קדוֹאי מוֹעד

חידושים וביאורים
בענייני יום הכיפורים

מאת
אליהו בן אאמו"ר ה"ר חיים ז"ל **גרינצייג**

פעיה"ק ירושלים ת"ו
אלול תשע"ז

קדוֹאי מוֹעֵד

©
כל הזכויות שמורות

ניתן להשיג בא"י:
שמעון גרינצייג
בן עטר 327 ירושלים
02-5867971
050-4120519

ישראל זאב דויטש
הזית 7 ירושלים
02-5383295

ניתן להשיג באדה"ב:
פישל שרייבער
255 West 88th Street 5E
N.Y., N.Y. 10024
(212) 796-4060

דברים אחדים

מתוך שבח והודיה להשי"ת שהחיינו, חייתני מירדי בור, והגיענו לזכות להוציא לאור מחידושי תורה שהעלתי על הכתב בעניני חגים ומועדים.

תודתי בזה נתונה לבני הרב שמעון הי"ו ולידידי היקרים ה' עליהם יחיו שיזמו את הדפסת החדו"ת, וטרחו ועמלו להוציא דברים מתוקנים כפי האפשר. ימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ושכרם כפול מן השמים.

צורפו לקונטרס זה הערותי לספר אבודרהם על הלכות יום הכיפורים, מתוך מהדורת מכון "קרן רא"ם".

אלול תשע"ז

אליהו גרינצייג

———◆◇◆———

באסופה זו "קרואי מועד" נקבצו חדו"ת בעניני יום הכיפורים שנכתבו במשך כיובל שנים וחלקם נדפסו בכתבי עת תורניים. אולם רובם מובאים כאן כפי שהועלו על הכתב בשעתם [עם הוספות], אף שנכפלו מקצת הדברים, ואם שגינו איתנו תלין משוגתנו. ישוטטו בהם הרבים ותרבה הדעת.

בהודאה ובתפילה לבורא עולם שנזכה להו"ל את כל עניני המועדים.

תוכן הענינים

סימן א איסור מלאכה ביום הכיפורים .... **א**

סימן ב איסור יוה"כ במלאכת אוכל נפש ..... **יח**

סימן ג קניבת ירק ביוה"כ..... **כ**

סימן ד מצות עינוי ביום הכיפורים [א] .. **כד**

סימן ה מצות עינוי ביוה"כ [ב]..... **לז**

סימן ו אכל ביוה"כ דברים האסורין..... **לט**

סימן ז אכילה ושתיה פחות מכשיעור ביוה"כ..... **מד**

סימן ח אכל ח"ש ביוה"כ אם חשוב מתענה..... **מח**

סימן ט אכילת אוכלים שאינם ראויים ביוה"כ..... **נ**

סימן י עינוי יוה"כ למעוברת ..... **נה**

סימן יא חולה ומסוכן ביוה"כ והיתרו לאכול ..... **סד**

סימן יב אכילת איסורין או מצוות ביוה"כ..... **סז**

סימן יג לא הביא סימנין לחיוב תענית יוה"כ..... **עד**

סימן יד להאכיל לקטן ביוה"כ..... **עז**

סימן טו אם יתענה בצ"ג לא יוכל להתענות ביוה"כ..... **פג**

סימן טז איסור רחיצה ביוה"כ [א] ..... **פז**

סימן יז איסור רחיצה ביוה"כ [ב]..... **צה**

סימן יח נעילת הסנדל ביוה"כ [א]..... **קג**

סימן יט נעילת הסנדל ביוה"כ [ב]..... **קיט**

סימן כ עינוי יוה"כ במניעת תה"מ ..... **קכב**

סימן כא חולה שאין בו סכנה בשאר עינויים ..... **קכה**

סימן כב סיכה כשתיה ביוה"כ ובאיסורין..... **קכז**

סימן כג בגדר סיכה כשתיה ..... **קלא**

סימן כד מוטב שיהיו שוגגין במצוות דאורייתא ודרבנן ..... **קלז**

סימן כה בענין תוספת יוה"כ..... **קמ**

סימן כו תוספת יוה"כ לאיסור שתיה... **קמג**

סימן כז תוספת יוה"כ לעינויים ..... **קמו**

סימן כח נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ ..... **קמח**

סימן כט בגדר מצות וידוי ביוה"כ..... **קנט**

סימן ל מצות וידוי..... **קסג**

סימן לא הדלקת נר ביוה"כ ..... **קסה**

סימן לב נר של יוה"כ ונר ששבת ..... **קעא**

סימן לג אמירת ברוך שם כבוד מלכותו..... **קפב**

סימן לד ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ.... **קפח**

סימן לה מקרא קדש דיום הכיפורים..... **קצ**

סימן לו בענין להשתחוות על קרקע של אבנים..... **קצד**

סימן לז תפילת נעילה..... **רב**

סימן לח הזכרת המלך המשפט..... **רכט**

סימן לט ירידת המן ביוה"כ ולחם משנה..... **רלא**

סימן מ מצות תשובה..... **רלד**

סימן מא תשובה גמורה..... **רלט**

סימן מב עשרת ימי תשובה..... **רמב**

סימן מג כפרות למעוברת..... **רמה**

סימן מד בקשת מחילה במזיק חבירו... **רמח**

סימן מה חיוב נשים בתקיעת שופר ביובל..... **רנב**

סימן מו בענין נתמלא הבית עשן ובדין שילוח השעיר..... **רנז**

סימן מז בדין שילוח השעיר [ב]..... **רסא**

סימן מח עבודת יוה"כ בכה"ג נשוי..... **רסד**

סימן מט שבועת הכהן גדול..... **רסט**

סימן נ עבודות יוה"כ בכהן גדול..... **ערב**

סימן נא עבודת יוה"כ בבית שני..... **ערה**

סימן נב אהרן הכהן נכנס בכל עת..... **רעו**

סימן נג כהן גדול שנמצא חלל..... **רעט**

סימן נד מצות לבישת בגדי כהונה בכהן גדול..... **רפב**

סימן נה פרישת כהן גדול מביתו..... **רפה**

רבינו דוד אבודרהם על הלכות יום הכיפורים..... **רפט**

תוכן ענינים מפורט

סימן א איסור מלאכה ביום הכיפורים ..... א

כתב הרמב"ם, כל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינו מלאכה אסור לעשותו ביוה"כ וכו', כללו של דבר אין בין שבת ליוה"כ בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביוה"כ בכרת ✧ ביומא ילפינן בשילוח השעיר דכתיב עתי ואפי' בשבת, והיינו שמותר לו להרכיבו על כתפו ✧ לכאורה תמוה מש"כ רש"י לפרש, דאי יוה"כ כשבת להוצאה ל"ל קרא להתיר משאו בשבת ✧ מבאר דעיקר יוה"כ הוא הכפרה וכל שהוא לצורך הכפרה ליכא להנך איסורי מלאכה ועינוי ✧ מפרש הא דאיצטריך קרא דדחי שבת, ולא סגי לן במה דהוי בכלל כל עבודת יוה"כ דדחי שבת ✧ מעיר על מה שתמה בחי' הגר"ח בהלכות ביאת מקדש ✧ מביא ומבאר דברי התו"י תוס' הרא"ש וגבורת ארי בפירוש הגמ' שם ✧ הטעם שאין הוצאה ביוה"כ פי' בתו"י דהוצאה אינה מלאכה גמורה ✧ השאג"א כתב דהשאלה אם הוצאה נאסרה ביוה"כ תלויה בשו"ט דהש"ס בביצה ✧ העולה מדברי המפרשים, דהיות ונאמר ביוה"כ לא תעשה מלאכה, יש לראות מה איקרי מלאכה בשבת, ולא תליא במה דאסור בשבת ✧ תו דן השאג"א האם גם ביוה"כ איכא לאו דמחמר ✧ וכמו"כ יש לדון לענין שביתת עבדו ובהמתו ✧ עוד דנו הפוסקים לענין חילוק מלאכות ביוה"כ ✧ י"ל שהתורה קראה ליוה"כ שבת, וממילא כל דיניו והלכותיו הם ממש כשבת, מלבד מה שבשבת יש סקילה וביוה"כ ליכא ✧ מביא הסוגיא ופי' הראשונים בחולין שמבואר יסוד זה ✧ לדעת ר"ע נמצא חידוש דאע"פ ששבת ויוה"כ הן ב' לאוין נפרדים, מ"מ אם באו כאחת לא הוו אלא שם אחד ✧ יש לפרש גדר קדושת יוה"כ בב' אופנים, או דהוי בגדר קדושת שבת ויש בה קולא דאין סקילה, או דהוי בגדר יו"ט ויש בה חומרא של כרת ✧ י"ל שגם קריה"ת במנחה ביוה"כ הוא משום דהוי כשבת ✧ למתבאר י"ל האם מי שאוכל משום פקו"נ צריך לקדש על היין כמו בשבת ✧ וכן י"ל האם אפשר שתהא תוספת לשבת או ליוה"כ לבד, דהיות והן קדושה אחת ממש א"א לחלק ביניהם

סימן ב איסור יוה"כ במלאכת אוכל נפש ..... יח

בהעמק דבר כתב דכוונת הפסוק וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי כל הנפש אשר לא תעונה, ליתן טעם אמאי יוה"כ אסור גם במלאכת אוכל נפש ✧ הדברים מפורשים כן בספר יראים ✧ בספר מקראי קדש ובתשובות בן פורת הקשו דא"כ יהיה מותר לקטן וחולה בעשיית מלאכה ✧ לשון הרמב"ם שמצות העבודה היא ביום הצום ✧ עפ"י היראים נמצא דאם ליכא צום לכל ישראל גם איסור מלאכת אוכל נפש ליכא ✧ מקור לדברי הרמב"ם מלשון הכתוב

סימן ג קניבת ירק ביוה"כ ..... כ

שנינו בשבת, מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק וכו', למאי אילימא למלאכה וכו' תניא כוותיה דר"י יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק וכו' מפני עגמת נפש ✧ פלוגתא דרש"י ובעל המאור בביאור עגמת נפש ✧ עולה מהסוגיא דאצטריך קרא שאין שבת נדחית, ולולי קרא אכן היה מותר לעשות מלאכה דאורייתא ✧ מבואר מדברי האו"ש שכאשר חל יוה"כ בשבת, הרי מצות שביתה של יוה"כ כוללת גם את מצות שביתה של שבת ✧ מבאר דיון הגמ' להתיר קניבת ירק הואיל ועינוי בכלל מצות שביתה ✧ י"ל דהגדר בעשה ול"ת של שביתה דהעיקר הוא השביתה ✧ מעתה מבואר דסד"א הואיל ושביתה דיוה"כ דעינוי מכריעה לשביתה דמלאכה, היה מקום לומר שגם לאו דמלאכה ליכא ✧ לענין יוה"כ שחל להיות בשבת נ"ל הביאור עפ"י האו"ש ✧ להקדמונים שמפרשים היתר עגמת נפש כדי שיוכלו לאכול במוצאי יוה"כ, אינו מובן איך יהיו איסורים מותרים משום טעם כזה ✧ אע"פ שמוצאי יוה"כ הוא בגדר יו"ט, צ"ע דאיצטריך קרא למיסר מלאכה גמורה ביוה"כ ✧ סוגיא זו איתא גם בירושלמי והתם נאמרה סברא להתיר קניבת ירק מפני סכנה

סימן ד מצות עינוי ביום הכיפורים [א] ..... כד

כתב הרמב"ם, כל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה ✧ בלח"מ העיר דביומא מפיק לה הש"ס מגז"ש והרמב"ם קיצר בלשונו דמהעונש לבד שמענו שיש אזהרה ✧ בגמ' מכות מפורש דחייבי כריתות לא צריכי התראה ✧ בספר מעיין החכמה כתב דהרמב"ם סמך על מש"כ בספר המצוות ✧ בשו"ת דבר שמואל כתב דשי' הרמב"ם דבהמצא עונש בהכרח יש לו אזהרה אבל מקומה נעלם ממנו עד שיורינו התלמוד דרכו ✧ מבאר פי' הסוגיא ביומא הא דקאמר רבינא האי תנא עצם עצם גמר ✧ הרמב"ם נקט כלימוד התו"כ דילפינן בק"ו מעינוי למלאכה ✧ מבאר דבזה פליגי הגמ' והתו"כ, דלדעת התו"כ והירושלמי הותרה אכילה לצורך עבודת יוה"כ, ואילו הש"ס סובר דרק במקום סכנה הותרה ✧ מביא מש"כ לפרש בספר תוספת יוה"כ ובשו"ת דברי אמת ומעיר על דבריהם ✧ נתבארו דברי הרמב"ם דכל שיש כרת בתורה יש גם אזהרה, ואם לא נאמרה מפורש צריך ללומדה במידות התורה, וזוהי כוונתו בספר המצוות ✧ גדר איסור אכילה ביוה"כ מבואר שהאדם צריך להיות מעונה ✧ ולפ"ז הרי אין העבירה גוף מעשה האכילה, וצריך לדעת באיזה לשון יתרו בו ✧ תו איכא לעיוני במתעסק באכילה ביוה"כ אם מחויב חטאת היות ונהנה ✧ יש לתלות השאלה בספק המבואר באחרונים בגדר שכן נהנה ✧ בתשובות דובב מישרים נסתפק במי שהתענית סכנה לו אך אפשר לזונו דרך הוריד ✧ הואיל ונקטינן שעל חולה מסוכן ליכא כלל המצוה

מעיקרא, א"כ אין לעשות טצדקי להכנים עצמו לחיוב ✧ י"ל בגדרי חיוב מצוות עשה שאין חיוב מעיקר הדין של תורה לקיימם אלא כפי טבע האדם ומנהג העולם

סימן ה מצות עינוי ביוה"כ [ב] ..... **לז**

מבואר בשו"ת חלקת יואב שהאיסור הוא לבטל מצות עינוי, ולכן נותנין לקטן לאכול ביוה"כ משום דהקטן אינו במצות עשה ✧ וכן מבואר במג"א שמותר ליתן בידים לקטן לשתות לפני קידוש, דזה איסור מחמת מצות קידוש ✧ בשו"ת ספר הישר לר"ת כתב שמותר להאכיל לקטנים ביוה"כ שאין אזהרה אלא על איסורין ✧ דברי המנח"ח שכתב שאסור להאכיל לקטן ביוה"כ צ"ע ✧ בזה תלויה השאלה שהעיר הערוך לנר במי שאכל ביוה"כ

סימן ו אכל ביוה"כ דברים האסורין ..... **לט**

כתב הרמב"ם, אכל דברים האסורין כגון פיגול ונותר וטבל ונבילות וטריפות וחלב או דם ה"ז חייב כרת ✧ מעיר דאין דברי ה"ר מנוח שם מובנים ✧ שי' הרמב"ם מפורשת דיוה"כ חל על שאר איסורין משום דהוי כולל ✧ צ"ב מש"כ המ"מ שמקור דברי הרמב"ם הוא ביומא ✧ יש להבין מהיכי תיתי שאין האיסורין בכלל, שהוצרך הרמב"ם להשמיענו ✧ מהגמ' ביומא יש להוכיח דאיכא חיוב על האוכל איסור ביוה"כ, ואע"פ שאין לומר בו אחע"א ע"י כולל ✧ מעיר דעיקר הסוגיא תמוהה ✧ הברייתא שהובאה בגמ' יומא היא בתו"כ, ובקרבן אהרן כתב דאיכא שם ב' לשונות ✧ מביא פי' דרך הקדש על התו"כ שם ומעיר על דבריו ✧ מבאר הגמ' והתו"כ באופן אחר, שהגדר באיסור מלאכה ביוה"כ הוא שיש לעשות אותו לשבת, וה"ה נמי לענין חיוב עינוי שיש לנו לקבוע ביוה"כ עינויים שנמצאו בתורה במקום אחר ✧ ולפ"ז מבואר דאין כאן כלל ענין דאיסור יוה"כ חל על פיגול ונותר אלא דהוא דין בפ"ע

סימן ז אכילה ושתיה פחות מכשיעור ביוה"כ ..... **מד**

כתב הרמב"ם, אכל או שתה פחות משיעור זה, אינו חייב כרת אע"פ שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור, אין חייבין כרת אלא על כשיעור, והאוכל או שותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות ✧ מעיר דמה שהוסיף הרמב"ם ב' פעמים חצי שיעור אינו מובן ✧ בה' מאכ"א לא הזכיר כלל לשון חצי שיעור אלא רק כל שהוא ✧ מבאר דשאני דין יוה"כ מאכילת איסורין, דאכילת איסורין הן עצמם חפצא של איסור, משא"כ בעינוי יוה"כ שאינו איסור אכילה אלא האכילה היא מניעת העינוי בזה דייק לומר חצי שיעור ✧ מקור הדברים בגמ' יומא, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב ✧ וזה שהשווה הרמב"ם חלב וביצים של טמאה לחצי שיעור ✧ יש לדון במי שאוכל חצי שיעור באופן שאסור מהתורה אלא שאין בו כרת, דאע"ג דלא אקרי שקיים מצות עינוי מ"מ גם ביטול מצות עינוי ליכא ✧ לפי המבואר מכוון לשון הרמב"ם בהלכות שבועות שפתח בכל שהוא ומסיים בחצי שיעור ✧ מבאר לשון ראב"ע פ' בראשית עה"פ לא תאכל ממנו

סימן ח אכל ח"ש ביוה"כ אם חשוב מתענה ..... **מה**

הריב"ש הביא מהרא"ה שהאוכל פחות מכשיעור כותבת לא איבד את תעניתו ואע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה ✧ מביא דברי המרומי שדה בפי' הירושלמי שריש לקיש מודה דחצי שיעור אסור ביוה"כ מהתורה ✧ חזינן מדבריו דח"ש באכילה ושתיה גרידא לא תליא בחמשת עינויים אם הוו מהתורה או מדרבנן ✧ אולם הקדמונים ס"ל דאין באכילת פחות מכשיעור משום ביטול מצות עינוי ✧ מבואר בדברי הנצי"ב דהיינו דוקא אוכל ושותה לתענוג דומיא דרחיצה וסיכה

סימן ט אכילת אוכלים שאינם ראויים ביוה"כ ..... **ג**

איתא בגמ' יומא, האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק ✧ צ"ב אמאי יש להוסיף פרט למזיק ✧ אינו מובן פירש"י שכתב אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו ✧ צ"ע פי' הר"ח שהאכילה עצמה היא עינוי ✧ מביא לשון ה"ר מנוח שנכלל בפירושו שני הטעמים ✧ יש לשאול אם זה עצמו עינוי אמאי יש בו איסור שחייבין עליו מכות מרדות ✧ מעיר על מש"כ המשנ"ב הטעם דאכילה גסה לא שמה אכילה ✧ מבאר דנאמרו כאן כמה הלכות ✧ מביא מדברי התוספת יוה"כ, דביוה"כ אין לפטור מטעם דלאו שמיה אכילה ✧ נראה לפרש עפ"י סברת התוספת יוה"כ דאע"פ שיש בזה מניעת עינוי לעתיד מ"מ עתה אינו מוציא מידי עינוי ✧ מבאר דשני הטעמים הללו משלימים זא"ז ✧ פלוגתת השאג"א והגר"ש לנדא היא מה שנסתפק המל"מ אם באכילה גסה פטור בכל מאכלות אסורות או שפטור זה נאמר רק בעינוי דיוה"כ ✧ הדברי יחזקאל כתב שמדברי ה"ר מנוח מוכח כשי' השאג"א ✧ מיישב הוכחת השאג"א מהגמ'

סימן י עינוי יוה"כ למעוברת ..... **נה**

איתא בכריתות, התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה, מפני הסכנה אפילו טובא נמי תיכול, ה"ק התירו לה לעוברה פחות מכשיעור ואפילו טובא מפני הסכנה ✧ מפרש השקלא וטריא בגמ' ✧ ביאור דברי הגמ' לפי פי' הרגמ"ה ✧ צ"ב בתרתי, דאם יוצאת מידי סכנה בפחות מכשיעור, אמאי מותר מעיקר הדין אפי' כשיעור, ותו אם מעיקר הדין מותר, מה הגדר במצוה זו לשנות ✧ הרמב"ן בתוה"א כתב שאף בחולה עושין כן כדי להקל עליו מאיסורי כרת ומכות לאיסור בלחוד ✧ בהלכות מהר"ש כתב דמניחים לפניו כשיעור והחולה עצמו ינהג כפי מה שיודע בעצמו ✧ המג"א הביא בשם הב"ח שכן הדין גם ביולדת מג' ועד ז' ✧ מבאר מחלוקת הרב"פ והגר"ז בדין יולדת ✧ בהעמק שאלה הביא ממהר"ח מוולוז'ין שהורה דלא כמג"א ✧ יש להבין אמאי יצאו לחלוק על הוראת המג"א ביולדת ✧ בחי' מרן רי"ז הביא בשם הגר"ח, דרק במעוברת וחולה מאכילין פחות מכשיעור אבל החולה המסוכן אוכל כדרכו ✧ בס' המועדים בהלכה הביא בשם הגרי"ז לפרש עפ"י המ"מ בה' שבת ✧ צ"ע דהמ"מ גופיה סתר משנתו ✧ מביא ומבאר מש"כ

בקובץ הערות ובשו"ת אבני נזר בטעמיה דהמ"מ ✧ לפ"ז יש לחזור ולבאר הגמ' בכריתות עפ"י הרגמ"ה ✧ אפשר דסברת הגר"ח היא נמי ע"ד זו ✧ הוראת מהר"ש שפסקו כמותו מהרי"ל ושאר אחרונים מתבארת עפ"י הנ"ל ✧ מעיר על דברי האו"ש בה' מאכ"א

סימן יא חולה ומסוכן ביוה"כ והיתרו לאכול ..... סד

איתא בגמ' ביצה, דהא תוספת יום הכיפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי ✧ במשך חכמה כתב פירוש חדש בהלכה זו, וכי מחינן בידייהו אפשר דיוכרחו ויסתכנו לאכול ביום הכיפורים ✧ יש ללמוד מדבריו הלכה, דאם יצום כבר בתוספת יוכרח לאכול ביוה"כ הרי שיש לאכול עתה ✧ י"ל שחיוב תוספת הוא רק כאשר מקיים את מצות תענית יוה"כ אבל אם בלא"ה א"א לצום אין מצות תוספת ✧ הפוסקים דנו בשאלה אם יקדים ויתחיל לאכול פחות מכשיעור לפני שיגיע למצב של פקו"נ, ויש לדמות שאלה זו לדברי המשך חכמה ✧ במקראי קדש דן במי שצריך לאכול שיעור כותבת, האם לאכול הכל בבת אחת או לאכול בכמה פעמים פחות מכשיעור ✧ מעיר על מה שכתב שם לדמות למחלוקת הרא"ש והר"ן לענין נבילה או לשחוט

סימן יב אכילת איסורין או מצוות ביוה"כ ..... סז

בברייתא ביומא ובתו"כ פרשת אחרי מפורש דהו"א שחיוב עינוי הוא דוקא מפיגול ונותר ויש ריבוי גם למאכל היתר ✧ תמוה דלשון הרמב"ם הוא איפכא, דלא רק מאכלים מותרים חייבים עליהם ביוה"כ אלא גם מאכלות אסורות ✧ ועוד צ"ע שהרמב"ם לא הזכיר חיוב ביוה"כ על אכילת מצוה ✧ בשאג"א העלה דביוה"כ לא נאמר אכילה אלא הנפש אשר לא תעונה, ולפיכך חייב גם בשלא כדרך אכילה ✧ ולכאורה מהסוגיא הנ"ל יש להוכיח דאכילה בעינן ✧ יל"פ הגמ' בדרך אחרת ✧ המהרש"ל בביאוריו לסמ"ג הקשה אי איירי בפיגול ונותר למה צריך כרת ביוה"כ ✧ מש"כ בקרית ספר על ברייתא זו אין דבריו מובנים ✧ מעיר על מש"כ בתוספת יוה"כ לפרש שאין הנידון שהוא אוכל ממש נותר או פגול ושאר איסורין ✧ מביא מתשובות מהר"י אסאד בביאור הסוגיא ומקשה על דבריו ✧ מבאר דגם אם נקטינן כהשאג"א, מ"מ שלא כדרך אכילה של כרכו בסיב גרע טפי, דע"י כך נעשה שאינו מקום אכילה ✧ צ"ע מש"כ ה"ר מנוח שאין חיוב על חלב ✧ מבאר דעת הרמב"ם שנקט הרבותא לחיוב במאכלות אסורות איפכא מהגמ' שהרבותא היא במאכלות המותרות ✧ מפרש אמאי לא כתב הרמב"ם החידוש באוכל מצוות

סימן יג לא הביא סימנין לחיוב תענית יוה"כ ..... עד

כתב הרמב"ם, בן אחת עשרה שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם ואינם משלימים אלא מדברי סופרים ✧ יל"ע דלא הו"ל להרמב"ם לחלק ולסדר ההלכות באופן כזה ✧ מביא מש"כ בתרומת הדשן

לפרש כוונת דברי הרמב"ם ✧ מבאר דתרי הלכות נאמרו כאן, דלפני הזמן הוי רק דין חינוך אבל אחר הזמן ה"ז חייבים מדברי סופרים ✧ עדיין צ"ע לפי שי' החוו"ד דספק מצוה מהתורה לחומרא לכו"ע ✧ בשו"ת הרד"ד העלה חידוש שאם נעשה גדול באמצע יוה"כ ה"ז חייב להתענות מהתורה מתחילת יוה"כ

סימן יד להאכיל לקטן ביוה"כ ..... **עז**

כתבו המג"א והמנח"ח דאסור להאכיל לקטן ביוה"כ בידים דהוי כמאכילו נבלות ✧ תמוה שסתר המג"א דברי עצמו ✧ מפורש בספר הישר לר"ת דהוא היתר גמור ✧ אף דבכל איסורין הוי מהתורה היינו רק בלאוין אבל במצוות עשה אינו אלא מדרבנן ✧ ביוה"כ עיקר הדין הוא המצות עשה וכיון דא"צ להפרישו לקיום המ"ע ממילא א"צ נמי להפרישו מהלאו ✧ תמוה על המג"א שנעלם ממנו דברי התוספתא ✧ יל"פ דברי התוספתא דקאי על ערב יוה"כ ושמאי הזקן לא רצה להאכיל לבנו ✧ יש לפשוט הספק בשו"ת כתב סופר במי שאינו צם ביוה"כ אם מצווה באכילה בעיוה"כ ✧ מבאר דשמאי הזקן לטעמיה דמחמיר אף במצוות עשה ורבנן פליגי דאין להחמיר רק בלאוין ✧ הגרע"א כתב דאין איסור שלא לאכול חוץ לסוכה ✧ מעיר על דברי האבנ"ז שכתב דאכילה חוץ לסוכה הוי איסור וע"כ אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה

סימן טו אם יתענה בצ"ג לא יוכל להתענות ביוה"כ ..... **פג**

יש לדון במי שאם יצום בצום גדליה אפשר שלא יוכל לצום ביוה"כ, האם כדי לקיים מצות צום יוה"כ ימנע מלצום בצ"ג ✧ לכאורה דין זה מבואר בגמ' סוכה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ✧ י"ל דכיון דתענית צ"ג הוי מצוה דרבנן, העוסק במצוה דרבנן אינו פטור ממצוה דאורייתא ✧ מביא דעות הפוסקים אי עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה של תורה ✧ בספר מקראי קדש הביא מה שדנו אחרונים בשאלה זו ✧ מקשה על מש"כ באשל אברהם דה"ז אנוס ומותר דהרי פקו"נ הותרה ✧ מעיר על הראיה שהביאו מהא דיוצאים ג' ימים לפני שבת לים ✧ מבאר דאין לתלות שאלה זו במחלוקת הרדב"ז עם החכם צבי במי שקבל רשות לצאת מבית האסורין ליום אחד ✧ לפני המתבאר אין לדמות מחלוקת זו להגמ' בסוכה כמ"ש בהגהות הגרא"מ הורוביץ ✧ מעיר על מש"כ אבי עזרי לבאר הסוגיא בסוכה

סימן טז איסור רחיצה ביוה"כ [א] ..... **פז**

איתא בשו"ע, אסור לרחוץ ביוה"כ ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים מותר לרחצם שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג ✧ ובמשנ"ב בשם מטה אפרים, ומ"מ צריך להזהר שלא ירחץ אלא מקום המטונף, ואם גופו מלוכלך בכמה מקומות מותר לכנוס במים לרחוץ כל גופו בפעם אחת ✧ באלף למטה כתב מקורו להלכה זו, דאיתא בגמ' ביצה שמותר לאדם לטבול בשבת משום שנראה כמיקר וכו' והקשו שם תינח בשבת ביוה"כ

מאי איכא למימר ✧ וברש"י שם, דלא שייך ביוה"כ ההיתר של יורד להקר דזה אסור ביוה"כ ✧ והפנ"י תמה ע"ז, דמ"מ איכא ההיתר של בא מלוכלך שהרי זה מותר אף ביוה"כ ✧ מביא מש"כ לבאר הגמ' בשו"ת בית אפרים ובשאילת שלום ✧ קושית הפנ"י נמצאת כבר בחי' הראשונים שם ✧ מעיר על המט"א והמשנ"ב שקבעו כן להלכה עפ"י דקדוק בלשון רש"י, דבר שמפורש בראשונים להיפוך ✧ בלשון הרמב"ם מפורש דרוחץ כדרכו ואינו חושש הוא דוקא על מקום טנופת ✧ כתב בשפ"א שעפי"ד תו"י אי רחיצה ביוה"כ מהתורה אין היתר לרחיצת כל הגוף ✧ בתוס' הוכיחו דרחיצה היא רק מדרבנן ובמרומי שדה מפרש כוונתם ✧ לא מצינו ברמב"ם דאיסור רחיצה הוא דוקא לתענוג אלא איסור רחיצה סתמא נקט ✧ מבאר דעת הרמב"ם בב' אופנים ✧ לפי"ד הרמב"ם כיון שעצם מעשה הרחיצה היא מותרת לא איכפת לן כוונתו ✧ אמנם בשו"ע איתא שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג, והיינו שסתם רחיצה אינה אסורה ורק לתענוג אסורה, והכוונה קובעת את מהות הרחיצה ✧ מבאר דכל זה יש ללמוד גם ממש"כ הרמב"ם בדין מי שראה קרי בזה"ז ביוה"כ ✧ מביא לשונו של רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' בנידו"ז ✧ יש לתמוה על השו"ע דקבע להלכה פסק הרמב"ם שבע"ק אינו טובל

סימן יז איסור רחיצה ביוה"כ [ב] ..... **צה**

נחלקו הט"ז ומג"א אם רחיצה להעברת זיעה מותרת או אסורה ✧ מבאר דחילוק יש בין טיט וצואה לזיעה, דזיעה הוא דרך גופו של האדם וכך היא ברייתו ✧ דעת הט"ז דרק רחיצה להסרת טיט וצואה אינה בכלל רחיצה של תענוג משא"כ להעביר הזיעה, ולדעת המג"א לא נאסר אלא רחיצה שמטרתה רק לתענוג ✧ מעיר על דברי שעה"צ ✧ בא"ר ס"ל דסיכה הוי כשתיה דנכנס בגופו ואין חילוק בין תענוג או לאו, אבל אין כן שי' הפוסקים ✧ מביא מרבינו מנוח שביסוד הדין אין חילוק בין סיכה לרחיצה, ולא נאסרה סיכה אלא משום מראית העין ✧ דין שומרי פירות שעוברים במים, בפשוטו אין כאן מעשה רחיצה כלל, אלא לא היה להתיר לעשות כן בלי צורך מצוה ✧ מבאר דברי הריטב"א ביבמות על לא יטייל אדם בקורדקיסין בתוך ביתו ✧ עפ"י המבואר דכל רחיצה שאין בה דין גמור שהיא לצורך מצוה אין לה היתר, מובן פסק המשנ"ב שאין להתיר נט"י אע"פ שכוונתו למצוה ✧ ביאור שי' הרמב"ם בענין נט"י וטבילה ביוה"כ ✧ צ"ע דברי הגר"א שהסמיך פסק הרמב"ם בה' תפילה על הירושלמי ✧ יל"ע אמאי הצריך היראים שיהא איסור תורה ברחיצה בכל גופו או רובו וכן בכוונת תענוג ✧ מעיר על דברי התוס' לבאר גמ' ברכות דר"ג רחץ לילה ראשון שמתה אשת ובמקום איסטנים לא גזור רבנן

סימן יח נעילת הסנדל ביוה"כ [א] ..... **קג**

כתב הרמב"ם, אסור לנעול מנעל וסנדל, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף ✧ מפרש

מקור דין איסור נעילת הסנדל בגמ' יומא ✧ מבאר פי' רבינו חננאל שם ✧ מכאן הוכחה לשיטת שו"ת הלכות קטנות דבמים אין כרת ביוה"כ ✧ בחיבור התשובה להמאירי מפורש כדברינו ✧ מבואר בש"ס על שלושה ענינים שיש בהם נידון על נעל, מצות חליצה דמפורש בתורה וחלצה נעלו, על הוצאה בשבת דאם אינו נעל אסור בהוצאה, וכן על נעילת הסנדל ביוה"כ ובתענית ציבור דמה דלא אקרי נעל אינו בכלל האיסור ✧ הש"ס השווה ענינים אלו להדדי, ולפו"ר ג' ענינים הללו חלוקים הם ביסודם ✧ מבאר הסוגיא ביומא דנסתפקו אם מותר לצאת בנעלי שעם ביוה"כ ✧ מבואר הסוגיא בשבת דאי אקרי מנעל לענין חליצה אקרי מנעל לענין הוצאה בשבת ✧ מפרש הסוגיא ביבמות על המשנה דחלצה באנפיליא חליצתה פסולה ✧ לפי הנתבאר יסוד המחלוקת האם צריך לחליצה נעל גמורה או סגי גם בנעל שאינה גמורה ✧ לפי מהלך הסוגיא דאיסור נעילת הסנדל ביוה"כ תליא בהכשר מנעל לחליצה, נמצא שלא נאסר ביוה"כ אלא מה שהוא צורת מנעל גמור וגם עשוי עור ✧ נראה דהרמב"ם בא ללמדנו הדין העולה עפ"י הסוגיא, וכיון שאינו מפורש בגמ' לא כתב כן להדיא אלא יהיב טעמא ✧ מבאר פסק הרמב"ם בדין לא יצא הקיטע בקב שלו ✧ מעיר ומבאר מש"כ היש"ש בביאור דברי ראבי"ה ✧ מבאר גדר הלך אחר המעמיד ✧ להראשונים יש שיטות אחרות בהלכה זו ✧ מביא דברי הצפנת פענח מש"כ ביאור כוונת לשון הרמב"ם, שהרי קושי הארץ מגיע ✧ הצפנת פענח נקט דשי' הרמב"ם שמנעל הוי בכלל ענוי דאורייתא ואילו סנדל הוי מדרבנן ✧ מבאר דבפשוטו לא חילק הרמב"ם בין נעל לסנדל ולשיטתו הכל אסור מהתורה ✧ מה שהזכיר הרמב"ם רק סנדל טעם אחר יש בזה

סימן יט נעילת הסנדל ביוה"כ [ב] ..... **קיט**

יש לדון באיסור נעילת הסנדל ביוה"כ, אם האיסור הוא על הנעילה בעצמה או דוקא אם הולך או עומד על רגליו במנעלים ✧ מביא תוספתא יומא דפליגי ת"ק ורשב"ג בנעילת מנעל וטיול בתוך הבית ✧ לכאורה מכאן דנעילת מנעל בלי הליכה אין בה איסור ✧ מבאר מאי דתלי בתוספתא היתר הרחיצה להיתר המנעל ✧ הרשב"א ביבמות הביא תוספתא זו ומפרש באופן אחר ✧ לדברי הרשב"א נמצא שאע"פ שבסופו נתיר לו להדיח רגליו, מ"מ אין מתירין מחמת כן נעילת הסנדל ✧ שי' הרמב"ן וסיעתו דאנפיליא של בגד מותרת רק בבית ולא בחוץ ✧ לדרכנו ניחא דיסוד איסור נעילת הסנדל הוא ההילוך בו

סימן כ עינוי יוה"כ במניעת תה"מ ..... **קכב**

כתב רש"י, אם תענה את בנותי, למנוע מהן עונת תשמיש ✧ ובתוס' כתבו דבפרק בתרא דיומא משמע אם תענה את בנותי היינו שימנע מהן תשמיש ✧ ביאור קושייתם ✧ בספר יעלת חן הקשה דמה ענין תענה לעונתה, עונה פירושה זמן ותענה פירושו עינוי ✧ י"ל דלדעת התוס' עונה בלשון זמן אינו בלשון המקרא ✧ מבאר הגמ' ביומא דילפינן מאם

תענה לאיסור תשמיש ביוה"כ שהוא בכלל מצות עינוי ✧ מפרש מנלן ללמוד מהך קרא שגם אצל האיש מניעת תשמיש היא עינוי

סימן כא חולה שאין בו סכנה בשאר עינויים ..... **קכה**

כתב הרמב"ם, שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל וכו' אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות ✧ מפורש ברמב"ם שחולה שאין בו סכנה אין עליו אותם שלושת העינויים ✧ נראה שהחולה מותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אע"פ שאין תועלת אצל החולי שלו ✧ צ"ע אמאי הקפידו על שאר העינויים ✧ מעיר על מש"כ הלבוש טעם היתר סיכה לחולה משום שאינו לתענוג ויש חילוק בין חולה או בריא

סימן כב סיכה כשתיה ביוה"כ ובאיסורין ..... **קכז**

שנינו ביומא, יום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה, ודעת תוס' שם דאיסורים אלו אינן מהתורה אלא מדרבנן ולכן במקום שאינו לתענוג ה"ז מותר ✧ והביאו בתוס' שם שמאכלות אסורות אינן בכלל איסור זה של סיכה כשתיה ✧ ברם המרדכי וספר התרומה כתבו שגם שומן חזיר וכיו"ב אסור בסיכה מדרבנן, והיינו בסיכה של תענוג כמו ביוה"כ ✧ מקשה דלענין שומן חזיר מה שייך לחלק בין לתענוג או שלא לתענוג ✧ הב"י הביא תשובת הרשב"א על שאלה אם מותר לעשות מרחץ מסתם יינם ✧ מבאר שדעת הרשב"א שאין איסור סיכה בשומן של איסור והטעם לפי שאין דרך הנאתן בכך, ומלשון התוס' נראה שמעיקר הדין לא שייך בזה איסור ✧ תו מבואר ברשב"א דאם סיכה של שמן אסורה כל שכן שטובל כולו בתוך שמן, ובשמן ומים שהם עצמם חפצא של איסור בכל גוונא אסור ✧ מבאר אמאי הסוגיא ביומא אינה סותרת לזה ✧ נמצא לפי שי' הרשב"א שגם בתרומה לזר וטמא איכא איסור תורה משום סיכה כשתיה

סימן כג בגדר סיכה כשתיה ..... **קלא**

איתא במתני' יומא דיוה"כ אסור בסיכה, ובגמ' שם וסיכה מנלן דאקרי עינוי דכתיב לחם חמודות לא אכלתי וכו' ✧ ותמהו שם תוס' אמאי צריך לילפותא זו, והרי זוהי משנה מפורשת בשבת מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ, שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו ✧ מעיר על תירוץ הגראמ"ה בספר אהל משה שם, דזה גופא ילפינן מקרא לאסור גם לא של תענוג ✧ מבאר הגדר דאכילה ושתיה הן פעולות שמפקיעות מידי עינוי וגם כשאין הכוונה לתענוג הרי אלו אסורות, משא"כ רחיצה שאסורה לשם תענוג גרידא ולכן תליא בכוונת האדם ✧ וכיו"ב הוא נמי דין נעילת הסנדל ✧ מבאר דהנידון בסיכה שהוא עדיף מרחיצה ופחות מאכילה ושתיה ✧ בספר תניא רבתי כתב דאם הוא חולה סך כדרכו ואינו חושש, שהרי חולה מאכילין אותו ביוה"כ ✧ מבאר דכמו דחזינן דבכוחו של פקו"נ להפקיע שם אכילה, יש ללמוד נמי לענין סיכה דסגי להפקיע מינה שם סיכה והו"ל שם רפואה ✧ אי לא אקרי אכילה יל"ד אם חייב בברכת הנהנין ובהמ"ז ✧ שיטת הרא"ה

שהאוכל ביוה"כ אינו מברך אע"פ שמותר לו משום פקו"נ ✧ לשי' רבינו מנוח דשלא לתענוג אינו איסור מעיקר הדין, מובן החילוק בין חולה לסתם אינו לתענוג ✧ מביא ודן בדברי מרחשת דברי יחזקאל ואשר לשלמה לבאר גדר איסור סיכה

סימן כד מוטב שיהיו שוגגין במצוות דאורייתא ודרבנן ..... **קלו**

בגמ' ביצה, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו', וה"מ בדרבנן אבל בדאורייתא לא ✧ ברא"ש פי' שכל איסור תורה שאינו מפורש נמי הוי בכלל דרבנן ✧ הרשב"א ביאר בזה, דאם אינו מפורש בתורה אנו יכולים לתלות ששוגגין ומוטעין הם ✧ בדעת הגר"א חזינן שבעיקר הדין יש הבדל בין מפורש בתורה לשאינו מפורש ✧ כיו"ב כתב בשו"ת דברי אמת ✧ מבאר דהיות וניתן לחכמים לדרוש ההלכות מהתורה ניתן להם גם להקל בהם ✧ תמוה מש"כ שם בדברי אמת בשם מהר"ם אלאשקר, שאף הלמ"מ דינה כדבר שאינו מפורש בתורה ✧ צ"ע מש"כ המ"מ בשי' הרמב"ם דאיירי רק באינו מפורש בתורה

סימן כה בענין תוספת יוה"כ ..... **קמ**

כתב הרמב"ם נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה אין ממחין בידן וכו' והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל הדומה לזה ✧ המ"מ מבאר לשון הרמב"ם דהוא בכל דבר שאינו מפורש בכתוב ✧ בגמ' ביצה מסקינן דלא שנא דאורייתא ולא שנא דרבנן, ואילו בגמ' שבת בנו"א מסקינן דרק בדרבנן אין מוחין ✧ בביאור הגר"א הביא הגמ' בשבועות לענין שבועה על חצי שיעור אם לא מחינן ✧ הרא"ש ביצה הביא מבעל העיטור החילוק בין מפורש בתורה או אינו מפורש ✧ מבאר הגדר בשי' הרמב"ם בדברי סופרים ✧ דברי המפרשים לבאר מש"כ עד שחשיכה ✧ מבאר לשון הרמב"ם והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש

סימן כו תוספת יוה"כ לאיסור שתיה ..... **קמג**

בשו"ת זכרון יצחק העלה שרק איסור אכילה יש בתוספת יוה"כ אבל איסור שתיה ליכא ✧ מבאר העולה מהסוגיא ביומא עפ"י דרכו ✧ מפורש ברמב"ם שלא כדבריו ✧ יש לתמוה על יסודו של הזכרון יצחק דפשוט דשתיה הוי בכלל עינוי ✧ לפי שיטתו הרי אפשר לקדש על היין בתוספת יוה"כ ✧ צ"ע במאכלות אסורות אם מצטרפין אכילה ושתיה כאשר אין שיעוריהן שוין ✧ יל"ע בעינויים האחרים סיכה רחיצה וכו' בעשה כולם בפעם אחת האם חייב רק מכת מרדות אחת ✧ יש להסתפק באכל ורחץ, האם סגי במלקות דאורייתא גם על הרחיצה שנעשתה ביחד עם האכילה

סימן כז תוספת יוה"כ לעינויים ..... **קמו**

כתב הרמב"ם, כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה ✧ עיקר קדושת יוה"כ בגלל הכפרה שהיא ביום וקמ"ל שהאיסור הוא גם בלילה ✧

מבאר דעת הרמב"ם דליכא תוספת אלא בעינוי ולא למלאכה ✧ מדקדק לשון הרמב"ם שכתב "כלומר התחיל לצום ולהתענות" שהתוספת כוללת צום ושאר ענויים ✧ מבאר דקיום מצות תוספת הוא בנתכוין להוספה מחול על הקודש לשם תוספת ולא מספק ✧ מעיר על דברי רבינו מנוח בנדו"ז

סימן כח נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ ..... קמח

בתפילת יוה"כ נמצא גם נוסח הוידוי שהוא מצות עשה במנין המצוות, והש"ץ אומר אותו בתוך תפילת העמידה עם חתימת ברכה הנכללת בברכה האמצעית, והיחיד אומר הוידוי לאחר התפילה ללא חתימה ✧ מברר הסוגיא ביומא, מצות וידוי ערב יוה"כ וכו', ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית, והיכן אומרו יחיד אחר תפילתו ושליח ציבור אומרו באמצע ✧ מביא ומבאר פי' רש"י ור"ח והגירסאות שם בגמ' ✧ יש שיטה קדמונית שהיחיד אומר וידוי עם ברכה אחר התפילה, ובמחזור ויטרי איתא שהוא רשות כמו תפילת ערבית ✧ מביא מתשובות הגאונים טעם על החילוק בין יחיד לש"צ על מקום אמירת הוידוי ✧ הואיל והיא מצוה בפני עצמה אמאי יש לחז"ל להכניס את מצות תשובה בתוך התפילה ✧ מבאר דכשאחד מתפלל וכולם שומעים ועונים אמן ע"י כך איקרי תפילה של הציבור ✧ ועל כן קבעו חכמים את הוידוי בתוך תפילת הציבור שיהא גם עם ברכה באופן שיענו כל העם אמן, ויש לכולם את הוידוי ולא מדין שומע כעונה ✧ לפי שי' הקדמונים שיש ברכה יש לשאול, שיקבעו חכמים את וידוי הש"ץ גם אחרי התפילה עם ברכה ✧ י"ל שא"א לקבוע ברכה של רשות בתפילת ציבור ✧ מביא ומבאר דברי הטור הב"י והגר"א בנידון חתימת הש"ץ והיחיד בוידוי

סימן כט בגדר מצות וידוי ביוה"כ ..... קנט

בספר יראים כתב, תולדה למצות עשה, צוו חכמים שכל ישראל יתודו בין איש בין אשה ביום הכפורים ✧ יל"ע האם המצוה מדרבנן על כל אחד מישראל להתודות ביוה"כ נוהגת גם כאשר ביהמ"ק היה קיים, או דילמא אין תקנה זו נוהגת אלא בזה"ז ✧ מבאר דכיון שהכהן הגדול מתודה על עוונות ישראל סגי בזה משום דאיכא שליחותו ומצות וידוי אינה מצוה שבגופו ✧ או י"ל דמ"מ תקנו חכמים שכל אדם יתודה גם בעצמו ✧ נמצא שבזמן שביהמ"ק קיים חובת הוידוי על כל אחד היא מדרבנן ובזה"ז היא מהתורה ✧ והיינו מש"כ הרמב"ם יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביוה"כ ✧ יל"ע בשיטת היראים אמאי סתם וכתב שהוא מדרבנן ✧ בספר עבודה"מ כתב דהיראים אזיל לשיטתו לענין וידוי שהחיוב הוא רק מדרבנן

סימן ל מצות וידוי ..... קסג

כתב הרמב"ם שוידוי צריך להיות לפני ה' ✧ מבואר דזה מהות הוידוי וכן הוא הנוסח אנא השם חטאתי ✧ כיו"ב מצאנו בדין תפילה שיסודה הוא שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני

השכינה ✧ מה"ט חמירא תפילה מקריאת שמע ושאר דבר שבקדושה ✧ בזה יש ליתן טעם על מה דתקנו חכמים שהוידוי ביוה"כ הוא בתפילה משום דדינו הוא כדין תפילה ✧ לפי האמור ניחא פסק הרמ"א לטבול בלא וידוי ✧ בלי הזכרת השם חסר בעיקר דין וידוי

סימן לא הדלקת נר ביוה"כ ..... **קסה**

במתני' פסחים, מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין ✧ מבואר ברמב"ם דתרי דינים איכא בהדלקת הנר עונג שבת וכבוד שבת ✧ נמצא שגם ביו"ט צריך להדליק הנר מבעוד יום ✧ תימה אמאי אין חיוב מדינא להדליק נר ביוה"כ משום מצות כבוד יוה"כ ✧ פלוגתא בין הקדמונים הרא"ש והמרדכי לגבי הברכה ✧ מבאר כוונת דברי הגר"ז בשו"ע ✧ מעיר אמאי ביוה"כ שחל להיות בשבת מדליקין, והרי בטלו מצות כבוד יוה"כ ✧ ברבינו מנוח הקשה דאם שבת נדחה מפני יוה"כ לגבי אכילה ושתיה אמאי לא ידחה לגבי הדלקת נר ✧ בב"י הביא בשם ספר המצוות שאפי' ביוה"כ שחל להיות בשבת מדליקין בלי ברכה ✧ מבאר דברי הרמ"א והגר"א דכשחל יוה"כ בשבת מברכים גם על של יוה"כ ✧ מעיר על הדמיון להזכרת קדושת היום בתפילה ✧ מצינו בברכת המצוות שמברכים להפריש תרומות ומעשרות אע"פ שהן מצוות חלוקות ✧ הדמש"א דקדק דהקושיא היא דאיך אפשר שיהיה אותו הנר לשבת ויוה"כ ✧ י"ל דהדלקת נרות בעצמותה הוי תקנת חכמים ולכן איכא ביה ברכה ולא אכפת לן דהכא הוי רק מנהג ✧ אפשר שגם כוונת הרא"ש מתפרשת כלשון הגר"ז

סימן לב נר של יוה"כ ונר ששבת ..... **קעא**

במתני' פסחים, מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכיפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים ✧ לפום פשוטו לא נאמר שיש חיוב להדליק בכל המקומות הללו ✧ מעיר מאי קמ"ל סיפא דמתני' על הדלקה בבתי כנסיות ✧ חז"ל החמירו בחיוב הדלקת נר לכבוד שבת להוציא מלבם של צדוקים ✧ מבאר דקבעו חכמים דבאותם המקומות שבדוקא אין מדליקין בבית, צריך להדליק בבתי כנסיות וכו' והוא חובה גמורה ✧ מסקנת הש"ס דבשבת מברכים גם על אש שהוציא אז מהאבנים, ואילו ביוה"כ מברכים רק על אש ששבת ✧ הטעם על ברכה במוצאי יוה"כ ✧ דברי הרמב"ן מדוע אין מברכין במוצאי יוה"כ על אש היוצא מן האבנים ✧ בראשונים יש תוספת ביאור על הרמב"ן ✧ בגנזי חיים חידש דסגי במברך שיאות לאור הנר הואיל ואין זו ברכת הנהנין ✧ מבאר דאין הוכחה מהרמ"ג לסתור סברת הגנזי חיים ✧ יש לשאול מדוע לא הצריכו חז"ל גם במוצ"ש לברך על נר ששבת דוקא ✧ מביא מראבי"ה דעדיף לברך על אש ששבתה ומדליקין ממנה ✧ בלשון הריטב"א מבואר דהואיל ויש על יוה"כ שם שבת ראו חכמים לקבוע גם בו ברכת מאורי האש ✧ לפי המתבאר בכוונת המשנה שמדליקין בבתי כנסיות וכו' נראה לפרש ענין נר ששבת ✧

מבואר בראשונים שבמוצאי יוה"כ מברכים על נרות ביהכנ"ס שלוקחים לבתיהם ✧ נראה עפי"ז לבאר דברי ר"ח בפסחים ✧ מבאר מש"כ הרא"ה שבמוצאי יוה"כ שחל בשבת א"צ נר ששבת שהרי מברך משום שבת ✧ במג"א כתב שגם ביו"כ שחל במוצ"ש צריך נר ששבת, והאחרונים פקפקו על כך ✧ מבאר שי' הראב"ד שאע"פ שבכל שבת א"צ לחזור אחרי האש מ"מ במוצאי יוה"כ צריך לחזור אחריו

סימן לג אמירת ברוך שם כבוד מלכותו ..... **קפב**

איתא ביומא, וכך היה אומר אנא ה' וכו', והן עונין אחריו בשכמל"ו, ובגמ', בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל ✧ וכתב הרמב"ם, ובשלושת הוידוים היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכין ואומר להן תטהרו ✧ כתב הראב"ן ומה שיסד הפייט אף הוא היה מתכוין כנגד המברכים, שלא היה אומר מן הווידוי כלום בעודם מברכין, אלא מתכוין להאריך בשם עם ברכתם ✧ בחי' מרן רי"ז הלוי ביאר דהחיוב השתחואה ואמירת בשכמל"ו הוא מתחילת קריאת השם המפורש, ולכן היה מתכוין כנגד המברכים ✧ מעיר דאדרבה מדברי הרמב"ם מוכח שאין הביאור כן ✧ מבאר דהואיל ואומר להם תטהרו צריך להמתין עד שיסיימו, ולכן הוא מאריך באמירת ה' כדי שיאמר תיכף תטהרו ✧ גם מהראב"ן מוכח לא כמו שנקט הגרי"ז ✧ י"ל דהרמב"ם דקדק לכתוב עד שלא יכירו בו, ולא כתב שלא שמעו ✧ נמצא דאיתא חיוב להשתחוות ולומר בשכמל"ו אע"פ שאינו שומע ממש אלא שיודע שזוהי אזכרת השם ✧ יש ללמוד מתוך כך גם לענין אמירת ברוך הוא וברוך שמו ✧ מבאר שהאמור הם דברים מפורשים בב"י

סימן לד ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ ..... **קפח**

איתא בעירובין פלוגתא דאמוראי אי איכא ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ ✧ בירושלמי מבואר טעמא דכל המועדים מחוייבים בברכת שהחיינו הואיל ובכל אלו נאמר מקרא קדש ✧ מבאר דיש בברכה זו גם ממצות מקרא קדש והיינו לקדש את היום בברכה ✧ בראבי"ה מובאים דברי הקדמונים דפלוגתא דאמוראי האם תקנו חכמים ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ, ותמוה איך הבינו הכוונה בירושלמי ✧ הראבי"ה הביא מר"נ גאון דשהחיינו בג' רגלים מהתורה ובר"ה ויוה"כ רק מדרבנן, ולא נתבאר מה ענין חג דוקא אצל שהחיינו ✧ יש לחקור בהלכה זו של שהחיינו האם חיובה מעיקר הדין הוא בכניסת היום ✧ ולפי המבואר שהוא גדר קידוש היום הרי המצוה היא בתחילת היום

סימן לה מקרא קדש דיום הכיפורים ..... **קצ**

איתא בגמ' כריתות, וקראו מקרא קדש, ופירש"י מקרא קדש בתיקון סדר התפילה ✧ ר"ת מפרש קראו מקרא קדש, שמודה שב"ד קדשוהו ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום ✧ בבאר שבע כתב שהדין עם רש"י דלשון מקרא קדש דייק כוותיה כדפי' הרמב"ן בפ' אמור ✧ בתו"י פי' דמקרא קדש היינו כסות נקיה ✧ בהגהות החת"ס כתב טעמיה דרש"י ✧

עפ"י החת"ס נמצא שראוי לכוין בלבישת כסות נקיה לשם מצות מקרא קדש ✧ פי' ר"ת הוא עפ"י הגמ' נדרים ✧ שי' רש"י ותו"י היא עפ"י המכילתא פרשת בא ✧ בירושלמי פסחים איתא שכל שנאמר בו מקרא קדש צריך לברך בו שהחיינו, וגם ר"ה ויוה"כ בכלל ✧ מבואר בראשונים דברכת שהחיינו היא דאורייתא ✧ לפי האמור דברכת שהחיינו היא לקיום מקרא קדש, יש לפרש המקראות בפ' אמור ✧ מבאר דלא נכלל מקרא קדש במצות עשה אחרת אלא הוא ענין בפ"ע אע"פ שאינו מצות עשה, וחז"ל קבעו כמה אופנים שאפשר לקיים רצון התורה בזה ✧ אם ברכת שהחיינו יש בה קיום דאורייתא מן הראוי להקדימה למזמור שיר ליום השבת

סימן לו בענין להשתחוות על קרקע של אבנים ..... קצד

כתב הרמב"ם, וכן אבן משכית אע"פ שהוא משתחוה עליה לה' לוקה, ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן וכו', ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים ✧ בפשוטו המשמעות היא שהלאו הוא על עצם הנתינה ולא על ההשתחוויה ✧ מלשון רש"י יש לדייק שהאיסור הוא על העשייה ✧ לשי' רש"י יסוד האיסור הוא שלא לעשות דוגמת המקדש, ואילו להרמב"ם הוא משום ע"ז ✧ לשיטת היראים צ"ע אם מלבד האיסור בנתינה יש איסור גם בהשתחוויה ✧ מבואר בגמ' מגילה דאיכא איסור על ההשתחוויה מלבד האיסור על העשייה, וצ"ע איך נכללו בלאו אחד שני מיני מעשים ✧ המאירי כתב כדברי רש"י שיש איסור עשייה ✧ לשי' רש"י בהכרח יש דין שבמקדש צריך להיות רצפת אבנים ✧ מברר דעות הראשונים בעיקר צורת האבן ומהותה ✧ בשו"ת הריב"ש כתב דלשי' הגאונים לא אהני חציצה ואילו לשי' הרמב"ם מהני ✧ המג"א מפרש שאין הגאונים והרמב"ם חולקים ✧ הב"י הביא פסק הגאונים שאסור ליפול על פניו אפי' אין שם אבן משכית ✧ צ"ע דברי הרמ"א שכתב שאיסור לכל אדם ליפול על פניו ואפי' אין שם אבן משכית ואם נוטה על צדו מותר אם אין שם אבן משכית ✧ הלכה זו בשו"ע ומשנ"ב צריכה תלמוד

סימן לז תפילת נעילה ..... רב

כתב הרמב"ם בתשובה, מי שהתפלל קודם תפילת נעילה אינו יוצא ידי חובתו ✧ ובהלכות תפילה כתב, וזו היא התפילה הנקראת תפילת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה ✧ הכס"מ הביא מהירושלמי, מאי נעילה, רב אמר נעילת שערי שמים, ושמואל אמר נעילת שערי היכל ✧ הרמב"ם כתב לשון סמוך לשקיעת החמה גם על זמן תחילת התפילה וגם על סיום התפילה ✧ מבאר דברי הירושלמי ✧ לפ"ז ל"ק מה שתמה ביד אהרן על הכס"מ ✧ מביא מהלכות הירושלמי המיוחסות להרמב"ם ✧ נראה שיש להרמב"ם פי' חדש בסוגיית הירושלמי ✧ כל זה הוא כנגד פשט הסוגיא בתלמודין ✧ מביא ומבאר פירוש רבינו חננאל בגמ' ✧ מבאר דנחלקו

ר"ח ורש"י בפי' הסוגיא, והרמב"ם מפרש הגמ' כפי' ר"ח ✧ י"ל טעמא שאין נ"כ בלילה משום שנ"כ היא רק בתפילת הציבור ✧ בתשובת מהר"ם מפורש דהא בהא תליא, דאם לא קי"ל כרב דנעילה פוטרת של ערבית הרי גם זמן נעילה הוא ביום דוקא ✧ מבאר דס"ל להירושלמי שאם עיקר זמן נעילה צריך לסיים סמוך ללילה אין לחז"ל לתקן בה נ"כ ✧ י"ל דנעילה שאינה כנגד קרבן אינה בכלל עבודה לענין זה שתהא בה מצות נ"כ ✧ בדיוק לשון הטור תמצא שאין דבריו מכוונים עם פסק הרמב"ם ✧ מביא ומבאר דברי הב"י וב"ח בדעות הראשונים בנידון להתפלל נעילה בלילה והאם תפילת נעילה פוטרת של ערבית ✧ מביא לשון הריטב"א בתענית בנידו"ז ✧ דברי האבודרהם בהלכות נעילה מחודשים מאד ✧ מפרש זמן נעילת שערי היכל המתבאר בזה מדברי הרמב"ם ✧ מעיר על מש"כ המשנ"ב בדין כשהחמה בראש האילנות ✧ בשו"ע הגר"ז נראה שיש לו שיטה חדשה ✧ מעיר על מראה הפנים ברכות שלמד מדברי הרמב"ם דנעילה אינה פוטרת של ערבית ✧ מביא ומבאר דעות הפוסקים בדין תפילת נעילה בליל שבת שמזכירין יוה"כ במוצאי יוה"כ ✧ מבאר מש"כ בשו"ע דצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע תפילת נעילה ✧ הובא מהגר"ח שתפילת נעילה בלי מנחה לא יצא יד"ח ✧ ביאור הסוגיא

סימן לח הזכרת המלך המשפט ..... **רכט**

בספר זכרון שמואל עמד על המחקר, אם הוי שינוי נוסח התפילה, או שהוא בגדר חיוב הזכרות ✧ נמצא דחסרון הזכרה אינו חסרון במה שאמר, אלא במה שלא אמר ✧ י"ל בשי' ראבי"ה דמוסיפין ההזכרה לפני שמתחיל ברכה אחרת ✧ מעיר דאי הוי רק גדר הזכרה היה לחכמים להשאיר נוסח התפילה של כל השנה ולהוסיף תיבת המלך

סימן לט ירידת המן ביוה"כ ולחם משנה ..... **רלא**

במכילתא פליגי תנאי על ירידת המן, דלר"י ליכא ילפותא על יוה"כ, ואילו לר"א המודעי איכא ילפותא בפני עצמה על יוה"כ ✧ יש לפרש דס"ל לר"י הואיל ובלא"ה יוה"כ מתענים בו וא"צ לאכול ✧ תו י"ל שלר' יהושע יום הכיפורים נכלל ביו"ט ✧ מבאר דנחלקו אם בערב יוה"כ ירד לחם משנה ✧ י"ל הטעם מה שירד לחם משנה בערב יו"כ, דהוא כמבואר בספרי המקובלים שיש לאכול בערב יוה"כ שיעור אכילה של שני הימים ✧ יש ללמוד לענין מה שכתב הרמ"ק שיש לנהוג בלחם משנה בסעודת ערב יוה"כ

סימן מ מצות תשובה ..... **רלד**

כתב הרמב"ם, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות, ווידוי זה מצות עשה ✧ במנח"ח ביאר דהוידוי בלבד הוא המצוה ✧ מבואר בלשונות הרמב"ם שהמצוה היא הוידוי וחייל חובת וידוי כשאדם שב בתשובה אלא שהתשובה עצמה אינה מצות עשה ואף הוידוי אינו תנאי בעצם התשובה ✧ הרמב"ם לשיטתיה דתשובה אינה מצות עשה, ומבואר מש"כ כל הנביאים כולם צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה ✧ אילם דלא מקיים

מצוות וידוי מקרי בעל תשובה ✧ נמצא דרק השב בלבו ולא התודה ה"ז מבטל עשה אבל מי שלא שב בלבו ליכא עליו מצות וידוי ✧ שי' הרמב"ן שהתשובה היא מצות עשה ולפ"ז אזיל לשיטתיה דהגאולה אינה תלויה בתשובה

סימן מא תשובה גמורה ..... רלט

כתב הרמב"ם, ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם ✧ בכס"מ ולח"מ מפרשים הגדר בזה ✧ נראה מדברי הרמב"ם שם דאיכא תשובה סתם ואיכא תשובה גמורה ✧ מבאר דבתשובה גמורה אינו צריך להעיד עליו את יודע תעלומות ✧ כתב הרמב"ם, מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים ✧ בספר פירוש התפילות והברכות מפרש דהתפילה היא כמו עולה שבאה אחרי החטאת בבחינת ונשלמה פרים שפתינו ✧ לפ"ז נמצא שאין מקומה של תפילה זו אלא לאחר ששב בתשובה ונתכפר לו ✧ ופשוט דחיוב זה גם לבעל תשובה גמור

סימן מב עשרת ימי תשובה ..... רמב

בגמ' ראש השנה בינונים תלויים ועומדים מר"ה ועד יוה"כ ✧ בריטב"א כתב בשם ה"ר יונה שאם אינו חוזר בתשובה הרי בזה הוסיף חובה ✧ נמצא שאם עשה מצוות אחרות באותם הימים ששוב נעשה ע"י כך במדרגת בינוני, וכ"נ דעת הרשב"ץ ✧ אמנם מסתימת דברי הראשונים נראה דביטול מצות התשובה בימים אלו חמורה מאד כנגד הרבה מצוות ✧ ביאור הדברים עפ"י מש"כ ביערות דבש ✧ מבאר דעת הרמב"ם בזה ✧ בעיקר יסוד עשרת ימי תשובה מצינו בזה ב' ענינים

סימן מג כפרות למעוברת ..... רמה

כתב הרמ"א ולוקחין למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר ✧ במג"א כתב דמעיקר הדין סגי בכפרה אחת לשנים ✧ והגר"א כתב דהואיל ועובר ירך אמו סגי באחד ✧ ביאור שי' הגר"א דאע"ג דעובר ירך אמו מ"מ צריך להביא זכר משום חלק הזכרות ✧ נמצא שיש כאן ג' דעות ✧ מעיר בשי' המג"א שאפשר ליקח כפרות בשותפות, שבמקור המנהג בתשובות הגאונים לא נאמר כן

סימן מד בקשת מחילה במזיק חבירו ..... רמח

כתב הרמב"ם, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אין מתכפר לו ולא נמחל עוונו עד שיבקש מן הנחבל ✧ בלח"מ תמה שסתר הרמב"ם משנתו, דבה' תשובה כתב שגם גוזלו שאינו מזיק בגופו צריך לבקשת מחילה ✧ מעיר על מש"כ הלח"מ לישב בשני אופנים ✧ מקור מפורש להרמב"ם מהא דאבימלך ✧ מבאר דהגדר הוא דכל מה שמועילה מחילה למפרע נקטינן שע"י שמשלם לו את דמי נזקו ה"ז מוחל לו גם על הצער ✧ מעיר על דברי הפמ"ג שיש חילוק בין גזל להקנטה ✧ מבאר

דיסוד הדין הוא שקטן שחבל או הזיק נמי צריך כפרה על עבירות שעשה ולפיכך צריך לשלם ✧ ולפי"ז מיושבת קושיית הגר"ח

סימן מה חיוב נשים בתקיעת שופר ביובל ..... **רנב**

איתא בספר המנהיג בשם רבינו האי, מנהג ישראל לתקוע בשופר במוצאי יום הכיפורים זכר ליובל שנאמר ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם ✧ התקיעה ביובל היא מ"ע במנין המצוות, ובפשוטו הוי מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות ✧ בשו"ת הלכות קטנות כתב דכיון דנשים איתנהו בשילוח עבדים איתנהו נמי בתקיעת שופר ✧ בספר המצוות להרמב"ם משמע כפי שהעלה ההלכות קטנות ✧ עיקר דברי הלכות קטנות תמוהין ✧ לשיטות הסוברים שגר אינו קונה עבד עברי א"כ יהא פטור מתקיעת שופר ביובל

קונטרס הערות בעניני עבודת יום הכיפורים

סימן מו בענין נתמלא הבית עשן ובדין שילוח השעיר ..... **רנז**

איתא במשנה יומא, צבר את הקטורת ע"ג גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן יצא ✧ וכתב הרמב"ם, וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויוצא ✧ בחי' מרן רי"ז הלוי מפרש שהוא קיום המצוה עצמה, משא"כ בקטורת של כל השנה ה"ז מקטיר ויוצא ✧ לדבריו נמצא שבקטורת כל השנה אם לאחר שהניחה חזר והורידה מהמזבח ה"ז אינו צריך לחזור ולהקטיר ✧ אינו מובן הסברא שדין היציאה תלוי בקיום המצוה ✧ הגרי"ז הביא סימוכין לסברא זו מדברי הגר"ח לענין קריאת הכה"ג ביוה"כ ✧ י"ל דהרמב"ם נקט אורחא דמילתא שיוצא לקריאת התורה כאשר מגיע זמן המצוה ✧ צ"ל שקים ליה להש"ס דהיסוד הוא שאין להתחיל מצוה אחרת טרם נגמרה הקודמת ✧ לדעת הגרי"ז יש מהכא ילפותא על כל העבודות והוא נקט בשי' הרמב"ם שאין לצאת ממקום מעשה המצוה לפני גמרה ✧ מש"כ הרמב"ם שממתין שם עד שימלא הבית עשן, צ"ל הטעם כדי לדעת אם נעשתה המצוה כהלכתה ✧ וי"ל כן פשוטו של מקרא ✧ ואפשר לומר ע"ד זו גם לענין שילוח השעיר

סימן מז בדין שילוח השעיר [ב] ..... **רסא**

כתב הרמב"ם, וכיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת נשים לקרות בתורה ✧ בחי' מרן רי"ז הלוי ביאר בשם הגר"ח דעד גמר מצות שילוח, הכהן גדול צריך להיות עומד בעזרה ✧ ועפ"י דבריו אלו למד הגרי"ז לענין נתמלא הבית עשן ✧ בתשובות דבר אברהם הביא בשם גאון אחד שהשילוח ע"י איש עתי הוא דין שליחות של הכה"ג שחידשה התורה ✧ עפי"ז נראה לבאר סברת הגר"ח ✧ נמצא דאע"פ שהשילוח הוא במדבר מ"מ ה"ז כאילו נעשה בעזרה ✧ ולפי"ז אין ללמוד נתמלא הבית עשן משילוח השעיר ✧ מבאר החילוק בין ענין מעמדות לדין עבודות יוה"כ

סימן מח עבודת יוה"כ בכה"ג נשוי ..... **רסד**

כתב הרמב"ם, ואינו נושא שתי נשים ואם נשא שתים אינו יכול לעבוד ביום הצום עד שיגרש לאחת, וכן שאר העבודות של יום זה הכל עשוי בכהן גדול נשוי ✧ מבאר שהכל הוא דין אחד, שיש עיכוב בהכשרו של כהן גדול שיהא נשוי אשה אחת ✧ אפשר שאף בדין כל השנה איכא הלכה אחת ✧ לפ"ז מצינו למימר דדין עבודה ביוה"כ הוא אחד עם מצות נישואין של כה"ג ✧ נמצא חידוש, שאם נשא הכה"ג בעולה איכא עיכוב מהתורה שלא לעשות עבודת יוה"כ ✧ המל"מ נקט דאף מצוה קיומית ליכא והוי רק לאו הבא מכלל עשה, ולדברינו נראה דהוי מצוה חיובית ✧ מעיר על מש"כ רי"פ פרלא בענין זה ✧ בשפ"א כתב דכה"ג שהיה נשוי אשה לפני מינוי שלו ואח"כ נתמנה יכול ליקח עוד אשה ✧ בליקוטי הלכות רצה לחדש שאם היו לו ב' נשים לפני המינוי א"צ לגרש אחת מהן ✧ מיישב קושיית האו"ש על לשון הרמב"ם שאם נשא ב' נשים אינו עובד ביום הצום

סימן מט שבועת הכהן גדול ..... **רסט**

איתא ביומא, אמרו לו אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחנו ושליח ב"ד משביעין אנו עליך שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך ✧ וברמב"ם, למדו חכמים שאין נותן הקטורת אלא בקדש הקדשים לפני הארון, ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות היו משביעין אותו ✧ מבואר מהגמ' ביומא דלמ"ד שלוחי דידן הרי הוא מתפרש כפשוטו ✧ מביא קושית המפרשים, איך מועילה השבועה והרי לדעתו אם הוא צדוקי ה"ז מצוה ✧ מביא מדברי ספר צרור החיים על הרמב"ם בנידו"ז ✧ ענין ביטול שליחותו יש לפרש עפ"י הירושלמי שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה ✧ צ"ב עיקר הסוגיא

סימן נ עבודות יוה"כ בכהן גדול ..... **ערב**

כתב הרמב"ם, עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד, וכן שאר העבודות כגון הקטרת הקטורת והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול ✧ יש לחקור בביאור הלכה זו ✧ נראה לפרש עפ"י הגמ' בזבחים אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ✧ בהר המוריה כתב לבאר בהא דאף של שבת צריך כה"ג עפ"י הגמ' בשבת שצריך להזכיר של שבת בנעילה ✧ מעיר דלכאורה הוא איפכא ואין ללמוד מהתם לענין כה"ג בקרבנות שבת ✧ מברר דעות הראשונים האם צריך כל אלו העבודות שיעשו בכה"ג רק למצוה או שהוא חובה ולעכובא ✧ מביא דברי החלקת יואב בנידון לחם הפנים אי חשיב חובת היום ✧ האו"ש הוכיח מהגמ' והרמב"ם דסילוק הבזיכין אינו בכה"ג ולא אקרי חובת היום

סימן נא עבודת יוה"כ בבית שני ..... **ערה**

מתבאר מדברי מהרא"י בעל תה"ד דפרשת יבא אהרן אל הקדש לא נאמרה על בית שני

הואיל ולא היה שם ארון ✧ הצדה לדרך תמה עליו מהמפורש בתורת כהנים ✧ נמצא בזה פלוגתא דקמאי ✧ מבאר שכוונת מהרא"י על המיתה בידי שמים שיש למי שנכנס לקדש הקדשים

סימן נב אהרן הכהן נכנס בכל עת ..... **רעו**

איתא במדרש, בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה ✧ פי' הגר"א דלאהרן הכהן היה אפשר להכנס לפני ולפנים בכל עת עם הסדר הזה ✧ המשך המדרש תמוה, דקאמר שהוא נכנס בפעמוני המעיל והרי המעיל הוא מבגדי זהב שאינו נכנס בהם ✧ י"ל דבזה שאהרן הכהן יכול ליכנס בכל עת אין הדין שנכנס בבגדי לבן אלא נכנס בבגדי זהב ✧ ולפ"ז נראה שגם והניחם שם לא שייך בבגדי זהב ✧ לרש"י גם ביוה"כ צריך פעמון משמיע קול ולר"ח א"צ בזה ✧ מבאר באופן אחר דאע"פ שאהרן הכהן נכנס בכל עת שירצה, מ"מ צריך שישמע קולו בבואו אל הקדש ✧ מבואר הא דאיתא בתו"כ דחטאם של נדב ואביהוא היה שנכנסו בלא מעיל ✧ צ"ע פי' רשב"ם דהשמעת קול הוא לקיים וכל אדם לא יהיה

סימן נג כהן גדול שנמצא חלל ..... **רעט**

במנח"ח הביא חידושו של ההפלאה, שאע"פ שכהן שנמצא חלל עבודתו כשרה, היינו רק מה ששייך לכהן הדיוט, אבל כה"ג שנמצא חלל, העבודות שהם רק בכה"ג אינן כשרות ✧ מבאר שאילו היו יודעים הסנהדרין שהוא חלל בודאי שלא היו ממנים אותו לכהונה גדולה, וממילא לא חל עליו קדושת כה"ג מלכתחילה ✧ כיו"ב הובאה סברת האחרונים, שכל כיבוש יחיד כיון שהוא שלא כדין אע"פ שנעשה ע"י סנהדרין ה"ז בטל מעיקרו ✧ אולם בגמ' מכות מבואר שלכו"ע אינו מתבטל למפרע תורת כהן גדול ✧ מבאר דהעמדת כה"ג אינה גדר פסק ב"ד אלא זוהי מציאות שב"ד הם האומרים ✧ יש לדון כיו"ב לענין מינוי מלך ע"י הסנהדרין ✧ לפי העולה מדברי הגרי"ז אכן שאני מלך מכה"ג

סימן נד מצות לבישת בגדי כהונה בכהן גדול ..... **רפב**

איתא במתני' יומא, אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא, ובגמ' שם, דילמא שאני קריאה דצורך עבודה היא ✧ ומבואר בגמ' דכל שהוא צורך עבודה מותר ללבוש בגדי כהונה, אע"פ שאסור ליהנות מהם שלא בשעת עבודה ✧ ועפ"י זה מיושבת קושית המפרשים, איך מותר לכהן לשחוט כשהוא לבוש בגדי כהונה ✧ אמנם בפשוטו מוכח מלשון הרמב"ם דלא ס"ל שיש היתר בגלל צורך עבודה ✧ כהן גדול מצווה תמיד להיות לבוש בגדי כהונה כשהוא במקדש, וא"כ תקשי איך הוכיחו ממתני' שמותר ליהנות מבגדי כהונה ✧ יש לחלק בין בגדי זהב דרק בזה יש המצוה בעצמה בלי עבודה שזוהי כבודו ותפארתו, אבל לא בבגדי לבן ✧ מדברי המאירי נראה דלא ס"ל לחלק בין בגדי זהב לבגדי כהן הדיוט

סימן נה פרישת כהן גדול מביתו ..... **רפה**

איתא ביומא, מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין, ובגמ' שם, אמר קרא כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, לכפר אלו מעשי יום הכפורים ✧ וכתב הרמב"ם בה' עבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ ובה' פרה אדומה כתב, מפרישין כהן השורף אותה מביתו כשם שמפרישין כה"ג לעבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ יש לבאר מדוע נקט הרמב"ם בהלכות אלו שדבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ תמוה מש"כ הקרי"ס לפרש לשון הרמב"ם ✧ מבאר דהלכה זו היא בכלל פירוש התורה שקיבל מרע"ה מסיני, ואינה מסורה לדרשות של ב"ד הגדול ✧ כיו"ב י"ל בפירוש כוונת הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק ✧ מביא משו"ת חקרי לב דשו"ט בנידון זה ✧ פרישת הכהנים בימי המילואים היה לצורך קדושתם בלבד

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון צ"א תשרי תשס"א

סימן א

איסור מלאכה ביום הכיפורים

כתב הרמב"ם, כל דבר שאסור לעשותו בשבת אע"פ שאינו מלאכה אסור לעשותו ביוה"כ וכו', כללו של דבר אין בין שבת ליוה"כ בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביוה"כ בכרת ✧ ביומא ילפינן בשילוח השעיר דכתיב עתי ואפי' בשבת, והיינו שמותר לו להרכיבו על כתפו ✧ לכאורה תמוה מש"כ רש"י לפרש, דאי יוה"כ כשבת להוצאה ל"ל קרא להתיר משאו בשבת ✧ מבאר דעיקר יוה"כ הוא הכפרה וכל שהוא לצורך הכפרה ליכא להנך איסורי מלאכה ועינוי ✧ מפרש הא דאיצטריך קרא דדחי שבת, ולא סגי לן במה דהוי בכלל כל עבודת יוה"כ דדחי שבת ✧ מעיר על מה שתמה בחי' הגר"ח בהלכות ביאת מקדש ✧ מביא ומבאר דברי התו"י תוס' הרא"ש וגבורת ארי בפירוש הגמ' שם ✧ הטעם שאין הוצאה ביוה"כ פי' בתו"י דהוצאה אינה מלאכה גמורה ✧ השאג"א כתב דהשאלה אם הוצאה נאסרה ביוה"כ תלויה בשו"ט דהש"ס בביצה ✧ העולה מדברי המפרשים, דהיות ונאמר ביוה"כ לא תעשה מלאכה, יש לראות מה איקרי מלאכה בשבת, ולא תליא במה דאסור בשבת ✧ תו דן השאג"א האם גם ביוה"כ איכא לאו דמחמר ✧ וכמו"כ יש לדון לענין שביתת עבדו ובהמתו ✧ עוד דנו הפוסקים לענין חילוק מלאכות ביוה"כ ✧ י"ל שהתורה קראה ליוה"כ שבת, וממילא כל דיניו והלכותיו הם ממש כשבת, מלבד מה שבשבת יש סקילה וביוה"כ ליכא ✧ מביא הסוגיא ופי' הראשונים בחולין שמבואר יסוד זה ✧ לדעת ר"ע נמצא חידוש דאע"פ ששבת ויוה"כ הן ב' לאוין נפרדים, מ"מ אם באו כאחת לא הוו אלא שם אחד ✧ יש לפרש גדר קדושת יוה"כ בב' אופנים, או דהוי בגדר קדושת שבת ויש בה קולא דאין סקילה, או דהוי בגדר יו"ט ויש בה חומרא של כרת ✧ י"ל שגם קריה"ת במנחה ביוה"כ הוא משום דהוי כשבת ✧ למתבאר י"ל האם מי שאוכל משום פקו"נ צריך לקדש על היין כמו בשבת ✧ וכן י"ל האם אפשר שתהא תוספת לשבת או ליוה"כ לבד, דהיות והן קדושה אחת ממש א"א לחלק ביניהם

כתב הרמב"ם פ"א משביתת עשור ה"א - ב', מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחדש השביעי שנא' שבת שבתון הוא לכם, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על ל"ת שנא' ובעשור וגו' כל מלאכה לא תעשו וכו', כל מלאכה

שחייבין על זדונה בשבת סקילה חייבין על זדונה בעשור כרת, וכל שחייבין עליו קרבן חטאת בשבת חייבין עליו קרבן חטאת ביוה״כ, וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אע״פ שאינו מלאכה אסור לעשותו ביוה״כ וכו׳, כללו של דבר אין בין שבת ליוה״כ בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביוה״כ בכרת, ע״כ. ומקור דבריו במשנה מגילה ז, ב, וכמש״כ המ״מ שם[א]. והנה ביוה״כ נאמר בתורה רק שאסור בעשיית מלאכה, אבל לא נתפרש בתורה על איזה מלאכות הוזהרו, כמו שנתפרש לענין שבת, דאיכא ל״ט מלאכות, ונלמדו מהא דנסמכה פרשת שבת לפרשת משכן, וכל מלאכות שהיו במשכן נאסרו בשבת.

והנה ביומא סו, ב ילפינן בשילוח השעיר דכתיב (ויקרא ט״ז כ״א) עתי ואפי׳ בשבת, והיינו שמותר לו להרכיבו על כתפו, ואיתא שם, אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה״כ, ופירש״י, דאי יוה״כ כשבת להוצאה ל״ל קרא להתיר משאו בשבת, הרי כשחל בחול נמי כשבת דמי וקאמר רחמנא ישלחנו, ברם בכריתות יד, א, והובא בתוס׳ יומא שם, מסיק הש״ס דרפרם בדותא היא, דדלמא שאני שעיר המשתלח דהכשירו ביוה״כ בכך[ב].

והנה פירש״י לכאורה תמוה טובא, דמבואר מדבריו דעל יוה״כ גופא א״צ קרא להתיר, ואמאי, בשלמא עבודות הקרבנות הרי מצוותו בכך, אבל הכא בשילוח השעיר הרי העמידו בגמ׳ דההיתר הוא על מקרה, שאם היה חולה ה״ז מרכיבו על כתיפו, וא״כ איצטריך קרא להתיר באופן זה, ודומיא דמש״כ בקרי״ס פ״ד מהלכות עבודת יוה״כ לענין היתר אכילה דילפינן מעתי[ג], וראה מאמרי בענין מצות עינוי ביוה״כ [א], אלא דמעתה תקשי להיפוך, מנ״ל לדרוש אפי׳ בשבת, אולי ההיתר נאמר רק על יוה״כ, ולעולם על שבת ליכא היתר. וראה קה״״י יומא

א. וראה רש״י שבת קיד, ב דביוה״כ ליכא עשה, וראה הגהות החת״ס על שו״ע או״ח סי׳ רע״ו, ושו״ת חת״ס ח״ו סי׳ פ״ו ושו״ת כת״ס או״ח סי׳ קט״ז.

ב. ואגב, ראה ר״ח עירובין ל, א ויומא סו, ב שיש עירוב ביוה״כ, וכ״פ הרי״ף, וראה מטה אפרים סי׳ תרי״א ס״ד ובאלף למטה ואלף המגן שם, וכבר הק׳ מעירובין ל, ב, וראה בהערה שבס׳ מטה אפרים עם דברי משנ״ב ע׳ רי, ויש לציין לסידור רב סעדיה גאון ע׳ קטז, שאין עירובי חצרות ליוה״כ, ועי״ש בהערת המהדיר. [ואולי יש לציין לאבודרהם ה׳ יוה״כ פכ״ו ס״ה ושם הערה 34, שלכאורה לדבריו שם אסור ליתן לקטן אוכל בכניסת יוה״כ, עי״ש. ולפ״ז י״ל דהואיל ובתחילת יוה״כ ליכא היתר אכילה, לא אהני העירוב. אבל עדיין צ״ע דאין אנו מצווין למנוע ממנו.]

ג. וראה משך חכמה פ׳ אמור דעינוי לא הותר מכללו ביוה״כ, ויליף לה מקרא, עי״ש. וכן ראה באו״ש פ״ג מה׳ עבודת יוה״כ ה״ז מש״כ בזה. וראה במאמרי על מצות עינוי ביוה״כ.

סי׳ י״ח, וקונטרס עבודת יוה״כ לריד״ס ע׳ עט[ד].

ולכן היה אפשר לפרש דרפרם לא הוכיח דאין הוצאה ביוה״כ מהא דאצטריך קרא להתיר הוצאה, אלא מהא דהתנא עצמו נקט ואפי׳ בשבת, ש״מ שעל יוה״כ א״צ קרא, ופשיטא ליה ממקום אחר שהוא מותר, וכפי שיבואר להלן, אלא שלפ״ז צריך להבין מה שדחו את הראיה בכריתות, דהכשירו בכך, והרי להאמור על זה גופא בעינן ילפותא להתיר ביוה״כ, ואם לא פשיטא לן ממקום אחר שהוצאה מותרת, אין להתיר מצד הסברא.

ונראה ביאור הענין כך, דהנה באמת בהא דהותרה אכילה למשלח את השעיר, לא מצינו בגמ׳ דרשה על כך, ורק הקרי״ס הוא שכתב כן מד״ע לדרוש מאיש עתי, ולכן י״ל דבאמת לאו מדרשה ילפינן לה, אלא חז״ל קבעו כן, או קבלו כן מסברא שיש בה טעמא, דהנה עיקר יוה״כ הוא הכפרה, ושביתת המלאכה וכן העינוי הם דינים ביום הכיפורים, כלומר שהכל טפל אצל העיקר שהוא עבודת היום לכפר על בני ישראל אחת בשנה, ולכן דבר מושכל הוא, שכל שהוא לצורך הכפרה ליכא להנך איסורי מלאכה ועינוי שהם טפלים אצל העיקר, ולכן פשוט שאם אינו יכול לשלח השעיר בלי שיאכל, ה״ז אוכל, וכן נמי פשוט שאם א״א לשלח בלי מלאכת הוצאה, דמשלחים ע״י הוצאה, וזוהי כונת הגמ׳ לדחות ראיית רפרם, והיינו דלעולם איכא מלאכת הוצאה ביוה״כ, ועל יוה״כ עצמו א״צ קרא להיתר, אע״פ שההוצאה היא צורך כפרה רק בדרך מקרה, ולכן פשוט לחז״ל לדרוש הפסוק על שבת, ועפ״י האמור מובנים דברי רפרם, ויש מקום להוכחתו, ואילו לפירש״י הרי ראייתו תמוהה מעיקרה[ה].

והא דאיצטריך קרא דדחי שבת, ולא סגי לן במה דהוי בכלל כל עבודת יוה״כ דדחי שבת, הנה באמת אין ילפותא אחרת דעבודת יוה״כ דחיא שבת, וכל קרבנות הציבור דדחיין שבת יש להם ילפותות מקראי, יעויין מתני׳ תמורה יד, א ויומא נ, א ומנחות נ, ב - נא, א, ותו״כ ריש פרשת צו וירושלמי ספ״ד דיומא, ופסחים סו, א ותוס׳ שם מה שתמהו מפסחים עז, א, ועי׳ תוס׳ שם עז, א ד״ה שכן ומהרש״א שם, ותוס׳ שם ע, ב ד״ה מאי וד״ה הא, ושער יהודה אלגזי פ״א מהלכות קרבן פסח הי״ח, ועי׳ מנחות עב,

---

ד. וע״ע רש״ש, מהר״צ חיות ומצפה איתן יומא שם. וראה ריטב״א יומא שם, וראה הגהות מראה כהן שבת צו, ב, ואסופות רבנו חיים הלוי יומא סי׳ י׳. וראה או״ש פ״א משביתת עשור.

ה. וראה בספר ברית כרותה על כריתות סי׳ ע״ח. וע״ע רש״י סוטה מא, א, ורש״י יומא ע, א, ומפרשים שם. וראה משך חכמה ויקרא כה, ט. [ועי״ש בהמשך דבריו דתקיעה ביובל ביוה״כ הוא חלק מקדושת יוכ״פ, עי״ש, והדברים צ״ב, ודוק בהם גם לנדו״ד.]

ב ורמב״ם פ״ד מהלכות ביאת מקדש ה״ט - י׳ וכס״מ שם, ועי׳ מדרש הגדול ס״פ תצוה לענין קטורת, וע״ע ברמב״ם פ״ג מהלכות תמידין ומוספין ה״ח ומפרשים שם, ועי׳ מהר״י קורקוס על הרמב״ם פ״ז מהלכות תמידין ומוספין ה״ז, ופאת השולחן סי׳ כ׳ בבית ישראל סק״א.

ונמצא דלכל מילי יש ילפותא, ומה״ט לא מובן לי מה שתמה בחי׳ הגר״ח פ״ט מהלכות ביאת מקדש ה״ז על הרמב״ם שכתב טעמא דהדלקת נרות דוחה שבת דכתיב בה תמיד, והא תיפוק ליה דכל דבר שקבוע לו זמן דוחה שבת, עי״ש, וצ״ע דנכון שכך הוא הכלל, אבל הוא אמור אחרי כל הילפותות, ובכל דבר יש ילפותא, שו״ר במקדש דוד קדשים סי׳ כ״א ד״ה העולה מזה, עי״ש שמבואר כדברינו.

ואכתי צ״ע דעל עבודת יוה״כ לא מצינו ילפותא, אך באמת י״ל דמעתי ואפי׳ בשבת הוא דיליף לה, והתורה קבעה הילפותא בשילוח השעיר שאינו לעיכובא, וכמו שכבר עמד בזה הגבורת ארי יומא סו, א, עי״ש מש״כ, וממילא ידעינן דכל שכן דשאר עבודת יוה״כ דוחה שבת. וע״ע דרשות העונג יו״ט ע׳ 164, ושו״ת כוכב מיעקב סי׳ ק״א. ויש לציין לספר הזכרון לר״ב ז׳ולטי בחידושיו על הרמב״ם הלכות עבודת יוה״כ מה דתליא עבודת יוה״כ ביום הצום, יעוש״ה[1].

שו״ר בגבורת ארי יומא שם, שאף הוא כתב לפרש הזאת אומרת כדברינו, ות״ל שכיונתי לדעתו, וכנראה בסוף דבריו שם, הוקשה לו איך יפרש לפ״ז הדחייה להראיה, אלא שלא זכינו לסיום הדיבור שם, וחבל על דאבדין, ומה שצויין שם לשאג״א סי׳ ע׳, אינו עניין להאמור, וכפי שיראה המעיין, ברם מה שהכריחו לנטות מפירש״י היא קושיא אחרת, דאיך נקט רש״י שאם הוצאה אסורה ביוה״כ, א״צ קרא להתירה בשבת, וע״ז קשיא ליה, דלמא יוה״כ הותר, ושבת לא הותר, ולא שייך בזה הואיל והותרה הותרה, כיון ששבת חמירא טפי, יעו״ש באורך.

ולא זכיתי להבין קושיא זו, שהרי לפי דרך זה נקטינן שעל יוה״כ א״צ קרא להתיר, וצ״ל דהטעם הוא דהוי כשאר עבודת היום, ולדעתו אם מותר ביוה״כ אע״פ שיש בו איסור הוצאה, ה״ה דמותר בשבת, וא״צ על כך ילפותא, ולא ס״ל כנ״ל דאכן כל עבודת יוה״כ דדחיא שבת ילפינן מעתי, אלא ה״ט כפי המבואר בדברינו להלן, דיוה״כ גופא אקרי שבת, ואם מותר ביוה״כ מותר גם ביוה״כ שחל להיות בשבת, ולדעתו לא צריך קרא להתיר בשבת, וכמובן לא ס״ל החילוק

ו. ואחרונים פלפלו אם כהן גדול שלא התענה כשר לעבודות היום, ויש בזה בכלי חמדה ופסקי תשובה ועוד, ויש על כך מאמר בקובץ בית אהרן וישראל גליון קכ״ז ע׳ לה-מב.

שכתבנו בין מלאכה שהיא בהכרח, ובין מלאכה שהיא במקרה, וא״כ הואיל וא״צ קרא להתיר ביוה״כ, פשוט שאף בשבת מותר כשאר עבודות היום, ושפיר פירש״י עפ״י דרכו הוכחת רפרם, דאם מותר ביוה״כ משום דהוי עבודת היום, א״כ גם בשבת מותר, וא״צ קרא בפ״ע להתיר, אלא לאו ש״מ שביוה״כ בלא״ה אין איסור הוצאה, ולכן צריך קרא להתיר בשבת.

והנה בתו״י יומא שם תמה דהתם לא דחינן כפי שדחו בכריתות, וכתב דלכאורה היה אפשר לפרש, שאין הסוגיות שוות, דביומא מיירי לענין הרכבתו של השעיר, ולכן א״א לדחות שכן הכשירו בכך, היות שאין זה דבר המוכרח, ואילו בכריתות מיירי לענין תחומין שהוא דבר המוכרח, אלא שדחה פי׳ זה, שאינו מסתבר דמיירי בתרי גווני, יעו״ש. הנה שהרגיש התו״י, שאינו דבר מוכרח, ומ״מ לפירש״י א״צ קרא על יוה״כ להתיר, וזה נמי מקרי הכשירו בכך לפי מסקנת הגמ׳ בכריתות, ועי׳ נר תמיד כריתות שם מש״כ על התו״י.

שו״ר בתוס׳ הרא״ש ביומא שם, שאף הוא כתב כהתו״י, אלא שביאר יותר, וז״ל, ואין לומר דהכא מיירי בהרכבתו דאין הכשרו בכך דברוב פעמים יכול לילך ברגליו ומדלא איצטריך קרא ליוה״כ, אלמא אין עירוב והוצאה ליוה״כ דאי יש עירוב והוצאה ליוה״כ היה צריך קרא למימר דדחי כיון דאין הכשרו בכך וכו׳, ע״כ. ואף הוא דחה פי׳ זה מהטעם האמור, ועכ״פ מפורש בדבריו, שהראיה היא מדלא איצטריך קרא ליוה״כ, ולא כפירש״י, אלא כהדרך שכתבנו, וכמש״כ גבו״א, וכש״נ. וע״ע שיח יצחק שם. ושו״ר מה שהאריך בענין זה בשו״ת חלקת יואב או״ח סי׳ כ״ט, עיש״ה[1].

והנה הטעם שאין הוצאה ביוה״כ פי׳ בתו״י שם, ואע״ג דכתיב לא תעשו כל מלאכה גבי יוה״כ, הוצאה אינה מלאכה גמורה, ולהכי בעינן כתוב כדאמר בריש הזורק וכו׳, וכ״כ בתוס׳ הרא״ש שם, וראה גם בחי׳ הגרי״מ אביו של הר״י מליסא, על כריתות שם. ועיקר היסוד דהוצאה היא מלאכה גרועה, מבואר בתוס׳ שבת ב, א ד״ה פשט, ועי״ש בחי׳ הרמב״ן שביאר יותר, שברה״י מותר לישא משא גדול ואם הוא לרה״ר כגרוגרת חייב, משא״כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות, עי״ש. [וע״ע חי׳ גור אריה למהר״ל שם]. וראה גם באו״ז ח״ב סי׳ פ״ב.

ז. ראה ס׳ זכרון ״אבי יושבי אהל״ על עניני יוה״כ (ע״י כרם ביבנה). וכן ראה בספר בית אהרן לר״א כהן ז״ל ר״מ דחברון, בחלק המועדים בעניני יוה״כ כמה סימנים. וראה גם שו״ת אהל משה להגראמ״ה סי׳ ע״ז.

והנה השאג״א סי׳ ע׳ כתב, דהשאלה אם הוצאה נאסרה ביוה״כ, תלויה בשו״ט דהש״ס ביצה יב, א, ולדעת רבה שם פליגי ב״ש וב״ה אם יש עירוב והוצאה ביו״ט, ובגמ׳ שם איתא טעמא דמ״ד אין הוצאה ביו״ט, משום דכתיב (ירמיהו י״ז כ״ב) לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת, בשבת אין ביו״ט לא, וא״כ מדרשא זו עצמה ממעט גם יוה״כ, ובחי׳ המאירי ביצה שם כתב וז״ל, דהואיל והוצאה לאו מלאכה גמורה היא כעין שאר מלאכות הנעשות בידים שמא אינו בכלל לא תעשה כל מלאכה ואע״ג דמוכיחינן לה מויעבירו קול במחנה וכו׳ בא ירמיה ופירש דבשבת דוקא וכו׳, יעו״ש.

ועי׳ פנ״י שם שכתב שאפשר היה להגמ׳ לפרש מטעם מלאכה גרועה, עיש״ה, וחזינן דבאמת הכל חד טעמא, אלא שדברי הפנ״י צ״ע, דהוא כתב דחזינן שבשבת איכא קרא על הוצאה, ואינו מובן, דלאחר שנדרש מהפסוק, הוי הוצאה בכלל ל״ט מלאכות, ואולי כוונתו כמש״כ, וכמבואר בראשונים שהכל חד טעמא, וכן מתבאר גם לענין יוה״כ. וע״ע היטב בשו״ת חת״ס או״ח סי׳ קמ״ז, והעולה מדברי המפרשים, דהיות ונאמר ביוה״כ לא תעשה מלאכה, יש לראות מה איקרי מלאכה בשבת, ולא תליא במה דאסור בשבת, דאפשר שיש מה שאסור לעשות בשבת, ומ״מ לא איקרי מלאכה, ועפ״י זה דן בשאג״א סי׳ ע״א, לדעת ריב״א בתו׳ פסחים ה, ב, דאם הבערה ללאו יצאת, תו לא איקרי מלאכה ומותרת ביו״ט, דא״כ ה״ה שיש להתיר ביוה״כ, אלא שמבואר בכמה דוכתי שהבערה אסורה ביוה״כ, עי״ש. וראה שו״ת זכרון יצחק סי׳ פ׳ - פ״ג.

ובאמת שהבערה גרע גם מהוצאה, דעל הוצאה הביאו בשבת צו, ב קרא דאיקרי מלאכה, וא״כ היה אפשר לומר שלאחר דאיקרי מלאכה שוב אין לחלק בין שבת ליו״ט ויוה״כ, ומ״מ חזינן די״ל דאתרבי דאיקרי מלאכה רק בשבת, אבל על יו״ט ויוה״כ אוקמי אסברא החיצונה, דהוי מלאכה גרועה, ותו לא איקרי מלאכה לגבייהו, ואילו בהבערה הרי הופקע מינה שם מלאכה כלל, ואע״פ שאדרבה מהסברא ה״ז מלאכה, ונימא שרק בשבת הופקע מינה שם מלאכה[ח], ומ״מ הא ס״ל לריב״א דמה״ט מותרת הבערה ביו״ט, ש״מ דילפינן דלגמרי לא איקרי מלאכה. וע״ע שו״ת תורת חסד או״ח סי׳ ל״ג, דרשות העונג יו״ט הנ״ל, עמק יהושע סי׳ א׳, מנחת עני לרי״ב למדן אות כ״ו, ישבב סופר על סנהדרין, תשובת המחבר בסוף הספר[ט].

ח. וע״ע כתבי ר״י שור קונ׳ המועדים סי׳ א׳ אות ב׳.

ט. והריטב״א יומא סו, ב פי׳ דמלאכת הוצאה לאו ממלאכה נפקא אלא מקראי אחריני בפ׳ הזורק,

תו דן השאג״א סי׳ ע״ב בלאו דמחמר דנאמר בשבת, אם גם ביוה״כ איכא לאו דמחמר, וראה חידושי רע״ק על או״ח סי׳ רמ״ו במג״א ס״ק י״ב, ועי׳ או״ש פ״א משביתת עשור, ועי׳ שו״ת מנחת אברהם סי׳ כ׳ בסוף הסי׳[י]. וראה מה שהאריך במנח״ח מצוה רצ״ח אות ב׳, והביא גם השאלה מענין תחומין לשי׳ הרמב״ם דתחומין י״ב מיל דאורייתא, איך הדין ביו״ט, וכמו״כ יש לדון לענין יוה״כ. ועי׳ שו״ת הב״ח החדשות בקו״א סי׳ ז׳ ושו״ת שואל ומשיב תנינא ח״ג סי׳ צ״ט וכן צפנת פענח פכ״ז מה׳ שבת ה״א, וכמו״כ יש לדון לענין שביתת עבדו ובהמתו, ועי׳ מנח״ח הנ״ל לענין יו״ט שהביא מחלוקת הפוסקים[יא], ויש להוסיף אף משביתת בנו ובתו עפ״י המכילתא, וכפי׳ רמב״ן פ׳ יתרו, ועי׳ שו״ת משכנ״י או״ח סי׳ קי״ח[יב]. ולענין עירובי תחומין הובא לעיל מתו״י ותוס׳ הרא״ש דרצו לפרש הגמ׳ בכריתות לענין תחומין, וש״מ דס״ל דתחומין ביוה״כ אסורין מהתורה, ואכן בשאג״א סי׳ ע׳ מפרש דברי הרי״ף, עפ״י מה שהעלה, דאיסור הוצאה ואיסור תחומין תליין אהדדי, דמחד קרא נפקי, ואם נקטינן שיש תחומין ביוה״כ, אף הוצאה איכא, יעו״ש.

עוד דנו הפוסקים לענין חילוק מלאכות ביוה״כ, דאם דרשינן לה מקרא

והוסיף דהמלאכה הכא היא טלטול ד׳ אמות ברה״ר, ועי״ש להמהדיר דה״ט שפי׳ כן משום דעזרה רה״ר היא, עי״ש. ואינו מובן דרק לגבי ספק טומאה איקרי רה״ר, אבל לגבי שבת במחיצות תליא מילתא, ועזרה מוקפת מחיצות, וצ״ע טובא. וראה עוד בסמוך ע״ד הריטב״א.

ושמעתי להקשות מדוע לא הביאו בגמ׳ על מלאכת הוצאה ביוה״כ מהוצאת הפר ושעיר מחוץ למחנה, ולע״ע לא מצאתי במפרשים, וצ״ע. ואולי י״ל דהוי שם שנים שעשו והוי זה יכול וזה יכול, ועיין. שו״ר בשו״ת בית דוד (לייטער) סי׳ ע״ח מקורות רבים בענין זה של עשרה הוי רה״ר, עיש״ה. וראה שו״ת בתי כהונה חלק בית ועד, לשונות הרא״ם, בעזרה אי הוי רה״ר או רה״י, וציינו רע״א בגה״ש שבת כא, ב. ובמקו״א הבאתי מרמב״ן וריטב״א בענין זה, וכן אור שמח פ״ה מה׳ בית הבחירה ה״ז בדין עזרה כו׳ אי הוי רה״י או רה״ר. [וענין רה״ר ורה״י לטומאה מבואר ברמב״ם פ״כ מה׳ שאר אבות הטומאות, וראה ב״ב יב, א].

י. וראה מקרא העדה פרשת בשלח בדין תחומין.

יא. וראה תורת חסד או״ח סי׳ ל״ג לענין מחמר ביוה״כ, וכן מש״כ בזה בשו״ת בית אפרים או״ח סי׳ נ״ג, ושו״ת בנין שלמה סי׳ ט״ז. וראה גנזי חיים (לרי״ז הוטנר) או״ח סי׳ תרי״א לענין תחומין ביוה״כ. וראה שו״ת תורה לשמה סי׳ צ״ג לענין חומרא שיש ביוה״כ שחל בשבת, וראה מרחשת או״ח סי׳ י״ב על תחומין ביוה״כ. וראה שו״ת בן פורת ח״א סי׳ י׳ אות ז׳.

יב. וראה מקרא העדה פ׳ יתרו סי׳ צ״ז.

שנאמר בשבת, א"כ אפשר שאין חילוק מלאכות ביוה"כ, כמו שאין חילוק מלאכות ביו"ט, והאחרונים האריכו, עי' פנ"י שבת ע, א, טורי אבן מגילה ז, ב, רעק"א בדו"ח מערכה ז', שעה"מ פ"א משמו"י ה"א. ועי' ירושלמי שבועות פ"ג ה"ד ובפנ"מ ומרה"פ וקרבן העדה וכן נוע"י שם, ועיין עוד שו"ת רמ"ע מפאנו סי' קכ"ג, צל"ח סנהדרין סג, א, ברוך טעם שער הכולל פ"ד, ישועות יעקב או"ח סי' ת"ד סק"ב, שו"ת שמחת יו"ט לריט"א סי' פ"ח, מנחת חינוך מצוה שי"ז, שו"ת תורת חסד או"ח סי' ל"ג אות ז', שו"ת אבני נזר או"ח סי' רכ"ו ס"ק כ"ד וס"ק ל"ג, חלקת יואב או"ח סי' כ"ט, ל, וכן בקונטרס קבא דקשייתא קושיא כ"א.

ובהעמק דבר ויקרא כג, כח, יש דרך חדשה בגדר מלאכת יוה"כ, יעוש"ה, וכ"ה בשו"ת בן פורת ח"א סי' י', והביא מהיראים השלם סי' ש"ו, דאין היתר לעשות מלאכת אוכל נפש, כיון שהיום אסור באכילה. וראה גליוני הש"ס זרעים כללים כרך ג' אות ק', ומש"כ מקראי קדש ימים נוראים סי' ס"ג. וראה שו"ת חדות יעקב תנינא סי' קמ"ב בשם מלא העומר פ' אמור אות כ"ח על שלא התענו בזמן חנוכת ביהמ"ק בימי שלמה המלך ע"ה, והביאו מפי' רש"י בעין יעקב פ"ק דמו"ק שאף בישלו".

יג. אבל במשך חכמה פ' אמור כתב דאע"פ שהותרה אז אכילה, מ"מ לא הותרה מלאכה, עי"ש. ולא ראה לפירש"י. וראה במאמרי על קניבת ירק ביוה"כ. וראה חינוך מצוה שי"ז, וכן הוא בספר המנהגות לרא"ש מלוניל ע' 149, ואבודרהם ה' ר"ה בסדר התקיעות, טעמא דאיסור מלאכה ביוה"כ, כדי שיעסקו בתפילה ותשובה, ע"ש. וכנראה ר"ל דבלא"ה הוי כשאר יו"ט, וכשי' היראים, וצ"ע. וכן שי' ר"ח מבואר בס"ד בגזרת מלך פ"א מה' מילה ה"ט דהיתר אוכ"נ ביו"ט הוא משום שמחת יו"ט, ובלא"ה אכן המלאכה אסורה, עיש"ה. וע"ע במרדכי ר"ה סי' תש"ה תשובת הר"א כץ, שהוכיח שיש מצוה לאכול בר"ה ואסור להתענות, דאי ליכא מצוה, אמאי מותרת מלאכת אוכ"נ בר"ה, כמפורש בגמ', עי"ש, הרי שלדעתו היתר מלאכת אוכ"נ תלוי במצות אכילה, והנה לענין יוה"כ הרי בפשוטו גם למי שמותר לו לאכול משום פקו"נ, בודאי שהוא רק היתר ולא שמענו שאם אין מצות עינוי ממילא חזרה מצות שמחת יו"ט, דלהוי מצות אכילה, ולפיכך י"ל שגם אם מותר לאכול, מ"מ אין היתר מלאכת אוכ"נ, דהיתר זה תלוי במצות אכילה ולא בהיתר אכילה. ולשי' רש"י הנ"ל דבשלו ביוה"כ, ש"מ דתליא בהיתר אכילה ולא במצוה, דזה שהיה להם שמחת ביהמ"ק כמובן אינו ענין לשמחת יו"ט. וראה קובץ "אוצרות ירושלים" חלק י"א מחי' האדר"ת ע' לז –לח, אי איכא דין עונג ביוה"כ שחל בשבת, וכן אם קובע למעשר, עי"ש.

ונמצאו אפוא ב' דרכים בזה, אי היתר מלאכת אוכ"נ תליא במצות אכילה או בהיתר אכילה. וכמדומה שי"ל שהמשך חכמה שנקט שאע"פ שאכילה מותרת מ"מ מלאכת אוכ"נ אסורה, הוא כפי שיטתו באו"ש בה' עבודת יוה"כ שהובא בדברינו להלן, שגם ביוה"כ שחל בשבת, מי שמותר לו לאכול,

והנה עלה בדעתי סברא, ואח״כ מצאתי שכבר כתבו כן האחרונים, ויסודותיה בדברי הקדמונים, שהרי כאמור כל האחרונים הנ״ל נקטו שאין דין יוה״כ כשבת מעיקר הדין, ורק דאיכא ילפותא דכל מה דאיקרי מלאכה בשבת, הוי בכלל מלאכה שנאמרה ביוה״כ, ברם הרי י״ל שהיות ובתורה נאמר אצל יום הכפורים שבת שבתון מה שלא נאמר על שאר י״ט, הנה י״ל שהתורה קראה ליוה״כ שבת, וממילא כל דיניו והלכותיו הם ממש כשבת, מלבד מה שבשבת יש סקילה וביוה״כ ליכא, וכדאיתא במתני׳ וברמב״ם, ועי׳ יומא פא, ב, הוא גופא שבת איקרי וכו׳, ויעו״ש בפירש״י וראה גבו״א שם. וממילא יש ביוה״כ גם תחומין ושביתת בהמתו ועבדו, וכן שביתת בנו ובתו, ואף חילוק מלאכות, וראה שו״ת ר״ש איגר חאו״ח - יו״ד כתבים סי׳ ט״ו[ד], וראה שו״ת פני מבין או״ח סי׳

אין לו מצות שבת לענין קידוש, ובודאי שאין לו המצוה משום יוה״כ גופיה, והיינו שרק היתר איכא ולא מצוה, וזה מבואר. ולעיל הובא מספר הזכרון לר״ב ז׳ולטי ע׳ קיא מהמשנת יעבץ שחידש בכוונת הרמב״ם, ריש הל׳ עבודת יוה״כ, שגם עבודת יוה״כ ליכא כאשר בטל יום הצום. וראה מאמרי בענין לחם משנה ביו״כ כאשר אינו מתענה, וכן אם חל בשבת, ודוק לפי האמור. [וראה לשון רש״י מו״ק ט, ב, על היתר מלאכה ביו״ט של בישול ואפיה, ונראה דאיירי ביו״ט ולא בחוה״מ, מדנקט בישול ואפיה שאינן מלאכת עבודה כלל.] וראה גליוני הש״ס לר״י ענגיל מו״ק יט, א, וראה גם שערי תשובה שער ד׳ אותיות ח׳-ט׳ על מצות אכילה בערב יו״כ, שזה גדר סעודת יו״ט של יוה״כ במקום ביוה״כ עצמו, עיש״ה. וראה גם לבוש סי׳ קכ״ח סעי׳ מ״ד לענין נשיאת כפים ביוה״כ.

וראה מג״א סי׳ תרט״ז ס״ק א׳ שכתב בתוך דבריו על רבינו יהודה במרדכי ביצה סי׳ ס״ז, ואפשר דביו״ט מקיל, ושם הביא מיוה״כ, ולפו״ר משמע דדין יוה״כ כדין יו״ט לענין זה ולא כדין שבת. [ובענין קטן עפ״י שי׳ היראים שהוזכרה כאן דיוה״כ הוא יו״ט ואסור במלאכת אוכ״נ בגלל הצום, ונמצא שאצל קטן איכא דין יו״ט, וכמו״כ אצל חולה מסוכן, (ועי׳ בן פורת שם דלא תקשי על איסור בישול לקטן) ויש להוסיף זה על סברת שו״ת זכרון יוסף או״ח סי׳ ו׳, הובא במאמרי על מצות עינוי ביוה״כ, שאין לקטן איסור אכילה ביוה״כ כיון שאינו במצוות, ולפ״ז חזר עליו דין יו״ט]. ובשאג״א סי׳ ע״א דן על הבערה אם אסורה ביוה״כ כשבת, ומסיק דלית מאן דפליג בזה, עי״ש פלפולו, ומה״ט תמהתי על הכס״מ פ״ה מה׳ עבודת יוה״כ הכ״ז שאין כל איסור בחיתוי ביו״כ, עי״ש. והרי חותה בגחלים הוא מבעיר, ושוב מצאתי שהק׳ כן המנח״ח בהגהותיו על הרמב״ם שם, עי״ש. ועל עיקר קו׳ הכס״מ, ראה מהר״י קורקוס שם, ושמא כיון שאין כונתו בחיתוי זה להבערה אלא ליטול גחלים, והו״ל דשא״מ, ואולי אינו פס״ר, וצ״ע. וראה ראבי״ה סי׳ תקכ״ה ע׳ 169, לענין חלוקת קליות ואגוזים ביו״כ, ולפו״ר כוונתו שם, שעושין מצוה לשמח הקטנים, שגם יוה״כ בכלל מצות שמחה, עיש״ה.

יד. ראה שאג״א סי׳ ע״ג על שביתת עבדו ובהמתו ביוה״כ, וראה זכרון יהונתן בהדרן דף קלט, ב. ועי׳ שו״ת תורת חסד או״ח סי׳ ל״ג על מחמר ביוה״כ.

רי״ד אות ד׳. ופשיטא דיש הוצאה ביוה״כ אפי׳ אי ליכא הוצאה ביו״ט, ולא תליא הא בהא, וכדעת השאג״א.

ושוב מצאתי בקו״א לשאג״א סי׳ ע״א בשם הפנים יפות פ׳ ויקהל שכתב כן. וכן מצאתי בבית הלוי ח״א סי׳ ט״ז שהאריך טובא, בענין זה, ומייתי הפנים יפות שם, וכן מש״כ יש״ש ב״ק פ׳ מרובה סי׳ כ׳, לחלוק על הרא״ש שם סי׳ ו׳, שכתב דלר״י הסנדלר דס״ל מעשה שבת אסורין, מ״מ מעשה יוה״כ מותרין, ופליג עליו היש״ש, היות וגם יוה״כ אקרי שבתון, וראה קה״י חלק י׳ סי׳ ל״ו אות ד׳. וראה שו״ת מהר״ם ב״ר ברוך ד״פ סי׳ ע״ו, ובשו״ת חלקת יואב או״ח סי׳ ל׳ הביא מהרמב״ם פ״ג מה׳ גירושין הי״ט לענין כותב גט ביוה״כ, ועי׳ שו״ת חת״ס ח״ו סי׳ פ״ג וישועות יעקב יו״ד סי׳ ב׳ ס״ק ב׳. וראה להגרע״א בדו״ח מערכה ג׳[טו], והגהות הרש״ש חולין ה, א בדברי הב״י. ושו״ת נטעי נעמנים או״ח סי׳ כ״ה. וראה קובץ על יד מהדורה חדשה כרך י״א ח״ב ע׳ 138 פי׳ אזהרות דרבנו אליהו הזקן[טז]. וע״ע ציונים לתורה סי׳ ל״ח באריכות על יוה״כ שחל בשבת.

טו. וע״ע שו״ת בית הלוי ח״א סי׳ י״ח, וראה תשובות ר״ש איגר חאו״ח – יו״ד כתבים סי׳ ט״ז, וראה צל״ח ברכות נג, א ומנח״ח מצוה קי״ד ותורת רפאל ח״ב סי׳ קי״ח, משכנות אפרים שבת סי׳ א׳ ענף א׳.

טז. וראה מנח״ח מצוה ל״א אות ט״ז לענין מצות קידוש והבדלה ביוה״כ כמו ביו״ט, ודוק לפי האמור, וע״ע הררי קדם ח״א סי׳ נ״ג אות ב׳, ועי׳ בינה לעיתים על הרמב״ם פ״א מה׳ יו״ט ה״ד דאין איסור טלטול ארבע אמות ברה״ר ביו״ט, ורק על שבת יש הלמ״מ, וראה מאור ישראל שבת סד, ב דמהריטב״א יומא הנ״ל מוכח שלא כדבריו, דאם יש איסור טלטול ברה״ר ביוה״כ, הרי גם ביו״ט יש איסור זה, עי״ש. ברם לפי האמור אין קושיא, דשאני יוה״כ דהוי כשבת, ורק ביו״ט אין הלמ״מ, ועל שי׳ בינה לעיתים ראה מש״כ בס״ד ב״אוצר״ סוכה מג, א. וראה כלי חמדה פ׳ שופטים וחמד״י בדרך חיים סי׳ י״ב במפתחות, אוצר ר׳ חיים ברלין או״ח נשמת חיים סי׳ קפ״ו.
ובטעמא דמחלל שבת הוי מומר, עי׳ רש״י חולין ה, ב, משום שכופר במעשה בראשית, ולפו״ר אם נקטינן שדין יוה״כ כשבת ממש, צ״ל שגם ביוה״כ איכא זכר למעשה בראשית מלבד זכר ליציאת מצרים, ולא כשאר יו״ט דהוי זכר יצי״מ בלבד, וצ״ע. וע״ע חי׳ מרן רי״ז הלוי פ׳ כי תשא. וראה ראש יוסף מגילה ז, ב שנסתפק לענין מוקצה שמותר בשבת ואסור ביו״ט, אם יוה״כ דינו כשבת או כיו״ט, עי״ש.
ואולי י״ל בזה עוד, דיעויין במתני׳ כריתות יט, א, שבת ויוה״כ ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מהן עשה, רבי אלעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר, א״ר יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור שאני אומר מקצת מלאכה עשה היום ומקצת עשה למחר כו׳, ע״כ. וראה בגמ׳ שם יט, ב, תניא א״ל ר׳ יוסי כו׳, עי״ש כל הסוגיא. [ואגב, כיו״ב יתכן דזורע וכו׳

ותו הביא הבית הלוי מהראשונים חולין קא, ב, שמבואר יסוד זה, אלא שקיצר בדבריו, ויש להציע הסוגיא ופי׳ הראשונים, והכי איתא התם, ור״י הגלילי לית ליה איסור כולל והתניא שבת ויוה״כ שגג ועשה מלאכה מנין שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו תלמוד לומר שבת היא יום הכיפורים הוא דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר אינו חייב אלא אחת, ועי״ש כל הסוגיא[יז]. ומבואר שם דלריה״ג חייב שתים, היות ושני האיסורין חלו בבת אחת, ובטעמיה דר״ע נתחבטו בתוס׳ שם, והק׳ דמצינו לר״ע דס״ל איסור חל על איסור, יעו״ש מש״כ. ויעויין בירושלמי ב״ק פ״ג ה״ד ונוע״י שם, ואו״ש פי״ח מה׳ סנהדרין ה״ב. והרמב״ן

במוצאי שביעית לר״ה בבין השמשות, דממ״נ יש לאו או משום ר״ה או משום שביעית, וצ״ע לענין התראת ספק, והתראה בשם האיסור, ולענין חצי מלאכה בשביעית וחצי בר״ה בפשוטו אין מלקות, וצ״ע אם כבר העירו בזה, ואכ״מ].

ופשט הסוגיא שאם אכן עשה חצי מלאכה בשבת וחצי מלאכה ביוה״כ שאינו חייב חטאת. אכן אולי י״ל שעפ״י דרכנו אכן מהסברא י״ל דהואיל ושבת ויוה״כ הוו איסור אחד, א״כ מצטרפין חצאי המלאכות שעשה בשניהן לחייבו, וכמו שמצינו שנבלה וטרפה מצטרפין לשיעור וכן נותר וטמא, ומצאתי בפנים יפות פ׳ ויקהל שהביא המכילתא כל העושה בו מלאכה יומת ולא בו ובחברו, ועי״ש מה שפלפל בפי׳ המכילתא עפ״י דרכו, ופשיטא ליה שאם עשה חצי מלאכה בשבת וחצי מלאכה ביוה״כ שאינו חייב, עי״ש כל עומק פלפלו, אכן לדרכנו י״ל שאינו כן, אלא בלי מעוטא מקרא אכן שבת ויוה״כ מצטרפין לחייב בעושה ח״ש מלאכה בכל אחד מהם, אלא שאיכא מיעוטא, ולא בו ובחבירו. ולפ״ז נאמר דת״ק דמתני׳ כריתות יט, א ס״ל שאין מיעוט כזה, ולפיכך סובר ר״א שחייב חטאת, ור׳ יוסי שסובר שכלל לא נחלקו על אופן כזה, היינו משום הילפותא במכילתא ולא בו ובחבירו. ומ״מ עפ״י דרכנו הענין מבואר, שעפ״י הסברא איכא צירוף שיעור מלאכה של שבת ויוה״כ. וראה עוד בענין זה מש״כ בס״ד במקרא העדה פ׳ נח.

וע״ע ברמב״ם פ״ח מה׳ עירובין ה״י ששבת ויוה״כ הסמוכין זל״ז יראה לי שהם כיום אחד וקדושה אחת הן, ע״כ. ולענין שבת ויו״ט פסק שם ה״ח דב׳ קדושות הן, עי״ש. וראה שבת קיג, ב שאין חובת הבדלה בתפילה ביוה״כ שחל במוצ״ש, ועי״ש בפרש״י ור״ח, וכן פסק הרמב״ם פ״ה מה׳ שבת הכ״א, ולפו״ר מה שפסק דקדושה אחת הן, יש לסייע דבריו מגמ׳ זו, ואע״פ שמצות הבדלה היא מהתורה לכמה שיטות, מ״מ הכא ליכא הבדלה, ולשון פיר״ח שם צ״ע דהבדלה היא לענין היתר מלאכה לעם, והא בפשוטו היא מצוה בפ״ע של זכרהו ביציאתו, וצ״ע. (וראה הערותי לאבודרהם על שמ״ע וש״ת הערה 47). ולכאורה אם יש היתר אכילה כמו חנוכת המקדש, ולפיכך גם היתר מלאכת אוכ״נ, וכנ״ל ברש״י, א״כ תהא חובת הבדלה אם יחול אז יוה״כ במוצ״ש.

יז. וראה מאמרי על מעש״ש ועני באתרוג שחנט לאחר א׳ שבט, נדפס בקובץ מוריה גליון ש״א שבט תשס״ד.

בחידושיו חולין שם כתב וז״ל, א״נ טעמיה דר׳ עקיבא הכא דשבת ויום הכיפורים, איסור אחד[יח] הוא ותרוייהו שבת מיקרו ושבתון כתיב בהו, ע״כ. וכיו״ב מבואר שם בריטב״א ובחי׳ הר״ן, עי״ש[יט].

ונמצא דטעמיה דר״ע הוא משום דהוי שם אחד ממש, ועי׳ היטב בגמרא שבת קיג, א במתני׳ דברי ר״ע שאין קרבן של שבת קרב ביוה״כ וכן אפכא ויעו״ש כל הסוגיא. ודוק לנדו״ד[כ]. והנה לפ״ז י״ל דגם ריה״ג ס״ל כן, שהרי הוצרך לדרוש

יח. וראה במאמרי על עינוי ממאכלות אסורות ביוה״כ. וכן בקרואי מועד סוכות על חילוק מלאכות בשבת ויו״ט. ועי״ע אבני נזר או״ח סי׳ ב׳ אות ל״ח.

יט. ועי׳ יומא פא, א-ב, בענין אזהרה על עינוי ביוה״כ, ר״א בר יעקב אמר יליף שבת שבתון משבת בראשית מה להלן לא ענש אלא א״כ הזהיר אף כאן לא ענש אלא א״כ הזהיר, רב פפא אמר הוא גופיה שבת איקרי דכתיב תשבתו שבתכם, בשלמא ר״פ לא אמר כראב״י כו׳, אלא ראב״י מ״ט לא אמר כר״פ כו׳, ובפירש״י, היא גופה שבת איקרי, ובלאו גז״ש נמי נפקא מיניה וביה דכיון דאיקרי שבת לענין עינוי הו״ל כשבת לעונש ואזהרה, תשבתו שבתכם, ומשבת שבתון לא גמר דאיקרי שבת, דאיצטריך ליה לרבויי כל הענויים, כדאמר בריש פרקין עד, א שבת שבתון, א״נ שבת שבתון היא לאו יומא איקרי שבת, אלא ה״ק מנוחת מרגוע היא לכם, והיכא נמי דכתיב שבת שבתון הוא לשון זכר אף לשון מנוחה הוא לשון זכר, אבל יומא לא איקרי שבת להכי נקט תשבתו שבתכם יתירא דהוא גופיה אקרי שבת, עכ״ל. ולפו״ר מבואר שפירש״י שיוה״כ גופיה איקרי שבת, וזה מבואר כדברינו בס״ד.
[ורשב״ם בב״ב קכא, א כתב, כל השבתות קרויין שבת בראשית משום דכל מועדות נמי כתיב בהן שבת שבתון, הלכך קרי ליה שבת בראשית שמקדושת ובאה מששת ימי בראשית כו׳. ע״כ. והנה מש״כ רשב״ם שכל מועדות כתיב בהן שבת שבתון, אינו מובן, דרק ביוה״כ כתוב כן, ובשאר המועדות כתיב רק שבתון, ורש״י שבועות טו, ב כתב דיו״ט אקרי שבת, וראה משנ״ת במקרא העדה פ׳ בא בענין תפילין בחוה״מ. וצ״ע.] ועל הסוגיא בחולין שם, ראה או״ש פ״ו מה׳ סוכה הי״ב, ובמקו״א יש לי עוד בזה, ואכ״מ.

כ. וכל הסוגיא שם צ״ב רב, יעו״ש קיד, ב, ועי״ש בפי׳ ר״ח מהירושלמי, וראה מפרשי הירושלמי שם, וראה מאירי שם, ובפי׳ ר״ח יש כמה חידושים, והעיקר הוא מה דמסקינן שיש ילפותא לאיסור תורה של קניבת ירק ביוה״כ שחל להיות בשבת, ואע״פ שידוע שיש לאו דיוה״כ ולאו דשבת, מ״מ צריך התנא להביא ילפותא מעשה דשביתה שיש גם עשה, ואע״פ שנאמר שהוא דאורייתא וכפי׳ ריטב״א כת״י שם, מ״מ אינו מובן מאי ס״ד להתיר לאוין דאורייתא, ומניעת קניבת ירק היא רק בגלל הילפותא שיש עשה של שבת, דביוה״כ פירש״י שם שאין עשה דשביתה, וצ״ע. וענין זה נתבאר במאמרי על קניבת ירק ביוה״כ, ע״ש.

מקראי דחייב שתים, ש״מ דבלא״ה ס״ל כר״ע שחייב רק אחת, ואפשר לפרש הדרשא בתרי אנפי, די״ל דלעולם ס״ל נמי דהוי שם אחד, ומ״מ יש ריבוי דחייב שתים, וי״ל נמי דילפינן מהני קראי דהוו ב׳ שמות, ואע״פ דתרוייהו איקרו שבת, ולהלכה קי״ל דחייב ב׳ חטאות, וכדאיתא ברמב״ם פ״ד מה׳ שגגות ה״א ופ״ו שם ה״ו, ועי״ש בכס״מ שהעיר על שכתב הרמב״ם דין זה ב׳ פעמים[כא].

והנה לדעת ר״ע נמצא חידוש גדול, דאע״פ ששבת ויוה״כ הן ב׳ לאוין נפרדים במנין המצוות, מ״מ אם באו כאחת, לא הוו אלא שם אחד, וחייב חטאת אחת בלבד, ונראה הביאור בזה, דלאחר שנאמרה פרשת שבת בתורה, נאמר שאת יום עשירי בתשרי יש גם לעשותו שבת אע״פ שהוא חל בימי החול, אלא שאם הוא בימי החול אין עונשו אלא כרת גרידא, אבל כשחל יוה״כ בשבת, שוב לא נוספה עליו קדושת יוה״כ נוספת, שהרי ממילא הוא שבת, ולא שייך להוסיף שבת על שבת, דכאמור היא אותה קדושה, ולכן ס״ל לר״ע דהוי שם אחד ומביא חטאת אחת, ונמצא לר״ע חידוש טפי ממש״כ למעלה, כלומר, דלא רק דיוה״כ איקרי שבת, וממילא כל דיני שבת עליו, וכמו שנקטו הישׁ״ש והפנים יפות, אלא דיוה״כ גופא הוא שבת, ופשוט שכל דיניו כדין שבת, וכמש״כ הבית הלוי, וע״ע בספר באר היטב עה״ת פ׳ אמור מש״כ בזה. ועי׳ קה״י חולין סי׳ י״ז. [וראה בס׳ ברית כרותה על כריתות סי׳ ה׳ וסי׳ ג׳. וראה מוריה גליון רע״ז-ח׳, ע׳ כ״ג-כ״ד.]

ושו״ר מש״כ בשו״ת חלקת יואב או״ח סי׳ ל׳ הנ״ל והאריך טובא, יעו״ש בדבריו, ודוק עפ״י האמור. וע״ע פירושי סידור התפילה לרוקח ע׳ תעג, מכילתא פרשת שירה פ״ז על מן ליוה״כ, וגי׳ הגר״א וברכת הנצי״ב שם, אבן עזרא שמות כ, ח לענין אמירה לנכרי, סידור הר״ש מגרמייזא ע׳ קמ בהערת המהדיר, שו״ת דברי חיים ליקוטים והשמטות ח״ב סי׳ ח׳, חלקת יואב ח״ג הערות בשם המחבר אות מ״ד, ציונים לתורה כלל ל״ח, שו״ת ערוגת הבושם או״ח סי׳ קפ״ז, אבי עזרי תנינא פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ב, פרדס דוד עה״ת פ׳ בשלח דף יא, א, סידור רב סעדיה גאון ע׳ קב וציונים שם, סדר התפילה להרמב״ם מחקרי תפילה ופיוט ע׳ 195, סדר קידוש והבדלה לראשונים רש״א שטרן, ע׳ עח - עט, שו״ת אבני נזר חו״מ סי׳ קס״א, כתבי קה״י החדשים שבת סי׳ כ״ו, וראה מפניני הרב לריד״ס ע׳ קלה-ו.

כא. ועי״ש בס׳ המפתח וכן עי״ש מאחרונים בטעמא שפסק כר״י הגלילי ולא כר״ע. וע״ע או״ש הנ״ל.

ומכל האמור יש ללמוד שיש לפרש גדר קדושת יוה״כ בב׳ אופנים, או דהוי בגדר קדושת שבת ויש בה קולא דאין סקילה, או דהוי בגדר יו״ט ויש בה חומרא של כרת, וכן שאין היתר של אוכל נפש בגלל מצות עינוי, וכמבואר ביראים הנ״ל, וי״פ עפ״י תוס׳ פסחים פד, א דהיתר אוכ״נ הוא משום שמחת יו״ט, עי״ש. וראה פי׳ רבנו חננאל השלם שם והערת המהדיר שם.[כב]

ואולי י״ל שגם קריה״ת במנחה ביוה״כ הוא משום דהוי כשבת ולא כיו״ט, וראה שו״ת רע״א סי׳ כ״ד, ועמק ברכה דיני קריה״ת אות ה׳ כתב דהיא מחלוקת הראשונים אם היא משום תענית או משום קדושת היום, והרי ביו״ט אין קריה״ת במנחה, ועי׳ שבלי הלקט סי׳ קכ״ו, ורמב״ם פי״ב מה׳ תפילה הכ״א ופי׳ רבנו מנוח שם, ומג״א סי׳ קל״ז סק״ג והגר״א שם, וראה שו״ת ר״ש איגר ח״א כתבים

כב. וראה ראב״ן פרק ערבי פסחים בטעמא דליכא היתר אוכ״נ ביוה״כ. וראה ראבי״ה סי׳ תקכ״ה ח״ב ע׳ 169 דאיכא מצות שמחת יו״ט ביוה״כ, עיש״ה. ולענין שבת שו״ט המפרשים אי איכא שמחה, וראה הערותי לאבודרהם ריש סדר תפילות שבת, ומ״מ בראבי״ה מפורש משום שמחת יו״ט. וראה ספרי זוטא פ׳ בהעלותך דילפינן מביום שמחתכם על חצוצרות, דגם יוה״כ בכלל, עיש״ה ודוק לנדו״ד.

ולכאורה יש לדון גם על מי שהוצרך לאכול משום פקו״נ, שהרי גם הבישול וכו׳ מותרים לו מה״ט, אבל אולי לגבי הבישול א״צ להיתר פקו״נ, אלא לענין מלאכות שאסורות בשבת, אבל מה שמותר ביו״ט, ה״ז מותר מעיקר הדין לעשות ביוה״כ לצורך האוכל משום פקו״נ, דאצלו הדר דינא שיש לאכול גם משום יו״ט, וכפי שי׳ היראים, ואם נקטינן כן הרי מי שאוכל ביוה״כ משום פקו״נ, צריך לאכול פת, שהרי חזר אצלו חיוב פת ביו״ט, והראשונים פליגי אם יש חיוב פת ביו״ט, וראה ב״י סי׳ קפ״ח, ולפי מאי דנקטינן שיש חיוב לאכול פת, ובבהמ״ז חוזר ומזכיר של שבת אם שכח, ה״ה ביוה״כ, ואכן כך פסק הכנה״ג או״ח שם, ומג״א שם ס״ק ז׳ חולק עליו, ולפי הנתבאר שאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים שנתבארה בדברינו בס״ד דגדר דין יוה״כ. [וראה הערותי לאבודרהם דיני ברכות שער א׳]. וראה בני חיי או״ח וציינו בה״ט שם, שאכן חולק גם הוא על כנה״ג והוסיף לשאול, הרי ליכא דין שמחה ביוה״כ כו׳, עי״ש. וכבר נתבאר בס״ד. ברם בשבלי הלקט סי׳ שי״ד הובאה תשובה ר״א כ״ץ שאין כלל הזכרה בחולה שאוכל ביו״כ, דאין ביו״כ שום מצות אכילה וגרע מר״ח, ועי״ש סי׳ רס״ז לענין ט״ב, וראה הערותי לאבודרהם ה׳ תעניות. וראה שער הכולל פרק ל״ד ס״ט שהביא את השבה״ל, ואכ״מ.

וראה שאילתות שאילתא ט״ו והעמ״ש שם סק״י בענין נישואין ביוה״כ, ואע״פ שפשוט שהוא איסור קנין, אבל משמעות דבריו שם משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ומ״מ לפי׳ ר״ח הנ״ל בפסחים דהיתר אוכ״נ הוא משום שמחה, ש״מ שבר״ה איכא חיוב שמחה, שהרי מותר בו אוכל נפש, וכן אם ס״ל לרש״י מו״ק הנ״ל שבימי שלמה המלך שאכלו ביוה״כ, גם בישלו, ואם ס״ל כהר״ח, ש״מ שגם לדידיה יש שמחה ביוה״כ, ופשוט.

סי׳ י״ח שנשאל על תשובת אביו הגרע״א, וראה גם מרחשת ח״א סי׳ י״ד, וספר מבית מדרשו של הרב ע׳ יז וכן מפניני הרב ע׳ קלג-ה[כג].

וע״ע אפיקי ים ח״ב סי׳ ל״ב ודוק שם בדבריו לענין הותרה ביוה״כ, ועפ״י דרכנו הוא מבואר דהוי כשבת, [וראה ריטב״א יומא סו, ב לענין מעביר ד׳ אמות]. וע״ע פסקי תשובה סי׳ ס״ג ומועדים וזמנים ח״ו סי׳ כ״ה. ואולי יל״פ עפי״ז הגמ׳ שבת קיא, א, ביצה יח, ב, מי איכא מידי דבשבת שרי וביוה״כ אסור, עי״ש, ולפו״ר אינו מובן[כד], אך להאמור ניחא הואיל ויוה״כ הוא עצמו שבת, וכן מובן לפ״ז המשך הגמ׳ שם, ומי אית ליה לרבא הואיל כו׳, והק׳ מגמיעת חומץ בשבת והנפ״מ קודם טיבול ואחרי טיבול, עי״ש. ולפו״ר אין כל הבנה לדמיון זה, ברם להנתבאר א״ש, דכמו שא״א שיהא שינוי בדיני יוה״כ ושבת הואיל והכל ענין אחד, א״א שיהיה שינוי בשבת עצמו שעתה הוא מותר ואח״כ הוא אסור, שהרי הכל קדושה אחת, וע״ע שערי תשובה או״ח סי׳ ס״ק א׳[כה].

ועפ״י האמור בגדר קדושת יוה״כ, יש לדון בהא דנחלקו הפוסקים לענין יוה״כ שחל בשבת, האם מי שאוכל משום פקו״נ צריך לקדש על היין כמו כל שבת, ופליגי בזה הגרע״א עם החיי אדם והגר״ז, והובא במקראי קדש ימים נוראים סי׳ נ״ד, ובמשנת יעב״ץ מועדים סי׳ כ״ט[כו], והנה הם הביאו שם מש״כ האו״ש פ״ד מה׳ עבודת יוה״כ הט״ו, וז״ל, וכן נ״ל דקדושת יוה״כ חיילא על שבת להקדישו בשבות מכל אכילה דקדושת יוה״כ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש ולכן ביוה״כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם

כג. וראה מנהגי ר׳ חיים פלטיאל (מחקרי תפילה ופיוט לד׳ גולדשמידט) ע׳ 44 בשם רבינו גרשום שגם ביוה״כ שחל בשבת אין קורין שבעה קרואין אלא ששה, עי״ש, ואולי מתבאר עפ״י דברינו.

כד. וראה או״ש פ״א מה׳ יו״ט הי״ז, ויש בזה גם בחי׳ רמ״ש על פסחים סוכה (ויקליף תשל״ו).

כה. וראה צפנת פענח פ״ח מה׳ עירובין ה״י, וע״ע מקרא העדה פ׳ בשלח.

כו. וראה הלכות והליכות ע׳ קטז-קיז. וראה בקונטרס קוי אור על אוה״ח עה״ת פ׳ אחרי, ודוק לנדו״ד. וראה שו״ת בנין של שמחה או״ח סי׳ י״א אות ד׳, [ועי׳ שו״ת צפנת פענח תורה שלמה סי׳ נ״א וסי׳ ק״ג בגדרי קדושת יוה״כ.] וראה חזון עובדיה ימים נוראים ע׳ ש״ז בשם קדמונים שאין קידוש, ומה״ט יל״ד על הבדלה בט״ב שחל במוצ״ש, אע״פ שלא שייכת בזה סברת או״ש כמובן, אבל סברת שבלי הלקט שייכא, ואכן כיו״ב כתב הרמב״ן בתוה״א שער אבילות ישנה, דבט״ב ישראל עניים ואין כוס, עי״ש, ולפ״ז גם קטנים וחולים אע״פ שהם אוכלים, מ״מ עניים הם, ואין כלל תקנת הבדלה, אבל בברכ״י סי׳ תקנ״ו בשם כנה״ג איתא שיש להם להבדיל, ויש בזה בשד״ח ושו״ת צ״פ ושו״ת זכר שמחה, ואכ״מ.

על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט, ע״כ.

ודבריו מיוסדים על מה שביאר שם שי׳ הרמב״ם דמוסף של שבת ביוה״כ בעי נמי כהן גדול, והיינו דמוספי שבת נמי נתקדשו בקדושת יוה״כ, יעוש״ה עומק סברתו, וראה שו״ת אבני נזר חיו״ד סי׳ שנ״א אות ז׳ בשם ראב״ן פ׳ ערבי פסחים. וע״ע שו״ת צמח צדק מלובביץ׳ או״ח סי׳ ל״ו, פחד יצחק על יוה״כ לר״י הוטנר מאמר א׳. וע״ע ברמב״ם פ״ח מה׳ עירובין ה״י וחי׳ רע״ק על שו״ע או״ח סי׳ רמ״ו על המג״א ס״ק י״ב, וסי׳ תרכ״ד על מג״א ס״ק ז׳, וקרן אורה עירובין לט, א, ושו״ת הגרע״א סי׳ ק׳ ואבי עזרי מהדו״ק פ״א מה׳ יו״ט [כז].

אמנם עפ״י דרכנו נראה שאפשר להסביר ענין זה באופן אחר, דהנה אם קדושת יוה״כ אינה שייכת לקדושת שבת, אלא ב׳ קדושות נפרדות הן, בודאי שי״ל דקדושת שבת הרי מחייבת מצות קידוש היום, ולכן כאשר אינו מתענה שפיר חל חיוב קידוש, וכמו שפסק הגרע״א, ברם לפי האמור דקדושת יוה״כ היא גופא קדושת שבת, א״כ נקטינן כפי שביאר האו״ש, דקדושת אותה שבת שחל בה יוה״כ, היא גופא קדושת שבת של עינוי נפש, שהרי אין זו קדושה אחרת, אלא אותה הקדושה עצמה, ואיסור האכילה עצמו הוא שביתה וכמפורש ברמב״ם פ״א משביתת עשור, וא״כ גם מי שאינו מתענה משום פקו״נ, מ״מ קדושת היום הזה אין בו אכילה ושתייה, וממילא אין בו קידוש על היין [כח].

ויעו״ש במשנת יעבץ השאלה לענין לאכול סעודת שבת בתוספת שיקבל עליו רק תוספת שבת ולא תוספת יוה״כ, ובמקראי קדש ימים נוראים סי׳ ל״ח הביא בזה מגליוני הש״ס יומא פא, א, והוא ציין לתניא רבתי סי׳ ע״ח, וכ״ה בשבלי הלקט סי׳ שי״א, וכן הביא מהגרי״פ פרלא שפי׳ בזה כוונת הערוך ערך שמד, דתתכן קבלת תוספת שבת ולא תוספת יוה״כ, יעוש״ה בדבריהם. ועי׳ שו״ת הר צבי או״ח ח״א סי׳ קל״ט. ועיקר

כז. ודין קידוש יוה״כ, עי׳ שבועות יג, א ורש״י ותו׳ שם, והגהות ר״י עמדין והגרא״מ הורביץ שם.

כח. שו״ר בחמדת ישראל קונטרס דרך חיים סי׳ י״ח אות א׳ דברים עמוקים בענין זה, כאשר חל יוה״כ בשבת, והביא מתו״כ פ׳ אחרי שיש ילפותא שאין ה׳ עינויים בשבת, ומפרש שם שהכוונה לשבת של יוה״כ, ויעו״ש ביאורו. ולדרכנו י״ל דאכן סברת התו״כ החיצונה היא ששבת שחל בה יוה״כ, השביתה של שבת עצמה היא בה׳ ענויים, וכמו דנקטינן הכא אליבא דר״ע, וקמ״ל קרא שאינו כן, והיינו כר״י הגלילי, יעו״ש. וראה בזוה״ק פ׳ אמור, והובא בביאור הגר״א או״ח סי׳ תמ״ד ס״ק ז׳ שער״פ שחל להיות בשבת שאין בו סעודה שלישית, הוא כמו יוה״כ שחל בשבת שאין בו סעודות, עי״ש, ולפי דרכנו לפו״ר אין הנושאים שוים.

דברי הגרי״פ לא הבנתי לפו״ר, דהוא מבאר שם שלכן נמצא שחל איסור שבת לפני איסור יוה״כ, ולפיכך אינם ב׳ איסורין שחלים בב״א, ואכתי צ״ע, שהרי התוספת היא מצות עשה גרידא, ואין בה לא לאו ולא כרת או עונש אחר, ואילו הלאוין של יוה״כ ושבת חלים כאחד, וצ״ע בזה, ואכ״מ.

ועכ״פ בשאלה זו שיש תוספת על אחת מהן, או על שבת או על יוה״כ, הנה לשי׳ הרמב״ם בפ״א משביתת עשור, תמיד הוא כך, שהרי לשיטתו מדאורייתא איכא תוספת רק ביוה״כ, ורק לעינוי ולא למלאכה, אלא שמ״מ להשיטות דתוספת שבת נמי דאורייתא, אכתי יש לדון כפי שנסתפקו הפוסקים הנ״ל, האם אפשר שתהא תוספת לאחד מאלו, או לשבת או ליוה״כ, ולפי דברינו יש מקום יותר לדון בזה, די״ל דהיות וקדושת יוה״כ וקדושת שבת הן קדושה אחת ממש, שמא א״א לחלק ביניהם ולקבל קדושת אחת מהן בלבד, אלא דחזינן שי׳ הט״ז הובא בהר צבי שם שאפשר לקבל קדושת שבת גופא לדבר אחד, וראה עמק ברכה ע׳ סו, וכן חזינן משי׳ הרמב״ם לענין יוה״כ דחייל קדושה לענין עינוי ולא לענין מלאכה. וגם כאמור צ״ע, דהיות ולא קי״ל כר״ע דחייב חטאת אחת, אפשר דס״ל להלכה דהוי ב׳ קדושות נפרדות, ותו א״א לומר הסברות שכתבנו להלכה, ומאידך גיסא י״ל דלעולם לכו״ע הוי קדושה אחת, ורק איכא דרשא בפ״ע מקרא, דמביא ב׳ חטאות, ואכתי צ״ע. וראה פסחים מט, ב עם הארץ מותר כו׳, וכן עי׳ פתיחה למדרש איכה סי׳ כ״ג. וראה מאמרי ״נר של יוה״כ ונר ששבת״, מש״כ עפ״י האמור כאן.

סימן ב
איסור יוה"כ במלאכת אוכל נפש

בהעמק דבר כתב דכוונת הפסוק וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי כל הנפש אשר לא תעונה, ליתן טעם אמאי יוה"כ אסור גם במלאכת אוכל נפש ✧ הדברים מפורשים כן בספר יראים ✧ בספר מקראי קדש ובתשובות בן פורת הקשו דא"כ יהיה מותר לקטן וחולה בעשיית מלאכה ✧ לשון הרמב"ם שמצות העבודה היא ביום הצום ✧ עפ"י היראים נמצא דאם ליכא צום לכל ישראל גם איסור מלאכת אוכל נפש ליכא ✧ מקור לדברי הרמב"ם מלשון הכתוב

הנה הנצי"ב בהעמק דבר פ' אמור עה"פ כג, כח, וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וגו' כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה וגו', כתב דכוונת הפסוק ליתן טעם אמאי יוה"כ אסור גם במלאכת אוכל נפש, כיון שהוא יום אסור באכילה ושתיה, והיינו שבאמת היה יוה"כ בכלל כל ימים טובים שמותרים במלאכת אוכל נפש, אבל כיון שאסור באכילה, ממילא אין היתר אוכ"נ, יעו"ש.

והנה הדברים מפורשים כן בספר יראים השלם סי' ש"ו, שם דן על מלאכת אוכ"נ בר"ה וכתב שם וז"ל, מיהו עיקר הדבר ואמיתו נראה היתר אוכל נפש ביום הזכרון מגזירה שוה דמקרא קדש כאשר למדנו למעלה לענין פסח דורות ועצרת, ואם באת לומר יוה"כ נמי איקרי מועד ונאמר בו מקרא קדש נתיר בו אוכל נפש, שתי תשובות בדבר, חדא שאין אוכל נפש ביוה"כ שהרי אסור באכילה ושתיה ומאחר שאסרת בו אוכל נפש אין לנו ללמוד הנאת הגוף ומלאכת מצוה שהיא הנאת הנשמה שהתרנו ביו"ט, שלא לחצאין דברה תורה ללמוד וכו'. ע"כ. ואם כי לשונו צ"ב, מ"מ למדנו מדבריו כסברת העמק דבר. ולענין יוה"כ כשבת, עי' רמב"ם פ"ב מה' גירושין הי"ט וחת"ס בשו"ת ח"ו סי' פ"ג.

ובספר מקראי קדש ימים נוראים סי' ס"ג הביא דברי הנצי"ב, ותמה דא"כ יהיה מותר לקטן וחולה בעשיית מלאכה, כלומר אע"פ שאין המלאכה צורך פקו"נ ממש, דאם מותר לאכול, ממילא אין איסור מלאכה, ויעו"ש שהעלה שאין זה בכלל שוה לכל נפש, יעו"ש. ואח"כ מצאתי שכבר ראה את דברי היראים הגר"י ענגיל בתשובות בן פורת ח"א סי' י', ויעו"ש שהאריך בזה, ובספרו גליוני הש"ס כללים כ"ג אות ק' ציין לדבריו אלו, ושהקשה עליהם מענין קטן וחולה, ויעו"ש שמבאר כדברי מקראי קדש הנ"ל, וראה בהררי קודש שם.

ויש להוסיף ממש"כ בספר הזכרון לר"ב ז'ולטי ז"ל בחידושיו על הרמב"ם

בה׳ עבודת יוה״כ, דדייק הרמב״ם שמצות העבודה היא ביום הצום, וכן הוא בספר המצוות, ולמד מתוך כך שעבודת יוה״כ היא רק ביום הצום, ולכן כאשר בזמן שלמה המלך ע״ה בחנוכת המקדש בטלו את הצום, י״ל שגם עבודת המקדש לא נעשתה, יעוש״ה.

והנה דיוקו שם הוא שנאמר שבטלו את יוה״כ, דש״מ שאף עבודת המקדש לא נעשתה, והנה עפ״י היראים נמצא שגם מלאכת אוכל נפש נעשתה, דאם ליכא צום לכל ישראל, גם איסור מלאכת אוכל נפש ליכא, אבל איסור מלאכה כמו כל יו״ט בודאי איכא. וראה במאמרי בענין איסור מלאכה ביוה״כ.

והנה יש לראות המקור לדברי הרמב״ם כפי שדקדק הר״ב ז׳ולטי ז״ל, דלאחר כל פרשת עבודת יוה״כ נאמר בתורה (ויקרא ט״ז כ״ט) ״והיתה לכם לחוקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו וגו׳, כי ביום הזה יכפר עליכם וגו׳, והיינו שלכן כתבה כאן התורה את פרשת איסור אכילה ביוה״כ, ללמדנו שהיא צורך כפרה, וכמו דמסיק כי ביום הזה יכפר עליכם וגו׳, וכמו״כ כיון שאיסור מלאכה הוא בגלל איסור אכילה, מובן שגם איסור מלאכה הוזכר כאן. ונמצאו הדברים מכוונים כהיראים וכפי הדקדוק בלשון הרמב״ם, דהיסוד הוא הכפרה, והכפרה תלויה בצום, ואי ליכא צום ליכא כפרה, ואיסור מלאכה תלויה באיסור אכילה, ואי ליכא איסור אכילה ליכא איסור מלאכה.

שו״ר שהביאו שכבר מפורש בס׳ מלא העומר פ׳ אמור אות כ״ח שבזמן חנוכת המקדש אכלו ובישלו ביוה״כ, והביא כן בשם רש״י על מו״ק ח, א שנדפס רק על עין יעקב שם, וליתא לפנינו בפרש״י [וכן ליתא בפרש״י על מו״ק מכת״י], וראה הדרת קדש על דיני קטן סי׳ כ״ו, ומשנ״ת בס״ד בהערותי שם.

יוה"כ תשם"ו

סימן ג
קניבת ירק ביוה"כ

שנינו בשבת, מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק וכו', למאי אילימא למלאכה וכו' תניא כוותיה דר"י יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק וכו' מפני עגמת נפש ✧ פלוגתא דרש"י ובעל המאור בביאור עגמת נפש ✧ עולה מהסוגיא דאצטריך קרא שאין שבת נדחית, ולולי קרא אכן היה מותר לעשות מלאכה דאורייתא ✧ מבואר מדברי האו"ש שכאשר חל יוה"כ בשבת, הרי מצות שביתה של יוה"כ כוללת גם את מצות שביתה של שבת ✧ מבאר דיון הגמ' להתיר קניבת ירק הואיל ועינוי בכלל מצות שביתה ✧ י"ל דהגדר בעשה ול"ת של שביתה דהעיקר הוא השביתה ✧ מעתה מבואר דסד"א הואיל ושביתה דיוה"כ דעינוי מכריעה לשביתה דמלאכה, היה מקום לומר שגם לאו דמלאכה ליכא ✧ לענין יוה"כ שחל להיות בשבת נ"ל הביאור עפ"י האו"ש ✧ להקדמונים שמפרשים היתר עגמת נפש כדי שיוכלו לאכול במוצאי יוה"כ, אינו מובן איך יהיו איסורים מותרים משום טעם כזה ✧ אע"פ שמוצאי יוה"כ הוא בגדר יו"ט, צ"ע דאיצטריך קרא למיסר מלאכה גמורה ביוה"כ ✧ סוגיא זו איתא גם בירושלמי והתם נאמרה סברא להתיר קניבת ירק מפני סכנה

שנינו בשבת קיד,ב, א"ר זירא כו', יוה"כ שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק, א"ר מנא תניא נמי הכי מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק ת"ל (שמות ט"ז כ"ג) שבתון שבות, למאי אילימא למלאכה והכתיב (שם כ' י') לא תעשה כל מלאכה, אלא לאו אקניבת ירק ש"מ. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק, מיתיבי מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק ת"ל שבתון שבות, למאי אילימא למלאכה והכתיב לא תעשה כל מלאכה אלא לאו בקניבת ירק, לא לעולם למלאכה ולעבור עליה בעשה ול"ת, תניא כוותיה דר' יוחנן יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק, מפצעין באגוזים ומפרכסין ברימונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש, ע"כ בגמ'.

ויעו"ש ברש"י ותוס' ושאר הראשונים, ואיכא נמי פלוגתא דרש"י ובעל המאור בביאור עגמת נפש, דרש"י פי' שהוא עינוי יוה"כ, והמאור פי' דהוא היתר שיהא מוכן לאכילה במוצאי יוה"כ, וכתב על רש"י שאין פירושו נכון, וראה גם ברמב"ן ורשב"א ועוד קדמונים שפי' כהמאור, אבל בפסקי ריי"ד פי' כרש"י,

והוסיף שהכוונה בזה לקיום מצות ועיניתם את נפשותיכם, וכ״ה בריטב״א כת״י בשם רש״י, ואולי לא ניחא להקדמונים בפי׳ זה, עפ״י הגמ׳ יומא עד,ב, דילפינן מקרא דעינוי הוא רק אותם חמשה עינויים, ולא צריך לענות עצמו במילי אחריני, ולפלא שלא הזכירו המפרשים גמ׳ זו, וצ״ל לפי רש״י שזה נכלל קצת בעינוי דאכילה, אבל מ״מ פשוט שאין חיוב כזה, וצ״ע.

אמנם כל הענין צריך ביאור, דעולה מתוך הסוגיא דאצטריך קרא שאין שבת נדחית מפני מלאכה דאורייתא בקניבת ירק, ולולי קרא אכן היה מותר לעשות מלאכה דאורייתא, ואין הדברים מובנים כלל ועיקר, ותו אינו מובן, לפי דיחוי הגמ׳ לא לעולם למלאכה ולעבור עליה בעשה ול״ת, והיינו שעל זה נאמר בברייתא שיוה״כ שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק, ולפ״ז נמצא שעל יוה״כ שחל בחול ליכא איסור אפי׳ במלאכה, וזו תימה גדולה, וראה רמב״ן שם, ושו״ר מה שהאריך בהעמק שאלה שאילתא קס״ז אות א׳, עי״ש. ואכן נראה שהגירסא שלפנינו אינה דווקנית, ובדק״ס מכי״מ ועוד כת״י ליתא בברייתא ״שחל להיות בשבת״, וה״ג ״מיתיבי מנין ליום הכיפורים שאסור בקניבת ירק כו׳״, ואיירי על יוה״כ גרידא, ועי״ש בהערה בדק״ס על אמיתות גירסא זו, ושכ״ה גם הגי׳ שהיתה לפני הרמב״ם, אך עדיין צ״ע פי׳ כל הסוגיא.

ונראה לבאר בס״ד, ובהקדם מש״כ האור שמח פ״ד מהלכות עבודת יוה״כ ה״א, לאחר שביאר גדרי מוספי שבת ויוה״כ, כתב וז״ל, וכן נ״ל דקדושת יוה״כ חיילא על שבת ג״כ להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה״כ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוה״כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט, ע״כ. וראה מש״כ בס״ד במאמרי בענין איסור מלאכה ביוה״כ.

ומבואר מדברי האו״ש שכאשר חל יוה״כ בשבת, הרי מצות שביתה של יוה״כ כוללת גם את מצות שביתה של שבת. ולפ״ז נאמר כך, דהנה יעויין ברש״י בסוגיא דשבת שם שמפרש מצות שבתון שנאמר ביוה״כ, דזה נאמר על העינויים, ור״ל שישבות הגוף מהנאותיו, וכן מתבאר ברמב״ם ריש הלכות שביתת עשור שכתב על העינויים שהן בכלל מצות שביתה, עי״ש.

והנה ביוה״כ שחל בחול, מחד גיסא איכא מצות שביתה ממלאכה אע״פ שאינה מל״ט מלאכות, וכשי׳ הרמב״ן על התורה פרשת אמור כג,כד, וכן הוא בדרשה שלו לראש השנה, כתבי הרמב״ן ח״א ע׳ ריז - ריט, וראה ריטב״א ר״ה לב,א, וכ״ה נמי שי׳ הרמב״ם לפי׳ המ״מ פכ״א מהלכות שבת ה״א, ועי׳ בריטב״א מכת״י בשמעתין, שגם קניבת ירק בכלל, ואין זה איסור דרבנן גרידא,

עי״ש, וע״ע הגהות מהר״צ חיות שם. וי״ל דהואיל ועינוי בכלל מצות שביתה, ועינוי זה שבא ע״י קניבת ירק אע״פ שכאמור אינו חיוב, אבל ס״ל לרש״י ורי״ד שיש בו קיום דאורייתא של שביתה מהנאה ביוה״כ, ומה״ט גופא אמרינן דהואיל וע״י קיום שביתה זו מקיים מצוה, לפיכך תכריע שביתה זו לשביתת מלאכה, שתהא המלאכה מותרת לצורך קיום שביתה זו, וזה הוא אכן דיון הגמ׳ להתיר קניבת ירק, ויש להוסיף עפ״י המבואר בריטב״א שם דכל גדרי שביתה של תורה נקבעים ע״י חכמים, לפיכך הם קבעו למצות שביתה את העינוי הזה ע״י קניבת ירק, ולא את איסור המלאכה.

אלא דאכתי יעלה על הדעת לומר עוד, דכמו דמצינו בגדרי עשה ול״ת, שיש בהן הגדר דעיקר כוונת התורה לקיום המצות עשה, והתורה נתנה חיזוק למצות העשה בלאוין על עשייה של הפך העשה, וזה הוא נמי הגדר בעשה ול״ת של שביתה, דהעיקר הוא השביתה, ועל כך איכא לאוין של ל״ט מלאכות, וראה בחי׳ הרמב״ן קידושין לג,ב – לד,א, וכאמור ששביתת שבת היא יותר מהל״ט מלאכות, וכן נמי שביתת יוה״כ כוללת יותר מלבד המלאכות, וכנ״ל. [ולענין יו״ט מבואר במקו״א בס״ד אם העשה דשביתה כולל יותר מהמלאכות, ואכ״מ, וראה לשונות הרמב״ם ריש ה׳ שבת וריש הלכות יום טוב.]

ומעתה סד״א הואיל ושביתה דיוה״כ דעינוי מכריעה לשביתה דמלאכה, היה מקום לומר שגם לאו דמלאכה ליכא, הואיל והלאוין לחיזוק העשה באים, לפיכך צריך ילפותא מקרא שלא הותר קניבת ירק אלא אי הוי בעשה גרידא של שביתה, אבל אם הוא מלאכה דאורייתא כמו תולש מהמחובר או בורר, וראה רש״י ותוס׳ שם, אכן ליכא היתר כזה, ואז הוא עובר בלאו ועשה. וראה בהגהות הרא״מ הורביץ וכן באהל משה שם שאכן הרגיש מאי שנא דנקט קניבת ירק, עי״ש. ונראה דבאמת לאו דוקא הוא, אלא על כל מלאכה שתוסיף עינוי איכא הך ס״ד להתיר, וקמ״ל קרא דליתא היתר כזה.

אמנם לענין יוה״כ שחל להיות בשבת דנחלקו בגמ׳ אם איכא ההיתר של איסור עשה גרידא, וכנ״ל עפ״י הרמב״ם והרמב״ן, בזה איכא מאן דס״ל דההיתר הוא רק על שביתת יוה״כ, והכי מסתברא לפי פשוטו, דאיך יהיה היתר לאיסור שבת ע״י קיום של שביתה דיוה״כ, ברם ר׳ יוחנן ס״ל דגם בשבת מותר, ובזה נ״ל הביאור עפ״י האו״ש הנ״ל, דכאשר חל יוה״כ בשבת, גם השביתה דשבת מתקדשת בדיני יוה״כ, ולפיכך גם העשה של שבת נעשה מותר לקיום העשה של שביתת יוה״כ מהנאת הגוף. ולפיכך הותרה קניבת ירק, וכש״נ. ועפ״י סברות אלו יש מקום לומר שגם מלאכות גמורות הותרו בשבת, דאי ליכא עשה דשבת ע״י עשה דיוה״כ, א״כ ליתא גם ללאו דמלאכת שבת מה דתלוי בשביתה זו. ורש״י גופיה קשיא ליה, להך מ״ד שאסר

בשבת קניבת ירק בגלל שבתון, א״כ אמאי ביוה״כ מותר, הא כתיב ביה גם שבתון, ולזה חידש דשבתון דיוה״כ לאו אמלאכה קאי אלא אעינויים, עי״ש.

ולדרכנו עפ״י המבואר ברמב״ם דשבתון דיוה״כ כולל גם מלאכה וגם עינויים, נמי מיושב, דלשיטתו שבתון דעינויים שמתקיים ע״י קניבת ירק מכריע את השבתון שלא לעשות מלאכה, וכך הוא עפ״י חכמים, שלהם נמסר לקבוע גדרי השבתון של שבת ויוה״כ, ולדעה זו אין זה קובע את השבתון של שבת כשיוה״כ חל בו, ולר״י גם שבתון של שבת נקבע עפ״י שבתון של יוה״כ, וכש״נ עפ״י האו״ש.

ברם לכל הקדמונים הנ״ל שמפרשים היתר עגמת נפש כדי שיוכלו לאכול במוצאי יוה״כ, לפו״ר אינו מובן, איך אפשר שיהיו איסורים מותרים משום טעם כזה. ועל מצות שביתה שאינה מל״ט מלאכות, יש מקום לומר דהואיל והוא מהנמסר לחכמים, הרי יש בכוחם לקבוע כן, אבל איך יש ס״ד להתיר מלאכת יוה״כ שבלאו וכרת, כדי שלא יהיה עגמת נפש במוצאי יוה״כ, וע״ז איצטריך קרא לאסור, לפו״ר אין זה אלא תימה.

ואע״פ שמוצאי יוה״כ הוא בגדר יו״ט, כדאיתא בטור או״ח סי׳ תרכ״ד, ומקורו במד״ר קהלת ט,ז, כדאיתא שם בב״י בשם הגהות מימוניות סוף ה׳ שביתת עשור, וסמ״ג סוף לאוין סי׳ ס״ט, ומרבים בסעודה, וגם התקיעה היא מה״ט לכמה קדמונים, ונמצא אפוא שהוא שייך ליוה״כ, וצריך להיות בשמחה, ולא שתהא לו עגמת נפש, וראה באור שמח פ״ג מה׳ עבודת יוה״כ ה״ז, שכל מה שנדחה בגלל עבודת יוה״כ, לא אקרי אפי׳ הותר מכללו, עי״ש לענין היתר אכילה לאיש עתי, מ״מ לא יעלה על הדעת, דמשום סברות אלו איצטריך קרא למיסר מלאכה גמורה ביוה״כ, ללמדנו שאין לסמוך על סברא כזאת, ולפיכך שי׳ אלו הראשונים צ״ע טובא. [ובדברי האו״ש הללו, ע״ע בהררי קדם ח״א סי׳ מ״ט, וכן במאמרי הנ״ל, משנ״ת עוד בזה בס״ד.]

ודע שסוגיא זו איתא גם בירושלמי פסחים פ״ד ה״ד, אלא דהתם נאמרה סברא להתיר קניבת ירק מפני סכנה, ועי״ש בקה״ע ופנ״מ אם הסכנה מפני איחור האכילה שלאחרי הצום, או מפני בדיקת התולעים, ומ״מ בפשוטו אין זה נידון של סכנה ממש, דבזה לא פליגי כו״ע דהכל מותר, אלא דהוי כעין סכנה, ומצינו כזה במקומות אחרים, והתולעים שהוזכרו, כנראה אלו שנאמרו על החרוסת משום קפא, ראה פסחים קטו,ב ומשנ״ת בס״ד ב״אוצר״ שם. ועי״ש בשיירי קרבן מש״כ על שי׳ הרמב״ם, וכבר הובא לעיל דהרמב״ם לא גרס כלפנינו בסוגיא דשבת, וז״ב. ובעיקר דין קניבת ירק מה מעשהו, יעוין ברש״י ותוס׳ בסוגיא שם, ובמ״מ על הרמב״ם שם, והפוסקים האריכו בהלכה זו ללמוד גדרי מלאכת בורר, ואכ״מ.

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון מ"ז תשרי תש"ם

סימן ד

מצות עינוי ביום הכיפורים [א]

כתב הרמב"ם, כל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה ✧ בלח"מ העיר דביומא מפיק לה הש"ס מגז"ש והרמב"ם קיצר בלשונו דמהעונש לבד שמענו שיש אזהרה ✧ בגמ' מכות מפורש דחייבי כריתות לא צריכי התראה ✧ בספר מעיין החכמה כתב דהרמב"ם סמך על מש"כ בספר המצוות ✧ בשו"ת דבר שמואל כתב דשי' הרמב"ם דבהמצא עונש בהכרח יש לו אזהרה אבל מקומה נעלם ממנו עד שיורינו התלמוד דרכו ✧ מבאר פי' הסוגיא ביומא הא דקאמר רבינא האי תנא עצם עצם גמר ✧ הרמב"ם נקט כלימוד התו"כ דילפינן בק"ו מעינוי למלאכה ✧ מבאר דבזה פליגי הגמ' והתו"כ, דלדעת התו"כ והירושלמי הותרה אכילה לצורך עבודת יוה"כ, ואילו הש"ס סובר דרק במקום סכנה הותרה ✧ מביא מש"כ לפרש בספר תוספת יוה"כ ובשו"ת דברי אמת ומעיר על דבריהם ✧ נתבארו דברי הרמב"ם דכל שיש כרת בתורה יש גם אזהרה, ואם לא נאמרה מפורש צריך ללומדה במידות התורה, וזוהי כוונתו בספר המצוות ✧ גדר איסור אכילה ביוה"כ מבואר שהאדם צריך להיות מעונה ✧ ולפ"ז הרי אין העבירה גוף מעשה האכילה, וצריך לדעת באיזה לשון יתרו בו ✧ תו איכא לעיוני במתעסק באכילה ביוה"כ אם מחויב חטאת היות ונהנה ✧ יש לתלות השאלה בספק המבואר באחרונים בגדר שכן נהנה ✧ בתשובות דובב מישרים נסתפק במי שהתענית סכנה לו אך אפשר לזונו דרך הוריד ✧ הואיל ונקטינן שעל חולה מסוכן ליכא כלל המצוה מעיקרא, א"כ אין לעשות טצדקי להכניס עצמו לחיוב ✧ י"ל בגדרי חיוב מצוות עשה שאין חיוב מעיקר הדין של תורה לקיימם אלא כפי טבע האדם ומנהג העולם

כתב הרמב"ם פ"א מהל' שביתת עשור ה"ד, מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם, מפי השמועה למדו עינוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו

שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה, וכל האוכל או שותה בו בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה, ע״כ.

ועי״ש בלח״מ שהעיר דביומא פא, א מפיק לה הש״ס מגז״ש, והרמב״ם קיצר בלשונו דמהעונש לבד שמענו שיש אזהרה, ואינו כן, אלא דלא חש לבאר זאת. ואין דבריו מובנים, דאיך אפשר שיכתוב הרמב״ם מה שהוא היפך מהמבואר בגמ׳, שהרי בגמ׳ לא סמכו על טעם זה, ומוכח דאפשר לכרת אע״פ שאין אזהרה, וכן מפורש במכות יג, ב חייבי כריתות לא צריכי התראה, שהרי פסח ומילה ענש אע״פ שלא הזהיר, ויעו״ש בפי׳ הר״ח, חייבי כריתות לאו בני אזהרה נינהו, וא״כ איך יאמר הרמב״ם טעם אחר ממה שמפורש בש״ס, שאין זה הטעם לאזהרה זו[א].

שו״ר בספר מעיין החכמה על תרי״ג מצוות דף עא. שהעיר כן, דהרי פסח ומילה אין בהן אזהרה, אבל לא הביא הגמ׳ מכות הנ״ל. וכתב דהרמב״ם סמך על מש״כ בספר המצוות ל״ת קצ״ו, וז״ל, שהזהירנו מאכול בצום כיפור ולא ביאר בתורה אזהרה לפעל הזה אבל זכר העונש וחייב כרת למי שאכל וידענו שהאכילה מוזהרת ממנו, והוא אמרו כי כל הנפש אשר לא תענה וגו׳ ונכרתה, ובתחילת כריתות כשמנו מחוייבי כריתות מנו בכללם האוכל ביום הכיפורים, וביארו שם שכל מה שחייבין עליו כרת הוא מצות ל״ת חוץ מפסח ומילה, הנה כבר התאמת שהאכילה ביוה״כ מצות ל״ת ולפיכך חייבים על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת קבועה וכו׳, ולשון ספרא כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה וכו׳. ע״כ לשון הרמב״ם. ומייתי שם הדרשה שהובאה ביומא שם, דעונש מלאכה יש ללמוד מק״ו, ונאמר ללמוד ממנו אזהרה לעינוי, יעו״ש.

א. ראה במקרא העדה פ׳ מקץ על מי שאכל ביוה״כ אם בטלה ממנו חובת עינוי הואיל ול״ת בעשה תליא, וכמבואר הכא, עי״ש, וראה גם להלן.

ובעיקר שי׳ הרמב״ם דמצות עינוי ביוה״כ היא בגדר שביתה ולא אמר סתם מצות עינוי או איסור אכילה, נ״ל הכוונה דהעינוי הוא מקדושת היום גופא, [וראה במאמרי על איסור מלאכה ביוה״כ בשם האו״ש לענין קידוש ביו״כ.] ולפ״ז נראה בהא דנסתפק בקו׳ מחי׳ רי״ז הלוי על יומא ע׳ 44, אם מותר לשתות קודם שיבדיל, וכבר תמהתי שהדין מפורש במג״א סי׳ תרכ״ד ס״א, ואח״ז רב ראיתי בס׳ משמר הלוי ברכות סי׳ מ״ט שעמדו בזה כמה ת״ח, ומ״מ צדדי הספק נראים עפ״י דברי הרמב״ם הנ״ל, ולא דמי למש״כ המג״א סי׳ תצ״א, דמותר לאכול חמץ קודם הבדלה, דהתם אין אכילת חמץ תלויה בקדושת יו״ט, וגם בחוה״מ אסור חמץ, משא״כ הכא העינויים הם חלק ממצות שביתה, ושביתה היא מגדרי קדושת היום, ולפיכך י״ל דצריך הבדלה.

ואגב, צ״ע ברמב״ם פ״א משביתת עשור, לאחר שכתב בה״ד על מצות עינוי מפסוק מפורש, כתב אח״כ בה״ה ד״שבת״ שכתוב שם הכונה לאכילה ושתיה, ומה״ט בה״ד כתב מצות עשה לשבות

וגם בשו״ת דבר שמואל סי׳ ל״ד העיר על הלח״מ מדברי ספר המצוות, וכתב דשי׳ הרמב״ם בהמצא עונש בהכרח יש לו אזהרה אבל מקומה נעלם ממנו עד שיורינו התלמוד דרכו, ואם כי נראה סותר קצת לכללו זה מצות פסח ומילה וכו׳, חידוש הוא שחידשה בהן תורה מכל הל״ו כריתות, ועוד נוכל לומר שבשתיהן עיקר מצות הוי בקיום עשה, ולא שייכא בהו אזהרה כ״כ כמו באחרים, יעו״ש, ועי׳ גם בשו״ת הרדב״ז שהביא לשונות הרמב״ם בסי׳ כ״ד, וסי׳ אלף שצ״ז. וראה תשובות ה״ר אברהם בן הרמב״ם (גווייטין) סי׳ ס״ה, דשו״ט אם הכרת דיוה״כ על העשה של העינוי, או על הלאו של האכילה, עי״ש. [ואגב, ראה בהערותי על אבודרהם שם ה׳ ברכות דין המוציא על לעוס כבלוע].

והנה לדברי המפרשים נתיישב לשון הרמב״ם בהל׳ שביתת עשור, דהרמב״ם רק פי׳ דבהכרח איכא לאו, והלאו נתפרש בגמ׳ ובס׳ המצוות, אבל גם הלשון בס׳ המצוות צ״ע, דהוא הביא שם לשון התו״כ, ובש״ס שם הניחו ק״ו זה בתימה דיש עליו פירכא, ומסיק דהילפותא היא מגז״ש דעצם עצם, או כתנא דבי ר״י מגז״ש דעינוי עינוי, ובקרית ספר שם הביא גם התו״כ וגם מסקנת הגמ׳, ואין לשונו ברור. אכן גם לשון הגמ׳ צריך תלמוד, דנראה שבאו לישב התו״כ דהילפותא היא מגז״ש, ואינו מובן, שהרי בתו״כ מפורש הילפותא מק״ו גרידא, ולא נזכר שם גז״ש.

והרמב״ן בהשגות לס׳ המצוות שורש ב׳ ד״ה ואני חוזר עוד כתב, וקרבן ומלקות באכילה דיוה״כ אין לנו בתורה ונלמד בגמ׳ בגז״ש והרב מנה אותו מדין ק״ו במצוה קצ״ו, ע״כ. הרי שהרגיש הרמב״ן, שהרמב״ם כתב שלא כפי מסקנת הגמ׳, ואכן צ״ע דהרי הק״ו איפריך בגמ׳, וכנ״ל. וע״ע שיח יצחק ביומא שם, ולא נתבררה לי כוונתו, אם כי בכוונת הרמב״ם נראה שהיא כדברי הדבר שמואל ומעיין החכמה הנ״ל, יעוש״ה.

והנה ראש דבר נבאר פי׳ הסוגיא, הא דקאמר רבינא האי תנא עצם עצם גמר, דהנה מפורש בברייתא שהיא מתו״כ פרשת אמר פיסקא קפ״ב על הפסוק ויקרא כג, כז ואילך, (ולא כפי שתוקן בגליון הגמ׳ מויקרא ט״ז), והתם איתא דילפינן אזהרה לעינוי מאזהרה למלאכה בגזירה שוה. אבל לא נתפרש מאיזה תיבות ילפינן הגז״ש, ורק מבואר שם שהפסוק שנאמר בו עונש למלאכה הוא מופנה, היות שאפשר ללמוד עונש המלאכה בק״ו מעונש על העינוי, וק״ו זה הופרך בגמ׳.

מאכילה כו׳, וצ״ב מה התוספת שלמדנו משבת על המפורש בתורה ועיניתם, וקשה לומר דחז״ל קבלו בזה הגדר של ״שביתה״ מאכילה, שהוא גדר עינוי, וצ״ע.

ונראה שרבינא בא לפרש דהאי תנא עצם עצם גמר, כלומר, דהוא קיבל מרבו כמו כל גז״ש שאין אדם דן מעצמו, דהילפותא על האזהרה בעינוי נלמדת בגז״ש דעצם עצם, והיות ועל גז״ש שאינה מופנית אפשר להשיב, וגם על גז״ש זו יש להשיב, דא״א ללמוד עינוי ממלאכה, דמלאכה נוהגת גם בשבתות ויו״ט משא״כ עינוי. והנה התנא סבר דהאי גז״ש דעצם עצם היינו דמשוינן הפסוק ויקרא כ״ג כ״ט שנאמר בו ״כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה״, לפסוק ל׳ שם ״וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה״, והיינו דילפינן דכמו שיש אזהרה למלאכה כן יש אזהרה לעינוי, והיות וכאמור יש להשיב, צ״ל דהפסוק מופנה, ולכן ס״ל להתנא שאפשר ללמוד עונש המלאכה בק״ו מעינוי, ולכן נעשה הפסוק מופנה עבור הגז״ש.

ברם הגמ׳ התם ס״ל שיש פירכא על הק״ו, וממילא אין פסוק זה מופנה, ובהכרח דהילפותא של הגז״ש לא נאמרה על פסוק זה, אלא על פסוק כח שם, ״וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וגו״׳, וזהו דקאמר רבינא שפסוק זה מיותר לגז״ש ללמוד ממלאכה על עינוי שיש בה אזהרה. ומדויק איפוא לשון הגמ׳, האי תנא עצם עצם גמיר, כלומר שהוא ידע שזוהי הגז״ש, אלא שהוא פירשה עפ״י דרכו, וקעביד מופנה ע״י הק״ו, ודעת הש״ס לפרשה באופן אחר.

ועי׳ בתוספת יוה״כ שם מה שהביא בשם הקרבן אהרן, בפי׳ הילפותא דהגז״ש ומש״כ עליו, וכל דבריהם צריכין תלמוד. ובעיקר הטעם שלא אמרה התורה אזהרה מפורשת על אכילה ביוה״כ, עי׳ בס׳ מפירושי הגר״א עה״ת ס״פ אחרי ע׳ קפד מש״כ בזה. ועי׳ גם בס׳ הזכרון להגר״ב ז׳ולטי ע׳ קיא. וראה בעי חיי על רבינו בחיי פ׳ אחרי מות בענין כרת לא בעי אזהרה.

אמנם הרמב״ם נקט כלימוד התו״כ דילפינן בק״ו מעינוי למלאכה, ולית ליה הפירכא שבגמ׳. ואף בירושלמי יומא פ״ח ה״ג איתא, תני רבי חייה לא יאמר עונש במלאכה שא״צ הייתי לומד מן העינוי, מה אם העינוי הקל וכו׳, יעו״ש, והוא כעין המבואר בתו״כ ובברייתא, ולא הק׳ לפרוך הק״ו. ושם לא נתפרש מהו הק״ו, אלא סתמא איתמר דמלאכה חמורה ועינוי הוא קל, יעו״ש.

ולבאורה נ״ל ליישב עפ״י מה דהוקשה לי איך שייך הכא לפרוך הק״ו משום שמלאכה הותרה מכללה אצל גבוה, ואילו עינוי לא הותר מכללו, והרי במתני׳ יומא סז,א איתא שהיו אומרים לאיש המשלח את השעיר, הרי מים והרי מזון, וא״כ אף עינוי נדחה מפני עבודת יוה״כ. ואמנם בתו״י שם הובאו ב׳ פירושים בזה,

ולפי׳ קמא אכן מותר לו לאכול ואע״פ שאינו מסוכן, ולפי׳ הב׳ דוקא מחמת סכנה הותרה לו אכילה, ועי׳ גם בתוס׳ הרא״ש שם. והנה ברמב״ם פ״ד מהל׳ עבודת יוה״כ ה״ז מפורש שמותר לו לאכול בלי מקום סכנה אלא לצורך קיום מצות שילוח, ובקרית ספר שם כתב דילפינן לה מקרא דעתי, יעו״ש, וכן בתפא״י בבועז על המשנה ביומא שם, ועי׳ גם בשיח יצחק שם, וא״כ קשיא טובא אמאי עינוי יהא חמור יותר ממלאכה, והרי גם עינוי מותר לצורך גבוה.

שו״ר שקושיא זו הק׳ הרש״ש שם פא,א ויעו״ש שנדחק לתרץ דאין זה הותרה אלא דחויה, וכן דהוי רק במקרה, עיי״ש. ושו״ר מש״כ ע״ז החמדת שלמה יבמות ט,א יעוש״ה, ועי׳ בס׳ הזכרון ״ויטע אשל״ ע׳ תרכט. ושו״ר בחלקת יואב קונטרס קבא דקשייתא אות צ״ה שהק׳ כן, עי״ש. וכן מצאתי שהק׳ גם האור שמח פ״ג מה׳ עבודת יוה״כ ה״ז, ויעו״ש מה שתירץ, ובספר קבא דקשייתא כרך ג׳ ע׳ רעז-רפט האריך בנושא זה. ושוב מצאתי בגבורת ארי ביומא סז,א במילואים שהק׳ קושיא זו, ודחה לגמרי תירוצי הרש״ש, ולכן מסיק כדרך הב׳ בתו״י, שאין ההיתר אלא במקום סכנה, ולא הביא שמפורש ברמב״ם שלא כדבריו[ב].

ולפ״ז נ״ל דבזה גופא פליגי הגמ׳ והתו״כ, דלדעת התו״כ וכן הירושלמי, אכן הותרה אכילה לצורך עבודת יוה״כ, ולכן ליכא פירכא על הק״ו, ואילו הש״ס הכא סובר דרק במקום סכנה הותרה, ולכן מיפרך ק״ו. והיות והרמב״ם פסק דהותרה האכילה לגמרי, לכן שפיר פסק בס׳ המצוות דאיתא להך ק״ו, וממילא קרא מופנה הוא, ובא ללמד בגז״ש ממלאכה על עינוי שיש אזהרה, וכאמור הילפותא היא מגז״ש דעצם עצם, וכמפורש בגמ׳, וכמש״כ הקרית ספר. ולשון הרמב״ן בס׳ המצוות הנ״ל שכתב דבגמ׳ למדו הלאו בגז״ש והרמב״ם למד בק״ו, אינו מובן, שהרי אין הילפותא ע״י ק״ו, אלא דהילפותא היא ע״י גז״ש, והק״ו הוא רק כדי שיהיה הפסוק מופנה וכש״נ, וצ״ע. ובירושלמי שם כתוב, דלפי דרשת ר׳ חייא הנ״ל בהכרח ס״ל דצריך שיהא מופנה ואפי׳ מצד אחד[ג].

ב. וראה במאמרי על איסור מלאכה ביוה״כ, וראה משך חכמה פ׳ אמור, וראה באר רואי ע׳ רכא בדקדוק לשון הרמב״ם, וראה עתה בס׳ המפתח בה׳ עבודת יוה״כ שם. [ושמא יל״ד משום מכניס עצמו לפקו״נ, דזה גופא מותר, ואכ״מ.] וראה עוד צפנת פענח פ׳ אחרי מות, ומים חיים להפר״ח על הרמב״ם.

ג. שו״ר בדברות משה יומא סי׳ ח׳, עי״ש. [וע״ע כלי חמדה פ׳ אחרי ופסקי תשובה סי׳ קצ״ד, ושו״ת מי יהודה ח״א סי׳ ע׳].

ותו איתא בירושלמי שם, תני ראב״י אומר נאמר בעצם היום הזה במלאכה, ונאמר בעצם היום הזה בעינוי וכו׳, וילפינן מהתם דכמו במלאכה יש עונש ואזהרה כן גם בעינוי. וע״ז איתא שם עד כדון כר״ע, והיינו דר״ע ס״ל דלמדין מגז״ש ואע״פ שאינה מופנה, ומשמע דלולא הק״ו אין המקרא מופנה, ולא כתלמודין דה׳ קראי כתיבי וכו׳. ואף דלא נתפרש אמאי לא אייתר קרא, מ״מ חזינן דזוהי שי׳ הירושלמי, וכאמור כך ס״ל להרמב״ם, ועי״ש עוד בירושלמי דברי ר׳ ישמעאל. ועי׳ נדה כב, ב ובגבורת ארי ביומא פא,א, ובתלמוד דידן איתא דרשא דר׳ ישמעאל מעינוי עינוי, ועי׳ רש״י כריתות ב,א וכן בפי׳ ר״ש משאנץ תו״כ פ׳ אמור שם, ועי׳ באו״ש פ״א משביתת עשור שכתב דר׳ ישמעאל לשיטתיה. [וסוגית הירושלמי לא נתפרשה, וע״ש בפני משה אבל אינו מובן לי, ואולי יש להשלים סוגית הירושלמי עפ״י הבבלי, ואכ״מ.] ועוד היה מקום לפלפל דנחלקו הסוגיות בעיקר הפירכא דהותר מכללו אצל גבוה, כקושית הבאר אברהם שהביא הרש״ש שם, ועי׳ גם בהג׳ מצפה איתן שם, ואין להאריך. ועי׳ קובץ הערות סי׳ ע״ג אות ג׳-ה׳. ועי׳ מאמרו של הגר״מ פיינשטיין ז״ל בקובץ ״ישורון״ חלק א׳ ע׳ פ״א ואילך.

ובעיקר הדרשה דלמדין ק״ו לעונש במלאכה מעינוי, ולכן הוי הפסוק מופנה, הנה בתוספת יוה״כ שם תמה דהרי אין עונשין מן הדין, וכתב דשמעתין אזלא כמ״ד עונשין מן הדין, ובשו״ת דברי אמת לאוין פ״ב, ב׳ תמה עליו, דא״כ איך הביא הרמב״ם דרשא זו לפסק הלכה בס׳ המצוות, והא אנן קיי״ל שאין עונשין מן הדין. אלא דלא נתברר לי דברי הגאון דברי אמת שם, דיעו״ש שהאריך והביא מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן, דשי׳ הרמב״ם שבמקום שהעונש מפורש בתורה, שפיר מזהירין מן הדין, והרמב״ן בהשגות שרש ב׳ תמה עליו ממכות ה,ב דאין מזהירין מן הדין אף לאחותו שהעונש מפורש בתורה. וכתב הדברי אמת ליישב דהרמב״ם קאמר שבעונש מפורש מזהירין היינו רק שאין תוספת עונש ע״י האזהרה, ובאופן שהעונש הוא חייבי מיתות ב״ד, ואין מלקות ע״י אזהרה. אבל אם העונש המפורש הוא כרת, דע״י האזהרה נוסף מלקות, אף הרמב״ם מודה שאין מזהירין מה״ד. ואח״כ הביא דברי הרמב״ם בס׳ המצוות הנ״ל, ותמה שזה סותר להאמור, שהרי הרמב״ם יליף אזהרה לאוכל ביוה״כ מדין ק״ו כשהעונש מפורש, ומדין ק״ו נתוסף אזהרה להועיל לחייב מלקות. והביא גם לשון הרמב״ן הנ״ל, דהגמ׳ יליף לה מגז״ש, והרמב״ם יליף לה מק״ו, עי״ש שהאריך.

ואינו מובן לי, וכי מדין ק״ו יליף הרמב״ם אזהרה לאוכל, והרי מדין ק״ו ילפינן רק עונש למלאכה, וממילא קרא דעונש במלאכה הוא מופנה, והדר ילפינן אזהרה לאוכל בגז״ש, וא״כ

אין זה ענין לשי׳ הרמב״ם הנ״ל, שאם העונש מפורש מזהירין מה״ד, וכל השאלה היא רק כפי שהק׳ התוס׳ יוה״כ, והרי אין עונשין מה״ד, ואיך ילפינן עונש למלאכה ק״ו מעינוי.

ולהאמור גם מה שרצה הדברי אמת ליישב עפ״י המ״מ פ״ב ממאכ״א ה״א, שאם יש אזהרת עשה שפיר מזהירין מה״ד, ולכן אף כאן שיש עשה אפשר להזהיר מה״ד, עי״ש. ולדברינו הוא תימה, דכל ישוב זה הוא רק עפ״י מה שהבין הוא, שהנידון כאן באזהרה מדין ק״ו, אבל להנתבאר השאלה היא על עונש מה״ד במקום שכבר מפורשת אזהרה, וכמובן שאין עונשין מה״ד גם אם יש אזהרת עשה, שהרי יש גם אזהרת לאו ומ״מ אין עונשין, ופשוט. וא״כ הדרא לדוכתא קושיית התוס׳ יוה״כ הרי אין עונשין מה״ד, ואיך הביא הרמב״ם ק״ו זה להלכה. אכן שאלה זו תלויה בפלוגתת המפרשים אם עונשין כרת או מיתה בידי״ש מה״ד, עי׳ שד״ח כללים מערכת האלף סי׳ כ״ה ובפאת השדה שם כלל צ״ב שהביא הרבה מקורות בענין, ולכאורה מהכא ראיה נכונה שעונשין כרת מדין ק״ו.

ובאמת עדיין יל״ע, שהרי זה נוגע גם לפסק ב״ד בידי אדם, שהרי מי שעבר ג׳ פעמים על ח״כ אינו לוקה, אלא מכניסין אותו לכיפה [ועי׳ רא״מ פ׳ אמור עה״פ אמור אליהם כל איש וגו׳], ברם בדברי אמת קו׳ י׳ בענין חלה דף קכ,ב תמה ממכות ה,ב דמפורש התם הילפותא דאין עונשין מה״ד מקרא דכרת באחותו, הרי שאין עונשין כרת מה״ד, יעו״ש. וע״ע מנחת עני לבעל שמן כתית למנחה אות כ״ז, ועיין גם בגינת ורדים להפמ״ג סי׳ ג׳, ובס׳ שהם וישפה על הרמב״ם פ״ב ממאכ״א ה״א. ועי׳ גבורת ארי ביומא שם שהניח דברי המ״מ בתימה מהסוגיא שם דהו״ל למילף אזהרת עינוי בק״ו בסברת הותרה מכללו, שהרי אזהרת עשה איכא, ובכה״ג להמ״מ מזהירין מה״ד, עי״ש. וע״ע שו״ת אהל משה (הורביץ) סי׳ ל״ד שהאריך בסוגיא זו.

והנ״ל בזה, דהנה התם כתבה התורה ריבוי, שאחותו מאביו ומאמו נמי בכרת, ולא ילפינן בק״ו מאחותו, שהיא מאמו ולא מאביו, או מאביו שלא מאמו. וילפינן מינה שאין עונשין מה״ד, ומקרא זה הוא בפ׳ קדושים, ושם נאמר העונש. והנה גם בפ׳ אחרי מות ששם נאמר הלאו, לשון הפסוק ערות אחותך בת אביך או בת אמך וגו׳, וא״כ גם באזהרה לא הוזכרה אחותו בת אביו ואמו, והרי אין מזהירין מן הדין, ורק בפרשה דעונש יש דרשא לחייב אחותו מאביו ואמו. ונראה פשוט דמכח דרשא זו יש חיוב גם למלקות, ולא רק לכרת, ואע״פ שרק כרת נאמר כאן, ואילו מלקות תליא באזהרה, מ״מ הביאור הוא דמהריבוי ילפינן דאחותו שנאמר בתורה היינו גם בכהאי גוונא, וממילא היא בכלל האזהרה, דהוי גילוי מילתא בעלמא. וממילא תו ל״ק על הרא״ם,

דהרא״ם לא קאמר דבכרת עונשין מה״ד אלא באופן שהק״ו הועיל לחיוב כרת גרידא, אבל מלקות יש בלא״ה, אבל הכא הק״ו מלמד גם על חיוב מלקות, ולכן אין עונשין מה״ד[ד].

ובהא סלקינן דנתבארו דברי הרמב״ם בס״ד, והיינו דחז״ל קיבלו שמלבד פסח ומילה, כל שיש כרת בתורה יש גם אזהרה, ואם לא נאמרה מפורש, צריך ללומדה במידות התורה. וזוהי כוונתו בס׳ המצוות הנ״ל, כמו שהביאו המעיין החכמה והדבר שמואל.

והנה במכות יד: מסקינן דכרת א״צ אזהרה, וכבר תמה הלח״מ פי״ח מהל׳ סנהדרין ה״א מגמ׳ זו על הרמב״ם, אבל הביאור נראה פשוט, דבודאי כרת גופא א״צ אזהרה, וכדחזינן בפסח ומילה, אלא שקבלת חז״ל היא שבכל ח״כ מלבד פסח ומילה נאמרה אזהרה, וזוהי כונת הרמב״ם בריש ה׳ שביתת עשור הנ״ל. והילפותא היא מגז״ש, ע״י דהוי מופנה מכח הק״ו, וכמבואר בס׳ המצוות, וכש״נ. ועי׳ בס׳ המצוות לרס״ג מצות ל״ת נ״ד-ה׳ ובפי׳ רי״פ פרלא שם, שיש לרס״ג וסיעתו שיטה אחרת במנין המצוות, ואכ״מ.

שו״ר בקה״י כריתות סי׳ א׳ וב׳ מש״כ כעין דברינו בשי׳ הרמב״ם, אלא דפלא שלא הביא מהל׳ שביתת עשור. ואפשר להוסיף עפ״י שי׳ הרמב״ם פ״ב מהל׳ ממרים דהנלמד בי״ג מידות אפשר לב״ד אחר לבטל. ולפיכך י״ל שא״א של״ת במנין תרי״ג מצוות יהא תלוי בדרשת ב״ד, ולכן בהכרח שיש לאו בלי הי״ג מידות, ורק ע״י הי״ג מידות אנו יודעים מהו הלאו.

*

והנה בעיקר הגדר דאיסור אכילה ביוה״כ, הרי מבואר בגמ׳ שם שאינו איסור אכילה, אלא איסור ביטול העינוי[ה], ולכן שיעורו בככותבת, ומבואר שם דמה״ט לא נתפרש הלאו בתורה. ואף שנשאר בקושיא

ד. וע״ע העמק שאלה שאילתא קס״ז אות א׳ מש״כ בשי׳ הרמב״ם, שהוא עפ״י הק״ו, ואין לעשות בו פירכא כי כך נתקבל מסיני, יעו״ש דברים מאד מחודשים, וגם איני רואה היכן נרמז הק״ו בדברי הרמב״ם. ולפו״ר ק״ל בפשט לשון הרמב״ם, אע״פ שעדיין לא ידוע לנו המקור לזה, דבאמת גם בפסח ומילה נאמר שהאיש אשר לא יעשה פסח, וכן מי שלא ימול חייב כרת, אבל התם אם נעשה זאת ללאו, אין זה אלא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, וכן אין בו חטאת, דגם חטאת דוקא במעשה איכא, ולפיכך לא מסתבר לחז״ל לקבוע שם לאו, משא״כ בעינוי יוה״כ שע״י הלאו איכא מעשה ללקות להתחייב חטאת, שפיר ילפינן מהך קרא ללאו, [ולפו״ר פשוט שחייבי כריתות שלקו יפטרו מכרת, היינו דוקא בלאו ולא בעשה דפסח ומילה].

ה. וראה תוס׳ נזיר כח, ב ד״ה בנו, ועפ״י המבואר כאן, נתבאר במקומו על קטן ביוה״כ איך מותר להאכילו.

מ״מ זה הוא הטעם, יעו״ש במפרשים. [וע״ע שו״ת אוריין תליתאי (תאומים) סי׳ פ״ז, דברי יחזקאל סי׳ ט״ו ענף ג׳, צפנת פענח פ״ב משביתת עשור ה״ח, משנת אליהו סוכה סי׳ ג׳]. ונמצא שהיסוד הוא שהאדם צריך להיות מעונה, וכלשון הרמב״ם פ״א משביתת עשור, לשבות מאכילה וכו׳. ויעוי׳ חי׳ חת״ס פרק יוה״כ, וכבר דברו בזה האחרונים.

ולפ״ז הרי אין העבירה גוף מעשה האכילה, אלא שע״י האכילה נעשה ביטול העינוי, ובמק״א נתבאר בס״ד שי״ל שאף כה״ג שאין עצם המעשה האיסור, אלא שע״י המעשה איכא האיסור, וכמו כאן שע״י שאוכל נמצא ביטול העינוי, וביטול העינוי הוא האיסור, גם זה הוי בכלל לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. וצריך לדעת באיזה לשון יתרו בו למ״ד שצריך התראה בשם האיסור. ברם מסקינן שם שאכן באופן זה לא מקרי מעשה, וחמץ בבל יראה שאני דגוף הקנין מקרי עבירה, משא״כ קונה מידה ומשקל חסרים כמבואר במקומו בס״ד. ולפ״ז יל״ע במלקות דאוכל ביוה״כ, וצ״ע. ועי׳ יבמות לט, א לענין אכילה גסה ביוה״כ, ובפירש״י שם, ולפו״ר יל״ע דלעולם איקרי אכילה ואיקרי גם עינוי, שו״ר בדברי יחזקאל סי׳ ט״ו אות י״ז, עי״ש.

תו איכא לעיוני במתעסק באכילה ביוה״כ, אם מחויב חטאת היות ונהנה, כמו באיסורין אחרים, דלכאורה הכא אין האיסור מה שנהנה, אלא ביטול העינוי [ועי׳ מנח״ח מצוה שי״ג וכן בחי׳ חת״ס ר״פ יוה״כ ובתשובותיו או״ח סי׳ קכ״ז], דאע״פ ששאר איסורין תלויין בהנאת גרונו, הכא תליא בהנאת מעיו, ברם האו״ש פ״ב משביתת עשור ה״ד חולק עליו, יעוש״ה. [וע״ע באו״ש פי״ד ממאכ״א הי״ד, ועי׳ אפיקי ים ח״ב סי׳ ל״א, ועמק יהושע סי׳ י׳]. וא״כ אפשר דלא שייך כאן שכן נהנה, שאין האיסור הנאת גרונו, ובמעיו לא מקרי שכן נהנה, וכן בזמן שנמצא במעיו אין זה זמן עשיית העבירה. ועיין במנח״ח שם שצריך גם הנאת גרונו, עי״ש. [וע״ע שו״ת כת״ס או״ח סי׳ קי״ז, וילי״ע בכל זה. ועי׳ עמק ברכה ע׳ קכז שדחה דברי המנח״ח והעלה שא״צ מעשה אכילה ושתיה, והעיקר הוא ביטול העינוי, אבל באחיעזר ח״ג סי׳ ס״א פסק דבעינן הנאת גרונו, יעוש״ה. ועי׳ שו״ת מהרש״ם ח״א סי׳ קכ״ג ושו״ת מחזה אברהם חאו״ח סי׳ קכ״ט, ושו״ת שפתי כהנים סי׳ ו׳, ושו״ת בנין שלמה סי׳ מ״א, וילי״ע בדבריו שם, אך אכ״מ].

אמנם יש לתלות השאלה בהספק המבואר באחרונים בגדר ״שכן נהנה״ אם הוא משום שזהו יסוד העבירה, או דע״י הנאה תו ל״ה מתעסק ואיכא כוונה, והשאגג״א סי׳ ע״ד דן לומר דביוה״כ מתחייב על אכילה שלא כדרך הנאתו. [ועי׳ חמדת שלמה פ׳ יום הכיפורים ועי׳ קו״א לשאגג״א שם, וכן סי׳ ע״ו, וכן מנח״ח שם, ובמשנת יעבץ

מועדים סי׳ ס״א. ועי׳ או״ש פ״ב משביתת עשור ה״א. ועי׳ בזה עמק יהושע שם, שו״ת עולת שמואל (קוידר) סי׳ צ״ב, חת״ס שו״ת ח״ו סי׳ כ״ג.] ויש לדון דאם חזינן שהחיוב הוא גם שלא כדרך הנאה, א״כ אפשר דאין בהנאה תוספת איסור, ולכן אם נפרש בגדר שכן נהנה משום שזהו האיסור, א״כ באוכל ביוה״כ לא שייך שכן נהנה, אבל בפשטות לשון הרמב״ם מבואר שם בפי״ד מהל׳ מאכ״א דכל שיש הנאה תו ליכא מתעסק, ואיכא כוונה, ואכ״מ. [ובמקרא העדה פ׳ ויקהל נתבאר בס״ד דין מתעסק, עי״ש.]

*

והנה בתשובות דובב מישרים ח״ג סי׳ פ״ח נשאל, עפ״י מה שהעלה המנח״ח מצוה שי״ג, דאיסור אכילה ביום הכפורים תליא בהנאת גרון, ולפיכך יש להסתפק במי שהתענית סכנה לו, אך אפשר לזונו בזריקה דרך הוריד, דכאמור אין בזה איסור, ועי׳ שו״ת אחיעזר ח״ג סי׳ ס״א, האם צריך לזונו באופן כזה ולא יצטרך לאכול, או דילמא הואיל והתענית סכנה לו, אין לנו לחפש טצדקי כאלו כדי שיוכל להתענות.

ויעו״ש בתשובתו לשואל ששו״ט בסברת המנח״ח, והביא משו״ת מהרש״ם ח״א סי׳ קכ״ג דגם אם תליא בהנאת מעיו, מ״מ דוקא בנכנס דרך פיו, ומסיק דעיקר השאלה צע״ג, ועם כל זאת להלכה דעתו שלא לסגף, כי הוא בכלל עינוי נפש ויכול לבא לידי סכנה, עי״ש. [וכיו״ב כתב בשו״ת אגרות משה או״ח ח״ד סי׳ קכ״א, ועי׳ גם שם או״ח ח״ג סי׳ צ׳, וכן בשו״ת ציץ אליעזר ח״י סי׳ כ״ה פרק כ״א, וחי״ד סי׳ נ״ז, וראה גם קובץ ״קול תורה״ תשרי תשס״א, יעו״ש כל דבריהם.]

אך עדיין לא נתבאר בעיקר ההלכה, באופן שברור שאין כל סכנה שהיא ע״י שיקבל הזנה מלאכותית וממילא יוכל לצום, האם יש חובה לעשות כן או לאו. ואולי י״ל דהגדר בזה הוא כך, שהרי יסוד חובת עינוי ביוה״כ היא מצות עשה[1],

---

ו. וכמבואר בשו״ת זכרון יוסף או״ח סי׳ ו׳. ועי׳ מנח״ח מצוה שי״ג ושו״ת חלקת יואב או״ח סי׳ א׳, ודברי יחזקאל סי׳ ט״ו, וראה הדרת קדש על עניני קטן סי׳ כ״ג, כ״ד ומש״כ שם בס״ד. וראה מש״כ על שיטתו במאמרי על מלאכה ביוה״כ. וכמו״כ יל״ד על אדם שנשתבשה דעתו בזקנותו או נשתטה וכל כיו״ב שעפ״י דין הוא פטור ממצוות, ועל זה שיאכל בעצמו בודאי שאין אנו אחראים, אבל הוא ל״ע במצב שצריך להאכילו, ואם לא יאכילוהו הוא ידרוש את ארוחתו באופנים לא נעימים, האם מותר להאכילו בידיים, ואין בזה משום לא תאכילום, והכא לא שייך הטעם שבגמ׳ היינו רביתיה הנאמר אצל קטן, אך לפי דרכנו נמצא דהואיל ואינו במצות עשה, גם בל״ת ליתיה, ומותר להאכילו בידיים. ועי׳ מג״א סי׳ תרט״ז סק״ט ומנח״ח מצוה שי״ג. וע״ע ס׳ יגדיל תורה להאדר״ת (נדפס עם ס׳ חשבונות של מצוה) סי׳ קכ״ג אות ה׳ ע׳ תיד ואילך.

והמצוה היא עינוי נפש, ולפיכך מי שהעינוי סכנה לו, י״ל שהוא פטור ממצוה זו לא רק בגלל שפקו״נ דוחה כל המצוות, אלא בגלל הטעם הפשוט, שהואיל והמצוה היא שיהא מעונה מערב עד ערב, ואע״פ שהאיסור הוא כל רגע[ז] [ועי׳ שו״ת בנין ציון ח״א סי׳ ל״ד, ורשב״א קידושין כא,ב, והאחרונים האריכו, ואכ״מ], מ״מ קיום המצוה הוא מערב עד ערב דוקא. ואצל האדם הזה לא שייך עינוי נפש אלא הריגת נפש, הרי שעיקר המצוה לא נאמרה אצלו, ולפיכך נמצא הביאור, שאם אכן היתר האכילה לחולה מסוכן הוא משום פקו״נ גרידא, יש לשאול אמאי לא יקבל הזנה מלאכותית ותו ליכא כל פקו״נ, ויקיים המצוה כהלכתה, ברם הואיל ונקטינן שעל חולה מסוכן ליכא כלל המצוה מעיקרא, א״כ אין שום ענין לעשות טצדקי להכניס עצמו לחיוב.

ואפשר שגם הוראת הגר״ח מוולוז׳ין בהעמק שאלה שאילתא קס״ז אות י״ז דמי שנקבע עליו שהוא חולה מסוכן א״צ אומד ואוכל כדרכו, יש מקום לתלותה בסברא הנ״ל, אבל בזה כמובן יש לפקפק אם אפשר להשוות הנושאים, ואכ״מ להאריך[ח]. אך לענין הזנה מלאכותית יש לדון עפ״י האמור. אלא שלפ״ז היינו דוקא בחולה מסוכן, אבל מי שעלול להסתכן י״ל דאכן יש לו לקבל

אלא שעיקר היסוד של הזכרון יוסף צ״ע אם מוסכם בראשונים, דמפורש בר״ן פ׳ יוה״כ, והובא במ״מ פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ה, שהוכיח דרחיצה אינה מהתורה, דאי הוי דאורייתא, איך מותר לרחוץ קטן, והרי איכא לא תאכילום, עי״ש. וכן מפורש ביומא עח, ב על נעילת הסנדל וכן על רחיצה וסיכה, אינשי עבדי להו, ובפירש״י שם משום לא תאכילום. וע״ש במ״מ מה שהשיב, ולא ברור מה שהביא ראיה מאכילה לקטנים, והרי זה גופא קשיא אמאי ליכא לא תאכילום, וצ״ע. ועי״ש שנקט שאיסורין הללו מסרן הכתוב לחכמים, ולפי״ד יש לפלפל בענין זה, ואכ״מ. שו״ר בבאר אברהם פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ה לדחות הוכחת הר״ן, ועי״ש מה שהביא מהפר״ח סי׳ תרי״א, אבל לא ירד לדברינו, אע״פ שציין לשו״ת זכרון יוסף, עי״ש. וראה הערותי לאבודרהם ה׳ יוה״כ הערה 34-30. ובמקו״א נתבאר בס״ד על קטן ביוה״כ וסוכה. וראה חלקת יואב או״ח סי׳ א׳, מקראי קדש ימים נוראים סי׳ מ״ג. [ושמא יש להוסיף בענין קטן עפ״י מש״כ באתוון דאורייתא כלל כ״ב, דמצות פו״ר כוללת גם להחיות את בניו ולזונם, עי״ש. ולפ״ז נימא דמה״ט צריך להאכיל לקטנים, ואם שייך בזה עדל״ת, כיון שיש בו כרת, עי׳ יבמות ה, ב לענין מילה. וראה רש״ש שם, ואכ״מ.]

ז. ובמקו״א נתבאר עוד בס״ד באופן אחר.

ח. וראה מקרא העדה פ׳ וישלח וראה חזון עובדיה ימים נוראים ע׳ רחצ-שז. וראה פמ״ג סי׳ תרי״ב במשב״ז סק״ד וכן מרומי שדה יומא עג, א, על ח״ש למצות עינוי וליל״ת דאכילה ביו״כ, וע״ע מרחשת ח״א סי׳ י״ד. ועי׳ אבי עזרי קמא פי״ז ממאכ״א הכ״ז.

הזנה מלאכותית, אלא שכאמור הכריעו הפוסקים שאין לעשות כן מחמת ספק סכנה עצמה, וכעין ביאור הגרי״ז בפסק אביו הגר״ח על אכילה לחולה שיש בו סכנה, עי׳ בזה בחי׳ מרן רי״ז הלוי הל׳ שביתת עשור, אבל הפוסקים לא הכריעו כן, ועי׳ ביאור הלכה סי׳ שכ״ח סעיף ד׳, ואכ״מ.

ובאמת נ״ל באופן פשוט יותר עפ״י ההקדמה דיסוד מצות עינוי יוה״כ הוא המצות עשה, ועל אי קיום העשה איכא לאו וכרת. ואי מאיזה טעם שהוא פטור האדם מהמצות עשה, גם לאו אין עליו, וכמבואר בשו״ת זכרון יוסף והמנח״ח הנ״ל. ומעתה י״ל בגדרי חיוב מצוות עשה שאין חיוב מעיקר הדין של תורה לקיימם אלא כפי טבע האדם ומנהג העולם, וכפי שהקב״ה ברא את העולם, ואין כל חיוב לעשות טצדקי החורגים מדרכו של עולם כדי לקיים מצות עשה.

ולפ״ז י״ל דהואיל ולפי טבע הבריאה האדם מקבל את מזונו והנוזלים דרך פיו ולא דרך הוריד, אין כל חיוב לקבל המזון דרך הוריד כדי לקיים המצות עשה, וכאמור יסוד מצות יוה״כ היא עשה, ובאמת אם העיקר הוא הל״ת אכן אין לומר כן, אלא צריך לעשות כל מה שיוכל ולא לעבור על הלאו. [וע״ע שו״ת שמש מרפא לרש״ר הירש ז״ל או״ח סי׳ י״ט-כ״ב. וראה בספר מעשה איש תולדות החזו״א ח״ד ע׳ קסג][ט].

וכיו״ב נתבאר במקו״א בס״ד, על מצות פו״ר שהיא רק כדרך כל הארץ, ואם א״א לו לקיים אלא באופנים שלא

ט. ועי׳ סוכה כח, א, דנשים חייבות בעינוי יוה״כ, מהריבוי שכל עונשין וכו׳, ויש להטעים דאע״פ שיסוד החיוב הוא עשה, וה״ז הז״ג, והו״ל לפטור נשים, אבל כיון שעל עשה זה יש עונש כרת, לפיכך אין לפטור נשים, ולזה דייק הש״ס להביא הך ילפותא, ועי׳ מנח״ח מצוה שי״ג אות א׳ לענין נשים בשאר עינויים שאין בהן עונשין, ומייתי משעה״מ פ״א משביתת עשור ה״ג, עי״ש. ובפשוטו, כמו שח״ש באכילה אסור מהתורה גם לנשים אע״ג דהוי הזמן גרמא, והרי ליכא בהו עונשין, מ״מ אלו הן איסורין שבתוך הלאו שיש בו עונש, וא״כ ה״ה על שאר עינויים נכללים בזה, שהם בגדר ח״ש של אכילה ושתיה, וכן מפורש בשו״ת רשב״א מכת״י שנדפס בסה״ז נר שאול ע׳ מג-ד, עי״ש. ברם צ״ע פשט הגמ׳ סוכה שם כח, ב דאיצטריך לרבות נשים על תוספת עינוי, ואמאי לא נאמר שהתוספת נטפלת אל העיקר, וכמו שחייבות בעינוי בעצמו של יום, ה״ה בתוספת, וצ״ע אם יש לחלק בין הנושאים, וראה מאמרי על נעילת הסנדל ביוה״כ, שו״ר בתוס׳ רי״ד יומא פא, א שלדעתו אין ביוה״כ רק לאו ואין עשה, וראה מש״כ עליו הרי״פ פרלא על ס׳ המצוות לרס״ג עשה ל״ד-ל״ז דף קצח, ב – קצט, א, וכתב שכל הראשונים חולקים עליו, וס״ל שיש עשה בעינוי יוה״כ, ומ״מ לשי׳ הרי״ד כמובן שא״א לומר כדברינו, וצ״ע בתוס׳ קידושין לד, א ד״ה ומעקה וכן במפרשים שם, ובאוצר מפה״ת שם משנ״ת בס״ד, דלפו״ר כל דברינו תלויים בנידון שם.

כדרך כל הארץ, אין עליו מצות עשה. וכמו״כ נתבאר בספר הברית על דיני מילה ע׳ צד, שאין על הטומטום לקרוע ולמול, וי״ל כאמור עפ״י זה, דאדם זה שנולד בצורה כזאת, אין עליו שום חיוב לעשות איזה דבר שאינו טבעי ופשוט כדי לקיים המצוה, ולכן אין הטומטום חייב לקרוע כדי לקיים מצות מילה.

י"ב חשון תשמ"ה

סימן ה
מצות עינוי ביוה"כ [כ]

מבואר בשו"ת חלקת יואב שהאיסור הוא לבטל מצות עינוי, ולכן נותנין לקטן לאכול ביוה"כ משום דהקטן אינו במצות עשה ✧ וכן מבואר במג"א שמותר ליתן בידים לקטן לשתות לפני קידוש, דזה איסור מחמת מצות קידוש ✧ בשו"ת ספר הישר לר"ת כתב שמותר להאכיל לקטנים ביוה"כ שאין אזהרה אלא על איסורין ✧ דברי המנח"ח שכתב שאסור להאכיל לקטן ביוה"כ צ"ע ✧ בזה תלויה השאלה שהעיר הערוך לנר במי שאכל ביוה"כ

הנה בגדר מצות עינוי ביוה"כ, והאיסור לבטל העינוי, הנה כבר כתבתי במאמרי בענין מצות עינוי ביוה"כ [א], ובקצרה, דהנה מבואר בשו"ת חלקת יואב חאו"ח סי' א' בשם שו"ת זכרון יוסף סי' ו' דעיקר היסוד הוא מצות עינוי, והיינו שהאיסור הוא לבטל מצות עינוי, ומי שאינו במצוה, ממילא אין עליו איסור[א], ועפ"י זה פי' שם דנותנין לקטן לאכול ביוה"כ, ואין בזה משום איסור ספינן איסור לקטן, והיינו משום דהקטן אינו במצות עשה, וממילא לא שייך עליו ציווי שלא לבטל את העינוי[ב]. ובמקו"א כתבתי עוד, דשמאי הזקן לשיטתו שפיחת המעזיבה בשביל תינוק שנולד שלא להאכילו חוץ לסוכה, וכן לא רצה לאכיל תינוק ביוה"כ, והיינו דלשיטתיה אזיל, שאף באיסור הבא מחמת מצות עשה, נמי אסור לספות לקטן בידים. ואנן לא קי"ל כותיה.

וכן מבואר במג"א ה' קידוש בשם מהר"ם שמותר ליתן בידים לקטן לשתות לפני קידוש, יעו"ש. והביאור פשוט דזה איסור מחמת מצות קידוש, וכל שהאיסור בא מחמת מצוה, אין מוזהרין על הקטן, היות שהקטן גופיה אינו מצווה על מצוות עשה[ג].

א. ועי' סוכה כט, א מהך דנשים, דלפו"ר הוא סותר לדברי האחרונים, וצ"ע. וראה חכמת שלמה לר"ש קלוגר ה' יוה"כ סברא דאצל קטן ל"ש יתובי דעתיה, עי"ש. וראה חקרי לב או"ח סי' ק"ח-ק"ט שהאריך בענין זה.

ב. וראה אבי עזרי קמא פי"ז ממאכ"א הכ"ז, ודבריו צ"ע.

ג. ועי' אבנ"ז או"ח סי' תפ"א שלא כ"כ לענין סוכה, ולפו"ר דבריו תמוהים, ואין איסור אכילה

ובאמת שאלה זו נמצאת בשו"ת "ספר הישר" לר"ת סי' נ"א אות ב', מדוע מותר להאכיל לקטנים ביוה"כ, ובסי' נ"ב אות ב' השיב ר"ת שמותר שאין אזהרה אלא על איסורין, וכנראה כוונתו כדברינו. ועי' שבלי הלקט סימן שי"ב. וע"ע מנח"ח מצוה שי"ג אות י' שכתב שאסור להאכיל לקטן ביוה"כ בידים מן התורה שלא במקום פקו"נ, עי"ש[ד], ודבריו צ"ע, וכאמור מפורש בדברי ר"ת שלא כדבריו.

ובעיקר היסוד דאיסור האכילה הוא רק במה שנוגע לבטול מצות עינוי[ה], הנה בזה תלויה השאלה שהעיר ערוך לנר, במי שאכל ביוה"כ ששוב אינו מתענה ואינו מקיים המצוה, האם האיסור אכילה עודנו עליו, והיינו משום שכל האיסור הוא ביטול העינוי, ואצלו שוב האכילה אינה מבטלת עינוי, וראה המועדים בהלכה ע' פ"ג שהביא דברי האחרונים והרשב"א קידושין כא, א[ו].

וראה מש"כ בפקודי העדה פי"ט מסנהדרין ה"א בדין האוכל ביוה"כ דהאכילה עצמה אינה האיסור, אלא היכי תימצי לביטול העינוי, ולכן ה"ז כעין לאו שאין בו מעשה, היות שאין מעשה האכילה עצמו אסור, אלא דמ"מ ס"ל להרבה פוסקים שצריך מעשה אכילה, יעו"ש מהמנח"ח ואחיעזר. וראה גם במועדים וזמנים ח"ו סי' נ"ז יעוש"ה. וע"ע מוריה גליון קנ"א. שו"ר בדברי יחזקאל סי' ט"ו ענף ג' בענין זה, יעוש"ה. ועי' יראים סי' נ"א.

חוץ לסוכה, וכ"כ גנזי רע"א סי' ב' בשו"ת. וראה תוס' ישנים ותוס' הרא"ש יומא פב, א בשם הר"א ממיץ. ועי' חי' הגרז"ר בנגיס ח"ב סי' כ"ד.

ד. וראה חי' האדר"ת ח"א ע' קצ-קצג בענין חינוך במצות עינוי ביוה"כ ועוד.

ה. ועי' היטב שו"ת ר"א בן הרמב"ם [פריימן] סי' ס"ה, ועפ"י האמור כאן מבוארת השאלה היטב.

ו. ועי' ישועות יעקב או"ח סי' תר"ח לענין הגדיל באמצע יוה"כ אם מחויב בעינוי, ועפ"י האמור כאן יל"ד. וחקירה זו איתא גם במנח"ח מצוה שי"ג, עי"ש. שו"ר בשו"ת הר צבי או"ח סי' קנ"ה אות ב'. וראה מקראי קדש ימים נוראים סי' ל"ט. וראה בזה באמונות ודעות לרס"ג. שו"ר במשנת יעב"ץ מועדים סי' מ"ט אות ב' שלדעתו הלאו אינו תלוי בעשה, ועי"ש מש"כ בחקירת ערוך לנר הנ"ל. והביא מהע"ש קס"ז אות ו' בשם הראב"ד כתובות נ, א, והנה זה מתאים עם מש"כ בס"ד בשם הראב"ד בחי' על הרמב"ם ריש ה' שבת, יעוש"ה, והוא בפי' ה"ר מנוח משביתת עשור, ע"ש.

מוצאי יוה"כ תשמ"ח

סימן ו

אכל ביוה"כ דברים האסורין

כתב הרמב"ם, אכל דברים האסורין כגון פיגול ונותר וטבל ונבילות וטריפות וחלב או דם ה"ז חייב כרת ✧ מעיר דאין דברי ה"ר מנוח שם מובנים ✧ שי' הרמב"ם מפורשת דיוה"כ חל על שאר איסורין משום דהוי כולל ✧ צ"ב מש"כ המ"מ שמקור דברי הרמב"ם הוא ביומא ✧ יש להבין מהיכי תיתי שאין האיסורין בכלל, שהוצרך הרמב"ם להשמיענו ✧ מהגמ' ביומא יש להוכיח דאיכא חיוב על האוכל איסור ביוה"כ, ואע"פ שאין לומר בו אחע"א ע"י כולל ✧ מעיר דעיקר הסוגיא תמוהה ✧ הברייתא שהובאה בגמ' יומא היא בתו"כ, ובקרבן אהרן כתב דאיכא שם ב' לשונות ✧ מביא פי' דרך הקדש על התו"כ שם ומעיר על דבריו ✧ מבאר הגמ' והתו"כ באופן אחר, שהגדר באיסור מלאכה ביוה"כ הוא שיש לעשות אותו לשבת, וה"ה נמי לענין חיוב עינוי שיש לנו לקבוע ביוה"כ עינויים שנמצאו בתורה במקום אחר ✧ ולפ"ז מבואר דאין כאן כלל ענין דאיסור יוה"כ חל על פיגול ונותר אלא דהוא דין בפ"ע

כתב הרמב"ם פ"ב מה' שביתת עשור ה"ב, אחד האוכל אוכלים המותרים או שאכל דברים האסורין כגון פיגול ונותר וטבל ונבילות וטריפות וחלב או דם הואיל ואכל אוכלים הראויים לאדם ה"ז חייב כרת משום אוכל ביום הכיפורים. ע"כ. והמ"מ ציין לגמ' יומא עד, ב שהובאה שם ברייתא ונזכרו בה הטבל והפגול והנותר ושאר המאכלים האסורים.

ובפי' ה"ר מנוח כתב הטעם שחייב, דמ"מ ייתובי מייתבא דעתיה, ותו כתב דחייב כרת רק משום אוכל ביוה"כ, אבל משום חלב או פיגול אינו חייב דהא קי"ל דאין איסור חל על איסור, אלא א"כ הוא איסור מוסיף או איסור כולל או איסור בת אחת כמו שמבואר ברמב"ם בפי"ד מה' מאכ"א. ואכן מפורש שם הי"ח-הי"ט דאיסור יוה"כ חל דהוא כולל, שהרי כולל כל האוכלין ומתוך שנאסר אף בכל דבר נוסף איסורו בחלב, יעוש"ה.

ולפ"ז אין דברי ה"ר מנוח מובנים, אמאי אוקים דאינו חייב משום חלב או פיגול משום שאין אחע"א, וזה נכון באופן שאיסור חלב ופיגול חלו על יוה"כ, ולכן יש רק איסור יוה"כ, ואין איסור חלב ופיגול חל על יוה"כ, אבל צריך טעם מדוע מפרש באופן זה את דברי הרמב"ם.

ועי' בלח"מ בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ז שהביא הגמ' בפסחים לו, א דקאמר ר' שמעון שהאוכל נבילה ביוה"כ פטור,

ולדברי הרמב"ם הרי בכה"ג הו"ל איסור כולל ואיסור חל על איסור, ואמאי קאמרה הגמ' דהואיל ואין אחע"א ה"ז פטור, וכתב הלח"מ דלהרמב"ם הכוונה היא שאם נתנבלה הבהמה ביוה"כ, ה"ז פטור משום נבילה, משום שאין איסור נבילה חל על איסור יוה"כ, אבל רש"י שם פי' דפטור משום יוה"כ, ואכן צ"ב אמאי פטור והא הו"ל איסור כולל. ועכ"פ שי' הרמב"ם מפורשת דיוה"כ חל על שאר איסורין משום דהוי כולל, וחייב גם משום חלב וגם משום יוה"כ.

ברם מש"כ המ"מ שמקור דברי הרמב"ם הנ"ל הוא ביומא עד, ב, הנה לכאורה צ"ב, שהרי מלשון הרמב"ם מתבאר דקמ"ל שאפי' אכל דברים האסורים נמי חייב משום יוה"כ, הואיל ומ"מ יש לו ישוב הדעת, והיינו שהיה מקום לומר שאינו עובר משום יוה"כ אלא בדברים המותרים, וקמ"ל שאינו כן, ברם בגמ' שם איתא איפכא, דילפינן בתחילה דכל איסור אכילה ביוה"כ מיירי רק בפיגול ונותר שיש עליהם כרת, ואח"כ מרבה אף שאר איסורין, ואף חולין ואף תרומה וקדשים שמצוה קעביד באכילתן, וא"כ זה איפכא מדברי הרמב"ם, דאמנם נכון איתא התם שאף האיסורין בכלל החובת עינוי, אבל כאמור הרמב"ם קאמר דהחידוש הוא שאפי' האיסורין, ובגמ' איתא איפכא. ובאמת צ"ב מהיכי תיתי שאין האיסורין בכלל, שהוצרך הרמב"ם להשמיענו וה"ר מנוח הוסיף טעמא דאיכא יתובי דעתא, ולא מצינו בזה ס"ד לפטור, וצ"ע.

והנה מהגמ' ביומא יש להוכיח דאיכא חיוב על האוכל איסור ביוה"כ, ואע"פ שאין לומר בו אחע"א ע"י כולל, שהרי בתחילה ילפינן דכל החיוב דעינוי הוא רק בפיגול ונותר, ואח"כ אתרבו עוד איסורי מיתה ביד"ש ולאו גרידא, ותו אתרבי אף סתם חולין שאין בו שום איסור. הרי להדיא שאף אם ליכא ריבוי על חולין, ילפינן דאיכא איסור יוה"כ על כל מה שנאסר באיסורי כרת, והרי אם אין ריבוי על חולין סתם, תו ליכא איסור כולל, אלא כך הוא גזה"כ, דיש דין עינוי דיוה"כ בפיגול ונותר וכיו"ב. ואדרבה איכא ריבוי גם על חולין. ונמצא אפוא ראיה מהגמ' שביוה"כ אסורים כל מאכלות אסורות בלא דין איסור חל על איסור, אבל הרמב"ם בה' מאכ"א הנ"ל הרי לא כ"כ, אלא יהיב טעמא דאיסור יוה"כ חל על שאר איסורין משום דהוי כולל, ולכאורה צ"ע מגמ' זו על הרמב"ם.

ובעיקר הביאור בגמ' דעינוי נאמר על פיגול ונותר, ראה במסורת הש"ס דהכוונה לחייב שתים, משום יוה"כ ומשום פיגול או נותר, ונפ"מ למלקות, יעו"ש, והרש"ש כתב דנפ"מ לחטאת, דאי משום מלקות גרידא, א"צ התורה להעניש כרת, יעו"ש. ובהגהות מהר"צ חיות כתב דהסוגיא אזלא כרבי דיוה"כ מכפר בלא תשובה, ולכן על פיגול ונותר, עצמו של

יום מכפר, ואינו חייב כרת אלא על אוכל ביוה״כ, עי״ש בדבריו.

ברם באמת עיקר הסוגיא תמוהה לפו״ר, דהכי איתא התם, תענו את נפשותיכם יכול ישב בחמה ובצינה ויצטער ת״ל וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר אף עינוי נפש שחייבין עליו במקום אחר ואיזה זה זה פיגול ונותר שחייבין עליו במקום אחר וכו׳. והנה הואיל והילפותא הוא ממלאכה, הרי הביאור הוא כפירש״י, שחייבין עליה בשבת כרת, ולכן אמרינן דעל מלאכה כזאת מחויב ביוה״כ, וברור שאין הכוונה שחייב משום יוה״כ רק אם הוא חל בשבת, וא״כ מדוע נאמר בהא דילפינן למהות העינוי דהכוונה היא דוקא אם אוכל פיגול ונותר, ולא הו״ל לומר אלא דומיא דהתם דהוי אכילה, ובזה חייב ביוה״כ, ולמעוטי דלא נאמר שכוונת התורה לעינוי דמצטער בחמה וצינה.

והנה הברייתא שהובאה בגמ׳ יומא שם, היא בתו״כ פ׳ אחרי פרק ז׳, ויעו״ש בפי׳ רבינו הלל ובחלופי נוסחאות בפי׳ ר״ה, וכן הובא בקרבן אהרן שם, דאיכא ב׳ לשונות שם, וכפי הנראה לפי לשון א׳, באמת אין הילפותא לומר שחייבים ביוה״כ רק על פיגול ונותר וכו׳, אלא ר״ל שהחיוב עינוי הוא על אכילה שמצינו בה כרת כמו שמצינו במלאכה שיש בה כרת, ואילו לפי לישנא ב׳ הפירוש הוא כאמור דהילפותא היא שאין דין עינוי אלא בפיגול ונותר, ואכן איני יודע איך אפשר לפרש באופן אחר, והרי איכא ריבוי על טבל ועל נבילה וכו׳, וללשון א׳ הרי עיקר הריבוי הוא על אכילה ותו לא מידי, ובקרבן אהרן באמת כתב שהפי׳ הב׳ שהוא נמי פירש״י הוא המחוור, ומ״מ צ״ע איך אפשר כלל לפרש אחרת.

ובפי׳ דרך הקדש על תו״כ שם ראיתי שכתב וז״ל, מה מלאכה וכו׳, אף עינוי בדבר אכילה נמי שמצינו שחייב עליו כרת במקום אחר כגון פגול ונותר ואע״ג דבסוף הברייתא מרבה מלאכה שאין חייבים עליה כרת כן ריבינו באכילה כל דברים אע״פ שאין בהם כרת ואע״פ שיהא מצוה כגון מעשר, ע״כ.

וכוונתו לשאול דיעו״ש בתוס׳ דמרבה לאיסור מלאכה ביוה״כ אע״פ שאינה מלאכה גמורה, ויעו״ש דמרבה מלאכה דיש בה רק חצי שיעור וכן כל השבותין, וכן מרבה התם מלאכות של מצוה, והנה פשוט שאין כל לאו בשבותין, ואפשר שרק עשה דשבתון איכא, וכמש״כ כמה קדמונים, ורק לענין ח״ש פליגי הקדמונים אם איכא איסור תורה במלאכת שבת, ברם מלאכת מצוה בודאי שחייב כמו מלאכת רשות. ועכ״פ כוונת דרך הקדש לשאול איך איתא כאן דכמו מלאכה היינו רק בחיוב כרת אף אכילה כן, והרי אף מלאכה שאין בה כרת מרבינן, וע״ז תי׳ דאכן למסקנא אף באכילה נתרבה הכל. ואינו מובן, דאפי׳ נאמר דהריבוי על אלו המלאכות הוא דאורייתא, מ״מ אינו אלא איסור תורה,

ואין בו כרת, ואילו אכילת חולין ביוה״כ היא בכרת, ודברי הדרך הקדש צ״ע. ועי׳ עוד בפי׳ המלבי״ם על תו״כ שם, והכל צריך תלמוד. וראה בתויוה״כ יומא שם פי׳ אחר.

ולבאורה נ״ל ביאור הגמ׳ והתו״כ באופן אחר, ועפ״י מה שנתבאר בס״ד במאמרי בענין איסור מלאכה ביוה״כ הגדר במלאכת יוה״כ דאקרי שבת, והיינו שאמרה תורה לשבות שבת בי׳ תשרי, ואין זה ענין מחודש בפ״ע של יוה״כ, אלא דיוה״כ הוא שבת, יעוש״ה. ולכן ס״ל לר״ע דשבת ויוה״כ אינו חייב אלא חטאת אחת. ולפ״ז נראה דזוהי נמי כוונת הגמ׳ דאמרה מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר, ופירש״י שבת, ור״ל שהגדר באיסור מלאכה ביוה״כ הוא, שיש לעשות אותו לשבת, ונמצא שלא חדשה התורה ענין חדש ביוה״כ, ה״ה נמי לענין חיוב עינוי שאין כאן חיוב חדש, אלא יש לנו לקבוע ביוה״כ עינויים שנמצאו בתורה במקום אחר, ולכן אמרינן שהעינוי ביוה״כ הוא על נותר ופיגול שאסרתן התורה להדיא, ואמרה התורה שיש לקבוע עינוי יוה״כ הוא על נותר ופיגול שאסרתן התורה להדיא, ואמרה התורה שיש לקבוע עינוי יוה״כ על הדברים הללו.

אלא שעדיין אינו דומה כ״כ, דהתם אמרינן דנעשה שבת בי׳ תשרי, אבל הכא הרי בלא״ה איכא איסורי נותר ופיגול, וי״ל דכוונת התורה שאלו האיסורין יש עליהם דין עינוי ביוה״כ אף באופן שאין לחייבו משום האיסורין עצמן, וכגון אם צריך התראה בשם האיסור, דאם התרו בו על אלו משום יוה״כ ה״ז לוקה. ועכ״פ בודאי שאם יש עליהן חיוב נותר ופיגול וכיו״ב, ה״ז חייב שתים. אבל כאמור אין הגדר שיש ילפותא בעלמא דחיוב עינוי הוא באלו הדברים, אלא כל גדר העינוי הוא שקבעה התורה ביוה״כ לאלו האיסורין, ודומיא דאיסור מלאכה דהתורה קבעה את שבת ביוה״כ. ברם לאחר דילפינן מקראי לחיוב עינוי על חולין ועל מצוה, שוב אתברר שאין גדר איסור אכילה כמו איסור מלאכה, אלא ה״ז איסור בפ״ע לאכול ביוה״כ ולישב דעתו.

אמנם באמת נראה דלהך ס״ד אכן אי איכא הטעם לחייב גם משום נותר ופיגול אינו חייב שתים, וכמו דס״ל לר״ע בחולין קא, ב דהעושה מלאכה בשבת שחל בו יוה״כ חייב רק אחת, והטעם כאמור שהוא איסור אחד, דיוה״כ הוי שבת, ולכן י״ל דאף הכא כן הוא דאינו חייב שתים, אלא שאם אין לחייבו משום נותר ופיגול ה״ז חייב משום יוה״כ.

ולפ״ז נראה דאין כאן כלל ענין דאיסור יוה״כ חל על פיגול ונותר, אלא דהוא דין בפ״ע דחייב ביוה״כ על אלו משום יוה״כ, ותו אין שאלה על הרמב״ם דחזינן הכא דלעולם חייל יוה״כ על שאר איסורין ואין הטעם משום כולל, דכאמור אין כאן הטעם משום דאיכא ב׳ איסורין, וכש״נ. ולפי המסקנה דהכל נאסר ביוה״כ,

שוב אין הגדר בעינוי כמו במלאכה, ולכן הדר דינא דאין אחע״א אלא בכולל, וכמש״כ הרמב״ם. ומ״מ למדנו מדברי הגמ׳ שאף על איסורין איכא לאו דיוה״כ, וכמש״כ הרמב״ם. אלא שעדיין צ״ע מאי ס״ד דאינו חייב עד שהוצרך להשמיענו, והרי מייתב דעתיה, ואולי דסד״א דמקרי מידי דאינו ראוי לאכילה, או דסד״א שלא באה התורה לאסור ביוה״כ אלא מה שמותר בלא״ה, אבל מה שבלא״ה אסור לאכול אין כוונת התורה לאסור.

והנה עכ״פ נתבאר עפ״י דרכנו הילפותא בגמ׳ להשוות עינוי למלאכה, ואין אומרים דכמו במלאכה יש לאסור כל המלאכות ביוה״כ כמו בשבת, ה״ה נאסר ביוה״כ אכילה כמו נותר ופיגול, וכמו דקשיא לן לעיל, וכמו שכנראה שפי׳ ברבינו הלל בלשון א׳, אלא הגדר הוא כפירש״י, לאסור רק נותר ופיגול וכיו״ב, וזה הוי ממש כמו לקבוע דין שבת ביוה״כ.

ועדיין צ״ע מדוע השמיט הרמב״ם מה דאיתא בש״ס ילפותא שאף באכילת מצוה כמו קדשים תרומה ומעש״ש נמי איכא עינוי, וצ״ע. ואפשר לפלפל עפ״י האמור בלשון הרמב״ם פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ד-ה׳ שנקט לשון שביתה על אכילה ושתיה ושאר עינויים, ור״ל שהוא גדר שביתת הגוף מצרכיו כמו שביתה ממלאכה, ואינו סתם איסור אכילה וכו׳ או סתם מצוה לצום, אלא כל אלו הן בגדר שביתה, ויעוי׳ בזה בפקודי העדה הנ״ל, וכן בפחד יצחק לר״י הוטנר מאמרים על יוה״כ סי׳ א׳, ואכ״מ אריכות יותר.

ערב יוה"כ תשע"ב

סימן ז
אכילה ושתיה פחות מכשיעור ביוה"כ

כתב הרמב"ם, אכל או שתה פחות משיעור זה, אינו חייב כרת אע"פ שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור, אין חייבין כרת אלא על כשיעור, והאוכל או שותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות ✧ מעיר דמה שהוסיף הרמב"ם ב' פעמים חצי שיעור אינו מובן ✧ בה' מאכ"א לא הזכיר כלל לשון חצי שיעור אלא רק כל שהוא ✧ מבאר דשאני דין יוה"כ מאכילת איסורין, דאכילת איסורין הן עצמם חפצא של איסור, משא"כ בעינוי יוה"כ שאינו איסור אכילה אלא האכילה היא מניעת העינוי בזה דייק לומר חצי שיעור ✧ מקור הדברים בגמ' יומא, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב ✧ וזה שהשווה הרמב"ם חלב וביצים של טמאה לחצי שיעור ✧ יש לדון במי שאוכל חצי שיעור באופן שאסור מהתורה אלא שאין בו כרת, דאע"ג דלא אקרי שקיים מצות עינוי מ"מ גם ביטול מצות עינוי ליכא ✧ לפי המבואר מכוון לשון הרמב"ם בהלכות שבועות שפתח בכל שהוא ומסיים בחצי שיעור ✧ מבאר לשון ראב"ע פ' בראשית עה"פ לא תאכל ממנו

הנה ז"ל הרמב"ם פ"ב מה' שביתת עשור ה"ג, אכל או שתה פחות משיעור זה, אינו חייב כרת אע"פ שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור, אין חייבין כרת אלא על כשיעור, והאוכל או שותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ולפו"ר מה שהוסיף הרמב"ם ב' פעמים חצי שיעור אינו מובן כלל, ואטו לא סגי ליה אם היה כותב "אע"פ שהוא אסור מן התורה", היינו מה שפתח "פחות מכשיעור", וכן מש"כ "האוכל או שתה חצי שיעור כו'" אמאי לא כתב פשוט "פחות מכשיעור".

וביותר יש לשאול, דכך הוא לשון הרמב"ם פי"ד מה' מאכ"א ה"א-ב', כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן בכזית כו', ואסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור אבל אינו לוקה אלא על כזית, ואם אכל כל שהוא פחות מכשיעור מכין אותו מכת מרדות. עכ"ל. הרי שלא הזכיר כלל לשון חצי שיעור, אלא רק לענין "כל שהוא", ולפו"ר הוא דקדוק עצום, וכן מה שהוסיף "ואסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור", ומה זה שהוסיף מדבר האסור, ואטו לא נדע דמדבר האסור קא מיירי הכא. ועוד דיעויין שם פ"ג ה"ו שכתב אע"פ שחלב בהמה טמאה כו', אסורין מן התורה אין לוקין עליהן כו', והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן

התורה כו', ע"כ. והכא הזכיר הלשון "חצי שיעור" ולא "פחות מכשיעור", וצ"ע מ"ט.

ולפיכך נראה לחדש הלכה, ודבר גדול שמענו כאן מלשונות הרמב"ם, דאכן שאני דין יוה"כ מאכילת איסורין, דאכילת איסורין שהן עצמם חפצא של איסור, באמת ה"ז אסור בכל שהוא, משא"כ בעינוי יוה"כ שאינו איסור אכילה, אלא האכילה היא מניעת העינוי, בזה דייק לומר חצי שיעור דוקא, והיינו דבודאי איסור חפצא ממש, כל דהוא גם אסור בעצמותו, אלא שלמלקות צריך שיעור כזית, ולעולם שם אכילה יש גם על כל שהוא, וראה בזה במל"מ בפ"ה מה' יסודי התורה שהאריך, ולפיכך גם כל שהוא אסור, משא"כ בעינוי יוה"כ, שקבעו חז"ל בכותבת הגסה ומלוא לוגמיו שהוא מבטל העינוי, ולזה אמרינן נמי שחצי שיעור מאלו אין בו ביטול עינוי גמור לענוש כרת, אבל יש בו קצת ביטול עינוי וגם זה אסור מהתורה, אבל בפחות מחצי שיעור מאלו השיעורים, אין אפי' בטול העינוי במקצת, וגם איסור תורה ליכא, ובזה נתיישבו לשונות הרמב"ם.

אלא שעדיין הדברים צריכים למקור מהש"ס, דמהיכי תיתי לחלק בין הנושאים, והרי בגמ' יומא עג, ב מייתי הש"ס פלוגתא דר"י ור"ל על חצי שיעור שבאיסורין לגבי עינוי יוה"כ. ונראה דעי"ש עד, א, איתיביה ר"י לר"ל, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב, ומבואר בגמ' שם דכוי אינו ספיקא אלא בריה בפני עצמה. וכבר נתבאר אצלי בס"ד במקו"א הגדר בכוי שהוא חצי שיעור באיכות, [וראה מקראי קדש ימים נוראים ע' קפט בהערה], דהיינו שהכוי הוא חיה ובהמה כאחת, ולפיכך החלב שלו הוא חצי שיעור באיכות, ואע"פ שיאכל כמה כזיתים, מ"מ החלב עצמו אינו חלב גמור, וכיו"ב מצינו עוד כמה ענינים.

וזה שהשווה הרמב"ם חלב וביצים של טמאה לחצי שיעור, ר"ל דה"ז בגדר חצי שיעור באיכות, ופשוט דהתם גם כל דהוא אסור, הואיל וח"ש באיכות נמצא בכל משהו, אבל לענין עינוי, הרי עצם השיעור הוא חלק מהאיסור עצמו, כלומר דבפחות מאלו השיעורים ליכא ביטול עינוי, ולזה הדמיון של ח"ש בעינוי הוא כמו שאר ח"ש באיכות, אלא שהכא לשי' הרמב"ם פחות מחצי שיעור ממש אינו כלום.

וכבר הביאו האחרונים מפי' מהר"ם חלוואה פסחים מד, ב, דמשמעו שבכל חצי שיעור, הוא דוקא חצי, אבל פחות מחצי אינו בכלל ח"ש שאסור מן התורה, ואחרים כתבו שאין זו כוונתו, וראה הערותי לאבודרהם הלכות ברכות שער א' וכן מקרא העדה פרשת עקב, מש"כ בזה בס"ד בשי' היראים, לחלק בין חצי זית שחייב בבהמ"ז מדרבנן, ואי הוי פחות מחצי זית אין זה כלום, עי"ש. ומ"מ שוב לא רחוק לומר בשי' הרמב"ם עפ"י

דקדוק לשונו, דבעינוי יוה״כ הוא דוקא חצי שיעור, אבל פחות מכאן ליכא איסור תורה, ומובן שהוא חידוש גדול לדינא, ובכל הפוסקים מבואר דכל שהוא אסור מהתורה ביוה״כ.

ועוד יש לדון במי שאוכל חצי שיעור באופן שאסור מהתורה, אלא שאין בו כרת, וכנ״ל, אי מקרי מתענה, והיינו שקיים מצות עינוי, וראה בזה במאמרי בענין אכל ח״ש אם חשוב מתענה. ולפו״ר נ״ל דאע״ג דלא אקרי שקיים מצות עינוי, מ״מ גם ביטול מצות עינוי ליכא, וכדרך שכתב המנח״ח מצוה שכ״ה לענין סוכה במצהב״ע, דמצות סוכה לא קיים אבל גם ביטול מצות סוכה ליכא, עי״ש. ובשם הגר״ח והגרש״ש כתבו שלא הסכימו להמנח״ח, ואכ״מ.

ומ״מ הכא נראה לומר בדרך זו, והיינו, דהואיל שקצת יתוב דעתא יש לו, וכש״נ, ומה״ט אסור גם בעינוי חצי שיעור, דבלא״ה לא שייך לומר ח״ש, וע״ד שכתבו האחרונים ביציאה חוץ לתחום וכיו״ב, שאין זה כלום, אבל כיון שיש בחצי שיעור מקצת יתובי דעתא, על כן חסר בקיום מצות עינוי, ומה״ט אכן יש איסור תורה, והילפותא מכל חלב הוא שמקצת איכות חלב מילתא היא, אבל בלא״ה אמינא שאינו כלום, ולאחר שיש ילפותא זו נקטינן שגם מקצת ביטול עינוי מילתא הוא, ומעתה נקטינן שאכן קיום מצות עינוי ליכא, שהרי יש קצת יתוב הדעת, ומאידך גיסא ביטול העינוי נמי ליכא, וחיוב כרת הוא על ביטול העינוי. שו״ר בשו״ת ריב״ש סי׳ רפ״ז דהאוכל ח״ש לא אקרי מצות עינוי, וראה מקראי קדש יוה״כ סי׳ ל״ז, וסי׳ נ״ט בשם השפ״א, וראה גם במאמרי הנ״ל.

וראה גם ברמב״ם פ״א מה׳ חמץ ומצה ה״ז שלדעתו ילפינן מלא תאכל חמץ, שגם האוכל כל שהוא ה״ז אסור מהתורה ואין בו מלקות כו׳, ועי״ש ברבינו מנוח וכס״מ ומל״מ, ומה שהביא משו״ת רלב״ח. וראה גם בס׳ המפתח שם מה דשו״ט המפרשים, אמאי צריך לילפותא בפ״ע בחמץ והרי ילפינן מכל חלב לכל ח״ש שבתורה. וראה גם במי נפתוח על טהרות בקונטרס מקדם לעין אות ל״ה ואות ס״ב, וכן בקרואי מועד עניני פסח ח״ב במאמרי על ״תערובת חמץ״, נדפס בקובץ ״קול התורה״ גליון ס״ג, ועל ״איסור אכילת חמץ בפסח״, נדפס בקובץ ״מוריה״ שס״ד-שס״ו.

והכם״מ שם העיר עוד על לשון הרמב״ם שפתח באיסור כל שהוא מהתורה, וסיים דעל פחות מכזית מכין מרדות, משמע שאין מרדות על כל שהוא, שאינו חשוב כלל, עי״ש שהניח בצ״ע, והנה על עיקר דיוקו לפו״ר יש לפקפק, אבל אם נקטינן כן, הרי יש לו אסמכתא משיטת היראים הנ״ל, דלכל הפחות צריך חצי זית למעשה אכילה, אבל כאמור הרמב״ם לא פי׳ בזה כלום.

והנה פוק חזי ברמב״ם פ״ה מה׳ שבועות ה״ז שכתב, שבועה שלא אוכל כל

שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה, שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני, ע"כ. ובפי' הרדב"ז שם, נקט כל שהוא לאשמועינן דאפי' כל שהוא אסור מן התורה, דלא תימא חצי שיעור אמר ר' יוחנן דהוי אסור מן התורה דוקא אבל כל שהוא לא הוי מן התורה, וזהו שאמר הרב שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני, כלומר, דאפי' על חצי שיעור אינו מושבע, וכל פחות מכזית חצי שיעור קרי ליה ואפי' כל שהוא, ע"כ.

הנה לפנינו שדקדק בלשונות הרמב"ם שפתח בכל שהוא ומסיים בחצי שיעור, והזכיר הס"ד דרק ח"ש ממש אסור, וקמ"ל שאינו כן, ומ"מ לדרכנו הרי לשון הרמב"ם מכוון, דפתח בכל שהוא, ללמדנו שאע"פ כן חייב, ומסיים שאפי' על חצי שיעור ממש אינו מושבע מהר סיני, וק"ו שאינו מושבע על כל שהוא, ואילו נקט אינו מושבע על כל שהוא הו"א דעל ח"ש מושבע, קמ"ל שאינו כן, וכש"נ.

וראה שם גם פ"ד ה"א שכתב הרמב"ם, מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור, שאין אכילה פחותה מכזית, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיו"ב. ע"כ. ועי"ש בפי' הרדב"ז שמבאר יפה לשון הרמב"ם, ומסיק דח"ש לאו דוקא, אלא גם כל דהו ה"ז אסור מהתורה. והנה עי"ש במל"מ שתמה מה שייך כאן ח"ש אסור מהתורה, כיון שנשבע שלא יאכל ואכילה בכזית, ופחות מכך אינו כלום, ואינו בכלל אכילה, ומייתי להר"ן דס"ל כן, ועי"ש אריכות, ועי"ש בס' המפתח מספרי המפרשים, ולא עיינתי בהם לע"ע.

ונראה שעפ"י דרכנו לשון הרמב"ם מדוקדק לנכון, ואכן ביסוד הדברים ס"ל כהר"ן שעל פחות מאכילה לא נשבע, ואכילה בכזית, אלא שלדעתו יש חילוק בין כל שהוא ובין חצי שיעור ממש היינו חצי זית וכש"נ למעלה, דאמנם אכילה גמורה היא כזית ועל כך לוקה, אבל גם חצי זית אקרי קצת אכילה, וכמש"כ היראים, ולפיכך ה"ז אסור, שגם זה בכלל השבועה לאיסור בלבד, ולפיכך דייק הרמב"ם דה"ז כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות, ור"ל חצי זית דוקא, אבל פחות מכאן אינו מעשה אכילה, ואע"פ שבנבלות וטרפות אסור בכל שהוא, היינו משום שהם חפצא דאיסורא, וכש"נ.

והראוני בראב"ע פ' בראשית (ב' י"ז) עה"פ לא תאכל ממנו, דר"ל אפי' כל שהוא, ולכאורה בב"נ אין שיעורים, וכמש"כ בשו"ת חת"ס, וא"כ בלא"ה אסור כל שהוא, אך י"ל דהואיל ונאמר לא תאכל, הרי שצריך איזה מעשה אכילה, ואע"פ שא"צ שיעור, אבל איזה מעשה אכילה צריך, ונכון שגם על פחות מכשיעור אקרי אכילה, אבל מ"מ בעינן איזה שיעור כל דהוא כדי דלהוי מעשה אכילה, וכמבואר בדברינו הנ"ל, ולפיכך איצטריך ילפותא שאפי' כל דהו שאינה בגדר אכילה נמי אסורה.

יוה"כ תש"ע

סימן ח
אכל ח"ש ביוה"כ אם חשוב מתענה

הריב"ש הביא מהרא"ה שהאוכל פחות מכשיעור כותבת לא איבד את תעניתו ואע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה ✧ מביא דברי המרומי שדה בפי' הירושלמי שריש לקיש מודה דחצי שיעור אסור ביוה"כ מהתורה ✧ חזינן מדבריו דח"ש באכילה ושתיה גרידא לא תליא בחמשת עינויים אם הוו מהתורה או מדרבנן ✧ אולם הקדמונים ס"ל דאין באכילת פחות מכשיעור משום ביטול מצות עינוי ✧ מבואר בדברי הנצי"ב דהיינו דוקא אוכל ושותה לתענוג דומיא דרחיצה וסיכה

בתשובות הריב"ש סי' רפ"ז הביא מפי' הרא"ה על תענית יד, א, שהאוכל פחות מכשיעור כותבת, לא איבד את תעניתו, ואע"פ שחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ עדיין הוי מתענה, וראה גם מג"א סי' תקס"ח סק"ב שכ"כ מדנפשיה.

והנה במרומי שדה יומא עג, ב כתב בפי' הירושלמי שריש לקיש מודה שחצי שיעור אסור ביוה"כ מהתורה, אע"פ שבשאר איסורין הוי רק מדרבנן, וה"ט משום דכתיב ועיניתם את נפשותיכם, וז"ל, דודאי אינו אסור משום ח"ש דאכילה, מ"מ ה"ז בכלל איסור עשה דתענו ועיניתם מאכילה ושתיה, והיינו גם בפחות מכשיעור, ומזה הטעם כתב הר"י אברצלוני והובא בהרא"ש ז"ל פ"א ממס' תענית, דמטעמת אע"ג שמותר בת"צ אסור בט"ב וביוה"כ, והיינו אף שאין זה בכלל אכילה ושתיה, מ"מ ה"ז כרחיצה, והנפ"מ בין ר"י לר"ל בזמן שאינו עושה לשם תענוג, משום דחמש העיניין אינן אסורים מהתורה אלא כשעושה לשם תענוג, אבל בלא זה מהתורה מותר, ומדרבנן יש נפ"מ, אבל אם ח"ש אסור מהתורה אסור אפי' שלא לשם תענוג. עכ"ל.

ומבוארת שיטתו שיש ב' הלכות, במאכלות אסורות יש מחלוקת אם ח"ש אסור מהתורה, ולמ"ד אסור מהתורה הרי אכילת ח"ש אסורה כפי שהאיסור הוא על שיעור שלם, וכמו על שיעור שלם, כל אכילה ושתיה אסורין ואע"פ שאינם לשם תענוג, אבל למ"ד ח"ש מותר מה"ת, בזה יש נפ"מ בט"ב ויוה"כ שיש מצות עינוי, והעינוי הזה כולל כל מה שיש בו תענוג, וכפי שקבעו חז"ל את חמשת העינויים, וח"ש אכילה ושתיה לשם תענוג הוי בכלל שאר עינויים ולא בכלל אכילה ושתים גרידא, ולזה מודה ר"ל דאסור, וחזינן מדבריו דח"ש באכילה ושתיה גרידא לא תליא בחמשת עינויים, אם הוו מהתורה או מדרבנן, ודלא

כשי׳ השו״ת רשב״ש שנדפס מכת״י בספר הזכרון נר שאול ע׳ מ״ג, עיש״ה. וע״ע שם במרומי שדה מש״כ עפ״י חידושו.

והנה כאמור חזינן בקדמונים דס״ל שלא כדבריו, אלא אין באכילת פחות מכשיעור משום ביטול מצות עינוי, ואכן בפשוטו לדעתם גם אם שאר עינויים מהתורה, אם עבר עליהם, אין בכך משום ביטול מצות עינוי דאורייתא, ונראה שגם הנצי״ב לא נתכוון לומר דהוי ממש מבטל עשה, אלא ר״ל דהוי בכלל העשה ולאיסור תורה, אבל לא לביטול העשה ממש, ולפיכך גם הוא מודה למש״כ להלכה בשו״ת מרחשת או״ח סי׳ י״ד דהאוכל פחות מכשיעור חשיב מתענה לענין עליה לתורה ביוה״כ במנחה, שדן בזה בשו״ת הגרע״א, ודנו בזה עוד אחרונים, וראה במאמרי על ״איסור מלאכה ביוה״כ״, משנ״ת בזה בס״ד.

וחזינן עוד בדברי הנצי״ב דדייק לומר גם עפ״י חידושו שיש בזה איסור משום העשה דעינוי, דהיינו דוקא אוכל ושותה לתענוג, והיינו דומיא דרחיצה וסיכה וכו׳, דאיסורן רק לתענוג, ואם כוונתו לרפואה, אע״פ שממילא יש לו תענוג, לית לן בה. ונמצא אפוא דאכילה ושתיה כשיעור המפקיע מידי עינוי, בזה כמובן אין חילוק אם אוכל לתענוג או לרפואה, ובכל גוונא חייב כרת, אבל כאשר הנידון הוא על פחות מכשיעור, שאין בו הפקעת העינוי, בזה הוא רק לתענוג, ונמצא אפוא דמי שעפ״י הרפואה חייב לאכול פחות מכשיעור, ואע״פ שיש לו בזה תענוג, לא אכפת לן, הואיל ואין כוונתו אלא לרפואה, ולפיכך פשוט שגם אם נאמר שכל שעובר על חמשת העינויים למ״ד דהוו דאורייתא, אין לו דין מתענה, וגם לא יוכל לעלות לתורה במנחה וכנ״ל, היינו דוקא במי שאכל חצי שיעור לתענוג באיסור ולא בהיתר לרפואה, אבל חולה שאוכל פחות מכשיעור לרפואה, גם לשי׳ הנצי״ב אין בזה הפקעת העינוי, וכל זה מפורש בדבריו, ולא כמו שראיתי בספר הליכות שלמה בה׳ יוה״כ דקעבד פלוגתא בין הנצי״ב והמרחשת.

ועל גדרי איסור רחיצה וסיכה לשם תענוג, ראה במאמרי על איסור רחיצה ביוה״כ, שם נתבאר בס״ד הגדר בזה, וא״צ לכפול הדברים, אמנם בודאי שקשה מאד לומר כן לענין תה״מ שמותר לרפואה, וראה רמב״ם פ״ה מה׳ יסודי התורה ה״ו, וכן גם ה״ט, וכן פ״ד מה׳ דעות הי״ט, ובודאי שזה לא שמענו. ובמאמרי הנ״ל מבואר לענין רחיצה, דאי הוי הרחיצה מצוה גמורה, לא אכפת לן בתענוג, דשם מעשה המצוה מפקיע שם רחיצה של תענוג, וכמובן לא יעלה על הדעת תה״מ לשם מצוה שהיא מותרת ביוה״כ ח״ו, ואדרבה ראה אתוון דאורייתא כלל כ״ב מש״כ לענין מצות פו״ר ביוה״כ, אלא בודאי שאני תה״מ מרחיצה וסיכה, וצ״ת, וראה רמב״ם פ״ג מה׳ דעות ה״ב, ועל לשונו שם ״כדי ליהנות בלבד״, עי״ש בדברי ירמיהו, ואכ״מ.

יוה"כ תשפ"ט

סימן ט

אכילת אוכלים שאינם ראויים ביוה"כ

איתא בגמ' יומא, האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק ✧ צ"ב אמאי יש להוסיף פרט למזיק ✧ אינו מובן פירש"י שכתב אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו ✧ צ"ע פי' הר"ח שהאכילה עצמה היא עינוי ✧ מביא לשון ה"ר מנוח שנכלל בפירושו שני הטעמים ✧ יש לשאול אם זה עצמו עינוי אמאי יש בו איסור שחייבין עליו מכות מרדות ✧ מעיר על מש"כ המשנ"ב הטעם דאכילה גסה לא שמה אכילה ✧ מבאר דנאמרו כאן כמה הלכות ✧ מביא מדברי התוספת יוה"כ, דביוה"כ אין לפטור מטעם דלאו שמיה אכילה ✧ נראה לפרש עפ"י סברת התוספת יוה"כ דאע"פ שיש בזה מניעת עינוי לעתיד מ"מ עתה אינו מוציא מידי עינוי ✧ מבאר דשני הטעמים הללו משלימים זא"ז ✧ פלוגתת השאג"א והגר"ש לנדא היא מה שנסתפק המל"מ אם באכילה גסה פטור בכל מאכלות אסורות או שפטור זה נאמר רק בעינוי דיוה"כ ✧ הדברי יחזקאל כתב שמדברי ה"ר מנוח מוכח כשי' השאג"א ✧ מיישב הוכחת השאג"א מהגמ'

איתא ביומא פ, ב, אמר ריש לקיש, האוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור, מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק, ופירש"י, לזה שאינו מבטל ממנו שום עינוי ע"י אכילה זו, אלא מזיק הוא את האוכלין ואת עצמו, ע"כ.

ואינו מובן לפו"ר, כיון דילפינן מלא תעונה, ואכילה כזאת אינה מבטלת שום עינוי, מה לה להגמ' להוסיף פרט למזיק, וגם רש"י מפרש שמזיק את עצמו ואת האוכלין, ומה איכפת לן במזיק האוכלין, ואטו הנידון הוא על האוכלין, ורק בפסוק לענין תרומה שייך לומר כן, וגם מה שמזיק את עצמו מה ענינו הכא, והעיקר כמו שפירש"י שאכילה זו אינה מבטלת שום עינוי, ובפשוטו אילו מצינו שהאכילה הזאת מבטלת את העינוי, אלא שהיא גם מזיקה לאדם, מנלן לפוטרו, והרי מ"מ אינו מעונה.

וראה ר"ח שפי', מ"ט אשר לא תעונה כתיב, וזה אכילתו עינוי הוא. ע"כ. ונראית כוונתו לא כרש"י, אלא עצם האכילה היא עינוי, ואפשר שמבאר כן עפ"י הגמ' פרט למזיק, ופשוט שהמזיק לעצמו הרי עושה עינוי לעצמו, והואיל והאכילה עצמה היא עינוי, על כן אינה בכלל אשר לא תעונה.

ואכתי צ"ע אמאי לא ניחא ליה בפירש"י שאינה מבטלת שום עינוי, ובפשוטו ר"ל שכיון שהוא שבע ביותר,

א"כ לא סגי לחייבו במה שהוא אוכל, דאפשר דאקרי מעשה אכילה, אבל חיובו של יו"כ אינו על מעשה האכילה, אלא על ביטול העינוי, ורק לאדם שנמצא באיזה מצב של עינוי במעט או בהרבה, שייך ביה ביטול אותו עינוי, אבל במי שאין בו שום מצב של עינוי, לא שייך עליו ביטול העינוי, וממילא אינו בכלל האיסור הזה. ואכתי צ"ע מ"ט פי' ר"ח שהאכילה עצמה היא עינוי, ומה לו צורך בזה.

ושם במשנה פא, א איתא, אכל אוכלין שאינם ראויים לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה ושתה ציר או מוריס פטור, ופסק כן הרמב"ם פ"ב מה' שביתת עשור ה"ה-ו', וכתב שם ה"ר מנוח, משום דכל הני כיון דלא חזי לאכילה לא מייתבא דעתיה מינייהו וצעורי קא מצטער, ולא קא עבר אכל הנפש אשר לא תעונה, שאין לך עינוי גדול מזה. ע"כ.

והנה נכלל בפירושו פירש"י על אכילה גסה שאין בו ישוב הדעת שהוא הגדר של ביטול עינוי, וכן הוסיף שאין לך עינוי גדול מזה, וזה הוא פי' ר"ח, ומלבד מה שצ"ע כנ"ל מדוע צריך לשני הטעמים, אכתי יש לשאול דהרמב"ם גם כתב, ה"ז פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות, ואם זה עצמו עינוי, וכפי לשון ה"ר מנוח אין לך עינוי גדול מזה, אמאי יש בו איסור שחייבין עליו מכות מרדות, וה"ר מנוח עצמו פי' מ"ט חייב מכת מרדות, כדאמרינן באוכל חצי שיעור, ע"כ. ובחצי שיעור כתב הרמב"ם שם ה"ג שהוא אסור מן התורה, ואטו נאמר שגם באלו אסור מהתורה, ומנא לן המקור לזה, וגם אי הוי עינוי, אמאי יש מרדות, וצ"ע.

ועי' בטור סי' תרי"ד ס"ו בשם ראבי"ה דפחות מכשיעור מאוכלין שאינם ראויים אפי' איסור ליכא, ועי"ש בב"י שאין כן שי' הרמב"ם. ומ"מ אינו מובן לי מה שכתב המשנה ברורה שם, שהאוכל אכילה גסה או אוכלים שאינם ראויים ה"ז פטור, וכתב שם ס"ק ט"ו, הטעם דאכילה גסה לא שמה אכילה, והרי כאמור אין זה הטעם, ואטו אכילה כתוב בתורה, והרי נאמר רק שלא לבטל העינוי, וא"צ אכילה להתחייב, וגם הלבוש ושו"ע הגר"ז שם כתבו כפי' הקדמונים, ואיני יודע מנ"ל להמשנ"ב פי' זה.

ולכאורה נראה דאכן נאמרו כאן כמה הלכות, ואע"פ שלשון הגמ' פרט למזיק שממנו למדו ר"ח ורש"י הגדר הנוסף שיש בהלכה זו, שנאמר על אכילה גסה, דהמאכל עצמו הוא ראוי, והתם רק האכילה מיותרת, משא"כ במאכל עצמו שאינו ראוי, אכן בלא"ה אין חיוב משום דלא הוי דרך אכילה, וראה ברמב"ם פי"ד מהלכות מאכלות אסורות ה"י-י"א שכל המאכלות האסורות שאכלן שלא כדרך הנאתן ה"ז פטור, והזכיר שם כמה אופנים, או שהמאכל עצמו לא ראוי למאכל בגלל שהבאיש ונתקלקל או משום שעירבו דבר מר, וכן אם אכל חלב חם עד שנכווה גרונו, או חלב חי כו', עי"ש.

ואכילה גסה לא נזכר שם, ומצאתי במל״מ פ״ה מה׳ יסודי התורה ה״ח שאכן נסתפק בזה, וציין לתוס׳ ע״ז יב, ב ד״ה אלא, ועי״ש שדברי התוס׳ עדיין צריכין תלמוד.

ובספר תוספת יוה״כ יומא פ, ב פשיטא ליה דאכילה גסה באיסורין ה״ז פטור, וע״כ קשיא ליה אמאי הזכיר הש״ס פטור אכילה גסה רק ביוה״כ או בתרומה לזר, ולא בשאר איסורין, וע״ש שתי׳ לענין יוה״כ דהגמ׳ רבותא קמ״ל, שהרי ביוה״כ ליתא בפסוק לשון אכילה, ורק לא תעונה כתיב, וסד״א דאע״פ שעתה אין אכילה כזאת מוציאתו מידי עינוי, מ״מ האכילה הזאת תוציא אותו מידי עינוי בהמשך הזמן, קמ״ל דלא אכפת לן בזה, והואיל ועתה אינה מוציאה מעינוי אין חיוב, עי״ש כל דבריו, והנה גם להתוספת יוה״כ פשיטא ליה דביוה״כ אין לפטור מטעם דלאו שמיה אכילה, וכדאמרן דלא נמצא בתורה לשון האיסור על אכילה[א].

ונמצא אפוא טעמא דפטור ביוה״כ משום שאינו מפקיע שום עינוי, ואכתי צריך לפרש אמאי צריך לטעם נוסף דהוי מזיק וכפי׳ ר״ח דזה עצמו עינוי, ומה איכפת לן אי הוי עינוי או לאו, והרי אין מצות עינוי כזאת ביוה״כ, כלומר, לאכול אכילה כזאת שתזיק לו, וא״כ מה תוספת ביאור יש בזה.

ונראה לפרש עפ״י סברת התוספת יוה״כ, דפשיטא ליה דאע״פ שיש בזה מניעת עינוי לעתיד, מ״מ עתה אינו מוציא מידי עינוי, ואכתי צ״ע מנלן באמת הפשיטות דכה״ג ה״ז פטור, וכיו״ב יש לשאול על האוכל דברים שאינם ראויים, דפי׳ ה״ר מנוח דלא מייתבא דעתיה, וכן שאין לך עינוי גדול מזה, וכנ״ל, והתם נמי צ״ב אמאי לא סגי ליה בהא דלא מייתבא דעתיה, דזוהי סיבת החיוב והפטור בדין יוה״כ, ואמאי צריך להוסיף שאין לך עינוי גדול מזה.

ולזה נראה דשני הטעמים הללו משלימים זא״ז, דלענין אכילה גסה, לולא זה שעצם מעשה האכילה הוא עינוי, אכן היה לנו לומר שמניעת עינוי של העתיד הוי נמי בכלל האיסור, אבל כיון שמלבד זאת גם עצם האכילה היא עינוי, הוא דבר מושכל שאי אפשר שמניעת עינוי של העתיד ע״י מעשה עינוי של עכשיו, ייחשב לאיסור, ובדרך זו י״ל על אוכלים שאינם ראויים, שהרי מ״מ מילא כרסו

א. וע״ע בענינים אלו, חי׳ רע״א ברכות לה, ב. [ובפשוטו איני מבין קו׳ רע״א מפסחים כד, ב, התם בנידון דהוי שלכ״א כלפי התרומה, ולפיכך פטור, אבל לענין ברכה תליא במעשה אכילה של הגברא והוי כדרך אכילה, אבל י״ל דדין מעילה שיש באוכל בלא ברכה, הוי דוקא בחפצא ובהא איכא חיוב ברכה מצד דין הודאה על הנאה. וראה מקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ י״ח, על ב׳ גדרים שיש בברכת הנהנין, היתר מעילה וחובת הודאה]. וראה גם מנח״ח מצוה ת״ל, ומצוה רפ״א, שאג״א סי׳ ע׳, מל״מ פ״ה מיסודי התורה ה״ח וס׳ המפתח שם, וראה חי׳ ברוך טעם קידושין לח, א.

מהם, וקצת ישוב הדעת יש על ידם, והיה מקום לחייב משום לא תעונה, אלא דהואיל שעצם מעשה האכילה המביא לידי מקצת ישוב דעת כזה, הוא בעצמו עינוי, לפיכך הדעת נוטה שאין בזה משום לא תעונה, כן נ"ל ביאור סוגיא זו בס"ד ב.

ועכ"פ ממוצא הדברים למדנו שבאכילה גסה ומאכלים שאינם ראויים אין חסרון מה דלא הוי דרך הנאתן ואכילתן, וכמש"כ תוספת יוה"כ הנ"ל, והלכה זו פסק גם השאג"א סי' ע"ו ועפ"י הטעם הנ"ל דלא כתיב לא תאכל, אלא אשר לא תעונה כתיב, עי"ש. והנה בשו"ת נוב"י תנינא או"ח סי' קט"ו, תשובת בן המחבר הגר"ש לנדא, הביא דברי השאג"א ודחה ראייתו, והיינו דהשאג"א כתב, דלא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביוה"כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא ודאי חייב, ע"כ. והגר"ש לנדא שם כתב דאכילה גסה לא מקרי לא כדרך אכילתן, שהרי עצם אכילה זו ראויה לאדם אחר שאינו שבע, ולכן הוצרך הש"ס לטעמא שאוכל כזה מזיק לו, והוא פטור לענין תעונה, ועפ"י זה נדחית הוכחת השאג"א, עי"ש.

והנה פלוגתא דהשאג"א והגר"ש לנדא, היא מה שנסתפק המל"מ הנ"ל, אם באכילה גסה פטור בכל מאכלות אסורות, או שפטור זה נאמר רק בעינוי דיוה"כ. ובספר דברי יחזקאל סי' ט"ו ענף ג' אות י"ז הביא דברי ה"ר מנוח הנ"ל, וכתב שמדבריו מוכח כשי' השאג"א, דביו"כ ה"ז חייב בשלא כדרך אכילה והנאה, ולפיכך הוצרך לטעם אחר אמאי הרי הוא פטור באוכלים שאינם ראויים, וגם הוא ציין לתוס' ע"ז יב, ב הנ"ל, ועי"ש גם שמיישב הגמ' ביבמות מ, א, שהביאו ראיה מאכילה גסה ביוה"כ לאכילה גסה בקדשים, והפי' הוא, דביו"כ חזינן דלא מיבטל עינוי, ורק מזיק בלבד, וא"כ ה"ה בקדשים כיון שמזיק את עצמו, ממילא מזיק את המאכל, ומה"ט אסור, עי"ש.

ולפי דרכנו הנ"ל מובן יותר, דלא סגי במה שאין בה ישוב הדעת, דאולי תסגי בישוב הדעת של לאח"ז, ולזה נאמר דהוי עינוי בעצמו, ולפיכך הוי מזיק גם את המאכל, ולגבי קדשים מובן שאכילה

ב. ולפ"ז יל"ד לענין ברכת הנהנין בשותה מים שלא לצמאו עתה, אבל יועיל אח"כ, ואין השתיה גסה או עינוי, האם יש ברכה, וראה דע"ת סי' ר"ד ס"ז, וליקוטים מבעל אמרי אמת. ויש לציין מש"כ ר"א בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי ה' (דנה) ע' 219, וז"ל, וע"כ בהמ"ז הנה מצוה כו', ואין היא מחוייבת מן התורה כו', ולא על שבע שאכל מה שאינו הכרחי לאכילתו כו', שנא' ואכלת ושבעת כו', והאוכל בהיותו שבע אין שובעו נובע מאותו האוכל, ע"כ. וצ"ע אם יש בזה בפוסקים, ומ"מ משמע דאקרי אכילה, אלא שאינה מביאה שביעה.

כזאת פסולה, וכש״נ. ועי׳ היטב בס׳ אלפי מנשה ברכות לה, ב. [וע״ע בזה במאמרי בגדר סיכה כשתיה.]

והנה גם אם נקטינן כשי׳ השאג״א וסיעתו דביו״כ לא בעינן דרך אכילה, מ״מ נקטו הפוסקים שאם ביטול העינוי נעשה באיזה אופנים שאינם כלל מסוג אכילה, גם לשי׳ זו אין חיוב וה״ז מותר, וכמבואר בשו״ת אחיעזר ח״ג סי׳ ס״א, עיש״ה. ובמאמרי על ״מצות עינוי ביוה״כ״, נתבאר בס״ד בנידון זה מדברי הפוסקים, עי״ש, וא״צ לכפול הדברים.

ועל עיקר פסק השאג״א ואחרונים הנ״ל דביו״כ ליכא פטור על שלא כדרך אכילה, יעויין עמק יהושע סי׳ י׳ אריכות טובא שגם ביו״כ פטור באכילה שלא כדרך, אבל לא ביאר מ״ט, שהרי השאג״א יהיב טעמא דלא נאמר בתורה לשון אכילה. ושמא יל״פ בשיטתו דהואיל ואיכא ילפותא שיש לאו בבטול העינוי, קיבלו חז״ל דהיינו אכילה ושתיה, וממילא בעינן אכילה כדרכה, כמו בשאר מאכלות אסורות.

אלא שעדיין צ״ע ליישב הוכחת השאג״א מהגמ׳ דאם אכילה שלא כדרכה לא הוי אכילה, אמאי צריך טעמא באכילה גסה פרט למזיק, וצ״ל דס״ל כהגר״ש לנדא, דאכילה גסה לא הוי בגדר אכילה שלא כדרך. ולפ״ז נמצא דטעמא דפטור אכילה גסה הוא משום פרט למזיק, וי״ל כפירש״י הנ״ל, אבל טעמא דאוכלין שאינן ראויים הוא משום אכילה שלא כדרך הנאה, ודין אוכל ביוה״כ כדין אוכל שאר מאכלות אסורות, וכפי שמבואר ברמב״ם פי״ד מה׳ מאכלות אסורות כנ״ל. [וע״ע ברמב״ם פ״ח מהל׳ ברכות ה״ב וכס״מ שם בשם הטור סי׳ ר״ב, ויל״פ עפ״י דברינו. וראה ס׳ הזכרון לר״ב ז׳ולטי ע׳ נט-סא.]

יוה"כ תשמ"ג

סימן י
עינוי יוה"כ למעוברת

איתא בכריתות, התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה, מפני הסכנה אפילו טובא נמי תיכול, ה"ק התירו לה לעוברה פחות מכשיעור ואפילו טובא מפני הסכנה ✧ מפרש השקלא וטריא בגמ' ✧ ביאור דברי הגמ' לפי פי' הרגמ"ה ✧ צ"ב בתרתי, דאם יוצאת מידי סכנה בפחות פחות מכשיעור, אמאי מותר מעיקר הדין אפי' כשיעור, ותו אם מעיקר הדין מותר, מה הגדר במצוה זו לשנות ✧ הרמב"ן בתוה"א כתב שאף בחולה עושין כן כדי להקל עליו מאיסורי כרת ומכות לאיסור בלחוד ✧ בהלכות מהר"ש כתב דמניחים לפניו כשיעור והחולה עצמו ינהג כפי מה שיודע בעצמו ✧ המג"א הביא בשם הב"ח שכן הדין גם ביולדת מג' ועד ז' ✧ מבאר מחלוקת הרב"פ והגר"ז בדין יולדת ✧ בהעמק שאלה הביא ממהר"ח מווילוז'ין שהורה דלא כמג"א ✧ יש להבין אמאי יצאו לחלוק על הוראת המג"א ביולדת ✧ בחי' מרן ריי"ז הביא בשם הגר"ח, דרק במעוברת וחולה מאכילין פחות מכשיעור אבל החולה המסוכן אוכל כדרכו ✧ בס' המועדים בהלכה הביא בשם הגריי"ז לפרש עפ"י המ"מ בה' שבת ✧ צ"ע דהמ"מ גופיה סתר משנתו ✧ מביא ומבאר מש"כ בקובץ הערות ובשו"ת אבני נזר בטעמיה דהמ"מ ✧ לפ"ז יש לחזור ולבאר הגמ' בכריתות עפ"י הרגמ"ה ✧ אפשר דסברת הגר"ח היא נמי ע"ד זו ✧ הוראת מהר"ש שפסקו כמותו מהרי"ל ושאר אחרונים מתבארת עפ"י הנ"ל ✧ מעיר על דברי האו"ש בה' מאכ"א

איתא בכריתות יג, א, קתני התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה, מפני הסכנה אפילו טובא נמי תיכול, א"ר פפא, ה"ק התירו לה לעוברה פחות מכשיעור ואפילו טובא מפני הסכנה. ועי"ש בתוס' ושטמ"ק מה שפירשו, אבל בה"ג בה' יוה"כ מפרש דין זה לענין אכילה ביוה"כ, והביאו הרמב"ן בתוה"א שער הסכנה. וכן נמי פי' הרגמ"ה שם.

והנה צריך להבין השקלא וטריא בגמ', וכן במאי עסקינן, ויש לפרש דהמקשה הבין שנותנים לה רק פחות מכשיעור בפעם אחת ותו לא, וע"ז קשיא ליה דא"כ מפני הסכנה מדוע לא תאכל הרבה פחות מכשיעור, והשיב ר"פ דאכן הכי קתני, שאוכלת טובא פחות מכשיעור. ולפ"ז נמצא דהא פשיטא להמקשה ולהמתרץ שאין המעוברת אוכלת כשיעור, ואע"פ שיש סכנה, משום דסגי באכילת

פחות מכשיעור למנוע הסכנה, אבל לא סגי בפעם אחת פחות מכשיעור, ולכן קשיא ליה כאמור. וע״ז תירץ דבאמת אוכלת כמה פעמים פחות מכשיעור. אמנם פשוט שאם לא יועיל למנוע הסכנה אלא כשיעור ממש, בודאי שאוכלת, ואין לך דבר שעומד בפני פקו״נ.

ברם בפי׳ הרגמ״ה פי׳ הקושיא אפילו טובא נמי ״יותר מכשיעור תיכול עד שתשוב נפשה״, ויותר מפורש בבה״ג שם שכפי הנראה גורס בגמ׳ ״אי איכא סכנה אפילו כשיעור״, ונמצא שסברת המקשה היתה שתאכל כשיעור, וע״ז מתרץ ר״פ שאוכלת פחות מכשיעור טובא, ולכאורה אינו מובן במאי עסקינן, אם טענת המקשה היתה שכדי למנוע הסכנה צריכה שתאכל דוקא כשיעור, א״כ מה השיב ר״פ שאוכלת טובא פחות מכשיעור, והרי אין זה מספיק להוציא מסכנה, ובהכרח צ״ל דמיירי שאף המקשה ידע שסגי בפחות מכשיעור להוציא מסכנה, וא״כ איך הקשה שתאכל כשיעור.

ויש לפרש שהמקשה הבין שאוכלת רק פחות מכשיעור פעם אחת וכנ״ל, וע״ז קשיא ליה, דפשיטא דשיעור כזה פעם אחת אינו מוציא מידי סכנה, ולכן תאכל אפי׳ כשיעור, ולא אסיק אדעתיה דהכוונה פחות פחות מכשיעור, דבודאי אף לדעתו סגי בזה, אלא שלא אסיק אדעתיה, ולכן הקשה סתמא, ותי׳ לו ר״פ, דבאמת הכוונה לפחות מכשיעור טובא, ואין כל פלוגתא בין המקשה והמתרץ.

אמנם בפי׳ הרגמ״ה כתוב ״אר״פ הכי קתני פחות מפחות מכשיעור תאכל בכל פעם ואפי׳ טובא דמצוה לשנות שלא תאכל שיעור שלם ביחד״. ונראה מדבריו דהמקשה הבין שלהוציא מסכנה צריך כשיעור, וע״ז השיבו ר״פ דאכן כן הוא, ומה״ט היה לה לאכול כשיעור, אלא שיש מצוה לשנות. ובהכרח שאף באופן זה תו ליכא סכנה, ומ״מ רק מצוה לשנות איכא, ומשמע שמעיקר הדין אפשר לה שתאכל כשיעור, וזה צ״ב בתרתי, דאם יוצאת מידי סכנה בפחות פחות מכשיעור, אמאי מותר מעיקר הדין אפי׳ כשיעור, ותו אם מעיקר הדין מותר, מה הגדר במצוה זו לשנות, והיכן המקור לזה, וכן איך הדין בכל פקו״נ, האם יש מצוה לשנות להוציא מלאו דאורייתא וכדומה, וצ״ע[א].

והנה הרמב״ן בתוה״א שם לאחר שהביא דברי בה״ג כתב ״ונראה שאף

א. וראה ערכי תנאים ואמוראים (רמ״י בלוי) ע׳ שיט-שכב שמבאר אמאי מחללים שבת בפקו״נ ע״י גדולי ישראל, ואין אומרים הקל הקל תחילה, ונחלל שבת ע״י נכרי או קטן, עיש״ה. ובתוך דבריו מבואר דע״י אשה קל יותר לחלל מאשר ע״י איש, הואיל ואינה במקצת מצוות, עיש״ה. והיא תשובת ר״א ב״ר שמואל מוירונה. והוא חידוש וצ״ת. וראה מקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ ג׳.

בחולה עושין כן כדי להקל עליו מאיסורי כרת ומכות לאיסור בלחוד". וכן נפסק באו"ח סי' תרי"ח ס"ז, אבל אם אמדוהו שאין השיעורים הללו מספיקים לו או שהחולה אומר כן או שנסתפקו בדבר, מאכילין ומשקים אותו כל צרכו, וכמבואר שם ס"ח. ומובן "שנסתפקו בדבר", היינו אפי' על הצד היותר רחוק, שהרי אין הולכים בפקו"נ אחר הרוב, אלא מיירי שהדבר ברור להדיא שע"י פחות מכשיעור יוציא מידי סכנה.

ובזה מובן מה שמובא במג"א שם סק"ח וט"ז סק"ט ממהר"ש שלא נוהגים כמ"ד שלא להניח רביעית בפעם אחת, אלא מניחים לפניהם כשיעור, משום שספק נפשות להקל, והוא בהלכות מהר"ש סי' רי"ג, והיינו משום שקשה הדבר להכריע בחולה אם מתישבת דעתו בפחות, או רק בשיעור, ואפשר שבזה שייך לב יודע מרת נפשו, ולכן מניחים לפניו כשיעור, והחולה עצמו ינהג כפי מה שיודע בעצמו, ולנו אין מה לומר בזה[ב].

והנה המג"א שם הביא בשם הב"ח שכן הדין גם ביולדת מג' ועד ז', ומתבאר דיולדת תוך ג' מאכילין ממש כדרכה, וצ"ע דבסי' תרי"ז סק"ג על הדין דיולדת תוך ג' לא תתענה כלל, כתב המג"א שיש להאכילה פחות מכשיעור, [שו"ר דאולי לשאלה זאת נתכוון הא"ר שם], וצ"ל דהכוונה שם על האמור לעיל בשם הב"ח דאמרה איני צריכה, ובזה אמרינן דמאכילין פחות מכשיעור, אבל בלא אמרה כלום וכ"ש באמרה צריכה אני, בודאי אוכלת כדרכה לגמרי. ואכן כ"כ להדיא בהגהות הר"ב פרענקיל שם, ולא ציין להמג"א בסי' תרי"ח.

ומצאתי גם בשו"ע הגר"ז סי' תרי"ח סי"ג שכתב שכשמאכילין את היולדת שלא אמרה צריכה אני, מאכילין פחות מכשיעור. ברם יעוין בביאור הלכה שם, וכן במשנ"ב סי' תרי"ז שם, שאיכא פלוגתא בין הרב"פ והגר"ז, והיינו דלכו"ע באומרת איני צריכה מאכילין בפחות מכשיעור, ובאומרת צריכה מאכילין

ב. אגב, עי' רמב"ם פ"ב משביתת עשור ה"ח, שכל חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול, אע"פ שהרופאים אומרים א"צ, מאכילין אותו עד שיאמר די, ותו כתב דאי נחלקו הרופאים, הולכים אחרי הרוב או הבקיאים, ובלבד שלא יאמר החולה צריך אני, עי"ש. וצ"ע לאיזה צורך הוסיף זאת ובלבד, והרי הוא פשוט בתחילת ההלכה, אע"פ שהוא כנגד כל הרופאים, ושמא י"ל דברישא שהוא כנגד הרופאים, אכן כתב הרמב"ם שאוכל עד שיאמר די, אבל בסיפא שיש רופאים שאומרים צריך, אלא שרוב או בקיאים אומרים א"צ, והוא אומר צריך דשומעין לו, דמ"מ מאכילין אותו רק כפי מאמר הרופאים שאומרים צריך ולא עד שיאמר די, והוא מושכל. והרי לאכול יותר מהצורך אסור, וראה בפי' ה"ר מנוח שם ה"ח, וצ"ע בפוסקים.

כדרכה, ונחלקו בסתמא שלא אמרה כלום, דלהרב״פ מאכילין כדרכה, ולהר״ז רק בפחות מכשיעור.

ונראה לפרש עפ״י האמור, דבאומרת צריכה אני ה״ז כחולה שאומר שצריך, ומאכילין אותו כדרכו, ואם אומרת שאינה צריכה ה״ז ככל חולה שמבואר בשו״ע הנ״ל שמאכילין פחות מכשיעור, ונחלקו ביולדת סתמא, דלהרב״פ הו״ל כחולה שאמדוהו שאוכל כדרכו, והיינו דלא רק שמניחים לפניו, אלא מאכילים אותו ממש, דכל זמן שלא אמרה איני צריכה, הרי היא בגדר חולה שאמדוהו, שצריך דוקא שיעור, ואילו להגר״ז רק באמרה להדיא צריכה אני, אזי אוכלת ממש כדרכה, אבל בסתמא, אע״פ שמעצמה תאכל כדרכה, אבל היינו רק שמניחים לפניה כשאר חולים שנסתפקו בהם. [וראה בספר פקוח נפש (לרא״מ פייבלזון) פ״ד עמ׳ 79-74, בירור רחב בהלכה זו].

והנה בהעמק שאלה שאילתא קס״ז אות י״ז, הביא ממהר״ח מוולוז׳ין שהורה דלא כמג״א, וביאר שם דאפי׳ בחולה אפשר שהוא כמעוברת[ג], דכיון דאמדוהו שפחות מכשיעור די למנוע הסכנה, הרי סגי בזה, שהרי חולה תלוי באומד, ברם ביולדת שא״צ אומד, כלומר דחכמים קבעו שהיא מסוכנת, א״כ מאכילין אותה כדרכה לגמרי, יעו״ש. והיינו אפי׳ באומרת איני צריכה או בסתמא לשיטות הנ״ל, ה״ז אוכלת כדרכה.

והנה בסי׳ ש״ל ס״ד הביא המשנ״ב בס״ק י״ג בשם הרמב״ן הטעם שאפי׳ אמרה א״צ מחללין, יעו״ש. וראה גם מדברי הרשב״א שם, ומ״מ מסיק המשנ״ב שאם הרופא קבע שא״צ שומעין לו, ומ״מ הכל לפי החולה, יעו״ש. והיינו דבאמת חכמים קבעו שסתם יולדת עד ג׳ היא חולה, ומה שהיא אומרת אינו קובע כלום, משום הטעם שכתב הרמב״ן וכן הרשב״א, אבל דעת רופא או מומחה קובעת, ולא אמרו שהיא חולה אלא בסתמא.

ולפ״ז מובן נמי שאף לענין יוה״כ אין להתחשב במה שהיא אומרת, אלא בסתמא ה״ז חולה ואוכלת כדרכה, ואילו במומחה שקובע שא״צ, אכן שומעין למומחה, ונמצא אפוא כך, שבודאי אין כל טעם לומר שסתם חולה שיש בו סכנה אוכל כדרכו, אלא הטעם הוא שכל שלא נתברר שאינו צריך, ה״ז ספק סכנה ולכן אוכל, אבל אם נתברר שא״צ לאכול כדרכו, פשיטא שאינו אוכל. אלא שלפ״ז אינו מובן בחולה שאין בירור רופא שא״צ לאכול כדרכו, איך אמרינן שמניחים לפניו

ג. ועיקר דין פקו״נ במעוברת עליה או על העובר, כתבתי בס״ד במקו״א. ויש בזה אריכות בהעמק שאלה שאילתא קס״ז אות י״ז, יעו״ש היטב.

והוא יעשה כפי הבנתו, והרי אפשר שהוא מסוכן, וצריך לאכול כדרכו. וצ״ע אפוא הוראת מהר״ש הנ״ל.

ואבתי איני יודע אמאי יצאו לחלוק על הוראת המג״א ביולדת, והרי המהר״ש פסק שמניחין לפניו והוא עושה כרצונו, וסומכים על הרגשתו שלו, ואין זה ענין לאומד, ומ״מ שפיר דמי, והמג״א פסק לענין יולדת כיו״ב, וצ״ע. ואולי אך ביולדת אמרינן שאמירתה שא״צ אינו כלום, משום שאינה מרגשת לשעתה או שממאסת האוכלין, אבל חולה יש לסמוך על הרגשתו, ולכן מניחין לפניו, אבל ביולדת אוכלת כדרכה, וזה דקאמר העמק שאלה, דחולים יש להם אומד, ויולדת לא נאמר בה אומד. ועדיין כל זה כשאין בירור להיפוך, אבל אי מבורר ע״י רופא שאין היולדת צריכה, הרי פסק המשנ״ב שאין מחללים שבת, וממילא שאינה אוכלת כדרכה[ד].

ובחי׳ מרן ריי״ז הלוי ה׳ שביתת עשור הביא בשם הגר״ח, דרק במעוברת וחולה שיש חשש שאם יצומו יבואו לסכנה, מאכילין פחות מכשיעור, אבל החולה המסוכן אוכל כדרכו, ויעו״ש שהביא מס׳ החינוך שאף הוא ס״ל כן[ה]. והנה ברמב״ן בתוה״א כתב מפורש דחולה כמעוברת, וליכא שום רמז לחלק באיזה חולה מיירי. וכן נמי לענין יולדת שכתב הרמב״ן שאינה מתענה, פשוט שדינו כחולה, ויש להוסיף עוד, שלא נזכר ברמב״ן ״שלא מתענה כלל״, כפי הלשון בשו״ע[ו]. והנה אם הטעם להקל בחולה הוא משום שיש להסתפק שמא לא סגי לו בפחות מכשיעור, הרי כל זה ניחא בספק, אבל באומד ברור של רופא, שהחולה הזה שיש בו סכנה, א״צ לאכול כשיעור, מהיכי תיתי שנאכילנו כשיעור, והטעם שהוזכר שם דאיכא חיזוק גופו, לא נתבאר מקורו.

ובם׳ המועדים בהלכה הביא בשם הגרי״ז לפרש עפ״י המ״מ פ״ב מה׳ שבת, והנה מלבד מה שדברי המ״מ לא נתפרשו, ועיין ביאור הלכה סי׳ שכ״ח ס״ג באורך בשיטות הפוסקים[ז], הנה המ״מ גופיה

ד. וע״ע שו״ת רבי עזריאל דייאנה סי׳ כ״ט על היתר איסורין במקום ספק פקו״נ, ועי״ש גם סי׳ כ״ח. וראה שו״ת תורה לשמה סי׳ קס״ה. וראה דברים נכבדים בענין זה באור שמח פי״ד מה׳ מאכ״א הי״ד, עיש״ה.

ה. ועי׳ היטב בהלכה זו בשו״ת כסא שלמה (לנייאדו) סי׳ ט׳, וראה בשו״ת דגל מחנה אפרים (לנייאדו) או״ח סי׳ ג׳, וראה פרח מטה אהרן לר״א סולובייצ׳יק על ס׳ המדע ע׳ 222. וראה חמדת ישראל בדרך חיים סי׳ י״ז. וראה אריכות בחזון עובדיה על ימים נוראים ע׳ רחצ-שז.

ו. שו״ר מש״כ אבי עזרי חמישאה פ״ב מה׳ שבת ה״ב, יעוש״ה. וע״ע היטב בס׳ באר רואי ע׳ קפז וע׳ רכא. וראה חזון יחזקאל תוספתא שבת פט״ז הי״ב.

ז. וראה ״מוריה״ קעג-קעד. ועי׳ עמק ברכה ע׳ קכח.

בפ״ב משביתת עשור כתב להדיא שחולה כמעוברת שמאכילין פחות פחות מכשיעור, אלא שלפ״ז צ״ע דהמ״מ גופיה סתר משנתו, ואמנם להנ״ל ניחא, דחולה דיוה״כ מיירי שעדיין אינו מסוכן והוי כמעוברת, וחולה דשבת היינו חולה שהוא עתה מסוכן. אלא שכאמור לשון הרמב״ן הוא סתמא, דחולה כמעוברת, וצ״ע.

שוב מצאתי בקובץ הערות סימן י״ח שכתב שלא נאמרו דברי המ״מ הנ״ל בה׳ שבת אלא לענין שבת בלבד ולא לענין יוה״כ, עי״ש סברתו. ולפ״ז תו ל״ק דהמ״מ סתר משנתו, ופלא שלא הביא מהמ״מ בעצמו להוכיח כן. והנה בקוה״ע שם מחלק עפ״י מש״כ דשבת הוי הותרה ויוה״כ הוי רק דחויה[ח]. ומצאתי אף בשו״ת אבני נזר או״ח סי׳ תנ״ג-תנ״ה שמפלפל בזה, והעלה שם בטעמיה דהמ״מ דיש לחוש שכל דבר יצטרף אל הסכנה, ויהיה מסוכן יותר, ויליף לה ממילה[ט], וב״ה קיימתי סברא זו מנפשי, דמה״ט אין מלין תינוק אפי׳ אינו חולה בדבר שיש בו כדי לסכן, היות והמילה עצמה אית בה סכנה, וכן נמי הכא, זו היא שי׳ המ״מ[י]. והעלה שם האבנ״ז דמלאכה בשבת לחולה אין בה משום ביטול מצות שביתה בשבת, ואילו ביטול עינוי ביוה״כ הוי ביטול מצות עינוי, יעו״ש מילתא בטעמא ע״ד סברת קוה״ע דשבת הותרה, ולענין יוה״כ שייך בזה שלוחי מצוה אינם ניזוקים, יעוש״ה[יא].

ח. אבל ברמב״ם פ״ב מה׳ שבת ה״א, מפורש שאין חילוק, אך צ״ע מדבריו פ״ב מממרים ה״ד, וע״ע התעוררות התשובה ח״א סי׳ רכ״ג. וראה ערכי תנאים ואמוראים אות י׳ כרך א׳ ע׳ שיט- שכד, וראה שערי תורה חלק שו״ת סי׳ א׳ אריכות נפלאה בגדרי היתר פקו״נ, וראה גם רשימות שיעורים לריד״ס שבועות נדרים ח״א ע׳ פד. והאריך מאד בספר פקוח נפש לרא״מ פייבלזון. וכעי״ז מפרש בשו״ת חלקת יואב ח״א סי׳ י״ד, יעו״ש היטב. ועי׳ ציונים לתורה כלל כ״ד. וראה מש״כ בס״ד בגזירת מלך פ״א מה׳ מילה הי״ב. וכן הט״ז, וראה גם שו״ת דבר אליהו קלצקין סי׳ ל״ו.

ט. ועי׳ מש״כ בזה בס״ד בפקודי העדה פי״ז מה׳ סנהדרין ה״א.

י. וראה שו״ת עונג יו״ט סי׳ מ״א, או״ש פ״ב משביתת עשור ה״ח, וראה גם חזון יחזקאל שבת קלד, א, ועי׳ שו״ת חזון נחום סי׳ פ״ו.

יא. שו״ר אריכות בס׳ אגודת אזוב (לרנ״ז מביאלא) ח״ב סוגיא דפקוח נפש דף כ, א ואילך, ויש שם תשובות מאבנ״ז, ועי׳ רמב״ן עה״ת פ׳ כי תשא עה״פ אך את שבתותי וגו׳, וצ״ע היטב בדבריו שם. וראה נשמת חיים לר״ש פיינזילבר אריכות בדיני פקו״נ. וראה מקראי קדש לרצ״פ פרנק ימים נוראים סי׳ מ״ב. ועי׳ שו״ת חת״ס חיו״ד סי׳ רמ״ה. וראה חיי אריה או״ח סי׳ ג׳, ועי׳ ציונים לתורה כלל כ״ד. ועי׳ יעלת חן (תאומים) על התורה פ׳ אחרי אות ב׳. וכן יעוין יעלת חן פ׳ מסעי אות ז׳, ועי׳ פתחי שערים שו״ת סי׳ ל״ג, ושם אריה אה״ע סי׳ קי״ז.

ולפ״ז יש לחזור ולבאר הגמ׳ בכריתות עפ״י הרגמ״ה, דזה שתירץ ר״פ דמצוה לשנות, והיינו דבאמת מעיקר הדין יש להתיר משום פקו״נ, דכיון שהחולה מסוכן יש לחשוש לצירוף הצום להכביד הסכנה בדרך רחוקה, וזה עפ״י הדין, אבל מ״מ כיון דאיכא מצות עינוי, וקי״ל דשלוחי מצוה אינם ניזוקים, לכן איכא מצוה לשנות. אלא שעדיין צריך לבאר איך אפשר שיחמירו חכמים על דין תורה במקום פקו״נ, ואולי י״ל דהוי אפי׳ מצוה מהתורה, כלומר, דלעולם איכא היתר מהתורה משום פקו״נ, ואיכא נמי מצוה לשנות כדי לקיים מצות עינוי ולא לחשוש לפקו״נ משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקים. ולפ״ז נמצא שאין שום חילוק בין מי שכבר חולה למי שיכול להסתכן.

ברם אפשר דסברת הגר״ח היא נמי ע״ד זו, ועד כאן לא חיישינן לצירוף התענית לסכנה אלא במי שכבר מסוכן ולא במי שיש חשש שיסתכן. אבל כאמור סתימת לשון הפוסקים מורה שאין חילוק בין חולה למעוברת. ולכן צ״ל דכמו שמבואר בגמ׳ שיש מצוה לשנות במעוברת, כמו״כ נמי יש מצוה לשנות בחולה, ואין לו לאכול כשיעור במקום שאין חשש פקו״נ לפנינו עפ״י מומחה. וכל זה דלא כהוראת הגר״ח. ודברי מהר״ח מוולוז׳ין אינם מסייעים לו, דהוא פסק כן רק ביולדת שא״צ אומד, אבל חולה הצריך אומד שאני, וכמש״כ כן העמק שאלה שם[יב].

ונ״ל לבאר ענין זה יותר, דהנה כמו בענין בטחון בה׳ ודרכי הרפואה עפ״י דרך

שו״ר בזרע אמת ח״א חי׳ מסכתות יומא סי׳ מ״ו, דברים נכבדים בשמועה זו, יעו״ש. ועי׳ היטב בלשון הרמב״ם פ״ב מה׳ ממרים ה״ד. וראה בנין שלמה סי׳ מ״א. ושו״ר מש״כ בזה אפיקי ים ח״ב סי׳ ל״ב, יעוש״ה. ועי׳ פסקי רקנטי סי׳ קס״ו ומעשה בצלאל שם. שו״ר אריכות בחמדת ישראל שו״ת דרך חיים סי׳ י״ז, יעוש״ה. ועי׳ משנ״ת בס״ד בפקודי העדה פט״ז מה׳ סנהדרין ה״ג. ועי׳ היטב שו״ת עצי ברושים סי׳ נ״ה, חזון יחזקאל שבת קלד, א, ועי׳ שו״ת חזון נחום סי׳ פ״ו. ועי׳ חת״ס יו״ד סי׳ רמ״ה ובית יצחק יו״ד ב׳ סי׳ צ׳. ועי׳ בספר נבל עשור בדין טומאה הותרה, וראה עוד מש״כ בס״ד בפקודי העדה פי״ט ה״ד אות ט״ז. וראה בס׳ עמק ברכה לר״י מדזיקוב באריכות. ועי׳ שו״ת תירוש ויצהר סי׳ צ״ז. וראה ליקוטי תיקון שלמה סי׳ ז׳, וראה שו״ת מהר״ן יפה סי׳ כ״ג בחלק או״ח בביאור החילוק בין שבת לשאר איסורין. ועי׳ שו״ת אור גדול סי׳ א׳ דף ט, א ודף יז, א.

יב. וראה קרית ספר פי״ד מה׳ מאכ״א. וראה שו״ת דבר שמואל (אבוהב) סי׳ רכ״ח. וראה ישורון כרך י״א ע׳ תשח-תשי. וראה משך חכמה דברים יב, יג-יד, דהיתר חילול שבת בפקו״נ הוא דין מיוחד, חלל עליו וכו׳, והיינו דזה גופא שמירת שבת, ובמקו״א נתבאר בס״ד. [ואגב מבואר שם דכל לאוין שהוא מלתא דע״ז אין היתר הוראת שעה אלא למגדר מילתא של ע״ז גופא, עי״ש. ולפ״ז יל״ד על הלאוין שברמב״ם ה׳ ע״ז, כמו זקן ופאות וכיו״ב, שאין היתר אפי׳ עפ״י נביא אלא למיגדר

העולם, כבר האריכו הרבה הראשונים והאחרונים, ולכן אף דבפשוטו ס״ל להפוסקים שאסור לאדם להחמיר על עצמו אף במקום ספק פקו״נ ולהתענות ביוה״כ וכיו״ב, מ״מ הא מצינו בשו״ת אבני נזר חו״מ סי׳ קצ״ג ובשו״ת האלף לך שלמה סי׳ שנ״א, שאפשר להחמיר על עצמו, ונראה שעד כאן לא נחלקו אלא בדאיכא לכל הפחות ספק פקו״נ עפ״י דעת הרופאים, אבל בנידון דידן שעפ״י מומחה ליכא כלל חשש פקו״נ, אם יאכל פחות מכשיעור, ורק אנן קי״ל שמותר אפי׳ כשיעור, דאולי יכול לבא לסכנה וכש״נ, הנה באופן זה לכו״ע יכול הבוטח בה׳ להחמיר על עצמו, וכמובן שזה תלוי במדרגת האדם בבטחונו בה׳.

ונמצא אפוא שעפ״י דין תורה מותר לחולה מסוכן ולמעוברת שהריחה לאכול כשיעור, ואע״פ שאף בפחות מכשיעור יצא מידי פקו״נ, אלא שבזה יש הבדל, דבמקום חשש פקו״נ, אסור בשום פנים להחמיר, ואף המחמיר לא קיים מצות עינוי, כיון שעפ״י הדין ליכא מצות עינוי, וכיו״ב מפורש ברש״י בפ׳ הערל יבמות סד, ב, שהמל בשבת תינוק שאין למולו בגלל חולי ה״ז חייב חטאת, והיינו דליכא כלל מצוה[יג], ברם כאשר אין חשש פקו״נ ממש, אף שמותר לו לבטל מצות עינוי, מ״מ המחמיר מקיים מצות עינוי, ולכן באו חכמים ואמרו שמצוה לשנות, וסמכו ששלוחי מצוה אינן ניזוקים, וצוו על כל אדם להתנהג כן, אבל גם מי שאוכל כשיעור אינו עובר איסור תורה.

ועתה נ״ל שאף הוראת מהר״ש הנ״ל שפסקו כמותו מהרי״ל ושאר אחרונים מתבארת עפ״י דרכנו, דיש להניח לפני החולה אוכלין כשיעור ואומרים לו שיוה״כ היום, והוא יעשה כרצונו, ולפי הנ״ל יל״פ, דבאופנים כאלה שאין אנו יודעים מצבו, הרי הדבר נתון לשיקול דעתו לפי גודל בטחונו בה׳ אם לחשוש אף לספק רחוק כגון זה, או שלסמוך על רחמי שמים במקום מצוה[יד]. [ושו״ר בשו״ת אבן הראשה סי׳ י״ד בענינים אלו, ולענין מילה כתב איפכא מדברינו, עי״ש וכן בשו״ת דבר אליהו סי׳ ס״ה. ועי׳ שו״ת חיי אריה (לבן הגרי״ס) או״ח סי׳ ג׳.]

ונמצא עפ״י דרכנו איפכא מדברי הגר״ח, דלשיטתו דמעוברת אם סגי

מילתא דע״ז גופא, וצ״ת.] וראה מחזה אברהם או״ח סי׳ קל״ב בדין האוכל בגלל פקו״נ אם צריך להשלים התענית, ובמקו״א נתבאר בזה.

יג. ראה מקרא העדה פ׳ וישב בענין יבום במקום סכנה דהארכנו בזה, וראה חי׳ רמ״ש שם, וראה הדרת קדש על עניני מילה והערותי שם בס״ד.

יד. וראה עתה מאמרו של ר״נ גשטטנר ב״מוריה״ קס״א-קס״ד.

בפחות מכשיעור, איכא איסור גמור על אכילת כשיעור, ובחולה לכתחילה אוכל כשיעור, ואילו עפ״י דרכנו אף החולה אינו אוכל לכתחילה כשיעור, ומאידך גיסא אף המעוברת אם תאכל כשיעור ליכא עלה איסור יוה״כ, ואין חילוק ביניהם, [וע״ע בענין זה בשו״ת יד שאול בשו״ת חל״ד סי׳ ג׳.]

ועתה ראיתי באו״ש פי״ד ממאכ״א הי״ד, ורמז לזה בפ״ב משביתת עשור ה״ח, שיש לדחות הוכחת הרמב״ן מההיא דכריתות, דהתם מיירי לענין אוכלים טמאים דאוכלת כזית, משא״כ הכא דהוא פחות מכזית או כדי שביעה שאין דרך אכילה בכך, א״צ להאכיל בפחות מכשיעור, יעו״ש. ולא זכיתי להבין דבריו, דבשלמא על פחות מכזית לענין שאר איסורין, יש מקום לטענתו, אבל ביוה״כ דהוא פחות משיעור כדי יתובי דעתא איך אפשר דלא מקרי דרך אכילה. ובעיקר תימה, דהרי הבה״ג והרגמ״ה וכן הרמב״ן מפרשים הגמ׳ להדיא לענין יוה״כ, ולא לענין טומאת גויה כהתוס׳ בכריתות שם, וא״כ דבריו תמוהים, דלהבה״ג שהוא יסוד פסק הרמב״ן לענין חולה, מפורש דין זה בגמ׳.

יוה"כ תשנ"ה

סימן יא
חולה ומסוכן ביוה"כ והיתרו לאכול

איתא בגמ' ביצה, דהא תוספת יום הכיפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי ✧ במשך חכמה כתב פירוש חדש בהלכה זו, וכי מחינן בידייהו אפשר דיוכרחו ויסתכנו לאכול ביום הכיפורים ✧ יש ללמוד מדבריו הלכה, דאם יצום כבר בתוספת יוכרח לאכול ביוה"כ הרי שיש לאכול עתה ✧ י"ל שחיוב תוספת הוא רק כאשר מקיים את מצות תענית יוה"כ אבל אם בלא"ה א"א לצום אין מצות תוספת ✧ הפוסקים דנו בשאלה אם יקדים ויתחיל לאכול פחות מכשיעור לפני שיגיע למצב של פקו"נ, ויש לדמות שאלה זו לדברי המשך חכמה ✧ במקראי קדש דן במי שצריך לאכול שיעור כותבת, האם לאכול הכל בבת אחת או לאכול בכמה פעמים פחות מכשיעור ✧ מעיר על מה שכתב שם לדמות למחלוקת הרא"ש והר"ן לענין נבילה או לשחוט

שנינו במסכת ביצה ל, א, הכא נמי הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא, ולא היא לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכיפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי. ע"כ. ויעו"ש בפי' ר"ח שהן ב' גירסאות בגמ', ויעוין ההלכה ברמב"ם סופ"א מה' שביתת עשור ובשו"ע או"ח סי' תר"ח, ויעו"ש מה שיש חילוק בין דבר המפורש בתורה לאינו מפורש בתורה.

והנה מצאתי במשך חכמה פ' אמור שכתב פירוש חדש בהלכה זו, וז"ל, והכוונה דהאיסור דתוספת אינו רק בעשה, וכי מחינן בידייהו אפשר דיוכרחו ויסתכנו לאכול ביום הכפורים אחרי דלא אכלו קודם, דביום הכפורים חייב כרת לכן לא מחינא בהו, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, עכ"ל. ויעו"ש שעפ"י דרכו מפרש הטעם שלא נאמר שם בפרשה דבר אל בני ישראל כפי שנאמר בשאר המועדים, להורות שמוטב שלא לאמר להן כדי שיהיו שוגגין בזה, ועל עיקר מצות עינוי יוה"כ כבר נצטוו בפרשת אחרי מות, יעו"ש. וכ"כ באו"ש פ"ג מ"ב ממרים ה"ט. וראה בשו"ע סי' תר"ח ס"ג הנ"ל, ובמג"א ופר"ח ומשנ"ב ושאר אחרונים.

והנה יש ללמוד מדברי המשך חכמה הלכה מחודשת, דמי שהוא עתה בערב יוה"כ במצב כזה שאם יצום כבר בתוספת, הרי שיוכרח לאכול ביוה"כ עצמו, הרי שיש לו לאדם לאכול עתה

בתוספת כדי שיוכל לצום ביוה״כ גופא. ואכן נידון דומה לזה יעוין במאמרי בענין מי שלא יוכל לצום ביוה״כ אם יצום בצום גדליה, איך הדין, יעו״ש מה שהובא בזה מדברי הפוסקים.

ברם הכא יש לדון מסברות אחרות, דהנה אמנם מבואר בפוסקים דגם מי שברור לו שלא יוכל להשלים כל צום יוה״כ מפני פקו״נ, מ״מ כל זמן שאין לו פקו״נ, ה״ז מחוייב להתענות, וה״ז מחוייב כרת אם יאכל עתה כאשר אין כלל סיבה להתיר האכילה, ואע״פ שכאמור ברור שא״א לו להשלים, וכמו מי שאכל ביוה״כ ועבר הפקו״נ דחייב להמשיך ולהתענות, כמו״כ איפכא, וז״ב. ומ״מ הכא יש לדון בזה, די״ל שחיוב תוספת הוא רק כאשר האדם מקיים את מצות תענית יוה״כ כולו, אבל אם בלא״ה א״א לצום בכולו, אין מצות תוספת.

והפוסקים דנו בשאלה במי שיוכרח לאכול ביוה״כ כדרכו ולא לפחות מכשיעור, אך אם יקדים ויתחיל לאכול לפני שיגיע למצב של פקו״נ, ויאכל אז פחות מכשיעור, איך הדין בזה, האם עדיף שיקדים ויאכל פחות מכשיעור, ויוכל להשלים את הצום, או דהואיל ועתה אין כל פקו״נ, אין היתר לאכול פחות מכשיעור, ואין לך אלא מקומו ושעתו בלבד[א]. והנה גם אכילת פחות מכשיעור הוי איסור תורה דקי״ל דחצי שיעור אסור מהתורה, ולפו״ר יש לדמות שאלה זו להחידוש שהעלה המשך חכמה, דהתם נמי אינו אלא איסור תורה בגדר איסור עשה, ולדעתו יש להעדיף לאכול בתוספת כדי שאפשר יהיה להתענות ביוה״כ גופיה, וא״כ ה״ה בנדון זה.

ומצאתי במקראי קדש ימים נוראים סי׳ ל״ט הובא פסק הגרצ״פ ז״ל שאכן יש לו להקדים ולאכול פחות מכשיעור ולא לאכול אח״כ כשיעור, ויעו״ש מה דשו״ט בהגהות בפסק זה[ב]. אמנם מש״כ בהגהות שם לדון דמי שצריך לאכול שיעור כותבת, אך יש לו ב׳ אפשרויות, או לאכול הכל בבת אחת, או לאכול בכמה פעמים פחות מכשיעור, והביא שם מחלוקת הרא״ש והר״ן לענין נבילה או לשחוט, אם עדיף לעבור בפעם אחת על שחיטה שהיא בכרת וסקילה, או לעבור על איסור אכילה כמה פעמים בכל שיעור כזית וכזית. ולפ״ז דן גם בנידון האמור. [וכמו״כ ראיתי מובא לדון בזה מתשובות ר״ע איגר בקובץ שמונה תשובות (שי״ל ע״י ר״י שטרן) אבל כמדומה שאינו ענין זל״ז.]

א. ועי׳ היטב בהעמק דבר והרחב דבר פ׳ קרח במדבר יז, יב, ודוק לנדו״ד.

ב. וכ״פ הגרש״ז אויערבאך זצ״ל בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ל״ט הערה ס״ט. וראה יחוסי תנאים ואמוראים ערך בן פטורין, ובמקו״א כתבתי ללמוד משם הלכה זו.

הנה לפו״ר יש להתפלא על הדמיון, דהתם איכא לאו דאורייתא, ומה לי איסור לאו או איסור כרת וסקילה, ולזה נחלקו הר״ן והרא״ש איך עדיף. אבל חצי שיעור ביוה״כ לפו״ר אין בו לאו, ואיך אפשר לומר שעדיף לאכול בבת אחת ולעבור על איסור כרת, ולא לאכול בכמה פעמים ולעבור על כמה איסורי תורה. ואפי׳ נקטינן כשי׳ הפוסקים וכן ס״ל להפמ״ג שגם על חצי שיעור איכא לאו גמור, ובמקו״א נתבאר, מ״מ הרי אין עונש מלקות על זה הלאו, והרי הוא קיל טובא, וחזינן שלאו שאין בו מלקות אין אדם נפסל לעדות אם עובר עליו, הרי שזו קולא בעצם הלאו, ולא רק דליכא עונש. ובפשוטו בזה א״א לומר מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, וז״ב. ונראה דאפי׳ בכל ח״ש איכא לאו ה״ט משום שהוא לשון אכילה, ונקטינן שגם פחות מכשיעור הוי אכילה, ורק מלקות ליכא, אבל ביוה״כ שהלאו הוא על עינוי, וכיון שאין ביטול עינוי בפחות מכותבת, ממילא ליכא לאו.

ומלבד זאת, הרי כל פשט ההלכה בשו״ע או״ח סי׳ תרי״ח ס״ז-ח׳ מיירי באופן זה, ומפורש שם שמאכילין מעט מעט כדי שלא יצטרף לשיעור, והרי מיירי שם שצריך לאכול את הפחות מכשיעור כמה פעמים, ולא כפי שהיה אוכל כל הכותבת בפעם אחת, והרי הדין מפורש בשו״ע, ומה מקום יש לדון בו. שו״ר במקראי קדש שם ואכן דן שם באופן אחר, אבל מ״מ דבריו תמוהים וכנ״ל. שו״ר בשו״ת ציץ אליעזר ח״י סי׳ כ״ה פרק ט״ו מה שהביא מחלוקת האחרונים בשאלה הנ״ל אם יתחיל לאכול פחות מכשיעור כדי שלא לאכול אח״כ כשיעור, יעוש״ה, ואכ״מ אריכות.

יוה"כ תשס"ז

סימן יב

אכילת איסורין או מצוות ביוה"כ

בברייתא ביומא ובתו"כ פרשת אחרי מפורש דהו"א שחיוב עינוי הוא דוקא מפיגול ונותר ויש ריבוי גם למאכל היתר ✧ תמוה דלשון הרמב"ם הוא איפכא, דלא רק מאכלים מותרים חייבים עליהם ביוה"כ אלא גם מאכלות אסורות ✧ ועוד צ"ע שהרמב"ם לא הזכיר חיוב ביוה"כ על אכילת מצוה ✧ בשאג"א העלה דביוה"כ לא נאמר אכילה אלא הנפש אשר לא תעונה, ולפיכך חייב גם בשלא כדרך אכילה ✧ ולכאורה מהסוגיא הנ"ל יש להוכיח דאכילה בעינן ✧ יל"פ הגמ' בדרך אחרת ✧ המהרש"ל בביאוריו לסמ"ג הקשה אי איירי בפיגול ונותר למה צריך כרת ביוה"כ ✧ מש"כ בקרית ספר על ברייתא זו אין דבריו מובנים ✧ מעיר על מש"כ בתוספת יוה"כ לפרש שאין הנידון שהוא אוכל ממש נותר או פגול ושאר איסורין ✧ מביא מתשובות מהר"י אסאד בביאור הסוגיא ומקשה על דבריו ✧ מבאר דגם אם נקטינן כהשאג"א, מ"מ שלא כדרך אכילה של כרכו בסיב גרע טפי, דע"י כך נעשה שאינו מקום אכילה ✧ צ"ע מש"כ ה"ר מנוח שאין חיוב על חלב ✧ מבאר דעת הרמב"ם שנקט הרבותא לחיוב במאכלות אסורות איפכא מהגמ' שהרבותא היא במאכלות המותרות ✧ מפרש אמאי לא כתב הרמב"ם החידוש באוכל מצוות

איתא במסכת יומא עד, ב, תניא אידך תענו את נפשותיכם יכול ישב בחמה ובצינה ויצטער, ת"ל וכל מלאכה לא תעשו, מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר אף עינוי נפש שחייבין עליו במקום אחר ואי זה זה פיגול ונותר אביא וכו', עי"ש כל הברייתא דמרבה כל האיסורין, ואח"כ מרבה אף אכילת היתר, ומפורש בברייתא זו, שנמצאת גם בתו"כ פרשת אחרי, שלולי הילפותות הנוספות, אכן הו"א שחיוב עינוי הוא דוקא מפיגול ונותר וכו', ויש ריבוי גם למאכל היתר.

ותמוה לי על הרמב"ם בפ"ב מה' שביתת עשור ה"ב שכתב וז"ל, אחד האוכל אוכלים המותרים או שאוכל דברים האסורים כגון פיגול ונותר וטבל ונבלות וטריפות וחלב או דם הואיל ואכל אוכלין הראויים לאדם ה"ז חייב כרת משום אוכל ביוה"כ. ע"כ. ועי"ש במ"מ שמקורו בגמ' הנ"ל. וכאמור תמוה, דלפי הגמ' נמצא שמאכלות אסורות פשיטא טפי שחייבים עליהן, ונתרבו גם מאכלי היתר, ואילו לשון הרמב"ם הוא איפכא, דלא רק מאכלים מותרים חייבים עליהם ביוה"כ

אלא גם מאכלות אסורות, ושוב מצאתי שהרגיש בזה בהגהות בנין שלמה על הרמב"ם שם להגר"ש קלוגר, עי"ש מש"כ עפ"י דרכו.

תו קשיא לי, דאיתא התם עוד בברייתא, אביא החולין שאינן בקום אכול ולא אביא את התרומה שהיא בקום אכול ת"ל כו', אביא את התרומה שאינה בבל תותירו ולא אביא את הקדשים שהן בבל תותירו ת"ל תענו ועיניתם את נפשותיכם ריבה. ע"כ. הרי שלולא הילפותא אין חיוב ביוה"כ על אכילת מצוה, והרי הוא חידוש, וצ"ע שהרמב"ם לא הזכיר זאת, ומה ראה להביא רישא של הברייתא ולא את הסיפא. ולע"ע לא ראיתי מי שעמד בזה.

ואגב יש לציין כי בתו"כ איתא מעשר שני ותרומה, וראה גם במאירי יומא שם שכתב תרומה ומעשרות [וכ"ה גי' הש"ס שם בכי"מ בדק"ס שם אות ג'], ובפשוטו זוהי הוכחה לשיטת בה"ג ויראים ורמב"ן בנוספות לספר המצוות עשה, שיש מצות עשה באכילת מעשר שני בירושלים [אלא שבתו"כ איתא מעשר שני, ומשמע שמעשר ראשון אינו בכלל המצוה, ולפו"ר תליא בפלוגתא אם אסור לזרים, וקי"ל שמותר לזרים ואין בו קדושה, וא"כ בפשוטו אין מצוה באכילתו, וצע"ק לשון המאירי "ומעשרות", ולפו"ר מברכין על אכילת מעש"ש, וכמו"כ לר"מ מברכין על אכילת מעש"ר, וצ"ת]. וראה משנ"ת בזה בס"ד בפקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ד.

והנה עי' בשאג"א סי' ע"ו שהעלה דאע"פ שבשאר איסורי אכילה בעינן דרך אכילה דוקא, ה"ט שנאמר בהו שם אכילה, וכל שלא כדרך לא הוי אכילה, אבל ביוה"כ לא נאמר אכילה, אלא הנפש אשר לא תעונה, ולפיכך חייב גם בשלא כדרך אכילה. והאחרונים האריכו, ולכאורה מהסוגיא הנ"ל יש להוכיח דאכילה בעינן, שהרי בכל המאכלות אסורות הללו אין חייבים אלא דרך אכילה, ואיכא ס"ד בש"ס שלא חייבה התורה עונש כרת אלא אם העיז פניו כ"כ ואכל ביוה"כ מאכלות אסורות, ואם נאמר שביוה"כ החיוב הוא גם שלא כדרך אכילה, מה ענין אכילה זו לאכילה זו, והרי כל הסברא היא שאין כוונת התורה אלא לאוכל שמתחייב כרת, והרי ביוה"כ גופא הואיל ולא נאמר לשון אכילה, ה"ז חייב גם אם יאכל נותר ופיגול שלא כדרך אכילה, ולא יתחייב משום נותר ופיגול, אלא משום יוה"כ בלבד. וקשה לומר דאכן לפי הך ס"ד באמת אין חיוב אלא בדרך אכילה, דזאת מנין לנו לומר, הרי לא כתוב לא תאכלו, וכפי שנקטינן לשיטה זו לפי האמת.

ואולי יל"פ הגמ' בדרך אחרת, דבאמת כבר נתקשו המפרשים, דאיך נאמר שכוונת התורה על מאכלות אסורות, והרי בלא"ה איכא כרת וכו', ואיזו סברא היא שכוונת התורה על מאכלות אסורות, והרי

בלא״ה איכא כרת וכו׳, ואיזו סברא היא שכוונת התורה דאיכא עוד כרת, ולהלן יובא מדבריהם. ולפיכך יל״פ דאכן לפי הס״ד לולא הילפותא היינו מפרשים כוונת התורה שהנידון הוא במי שאוכל פיגול ונותר וכו׳ שלא כדרך אכילתן, ואמרה תורה שאם אוכלן כך ביוה״כ ה״ז חייב כרת, אע״פ שאינו חייב כרת אם אוכלן כך בשאר ימות השנה, ורק חיוב כרת אחד איכא, כלומר, שיש דין מסויים שאם אוכל מאלו שחייבים עליהם כרת בכל השנה, אם אוכלן כדרך אכילה, ואוכלן עתה ביוה״כ שלא כדרך אכילה, חייב כרת, והיינו שיש חיוב של יוה״כ משום ביטול העינוי, ודוקא בדברים שאסורים בלא״ה וחייבים עליהם בלא״ה, כלומר גם בלי יוה״כ, כשאוכלן בדרך אכילה. וקמ״ל קרא שאינו כן, אלא גם בדברים המותרים ה״ז חייב כרת משום יוה״כ בלבד. ונמצא אפוא שאין סתירה מהגמ׳ על השאג״א.

והקושיא אי איירי בפיגול ונותר למה צריך כרת ביוה״כ, הקשה מהרש״ל בביאוריו לסמ״ג ל״ת ס״ט, וז״ל, ואין להקשות למאי צריך קרא הלא יוה״כ נמי חייב כרת, וי״ל היכא שהיה שוגג על הפיגול, א״נ שהפיגול או הנותר הוי חצי שיעור ומצטרף לאוכל אחר, א״נ חצי שיעור פיגול וחצי שיעור נותר. עכ״ל. ויש לפלפל על אלו התירוצים, אך אכ״מ. ויש רק לציין כי בסמ״ג שם איתא, עוד מרבינן שם מנפשותיכם אחד האוכל אוכלין המותרין או שאוכל אוכלין האסורין כגון פיגול ונותר וכו׳. ע״כ. והיינו דהילפותא היא מנפשותיכם, וראה בפי׳ הראב״ד ור״ש משנץ בתו״כ שם בפ׳ אחרי, וכן דק״ס יומא שם אות ק׳. ובפי׳ המלבי״ם שם מבאר שיש בתורה ששה פעמים לשון עינוי, ומתוך כך מרבה התו״כ והש״ס אלו הששה אופנים של מאכלות אסורות ומאכלות של מצוה, עי״ש באורך.

ברם בקרית ספר פ״ב מה׳ שביתת עשור כתב על ברייתא זו, וז״ל, והא דמרבינן כולהו מחד קרא היינו משום דכיון דכל חד חמיר מחבריה וליכא אלא חד ריבוי וליכא שום מיעוט מרבינן כולהו מיניה דהי מינייהו תמעיט, וע״כ כולה איתרבו מהאי קרא. ע״כ. ואין דבריו מובנים, דפשט הגמ׳ דאילו איכא רק חד קרא היה איסור רק באוכל חלב ודם ונותר ופיגול שהן בכרת. וכונת הקרי״ס צ״ת.

וכמו״כ נמצאת קו׳ מהרש״ל במסורת הש״ס יומא שם וכתב, פי׳ לעבור עליו בשתים, וק״ל דחייבי כריתות ישנו בכלל מלקות ארבעים, עי׳ מכות יג, ב, עכ״ל. ור״ל, דאע״פ שלענין כרת אין לנו נפ״מ אם חייב אחת או שתים, מ״מ נפ״מ לענין מלקות. וראה מה שכתב במל״מ פ״ב מהלכות ביאת מקדש ה״ב, וציינו בהגהות מהרש״ם יומא שם. וע״ע שו״ת זכרון יצחק (לר״י הויכגלרנטר) סי׳ פ״ה שהביא קו׳ מהרש״ל, ותמה על תירוצו, ועי״ש מה שתי׳ עפ״י דרכו, וכן יעויין בהגהות בנין שלמה הנ״ל. ותו ציין מהרש״ם לתשובות מהר״י אסאד או״ח

סי׳ קע״ז, ויבואר לפנינו. ועי׳ גם בהגהות מהר״צ חיות ורש״ש משׁ״כ על קו׳ מהרש״ל.

ובתוספת יוה״כ ביומא שם מפרש גם הוא דאיכא ששה עינויים בלשון הפסוק, וכפי שפי׳ המלבי״ם הנ״ל, וכן יצא לפרש כל הסוגיא שאין הנידון שהוא אוכל ממש נותר או פגול ושאר איסורין, אלא מאותם דברים שיש בהם אפשרות של חיוב כרת או חיובים אחרים, אבל לא עלה על הדעת שהנידון הוא אכילת פיגול ונותר ממש, דאיצטריך קרא להזהירו על כך, עי״ש. אמנם עדיין לא נתברר לי מה ענין יש בכל אלו שסד״א דהואיל ויש בהם אפשרות של כרת וכו׳, דמה״ט רק אלו יתחייבו ביוה״כ ולא היתר גמור. וצ״ע.

והנה ראיתי בתשובות מהר״י אסאד הנ״ל, שהביא תמיהת התוספת יוה״כ, וגם לדעתו ליתא לכזה ס״ד שמותר לאכול ביוה״כ דברים המותרים, ולא נאסרו אלא איסורין, זה אין לומר, ולפיכך פי׳ עפ״י הקדמתו דבודאי שדברים המותרים הם בכלל איסור, אבל כיון שילפינן שגם דברים האסורים נאסרו ביוה״כ, דבעינן דומיא דמלאכה שאסורה במקום אחר, א״כ תהיה השאלה הרי אין איסור חל על איסור, למאן דלית ליה איסור כולל, וצריך אפוא לומר דהוי איסור מוסיף, וטעמא משום דיוה״כ אסור גם שלא כדרך הנאה כשיטת השאג״א הנ״ל, והוא משום שלא נאמר בו אכילה, והס״ד הוא כך, דדברים אסורים באמת אסורים ביוה״כ גם שלא כדרך הנאה, וע״י כך איכא איסור מוסיף, משא״כ דברים המותרים ה״ז חייב רק כדרך הנאתן, וכל זה כאמור להס״ד, אבל לאחר דילפינן מהנך קראי גופא של ועיניתם וגו׳ שיש חיוב גם על אוכל דברים מותרים, תו ליכא קרא דנילף מיניה לחייב גם שלא כדה״נ, שהרי גם דין זה שחידש השאג״א לחייב שלא כדה״נ הוא מהפסוק שנאמר בו לשון עינוי, והדר דינא שחייב רק כדרך הנאתן, ותו ל״ה איסור מוסיף, ואין איסור יוה״כ חל על איסור אחר, עי״ש כל דבריו.

ואני בעוניי איני מבין, אטו השאג״א יליף הך דינא דשלא כדה״נ מאיזה יתורא, והא בפשוטו קאמר שלשון עינוי אינו לשון אכילה, ותו לא מידי. וגם מאי דנקט שלפי הס״ד אע״פ שדברים מותרים הוו בכלל חיובי יוה״כ, מ״מ הוי רק דרך הנאתן, ואילו האסורים הוו גם שלא כדה״נ, לא נתבאר איזו סברא יש לחלק בזה, ואטו משום דקשיא ליה דאין אחע״א, וצריך לאיסור מוסיף, נאמר שלכן רק בדברים אסורים איכא חיובא בשלא כדה״נ למישוי איסור מוסיף, וצ״ע.

ובעיקר שי׳ השאג״א האריכו האחרונים, ויש לציין לישועות יעקב או״ח סי׳ תרי״ב, נוב״י תנינא או״ח סי׳ קט״ו, עמק יהושע סי׳ י׳, מנח״ח מצוה שי״ג, דברי יחזקאל סי׳ ט״ו, ונידון כרכה בסיב ואכל אם חייב ביוה״כ, ראה במנח״ח שם,

וכן עמק ברכה דיני יוה״כ אות ב׳, וראה משנ״ת בקרואי מועד עניני פסח במאמרי בענין אכילת מצה שלא כדרך אכילה, דהואיל ול״ה דרך אכילה, ממילא אין זה מקום אכילה, עיש״ה עומק הענין, ולפ״ז נראה בכה״ג דגם אם נקטינן כהשאג״א דשלא כדרך אכילה חייב ביוה״כ, כיון דנקטינן דמה״ט גופא איקרי שאינו מקום אכילה, א״כ גם ביו״כ יהיה פטור, וגם השאג״א מודה בזה, כלומר דאע״פ שסתם שלא כדרך אכילה ה״ז חייב, מ״מ שלא כדרך אכילה של כרכו בסיב גרע טפי, דע״י כך נעשה שאינו מקום אכילה, וממילא ה״ז פטור, דאע״פ שהעיקר הוא ביטול העינוי, מ״מ אכילה בעינן, ואע״פ שאכלו שלא כדרך אכילה נמי חייב, ה״מ דמ״מ היה כאן מעשה של אכילה, אלא שאינו כדרך אכילה, אבל כרכו בסיב אינה אכילה כלל, וה״ז דומה להדיון באחרונים למי שמאכילין אותו ל״ע שלא דרך פיו. ועי׳ עוד אסיפת שמועות (מהגרי״ג אדלשטיין שליט״א) תשרי סי׳ ה׳ ענף ב׳, וכן יעויין בקו״א להשאג״א שם משנ״ת בזה.

ובנידון הנ״ל באוכל פיגול כו׳, דהוי איסור חל על איסור, ראה רבנו מנוח על הרמב״ם הנ״ל שכתב וז״ל, אבל משום חלב או פיגול אינו חייב דהא קי״ל דאין אחע״א אלא א״כ הוא איסור מוסיף או איסור כולל או איסור בב״א כו׳. עכ״ל. ואינו מובן, הרי בודאי שאיסור חלב קדם לאיסור יוה״כ, ורק פיגול אפשר שקדם לו איסור יוה״כ כגון שנתפגל ביוה״כ עצמו, ותמוה, מה ראה ה״ר מנוח לומר שאין חיוב על חלב ופיגול, וצ״ע. [ועי״ש גם שכתב טעמא דגם באיסורין חייב, משום דמ״מ מייתב דעתיה, ולפו״ר צ״ע דבגמ׳ איכא ילפותא, וגם אם נפרש שאין כאן ילפותא וכנ״ל, מ״מ אי אזלינן בתר טעמא א״צ שום ילפותות, ואולי כוונתו לפרש אחרי שיש ילפותא מ״ט, וצ״ע.]

ובהגהות המהרש״ם ציין לתוס׳ חולין צ, א, דאם אי אפשר אחע״א, עיש״ה. וכנראה כוונתו שאם התורה קבעה שהחיוב כרת ביוה״כ, הוא רק על דבר שיש בו בלא״ה חיוב כרת, בהכרח שאחע״א, אבל כאמור כמדומה שא״צ לכל זה, וכבר נתבאר בס״ד לדרכנו כוונת הגמ׳, ונסתלקה גם קו׳ התוספת יוה״כ על הך ס״ד זה, איך יעלה על הדעת שמאכלות מותרים אין איסור באכילתן ביוה״כ, אע״פ שמצות התורה היא על עינוי. ולא מסתבר שכוונת הגמ׳ דסד״א שאע״פ שגם דברים מותרים אסורים משום ביטול עינוי, מ״מ כרת איכא רק בדברים האסורים, דפשט הגמ׳ נראה דלהס״ד אין כל איסור בדברים מותרים.

ובדעת הרמב״ם שנקט הרבותא לחיוב במאכלות אסורות איפכא מהגמ׳ שהרבותא היא במאכלות המותרות, אולי י״ל בדרך מושכל כך, דהנה הרי ילפינן מהענויים הכתובים בתורה לכל סוגי מאכלות אסורות ולמותרות ולמצוות,

וכנ״ל, וכבר הק׳ בתו״י שם דמהעינויים הללו ילפינן לשאר עינויים, ואין קראי מיותרים, ועי״ש מה שתירצו, ועי״ש בשיח יצחק, ולפו״ר הקושיא היא רק אם שאר עינויים מהתורה, אבל אי הוי מדרבנן וקראי אסמכתא כמובן אין שום קושיא, והרמב״ם הרי ס״ל כל העינויים מדאורייתא, ראה בפ״א מה׳ שביתת עשור ה״ה, ועי״ש במ״מ וכס״מ והגהות הרמ״ך, ועי״ש גם ברבינו מנוח, ולשונו צ״ע שפתח בשי׳ הרמב״ם דהוי דאורייתא וסיים דהוי מדרבנן, ושמא כוונתו דמצות שביתה שלהן דאורייתא, והאיסור שבהן שיש בו מכת מרדות הוא מדרבנן, וצ״ע.

וראה קרית ספר שנקט להדיא בשי׳ הרמב״ם דה׳ עינויים דאורייתא וילפינן לה מקראי דעינויים שבתורה, עי״ש. ולשיטתו תקשי קו׳ תו״י, דאיך ילפינן מאותם פסוקים לשתי הילפותות, וי״ל דהס״ד בברייתא דאין חיוב כרת אלא באוכל נותר ופיגול וכו׳, והיינו דהוקשה לחז״ל שאינו מסתבר, אם ליכא קרא, שהתורה תחייב כרת על אכילת היתר, אלא שהסברא הזאת היא בגלל שסובר דשאר עינויים אינם אסורים מהתורה, ולפיכך לא מתיישב לו מה שמותר לו לאדם לעסוק כל יוה״כ בכל שאר תענוגות הגוף בלי שום מניעה, ואם יאכל חתיכת פת יתחייב כרת, ולכן נקט שכוונת התורה לאכילת פיגול ונותר ונבלות כו׳, וע״ז באו הילפותות מה׳ עינויים הכתובים בתורה ללמדנו שאפי׳ חולין ומצוות נמי אסורים, והנך קראי מייתרי, שהרי לא למד מהם לשאר עינויים, וכנ״ל.

ברם לשי׳ הרמב״ם דכל העינויים מהתורה, לא רחוק כ״כ שאכילה בכרת, אע״פ ששאר עינויים אינן בכרת, וכפי שהוא פשט הפסוקים דמיירי במאכלות מותרות, וכפי שכתב התוספת יוה״כ דתימה הוא להעמיד החיוב עינוי באכילה במאכלות אסורות בלבד. ואשר על כן א״צ בילפותות על אוכל היתר, ולכן לא כתב הרמב״ם שמאכלות מותרות חייבים עליהם ביוה״כ שזה דרך חידוש, דכאמור הוא פשוט. אלא שנקט הרמב״ם דראוי לקבוע בהלכה שגם מאכלות אסורות בכלל חיוב עינוי ביוה״כ, דסד״א דמה שהוא אסור בלא״ה לא באה התורה לאסור, ודומיא מש״כ המפרשים, וכ״ה בכס״מ, דזוהי סברת אין אחע״א, ואין כוונת התורה אלא למאכלות מותרות, ולכן הביא הרמב״ם הדין שגם מאכלות אסורות אסורים ביוה״כ, ואם לא היה הדבר מפורש בגמ׳, לא היה הרמב״ם מביא דין זה, אבל הואיל והוא מפורש בגמ׳ כתב כן הרמב״ם, וכש״נ.

ורק עדיין תקשי אמאי לא כתב הרמב״ם החידוש באוכל מצוות, ואולי י״ל לפי הדרך הנ״ל דהך ס״ד הוי רק אי ה׳ עינויים לאו דאורייתא, אבל כיון שה׳ עינויים דאורייתא, וגם תשמיש המיטה בכלל שהוא בכלל מצות פרו ורבו, ואע״פ

כן אסרה תורה, ש״מ שמצוה אינה מתירה דבר שיש תענוג, וא״כ ממילא שגם אכילת מצוה בכלל[א]. ואכתי תקשי הא חזינן שרחיצה של מצוה מותרת, כמו טבילת מצוה, ונימא שגם אכילת מצוה מותרת, אלא דזה גופא תקשי, מאי שנא רחיצה מתה״מ, וצ״ל דכל רחיצה שהיא הסרת לכלוך או סילוק טומאה, אין עליה שם רחיצה כלל, ודבר זה מבואר בס״ד במאמרי על איסור רחיצה ביוה״כ.

א. וראה אתוון דאורייתא כלל כ״ב, אמאי ל״ה פו״ר מ״ע שהז״ג בגלל איסור יוה״כ מהתורה.

יוה"כ תשנ"ב

סימן יג
לא הביא סימנין לחיוב תענית יוה"כ

כתב הרמב"ם, בן אחת עשרה שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם ואינם משלימים אלא מדברי סופרים ✧ יל"ע דלא הו"ל להרמב"ם לחלק ולסדר ההלכות באופן כזה ✧ מביא מש"כ בתרומת הדשן לפרש כוונת דברי הרמב"ם ✧ מבאר דתרי הלכות נאמרו כאן, דלפני הזמן הוי רק דין חינוך אבל אחר הזמן ה"ז חייבים מדברי סופרים ✧ עדיין צ"ע לפי שי' החוו"ד דספק מצוה מהתורה לחומרא לכו"ע ✧ בשו"ת הרד"ד העלה חידוש שאם נעשה גדול באמצע יוה"כ ה"ז חייב להתענות מהתורה מתחילת יוה"כ

כתב הרמב"ם פ"ב מה' שביתת עשור ה"י-י"א, קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות וכו', בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות. בת שתים עשרה שנה ויום אחד ובן שלושה עשרה שנה ויום אחד שהביאו שתי שערות הרי הן כגדולים לכל המצוות ומשלימין מן התורה, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם ואינם משלימים אלא מדברי סופרים. ע"כ לשונו.

והנה לפו"ר היה נראה דכמו בפחות מבן י"ג או בת י"ב שמשלימין שהוא משום לחנכן במצוות, ה"ה בבן י"ג ובת י"ב שלא הביאו שתי שערות שהחיוב הוא מדברי סופרים, דהטעם הוא כמו"כ כדי לחנכן במצוות. אך באמת יל"ע, דאם כן הוא, לא הו"ל להרמב"ם לחלק ולסדר ההלכות באופן כזה, אלא היה לו לכלול כל שלא מלאו להם י"ב או י"ג שנה לזכר ולנקבה והביאו סימנים אינם משלימים אלא מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות.

ולכן נראה בהקדם מש"כ בתרומת הדשן סי' קנ"ה וז"ל, נער אחד כחוש וקטן באבריו ובגופו והוא בן י"ג שנה ויום אחד, אבל אין שום שערות נראים בו כל עיקר, חייב להתענות ביוה"כ או לאו. תשובה, יראה אע"ג דרמב"ם ורב אלפס ויתר הגאונים פסקו כרב הונא וכרנב"י דס"ל השלמה מדרבנן, נראה דבנער כחוש ורך מצינו לסמוך על דברי ה"ג ותוס' פ' נערה דפסקו כר' יוחנן דהשלמה דרבנן ליכא אלא חינוך שעות, מ"מ בנידון דידן נראה דחייב להשלים מטעם ספק דאורייתא, והכי פסק ראב"ן בפ' יוצא דופן בקטנה שהגיעה לכלל שנותיה ולא הביאה סימנין אם בעל לאחר זמן חוששין

שמא נשרו ולא תמאן. וה״נ ספק איסור כרת הוא וחוששין שמא נשרו הואיל והגיע לכלל שנותיו, דאין נראה כלל לחלק בין קטן לקטנה בענין זה וכו׳, ורמב״ם דכתב קטן בן י״ג שנים ולא הביא שתי שערות משלים מדברי סופרים, איהו כתב הפסק לזמן חכמי התלמוד שהיו בקיאים בבדיקה כגון דאשלימו ליה לקטן י״ג שנה ביום הכפורים, ובדקינן ליה כולי יומא דלא אתי שערות, דכה״ג ליכא למיחש שמא נשרו, ולכך עדיין כקטן בן י״ב שנה הוא ומשלים מדברי סופרים כדס״ל לרמב״ם דהשלמה מדרבנן אית לן, ואין דוחק להעמיד דבריו בהכי, דרגילות הוא, וכמה מקומות בתוס׳ פסקי׳ למה שהיה בימי חכמי התלמוד. עכ״ל. וראה במחבר ורמ״א או״ח סי׳ תרט״ז סעיף ב׳.

אכן לפי הדקדוק בלשון הרמב״ם י״ל שא״צ לפרש כן בכוונתו, אלא באמת תרי הלכות נאמרו כאן, דלפני הזמן הוי רק דין חינוך, אבל אחר הזמן ה״ז חייבים מדברי סופרים גם בלא דין חינוך, אלא משום ספק דאורייתא, והרמב״ם לשיטתיה דספיקא דאורייתא רק מדברי סופרים לחומרא, ואמנם התה״ד הרגיש בזה וכתב דהכא איכא איסור כרת, ואכן כך צ״ל למ״ד שא״צ איקבע, ומ״מ איכא קרבן אשם תלוי, ש״מ דהוי איסור תורה, אבל לפי מאי דקי״ל דאשם תלוי הוא דוקא דאיקבע איסורא, שוב א״צ לומר שיש חילוק בין חיוב כרת או לאו גרידא, וכל ספיקא לקולא.

ועדיין צ״ע לפי שי׳ החוו״ד סי׳ ק״י וחת״ס בחי׳ פ׳ יוה״כ דספק מצוה מהתורה לחומרא לכו״ע וגם להרמב״ם, ולפמש״כ בתשובות זכרון יוסף או״ח סי׳ ו׳ דיוה״כ יסודו במצות עשה, א״כ י״ל בדברינו, אבל מ״מ אין זה שי׳ כו״ע. וכמו״כ יש לדון דהכא איכא חזקת הגוף שהוא קטן, ואע״פ שהיא חזקה העשויה להשתנות, וכבר עמדו בזה המפרשים, ואכ״מ.

ומ״מ בשי׳ הרמב״ם י״ל כדברינו, ולפ״ז לשונו מדוקדק יפה, דרק בלא הגיעו לשנים כתב דהוי מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות, אבל בהגיע לשנים ולית ליה סימנים, כתב רק דהוי מדברי סופרים, אבל לא כתב כדי לחנכו במצוות. ועי׳ חי׳ רע״ק או״ח סי׳ ל״ז ס״ג ושו״ת בנין שלמה ח״א סי׳ ה׳.

ודרך אגב ראיתי בשו״ת הרד״ד או״ח מהדו״ב סי׳ ז׳ שהעלה חידוש, שאם נעשה גדול באמצע יוה״כ, ה״ז חייב להתענות מהתורה מתחילת יוה״כ, אע״פ שאז עדיין הוא קטן, יעו״ש טעמו ומש״כ עליו בהגהת אמרי כהן שם[א]. ולפו״ר אינו

א. ונתבאר עתה באריכות בס״ד בהערותי על הדרת קודש להגרצפ״פ עניני קטן סי׳ כ״ב.

אלא תימה, דבפשוטו לא שייך חיוב כיו״ב, ומאידך גיסא נקטו הפוסקים בפשטות שאם הביא סימנין באמצע יוה״כ שמחויב עתה להתענות מהתורה, אע״פ שאינו מתענה כל היום, וכמו מי שאכל מפני הסכנה, ועברה הסכנה, דחוזר לחיובו ומצותו, ויעוי׳ בזה במאמרי בענין מצות עינוי ביוה״כ, ואין להאריך.

סימן יד
להאכיל לקטן ביוה"כ

כתבו המג"א והמנח"ח דאסור להאכיל לקטן ביוה"כ בידים דהוי כמאכילו נבלות ✧ תמוה שסתר המג"א דברי עצמו ✧ מפורש בספר הישר לר"ת דהוא היתר גמור ✧ אף דבכל איסורין הוי מהתורה היינו רק בלאוין אבל במצוות עשה אינו אלא מדרבנן ✧ ביוה"כ עיקר הדין הוא המצות עשה וכיון דא"צ להפרישו לקיום המ"ע ממילא א"צ נמי להפרישו מהלאו ✧ תמוה על המג"א שנעלם ממנו דברי התוספתא ✧ יל"פ דברי התוספתא דקאי על ערב יוה"כ ושמאי הזקן לא רצה להאכיל לבנו ✧ יש לפשוט הספק בשו"ת כתב סופר במי שאינו צם ביוה"כ אם מצווה באכילה בעיוה"כ ✧ מבאר דשמאי הזקן לטעמיה דמחמיר אף במצוות עשה ורבנן פליגי דאין להחמיר רק בלאוין ✧ הגרע"א כתב דאין איסור שלא לאכול חוץ לסוכה ✧ מעיר על דברי האבנ"ז שכתב דאכילה חוץ לסוכה הוי איסור וע"כ אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה

כתב המג"א סי' תרט"ז ס"ק ב' דאסור להאכיל לקטן ביוה"כ בידים דהוי כמאכילו נבלות בידים, יעו"ש. ובפשיטות כוונתו לאסור מה"ת דאסור להאכיל לקטנים איסורין, וכדאיתא ביבמות דף קי"ד. וכדבריו כתב גם המנח"ח מצוה שי"ג סק"י, ולא הביא את המג"א שקדמו בזה. ויעו"ש שדייק כן לשון רש"י ביומא דף פד, וכן מפורש ברש"י שם עח, ב לענין נעילת הסנדל דאיכא איסור לא תאכילום, עי"ש[א]. ויעוין במשנה ברורה סי' תרט"ז ס"ק ה' ושער הציון ס"ק ט' שהביא משו"ת חקרי לב או"ח סי' ק"ח שדיבר בזה. ועיין בשו"ת חלקת יואב או"ח סי' א' שהביא דברי המנח"ח ודחאם, דעיקר עינוי משום כפרה, וקטן לאו בר כפרה, וע"כ אינו מצווה על עינוי. [ועי"ש גם סי' י"ט].

והנה יעויין במג"א סי' רס"ט סק"א שכתב בשם הב"י בסי' שמ"ג בשם הר"ן ורשב"א דכל מידי דהוא רבותיה דתינוק מותר להאכילו בידים, דלא גזור רבנן, יעו"ש. והנה מלבד מה דתמוה שסתר עצמו, הנה הר"ן גופיה בפ' יוהכ"פ כתב להוכיח דאיסור דרבנן ספינן לקטן בידים דהא מרחיצין לקטן ביוה"כ, ואי הוי אסור מה"ת איך מותר למעבד הכי, אלא ע"כ נקטינן שבאיסור דרבנן והוי רבותיה דתינוק מותר להאכילו

א. וראה דברי יעקב להעילוי מוישקי ח"א סי' נ"א.

בידים. ועיין היטב בשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ צ״ב, אמנם הר״ן עצמו לא הסביר מאי טעמא מותר להאכיל הקטן בידים דהוי בודאי איסור דאורייתא, והרשב״א בתשובה שם וביבמות שם כתב נמי מתוספתא פ״ד דיומא מעשה דשמאי שגזרו להאכילו לבנו בידים, והוכיח מזה דמידי שהוא לצרכו אין גזירה דאתי למיסרך, יעו״ש. אבל עיקר איסור תורה דאסור להאכילו בידים, לא נתבאר מאי טעמא באמת מותר.

ובמחצית השקל סי׳ רס״ט הבין דברי המג״א דגם איסורין מותר להאכיל אי הוי רבותיה דתינוק, יעו״ש. אבל אינו מובן היתר זה, וכן צ״ע וכנ״ל, שלא כ״כ הרשב״א והר״ן שהם מקור הדברים. אמנם עיין כן במג״א סי׳ שמ״ג ס״ק ג׳ בשם שו״ת הרשב״א דמידי דצריך לתינוק מאכילין בידים וכגון ביוה״כ, יעו״ש, וזה אינו טעמא דרבותיה גרידא, אלא מה דצריך לתינוק, ואף זה צ״ע מה היתר הוא זה. וגם תמוה כנ״ל שסתר עצמו למש״כ בסי׳ תרט״ז דאסור להאכיל לתינוק ביוה״כ. ובפי׳ מנחת בכורים בתוספתא שם ראיתי שכתב דטעמא שמותר משום רבותיה. ותו כתב דאין איסור להאכיל רק דבר האסור, ולא דבר המותר בזמן האסור. יעו״ש ולא כתב מקור דבריו, אבל כ״כ במג״א סי׳ רס״ט, והביאור בזה י״ל, דזה לא ילפינן מחלב ודם דלא הוי כוותיהו.

וראה זה מצאתי בספר הישר לר״ת חלק השו״ת סי׳ נ״א סק״ב שאלו כן לר״ת, אמאי מותר להאכיל לקטנים, וכתב שם השואל דטעמא דרבותיה סגי לאיסור דרבנן, ולא לאיסור דאורייתא. ובאמת כן מבואר אף בדברי הר״ן וכמש״כ. ובסי׳ נ״ב ס״ק ב׳ איתא תשובת ר״ת וכ׳ בתוה״ד וז״ל, ולא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים לא שייך אלא בדברים שאסורים ואפשר כמו שרצים דם ותרומה ביבמות, אבל אכילה ושתיה אי אפשר דאע״ג דלאו סכנה היא חיישינן ולא גזור ולא דמי לשרצים, ע״כ.

חזינן בדבריו יסוד ההיתר משום דאי אפשר וע״כ חיישינן ולא גזור, ואכתי אינו מובן, דכיון דליכא סכנה כלל, מה זה דמקרי לא אפשר, וכן מהו לשון לא גזור, וכי זה גזירה דרבנן, והא הוי לאו מהתורה. ואי נימא דהוי מה״ת רק בדם שרצים וטומאה, אבל בשאר מילי אינו אלא מדרבנן, יעוי׳ ב״י או״ח סי׳ שמ״ג[ב] ואחרונים שם, י״ל בפשיטות.

אמנם י״ל עוד, דאף דבכל איסורין הוי מהתורה, היינו רק בלאוין אבל במצוות עשה פשוט דאינו אלא מדרבנן, ויעוין במג״א הנ״ל בשם מהר״ם

ב. אבל בשו״ת נוב״י מה״ת או״ח סי׳ א׳ כתב דלספות בידים לכו״ע אסור מהתורה, יעו״ש. ושו״ר שכ״כ בחלקת יואב שם בשם שו״ת זכרון יוסף סי׳ י״ט.

מרוטנבורג והוא נמי בתה"ד סי' צ"ד, דעל מצות עשה ליכא כלל הלאו דלא תאכילום. ואף למש"כ המג"א שם דלשי' הרמב"ם דאף איסור דרבנן אסור להאכיל, א"כ לכאורה כ"ש על איסור שמכח מ"ע מהתורה, הנה הוי רק מדרבנן, ואין לנו ראיה דהוי מהתורה. ועיין בפמ"ג סי' שמ"ג בא"א ס"ק ג', ובאמרי בינה דיני שבת סי' ח', והנה ביוה"כ איכא לאו דלא תעונה, אבל בתורה נאמר קודם לכן מצות עינוי ואח"כ נאמר וכל הנפש אשר לא תעונה וגו', ויעויין ברמב"ם ריש ה' שביתת עשור, והנה כתב בשו"ת זכרון יוסף סי' ו' והביאו בחלקת יואב שם דעיקר הדין הוא המצות עשה, וכל המחויב ונאמר בו המצוה יש בו נמי הלאו. וא"כ נימא דכיון דא"צ להפרישו לקיום המ"ע, ממילא א"צ נמי להפרישו מהלאו, דלאו בתר עשה גרירא.

עכ"פ העולה מדברינו, במה דהעלה המג"א והמנח"ח דאסור להאכיל לקטנים, הנה מפורש בספר הישר לר"ת דהוא היתר גמור, וכדאיתא להדיא בתוספתא, ובאמת תמוה על המג"א שנעלם ממנו דברי התוספתא אלו. והרשב"א בשו"ת סי' צ"ב הביא דברי התוספתא, ובמג"א סי' רס"ט העתיק דברי הרשב"א. וכן תימה על המנח"ח. ואולי יל"פ דברי התוספתא דלא קאי המעשה בשמאי הזקן על יוה"כ, אלא כמו דאיתא שם מעשה בר"ע שהיה מבטל מביהמ"ד כל ערב יוה"כ להזהיר האבות שיאכילו לבניהם, וכן איתא בפסחים דף קט, דקאי על ערב יוה"כ, ושמאי הזקן לא רצה להאכיל לבנו, וגזרו עליו רבנן.

ונראה הביאור, דאיכא מצות עשה לאכול בערב יוה"כ, וכמו דהאב מחויב בכל מ"ע בחינוך הבנים, כן הוא מחויב אף על מ"ע זו. ושמאי הזקן סבר דמי שמחויב בעינוי ביוה"כ, מחויב לאכול בערב יוה"כ, וקטנים כיון דאינם מחויבים בעינוי, אף מצות אכילה בערב יוה"כ ליכא גביהו. וע"ז גזרו רבנן שאינו כן, ולא תליא הא בהא. ובזה א"ש טפי דהוי סיפא דומיא דרישא דאירי בערב יוה"כ, ותו ל"ק על המג"א והמנח"ח. אבל הרשב"א בשו"ת וחי' שם ור"ת בס' הישר שם פי' להדיא דזה קאי על יוה"כ.

ואם כמש"כ לפרש התוספתא, יש לפשוט קצת הספק בשו"ת כתב סופר חאו"ח סי' קכ"ב במי שמסוכן ואינו צם ביוה"כ אם מצווה באכילה בעיוה"כ, יעו"ש. וכאמור כן הספק לדידן בקטנים שאינם מחויבים לצום, אי איכא מצות חינוך וכש"נ. ולולי דברינו, אין להוכיח מדברי ר"ע שהאכיל לקטנים ערב יוה"כ, דאולי מיירי באלו שמחוייבין בחינוך לשעות, אבל בזה אין לומר דסירב שמאי הזקן להאכיל, אלא דאירי בקטנים ותינוקות וכמש"כ ומוכח הספק הנ"ל.

ובמש"כ די"ל דיוה"כ הוי עשה, אע"ג דאיכא נמי לאו, בתר עשה גרידא, הנה במג"א סי' תרט"ז מבואר

להדיא דאינו כן במה שחילק מיו"כ לסוכה, דסוכה הוי רק מ"ע, ויעו"ש, וזה לא כמש"כ. ועי"ש בשער הציון מש"כ לפקפק על דברי המג"א, ולא הבנתי כוונתו, יעו"ש בדבריו, וצ"ע. [ובמקו"א נתבאר גדר מצות אכילה בערב יו"כ, ואכ"מ.]

אמנם במעשה דשמאי הזקן דהיה ביוה"כ כפי' הרשב"א ור"ת, ולכאורה צ"ע מאי טעמיה. ויש לבאר דס"ל כשי' המג"א והמנח"ח דאסור להאכיל לקטן בידים, והתם הוי בגוונא דליכא סכנה. ויעוין בסוכה כח, א, במתני' במעשה שילדה כלתו של שמאי הזקן ופחת את המעזיבה וסיכך על גביהם, ויעו"ש בגמ' דשמאי מחמיר אף בקטן הצריך לאמו, ובפשוטו סיכך עבור הקטן שנולד, והוא תמוה שיסבור שמאי דמצות חינוך על קטן שנולד שאין בו דעת כלל. ומה"ט פי' המהרש"ל ביבמות טו, א, שהיה זה עבור הבנים היותר גדולים שהיו עם האם. והדוחק מבואר.

אבל להמבואר בתוספתא, יש לפרש הדברים היטב, דשיטת שמאי הזקן הוא מטעם דאסור להאכיל לקטן בידים איסור תורה, וקטן שנולד מאכילין בידים, וטעמא דיש להקל בזה כמש"כ המהר"מ מרוטנבורג משום דאיסור ספין לקטן הוא רק בלאוין ולא במצוות עשה. וזה טעמייהו דרבנן דאין להחמיר בסוכה דהוי מצות עשה, וכן נמי ביוה"כ עיקרו הוא מצות עשה וכנ"ל, ושמאי לטעמיה דמחמיר אף במצוות עשה, ורבנן פליגי על שמאי הזקן דאין להחמיר במצוות עשה רק בלאוין.

וראה חי' הגרע"א סוכה כה, א, והוא מגנזי רע"א סי' ב', וז"ל, דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שתהיה אכילתו בסוכה, ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם, מבטל מצות עשה, ומשו"ה מברך כמו על כל קיום מצות עשה, וא"כ הוי רק שוא"ת שאינו אוכל בסוכה, עכ"ל. [ומש"כ שם לענין ציצית, ראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' נח סי' ל"ח, ואולי לפי המבואר שם יל"פ, ואכ"מ.][ג]

ואי נימא דכן הוא, הא מבואר להדיא כשי' המהר"מ דאין איסור ספין איסור במצוות עשה, ולא כשי' המג"א,

---

ג. וראה מאמרי בענין מצות עינוי ביוה"כ, ולפו"ר סתירה לזה מסוכה כט, א שהק' אמאי צריך קרא לחיוב נשים בעינוי יוה"כ, והא הוקשו לכל עונשים שבתורה, ולהנ"ל נאמר דהואיל והעיקר תלוי בעשה, והעשה הוא זמן גרמא, לפיכך צריך ילפותא לחייב נשים. וי"ל דהואיל ונאמרה ילפותא שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, א"כ בזה גופא יש כבר ילפותא גם על עינוי יוה"כ שיש עליו עונש בתורה, ועדיין צ"ע. וע"ע אמרי בינה או"ח סי' י"ג אות ג', פנ"י סוכה כה, א, פי'

ועיקר הוכחתו ממצות עשה הוא דחזינן בדעת הר"מ דאף איסור דרבנן אסור, הא פשוט שאינו מוכרח, דעיקר החילוק בין איסור למצוה. ויש להוכיח כן לכאורה בשי' מהר"מ מרוטנבורג גופיה, דבמג"א סי' ש"מ ס"ק ג' הביא דברי מהר"ם, ואיתא להדיא בדבריו דאף איסור דרבנן אסור לספות לקטן בידים, ואילו הכא ס"ל דמצות עשה מותר, אלא ע"כ כמש"כ. וחילוק נמי פשוט ממצות עשה לאיסור עשה, דעיקר כש"נ לחלק בין איסורין למצוות, וכמבואר בדברי הגרע"א הנ"ל, דליכא איסור עשה באוכל חוץ לסוכה. אמנם ראה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תפ"א שלא כ"כ. ויעוין במג"א סי' תר"מ ס"ק ג', ועי"ש מחה"ש ופמ"ג דאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה.

ולכאורה לדרכם אכן באמת תמוה, אמאי אין הלכה כשמאי הזקן מה שהחמיר על קטן שנולד, הא אסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה[ד], ואין נראה לחלק בין קטן שהגיע לחינוך, דפשוט נראה דאין בזה נפ"מ. ואולי לטעם שכתב בתה"ד (פו"כ סי' ס"ב) דמה דאסור לספות איסורין, הוא נמי בגדר חינוך, אבל כבר עמדו אחרונים על דבריו במה שנותן טעמא לאיסור תורה, יעויין בשו"ת חת"ס או"ח סי' פ"ג ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' פ"א באורך, ובמש"כ בפירוש שיטת שמאי הזקן, אמנם רש"י שם פי' דס"ל דשמאי הזקן מחייב קטן הצריך לאמו בסוכה. אבל אינו מובן לחייב קטנים שאינם בני דעת בסוכה. ומלשון רש"י משמע קצת כפי' המהרש"ל, וכש"נ לעיל, יעויין היטב, דבאמת אם הקטן אינו בר דעת אין לחייב, והחיוב מטעם חינוך, ושיטת רבנן דאם צריך לאמו הוי מצטער, ובכה"ג גם גדול פטור, ושמאי פליג בזה. וביאור זה יש ללמוד משו"ת אבני נזר או"ח הנ"ל[ה].

ובאמור כתב שם דאכילה חוץ לסוכה הוי איסור, ולא רק שאינו מקיים מצוה, וע"כ העלה דאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, וכנ"ל, והוסיף דכל שאין המאכיל בר חיובא על כך, כגון אשה בהקפה אין איסור מאכיל איסור לקטן, דהיא עושה להקטן שנהיה ניקף. יעו"ש.

ויש לעמוד בדבריו, שלא הביא דברי המג"א סי' תר"מ סק"ג דאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה, ולדרכנו הא מוכח דהוא איסור עשה. וגם לא כתב

ר"א מן ההר סוכה כו, א, אור שמח פט"ו מה' מאכ"א ה"י, גינת ורדים יו"ד כלל ו' סי' י"ד, תשב"ץ ח"א סי' ק', פמ"ג או"ח סי' תר"מ בא"א ס"ק י', קובץ "בית אהרן וישראל" גליון פ"ה.

ד. עיין המאיר לעולם ח"ב סי' ט"ז.

ה. וכ"כ בחי' הגרי"ז על ערכין ב, ב עי"ש.

מה דמשמע מד׳ המג״א דגם על מ״ע איכא לא תאכילום, ולא כשי׳ מהר״מ. ואולי אף המג״א ס״ל רק בגונא דאיכא איסור, וכן ביוה״כ ואכילה לפני קידוש. וכן לא מובן דבריו דהתם הוי מאכיל לעשותו ניקף, דהיכן מצינו איסור להיות ניקף, ולכאורה האיסור רק להקיף, וא״כ אין בזה מאכיל איסור, ודבריו צ״ע. אבל בעיקר מה שהעלה, דאם אין איסור להמאכיל, אינו בכלל לא תאכילום, הנה אף לשמאי הזקן אינו איסור תורה, דהתם הוי כלתו, והיא המאכילה, ואסור רק מדרבנן. וכמו דמסיק תמן, ולפ״ז יש לבאר הפלוגתא, דשמאי סבר דהוי איסור עשה וכמסקנת האבני נזר, ורבנן ס״ל דהוי רק מצות עשה[1].

שו״ר עוד בהלכה זו בשו״ת מרחשת ח״א סי׳ י״ז אות א׳ מה שדן בענין להאכיל לקטנים ביוה״כ, וכן מה שהאריך בזה הרצ״פ פראנק במקראי קדש ימים נוראים סי׳ מ״ג, יעוש״ה. וראה הדרת קדש לרצ״פ פרנק על עניני קטן סי׳ כ״ד ומש״כ שם בהערותי בס״ד. וראה גם אבי עזרי קמא פי״ז מה׳ מאכ״א הלכה כ״ז, והביא מרש״י יומא עח, ב הנ״ל דנראה דגם על איסור עשה יש לא תאכילום, והוא העלה שי״ל בשי׳ הרשב״א שאינו כן, ולא הביא מכל הנ״ל המפורש בפוסקים שאין על עשה איסור זה דלא תאכילום, עיש״ה. וראה תוספתא כפשוטה מסכת כפורים ע׳ 808-810, וכן בהמשך שם[2].

---

1. וראה צפנת פענח ה׳ סוכה פ״ו ה״ב שיש חילוק בין שינה לאכילה, יעוש״ה,

2. ועפ״י דברינו הכא, נ״ל שט״ב שחל במוצ״ש, אין קטן צריך להבדיל כדי לאכול ולא שנא איסור אכילה לפני הבדלה מאיסור זה לפני קידוש, ושו״ר שכ״כ בשש״כ פרק ס״ב סעיף מ״ה בשם שו״ת ישועת משה, עי״ש.

צום גדליה תשמ"ז

סימן טו
אם יתענה בצ"ג לא יוכל להתענות ביוה"כ

יש לדון במי שאם יצום בצום גדליה אפשר שלא יוכל לצום ביוה"כ, האם כדי לקיים מצות צום יוה"כ ימנע מלצום בצ"ג ✧ לכאורה דין זה מבואר בגמ' סוכה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ✧ י"ל דכיון דתענית צ"ג הוי מצוה דרבנן, העוסק במצוה דרבנן אינו פטור ממצוה דאורייתא ✧ מביא דעות הפוסקים אי עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה של תורה ✧ בספר מקראי קדש הביא מה שדנו אחרונים בשאלה זו ✧ מקשה על מש"כ באשל אברהם דה"ז אנוס ומותר דהרי פקו"נ הותרה ✧ מעיר על הראיה שהביאו מהא דיוצאים ג' ימים לפני שבת לים ✧ מבאר דאין לתלות שאלה זו במחלוקת הרדב"ז עם החכם צבי במי שקבל רשות לצאת מבית האסורין ליום אחד ✧ לפני המתבאר אין לדמות מחלוקת זו להגמ' בסוכה כמ"ש בהגהות הגרא"מ הורוביץ ✧ מעיר על מש"כ אבי עזרי לבאר הסוגיא בסוכה

הנה יש לדון במי שנראה לו שאם יצום בצום גדליה, אפשר שלא יוכל לצום ביוה"כ, מפאת חולשתו, האם נאמר שכדי לקיים מצות צום יוה"כ, ימנע מלצום בצום גדליה, או דלמא לא אכפת לן בעתיד לבא, אלא אזלינן בתר השתא, וכיון שעתה מוטלת עליו מצוה מדרבנן להתענות בצום גדליה, שוב לא אכפת לן מה שע"י נגרם לו שאינו יכול להתענות ביוה"כ דאז הוא אנוס, ואונס רחמנא פטריה.

והנה לכאורה דין זה מבואר בסוכה כה, ב, דבעי התם בגמ' ללמוד דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והיינו שכל שעוסק אפי' במצוה קלה אינו מפסיק לקיים מצוה חמורה, ומייתי בגמ' מהא דעוסקין במת מצוה שהיה שביעי שלהן בערב פסח, והיינו שאם היה הדין שעוסק במצוה קלה מפסיק בעשייתה ומקיים מצוה חמורה, היה צריך להיות הדין שאין להם להטמאות עתה למת מצוה, כיון שע"י כך לא יוכלו לקיים מצות קרבן פסח, דזה גופא מה דחזינן דיש להעדיף מצוה חמורה על מצוה קלה, לכן מה"ט אין לקיים מצוה קלה הגורמת לביטולה של מצוה חמורה. אלא לאו ש"מ דעוסק במצוה פטור מהמצוה, ולכן מותר לעסוק במצוה קלה וע"י כך תו לא יקיים מצוה חמורה.

והנה אם באנו לדון כאן באופן זה, הרי י"ל דכיון דתענית צום גדליה הוי רק מצוה דרבנן הנה העוסק במצוה דרבנן אינו פטור ממצוה דאורייתא, ואמנם יעוי' במג"א סי' ע"ב ס"ד דמתבאר מדבריו

דעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה של תורה, אבל כבר תמה עליו פמ"ג שם והובא בביאור הלכה שם. ועי' בזה באמרי בינה או"ח סי' י"ג אות ג'. ובשו"ת דבר משה (תאומים) סי' פ"א תלה שאלה זו במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר לאוין דרבנן, יעוש"ה ואינו מוכרח.

ועכ"פ אם נקטינן כמג"א וכפי שהבין דבריו הפמ"ג שם דעוסק במצוה דרבנן פטור משל תורה, א"כ יש לדון דהדין כאן שיתענה בצום גדליה ולא יתענה ביוה"כ. ברם לפמש"כ האמרי בינה שם הנה י"ל דמג"א אזיל בשי' ה"ר יונה דתנחומי אבלים הוי דאורייתא, אלא דיעו"ש מש"כ להוכיח מהרמב"ם פ"ד מה' ק"ש לענין משמר את המת, ואכתי צ"ע. וראה גם ערוך לנר סוכה כה, א שחקר בשאלה זו אי עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה של תורה, ולא העלה דבר ברור, עי"ש. [וראה תו' יומא לד, ב ד"ה רבי וכן פי' ר"ח שם, ודוק לנידו"ד. וראה "מוריה" גליון רפ"ג-רפ"ה ע' כד-לב, ודוק עפ"י נידון דידן.]

והנה מצאתי בספר מקראי קדש להגרצ"פ פראנק ז"ל, ימים נוראים סי' ל"ה אות ג', שהביא מה שדנו אחרונים בשאלה זו, והביא שם מאשל אברהם[א], דיתענה בצום גדליה, ואם אח"כ לא יוכל להתענות ביוה"כ, ה"ז אנוס ומותר, ובפרט אם פקו"נ הותרה, וכן מייתי מהא דיוצאים ג' ימים לפני שבת לים, ואע"פ שע"י כך מכניס עצמו לפקו"נ, ויצטרך לחלל את השבת, ויעו"ש שהזכיר גם שחכמים עוקרים מצוה דאורייתא בשוא"ת ע"י תקנה דרבנן.

והנה מש"כ דחז"ל עוקרים מצוה מהתורה בשוא"ת ע"י תקנה דרבנן, איני יודע מאי קאמר, שהרי כאן העקירה היא בקום ועשה שאוכל ביוה"כ, ותו היכן מצינו שהיתה בזה תקנה דרבנן לבטל מצות תענית ביוה"כ. ומש"כ דפקו"נ הותרה, הנה יש להזכיר שי' הפוסקים שהובאו במקו"א, שיש חילוק בין שבת ליוה"כ, דרק שבת הותרה, אבל יוה"כ הוי דחויה. ובזה גם יש לדחות הדמיון למפרש לים לפני שבת, שה"ז מותר אע"פ שנכנס לפקו"נ, דשאני שבת דהותרה. וראה פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות ט"ז, לענין מלחמה דהוי הותרה, דמותר להכניס עצמו לפקו"נ, משא"כ במה דהוי דחויה אכן אסור, יעוש"ה.

תו יש להעיר, דבשבת היסוד הוא איסור המלאכות, וכיון דיש היתר, נמצא שלא עבר שום לאו, ואף מצות שביתה היא על האיסור מלאכה, וכיון דליכא איסור מלאכה, ליכא נמי מצות עשה דשביתה, ואין כאן ביטול עשה דשבת.

א. ועי' גם שד"ח אסיפת דינים אות י' מערכת יוה"כ.

ברם ביוה״כ היסוד הוא העשה דעינוי, ואיכא נמי לאו דלא תעונה, ובזה לא שייך לומר שמותר לכתחילה להכנס למצב של פקו״נ ולבטל מצות עשה, וביותר יש להוסיף, דחזינן דהקפידה התורה על אכילה בערב יוה״כ, כדי שיהא אפשר להתענות, וכמש״כ כן כמה מהקדמונים, ופשוט אפוא שיש איסור גמור להכניס עצמו לפקו״נ שיהיה מותר לאכול, ואע״פ שנאמר במקומות אחרים שהוא איסור דרבנן בלבד, מ״מ הכא נראה שהוא אסור מהתורה, מה״ט גופא שהקפידה התורה על קיום התענית, שיש לאכול בערב יוה״כ, כדי שיוכל להתענות, וכש״נ. [ועי׳ קובץ הערות סי׳ כ״ג ובהשמטות שם מספר מחנה ישראל פל״ג אות ו׳.]

תו כתב במקראי קדש שם, שיש לתלות שאלה זו במחלוקת הרדב״ז בשו״ת ח״א סי׳ י״ג עם שו״ת חכם צבי סי׳ ק״ו[ב], במי שקבל רשות לצאת מבית האסורין ליום אחד, האם יצא מיד היום לקיים מצוה, או שיניח הרשות ליוה״כ וכיו״ב[ג], והשאלה היא אם בכה״ג אמרינן מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ולפ״ז י״ל דהשאלה הכא לענין תענית בצום גדליה שהוא עתה, ומשום כך לא יוכל להתענות ביוה״כ שהוא בזמן מאוחר יותר, יעו״ש.

והנה לפו״ר נ״ל החילוק, דהתם אין קיום המצוה השתא מונע קיום המצוה של אח״כ, אלא בית האסורין הוא המונע קיום המצוות, ויש לו אפשרות אחת לצאת, וממילא לא יוכל לקיים המצוה השניה, משא״כ הכא הרי עצם קיום התענית דצום גדליה הוא המונע קיום מצות תענית דיוה״כ, ובזה הוא תלוי בשאלה דעוסק במצוה, כמו שמתבאר כן להדיא בסוגיא דסוכה הנ״ל, וכש״נ.

והנה בהגהות הגרא״מ הורוביץ סוכה שם כתב שמסוגיא זו מוכח למחלוקת רדב״ז והחכ״צ, שצריך לקיים המצוה הבאה לידו עתה, יעו״ש[ד]. והנה לפני דברינו הרי אין לדמות מחלוקת זו להגמ׳ שם, אלא שבאמת ק״ו הוא, דאם באופן שעצם קיום המצוה הקלה השתא, מונע קיום מצוה חמורה אח״כ, אמרינן שיקיים השתא המצוה, ולא אכפת לן במניעת קיום המצוה החמורה אח״כ, א״כ ק״ו באופן שאין הקיום המצוה עתה מונע

ב. ועי׳ שו״ת יד אליהו לובלין סי׳ מ״ב. וראה בזה אריכות במשנת חכמים קונטרס מעלות המדות במצות תפילה.

ג. וצ״ע בב״י סי׳ תר״ע, והוא מתו׳ הרא״ש שבת כא, ב ורא״ם על סמ״ג על ה׳ חנוכה, שחילקו השמן לח׳ ימים, עי״ש, ולכאורה נימא שיקיים היום מצוה שלמה ומה אכפת לן שמחר אין לו מצוה, וצ״ע לחלק.

ד. וראה הגהות מהר״צ חיות יומא לג, א וכן בס׳ מכתב לחזקיה, לבעל שד״ח, סוכה שם.

הקיום מצוה אח"כ, אלא דממילא א"א לקיים, דבודאי יקיים עתה המצוה. אלא דכאמור דזה מדין עוסק במצוה פטור ממצוה, ולכן יש לדון בעוסק במצוה דרבנן אם נפטר ממצוה של תורה. ואין כאן הכלל של מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, כיון שיש כאן מניעת קיום מצוה אחרת, וכש"נ.

ויעו' אבי עזרי קמא פ"ג מה' תפילה הי"א מש"כ לבאר הסוגיא דסוכה שם, דהתם הטמא פטור מפסח, ולא רק דהוא אנוס[ה], ולכן שפיר הוכיחו בגמ' דעוסק במצוה פטור ממצוה, כיון שנפטר ממצוה אחרת. אבל באופן שנפטר מהמצוה השניה משום אונס הוא שאלה אחרת, והוא הספק בגמ' מנחות לענין תמידין ומוספין, יעוש"ה. ולפי דבריו יש מקום עיון, א"כ איך נילף מהתם לכל עוסק במצוה דפטור מהמצוה, שמא התם דהוא דין פטור אמרינן כן, כיון שליכא מצוה כלל, אבל באופן שהמצוה השניה אינה בטלה, אולי לא נאמר דעוסק במצוה קלה פטור ממצוה חמורה, וצ"ע, ואכ"מ. וראה אריכות בשרשי הים שרש תלמוד גדול ובשו"ת תירוש ויצהר סי' קכ"ז.

ה. ועי' בזה בשפת העמק שבעמק יהושע סי' ב'. וראה אריכות בלקח טוב כלל ו', ובשפת העמק הביא מנחלת יהושע סי' כ"ה, אם יש חילוק בין טמא לדרך רחוקה, ועי"ש מה דמסיק, וראה מנח"ח מצוה ה' אות י"ג ובקונטרס מצוות הפסח שם, וראה חי' חת"ס פסחים ע, ב ד"ה יהודה, וראה מנח"ח מצוה ש"פ אות י' בגדר פטור דרך רחוקה. ובשפת העמק שם הביא מעמק יהושע דרוש ט' דבטמא חייב לטהר, וכן ערל חייב למול לעשות פסח, ועי"ש בנחלת יהושע בסוף הסי' מה דמסיק, ועדיין צ"ע לישב הסתירות.

נדפס בקובץ "קול התורה"
גליון נ"א תשרי תשס"ב

סימן טז

איסור רחיצה ביוה"כ [א]

איתא בשו"ע, אסור לרחוץ ביוה"כ ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים מותר לרחצם שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג ✧ ובמשנ"ב בשם מטה אפרים, ומ"מ צריך להזהר שלא ירחץ אלא מקום המטונף, ואם גופו מלוכלך בכמה מקומות מותר לכנוס במים לרחוץ כל גופו בפעם אחת ✧ באלף למטה כתב מקורו להלכה זו, דאיתא בגמ' ביצה שמותר לאדם לטבול בשבת משום שנראה כמיקר וכו' והקשו שם תינח בשבת ביוה"כ מאי איכא למימר ✧ וברש"י שם, דלא שייך ביוה"כ ההיתר של יורד להקר דזה אסור ביוה"כ ✧ והפנ"י תמה ע"ז, דמ"מ איכא ההיתר של בא מלוכלך שהרי זה מותר אף ביוה"כ ✧ מביא מש"כ לבאר הגמ' בשו"ת בית אפרים ובשאילת שלום ✧ קושית הפנ"י נמצאת כבר בחי' הראשונים שם ✧ מעיר על המט"א והמשנ"ב שקבעו כן להלכה עפ"י דקדוק בלשון רש"י, דבר שמפורש בראשונים להיפוך ✧ בלשון הרמב"ם מפורש דרוחץ כדרכו ואינו חושש הוא דוקא על מקום טנופת ✧ כתב בשפ"א שעפי"ד תו"י אי רחיצה ביוה"כ מהתורה אין היתר לרחיצת כל הגוף ✧ בתוס' הוכיחו דרחיצה היא רק מדרבנן ובמרומי שדה מפרש כוונתם ✧ לא מצינו ברמב"ם דאיסור רחיצה הוא דוקא לתענוג אלא איסור רחיצה סתמא נקט ✧ מבאר דעת הרמב"ם בב' אופנים ✧ לפי"ד הרמב"ם כיון שעצם מעשה הרחיצה היא מותרת לא איכפת לן כוונתו ✧ אמנם בשו"ע איתא שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג, והיינו שסתם רחיצה אינה אסורה ורק לתענוג אסורה, והכוונה קובעת את מהות הרחיצה ✧ מבאר דכל זה יש ללמוד גם ממש"כ הרמב"ם בדין מי שראה קרי בזה"ז ביוה"כ ✧ מביא לשונו של רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' בנידו"ז ✧ יש לתמוה על השו"ע דקבע להלכה פסק הרמב"ם שבע"ק אינו טובל

איתא בשו"ע או"ח סי' תרי"ג ס"א, אסור לרחוץ ביוה"כ וכו', ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה וכו', מותר לרחצם שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. ובמשנ"ב שם, ומ"מ צריך להזהר שלא ירחץ אלא מקום המטונף, ואם גופו מלוכלך בכמה מקומות והוא טורח לרחוץ מקומות המטונפים כל

אחד בפני עצמו מותר לכנוס במים לרחוץ כל גופו בפעם אחת וכו׳, והוא בשם מטה אפרים שם, יעו״ש.

והנה באלף למטה כתב מקורו להלכה זו מביצה יח, ב, דאיתא שם שמותר לאדם לטבול בשבת משום שנראה כמיקר, וזה בימות החמה דצריך להקר, ובימות הגשמים הטעם שמותר לטבול משום שפעמים שבא מלוכלך בטיט וצואה ולכן רוחץ. והק׳ בגמ׳ תינח בשבת ביוה״כ מאי איכא למימר, ופירש״י, דלא שייך ביוה״כ ההיתר של יורד להקר, דזה אסור ביוה״כ. ותמה שם הפנ״י, דמ״מ איכא ההיתר של בא מלוכלך בטיט וצואה, שהרי זה מותר אף ביוה״כ. ויעו״ש מה שכתב ליישב.

וקושיא זו הק׳ גם בשאילת שלום על השאילתות שאילתא קס״ז, וכתב שם לתרץ, דביוה״כ צריך להזהר לרחוץ רק מקום המטונף בלבד, ולכן בשבת ויו״ט לא מיחזי כמתקן, דפעמים שאדם מלוכלך באחד מאבריו המכוסים ובשבילו רוחץ כל גופו, ונכנס למקוה כדי לרחוץ המלוכלך, אבל ביוה״כ א״א לומר כן, שהרי רואים שהוא נכנס למקוה, אע״פ שאינו נראה באיבריו המגולים שום לכלוך, ולכן שפיר מקשה הש״ס, יעו״ש.

ובשו״ת בית אפרים או״ח סי׳ י״ט השיב לבעל שאילת שלום, שהטעם דבא מלוכלך נאמר רק בימות הגשמים והיתר דמיקר נאמר בימות החמה, ויוה״כ הוא נחשב לימות החמה, ולכן כל הקושיא היא רק שאין היתר מיקר ביוה״כ, אבל מבא מלוכלך בלא״ה אין קושיא, היות שביוה״כ לא שייך כלל היתר זה, עי״ש. ולשון הגמ׳ אפי׳ בימות הגשמים, לא משמע כן, וצ״ע.

ובאלף למטה שם כתב להוכיח ההלכה הנ״ל שמותר לרחוץ כל גופו, דהואיל ורש״י פי׳ קו׳ הגמ׳ דביוה״כ לא שייך למיקר, משמע דלהטעם שפעמים בא וגופו מלוכלך וכו׳, ל״ק מיוה״כ, דגם ביוה״כ אם היה גופו מלוכלך שרי, והביא קו׳ פנ״י ושאילת שלום, ומה שתי׳ הוא עצמו בבית אפרים דיוה״כ נחשב ימות החמה, וליכא טעמא דלכלוך, ומ״מ מפירש״י למדנו ההלכה, דהיות והוצרך לפרש כן אליבא דמ״ד דנראה כמיקר, מכלל דלהך טעמא דמלוכלך שפיר היה מותר לרחוץ כל גופו, ואע״פ שאין כל הגוף מלוכלך אלא בקצת מקומות, יעו״ש.

וביאור כוונתו, דרש״י היה לו לסתום ולא לפרש כלום, אם נאמר שלב׳ הטעמים אין היתר ביוה״כ, וכיון שרש״י טרח לפרש שעל מיקר אין היתר, ש״מ שעל מלוכלך יש היתר, אלא שיוה״כ אינו זמן ההיתר, היות שזמנו של היתר זה הוא רק בימות הגשמים. אבל לפירוש השאילת שלום הרי ליכא היתר בין לטעם דמיקר ובין לטעם דמלוכלך, וא״כ הו״ל לרש״י לסתום דקו׳ הגמ׳ היא בכל גוונא, איך מותרת טבילה ביוה״כ, דהנך ב׳ היתרים ליתנייהו ביה. [וראה בני ציון סי׳ נ״ז, ושו״ת בנין שלמה סי׳ ל״ד.]

והנה אף בפי' ר"ח בביצה שם איתא דקושית הגמ' מיוה"כ היא דלא שייך דיורד להקר, ואם נפרש ברש"י כדרכו של המטה אפרים, הנה יש להוכיח כן אף מפי' ר"ח, ברם יש להתפלא על המט"א והמשנ"ב שקבעו כן להלכה עפ"י דקדוק בלשון רש"י, דבר שמפורש בראשונים להיפוך, דהנה באמת קו' הפנ"י ושאילת שלום כבר נמצאת בחי' הרשב"א, הרא"ה, וכן בחי' המאירי שם, וז"ל הרשב"א שם, וא"ת אמאי לא אמר ליה ביוה"כ נמי פעמים שאדם בא מן השדה מלוכלך בטיט וצואה. וי"ל דביום הכפורים מקום לכלוך בלבד הוא דרוחץ הא כל גופו לא וכשהוא רוחץ כל גופו לא יאמרו דבשביל לכלוך הוא רוחץ שאין דרך להיות כל גופו מלוכלך. ע"כ לשונו. וככל הדברים הללו כתוב גם בחי' הרא"ה. ולשון חי' המאירי, וא"ת יוה"כ שנאסרה כל רחיצה שאינה של מצוה ואם היה מלולכך בטיט וצואה אינו רוחץ כל גופו אלא אותם המקומות לבד והא דאמרינן עלה רוחץ כדרכו אאותן מקומות קאי וכו', ע"כ. וכן מפורש גם בספר המכתם שם.

ונראה פשוט דאילו הבינו הראשונים הללו דכונת ר"ח ורש"י היא שלא כדבריהם, הו"ל להזכירם, ולכן ברור הוא, לאחר דאלו הראשונים סתמו הדברים לאיסורא, ולא מצינו מי שחולק עליהם להדיא, שאין לבנות על דקדוק לשון רש"י הלכה מחודשת שלא כמותם, וביותר דמפורש בלשון הרמב"ם פ"ג משביתת עשור ה"ב, מי שהיה מלוכלך בצואה או טיט רוחץ מקום הטינופת כדרכו ואינו חושש, הרי שמפרש כדרכו דוקא על מקום טנופת וכמש"כ בחי' המאירי, ואע"פ שהמט"א נדחק לישב זה גם עפ"י דרכו, מ"מ אין להוציא דברים מפשטם.

שו"ר בשפ"א ביצה שם שתמה על הפנ"י שנעלם ממנו דברי הרשב"א, והביא שאף בתוס' רי"ד איתא כהרשב"א. ותו כ' שפ"א שעפי"ד שי' תו"י יומא עג, ב אי רחיצה ביוה"כ מהתורה, אין היתר לרחיצת כל הגוף אפי' מלוכלך, די"ל דמהתורה אסור כל הגוף, ומדרבנן מקצת הגוף, ובמקום איסור דרבנן התירו אם מלוכלך, אבל איסור תורה לא התירו, וראה יחוסי תנאים ואמוראים ע' קפט, וראה תכלת מרדכי להגר"מ מלצר ז"ל מוילנא, מאמר חמישי, ויעו"ש ברימוני תכלת לפתיל ג' שדן בטבילה דמצוה אי הותרה או דחויה ביוה"כ, יעו"ש, ולפו"ר צ"ע שכלל לא נאסרה כיון שאינה של תענוג, וראה בס' העיטור ח"ג דף קו, א-ג ובפתח הדביר שם, באריכות בנידון דידן.

והנה בתו' יומא עז, א הוכיחו דרחיצה היא רק מדרבנן וז"ל, דהאמר לקמן ואם היה מלוכלך בטיט וצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש מי שיש לו חטטין וכו', ואי הוי דאורייתא היה אסור בכל ענין אלא מדרבנן. ע"כ. ועי' מרומי שדה שם שכתב דלכאורה אינו מובן, שהרי

התורה לא אסרה אלא לשם תענוג, וכתב לפרש דהוכחה היא מדאמר ואינו חושש, והכוונה היא שאינו חושש שמא ירחץ מעט יותר ממקום הצורך, ואם היה אסור מהתורה היה לנו לחוש לזה, אלא ש״מ שאינו אלא מדרבנן, ועי״ש שהביא לשון הרמב״ם הנ״ל שרוחץ מקום הטינופת, וכן מש״כ המג״א סי׳ תרי״ג סק״א, והיינו משום דס״ל דרחיצה דאורייתא, ולכן כ׳ המרומי שדה לפרש ״אינו חושש״ שכתב הרמב״ם באופן אחר, יעוש״ה.

והנה מפשט לשון הר״ן שדחה הוכחת הראשונים מהא דרחיצה וסיכה המותרים דש״מ דהוי מדרבנן, וכתב לדחות ההוכחה וז״ל, דכיון דלאו בכלל עינוי וכו׳, אלא מריבויא דשבתון אתי וכו׳, קילי טפי ומסרם הכתוב לחכמים והם הקילו בהם כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה להתענג. ע״כ[א]. הנה משמע מדבריו דהוכחת תו׳ וסיעתם היא מעצם ההיתר לשאינו לתענוג. וא״כ אף מהתוס׳ לא נשמע שאין לדקדק אם רוחץ יותר מהנחוץ להעביר הלכלוך. ועכ״פ אף לפי דרכו של המרומי שדה נמצא שלהרמב״ם צריך לדקדק בזה, והיינו אף שכונתו ברחיצה זו אינה לתענוג, מ״מ יש לו להזהר שלא לרחוץ כל מקום שאינו מטונף.

והנה באמת לא מצינו ברמב״ם הלשון דאיסור רחיצה הוא דוקא לתענוג, אלא איסור רחיצה סתמא נקט, ורק יש היתר לרחוץ להעביר לכלוך, ואכן נראה בירור שי׳ הרמב״ם באופן זה, דבאמת סתם רחיצה היא אסורה, ואע״פ שאין כונתו לתענוג, אלא שאם יש באותה רחיצה איזו מטרה אחרת, שע״י כך מפקיעה שם סתם רחיצה ממנה, ה״ז מותר, וכל שאין ברחיצה זו איזו מטרה לעצמה, ה״ז הדר לסתם רחיצה ואסור, ואפשר שכל זה הוא בגדר מסר הכתוב לחכמים, וכשי׳ הר״ן הנ״ל.

ואפשר נמי לפרש באופן אחר, דבאמת עצם רחיצה הוא דבר של תענוג, ולכן א״א שע״י כונת האדם איפכא, שאף הרחיצה עצמה תהפוך להיות רחיצה שאינה של תענוג, דאין בכוחה של כונה גרידא להפקיע עצם מעשה האיסור, ורק אם המעשה עצמו הוא מעשה רחיצה לסיבה אחרת, ה״ז נפקע מיניה שם רחיצה סתם, ובזה מובן שצריך להזהר שלא לרחוץ אלא מקום הטינופת, והיינו שאע״פ שרחיצה זו עצמה היא לצורך הסרת לכלוך, הנה זה מועיל רק לגבי המקום המלוכלך, אבל לגבי מקום אחר אע״פ דליכא כונה אלא להסרת לכלוך,

---

א. וראה משך חכמה פ׳ אחרי מות שמפרש המקראות עפ״י דרך זו. ועיקר מסרן הכתוב לחכמים, יש בכמה מקומות, וראה מש״כ בקרואי מועד עניני יו״ט מאמרי על מלאכת יו״ט, וגליוני הש״ס שבת מט, ב.

מ"מ המעשה אינו כן, ואין בכוחה של הכונה להפקיע עצם המעשה.

והמטה אפרים שם, וכן במשנ"ב שם כשהתירו לרחוץ כל גופו כדרכו, כתבו שמ"מ צריך להזהר להתכוין שלא לשם תענוג, והיינו כמבואר בסעיף ב' ברמ"א שם לענין נט"י שחרית, ומקור דין זה בהגהות מימוני שם פ"ג אות ב', והנה על עצם ההיתר של נט"י שחרית דהו"ל כמו לכלוך, כבר האריכו הראשונים וראה תוס' ותו"י יומא עז, ב, וכן על הרמב"ם עי"ש גם בפי' ה"ר מנוח, אולם נראה דלהרמב"ם כיון שעצם מעשה הרחיצה היא מותרת, לא איכפת לן בכוונה, ולא הזכיר בדבריו שצריך להתכוין שלא לשם תענוג, והיינו שאין כוונת תענוג מצטרפת למעשה רחיצה המותר, והיינו כפי האמור, דכמו שאי אפשר שהכונה תתיר דבר האסור, א"א גם שתאסור דבר המותר, דרחיצה במעשה תליא ולא בכונה.

אמנם בשו"ע שם איתא "שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג", והיינו שסתם רחיצה אינה אסורה, אלא צריך לראות איזו רחיצה היא זו, של תענוג אסורה, ושאינה של תענוג מותרת, ולכן בסתם רחיצה יש לראות את כונת האדם, והיינו שהכונה קובעת את מהות הרחיצה, ולכן ס"ל לרמ"א שאף ברחיצה שאינה של תענוג, אסור להתכוין לתענוג, משום דהכוונה עושה גוף הרחיצה לאסורה, וכש"נ, והרמ"א שם ס"ג הביא גם מהגהמ"י הנ"ל, דרחיצת כהנים לדוכן מותרת היות ואין הכוונה לתענוג, יעו"ש. ולפי דרך הרמב"ם אין כן גדר הלכה זו, אלא צריך לראות עצם מעשה הרחיצה מהו, ולא מה שאינו מכוין לתענוג, או שכן מכוין לתענוג. וראה כרם שלמה לבעל מנורה הטהורה דף כה, ב - כז, א סוגיא דנעילה פוטרת של ערבית[ב].

והנה כל זה יש ללמוד גם ממש"כ הרמב"ם שם ה"ג, מי שראה קרי

ב. וז"ל היראים סי' ת"כ בתוך דבריו, ומזה למדנו דאפילו רחיצה צונן אסורה מדאורייתא דהכא כתיב מים קרים ודוקא רוב גופו ומתכוין ליהנות ברחיצה אסור מדאורייתא, אבל מיעוט גופו אפי' מתכוין ליהנות אינו אסור אלא מדרבנן, דתנן המלך והכלה ירחצו פניהם, ואי מדאורייתא אסורה לא שרינן ליה במלך וכלה, ואם אינו מתכוין כגון הרוחץ בבקר ידיו משום רוח רעה או משום טינוף שרי לכתחילה, כדתניא שומרי פירות והמקביל פני רבו כו' עוברים במים עד צוארם ואינן חוששין, ומסקינן ובלבד שלא יוציא ידו מתחת שפת חלוקו, ופסיק רישיה ולא ימות לא הוי, שיש כמה בני אדם שאין נהנין מרחיצה כזו, ותנ"ה אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש, אלמא אינו מתכוין להנאת רחיצה מותר, עכ"ל, ועוד שם, תולדה לעינוי רחיצה במיעוט גופו במתכוין ליהנות כו', ודוקא במתכוין ליהנות, אבל אינו מתכוין ליהנות לא מבעיא מיעוט גופו אלא אפי' רוב גופו מותר כו'. אלמא כל רחיצה שאינה צורך הנאה שריא, הלכך כהן נושא כפיו נוטל ידיו כו',

בזה"ז ביוה"כ וכו', ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטובל בזה"ז טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה לקרי לתפילה בזה"ז אלא מנהג ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר וכו', ע"כ[ג]. ולכאורה יפלא, מאי איכפת לן שאינו אלא מנהג, והרי מ"מ אינו לשם תענוג אלא לשם טהרת תפילה, אלא הוא הדבר אשר אמרנו, דלהרמב"ם אין הדבר תלוי בכונה, אלא בעצם מעשה הרחיצה בעצמה, וכיון שהטבילה בעצמותה אינה אלא מנהג, אין בכוחה להפקיע מהרחיצה שם רחיצה גרידא, ולהחיל עליה שם רחיצה של צורך אחר כמו נט"י הצריך עפ"י הדין, ובזה נבין לשון הזהב של הרמב"ם "ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר", דלפו"ר מאי בעי בזה, ולהאמור ניחא, דכונת הרמב"ם דמנהג אינו דין, ורק ע"י דין אפשר להפקיע שם רחיצה סתמא, ולעשותה רחיצה לאיזה צורך, אבל ע"י מנהג א"א לעשות כן.

ברם בירושלמי ר"פ יוה"כ מבואר דאפי' בזמן תקנת עזרא איכא איסור לטבול, ואכן צ"ע, שאין זו רחיצה של תענוג, וכפי שעולה גם מהרמב"ם שבאופן זה מותר, ועי' מצות ראיה סי' תרו - תרי"ג. ועי' שו"ת מאמר מרדכי (דיסלדורף) סי' ב', וראה באשכול אלבק

עכ"ל. יעו"ש כל דבריו. [ועי' צפנת פענח כ"ג מה' שביתת עשור שמחלק בשי' הרמב"ם בין רחיצת כל גופו למקצת גופו].

וכמדומה שיש מקור לשי' היראים מהגמ' ביצה כא, ב, ושני להו לב"ש בין הנאת כל גופו להנאת אבר אחד כו', ופירש"י, הנאת כל גופו, דמיא לאוכל נפש, ע"כ. ולפ"ז מובן גם החילוק לענין עינוי יוה"כ. ושו"ר בדברי יחזקאל סי' ט"ו ענף ג' שהביא דברי היראים, ועי"ש מש"כ בשיטתו.

[ואגב צ"ע אמאי לא מצינו ברכת הנהנין על רחיצה לשם תענוג, וכן לא מצינו ברכה על סיכה לתענוג, וביותר דסיכה כשתיה, וראה משנ"ת בגדר סיכה כשתיה בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות א', וראה ברכות מג, ב, ת"ר הביאו לפניו שמן והדס כו', מברך על השמן כו', עי"ש. ועי"ש ברש"י דהשמן להעביר זוהמא, ובתו' תמהו על זה, דליכא ברכה אלא בלהריח, עי"ש, ומ"מ על עצם סיכה לתענוג לא שמענו ברכת הנהנין, וראה גם ברמב"ם פ"ט מה' ברכות ה"ג שהנידון הוא על הנאת הריח, וצ"ע במפרשים.

שו"ר שכן הק' במג"א סי' רט"ז סק"א, ועי"ש במפרשים, וראה הלכה למשה (ניימאן) ברכות מג, ב. וראה על שי' רש"י בפי' רבנו מנוח על הרמב"ם שם, ושוב י"ל תשובות הרשב"א מכת"י, מהדורת מכון ירושלים, ושם סי' י"ט הרגיש בשאלה זו, עיש"ה. וע"ע תורת רפאל ח"ב סי' ק"ו על טבילת מצוה ביוה"כ. ועיקר דין רחיצה וסיכה אי הוי מהתורה, עי' מטה אהרן לר"א הלוי ערך יוה"כ אסור בסיכה ורחיצה. וע"ע בשו"ע יו"ד סי' שפ"א ס"א וס"ג בהלכה זו.]

ג. ועי"ש ברבנו מנוח שציין להגמ' ר"ה טו, ב. וראה גם תשובות הרמב"ם מהדורת בלאו סי' שי"ג.

ח"א ע' 4 דמותר לטבול אפי' בזה"ז[ד], ועי' שו"ת ושב הכהן או"ח סי' ג' מה שכתב בהלכות אלו, ועפ"י דברינו יש לפלפל טובא בכל דבריו. [וע"ע תו"ש פ' כי תשא מלואים סי' ט'.]

וראוי להביא לשונו של רבינו אברהם בן הרמב"ם, בספרו המספיק לעובדי ה' מהדורת נ' דנה (תשמ"ט) ע' 70-71 וז"ל, ועפ"י צורה חיצונית זו של ההלכה נוהגים דברי אבא זצ"ל בחבור, ודבריו בהלכות תפילה פ"ז ה"ח הם, ביום הכפורים ותשעה באב[ה] שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר שינה. ואולם אני סבור[ו] שרחיצת ידים לקריית שמע ולתפילה מחויבת ביוה"כ ותשעה באב כחיובה בשאר הימים, ולא אסרוה החכמים ז"ל, כי אין היא רחיצה של תענוג אלא רחיצה של מצוה, והראיה שלי לכך טבילת בעל קרי קודם שיבטלוה, מפני שהיו מחייבים אותה ביוה"כ כפי שאמרו, ורחיצת ידיים לקריאת שמע ולתפילה בזה"ז אין חיובה פחות מחיוב טבילת בעלי קרי באותו הזמן, ואין להשוות רחיצת פנים לזה משום שאינה מחוייבת כרחיצת ידיים, ומשום כך היה ר' יהושע בן לוי ממיר אותה במפה נגובה, זהו עיון נכון מדויק שאין מחלוקת לגביו אלא אצל מי שאינו מבין אותו או שיש לו פניות, ולו שמע אותו אבא מארי זצ"ל היה מודה בו כפי שציוה והוי מודה על האמת, והרי תמיד ראינוהו ז"ל בביאור מסכים אל הקטן שבתלמידיו לגבי האמת, למרות עושר לימודו שלא עמד בניגוד למופלגות דתו, ושגיאות מי יבין. עכ"ל. ויעו"ש עוד שהאריך, וראה בכס"מ על הרמב"ם שם, ואוצר חילוף מנהגים מהדורת רב"מ לוין ע' 24, ובקונטרס נר מערבי להר"י שור על חילופי מנהגים אות ט', ובספרו משנת רבי יעקב אות ע"ז, ותשובות רב נטרונאי גאון מהדורת ברודי ע' 114.

והעיקר העולה, דחזינן ב' שיטות בפוסקים, שי' הרמב"ם דתליא בעצם מעשה הרחיצה, ושי' פוסקים אחרים דבכוונה תליא מילתא, אמנם נראה דלכו"ע א"א דבכוונה גרידא שאין בה שום מוכח מילתא, שתועיל להפקיע ולהתיר רחיצה, היינו שיאמר שאינו מתכוין לתענוג וירחץ סתם, דזה בודאי אי אפשר, אלא מיירי באופן שיש איזה רגלים לדבר לכוונתו, ומ"מ לא סגי בזה עד שעצם הרחיצה עצמה תהיה מותרת.

ד. וכן עי' מאירי יומא פח, א, ומה שציין המהדיר שם. וכן בחיבור התשובה להמאירי מאמר ב' פרק י"א ע' 482. וכן במאירי תענית יג, א, ועי"ש בשם רבני צרפת.

ה. וראה גם משנ"ת בס"ד בקרואי מועד על תעניות דין ט"ב.

ו. וראה סידור הגאונים לר"ש ב"ר נתן פי"ג ע' קד בשם רה"ג שבע"ק טובל ביוה"כ וט"ב.

וממוצא הדברים יש לתמוה על השו״ע, דקבע להלכה בסי׳ תרי״ג סי״א, פסק הרמב״ם שבע״ק אינו טובל בזה״ז, ולדרכנו לפי שי׳ השו״ע הואיל ואינו לתענוג, יש להתירו, וצ״ע. וראה אוצר מפרשי התלמוד ב״ק פב, ב 14-44 משנ״ת בס״ד בגדרי תקנת טבילת בע״ק, ועי׳ רא״ש פרק יוה״כ סי׳ כ״ד שהביא שי׳ רב סעדיה גאון בסידורו ע׳ רנט שיש לברך על טבילה זו, והוא חולק עליו, עי״ש, וראה למהדיר סידור רס״ג מה שציין עוד בזה[ז]. ועי׳ מועדים וזמנים הלכות יוה״כ סי׳ נ״ח, וכן שם ח״ו סי׳ כ״ט, מה שדן בזה, ועפ״י שי׳ תו״י הנ״ל, ועיין עוד ס׳ הזכרון לר״ב ז׳ולטי ע׳ סז[ח].

ז. ועי׳ שו״ת אבנ״ז או״ח סי׳ תנ״ב.

ח. ראיתי שהובא הערת הגרא״מ שך זצ״ל, אמאי לא נברך על טבילת בע״ק גם בזה״ז, הואיל ובמציאות איכא מצוה, ומאי אכפת לן שאין מקפידים על טהרה בזה״ז, ור״ל, לא משום תקנת עזרא, אלא משום דין התורה, ולא רק בעיוה״כ אלא בכל השנה, ואהני לכניסה למחנה לויה, אע״פ שהוא טמא מת, דמותר להכנס. ולפו״ר י״ל דאכתי חיישינן לטומאת זיבה ולא הועילה טבילה. וראה אבי עזרי מהדורא חמישאה פט״ז מהלכות טומאת אוכלין ה״י במחלוקת רס״ג והרא״ש בברכת הטבילה, וע״ע ספר תוספתא עם פי׳ תקנת ארצות למהר״ע אלטשולר סי׳ ט׳ ע׳ י״א והגהות האדר״ת שם, וראה פרדס רימונים על ה׳ נדה ח״ד סי׳ ר׳ במקשה זהב ס״ק ב׳ מה שהאריך בדין ברכה בטבילת בע״ק. וע״ע מש״כ בס״ד במקרא העדה פ׳ וירא סי׳ ס״ג, וכן שם פ׳ בראשית סי׳ י״ג, ועי״ש שדעת מכחישי תורה שבע״פ לקבוע טבילה בזה״ז בגדר טהרה, ולדעת חז״ל אין טהרה אלא למקדש וקדשיו, עי״ש, וי״ל שלכן החמיר הרמב״ם בטבילה ביוה״כ, דאם תהא מותרת, ש״מ שיש בה גדר טהרה, ועי׳ בזה. וע״ע תכלת מרדכי (מלצר) מאמר חמישי. וע״ע אורחות חיים דיני תפילה סי׳ ע״ח בדין ש״צ שצריך טבילת בע״ק, עי״ש. ובשבלי הלקט סי׳ רס״ג כתב דמברכים על טבילה בערב ר״ה וערב יוה״כ, דהטבילה היא חיוב משום תשובה, ולא משום טהרה, עי״ש. וראה שו״ת זכר יצחק ח״א סי׳ י׳ מש״כ חידוש בגדר טבילה לתפילה שהיא כמו טבילה לעבודה במקדש, עיש״ה. ובמקו״א דגדר עבודה הוי רק בא״י. וראה תה״ג שערי תשובה סי׳ ק״ע וסי׳ קע״ד – קע״ו ומה שציינו באיי הים שם, וכן הרז״ו לייטער שם כמה מקורות בספרות הגאונים והקדמונים בענין זה. וראה תשובות פסקים ומנהגים למהר״ם מרוטנבורג (י״ז כהנא) ח״א תשובות סי׳ קל״ב-קל״ג. וראה התקנות בישראל כרך א׳ ע׳ רד-ריט באורך. וראה שו״ת אבני נזר יו״ד סי׳ רס״ד בפלוגתא דרס״ג והרא״ש הנ״ל. וע״ע תוס׳ נדה סז, א, ספר גולות עליות על מקואות פ״ח מ״ה פיסקא ד׳ אות ג׳. חזון עובדיה ימים נוראים ע׳ רמה-רמח.

נדפס בקובץ "קול התורה" *
גליון ס"ב תשרי תשס"ז

סימן יז

איסור רחיצה ביוה"כ [ב]

נחלקו הט"ז ומג"א אם רחיצה להעברת זיעה מותרת או אסורה ✧ מבאר דחילוק יש בין טיט וצואה לזיעה, דזיעה הוא דרך גופו של האדם וכך היא ברייתו ✧ דעת הט"ז דרק רחיצה להסרת טיט וצואה אינה בכלל רחיצה של תענוג משא"כ להעביר הזיעה, ולדעת המג"א לא נאסר אלא רחיצה שמטרתה רק לתענוג ✧ מעיר על דברי שעה"צ ✧ בא"ר ס"ל דסיכה הוי כשתיה דנכנס בגופו ואין חילוק בין תענוג או לאו, אבל אין כן שי' הפוסקים ✧ מביא מרבינו מנוח שביסוד הדין אין חילוק בין סיכה לרחיצה, ולא נאסרה סיכה אלא משום מראית העין ✧ דין שומרי פירות שעוברים במים, בפשוטו אין כאן מעשה רחיצה כלל, אלא לא היה להתיר לעשות כן בלי צורך מצוה ✧ מבאר דברי הריטב"א ביבמות על לא יטייל אדם בקורדקיסין בתוך ביתו ✧ עפ"י המבואר דכל רחיצה שאין בה דין גמור שהיא לצורך מצוה אין לה היתר, מובן פסק המשנ"ב שאין להתיר נט"י אע"פ שכוונתו למצוה ✧ ביאור שי' הרמב"ם בענין נט"י וטבילה ביוה"כ ✧ צ"ע דברי הגר"א שהסמיך פסק הרמב"ם בה' תפילה על הירושלמי ✧ יל"ע אמאי הצריך היראים שיהא איסור תורה ברחיצה בכל גופו או רובו וכן בכוונת תענוג ✧ מעיר על דברי התוס' לבאר גמ' ברכות דר"ג רחץ לילה ראשון שמתה אשת ובמקום איסטנים לא גזור רבנן

א.) על מה שהעליתי מחלוקת הפוסקים בגדר רחיצה שאינה אלא להעברת לכלוך, הביא הרב הנ"ל מנידון רחיצה להעברת זיעה, ולדעתי התם הוא נידון אחר וכפי שיבואר, הנה נחלקו הט"ז סי' תרי"ג סק"א ומג"א סי' תרי"ד סק"א, אם רחיצה להעברת זיעה מותרת או אסורה, וראה חי' רע"ק סי' תרי"ג ודגול מרבבה סי' תרי"ד, הנה נראה ביאור שאלה זו כך, דחילוק יש בין טיט וצואה לזיעה, דזיעה הוא דרך גופו של האדם וכך היא ברייתו שמזיע, משא"כ לכלוך שבא מבחוץ אינה

---

* כותב הטורים פרסם ב"קול התורה" גליון נ"א מאמר בנידון איסור רחיצה ביוה"כ [א], וב"קול התורה" גליון נ"ז כתב הרב יאיר אדלר מאמר תגובה על מאמרי, והשיג עלי בכמה ענינים, והנני להודות לו על ששם עיונו בדברי, וזה אשר יש לי להשיב על דבריו, ומהא ומהא תסתיים שמעתא.

מטבע האדם וגופו, ולפיכך סובר הט״ז דרק רחיצה להסרת טיט וצואה אינה בכלל רחיצה של תענוג, משא״כ להעביר הזיעה, ה״ז גופא עיקרה של רחיצה לרענן את גופו, וזוהי אפוא הרחיצה האסורה, והיינו שזו היא רחיצה של תענוג, וזה הוא העינוי להשאר על מצבו הטבעי, אבל המג״א לא ס״ל חילוק זה, ולדעתו לא נאסר אלא רחיצה שמטרתה רק לתענוג, כלומר, להוסיף תענוג, ולא זו שבאה להסיר צער, אע״פ שהוא ענין טבעי בגופו של האדם.

ובא״ר סי׳ תרי״ג סק״א נראה שמסכים להמג״א ושכ״ה גם דעת הלבוש. ובסי׳ תרי״ד סק״א מביא משבלי הלקט הקצר, וכ״ה בתניא רבתי סי׳ פ׳ בשם הירושלמי[א], כשי׳ המג״א שם לחלק בין סיכה לרחיצה, ולדעתו שם אין כל היתר בסיכה שלא לתענוג, עי״ש. ואין כל נידון בדבריו שם אם העברת זיעה איקרי רחיצה של תענוג או לאו, ולפיכך לשון שעה״צ סי׳ תרי״ג ס״ק ג׳ לא מובן. ובפשוטו ס״ל דסיכה דהוי כשתיה דנכנס בגופו, ואין חילוק בין תענוג או לאו, ולפיכך נקט שם דחולה וכו׳ שסך כדרכו, היינו כמו חולה שאוכל ביוה״כ. אבל אין כן שי׳ הפוסקים, וראה רמב״ם פ״ג משביתת עשור ה״ה שהחולה רוחץ כדרכו, וכתב רבינו מנוח דיליף לה מסיכה, ומפורש ברמב״ם דאיירי בחולה שאינו מסוכן, ומבואר טעמא דרפואה אינה תענוג, וריפוי חולי אינו מניעת עינוי.

ותו הביא שעה״צ שם ממאמר מרדכי סי׳ תרי״ד סק״א בשם רבינו מנוח ה׳ שביתת עשור שם ה״ט, ועי״ש ברבינו מנוח שביסוד הדין אין חילוק בין סיכה לרחיצה, ומעיקר הדין מותרת סיכה להעביר הזוהמא כמו שמותרת רחיצה, ולא נאסרה סיכה כזאת אלא משום מראית העין, עי״ש, ולא נזכר אפוא ברבינו מנוח דין העברת זיעה להתיר ע״י רחיצה. ומאמר מרדכי גופיה כתב שם שיש מקום חילוק בין לכלוך וזיעה, עי׳ עליו, ודברי שעה״צ צ״ע, ועיקר שי׳ הירושלמי ראה גם להלן אות ה׳, וע״ע בהגהות הגרא״מ הורביץ יומא עז, א בשי׳ הירושלמי ותלמודין בדין סיכה. וראה תשובת הגר״י שור מקיטוב בקובץ נזר התורה גליון י״א ע׳ קפח, ונדפס עתה בשו״ת דברי יעקב תנינא סי׳ י׳[ב].

א. וראה גליוני הש״ס יומא עז, ב, מה שתמה על התניא, מה שלמד ההיתר מחולה, דהתם יש בו סכנה, ובסיכה לא מיירי שיש סכנה, והניח בתימה, ובמקו״א נתבאר עוד.

ב. ומצאתי בפרדס רימונים יו״ד סי׳ קצ״ז בפתיחה ח״א אות ט׳ שמבאר שי׳ הרמב״ם דביוה״כ אסורים רחיצה וסיכה בין של תענוג ובין שאינם של תענוג, ורק לחולה מותר ואע״פ שאין בו סכנה, אבל בט״ב אסורים רחיצה וסיכה של תענוג בלבד, וע״ש שמבאר כן עפ״י הירושלמי רפ״ד דמעש״ש ושבת פ״ט, ולפ״ז כתב בשי׳ הרמב״ם שלא אסר טבילת בע״ק בזה״ז אלא ביוה״כ, אבל בט״ב גם

ב.) ומה שהביא הרב הנ"ל משומרי פירות, הנה בדין שומרי פירות שעוברים במים, בפשוטו אין כאן מעשה רחיצה כלל, ואינו דומה לרחיצה שאינה לתענוג, אלא הכא אינה מעשה רחיצה כלל, אלא זוהי הליכה למקום שצריך ללכת דרך מים, ומלבושו מוכיח עליו שלא נוספת שם איזו כוונה או מעשה רחיצה, אלא שמ"מ לא היה לנו להתיר לעשות כן לכתחילה בלי צורך מצוה או הפסד ממון, ונמצא אפוא שאין כאן היתר איסור בגלל מצוה או הפסד. וא"כ אין כאן מחלוקת ריטב"א ור"ן מ"ט דהלכה זו, דריטב"א קאמר אמאי אין כאן כלל מעשה רחיצה, וממילא אינו בכלל האיסור, ור"ן הוסיף ביאור אמאי לא חששו חז"ל לאסור, כיון שמ"מ בא במים, וע"ז קאמר דאיכא הפסד ממון, ואין לאסור.

ומש"כ הריטב"א יבמות קב, ב על לא יטייל אדם בקורדקיסין בתוך ביתו, וז"ל, פי' אפי' לשמור רגליו מלכלוך כו', כדי שלא יצטרך להדיחם לבסוף, ומוטב שיתלכלך ויבוא לידי דיחוי שירחוץ רגליו משנתיר לו מנעל, ואע"ג דנעילת הסנדל ורחיצה תרוויהו מדרבנן. עכ"ל.

ולפו"ר כוונתו פשוטה, דעל נעילת הסנדל אין שום היתר, ולפיכך אסור לנעול, ומה שאח"כ יבוא לידי טינוף ויצטרך לרחיצה, הרי גם ברחיצה זו נמי

להרמב"ם ה"ז טובל, עי"ש כל דבריו. אכן לדרכנו אינו כן, ויש חילוק בין סיכה לרחיצה בעיקר הדין.

ראה אוצה"ג ברכות חה"פ טז, ב ע' 21 מפי' ר"ה גאון שאין היתר רחיצה לאבל איסטניס אלא בבא לידי סכנה, וכ"ה בפי' ר"ח השלם, ובתורת האדם בשם רה"ג וריצ"ג באוצה"ג שם, ועי"ש מחשש רמאין, וראה מהדיר פיר"ח משו"ת בנין שלמה דעל סכנה הכל מותר, וכנראה שאין הכוונה לפקו"נ ממש, ולשון הגאון אינו מבורר, והוא מפורש ברשב"א שם ועוד ראשונים שאין הכוונה לסכנה ממש, דזה פשיטא, אלא ר"ל סכנת חולי, עי"ש. וגם לא התיר ר"ח אלא עפ"י בקיאין, וכנראה גם משום הרמאין, ובפשוטו נראה דלא התיר מה שאינו לתענוג גרידא, אלא צריך ממש חולי וכיו"ב, וראה גם באוצה"ג חה"ת שם סי' צ"ח ע' 43 שאבל אינו מותר בטבילת ערב יו"כ שאינה חובה אלא נקיות בעלמא, עי"ש, ואכתי מ"מ אין היא לתענוג, אלא ש"מ דלא סגי במה שאינו לתענוג, וזה מורה כשי' הרמב"ם.

וראה ברשימות שיעורים לרי"ס ברכות טז, ב על רחיצה וסיכה ביוה"כ וט"ב אי צריך דוקא של תענוג או לאו, מש"כ בשי' הרמב"ם, ומה שהביא מהגר"ח לפרש כוונת הרמב"ם לענין טבילת בע"ק בזה"ז ביוה"כ, וכנראה פי' הגר"ח הזה הוא עפי"ד במכתבו שנדפס בכמה מקומות בפי' הירושלמי ביומא, ונמצא גם בשערי יושר בדין טבילה שאינה מטהרת מחמורה, אי מטהרת מקלה, וכתבתי בזה במקו"א בס"ד.

אין שום איסור, ונמצא שלא עבר שום עבירה. ואפשר שאין כל איסור לטנף ידיו שע״י כך יצטרך לרחצם, כיון שאינו גורם היתר איסור, אלא מביא למצב שהוא מותר בעיקרו, ואפי׳ להסוברים שאסור לו לאדם להכניס עצמו לאונס או לפקו״נ, הכא שאני, דמכניס עצמו להיתר ולא לאיסור שצריך להתירו, ופשוט. ואח״כ ראיתי מש״כ הרב המהדיר ז״ל בחי׳ הריטב״א הוצאת ״מוסד הרב קוק״ שם הערה 187, עי׳ עליו.

ג.) עפ״י המבואר דכל רחיצה שאין בה דין גמור שהיא לצורך מצוה, ה״ז נשארת רחיצה סתם ואין לה היתר, כלומר, דסתם רחיצה צריכה היתר ולא איסור, דאיסורא ממילא הוא, מובן פסק המשנ״ב סי׳ תרי״ג ס״ק ה׳, שאין להתיר נט״י אע״פ שכוונתו למצוה, וזה כהרמב״ם שאינו מתיר טבילת בע״ק, וכמבואר שם, ובזה מתפרשים גם דברי ביאור הלכה שם וחי׳ רעק״א שהביא שם, וגם הערת הנוב״י תנינא יו״ד סוסי׳ רי״ג מבוארת בדרך זו, ועי״ש בנוב״י שיש לדחות השאלה ולא פי׳, וי״ל דכך הוא סדר המצוה, וליכא רחיצה סתם.

ד.) נידון הליכה במים לכמה ענינים שלא התירו, ראה הסוגיא יומא עז, א ושו״ע סי׳ תרי״ג סעיפים ה׳ – ח׳ ונו״כ שם, כבר נתבאר שביסוד ההלכה אין כאן מעשה רחיצה כלל אלא הליכה, והרי אדרבה נוח היה לו ללכת לאותם מקומות אם לא היו מים, והליכה במים היא שלא ברצונו, אלא כורח המציאות, אלא שהיה להם לחז״ל לאסור מטעמים מובנים של הערמה וכיו״ב, ובמקומות של מצוה והפסד לא אסרו, ובשאר מקומות אסרו, וז״ב. וראה מאירי יומא שם ובאורך בספרו חיבור התשובה ע׳ 487 – 478, ויראים סי׳ קי״ח, גליוני הש״ס יומא שם, מהר״ם שיק על מצוות מצוה שט״ז, ישועות יעקב או״ח סי׳ תרי״ג, שו״ת ריב״א או״ח סי׳ כ״ג.

ה.) ומה שכתב הרב הנ״ל מענין טבילה, הנה שי׳ הרמב״ם בענין נט״י וטבילה ביוה״כ אכן טעונה ביאור, וכבר הבאתי מש״כ בנו ה״ר אברהם בס׳ המספיק, והנה הרמב״ם פסק להדיא שחייבי טבילות טובלים כדרכם ביוה״כ, וכן שחולה שאינו מסוכן רוחץ כדרכו, הרי שא״צ פקו״נ להתיר רחיצה, ולא כשי׳ הירושלמי שהביא הגר״א סי׳ תרי״ג ס״ק ו׳, או הירושלמי ר״פ יוה״כ שגם בזמן תקנת עזרא אין טבילה ביוה״כ, ואעפ״כ כתב בפ״ז מה׳ תפילה ה״ח שאין ברכת נט״י ביוה״כ, ואין כן שי׳ הראב״ד שם במגדול עוז וכס״מ, וכן ראה רבינו מנוח בה׳ שביתת עשור פ״ג ה״ב שהאריך. וראה ברמב״ם ה׳ תפילה שם ה״ד שמברכין ברכות השחר לפני נט״י, ובפשוטו היינו סתם ידים, אבל בידוע לו שנטמאו אסור לברך ולהתפלל, ושם פ״ד ה״א – ג׳ מבואר דטהרת ידים מעכב התפילה, אלא שיש אופנים שא״צ מים וסגי גם בקינוח בצרור ועפר וקורה, אבל אין זו נט״י ואין

על כך ברכה[ג], ונמצא דטהרת ידים אפשר בלי נט"י, ומצוה גרידא אינה מתירה רחיצה, אע"פ שאין הכוונה לתענוג, מ"מ עצם רחיצה היא תענוג, ואין לה היתר, דכאמור שי' הרמב"ם דרחיצה אסורה, ולא נאמר רחיצה של תענוג אסורה.

ומ"מ דברי הגר"א שהסמיך פסק הרמב"ם בה' תפילה על הירושלמי, תמוה, דמפורש ברמב"ם שא"צ סכנה להתיר רחיצה, וצ"ע[ד]. וראה גם לעיל אות א' בשי' הירושלמי[ה]. וראה דברי שאול יו"ד סי' שפ"א, ובספר שערי תורת א"י ירושלמי ברכות פ"ב ה"ז הגיה במקום "יסחי" דהיינו רחיצה, שצ"ל "יסכי" דהיינו סיכה, ולא כהגר"א, עי"ש[ו].

ועיקר שי' הרמב"ם בגדר ברכת על נט"י בכל בוקר, כבר מבואר אצלי בס"ד בקרואי מועד עניני תעניות, שאין זו ברכת המצוות, אלא כשאר ברכות השחר על מנהגו של עולם, ומבואר אפוא שנט"י שחרית לשיטתו אינה לצורך תפילה, ואינה נט"י של מצוה, ולכן ליתא ביוה"כ וט"ב, ועל נט"י לתפילה לא תקנו ברכת המצוות וכנ"ל, ושם מבואר הענין יפה, ואכ"מ[ז].

ג. ויל"פ הגדר דאע"ג דליכא טהרת ידים ע"י כך, מ"מ טומאת ידים נמי ליכא, ולפיכך ליכא ברכה, וכיו"ב נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' וירא סי' ס"ג לענין ט' קבין וטבילה, עי"ש. וראה ברמב"ם פ"ו מה' ברכות ה"ב דמברך ענט"י לתפילה ולק"ש, ועי"ש ברבינו מנוח וכס"מ וס' המפתח, וכן בפ"ג מה' ק"ש ה"א ורבנו מנוח וכס"מ שם. וראה סדר רב עמרם מהדורת מוסד הרב קוק ע' מט, שבמנחה אינו מברך. [ועל הגר"א מובא שבירך גם למנחה, ראה הלכות הגר"א ומנהגיו ע' ג' באות ב'.] וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א אות ס"ח בחולה שאוכל בט"ב, אם יטול ידיו, עי"ש, ובפשוטו ה"ה ליוה"כ, ויש להעיר מהרמב"ם הנ"ל, כיון שאפשר ע"י כריכת מפה וכו', וצ"ע. [ויל"ד גם סתם אוכל איסורין משום פקו"נ אם חייב בנט"י, וצ"ע בפוסקים].

ד. שו"ר בפתח הדביר שעל העיטור הלכות יוה"כ דף קו, א-ב, באות ט"ו שהאריך בזה והביא מדברי הגר"א, יעו"ש מש"כ, והניח דברי הגר"א בצע"ג. וע"ע נועם ירושלמי ברכות פ"ג בדין טבילה ביוה"כ. וראה תשובת האדר"ת בקובץ "מוריה" גליון שפ"א-שפ"ד, וע"ע דגול מרבבה סי' תרי"ג ס"ק ג' על נט"י לכהנים ביוה"כ.

ה. וראה המנהיג ה' תפילה סי' א' ע' לג דביוה"כ וט"ב שאינו נוטל ידים, אע"פ שאין ברכה בשחר אם לא נתחייב בו, מ"מ כיון שצריך נקיון ידים, יש על כך ברכה על נקיות ידים, עי"ש, וצ"ב. [ולהמבואר הערה ג', הרי ברכה יש רק על טהרה ולא על סילוק טומאה].

ו. [וראה תכלת מרדכי (מלצר) מאמר ה' פתיל ג', דעולה מדבריו דטבילה היא היתר, ולכן אסור להכניס עצמו לחיוב טבילה, עי"ש, ולפו"ר אין כל איסור בטבילה, וממילא אין מניעה להכניס עצמו לחיוב טבילה, וכמו שאין איסור להתלכלך ולרחוץ אח"כ, וצ"ע. ועי"ש בהגהות רימוני תכלת מש"כ]. וראה עמודי אש בקונטרס עמודי ירושלים על הירושלמי ברכות שם.

ז. והובא שם גם מש"כ בענין זה בשו"ת בנין שלמה סי' ל"ד, עי"ש. והערתו שם על ביאור הגר"א

ו.) ויש לציין עוד על מאמרנו הנ״ל, מאירי יומא פח, א וציוני המהדיר שם, חיבור התשובה להמאירי מאמר ב׳ פרק י״א ע׳ 482[ח], תשובות פסקים ומנהגים למהר״ם ב״ר ברוך (רי״ז כהנא) ח״א תשובות סי׳ קל״ב – קל״ג. פי׳ תקנת ארצות לר״ע אלטשולר על חילופי מנהגים אות ט׳, והגהות האדר״ת שם, ופרדס רמונים על הלכות נדה ח״ד סי׳ ר׳ במקשה זהב ס״ק ב׳, תה״ג שערי תשובה סי׳ ק״ע וסי׳ קע״ד – קע״ו ואיי הים והגהות רז״ו לייטער שם, תורה שלמה פרשת כי תשא מלואים סי׳ ט׳, רבינו מנוח פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״ג, וציין שם לר״ה טו, ב, עי״ש. [וראה בהערותי לאבודרהם סדר יוה״כ.]

ואבתי יל״ע, לפי המבואר יומא עז, א, המקור דרחיצה הוי עינוי, משום דמי שלא רחץ הוי בגדר עייף, ועייף הוא מעונה, א״כ בפשוטו כל שרחץ נפיק ליה מעייפות, ושוב אינו מעונה, וא״כ אמאי הצריך היראים סי׳ ת״כ שיהא איסור תורה ברחיצה בכל גופו או רובו, וכן בכוונת

שסתר משנתו, ראה גם בגנזי חיים (הוטנר) סי׳ תרי״ג. וראה ברמב״ם פי״א מה׳ ברכות הט״ו דעל נט״י מברכים בלשון ״על״ ולא ב״למ״ד״, דה״ז כדבר רשות, ועי״ש ברבינו מנוח דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, וכן יכול לאכול קטניות ומיני תרגימא, ומבואר דאין נט״י שהיא חובה גם לא לתפילה, וראה שו״ת רדב״ז ח״ג סי׳ רצ״ג (אלף שס״ה). [ואגב, מש״כ בשו״ת רדב״ז שגם בנט״י לתפילה הוי עובר לעשייתן לפני ניגוב, ולא רק בנט״י לסעודה, כן מבואר באורך בשו״ת בית הלוי ח״ב סי׳ י״ד, עיש״ה.]

אלא דצל״ע על ברכת נט״י בלילי פסח וסוכות דאכילתן חובה, נימא ״ליטול ידים״, וי״ל דלא פלוג משאר נט״י כל ימות השנה, וע״ע שו״ת אבנ״ז אה״ע סי׳ קכ״ב אות ט״ז, שו״ר שכוונתי בשאלה זו להרדב״ז בתשובה ח״ה סי׳ תקמ״ד (אלף תרצ״ב) וז״ל, השואל, עוד כתב בפרק הנזכר ומברך ענט״י ונוטל ידיו, ובהלכות ברכות פי״א כתב אבל אם בירך קודם שיטול את הלולב מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה, וכ״ת משום דנט״י רשות ולפיכך מברך בעל, ליתא דהכא מצוה לאכול מצה בליל פסח, ומאי שנא מסוכה ולולב, עכ״ל, והיינו שהק׳ על הנוסח שכתוב ברמב״ם בה׳ חמץ ומצה פ״ח, והשיב הרדב״ז, ל״ק כלל, שלא כתב כאן נוסח הברכה, תדע שלא כתב ומברך אקב״ו ענט״י, כמש״כ בשאר ברכות באותו פרק, אלא הכוונה היא מברך על הנטילה, וסמך לו על שכתבו פרק י״א שאם נטל ובא לברך מברך בעל, ואם בא לברך קודם הנטילה מברך בלמ״ד, וכו׳, עכ״ל.

והוא חידוש גדול, שלפי הרמב״ם שמברך תמיד קודם נטילה, יש לברך בליל פסח ליטול ידים, דומיא דנוטל לולב, וראיתי בשו״ת מור ואהלות (לר״א פוסק) אהל ברכות והודאות סי׳ כ״ב שתמה על הרדב״ז, ועל עצם שאלתו השיב שם סי׳ י״ז דאע״פ שצריך לאכול המצה, מ״מ אין לדון על הנט״י שתהא ברכה של חובה, עי״ש, ולע״ע לא ירדתי לסוף דעתו בזה.

ח. וע״ע המנהיג ע׳ שלח-שלט וציוני המהדיר שם.

תענוג, וכן מוכח משומרי פירות כו', ומאי איכפת לן שאין כוונתו לתענוג, הרי במציאות אינו עייף, ואינו מעונה, ומאי שנא מאכילה שלא לשם שביעה, דבודאי אסור מהתורה, הואיל ובמציאות ה"ז אינו מעונה, ועי"ש שכתב דליכא פס"ר בזה, כיון שיש שאינם נהנים מרחיצה, והוא כ"כ לענין מיעוט גופו ומתכוין ליהנות דאסור מדרבנן, ובאינו מתכוין מותר גם מדרבנן, עי"ש[ט]. ולכאורה צ"ל כן עפ"י שיטתו גם על דין תורה, והנה בשלמא אם הוא עצמו לא נהנה א"ש, אבל אם הוא עצמו נהנה, מה יועיל מה שאחרים לא נהנים, כיון שאצלו אין עינוי, וצ"ע הגדר בזה. וע"ע חי' מרן רי"ז הלוי ה' תעניות על איסור רחיצה בט"ב משום עינוי ומשום אבלות, עיש"ה. וראה אהל משה להגראמ"ה יומא עח, א[י].

ועי' ברכות טז, א דר"ג רחץ לילה ראשון שמתה אשתו, קסבר אנינות לילה דרבנן כו', ובמקום איסטניס לא גזור רבנן,

---

ט. וראה גליוני הש"ס יומא עז, ב שציין להר"ן חולין דבהנאה לא צריך פס"ר, ע"ש. ובמקרא העדה פ' ויקהל נתבאר בס"ד.

י. ובענין זה צל"ע הגמ' תענית יג, א כדאי הוא בית אלוקינו, לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה, עי"ש ובפירש"י, ולפו"ר אי ליכא איסורא כלל כיון שהיא שלא לשם תענוג, א"כ אמאי יאבד מצות טבילה זו שאין עליה כל איסור, וצ"ע. ושמא הכא משום אבילות נגעו בה, ולפיכך אע"פ דמשום עינוי ליכא, משום אבילות איכא.

ויש לציין עוד בנושא זה, ספר הפרנס סי' רע"ז (מפסקי מהר"ם מרוטנבורג) דמותר בט"ב לרחוץ הידים כשעומד ממיטתו וכשיוצא מבית הכסא לאלתר כדרכו בלא שינוי, וכן ביום הכפורים, ע"כ. וראה עוד חזון עובדיה על ימים נוראים ע' שי-שיג בדין רחיצה וסיכה ביוה"כ, וראה תורת המועדים ימים נוראים ע' רכז-רל. וראה בדברות משה יומא סי' י"ג בענין זה.

ויש לציין על שי' הרמב"ם אם טבילה בזמנה מצוה, יעוין ברמב"ם פ"ו מה' יסודי התורה ה"ו, ומפרשים שם, וס' המפתח שם, וראה גליוני הש"ס תענית יג, א, וב"ח ונקוה"כ יו"ד ריש סי' קצ"ז, ואריכות בפרדס רימונים שם בפתיחה, וראה שו"ת נוב"י תנינא יו"ד סי' קכ"ד וגבו"א יומא ח, א, וראה לשון ספר המצוות עשה ק"ט ומפרשים שם, וראה רש"י יומא שם ותו' נדה סו, ב, וראה רמב"ן ויקרא כג, טו, וראה בס' המצוות עשין צ"ו-ק"ח, והרמב"ן שם לא הסכים למנין זה, ודוק לנדון גדר המצוה, וע"ע תורת רפאל ח"ב סי' ק"ו, אבנ"ז או"ח סי' תכ"א, שו"ת שואל ומשיב ח"ה סי' מ"ה, וראה תוספת יוה"כ יומא שם. וע"ע טור יו"ד סי' קצ"ז ס"א, ואו"ז ח"א סי' שנ"ד ומרדכי הלכות נדה סי' תשמ"ב, ואכ"מ. וע"ע במאמרי על תפילת נעילה.

ויש להוסיף על הרמב"ם סוף שביתת עשור בדין טבילת בע"ק בזה"ז ביוה"כ, כי לשון הרמב"ם מדוייק, כי טהרה ליכא בזה"ז, הואיל ונשאר טומאת מת, ומבואר מדבריו כי לולא תקנת טבילה לתפילה, לא שייך טבילה, כיון שטבילה היא טהרה, וכל שאין טהרה, אין מצות טבילה [ויש בזה

וכתבו שם תוס׳ דבאיסטניס איכא צער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג, וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי׳ תוך שבעה, והביאו תוס׳ מרבינו שמואל שהתיר ליולדת לרחוץ תוך שבעה וכן בט״ב. וסייעו מיומא עז, ב במי שיש לו חטטין בראשו שסך כדרכו ביוה״כ ואינו חושש, וכן הביא מהירושלמי שאין איסור אלא ברחיצה של תענוג, עי״ש כל דבריהם.

ולפו״ר אינו מובן, הרי בגמ׳ מבואר דההיתר של ר״ג הוא רק משום שאנינות לילה דרבנן, ועי״ש בתוס׳ דאילו הוי דאורייתא היה אסור אע״פ שרחיצה עצמה מדרבנן, ולהנ״ל אע״ג דהוי דאורייתא ממש, כיון שאין איסור תורה אלא בשל תענוג, ובאיסטניס ל״ה תענוג אלא מניעת צער, ולהכי מותר. וע״ע בתוס׳ הר״י משירליאון שם והערת המהדיר שם, וכן עינים למשפט שם. והראשונים שם שהביאו שי׳ ר״ח, וראה בפי׳ ר״ח השלם, והנה לפי הנ״ל נמצא שכל העינויים מהתורה, אין מקום להתיר במקום שהוא רק להעביר הצער, והרי מפורש בגמ׳ איפכא, וכמו שהביאו התוס׳ מסיכה לענין מי שיש לו חטטין, ולפיכך כל הדברים צ״ע רב.

במכתבו של הגר״ח שנדפס בקובץ מכתבים, והובא גם בשערי יושר, וכנ״ל הערה ב׳, ובמקו״א נתבאר בס״ד]. ותו כתב שם הרמב״ם דמנהג רחיצה בזה״ז אינו מתיר ביוה״כ [ועי״ש ברבינו מנוח] ורחיצה היא ט׳ קבין, ומבואר מדבריו דהמנהג באותו הזמן לאחר שאין תקנת טבילה, לא היה על טבילה, אלא על ט׳ קבין, וכן דייק לשון הרמב״ם בתשובתו שמעולם לא ביטל רחיצה, ולא הזכיר טבילה, ובפשוטו היינו ט׳ קבין.

[ואגב, ראה בחי׳ הגרי״ל דיסקין בס׳ באר רואי ע׳ תעט שכתב סברא שאין איסור לרחוץ ולסוך קטן, הואיל ואין לו כוונת עונג וכיו״ב, ואין כוונת אביו מצטרפת, עי״ש. (ובנושא צירוף כוונה, ראה מקרא העדה פ׳ חיי שרה סי׳ צ״ט, וי״ל). אבל בפשוטו הדברים תמוהים, דאע״פ שנמצאת במפרשים סברא כזאת לענין מלאכת מחשבת, הנה הכא אין זה דין כוונה, אלא עצם המעשה אסור, וכוונה היא רק לומר מהו המעשה, ופשוט לכאורה שאם אביו מתכוון לתענוג, ה״ז מעשה תענוג הואיל ואין לקטן כוונה בפ״ע, ולכן אם גדול רוחץ וסך את הגדול בודאי שאין קובע כוונת הרוחץ, אלא כוונת המתרחץ.]

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון קנ"א תשרי תשע"א

סימן יח

נעילת הסנדל ביוה"כ [א]

כתב הרמב"ם, אסור לנעול מנעל וסנדל, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף ✧ מפרש מקור דין איסור נעילת הסנדל בגמ' יומא ✧ מבאר פי' רבינו חננאל שם ✧ מכאן הוכחה לשיטת שו"ת הלכות קטנות דבמים אין כרת ביוה"כ ✧ בחיבור התשובה להמאירי מפורש כדברינו ✧ מבואר בש"ס על שלושה ענינים שיש בהם נידון על נעל, מצות חליצה דמפורש בתורה וחלצה נעלו, על הוצאה בשבת דאם אינו נעל אסור בהוצאה, וכן על נעילת הסנדל ביוה"כ ובתענית ציבור דמה דלא אקרי נעל אינו בכלל האיסור ✧ הש"ס השווה ענינים אלו להדדי, ולפו"ר ג' ענינים הללו חלוקים הם ביסודם ✧ מבאר הסוגיא ביומא דנסתפקו אם מותר לצאת בנעלי שעם ביוה"כ ✧ מבואר הסוגיא בשבת דאי אקרי מנעל לענין חליצה אקרי מנעל לענין הוצאה בשבת ✧ מפרש הסוגיא ביבמות על המשנה דחלצה באנפיליא חליצתה פסולה ✧ לפי הנתבאר יסוד המחלוקת האם צריך לחליצה נעל גמורה או סגי גם בנעל שאינה גמורה ✧ לפי מהלך הסוגיא דאיסור נעילת הסנדל ביוה"כ תליא בהכשר מנעל לחליצה, נמצא שלא נאסר ביוה"כ אלא מה שהוא צורת מנעל גמור וגם עשוי עור ✧ נראה דהרמב"ם בא ללמדנו הדין העולה עפ"י הסוגיא, וכיון שאינו מפורש בגמ' לא כתב כן להדיא אלא יהיב טעמא ✧ מבאר פסק הרמב"ם בדין לא יצא הקיטע בקב שלו ✧ מעיר ומבאר מש"כ היש"ש בביאור דברי ראבי"ה ✧ מבאר גדר הלך אחר המעמיד ✧ להראשונים יש שיטות אחרות בהלכה זו ✧ מביא דברי הצפנת פענח מש"כ ביאור כוונת לשון הרמב"ם, שהרי קושי הארץ מגיע ✧ הצפנת פענח נקט דשי' הרמב"ם שמנעל הוי בכלל ענוי דאורייתא ואילו סנדל הוי מדרבנן ✧ מבאר דבפשוטו לא חילק הרמב"ם בין נעל לסנדל ולשיטתו הכל אסור מהתורה ✧ מה שהזכיר הרמב"ם רק סנדל טעם אחר יש בזה

כתב הרמב"ם פ"ג מה' שביתת עשור ה"ז, וז"ל, אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן. וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא

יחף, עכ״ל[א]. ועי״ש גם בה״ח בהיתר לבישת מנעל למנוע נשיכת עקרב או ליולדת משום צינה או לחולה אע״פ שאין בו סכנה, ועי״ש במ״מ ורבינו מנוח ולח״מ, וטור וב״י וב״ח או״ח סי׳ תרי״ד, ושו״ע שם ס״ב – ד׳ וט״ז ומג״א והגר״א ושאר נו״כ, ומשנ״ב וביאור הלכה שם, כל שיטות הפוסקים בהלכה זו.

והנה לביאור שי׳ הרמב״ם יש להקדים מקור דין איסור נעילת הסנדל, דאיתא במתני׳ ר״פ יוה״כ, דיוה״כ אסור בנעילת הסנדל, ובגמ׳ שם עז,א שאלו מניין לנעילת הסנדל שהיא עינוי, ותחילה הביאו מהנאמר אצל דהע״ה והוא הולך יחף, והיינו מנעילת הסנדל, ודחו ודילמא מסוסיא ומרטקא, והיינו שאין לנו מקור ברור בלה״ק דיחף הוא בחסרון מנעלים, ואח״כ הביאו הפסוק אצל ישעי׳ הנביא שם מוכח דיחף מתיחס לחסרון לבוש אצל הרגלים, אבל עדיין אינו מבואר דהכוונה להעדר גמור של מנעלים, ובמסקנא מייתי קרא מנעי רגלך מיחף, בצאתך לגולה, וכפירש״י, ומבואר בתוס׳ ישנים דגולים הולכים יחפים לגמרי, ע״כ בגמ׳.

אבל עדיין לא נתבאר מנ״ל דאקרי עינוי, ועל הילפותא מישעי׳, פירש״י דאם נקטינן שהכוונה שם דיחף היינו ברגליו, ממילא איכא גילוי מילתא דיחף שאצל דוד, נמי כן הוא הביאור. וכנראה שגם לפי הילפותא ממנעי רגלך כו׳, הוי בגדר גילוי מילתא דגבי דוד הכוונה היא לנעילת הסנדל. ואם אכן נקטינן שכך הוא הכונה אצל דוד, ממילא הדרא הילפותא מהגמ׳ לעיל לענין רחיצה, שאמר שלמה המע״ה כי התענית בכל אשר התענה אבי, ונכלל בזה גם מה שהלך יחף, ויש אפוא ילפותא שמניעת נעילת הסנדל הוי עינוי, כן יש לפרש לפו״ר.

ובפי׳ רבינו חננאל איתא בזה״ל, נעילת הסנדל מנלן דאיקרי עינוי, ופשטנא מהכא מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה, אתקש יחיפה לצמאה, ובצמאה כתיב כי אמרו העם רעב ועיף וצמא במדבר, ומצאנו שאמר שלמה לאביתר כי התענית בכל אשר התענה אבי, ונמצאת הצמאה שנקרית עינוי ויחיפה כיו״ב כו׳, ע״כ. ואילו לענין נעילת הסנדל לא יליף מקרא דדוד הלך יחף לומר שזה בכלל התענית אשר התענה אבי, אלא הואיל ויש היקש בפסוק אחר של צמאה ליחיפה, וכמו שצמאון הוא עינוי, כך יחיפה הוי עינוי.

וכנראה לא ניחא ליה להר״ח לפרש כדברינו, משום דלפי האמת נקטינן קרא דישעי׳ שאין יחף מורה בכל מקום בלא מנעלים, אלא י״ל שהכוונה

א. ועי״ש בפי׳ רבינו מנוח, וכן עטרת זקנים וביה״ל סי׳ תרי״ד, וראה קרית ספר שם שכתב חידוש, שרק בשתי רגליו הוי איסור תורה, אבל ברגל אחת אסור מדרבנן בלבד, עי״ש.

למנעלים מטולאים וכפי שכך מסקנת הגמ', וראה דק"ס שם דבכי"מ ליתא לכל הקטע הזה, עי"ש. ורק בפסוק דמנעי וגו' דהוי יחף גמור וכפי' תו"י, והוקש לצמאה, ש"מ דהוי עינוי, אבל אינו מובן לי, דהא דצמאה אקרי עינוי לא צריך הר"ח למילף מקרא דכאשר התענה אבי, וכל הסוגיא לעיל עד,ב דשתיה בכלל עינוי דאורייתא לחיוב כרת, דיש בו אבידת נפש. ושמא מכאן הוכחה לשיטת שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' רפ"ב – ה' דבמים אין כרת ביוה"כ, וראה מה שציין בהערה שם לאחרונים, וע"ע גנזי יוסף (שוורץ) סי' קמ"ה אות ג'. וסתם צמאון היינו למים, כמפורש ויצמאו העם למים, והוי כל צמא לכו למים, ולפיכך הזכיר הילפותא דצמאה הוי עינוי מאשר התענה אבי, ועדיין צ"ע.

ובחיבור התשובה להמאירי חלק משיב נפש מאמר ב' פרק י"א ע' 479 כתב, וכן נעילת הסנדל שמניעתה נקראת עינוי יצא להם ממה שנאמר שם ג"כ ודוד עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה וראש לו חפוי והוא הולך ויחף, ע"כ. ור"ל שקודם לכן שם בע' 478 הביא הפסוק התענית בכל אשר התענה אבי לענין רחיצה, ולזה הוסיף שגם נעילת הסנדל בכלל, וזה מפורש כדברינו הנ"ל, וכש"נ.

ואכן כך מפורש גם ברי"ף יומא דף א,ב כדברי המאירי, עי"ש, וכ"ה בקרית ספר פ"א מה' שביתת עשור, עי"ש. אבל עדיין צ"ע מאי דקשיא לן לעיל דמיחף גרידא י"ל שאין הכוונה ליחף לגמרי, אלא י"ל דהיינו מנעלים מטולאים, ואכתי נימא שא"צ לעינוי שיהא יחף לגמרי, אלא גם במנעלים מטולאים הוי בכלל עינוי בנעילת הסנדל, וכן כל כיו"ב, ואכתי צ"ע. ובעיקר דין מנעלים קרועים לצאת בהם ביוה"כ, ראה או"ז ח"ב הלכות יוה"כ סי' רע"ז, מה שהביא מהירושלמי מגילה פרק בני העיר ה"ב, וצ"ע אם הוזכר בפוסקים, וראה קרבן העדה בירושלמי שם.

והנה לענין נעילת הסנדל איכא הסוגיא יומא עח, א – ב, ויבמות קב,ב – קג,א, וראה גם שבת סה,ב – סו,א, ומבואר שם על שלושה ענינים שיש בהם נידון על נעל, מצות חליצה דמפורש בתורה וחלצה נעלו מעל רגלו, ועל הוצאה בשבת, שכל שאינו מלבוש הוי בכלל משאוי, ולפיכך מלבוש הרגל הוא נעל, ואם אינו נעל, אכתי הוי משאוי ואסור בהוצאה, וכן על נעילת הסנדל ביוה"כ ובתענית ציבור, דרק נעל אסורה, ומה דלא אקרי נעל אינו בכלל האיסור.

ובסוגיות שם השווה הש"ס ענינים אלו להדדי, וכפי שיבואר לפנינו בס"ד, וראה לשון הריטב"א שבת שם ויבמות שם, ולפו"ר בפשוטו ג' ענינים הללו חלוקים הם ביסודם, דבחליצה אכן מפורש בתורה נעל, וצריכים אנו לברר מה איקרי נעל, ולענין יוה"כ לא נאמר כלל נעל, אלא נאמר שיחף הוי עינוי, אלא

שממילא יש לנו לראות מה מבטל מהאדם שם יחף, דע"י כך שוב אינו מעונה, האם דוקא נעל מבטלת שם יחף או גם דבר אחר, ותו איכא לענין הוצאת שבת דבעינן שיהא מלבוש, וע"ז שו"ט הש"ס מה אקרי נעל שהוא בלבד קרוי מלבוש הרגל.

ונחזי הסוגיא ביומא, דנסתפקו אם מותר לצאת בנעלי שעם ביוה"כ, וכן שאר מינים, ורש"י לא פי' צדדי הספק, אבל הר"ן פי', וז"ל, ומבעיא לן אי מנעל הוא אי לאו מנעל הוא, ואפי את"ל דלאו מנעל הוא אי אמרינן כיון דמגין אסור. ע"כ. והביאו בגמ' מכל הני רבנן שיצאו בהן ביוה"כ, ופי' הר"ן וז"ל, ופשטינן דלאו מנעל הוא ולא אמרינן כיון דמגין אסור, ע"כ. וחזרו והק' בגמ' מפלוגתא דר"מ ור"י שבת שם אם הקיטע יוצא בקב שלו, ופירש"י דנחלקו אי איקרי מנעל או לאו, ולר"י אינו קרוי מנעל הואיל ואינו שוה בכל, ואע"פ כן איתא התם דלר"י אסור לצאת בו ביוה"כ, ש"מ שלאיסור יוה"כ א"צ שיהא קרוי מנעל, ואביי קאמר שם בטעמו של ר' יוסי דאע"פ שאינו מנעל איכא תענוג הואיל ויש בו כתיתין, ודחאו רבא דכל תענוג שאינו מנעל אין איסור ביוה"כ, ומ"מ אליבא דאביי חזינן שר' יוסי מחלק בין קב הקיטע שיש בו כתיתין לנעל שעם ושאר הנזכרים שם, וש"מ דבכל אלו ליכא תענוג, ולכן הם מותרים אע"פ שקב הקיטע אסור.

ומסיק הש"ס כטעמא דרבא, דלכו"ע הוי קב הקיטע מנעל, ובשבת נחלקו על גזירת הוצאה, ומ"מ כיון דלכו"ע הוי מנעל ה"ז אסור ביוה"כ. ולא מבואר בש"ס ממה עשוי קב הקיטע, שהרי חזינן דכל שאינו של עור אינו מנעל, ואע"פ כן ס"ל דקב הקיטע הוי מנעל, ואם אינו של עור מאי שנא של שעם מקב הקטע. ובהכרח צ"ל דהוא מעשה עור. וכמו דמסיק הר"ן דכיון דשעם ל"ה עור לא אכפת לן במה שמגין על הרגל, וכש"נ. וכבר עמדו בכל זה בתוס' שם כפי שיבואר לפנינו.

ובגמ' שבת שם הביאו המשנה יבמות קא,א, חלצה בסנדל של עץ דחליצתה כשרה, ואמרו שם דזה אתיא כמ"ד הקיטע יוצא בקב שלו, דכמו דהוי נעל לחליצה, הוי נמי נעל לענין מלבוש שבת, אבל בלא"ה הו"ל משוי, ותו הביא שם הש"ס על סנדל של סיידין שאשה חולצת בו דאתיא כמ"ד הקיטע יוצא בקב שלו, עי"ש כל הסוגיא, ומבואר דאי אקרי מנעל לענין חליצה אקרי מנעל לענין הוצאה בשבת, ואי לא אקרי מנעל לענין חליצה, לא הוי מנעל גם לענין שבת, אלא ה"ז משאוי בעלמא.

ובסוגיא דיבמות שם על המשנה דחלצה באנפיליא חליצתה פסולה, הק' בגמ' דמוכח במתני' דל"ה נעל, וא"כ אמאי איתא בברייתא שאסור ללובשן ביוה"כ, ואביי תי' דל"ה מנעל, וביוה"כ איירי שנתן כתיתין בתוך האנפילאות ויש לו ע"י כך תענוג ולפיכך אסור, והק' עליו רבא דאין איסור על תענוג בלא מנעל,

וכנ״ל, והביא על כך ראיה, מהא דכריך סודרא אכרעיה ונפיק, ומסיק רבא דאנפילאות של עור הוו מנעל, ושל בגד ל״ה מנעל, וסייעו לו מהברייתא שמפורש כדבריו.

ובאותה ברייתא איתא עוד שקב הקיטע כשר לחליצה, והק׳ בגמ׳ דאם אנפיליא של בגד ה״ט דפסולה משום דרק של עור אקרי נעל, ור״ל כמו דחזינן החילוק בין של עור לשל בגד, ש״מ שאין צורת הדבר מכשירה או פוסלת, אלא אותה אנפיליא אם עשויה עור כשרה לחליצה, ואם עשויה בגד פסולה לחליצה, וא״כ אמאי קב הקיטע כשר, והרי אינו עור, ועי״ש בפירש״י, ועל כך תי׳ אביי דמיירי בקב קיטע המחופה עור, ורבא לא הסכים לתי׳ זה, דיותר ממה שהוצרכו בברייתא ללמדנו דאנפיליא של בגד פסולה, דהוא יותר פשוט כיון שאינו מגין על הרגל, הו״ל ללמדנו דקב הקיטע שאינו של עור, שאע״פ שהוא מגין כמו מחופה עור, ה״ז פסול, ואם לא קאמר כן, ש״מ דלא מיירי בקב קיטע מחופה עור, אלא גם אינו מחופה עור, כשר לחליצה, והחילוק בין אנפיליא של בגד לקב הקיטע הוא, דשל בגד אינו מגין על הרגל, ואילו קב הקיטע מגין על הרגל, ולעולם לא צריך עור, זה הוא תורף הסוגיא ועפ״י המתבאר מפירש״י, שהרי כתב, דאי ר״מ כיון דקב הקיטע הוא נעל, אלמא ואנעלך תחש לא דייק, אנפיליא נמי תהוי נעל, עכ״ל, ש״מ דהשו״ט בש״ס היא אי בעינן עור דוקא, או לא בעינן עור דוקא, ובגמ׳ שם קב,ב מבוארת הילפותא מתחש דבעינן עור דוקא, עי״ש.

ואינו מובן לי, לפי דעת השואל דפסול אנפיליא של בגד הוא משום ואנעלך תחש דצריך דוקא עור, א״כ איך איתא בזאת הברייתא בסנדל של שעם ושל סיב כו׳, כשרה, והרי לא הוי נעל אם אינו עשוי עור. ורש״י כתב על סנדל של שעם ושל סיב, דקשה הוא ומגין הוא, ע״כ, כלומר דמה״ט אקרי נעל ולפיכך החליצה כשרה, וכן איתא בברייתא דכשר במוק, ופירש״י, של לבד, והוא קשה ומגין.

וראיתי אח״כ להרש״ש וכן ערוך לנר שהקשו כיו״ב על הגמ׳ דאיתא במתני׳ של אנפיליא פסולה, ואילו סנדל של עץ מפורש שם דכשרה, ואם פסול אנפיליא הוא משום שאינו של עור, אמאי הכשיר התנא סנדל של עץ, ועי״ש מש״כ. ולא הבנתי אמאי לא הקשו מהך ברייתא עצמה, ושוב מצאתי בקרן אורה שהרגיש בקושיא זו, וכתב דאליבא דאביי דהכשר מנעל בעור תליא מילתא, צ״ל דשל שעם ושל סיב דחליצתן כשרה מיירי דמחופין עור, עי״ש. ולפו״ר דוחק לפרש כן, ולמה לו להש״ס להביא פלוגתא דר״י ור״מ בקב הקיטע, והרי ברייתא גופא קשיא רישא לסיפא, וצ״ע.

ולבאורה אמינא ביאור סוגית הגמ׳ כך, דעיקר הברייתא לא קשיא ליה,

ואין סתירה בין רישא לסיפא, דבשלמא לענין אנפילאות שבעיקרן אינן דמות נעל וסנדל, בזה שפיר יש חילוק בין עשוי עור או עשוי בגד, דאם נעשו מעור, זה גופא מחשיב את האנפילאות לעשותם נעל, אע״פ שאין צורתן נעל, מ״מ עשויות הן ממין נעל, משא״כ סנדל של שעם וסיב וכיו״ב שהוא לגמרי צורת סנדל, וסנדל ונעל חד הן, וכמבואר במאירי ר״פ מצות חליצה, דמדין תורה נעל וסנדל לחליצה אין חילוק ביניהם, עי״ש, א״כ לא אכפת לן שאינן מין עור, כיון שצורתן סנדל גמור.

ולפי ס״ד דהש״ס דקב הקיטע הוא של עץ בלבד, ואינו מחופה עור, הנה גם הוא חשוב בפ״ע וא״צ שיהיה של עור, הואיל ואצל הקיטע זה נעל שלו, והוי כמו סנדל, ברם לאחר שמצינו דפליגי ר״מ ור׳ יוסי לענין שבת, דרק לפי ר״מ הוי מלבוש, ולר״י אינו מלבוש אלא משאוי, אזי קשיא דסתרי רישא וסיפא, והיינו, שהרי חזינן דתלתא גווני איכא, יש נעל וסנדל ממש, דאיקרו נעל מכל מין שנעשו בין מעור או שעם כו׳, ויש מה שהוא תלוי אם נעשה מעור דאז הוא נעל, ואם לא נעשה מעור אינו נעל, וכיון דפליגי ר״מ ור״י בקב הקיטע לא מסתברא להרחיק המחלוקת ביניהם מן הקצה אל הקצה, ולומר דלר״מ אקרי נעל אע״פ שאינו עור, ולר״י ל״ה נעל, והיינו שלפ״ז נמצא שלר״מ יהיה קב הקיטע שאין לו צורת נעל וסנדל רגילים, קרוי נעל אע״פ שאינו מעור, ועדיף מאנפילאות בשבת שהן מלבוש אע״פ שאינן נעל, וזה לא מסתבר, דהא בפשוטו מי שיוצא באנפילאות בשבת שהן מלבוש אע״פ שאינן נעל, בודאי שלכו״ע ל״ה משאוי, ואילו על קב הקיטע שמעינן לר״י דהוי משאוי, ובזה נימא דר״מ פליג עליה וס״ל שאפי׳ אין בהן עור איקרו מנעל, זה לא מסתברא, אלא בודאי לכל הפחות מיירי ר״מ במחופין עור.

ווהי אפוא קושיית הגמ׳ דרישא ר״מ וסיפא רבנן, ר״ל, דאם כפשוטו דמיירי בקב קיטע שאין בו עור, ואע״פ כן ה״ז כשר לחליצה, ש״מ שכל מלבוש של הרגל מהני לזה, א״כ גם אנפילאות כשרות, וק״ו הוא, דקב הקיטע אינו מלבוש כל אדם, ואנפילאות הוו מלבוש כל אדם, ואם איתא בסיפא דאנפילאות פסולות לחליצה, אתיא זו הסיפא כר׳ יוסי, דלשיטתו י״ל דכמו קב הקיטע אינו נעל והוי משאוי לענין שבת, לכן אנפילאות הוו לכל הפחות פסולות לחליצה, אע״פ שאינן משאוי בשבת, וכש״נ.

ומכח קושיא זו העמיד אביי הך דקב הקיטע דאיירי במחופה עור, ומדסיפא כרבנן דפליגי על ר״מ, וס״ל שאנפילאות פסולות לחליצה, והיינו שאין עליהם תורת נעל כלל, והיינו משום שאין בהן עור, שהרי חזינן דשל עור כשרות לחליצה כמפורש ברישא, וא״כ כל טעם פסולן, הוא משום שאין בהן עור, וזה לא כר״מ שלדעתו קב הקיטע שאינו מלבוש

רגיל לכל אדם וגם אין לו צורת נעל וסנדל, ואע״פ כן יש לו חשיבות לענין שבת, ש״מ דלאו במין עור תליא מילתא, ובהכרח דברייתא דמכשיר קב הקיטע לחליצה, דמיירי במחופה עור כדי שיחול עליו שם נעל, ואז אתיא כל הברייתא כחד תנא היינו ר׳ יוסי דפליג על ר״מ. וזוהי דרכו של אביי בפי׳ הברייתא, אבל רבא לא ניחא באוקימתא דמחופה עור כדיהיב טעמא בגמ׳, אלא ס״ל החילוק בין קב הקיטע לאנפילאות, דקב קיטע מגין ואנפילאות לא מגין, ואתיא הברייתא כר׳ מאיר דהקיטע יוצא בקב שלו דזה אקרי נעל, ואע״פ שאינו מחופה עור.

ואבתי לא נתבאר, אם אנפילאות לא מגין, מאי שנא של עור דכשרות לחליצה, והרי מ״מ לא מגין, ודוחק לומר דזה גופא החילוק דשל עור מגין ושל בגד אינו מגין, אכן לפי דרכנו א״ש היטב, דבעשוי עור אע״פ שאינו מגין אקרי מנעל, דמין העור מחשיב ליה לנעל, ואע״פ שאינו נעל בצורתו ובתכליתו להגן על הרגל, אבל מה שאינו עשוי עור, תליא בזה אם הוא מגין על הרגל כמו סנדל של עץ ושעם כו׳, ה״ז נעל וכשר לחליצה, אבל אינו מגין על הרגל כמו אנפילאות של בגד לא אקרי נעל, אע״פ שכמובן הוא מלבוש אחר, ואין בו משאוי בשבת, דבחליצה בעינן נעלו וליכא, וכש״נ.

ובגמ׳ שם קג,ב, סנדל של עץ, מאן תנא אמר שמואל ר״מ היא דתנן הקיטע יוצא בקב שלו דברי ר״מ ר׳ יוסי אוסר, אבוה דשמואל אומר במחופה עור ודברי הכל, ע״כ. הנה סתמא דהש״ס פליג על אביי ורבא, דכאמור על פי שיטתם יש חילוק בין סנדל של עץ או מין אחר שאינו עור לקב הקיטע, שזה נעל גמור וזה אינו נעל גמור, וכנ״ל, אבל שמואל לא ס״ל חילוק זה, וכן ס״ל לאבוה דשמואל שאין חילוק בזה, ומיירי במחופה עור, ונמצאו אפוא בגמ׳ שתי דעות בדין זה, לשמואל ואבוה דשמואל כל שאינו של עור ה״ז פסול לחליצה, ולרבא נעל המגין א״צ עור, ואילו מה שאינו מגין אם עשוי עור שם נעל עליו וכשר לחליצה, ולכן קב הקיטע שהוא מגין א״צ שיהא בו עור, וזוהי דעת ר״מ, ולר׳ יוסי אע״פ שהוא מגין אינו כל כך נעל, ולכן מחופה עור מעכב בו כדי שיקרא נעל ובסנדל ונעל גמור לא פליגי ולכו״ע א״צ עור, ולדעת אביי מתני׳ כר׳ יוסי ומיירי במחופה עור, וכש״נ, ונמצאו אפוא אביי ורבא בחד שיטה, ופליגי רק איך להעמיד את המשנה, ושמואל ואבוה דשמואל לא ס״ל כוותיהו, וכל שאינו של עור ה״ז פסול לחליצה.

ובנושא זה ראה להקדמון ר״י ב״ר קלונימוס רבו של הרוקח בספר ערבי תנאים ואמוראים (בלוי) ע׳ תרנב-תרנד, ויש שם דברים חדשים, וכמו כן ראה ביראים סי׳ ת״כ, והר״י ענגיל בגליוני הש״ס יומא עח, א ציין לדבריו. ובשאילתות שאילתא קס״ח יש דברים נכבדים בסוגיא זו, ובהעמק שאלה שם

האריך הרבה, עי״ש. וכן ראה בשאילתות מהדורת מירסקי שאילתא קפ״ט, והערות המהדיר שם, והביא מה׳ רי״צ גיאת ה׳ יוה״כ, והגהות יצחק ירנן שעליו, עי׳ עליהם, וע״ע גליוני הש״ס יומא עח, ב משׂ״כ על דברי השאילתות. ומהדיר השאילתות שם ציין לעוד קדמונים ראבי״ה סי׳ תקל״א, האורה ע׳ 111, והמהדירים שם. וע״ע בקובץ שיעורים כתובות אות ר״ה.

והרמב״ם בפ״ד מה׳ יבום וחליצה הי״ח – י״ט כתב, חליצה במנעל של בגד אינה חליצה וכו׳, או שהיה תפור בפשתן או שהיה מנעל של שיער או של סיב או של שעם או של עץ, או כו׳, חליצתה פסולה. חלצה בסנדל של עץ ומחופה עור כו׳, חליצתה כשרה, ע״כ לשונו. ועי״ש במ״מ שהביא הסוגיא הנ״ל, וטעמא דיש חילוק בין של בגד שאינו מגין דאינה חליצה, ובין האחרים שאינן של עור אבל הם מגינים דחליצתן פסולה, ועפ״י הנתבאר הרי פסק הרמב״ם כשמואל ואבוה דשמואל, דכיון דלא קי״ל כר״מ, א״כ כל שאינו מחופה עור ה״ז פסול, ואע״פ שהוא סנדל עץ גמור וכיו״ב. אבל לאביי שהעמיד אף הוא במחופה עור, הרי כאמור יש חילוק בין קב הקיטע לסנדל גמור, ולדעתו בסנדל עץ וכיו״ב גם לרבנן דפליגי על ר״מ א״צ שיהיו מחופין עור, וכש״נ, וזה לא כמש״כ המ״מ שם דהרמב״ם פסק כאוקימתא דאביי, עי״ש.

[**ובפשוטו** כל אלו החליצות פסולות מהתורה, וראה ברמב״ם פ״ד מה׳ יבום הכ״ז ומ״מ שם, וב״י אה״ע סי׳ קס״ט סעיף נ״ה, וכן מבואר בשו״ת פרי יצחק ח״א סי׳ מ״ד שכל אלו פסולות מהתורה, אבל בקרית ספר שם כתב דרק של בגד פסול מהתורה, והשאר פסולות מדרבנן בלבד, וראה כנה״ג אה״ע שם הגהת ב״י אות נ״א בשם יש פוסקים שאין מפרישין אותם, וש״מ דמהתורה הועילה החליצה ואין לאו דיבמה לשוק, וכן משמע בריטב״א יבמות קב, ב, ועי׳ ב״ש סי׳ קס״ט ס״ק י״ג].

ולפי הנתבאר הרי יסוד המחלוקת בין אביי ורבא, לבין שמואל ואבוה דשמואל, הוא האם צריך לחליצה נעל גמורה, או סגי גם בנעל שאינה גמורה, והיינו דנעל גמורה היא רק זאת שצורתה נעל וסנדל, ועשויה מעור בלבד, דלדעת אביי ורבא לא בעינן דוקא נעל גמורה, ולפיכך גם נעל וסנדל שצורתן צורה שלמה של נעל וסנדל אע״פ שאינן של עור ה״ז כשרה, וכן אנפיליא שאין לה צורת נעל, כיון שהיא של עור ה״ז כשרה, וכמו״כ קב הקיטע שאינו צורת נעל, הואיל ומחופה עור ה״ז כשר, אבל לשמואל ואבוה דשמואל כל אלו פסולים לחליצה, וכש״נ.

ופוק חזי שהרמב״ם לא הביא בהלכותיו להכשיר את כל אלו, והיינו שעל נעל וסנדל של עץ וכיו״ב כתב להדיא שהן פסולות, וכן לא הביא להכשיר

אנפיליא של עור וקב הקיטע מחופה עור, הרי להדיא שלא פסק כאביי ורבא אלא כשמואל ואבוה דשמואל, וזה להדיא כדברינו. אבל הטור סי' קס"ט מכשיר בדיעבד אנפיליא של עור, ועי"ש בב"י, וכמאירי יבמות וכן באו"ז ח"א סי' תרס"ה מכשירין אף לכתחילה. ותמוה לי שלא הובאה שי' הרמב"ם שלא הזכיר הכשר אנפיליא של עור, וש"מ שגם בדיעבד פסול, וצ"ע.

ולפי מהלך סוגית הגמ' דאיסור נעילת הסנדל ביוה"כ, וכן בט"ב, תליא בהכשר מנעל לחליצה, אכן נמצא שלא נאסר ביוה"כ אלא מה שהוא צורת מנעל גמור וגם עשוי עור, ולפיכך יהיה הדין שקב הקיטע המחופה עור מותר ביוה"כ, כיון שאין עליו צורת נעל, וכמו"כ גם אנפיליא העשויה עור ה"ז מותרת ביוה"כ, כיון שאינה נעל, ולא אכפת לן מה שיש בהן עור, ולעיל הובא לשון הרמב"ם בה' שביתת עשור, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, ולפו"ר דבריו תמוהין, וכבר עמדו בזה, דמה לו ליתן טעם שקושי הארץ מגיע לרגליו כו', והא בפשוטו לאחר שכתב שסנדל של שעם ושל גמי מותרין ביוה"כ, הרי מובן הטעם משום שאינן של עור, וכמו דפסולין לחליצה, א"כ פשוט שאין איסור לכרוך בגד על רגליו, כיון שאינו של עור, ומה צורך יש בטעמא שקושי הארץ מגיע לרגליו, והא פשיטא שסנדל של שעם מותר אע"פ שהוא מגין היטב על הרגל ואין קושי הארץ מגיע לרגליו.

ולפיכך נראה דהרמב"ם בא ללמדנו הדין העולה עפ"י הסוגיא, וכיון שאינו מפורש בגמ' לא כתב כן להדיא, אלא יהיב טעמא, וממילא אזלינן בתר טעמא, והיינו שגם אנפיליא של עור אסורה ביוה"כ, ובגמ' ביבמות שם איתא להדיא אליבא דאביי ורבא דאנפיליא של עור אסורה ביוה"כ, ושכך הוא הפירוש בברייתא שם, אבל כאמור לפי שמואל ואבוה דשמואל אינו כן, ולכן כתב הרמב"ם הטעם דקושי הארץ מגיע לרגליו, והיינו שאין זה מנעל כלל ועיקר, דכל צורת המנעל בעיקרה היא מניעת קושי הארץ, ולפיכך גם אנפיליא של עור מותרת ביוה"כ, וכפי שהעלנו בס"ד דחז"ל קבעו איסור נעילת הסנדל על כל מה דאקרי מנעל לענין חליצה, ופשוט הוא שגם אנפיליא של עור אינה מונעת קושי הארץ.

ולענין הוצאת שבת כתב הרמב"ם בפי"ט מה' שבת הט"ו רק דין לא יצא הקיטע בקב שלו, ולכאורה לפי מהלך הסוגיות להשוות גם שבת לדין זה, ולומר שכל שאינו מנעל אין יוצאין בו בשבת, א"כ כיון שגם סנדל של עץ וכיו"ב ואנפיליות איזו שיהיו אינן מנעל, א"כ לא יוצאין בהן בשבת, ולא הזכיר הרמב"ם רק קב הקיטע כפי שהוא במתני' דשבת, וגם שם לא נזכרו כל הנך.

אבן הביאור פשוט, דברור שכל שהוא מלבוש יוצאין בו בשבת, ואע״פ שאינו בכלל נעל, ולכן אנפילאות איזה שתהיינה מבגד או מעור הן מלבוש, וכמו״כ סנדל של שעם וכיו״ב הוא מלבוש אע״פ שאינו קרוי נעל, ולפיכך פשיטא שיוצאין בו בשבת, ולא נחלקו תנאי אלא בקב הקיטע שאינו מלבוש רגיל לכל אדם ואינו בגדר מלבוש סתם, ולפיכך ס״ל לר״י שאין יוצאין בו, וקב הקיטע יכול להקרא רק נעל, ושם נעל אפשר שיהיה אליבא דר״י רק במחופה עור לפי שיטת אביי ורבא, ואילו היה הרמב״ם פוסק כמותם היה צריך להביא בהלכותיו דקב הקיטע מחופה עור יוצאין בו, אבל לפי דרכנו הרמב״ם לא פסק כוותיהו אלא כשמואל ואבוה דשמואל, ולדידהו אין חיפוי עור מועיל אלא בסנדל של עץ, שהוא בעצמותו מלבוש גמור, וכדי לעשותו נעל לחליצה, אפשר ע״י חיפוי עור, אבל קב הקיטע אינו מלבוש, ולא יועיל חיפוי בעור לעשותו מנעל.

ובגמ׳ שאמר שמואל דחלצה בסנדל של עץ דחליצתה כשרה דאתיא כר״מ, היינו על דרך שנתבאר, דלר״מ דס״ל דקב קיטע סתם הוי נעל לענין שבת, וא״צ עור כלל, מסתמא ס״ל דגם נעל גמור של עץ סגי לחליצה, ואילו לר״י דקי״ל כותיה דלא איקרי נעל לענין שבת, א״כ לא אקרי נעל גם לענין חליצה, ומשנתנו דחליצה איירי במחופה עור, כלומר הוי נעל גמור וגם מחופה עור. ולפי מאי דקי״ל הלכה כר׳ יוסי, חיפוי עור יועיל רק על סנדל של עץ, אבל על קב הקיטע גם חיפוי עור לא יועיל, דמ״מ לא הוי נעל לפי מאי דלא קי״ל כאביי ורבא, ולפיכך סתם הרמב״ם לענין שבת שאין הקיטע יוצא בקב שלו ואע״פ שהוא מחופה עור, וכש״נ.

והנה בגמ׳ יבמות שם קב,ב איתא דמנעל שתפרו בחוטי פשתן פסול לחליצה דבעינן כולו עור, ושי׳ הרמב״ם שם דפסול לגמרי, אבל הרא״ש שם כתב דפסול רק לכתחילה, והנה הראבי״ה סי׳ תרצ״ה האריך בהלכה זו, ועי״ש חלק ד׳ ע׳ נח שהשווה דין חליצה לדין יוה״כ, וז״ל בתוך דבריו, וראיתי שרבינו מורי האפרתי כתב לפני ר״ת הואיל דיליף תלמודא חליצה מיום הכפורים, דהא דהוי מנעל ליוה״כ הכי נמי הוי מנעל בחליצה, תימה א״כ מותר לילך ביוה״כ במנעל התפור בפשתן, ואמר לי מורי דחומרא בעלמא הוא כו׳, ע״כ לשונו, והיא תשובת רבינו יואל חתן הראב״ן ואביו של הראבי״ה, והיינו שמכח קושיא זו הכריח שלענין חליצה אין זה פסול מדינא אלא חומרא, ולפיכך אסור לצאת בו ביו״כ.

והיש״ש יבמות פי״ב סי׳ י״ב הביא לדברי הראבי״ה, וכתב וז״ל, דדילמא לעולם מדקפיד קרא אמנעל שיהא של עור אזלינא בתר תפירה המעמיד המנעל, דאף שיו״כ אסור כל מנעל, התם משום עינוי הוא שיהא יחף, וכל היכא שלבש מנעל אף שתפור בפשתן אינו יחף, אבל הכא קפיד קרא אחליצת נעל שיהא כולו עור,

ותדע דבודאי ביו״כ אם לבוש בתי שוקים של בגד וחלץ מנעלו מהן והולך בבתי שוקיים יוצא ידי עינוי יו״כ שהוא כמו יחף, וגבי חליצה בודאי אם חלצה כך הוי מעל דמעל, אלמא דחליצה ענין בפני עצמו דלא לכל מילי מדמה תלמודא חליצה למנעל, עכ״ל המהרש״ל.

והנה הדמיון שהביא מחליצת הנעל שע״ג בתי שוקיים אינו מובן כלל מה ענינו להכא, דהכא הוא פסול במעשה החליצה דוקא, ואילו לענין יו״כ אינו לובש נעליים ותו לא מידי, אבל בעצם החילוק נמי לפו״ר אינו מובן, דהרי חזינן כל סוגיית הש״ס להשוות נעל של חליצה לאיסור נעל ביוה״כ, ואע״פ שביו״כ הוא משום עינוי, וחזינן אפוא שכך קבעו חז״ל שכל שמונע עצמו מנעל הכשרה לחליצה, ה״ז מקיים עינוי דיוה״כ, והדרא קו׳ הראבי״ה לדוכתה, וקושיא זו הק׳ גם הלח״מ בפ״ג מה׳ שביתת עשור ה״ז, וכתב, ואולי לא מדמינן כולי האי יוה״כ לחליצה, דמ״מ אמרינן גבי חליצה קפיד רחמנא דלהוי כולו ממש, אבל ביוה״כ די לנו שיהא של עור לאסור אפי׳ שיהא תפור בפשתן דמ״מ מנעל מקרי, עכ״ל, ועדיין לא נתבאר יסוד הסברא לחלק בין הנושאים לענין זה, לאחר שעפ״י שיטת הש״ס תרוייהו שוין להדדי, וכש״נ.

ולכאורה אמינא הביאור בזה כך, דהנה בעיקר פסול תפרו בחוטי פשתן דילפינן לה בגמ׳ מאנעלך תחש, שיהיה כולו עור, ולא נתבאר כ״כ, דהתם עור כתיב, אבל מנלן דכולו עור בעינן, ובכל דוכתא הא קי״ל דרובו ככולו, ואכן לפי פשוטו י״ל שנעל שרובה עור אקרי נמי נעל לחליצה, וכמו״כ אסורה ביוה״כ, אבל הכא בתפרו בחוטי פשתן הטעם הוא כמש״כ המהרש״ל, דהפשתן הוא מעמיד של הנעל, ובכל מקום אזלינן בתר המעמיד, עי׳ שבת ס, א, שהרי הנעל בלי תפירה אינה נעל, והוא פשוט, וכבר כ״כ בשלטי הגיבורים יבמות שם בשם ריא״ז, והוא בפסקי ריא״ז שם פי״ב ה״ב, וראה ב״ש סי׳ קס״ט ס״ק י״ד שהביא דבריו, וראה טור שם סט״ו דרצועות א״צ של עור, ובב״י שם הביא שהיא מחלוקת הראשונים, וראה ב״ח שם וב״ש שם ס״ק י״ד, וכן דרישה שם ס״ק כ״ו, ולהך שיטה דרצועות א״צ של עור, החילוק הוא כאמור, דמעמיד גרע טפי[ב].

ונראה לבאר גדר הלך אחר המעמיד, דאע״פ שכל המנעל החופה את הרגל עשוי עור, וחוטי הפשתן אינן חופין כלל את הרגל, ה״ז בגדר שאע״פ שבודאי אין לומר שבגלל החוטי פשתן ה״ז קרוי מנעל של פשתן, דזה אין לומר מכח הלך

ב. וח״א הביא דיש מחלוקת אחרונים לענין יוה״כ באופן כזה, ואינו ענין למעמיד דבלא״ה אינו נעל, ורצועות הוא ענין החיזוק על הרגל ולא עצם עשיית המנעל, ופשוט.

אחרי המעמיד, כמו שבודאי אין לומר שנעל של פשתן שתפרו אותה ברצועות עשויות עור, דתהא כשרה משום הלך אחרי המעמיד, שהרי מ״מ הנעל היא של פשתן, אלא דזה מיהא אהני המעמיד שאינו קרוי מנעל של עור, ולעולם גם אינו ממין אחר, ולמנעל של החליצה בעינן שיהיה עליו שם מנעל עור, ולא סגי במה שאין עליו שם אחר, משא״כ לענין עינוי יוה״כ, דבעינן להפקיע מזה האדם שהוא נועל מנעלים, לומר שאין אלו מנעלים, אלא אקרי יחף, דכאמור זהו יסוד חיוב העינוי, הנה לזה בעינן מה דהוו אלו המנעלים של מינין אחרים, דע״י המינין כגון עץ ושעם וכו׳, נקטינן שהוא עדיין יחף, אבל מנעל של עור תפור בפשתן אע״פ שאינו קרוי של עור, וכש״נ, מ״מ גם של מינין אחרים לא הוי, ולפיכך אי אפשר להפקיע מהמנעלים הללו שם מנעל לעשותו יחף, וממילא ה״ז אינו מעונה, שהרי במציאות הוא של עור.

ולפ״ז איפכא במנעל של פשתן תפור ברצועות של עור, דלכאורה היה לנו לאסור, דאע״פ דלא אקרי של עור, מ״מ של פשתן נמי לא הוי, אבל זה אינו, דמ״מ במציאות אין המנעל של עור, משא״כ מנעל של עור התפור בפשתן, דכאמור ביוה״כ צריך את היחף, ואילו בחליצה צריך את הנעל, ואם צריך את הנעל בעינן שתהא נעל גמורה, אבל להפקיע את השם יחף סגי גם בנעל של עור אע״פ שאין שם עור עליה בגלל חוטי הפשתן. וע״ע שו״ת מהר״ם בר״ב (דפוס ברלין) שער ב׳ סי׳ צ״ג, תשובות ופסקים (קופפר) סי׳ קמ״ד, טור אה״ע סי׳ קס״ט בשם הרמ״ה, ועי״ש ב״י וב״ח[ג].

ג. ובתוספת ביאור, הלך אחר המעמיד, יש בכוחו לפסול, דע״י שהוא מעמיד אינו בטל במיעוטו, משא״כ להכשיר אין בכוחו, שאינו אלא מיעוט ותו לא. ולפיכך לנעל של חליצה אהני זה המעמיד לפסול, אבל לעינוי יוה״כ כל שהוא של עור ה״ז אסור, וא״א לומר שע״י מעמיד הפשתן אקרי של פשתן להתירו, וז״ב. והרי זה כמו אם נאמר שהמסכך במתכות והעמידן בפסולת גורן ויקב שיהיה כשר בגלל שהמעמיד כשר לסכך, ולכן החילוק פשוט, וע״ע תוס׳ ע״ז עה, ב ד״ה והלכתא.
ואולי לפי הקדמה זו י״ל גם בהא דמבואר ברש״י סוכה כא,ב דפסול מעמיד בסכך הוא נמי בגדר שע״י כך ה״ז כאילו מסכך במעמיד, והוא גדר הכל הולך אחר המעמיד, וכן פי׳ הב״ח סי׳ תרכ״ד, ולדעתו כן גם שי׳ הרא״ש שם, וכ״ה בקרבן נתנאל שם, וראה שפת אמת סוכה שם, אמנם הראב״ד בהשגותיו על המאור שם כתב להדיא שאין הפסול משום מעמיד, וכנראה כוונתו לאפוקי מפירש״י, עי״ש.
ועפ״י דרכנו י״ל דע״י דהוי הסכך מכח מעמיד הפסול לסכך, ממילא אין לסכך את מעלתו ושמו שגורם לו את הכשרות, דהיינו גידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, אבל מאידך גיסא גם אין עליו שם של אינו גידולו מן הארץ ומקבל טומאה, כלומר אינו סכך כשר וגם אינו סכך פסול, וראה מרחשת ח״א סי׳ י״ז אות ה׳ שמבאר באופן כזה הדין של אויר ד׳ שאינו פוסל את הסוכה ואין

וכל דברינו אמורים בשי' הרמב"ם, אבל יש להראשונים שיטות אחרות בהלכה זו, יעוין בבעל המאור ומלחמות יומא שם, וכן מאירי ור"ן שם, ומאירי יבמות שם, ורשב"א וריטב"א יבמות שם, תוס' ותו"י יומא ויבמות שם, ושיטת הקדמונים על יבמות שם מתוס' מהר"ם ור"פ, ונמוק"י שם, או"ז ח"ב סי' רע"ז, תה"ד סי' קמ"ט, סמ"ג לאוין סי' ס"ט, סמ"ק סי' רכ"א, וראה טור ושו"ע סי' תרי"ד ונו"כ שם, וראה שי' הר"ח שם, והגר"א שם האריך הרבה בבירור שיטות הראשונים, וכן האחרונים שו"ט בביאור שי' הרמב"ם ושאר הראשונים, וראה שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כ"ח, שו"ת דבר שמואל סי' קי"ג, מעשה רב החדש אות כ"ה, שו"ת תורה לשמה סי' קס"ז, ערוך לנר יבמות שם, שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שט"ז.

וראה תוספתא יומא פ"ד ה"א דאפי' באנפילא של בגד אסור לצאת ביוה"כ, והובאה במאירי יבמות שם, וכתב בשם גאוני ספרד שהוא הר"י מיגש, דהוי בצורת מנעל ואסור משום מראית העין לצאת בו לרה"ר, וכן במאירי שבת שם

ישנים תחתיו, עי"ש דבריו העמוקים, ולפ"ז נאמר אליבא דשי' רש"י דסכך העומד ע"י סכך פסול, ה"ז בגדר שאינו סכך כשר וגם אינו סכך פסול מדין תורה, ולפ"ז י"ל שדינו מהתורה כדין אויר שאינו פוסל וגם אין ישנים תחתיו, אלא שי"ל שמשום גזירה דרבנן ה"ז פסול לגמרי, וכמו דס"ל לשאר הראשונים, והיה מקום לפלפל גם לענין סכך פסול שנתערב בסכך כשר, ויש בו רוב לבטלו, ועפ"י שי' הגרע"א ועונג יו"ט ושאר אחרונים, שא"א שע"י ביטול ברוב יהיה מעלת המבטל, ונתבאר בס"ד בקרואי מועד עניני חג הסוכות, וכן יש שם דרך אחרת על פסול מעמיד, והיה אפשר לומר דהוי כמו אויר וכמו פסול מעמיד, אבל פשט הגמ' והראשונים שם ט,ב דסגי בביטול כזה להכשיר הסוכה, וצ"ע.

ברם במעמיד לענין כלי המקבל טומאה, הרי נקטינן דמין הכלי כמו המעמיד, ראה שבת טו, ב, ויל"פ החילוק ע"ד שנתבאר אצלנו בס"ד במקו"א, ראה בגדי המלך פ"א מה' ציצית הי"ג [וראה משנה כלים פ"ה משנה י"א, דסתימת נקב ע"י חרס, עושה את התנור של חרס, אע"פ שמתכת אינו מטמא מדין תנור, אלא מדין כלי מתכת, עי"ש. ואחרונים דנו אי תליא בדין מעמיד, ראה ס' המפתח על הרמב"ם הלכות כלים פט"ו ה"ז מחס"ד ומים טהורים, ועוד, ואכ"מ.] שיש חילוק בין דין קבלת טומאה שתלוי בחומר, ובין טלית לציצית דתלוי בצורה, דבקבלת טומאה דאזלינן בתר החומר, שהרי גם כלי ממין אחר איקרי כלי, אלא דבעינן שיהא כלי מתכת, וע"י מעמיד של מתכת אקרי כל הכלי מתכת, אבל בנעל אין הגדר שצריך מין עור, אלא צריך נעל, ומה שאינו עור לא הוי נעל, וע"י המעמיד א"א שיתן לו שם נעל, ורק סגי ליה לבטל השם שעליו, וכש"נ. [וראה מאמרי בדין אגודת הלולב, "בית אהרן וישראל" גליון צ"ז, והוא בקרואי מועד על סוכות, על העמיד בפסול וחזר והעמיד בכשר, ודוק לפי הנתבאר.]

הובא כן מגדולי המפרשים שהוא הראב״ד, עי״ש, והרשב״א יבמות שם כ״כ בשם הרמב״ן, ועוד ראשונים הביאו זאת התוספתא, וראה תוספתא כפשוטה יומא שם ע׳ 807-8. [ויל״ע מהא דכל מה שאסור משום מראית עין, אסור גם בחדרי חדרים, ומבואר בס״ד במקו״א], וראה חזון עובדיה על ימים נוראים ע׳ שיג – שכה, והלח״מ בה׳ שביתת עשור שם האריך בשיטת הרמב״ם, עי׳ עליו, אבל לדרכנו הוא באופן אחר בס״ד, וכש״נ. וע״ע חבור התשובה להמאירי ע׳ 487-491, וע״ע תורת המועדים ימים נוראים ע׳ רלב – רלז.

וע״ע שאילתות שאילתא קס״ח והעמק שאלה שם אות ב׳, וראה עוד שם שאילתא קס״ז אות א׳ אריכות על ה׳ עינויים אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, עי״ש. וראה בסה״ז ״נר שאול״ ע׳ מג – מד תשובת הרשב״ש מכת״י, ושם מבואר דאם חצי שיעור אסור מהתורה גם חמשת העינויים מהתורה, יעו״ש שכ״כ עפ״י הילפותות, ולפו״ר הוא מבואר עפ״י מש״כ בס״ד במקו״א ועפ״י הקדמונים דיוצא וכיו״ב הוי כמו חצי שיעור דהוי דאורייתא ואין בו לאו, וכן לשי׳ הרמב״ן קריבה לעריות, והיינו שיש ח״ש בכמות ויש חצי שיעור באיכות. וע״ע מנח״ח מצוה שי״ג אות א׳, והביא מהשעה״מ פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ג, וע״ע שדי חמד כללים מערכת החי״ת סי׳ קל״ה, וכן במנח״ח שם אות ט״ו. [וראה מאמרי על מצות עינוי ביוה״כ, ונדפס גם בקובץ ״קול התורה״ גליון מ״ז].

והנה מש״כ לעיל בכוונת הרמב״ם, דכריכת בגד על רגליו מותרת ביוה״כ, הואיל ואינו מונע את הרגשת קושי הארץ, דכוונתו שאין זה מנעל ולפיכך גם עשוי מעור כך הוא הדין, וכך עולה לפי דרכנו מפשט הגמ׳, שוב מצאתי להצפנת פענח פ״י מה׳ כלאים ה״ו ע׳ 29 מש״כ ביאור כוונת הרמב״ם, ודבריו מסייעים לדברינו, וכך כתב שם וז״ל, וכן כוונת רבינו בהלכות שביתת עשור פ״ג ה״ז מש״כ שהרי קושי הארץ מגיע כו׳, לא דר״ל דבעינן שביום הכפורים יהיה מרגיש היחוף, רק דר״ל דכיון דהוא מרגיש הקושי, אין עליו שם מנעל, ושוב לא נאסר כלל ביוה״כ כו׳, עכ״ל, עי״ש.

הרי מפורש בדבריו דמנעל דוקא נאסר, ומהותו של מנעל הוא שאינו מרגיש קושי הארץ, ונכונים אפוא דברינו דה״ה אנפילאה של עור אינה אסורה הואיל ואינו מונע את הרגשת קושי הארץ, וז״ב בכוונת הרמב״ם, ואין לומר בכוונתו איפכא, שאם אינו מרגיש קושי הארץ, ה״ז אסור אע״פ שאינו של עור, שהרי מפורש כתב שם דשל שעם וגמי מותר, ואין כל סברא לומר שאלו אינם מונעים קושי הארץ, אבל הקרית ספר שם כתב, ומותר ללכת בסנדל של שעם וכיו״ב דכיון דמרגיש בקושי הארץ יחף קרינן ביה והכי הוא עינוי, ע״כ. ולדבריו כל שאינו מרגיש

קושי הארץ אכן אסור, וחכמי הזמן דנו בהלכה זו.

ויש להוסיף, דאע"פ שמצינו לתרגום רות ד,ז, דושלף איש נעלו, היינו נרתיק יד ימיניה, והובא במאירי יבמות קב,א, ופי' שהיה עשוי עור דק, עי"ש, מ"מ נעל כיו"ב לרגל הוי רק אנפילאה ולא קרויה נעל של רגל, אע"פ שהיא קרויה נעל של יד, וה"ט דנעל של רגל תכליתה למנוע קושי הארץ, וזה א"א ע"י אנפילאות, וכש"נ. ואגב, נסתפקתי על נעל של קלף אי איקרי של עור, עי' רש"י ותוס' גיטין כב, א, וצ"ע. [וראה מעשה רב החדש הנהגות הגר"א סי' כ"ה. וראה עתה בהררי קדם ח"ג, שבת, סי' פ"ד אות ג'.]

והנה יעויין בצפנת פענח שם, ולשונו קצרה, אך כנראה שהרגיש בדקדוק לשון הרמב"ם, שפתח באיסור לנעול מנעל וסנדל, ואח"כ כתב שמותר לצאת בסנדל של שעם כו', והיינו שהזכיר רק סנדל ולא מנעל, ובה"ח כתב הרמב"ם, מותר לכל אדם לנעול את הסנדל מחמת עקרב וכיוצא בה כדי שלא תשכנו. והחיה מותרת לנעול את הסנדל משום צינה כל שלושים יום, והחולה כיוצא בה אע"פ שאין שם סכנה. ע"כ. והיינו שלא הזכיר הרמב"ם להיתר מחמת עקרב וחיה וחולה, אלא על סנדל ולא הזכיר מנעל, וכן בסוף ה"ז כתב שהתינוקות מונעין אותם ממנעל וסנדל, הרי ששם דייק הרמב"ם לכתוב מנעל וסנדל, ובאלו כתב רק סנדל, הלא מילתא הוא, ועפ"י זה נקט הצפנת פענח דשי' הרמב"ם היא שמנעל הוי בכלל ענוי דאורייתא, ואילו סנדל הוי רק מדרבנן, וציין שכבר נמצאת סברא זו בתוס' ישנים יומא עג,ב.

והנה על חליצה כתב המאירי שם וז"ל, ואח"כ צריך שתדע שהמנעל והסנדל שניהם לרגלים הם עשויים ושניהם של עור, ואף נעל האמור בתורה אין בו משמעות למנעל יותר מסנדל ולא לסנדל יותר ממנעל, שהרי הלשון מוכיח עליו למנעל שלשון נעל ולשון סנדל אחד הוא, ואע"פ כן מצינו בקבלה שהוא נאמר על הסנדל וכדכתיב ישעי' יא,טו, והדריך בנעלים, ומתרגמינן בסנדלים, ואע"פ שרוב בני אדם בזמן הקדום היה בסנדלים יותר מבמנעלים, מ"מ לענין זה מן התורה זו כדין זו ואין ביניהם כלום, עכ"ל.

וכ"ה ברש"י שם קב, א, שמנעל לא כתוב בתורה, אלא נעל, כגון של נעלך, שלף איש נעלו, דמשמע בין מנעל בין סנדל, דמנעל לשון חכמים ונעל לשון תורה, ע"כ, והיינו כמש"כ שם דסנדל הוא מנעל. ויש להוסיף מהפסוק בראשית יד,כג, מחוט ועד שרוך נעל, דאונקלוס מתרגם מסאנא, ותרגום יונתן הוא סנדלא. וראה בראשית רבה פרשה מ"ג, שבשכר זה קיבל אאע"ה לבניו מצות חליצה, עי"ש, וכנראה טעמם של תו"י שיש מקום לחלק בין מנעל לסנדל, הוא משום דנעל מגין טפי על הרגל, ועי"ש במאירי שמבאר יפה החילוק שבין נעל לסנדל

בצורתו ומעשיו, וכל שהוא מגין יותר על הרגל הרי אי ההשתמשות בו היא גורמת יותר עינוי, דהרי חסרון ההגנה על הרגל הוא גופא העינוי, וכש״נ.

ולשון הרמב״ם הנ״ל ״מנעל וסנדל״, פשוט שאין דעתו כרש״י לפרש דמנעל היינו סנדל, אלא נעל הוי מנעל לפי פירושו. ומ״מ הדקדוקים ברמב״ם הם נכונים שלא הזכיר ההיתר אלא בסנדל, ונראה דאע״פ שיתכן כפי העולה מסברת תו״י וצ״פ בשי׳ הרמב״ם דנעל מגין טפי וראוי יותר לאוסרו, מ״מ בפשוטו לא חילק הרמב״ם בין נעל לסנדל דזה איסור תורה וזה רק מדרבנן, ובודאי שלשיטתו הכל אסור מהתורה.

לשון המשנה יומא עג,ב והחיה תנעול את הסנדל, היינו משום דסתם משנה ר׳ מאיר, ובגמ׳ שם העיד ר׳ יוסי בשמו שחליצה בנעל כשרה, ור״ל רק בדיעבד, ועי״ש ברמב״ן ורשב״א וריטב״א, וכן בב״י שם וב״ח ודרישה אות כ״ח שם, וכיון שלפי ר״מ היו חולצין בסנדל ולא במנעל, והיינו שחשיבות נעל היה לסנדל, ולכן סד״א שלחיה לא יהיה היתר אלא בנעל ולא בסנדל, וכאמור דיו״כ דומיא דחליצה, ולפיכך קאמר ר״מ שאפי׳ בסנדל שהוא הנעל של חליצה שבתורה, וכפי שנוהגין, נמי מותר לחיה ביו״כ, ולא רק נעל שאין נוטלין אותו לחליצה, והרמב״ם נקט לשון המשנה, וכפי מנהגו בכל מקום.

ומה שהזכיר על ההיתר רק סנדל, נראה שטעם אחר יש בזה, דהנה חזינן כל הסוגיא הנ״ל דכל שכשר לחליצה אסור ביו״כ, ונקטינן שגם הרמב״ם פסק כן, ובדקדוק נפלא, וכש״נ, והנה ביבמות קב,א מבואר שאע״פ שמהתורה סנדל ונעל חדא נינהו לענין מצות חליצה, מ״מ חכמים קבעו לחלוץ בסנדל, ורק בדיעבד לחלוץ בנעל, ועי״ש מילתא בטעמא, ואמנם הרמב״ם בפ״ד מה׳ יבום וחליצה ה״ו פסק שלכתחילה חולצין בנעל, ועי״ש בכס״מ שפסק כלישנא בתרא, ועי׳ טור אה״ע סי׳ קס״ט סעיף ט״ז בשם הסמ״ק, ומה שהאריך הב״י שם מדברי הקדמונים בהלכה זו, וכן שאר הפוסקים שם, ברם **ומה** שנקט התנא על עצם האיסור נעילת הסנדל, ולפי האמור הו״ל למימר נעילת הנעל, וכ״ש הסנדל, י״ל דמאידך גיסא כיון שנעל מגין יותר מסנדל, אילו כתב כן, הו״א שחז״ל אסרו נעל ולא סנדל, והיינו דאיכא סברא לכאן, ואיכא סברא לאידך גיסא, והרמב״ם כתב האיסור לתרוויהו, כדי שיהא ברור, ועל ההיתר הניח לשון המשנה ע״ד שנתבאר. ועתה יצא לאור דברות משה על יומא, ושם סי׳ ט׳ שו״ט בהלכה זו, עי׳ עליו. וע״ע שו״ת רבינו יוסף מסלוצק סי׳ כ׳, ומנח״ח מצוה שי״ג אות י״ד, והגהות המהדיר במהדורת מכון ירושלים שם. וע״ע בשו״ע יו״ד סי׳ שפ״ב.

סימן יט
נעילת הסנדל ביוה"כ [כ]

יש לדון באיסור נעילת הסנדל ביוה"כ, אם האיסור הוא על הנעילה בעצמה או דוקא אם הולך או עומד על רגליו במנעלים ✧ מביא תוספתא יומא דפליגי ת"ק ורשב"ג בנעילת מנעל וטיול בתוך הבית ✧ לכאורה מכאן דנעילת מנעל בלי הליכה אין בה איסור ✧ מבאר מאי דתלי בתוספתא היתר הרחיצה להיתר המנעל ✧ הרשב"א ביבמות הביא תוספתא זו ומפרש באופן אחר ✧ לדברי הרשב"א נמצא שאע"פ שבסופו נתיר לו להדיח רגליו, מ"מ אין מתירין מחמת כן נעילת הסנדל ✧ שי' הרמב"ן וסיעתו דאנפיליא של בגד מותרת רק בבית ולא בחוץ ✧ לדרכנו ניחא דיסוד איסור נעילת הסנדל הוא ההילוך בו

הנה באיסור נעילת הסנדל ביוה"כ וכמו"כ בתשעה באב, יש לעיין, אם האיסור הוא על הנעילה עצמה, או דוקא אם הולך או עומד על רגליו במנעלים, אבל בנעילה גרידא אינו כלום[א].

והנה איתא בתוספתא יומא פ"ד ה"ה, לא ינעול אדם מנעל מסומר ויטייל בתוך הבית אפי' ממיטה למיטה, ורשב"ג מתיר, וכן היה רשב"ג אומר אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה מדיחן במים כדי שלא יטנפו כליו. ע"כ. והנה צ"ע במאי

א. וראה שו"ת חלקת יואב תנינא סי' ט', וח"ב או"ח סי' ב'. ואם נאמר שאין איסור, י"ל בהא דנהגו איזה ת"ח בט"ב שחל במוצ"ש לשכב ע"ג מיטה עד צאת השבת, כדי שמחד גיסא לא ילך במנעלים בט"ב, ומאידך גיסא לא ינהג עינוי ואבלות בשבת, אבל חלצו הנעלים, כיון שאין דרך לשכב במנעלים, ברם להאמור י"ל שאפשר לשכב במנעלים, ועדיין צ"ע. ושמא יש לחלק בין דין עינוי, דאכן בכה"ג ליכא עינוי, אבל חסרון בניהוג אבלות בט"ב איכא גם בשוכב, אלא דאבלות לא חלה בשבת, וכש"נ בשם הגר"א בקרואי מועד עניני ט"ב, עי"ש.

ושוב הראני ח"א מש"כ המג"א סי' תקנ"ד ס"ק י"ז, על הדין בשו"ע שם סי"ז שהולכים בדרך מותרים בנעילת הסנדל בט"ב, כתב שם וז"ל, ונ"ל דכשיושב על העגלה או רוכב צריך לחלוץ אפילו בדרך רחוק, עכ"ל. ומבואר דאע"פ שאינו הולך, איכא איסור נעילת הסנדל. ומצאתי בהלכות הרי"צ גיאת ח"א ע' כב וז"ל, המהלך בדרך מותר בנעילת הסנדל וכשמגיע לעיר חולץ ורכוב כמהלך דמי, עכ"ל, ומפורש בדבריו דרכוב בדרך מותר בנעילת הסנדל, ולא כפסק המג"א. אבל לא נתבאר אם מדינא אסור, וסיבת ההיתר היא הואיל ונמצא בדרך, או דכך הוא מעיקר הדין, ולפ"ז מותר הרכוב גם בעיר, ומסתברא כהצד הראשון, וצ"ת.

פליגי ת״ק ורשב״ג בנעילת מנעל וטיול בתוך הבית ממיטה למיטה, ולכאורה נראה דמכאן מוכח דנעילת מנעל בלי הליכה אין בה איסור, שהרי חזינן דאפי׳ ת״ק לא קאסר אלא שלכל הפחות הולך ממיטה למיטה אבל בלא״ה גם לדעתו ליכא איסורא, ואכן מה״ט גופא פליגי ת״ק ורשב״ג בהלכה זו, כלומר דהואיל וחזינן דאין עצם האיסור בנעילת המנעל גרידא אלא במה שמהלך במנעל, א״כ ס״ל לרשב״ג דהילוך ממיטה למיטה לא חשיב הילוך ולא נאסר אלא הילוך חוץ לביתו, ולדעת ת״ק אף בתוך ביתו חשיבא הילוך, ולעולם בלא הילוך ליכא שום איסור.

ועדיין צריך לבאר מאי דתלי בתוספתא וכן היה רשב״ג אומר אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה מדיחן במים כדי שלא יטנפו כליו, דמה ענין היתר הרחיצה להיתר המנעל, והנה באמת דין זה מפורש בגמ׳ יומא עז, ב, ואין שם הטעם משום שלא יטנפו כליו, אלא עצם רחיצה מפני הטינופת מותרת, וכן הוא שם סתמא ולא רק דעת רשב״ג, וראה בספר יחוסי תנאים ואמוראים (מימון) ע׳ קסד שהביא התוספתא וכתב ובגמ׳ דידן לא תלי טעמא בהכי, ע״כ.

ואולי י״ל דבאמת רחיצה לשם הסרת הטינופת הואיל והוא עצמו אינו סובל הטינופת, אכן מותרת לכו״ע כיון שאין זו רחיצה של תענוג, [וראה ביאור הלכה זו במאמרי בענין איסור רחיצה], אבל הכא שלא איכפת ליה בכך, ורק משום טינוף הכלים הוא חושש, הנה י״ל שאין בכח רחיצה זו להפקיע משם רחיצה של תענוג, ועדיין איכא עליה שם רחיצה האסורה, וזו היא דעת ת״ק, אבל רשב״ג ס״ל שאף בכה״ג ליכא עלה שם רחיצה אסורה, ואמנם ברמב״ם פ״ג משביתת עשור ה״ב איתא סתמא שאם יש עליו לכלוך ה״ז רוחץ, ולא נזכר חילוק מה מטרת הרחיצה, מ״מ בשי׳ התוספתא י״ל כן.

ולפ״ז יש מקום קצת להבין הדמיון, דכמו דהתם מתיר רשב״ג הרחיצה דטעמו שאין רחיצה כזאת חשובה ולא נאסרה, ולא אסרו חכמים אלא רחיצה שהיא לשם תענוג ולא לשם תכלית אחרת, ה״ה לענין נעילת הסנדל לא אסרו חכמים אלא נעילה חשובה כדרכה לצאת לרה״ר ולא בבית ממיטה למיטה, ויש להוסיף יותר שאין זו רחיצה כדרכה, דסתם רחיצה היא לתענוג ולא למנוע טינוף כלים, ובזה א״ש הדימיון בין רחיצה לנעילת הסנדל.

והרשב״א ביבמות קב, ב, הביא תוספתא זו ומפרש באופן אחר, דת״ק סבר דאפי׳ לשמור רגלו שלא יטנפם לא ינעול את הסנדל, ורשב״ג ס״ל דלשמור רגליו או בגדיו שרי, ויהיב טעמא למילתיה אמאי קא שרי לנעול ולטייל משום דאילו נתלכלכו שרינן ליה להדיחן במים, א״כ נתיר לו בתחילתו לנעול את הסנדל כדי שלא יצטרך להדיח רגליו בסופו.

והנה לדברי הרשב"א נמצא שלדעת ת"ק אע"פ שאכן בסופו נתיר לו להדיח רגליו, שהרי בזה ליכא פלוגתא, מ"מ אין מתירין מחמת כן נעילת הסנדל, והטעם נראה, דהרחיצה בכה"ג כיון שאינה לתענוג אינה אסורה, אבל נעילת הסנדל בכה"ג אסורה, ולכן א"א להתיר איסור בגלל שנבוא לרחיצה שתהא היתר. ואדרבה צ"ע מ"ט דרשב"ג איך מתירין איסור בגלל מניעת רחיצה שהיא ביסודה היתר.

ומ"מ חזינן בדברי הרשב"א שנקט בתוספתא דלא שנא שמירת רגליו או שמירת כליו, ואם כי הרשב"א דן לענין נעילת הסנדל ודברינו לעיל הם לענין רחיצה, מ"מ חזינן דהרשב"א לא נחית לחילוק זה, ולפי דרכנו לא מיירי כלל בתוספתא בענין סנדל בתוך ביתו למנוע טינוף, אלא הכא הנידון הוא על עצם נעילת מנעל כזאת שאינה חשובה.

ויעוי' עוד ברשב"א שם שהביא שי' הרמב"ן וסיעתו בביאור הגמ' שם דאנפיליא של בגד מותרת רק בבית ולא בחוץ, והוא האריך לחלוק עליו, ומ"מ צריך להבין שי' הרמב"ן עצמו, אם יש לאסור אף אנפליא של בגד, מאי שנא בבית ומאי שנא בחוץ, אכן לדרכנו ניחא, דיסוד איסור נעילת הסנדל הוא ההילוך בו, אבל בלאו הילוך ליכא שום איסור, ולכן בהילוך בתוך הבית לא חשוב הילוך לאסור אף באנפיליא של בגד, ורק בחוץ דהוי הילוך חשוב אסרו חכמים אף בשל בגד, וכפי' הסברא דחזינן בתוספתא בדעת רשב"ג שאף מנעל גמור אין לאסור בתוך הבית.

[אגב, האחרונים (ראה מנח"ח מצוה שי"ג אות י"ד על איסור נעילת הסנדל), דנו אם על נעילת הסנדל איכא איסור הוצאה ביוה"כ, כיון שאסור ללבוש, ויש לציין לשו"ת פרי יצחק ח"א סי' ד', שעל מלבוש גמור אין איסור הוצאה, ואפי' באיסור דאורייתא בשעטנז, עיש"ה ודוק לנידו"ד. וכן יש לציין כי בתה"ג גנזי ירושלים (ורטהיימר) ע' סז סי' פ"ז תשובת ר"ה גאון דנעילת הסנדל בט"ב הוא גם משום תענית ציבור וגם משום אבלות, ואע"פ דלענין אבלות יש מקום לומר מקצת היום ככולו, מ"מ לענין איסור תענית ציבור ליכא הך דינא, וראה קרואי מועד על תעניות בדין ט"ב משנ"ת בזה בס"ד.]

סימן כ
עינוי יוה"כ במניעת תה"מ

כתב רש"י, אם תענה את בנותי, למנוע מהן עונת תשמיש ✧ ובתוס' כתבו דבפרק בתרא דיומא משמע אם תענה את בנותי היינו שימנע מהן תשמיש ✧ ביאור קושייתם ✧ בספר יעלת חן הקשה דמה ענין תענה לעונתה, עונה פירושה זמן ותענה פירושו עינוי ✧ י"ל דלדעת התוס' עונה בלשון זמן אינו בלשון המקרא ✧ מבאר הגמ' ביומא דילפינן מאם תענה לאיסור תשמיש ביוה"כ שהוא בכלל מצות עינוי ✧ מפרש מנלן ללמוד מהך קרא שגם אצל האיש מניעת תשמיש היא עינוי

כתב רש"י בראשית לא נ, אם תענה את בנותי וגו', למנוע מהן עונת תשמיש, ופי' זה ליתא בדפוס ראשון, אבל בתוס' השלם הובא ממושב זקנים שרש"י פי' כן, והוסיף שם וז"ל, והכי קתני התם בכתובות עונתה זו תשמיש, וכן הוא אומר אם תענה. וא"ת היכי משמע תענה מלשון עונה, וי"ל כמו (איוב ל"א י"ב) ובכל תבואתי תשרש, שר"ל תסיר, אף כאן תחסיר להם בעונה. עכ"ל. וראה גם ראב"ע שם בשם גאון וכן תורה שלמה שם אות י"ג.

ובתוס' כתובות מז, ב ד"ה אם תענה את בנותי, כתבו וז"ל, וא"ת דאדרבה מהאי קרא משמע דעונתה לאו היינו עונה של תשמיש, דבפרק בתרא דיומא עז, א משמע אם תענה את בנותי היינו שימנע מהן תשמיש, דמהאי קרא נפקא לן דמניעת תשמיש המיטה קרוי עינוי, וי"ל דה"נ קאמר קרא עונתה לא יגרע דבר שהוא כעינוי כשמונעו ממנו דהיינו תשמיש. עכ"ל תוס'. וראה בספר הנותן אמרי שפר לראנ"ח עה"ת פ' שמות, וציין לו הגרע"א בגליון הש"ס שם.

והנה ביאור קושייתם היא, דאיך למדו בגמ' מקרא דאם תענה את בנותי, דעונתה לא יגרע הוא חיוב תשמיש, והרי אדרבה פי' הפסוק הוא שימנע מהן תשמיש. ועל כך תי' תוס' שגם עונתה לא יגרע היינו לשון עינוי, והיינו דבר שהוא עינוי כשמונעין ממנו, אמנם לפי פי' המושב זקנים לכאורה הביאור הוא אחר, דלעולם עונה אינו לשון עינוי, אלא הוא כינוי לתשמיש, ואדרבה גם הפסוק אם תענה אינו לשון עינוי אלא לשון עונה, וכנ"ל.

ובספר יעלת חן פרשת ויצא אות ל"ב הביא לשון התוס', וכתב עליהם וז"ל, ולא זכיתי להבין קושייתם מה ענין תענה לעונתה, עונה פירושה זמן, ותענה פירושו עינוי, ובאמת אין הגמ' מביאה ראיה מזה לזה, אלא בזה דאמר עונה זו עונה האמורה בתורה היינו קביעת זמן

שיש חיוב עליו שישמש עמה, כמ״ש הטיילים בכל יום וכו׳, והוכיח מהאי דמבואר בתורה ששלח יעקב לעשו עזים וכו׳, וקאמר וכן הוא אומר, היינו עוד ראיה דיש עונה קבוע מה שהוא חייב לה דכתיב אם תענה היינו שלא יענה אותה במניעת תשמיש, ואי לא היה זמן קבוע לחיובו לא היה שייך אזהרה זו, דהרי מתי יחול עליו אזהרה זו, הרי ברצונו תליא מילתא, אלא ע״כ דיש זמן קבוע לחיובו בתשמיש, ושפיר הזהיר שלא יעבור עונתה כי בזה יהיה לה עינוי במניעת תשמיש וכו׳, עכ״ל.

והנה אע״פ שפירושו מחוור מאד, מ״מ הטעם שהתוס׳ לא פי׳ כן, נראה שלדעתם עונה בלשון עת וזמן אינו בלשון המקרא, אלא לשון חכמים בלבד, וראה בפי׳ רבינו מיוחס שמות כא, י, דעונתה הוא לשון ארמי של עת, אבל כהיעלת חן נמצא גם בראב״ע ובפי׳ ר״ש בן מלך שפי׳ שם הפסוק עונתה, לשון עת וזמן. וראה תורה שלמה שמות שם אותיות ר״ו – ר״ח, ור״ש פרחון במחברת הערוך שרש עון, ומחוקקי יהודה על ראב״ע שם קרני אור אות כ׳, ובספר השרשים לרד״ק שרש עון הביא הלאו דלא תעוננו, שהוא לר״ע סנהדרין סה, ב, מחשב עתים ושעות, הרי שהוא לה״ק, וע״ע ערוך ערך ען.

ומ״מ בתוס׳ יש ב׳ דעות על עונה, אם יסודו הוא לשון עינוי, והיא שי׳ תו׳ כתובות שם, וכן הוא בתו׳ הרא״ש וריטב״א שם, ופי׳ תוס׳ על התורה הוא בדרך אחרת דעונה עצמה היא תשמיש, אבל לא מלשון עת וזמן, אלא לשון הסכמה והשלמת חפץ, וכמש״כ בעלי הדקדוק, וראה משך חכמה פ׳ משפטים שם.

וביומא עז, ב דילפינן מאם תענה לאיסור תשמיש ביוה״כ שהוא בכלל מצות עינוי, והק׳ שם בגמ׳ מוישכב אותה ויענה (בראשית ל״ד ב׳), ותי׳ שעינה מביאות אחרות, ופירש״י שמנעה מתשמיש, והביא פי׳ אחר שלא כדרכה, ותמה דא״כ נאמר דגם הפסוק אם תענה נימא דמיירי בשלא כדרכה, ומנ״ל דהכונה למניעת תשמיש. ואכן בתוס׳ עה״ת הנ״ל כתב דא״א לפרש על שלא כדרכה, דב״נ חייב מיתה בשלא כדרכה, כדאיתא סנהדרין נח, ב, יעו״ש, ולפ״ז א״ש הטעם שהוכרח הש״ס לפרש על מניעת תשמיש, ובתוס׳ השלם פ׳ וישלח עה״פ וישכב אותה ויענה הובא מכמה קדמונים שהואיל וב׳ משכבות יש באשה אין זה בכלל עינוי, יעו״ש, ולפו״ר אינו מובן מה ענין זל״ז, וראה מש״כ בס״ד בפקודי העדה פט״ו מה׳ סנהדרין הלכה י׳ בדין זכר ובהמה.

וראה דק״ס יומא שם ובפי׳ רבינו אליקים שם דקושיית הגמ׳ היא מוישכב אותה ויענה דהיינו תשמיש יתירא, וממילא נאמר שגם קרא דאם תענה כוונתו כן, ובתוס׳ השלם על התורה אות ו׳ רמז לגירסא זו, עי״ש, וע״ז תי׳ בגמ׳ שאין זו הכוונה אלא לשלא כדרכה, וכ״ה בפירש״י

וישלח שם, וכ״ה בבראשית רבה פרשה פ׳, וכ״ה בקהלת רבה י, ח, עי״ש, וראה בספר יעלת חן פ׳ וישלח אות כ״ח מש״כ בזה, ומה שהביא בשם שמע שלמה.

והנה ילפינן כאמור מהך קרא על תשמיש המיטה שהוא אסור ביוה״כ, דמניעתו הוא עינוי, וזה ילפינן מאם תענה את בנותי. ואכתי צ״ע, דבשלמא כלפי האשה ילפינן מהפסוק שהוא עינוי, אבל מנלן ללמוד מהך קרא שגם אצל האיש מניעת תשמיש היא עינוי, אבל באמת אינה קושיא, שלפי האמור שעונה הוא ענין השלמת החפץ, וא״כ אין חילוק בין איש לאשה, ועל זה אמרה התורה שאי השלמת זה החפץ הוא עינוי, ומה שהזהירה התורה לאיש שלא יגרע, וכן אמר לבן ליעקב אם תענה, אע״פ שגם לאיש מניעתו היא עינוי, אין זה קושיא, דלבעל יש קנין באשתו ואף על כרחה, ולכן לא שייך אזהרה לאשה, משא״כ האיש שרק משועבד לאשתו לכך ואין שם קנין, לכן צריך אזהרה. וראה מקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ ו׳ משנ״ת בזה בס״ד.

יום הכיפורים תשנ"ג

סימן כא
חולה שאין בו סכנה בשאר עינויים

כתב הרמב"ם, שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל וכו' אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות ✧ מפורש ברמב"ם שחולה שאין בו סכנה אין עליו אותם שלושת העינויים ✧ נראה שהחולה מותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אע"פ שאין תועלת אצל החולי שלו ✧ צ"ע אמאי הקפידו על שאר העינויים ✧ מעיר על מש"כ הלבוש טעם היתר סיכה לחולה משום שאינו לתענוג ויש חילוק בין חולה או בריא

כתב הרמב"ם פ"א מהלכות שביתת עשור הלכה ה' וז"ל, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול. ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתיה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו. ואין חייבים כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה בלבד. אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ויעויין מגיד משנה וכסף משנה ולחם משנה, וכן מרכבת המשנה שם.

והנה העולה מדברי הכס"מ שאע"פ שאלו העינויים הם מהתורה, מ"מ הואיל ומסרן הכתוב לאלו העינויים לחכמים, והם קבעו שבכמה אופנים אין חובת עינוי כמו מלך וכלה והחיה תנעול את הסנדל וכו', יעו"ש היטב. והמפרשים לא העירו מדין חולה שאין בו סכנה, שמפורש ברמב"ם שם פ"ג ה"ב וה"ח-ט' שאין עליו אותם שלושת העינויים, ובגמ' נאמר כן רק לענין סיכה, והרמב"ם יליף דה"ה לרחיצה ונעילת הסנדל.

ובפשוטו נראה שהחולה מותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל, אע"פ שאין כל תועלת באלו הדברים אצל החולי שלו, דאם היו הדברים שייכים אצל החולי, היה לו להרמב"ם לפרש זאת, וכן בשו"ע ונו"כ סתמו ההלכה. ואמנם בתוס' ישנים יומא עז, ב כתב דבהיתר סיכה לחולה הטעם הוא משום שיש בה קצת רפואה, ולפ"ז צ"ע איך ילפינן מסיכה לרחיצה, אך לדרכנו אין כאן היתר משום רפואה אלא שלחולה לא קבעו אלו העינויים. ועדיין לא נתבאר טעמא מאי.

ונמצא אפוא חידוש להלכה, וכמדומה שלא נתבאר כלל בפוסקים, דכל דאיקרי חולה שאין בו סכנה אין בו כלל עינויים של סיכה רחיצה ונעילת הסנדל,

ולא ראינו מעולם מי שהקיל בזה הלכה למעשה, ואדרבה רבים הם החולים האוכלים ביום הכיפורים חצי שיעור בגלל מחלתם, ואפילו האוכלים כדרכם, ומ״מ מקפידים על רחיצה ונעילת הסנדל, ואילו לפי האמור הרי פשוט הוא שאדם שהותר לו לאכול ביום הכיפורים פחות מכשיעור, הרי הוא כבר בכלל חולה שאין בו סכנה, ובודאי האוכלים כדרכם והיינו שהם חולים שיש בהם סכנה, ואכתי צ״ע אמאי הקפידו על שאר העינויים.

וראה בלבוש סי׳ תרי״ד שביאר טעם היתר סיכה לחולה משום שאינו לתענוג, ואע״פ שסיכה אסורה גם שאינה לתענוג אלא להעביר זוהמא, הנה יש חילוק בין חולה או בריא, ויעוין בספר כף החיים שם אותיות ב׳-ד׳ בשם אחרונים, והסבר הדברים צ״ע טובא, מה ענין יש לחלק בין בריא לחולה, אם אין איסור בלא לתענוג, ויעוין עוד אריכות בספר דברי יחזקאל סי׳ ט״ו. ולענין רחיצה לא נתבאר באחרונים ולא כלום. ולכן לולא דברי אלו האחרונים הרי פשט ההלכה מורה שאין כל איסור על חולה, ולא תליא כלל בתועלת הסיכה והרחיצה ונעילת הסנדל אל המחלה, וכש״נ. ולפיכך סיכה ורחיצה ונעילת הסנדל אצלו מותרת אע״פ שכוונתו היא לתענוג כפי שהיא סתם סיכה ורחיצה. ובמאמרי בגדר סיכה כשתיה מבואר עוד בס״ד בענין זה.

יום הכיפורים תשנ"ח

סימן כב

סיכה כשתיה ביוה"כ ובאיסורין

שנינו ביומא, יום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה, ודעת תוס' שם דאיסורים אלו אינן מהתורה אלא מדרבנן ולכן במקום שאינו לתענוג ה"ז מותר ✧ והביאו בתוס' שם שמאכלות אסורות אינן בכלל איסור זה של סיכה כשתיה ✧ ברם המרדכי וספר התרומה כתבו שגם שומן חזיר וכיו"ב אסור בסיכה מדרבנן, והיינו בסיכה של תענוג כמו ביוה"כ ✧ מקשה דלענין שומן חזיר מה שייך לחלק בין לתענוג או שלא לתענוג ✧ הב"י הביא תשובת הרשב"א על שאלה אם מותר לעשות מרחץ מסתם יינם ✧ מבאר שדעת הרשב"א שאין איסור סיכה בשומן של איסור והטעם לפי שאין דרך הנאתן בכך, ומלשון התוס' נראה שמעיקר הדין לא שייך בזה איסור ✧ תו מבואר ברשב"א דאם סיכה של שמן אסורה כל שכן שטובל כולו בתוך שמן, ובשמן ומים שהם עצמם חפצא של איסור בכל גוונא אסור ✧ מבאר אמאי הסוגיא ביומא אינה סותרת לזה ✧ נמצא לפי שי' הרשב"א שגם בתרומה לזר וטמא איכא איסור תורה משום סיכה כשתיה

שנינו ביומא עג, ב, יום הכיפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה וכו'. ויעו"ש בגמ' עו, ב – עז, א, מנלן דרחיצה וסיכה הוו בכלל עינוי, ואיכא ילפותא בפ"ע על רחיצה, וכן איכא ילפותא בפ"ע על סיכה, ויעו"ש בתוס' שלדעתם איסורים אלו אינן מהתורה אלא מדרבנן, ולכן במקום שאינו לתענוג אלא לרפואה אע"פ שאין בחולה כל סכנה, מ"מ ה"ז מותר.

והוסיפו בתוס' שם בשם ר"ע, וכן הוא בתוס' נדה לב, א שמאכלות אסורות אינן בכלל איסור זה של סיכה כשתיה, דעל זה לא גזרו רבנן, ברם המרדכי שבת פרק במה בהמה בהגהה ממרדכי ישן, וכן בספר התרומה סי' רל"ח, כתבו שגם שומן חזיר וכיו"ב אסור בסיכה מדרבנן, והיינו בסיכה של תענוג, וכמו הדין ביוה"כ, והביאם בביאורי הגר"א או"ח סי' שכ"ו סעיף י', עי"ש. וראה ביאור הלכה שם, אבל בסיכה שלצורך רפואה אין איסור, וכמפורש שם בדבריהם.

ואכתי צריך תלמוד, בשלמא ביוה"כ וט' באב שגדר האיסור הוא משום עינוי, שפיר שייך לחלק בין סיכה שיש בה תענוג לשאין בה תענוג, וראה תוס' יומא שם ד"ה מניין שאכן כתבו דמה"ט איצטריך הש"ס למיגמר סיכה מוסוך לא סכתי ולא סגי בקרא ותבא במים בקרבו

וכשמן בעצמותיו, דאילו מהך קרא ותבא היה אסור כל סיכה, ולכן הביא הקרא מוסוך וגו׳ שהאיסור הוא רק בשל תענוג, והנה חילוק זה נכון לענין יוה״כ וט״ב וכנ״ל. אבל לענין שומן חזיר וכיו״ב מה שייך לחלק בין לתענוג או שלא לתענוג, והרי אם באנו לאסור משום סיכה כשתיה אין שום חילוק בין הנושאים, וצ״ע טובא על שי׳ התרומה והמרדכי והגר״א[א].

והב״י יו״ד סי׳ קכ״ג ס״ב הביא תשובת הרשב״א על שאלה אם מותר לעשות מרחץ מסתם יינם, ויעו״ש שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב בזה״ל, ומעתה יש לדון ולאסור לרחוץ בסתם יינם דהרחיצה בו הרי היא כשתיה שהרי אפי׳ סיכה בשמן של תרומת חו״ל שאינה אלא מדבריהם אסרו לטמא כו׳, ואם סיכה כשתיה לדבריהם כל שכן טובל בשמן, וא״כ אף אנו נאמר טובל ביין ואפי׳ בסתם יינם כשותה, ואע״פ שהסיכה בשמן אינו מן התורה דאסמכתא בעלמא הוא שהרי התירו סיכת חטטין ביוה״כ והתירו טבילה לבע״ק, הנ״מ בשמן ומים של היתר, אבל של איסור לא שמענו, ואע״פ שיש מקום לבעל דין לחלוק שלא אמרו אלא בשמן מפני שהוא עשוי אף לסיכה, אבל בשאר האיסורים לא שלא מצינו בשום מקום שאסרו לסוך בחלב א״נ בשומן חזיר ואפי׳ שלא במקום סכנה, לפי שאין דרך הנאתן בכך כו׳, מ״מ אפשר לומר שאף היין אין כל דרך הנאתו בשתיה שהרי מזלפים בו כו׳, ואף אם נדחה דדרכו בשתיה וזילוף אבל ברחיצה כלל לא, מ״מ הרי ע״ז וכל אביזרייהו חמירי טפי כו׳, עכ״ל. ויעו״ש כל דבריו[ב]. וכן בשו״ע שם.

והנה שיטתו מבוארת כהתוס׳ שאין איסור סיכה בשומן של איסור, אבל לפי דעתו הטעם הוא לפי שאין דרך הנאתן בכך, ולכן בשל אביזרייהו דע״ז יש מקום להחמיר, ומפשט לשון התוס׳ נראה שמעיקר הדין לא שייך בזה איסור, וה״ט כמו שנתבאר דהאיסור תלוי בתענוג, ומה שייך זה בשאר איסורין, ואכן גם פשט הרשב״א צ״ע, אמאי לא אקרי דרך הנאתן בכך.

ותו מבואר ברשב״א דאם סיכה של שמן אסורה כל שכן שטובל כולו בתוך שמן, וה״ז כמו רחיצה בשמן, ועפ״י זה פשיטא ליה שאין חילוק בין שמן ליין ומים, ולכן כתב שאע״פ שביוה״כ סיכה ורחיצה אינן איסורי תורה, ה״ט משום שהשמן והמים עצמם מותרים באכילה, ובזה אסרו חז״ל ביוה״כ סיכה ורחיצה של

א. וע״ע יראים סי׳ כ׳ ופי׳ המשנה להרמב״ם שבת פ״ט מ״ד, ומחנ״א ה׳ מאכ״א פ״ח הט״ז, וראה דברי יחזקאל סי׳ ט״ו והעמק שאלה שאילתא קל״ה וקל״ז, וע׳ שנו״א להגר״א שבת שם.

ב. וראה כף החיים יו״ד סי׳ קי״ז ס״ק ט״ו-י״ז. וראה מנחת עני (לבעל יד דוד) ח״א ע׳ נה ערך סיכה, ועי׳ אמרי בינה יו״ד דיני תרו״מ סי׳ י״א.

תענוג, ואם אינם של תענוג ה"ז מותרין גם מדרבנן, אבל בשמן ומים וכיו"ב שהם עצמם חפצא של איסורא לא שמענו היתר, ומשמע מדבריו שהוא איסור תורה ולכן אסור בין אם הוא לתענוג או לא לתענוג, וכנראה שנקט בפשוטו דהואיל וסיכה כשתיה, והוי דין תורה אם הוא איסור חפצא, א"כ בכל גוונא אסור, וכאמור שומן של חזיר וכיו"ב אינו איסור בגלל שאינו דרך הנאתן. אבל בלא"ה הוי איסור תורה וה"ז אסור גם בצורך רפואה, כל שאינו בכלל פקו"נ. כך נראה פשט לשון הרשב"א[ג].

ובזה מיושב מה שלכאורה הוא תמוה מאד בדברי הרשב"א, איך כתב שאם סיכה אסורה כל שכן טובל בשמן, וממילא אין חילוק בין שמן ליין ומים, וראה ביאור הגר"א יו"ד סי' קנ"ו שכתב בקצרה בשם הרשב"א שאם סיכה אסורה כל שכן שרחיצה אסורה, עי"ש. והרי כל הסוגיא ביומא סותרת זה, דשם מפורש דאיצטריך ילפותא על רחיצה מלבד הילפותא על סיכה, ולפי"ד הרשב"א הרי רחיצה אסורה כל שכן מסיכה והיא בכלל איסור סיכה.

ברם לפי הנתבאר אין קושיא, דבודאי לענין שמן ומים של היתר, והוא איסור רק ביוה"כ משום תענוג, צריך ילפותא בפ"ע על הסיכה וכן על רחיצה שהם שני מיני תענוג. ובזה באמת סיכה היא רק בשמן, ורחיצה היא במים, ואין אחד בכלל חבירו, אבל בנידון הרשב"א בחפצא של איסורא, י"ל דילפינן לה מקרא דלא יחללו את קדשי בני ישראל האמור בתרומה, שהוא איסור חפצא, ושם אמרו לרבות את הסך כשותה, ובזה רחיצת כל גופו דהיינו שטובל בשמן הוא כ"ש מסיכת אבר, ואין הבדל בין שמן ליין ומים, כל שהם חפצא של איסור ה"ז בריבוי דסך כשותה, וס"ל להרשב"א דהוי דאורייתא כסברא קמייתא בתוס' יומא עז, א ד"ה דתנן, יעו"ש היטב. וכמובן שאין הבדל בין של תענוג או לרפואה, דהכל בכלל האיסור שהוא מעיקר הדין על כל איסורי תורה ולא רק על תרומה[ד].

ונמצא לפי שי' הרשב"א שגם בתרומה לזר וטמא איכא איסור תורה משום סיכה כשתיה, ואע"פ שפשוט שאין בו לא לאו או מלקות, אבל הוא איסור תורה, וכמו איסור חצי שיעור, וי"ל שהוא כעין חצי שיעור באיכות, וכדרך שמבואר ברמב"ן ענין קירבה לעריות, והיינו דאיכא חצי שיעור באיכות בחפצא כמו יוצא מן האיסור, ויש חצי שיעור באיכות בגברא, והיינו שמעשה זה של האדם הוא איסור

ג. וראה שו"ת בנין שלמה סי' ל"ד על סיכה כשתיה ביוה"כ וט"ב, ויל"ע עפ"י משנ"ת. וראה העמק שאלה שאילתא קס"ז אות א' בדין סיכה ביוה"כ דחמירא כדין רחיצה, עי"ש.

ד. וראה מטה אהרן לר"א הלוי כלל ס"א.

תורה מתולדותיו של הלאו הגמור. וראה בחי׳ מרן רי״ז הלוי באגרותיו שבסוף בספר דף עח-עט שלא נקט כן בשי׳ הרמב״ם לענין תרומה, אלא שלדעתו הסיכה בתרומה לזר וטמא היא רק דין בחפצא בלבד, כלומר, ביטול מצותה של התרומה מה שלכך היא נועדה, עי״ש, וכן ראה בקונטרס מחי׳ רי״ז הלוי על יומא דף כד-כה, וכאמור אין כן שי׳ הרשב״א, וכש״נ.

וראה בשו״ע או״ח סי׳ תרי״ד ס״א ומג״א שם ס״ק א׳ שיש להחמיר יותר בסיכה מאשר ברחיצה הואיל והוי תענוג טפי, ויעו״ש במפרשים מה שנחלקו בזה ט״ז ומג״א. והנה אם רק סיכה כשתיה מהתורה לשאר איסורין, י״ל בזה הטעם להחמיר טפי בסיכה, וי״ל כן בשי׳ השו״ע לחלק בין סיכה להעביר זוהמא כאמור, ואילו ברחיצה מותר כדעת מג״א, ברם לשי׳ הרשב״א שאין לחלק בין סיכה לרחיצה בשאר איסורין, א״כ י״ל כשי׳ החולקים שגם לדין יוה״כ אין חילוק.

וע״ע משנ״ת במאמרי בענין רחיצה בשי׳ הרמב״ם, ויש לדון עפ״י האמור שם לחלק בין תענוג יותר או פחות, והיינו דבעצם יש תענוג, אלא שצורך אחר מפקיע מיניה שם של תענוג, ובזה שפיר יש לחלק, דתענוג קצת ה״ז מפקיע, אבל תענוג טפי אינו מפקיע, ועיין. וראה קובץ ״זכור לאברהם״ תשנ״ז-ח׳. [ודרך אגב צ״ע, אמאי לא תקנו חז״ל ברכה על סיכה שהיא כשתיה, ועי׳ ברכות מג, ב, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו כו׳.]

יוה"כ תשע"א

סימן כג

בגדר סיכה כשתיה

איתא במתני' יומא דיוה"כ אסור בסיכה, ובגמ' שם וסיכה מנלן דאקרי עינוי דכתיב לחם חמודות לא אכלתי וכו' ✧ ותמהו שם תוס' אמאי צריך לילפותא זו, והרי זוהי משנה מפורשת בשבת מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ, שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו ✧ מעיר על תירוץ הגראמ"ה בספר אהל משה שם, דזה גופא ילפינן מקרא לאסור גם לא של תענוג ✧ מבאר הגדר דאכילה ושתיה הן פעולות שמפקיעות מידי עינוי וגם כשאין הכוונה לתענוג הרי אלו אסורות, משא"כ רחיצה שאסורה לשם תענוג גרידא ולכן תליא בכוונת האדם ✧ וכיו"ב הוא נמי דין נעילת הסנדל ✧ מבאר דהנידון בסיכה שהוא עדיף מרחיצה ופחות מאכילה ושתיה ✧ בספר תניא רבתי כתב דאם הוא חולה סך כדרכו ואינו חושש, שהרי חולה מאכילין אותו ביוה"כ ✧ מבאר דכמו דחזינן דבכוחו של פקו"נ להפקיע שם אכילה, יש ללמוד נמי לענין סיכה דסגי להפקיע מינה שם סיכה והו"ל שם רפואה ✧ אי לא אקרי אכילה יל"ד אם חייב בברכת הנהנין ובהמ"ז ✧ שיטת הרא"ה שהאוכל ביוה"כ אינו מברך אע"פ שמותר לו משום פקו"נ ✧ לשי' רבינו מנוח דשלא לתענוג אינו איסור מעיקר הדין, מובן החילוק בין חולה לסתם אינו לתענוג ✧ מביא ודן בדברי מרחשת דברי יחזקאל ואשר לשלמה לבאר גדר איסור סיכה

איתא במתני' יומא עד, ב דיוה"כ אסור בסיכה, ובגמ' שם עו, ב, וסיכה מנלן דאקרי עינוי דכתיב (דניאל י' ג') לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי וכו', ומנא לן דחשיב כעינוי דכתיב ויאמר אלי כו' להתענות לפני ה' אלוקיך כו', עי"ש.

ותמהו שם תוס' עז, א, אמאי צריך לילפותא זו, והרי זוהי משנה מפורשת שבת פו, א, מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ, אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר (תהלים ק"ט י"ח) ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. ותי' תוס' דאיצטריך דאי לא כתיב אלא האי קרא דותבא כמים בקרבו היינו אוסרין אפילו סיכה שאינה של תענוג כשתיה, להכי איצטריך ללמוד מקרא דדניאל דמשמע שלא נמנע אלא מסיכה של תענוג. ומאידך גיסא אי לא כתיב אלא קרא דדניאל לא היינו אוסרין סיכה, דכמה עניני צער היה שם ולא גמרינן ליוה"כ, דדילמא חד משאר ענויין היינו אוסרים ולא סיכה, קמ"ל קרא דסיכה כשתיה. ובתוס' שבת שם הק' כן בשם רשב"א והניחו בקושיא, עי"ש.

והגראמ"ה בספר אהל משה שם, לא ניחא ליה בתי' התוס' וכתב באופן אחר, ונ"ל דמקרא דותבא כמים לא מצי למילף כיון שעל כרחך לאו היקש גמור הוא, שהרי אין חיוב כרת בסיכה, אלא בתר דידעינן דסיכה הוי עינוי מדניאל, ילפינן מותבא דכשתיה הוא לאסור אפי' אינה לתענוג כמ"ש בירושלמי בפרקין וכו', ע"כ. ואכתי אינו מובן, הרי מי שיש לו חטטין בראשו סך ואינו חושש, הרי נקטינן שגם סיכה שלא לתענוג מותרת, ואיך קאמר דזה גופא ילפינן מקרא לאסור גם לא של תענוג.

ולכאורה י"ל כך, דהנה פשוט דאכילה ושתיה אע"פ שאינן לתענוג הרי אלו אסורים ואע"פ שמצות התורה היא העינוי, ולא נאמר בתורה איסור אכילה ושתייה, ומ"מ חזינן שאע"פ ששאר ענויין שהם גם של תורה לשי' הרמב"ם ועוד קדמונים, אם אין הכוונה לתענוג אינו אסור, ומאי שנא אכילה ושתיה, אכן הגדר פשוט, דאכילה ושתיה הן פעולות חזקות שמפקיעות מידי עינוי, ולפיכך גם אין הכוונה לתענוג, שהוא הפך העינוי, מ"מ הרי אלו אסורות, משא"כ רחיצה שאסורה לשם תענוג גרידא, שאין זו פעולה חזקה של תענוג שמפקיעה מעינוי, ולכן תליא בכוונת האדם, אם כוונתו לתענוג ה"ז אסור, ואם כוונתו להסיר הלכלוך, ה"ז מותר.

וכיו"ב הוא נמי דין נעילת הסנדל, דסתם נעילת סנדל ונעל הוא לשם הנוחות שבהילוך והוא התענוג, אבל אם הוא להדיא לצורך אחר ה"ז מפקיע שם תענוג, וה"ז מותר. ולעומת זאת בודאי שתשמיש המטה אסור אפי' כוונתו לשם מצוה גמורה, ואע"פ שרחיצה לשם מצוה, כמו טבילה בזמנה מצוה, ה"ז מותרת, אלא שהחילוק מבואר דתליא במהות וחוזק התענוג שיש בפעולות אלו להפקיע העינוי.

וזה הוא הנידון בסיכה, שהוא עדיף מרחיצה ופחות מאכילה ושתיה, ולפיכך אם מקרא דדניאל י"ל דאם אין כוונתו לתענוג ה"ז מותר ברחיצה, ולזה איכא ילפותא מקרא דסיכה כשתיה, והוא אסור אפי' אינו לתענוג. אלא דאע"פ דסיכה כשתיה, מ"מ אינה כשתיה ממש, וכמו דחזינן דליכא כרת, ועל כן גם לענין שאינה של תענוג יש מקום חילוק באיזה אופן מיירי, דאי הוי סתם שלא לשם תענוג אלא כגון להעביר הזוהמה, אע"פ שברחיצה כה"ג מותר, מ"מ סיכה כשתיה ה"ז אסור, אבל מי שיש לו חטטין, ה"ז לשם רפואה גמורה, ובאופן כזה אין עליה שם סיכה כשתיה, אלא ה"ז רפואה גרידא, ולפיכך ה"ז מותר. ול"ק על תי' האהל משה.

ובם' תניא רבתי סי' פ' כתוב, ואם הוא חולה או שהיו לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש, כלומר, דלא גריע אכילה מינה שהרי חולה מאכילין אותו ביוה"כ. ע"כ. ותמה בגליוני הש"ס יומא עז, ב, דחולה שמאכילין אותו היינו חולה

שיש בו סכנה, וכאן אפי׳ חולה סתם שרי משום דאינה סיכה של תענוג, ע״כ. וכבר כתבתי בזה במאמרי בענין ״איסור רחיצה ביוה״כ״.

ושמא יש לחדש בזה ועפ״י הקדמות הנ״ל, דהנה יעויין במאמרי על ״מצות עינוי ביוה״כ״, שם נתבאר יסוד הדין דהיא מצות עינוי, וממילא איכא לאו דאכילה שמונע העינוי, דמהות אכילה היא תענוג, וגם אם אוכל למנוע חולי שאין בו סכנה, עדיין שם אכילה עליה, ברם אם אוכל למנוע חולי שיש בו סכנה, י״ל שאין על אכילה זו שם אכילה כלל, וה״ז פשוט רפואה שלא ימות, ואע״פ שהיא צורת אכילה, אין שם אכילה עלה, וזוהי סברא חדשה לחלק בין הנושאים, דיוה״כ הותרה אצל פקו״נ אע״פ ששאר איסורין הוו דחויה, ואחרונים כתבו איפכא, דשבת הותרה ויו״כ דחויה, ונתבאר במקומו.

ולפי״ז נאמר שדעת התניא שמקורו בשבלי הלקט הקצר, ולפנינו בשה״ל סי׳ שי״ג ליתא, וראה בהגהה שם, הוא כנ״ל, והטעם הוא משום דהמצוה היא עינוי נפש ואכילה מפקיעה מעינוי נפש, אבל אי הוי אכילה במקום סכנה, לאו שם אכילה עלה, אלא רפואה הוי, ואע״פ שבודאי נהנה ותו לית ליה עינוי, מ״מ המעשה שעושה אינו שם אכילה שאותו אסרה תורה, וזה מתאים עם הוראת הגר״ח[א] שחולה אוכל כדרכו ביוה״כ, ואע״פ שיכול לצאת מפקו״נ ע״י פחות מכשיעור, ראה מאמרי הנ״ל, וה״ט שאין זו אכילה אלא רפואה, וכש״נ.

ומעתה י״ל שזוהי אפוא כוונת התניא, דכמו דחזינן בחולה שיש בו סכנה שמאכילין אותו כדרכו, ולא רק למנוע הסכנה, וה״ט דזה לא אקרי אכילה אלא רפואה, ובזה גדול כוחו של פקו״נ להפקיע שם אכילה, יש ללמוד נמי לענין סיכה במקום חולי שיש בו סכנה, דהואיל והוי חולי וה״ז רפואה, סגי להפקיע מינה שם סיכה והו״ל שם רפואה, ולא נאסרה ביוה״כ, כן י״ל בשי׳ התניא לפי חומר הנושא, דלפו״ר דבריו פליאה עצומה, וכלשון הגר״י ענגיל.

אמנם אי לא אקרי אכילה, יל״ד אם חייב בברכת הנהנין ובהמ״ז, ובהגמ״י פ״א הי״ט הביא תשובת מהר״ם שמברך כל הברכות ומזכיר קדושת היום, עי״ש. וראה גם בשו״ע או״ח סי׳ ר״ד ס״ח וס״ט וסוף סי׳ תרי״ג. ואולי באמת עפ״י סברא הנ״ל אכן לא ס״ל כוותיה, או שיש לחלק בין הנושאים.

ברם אכן מצאנו שיטת הרא״ה שהאוכל ביוה״כ אינו מברך אע״פ שמותר לו משום פקו״נ, ראה פקודת הלויים ברכות ע׳ לח, והערותי לאבודרהם דיני ברהמ״ז

א. וראה בספר ילקוט מכתבים ממרן הגרי״ז הלוי מכתב ח׳ ע׳ ב׳.

משנ״ת בזה בס״ד. ולפי שיטתו א״ש דברינו, ואכן הקדמונים פשיטא להו דמברך, דאדרבא מצוה קעביד משום פקו״נ, ולפי האמור טעמא אחרינא איכא שאין זו גדר אכילה אלא רפואה, וכש״נ. ואם ניתנה רשות לפלפל, נאמר דהרא״ה לשיטתיה, אם הוא בעל ספר החינוך, [ראה במבוא במהדורת מכון ירושלים], שהרי הגר״ח יסד את ההלכה להאכיל לחולה שיש בו סכנה בכל גוונא, וכנ״ל, על לשון החינוך, ואם הביאור בשיטתו הוא כפי שכתבתי, א״כ אזיל לשיטתו בחי׳ לברכות.

וכאמור בדרך זו יש לפרש את הגמ׳, אבל התוס׳ כאמור תי׳ באופן אחר, וראה גבורת ארי מה שתמה עליהם, וכן ראה בתוספת יוה״כ מה שתמה שסתרו משנתם, והביא שגם מהר״ש אלגזי בספר גופי הלכות עמד בזה. והנה הרמב״ם פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״ט כתב, אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין אינה של תענוג, ועי״ש במ״מ שפסק כן עפ״י הירושלמי הנ״ל, ובפי׳ רבינו מנוח אכן קשיא ליה מאי שנא מרחיצה שאינה של תענוג שמותרת, וכתב לישב שהואיל ואינו דרך כל אדם לא מינכרא מילתא, עי״ש. ולפ״ז נמצא שאכן מעיקר הדין אין איסור. ותו הוסיף שלענין תענית ציבור כיון דהוי מדרבנן לא החמירו. ור״ל מש״כ הרמב״ם פ״ה מה׳ תעניות ה״י שרק סיכה של תענוג אסורה, עי״ש.

והנה אע״פ שביוה״כ אסורה סיכה שלא לתענוג, מ״מ כתב שם שחולה שאין בו סכנה סך כדרכו, וכן מי שיש לו חטטין בראשו, ולפו״ר אינו מבואר טעם החילוק בין חולה ובין סתם לא לתענוג, ובשלמא לשי׳ רבינו מנוח דשלא לתענוג אינו איסור מעיקר הדין, מובן החילוק בין חולה לסתם אינו לתענוג, אבל פשט לשון הרמב״ם אינו נראה לפו״ר כן, והואיל והקדים שם פ״א ה״ה איסור כל חמשה עינויים מפי השמועה ועפ״י הפסוק שבתון, משמע דהוי הכל איסור תורה, וכמש״כ שם המפרשים בדעתו, א״כ צ״ע לחלק בין הנושאים, ולדרכנו הנ״ל מבואר בס״ד הגדר בזה, אלא שההיתר על ט׳ באב עדיין צ״ת, וראה לח״מ בה׳ תעניות שם שהאריך בזה, והעלה בצ״ע. וראה בספר המפתח בה׳ שביתת עשור ובה׳ תעניות שציינו לכמה מגדולי האחרונים בהלכה זו.

וראה בספר אשר לשלמה מועד סי׳ נ״ח מש״כ עפ״י דרכו, ועפ״י חי׳ הגרי״ז דדין סיכה כשתיה מהתורה הוא רק לענין תשלומי תרומה, ולשאר מילי הוי מדרבנן, ושאני התם דהוי דין בחפצא, וע״ז נאמר סיכה כשתיה, אבל בדין איסור גברא, אינו אלא מדרבנן. ולפירושו נמצא כדרך רבינו מנוח הנ״ל, דסיכה של תענוג היא מהתורה כשאר עינויים, וסיכה שאינה של תענוג אסורה ביוה״כ רק משום סיכה כשתיה ואינה אלא מדרבנן, וזה אכן ילפינן משני פסוקים, מקרא דדניאל הוא

על דין תורה, ומקרא דותבא וגו׳ הוא לדין דרבנן, עי״ש כל דבריו. וכאמור לא ניחא לפו״ר סתימת הרמב״ם בזה, דפשט לשונו מורה שהכל מהתורה. [ובדברי הגרי״ז כתבתי בס״ד בפקודי העדה פי״ט מה׳ סנהדרין ה״ב אות א׳, וראה אריכות בזכרון שמואל סי׳ א׳.]

ובמרחשת ח״א סי׳ מ״ב ס״ק ט׳-י׳ מבאר גם הוא גדר איסור סיכה להעביר זוהמא ביוה״כ, משום סיכה כשתיה, ולכן אסור אע״פ שאין כוונתו להנאה, דדבר שאינו מתכוין אינו מותר באכילה ושתיה. ועי״ש מה שהביא פלוגתא, דמג״א ריש סי׳ תרי״ד מחלק בין רחיצה לסיכה, והטו״ז סי׳ תרי״ג אינו מחלק, וכן הביא מהגבורת ארי תענית יג, ב משי״כ בהלכה זו, עי׳ עליו.

ובספר דברי יחזקאל סי׳ ט״ו האריך והרחיב בענין סיכה כשתיה, ושם ענף ג׳ כתב לענין יוה״כ לפרש דברי היראים סי׳ ת״כ, דאע״פ דסיכה אסורה מהתורה ביו״כ, ואע״פ שהיא כשתיה, מ״מ אינה אסורה אלא לתענוג, ולדעתו ס״ל להיראים כהתוס׳ הנ״ל, דלהכי אייתי קרא דדניאל ללמד דשאינה לתענוג לא נאמר ביו״כ, והביא שם גם מהמחנה אפרים פ״ח מהלכות מאכ״א הט״ז דנקט דכל סיכה כשתיה, היא רק כאשר היא לתענוג, ולא הסכים לו, דסיכה לחטטין שהיא בעצמותה סיכה, אין טעם להתירה בזה שהיא לרפואה, כיון שהיא עצמה סיכה גמורה.

והוסיף עוד דברי יחזקאל דכן הוא בכל חמשת עינויים, דתליא רק בביטול עינוי, וכך הוא דין רחיצה, דמקצת גופו ליכא ביטול עינוי, ואע״פ שיכוין לתענוג, ורוב גופו אם אינו מכוין לתענוג כגון ההולך להקביל פני רבו, ליכא בזה נמי ביטול עינוי, וכן באכילה ושתיה לו יצוייר שלא יתבטל העינוי, אם אינו מכוון לתענוג, ה״ז מותר, אלא שבמציאות איכא ביטול העינוי אע״פ שלא נתכוין לתענוג, ועי״ש מש״כ לענין חצי שיעור בישוב קו׳ האור גדול. וכאמור בדברינו נתבאר בס״ד שיש לפרש שלא כדבריו, ואפי׳ באכילה ושתיה במקום פקו״נ, לא אקרי שם אכילה ושתיה לבטל העינוי, וכן בסיכה במקום חולי גרידא לא אקרי שם סיכה לבטל העינוי, אע״פ שסיכה שלא לתענוג אסורה מהתורה, ורחיצה מבטלת העינוי דוקא כשהיא לשם תענוג.

ודברי יחזקאל שם הביא מפי׳ רבינו מנוח פ״ב משביתת עשור ה״ה בטעמא דאוכלין שאינם ראויים כו׳, דלא מייתבא דעתיה כו׳, ולא משום דלא אקרי אכילה, והיינו דס״ל כשאג״א סי׳ ע״ו דביו״כ לא תליא באכילה אלא בביטול עינוי, עי״ש. והנה כבר כתבתי בזה בס״ד במאמרי בענין אכילת אוכלים שאינם ראויים ביוה״כ, ואכן שם נתבאר עפ״י שיטת אלו המפרשים דיו״כ לא תליא בשם אכילה, ולפיכך אין פטור של לא כדרך אכילה וכיו״ב, וטעם הפטור הוא רק משום שאין

ישוב הדעת וביטול העינוי. ברם הרי הובאה שם שי׳ העמק יהושע דגם ביו״כ צריך דרך אכילה, וכן הוא במשנ״ב, ודברינו כאן הם לפי שיטה זו, ולפיכך כל דאיכא הפקעה בשם אכילה ליכא איסורא, וכמו שכן הוא בשאר העינויים, ולפיכך אע״פ דבאכילה במקום פקו״נ איכא נמי מייתבא דעתיה, מ״מ ליכא איסור מעיקר הדין, משום זה לא אקרי אכילה אלא רפואה להצלת נפשות.

ולענין נעילת הסנדל, ראה משנ״ת בס״ד במאמרי בזה, והעולה מדברינו שם דהאיסור הוא מנעל של עור העשוי בצורת מנעל, ואי לא הוי של עור, אע״פ שיש בו צורת מנעל, או שהוא של עור ואינו צורת מנעל ליכא איסור, עי״ש באריכות בשי׳ הרמב״ם, והנה זה מתאים עם משנ״ת הכא לענין סיכה וכו׳, דחז״ל קבעו חמשת העינויים, וכל שיש ביטול העינוי ע״י חמשת הדברים הללו, ה״ז ביטל מצות שביתת יוה״כ, אבל אם יתבטל העינוי ע״י המעשים הללו, אבל אין שמם עליהם, כלומר, דלא אקרי אכילה ושתיה, ולא אקרי רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל, אין בזה איסור תורה.

ועי״ש עוד בדברי יחזקאל שהביא קו׳ שעה״מ פ״א משביתת עשור, ומש״כ עליו, וכבר נתיישבו כל הקושיות עפ״י דברינו הנ״ל, וא״צ לכפול הדברים. וראה משנ״ת עוד בס״ד במאמרי על מצות עינוי ביוה״כ בהיתר פקו״נ באופן אחר, וכפי שכתבתי כאן נ״ל יותר בס״ד.

ערב יו"כ תשמ"ז

סימן כד

מוטב שיהיו שוגגין במצוות דאורייתא ודרבנן

בגמ' ביצה, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו', וה"מ בדרבנן אבל בדאורייתא לא ✧ בראי"ש פי' שכל איסור תורה שאינו מפורש נמי הוי בכלל דרבנן ✧ הרשב"א ביאר בזה, דאם אינו מפורש בתורה אנו יכולים לתלות ששוגגין ומוטעין הם ✧ בדעת הגר"א חזינן שבעיקר הדין יש הבדל בין מפורש בתורה לשאינו מפורש ✧ כיו"ב כתב בשו"ת דברי אמת ✧ מבאר דהיות וניתן לחכמים לדרוש ההלכות מהתורה ניתן להם גם להקל בהם ✧ תמוה מש"כ שם בדברי אמת בשם מהר"ם אלאשקר, שאף הלמ"מ דינה כדבר שאינו מפורש בתורה ✧ צ"ע מש"כ המ"מ בשי' הרמב"ם דאירי רק באינו מפורש בתורה

ביצה ל, א, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו', וה"מ בדרבנן אבל בדאורייתא לא, ולא היא לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי.

והנה עיין בראי"ש שפי' הגמ' דאין הכוונה דוקא לאיסור דרבנן, אלא כל איסור תורה שאינו מפורש נמי הוי בכלל דרבנן, והביא כן בשם העיטור וכ"כ הר"ן, ובזה מתישבת סוגיא זו עם הסוגיא בשבת קמח, ב. והנה לא נתבאר בראי"ש ור"ן מה הסברא לחלק בין מה שמפורש בתורה, למה שאינו מפורש בתורה, דלכאורה אינו מובן, הרי הא והא דאורייתא נינהו.

אכן הרשב"א ביצה שם ביאר בזה, והו"ד במשנ"ב סי' תר"ח סק"ו על דברי הרמ"א שם שפסק כראי"ש ור"ן, וכתב לפרש, דאם אינו מפורש בתורה, דאז אנו יכולים לתלות ששוגגין ומוטעין הם בזה, ומה שלא ישמעו לנו מה שנאמר להם שהוא אסור, מחמת דקיל להו הדבר ולכן אמרינן בזה מוטב שיהיו שוגגין וכו', אבל בדבר המפורש בתורה והם עוברים על זה, בודאי אינם שוגגים ולא שייך בהו לומר מוטב שיהיו שוגגין ומתרינן בהו וענשינן להו עד דפרשי. ע"כ. ונמצא שאין כל הבדל בין מה שמפורש בתורה למה שאינו מפורש לגבי עצם חומרת האיסור, וההבדל הוא כאן בלבד אי הוו שוגגין או מזידין.

ברם יעוי' בביאורי הגר"א שם שציין ליו"ד סי' רל"ט ס"ו, שם איתא

דשבועה חלה על דבר שאסור רק ממדרש חכמים כגון חצי שיעור, ואע״פ שאף הוא אסור מהתורה, יעו״ש. והנה התם הא חזינן שבעיקר הדין יש הבדל בין מפורש בתורה לשאינו מפורש, ותו מייתי הגר״א הגמ׳ בקידושין כד, ב שיש הבדל בין יציאת שן ועין שא״צ גט שחרור, ובין שאר ראשי אברים שצריך גט שחרור, ויעו״ש בתוס׳ ב׳ פירושים על ההבדל בזה.

ברם מהא דהביא הגר״א מהתם להכא ש״מ דס״ל דבעיקר הדין איכא נפ״מ, דאי ס״ל כאן כסברת הרשב״א הנ״ל, מה לו להביא משבועה שחלה על ח״ש או מדין ג״ש בשאר ראשי אברים, ואם נאמר שבא לומר שמצינו לשון דרבנן על דבר שהוא מהתורה, הנה זה לא מצינו התם, שהרי לא נאמר שם לשון דרבנן על איסור תורה, כמו שנאמר כאן על תוספת עינוי דיוה״כ, אלא לאו ש״מ בדעת הגר״א שיש הבדל ביסוד הדין ביניהם.

ואכן כיו״ב ראיתי בשו״ת דברי אמת קונטרס שמיני בענין דברי סופרים שמבאר שי׳ הרמב״ם שיש דברי תורה ממש, ויש דברי סופרים שאף הם מן התורה, והביא גם מדברי הראשונים הנ״ל לענין תוספת יוה״כ, וכן באמת פי׳ גם המ״מ פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ז בשי׳ הרמב״ם.

והנה ההסבר בזה יעוי׳ מש״כ בס״ד בפקודי העדה פט״ו מה׳ סנהדרין הי״א בענין בתו, ושם הובא מכמה מקומות דחזינן שי׳ הרמב״ם לחלק כאמור בין תורה שבכתב למדרש חכמים, ונתבאר שם דהיות וניתן הכח לחכמים לדרוש ההלכות מהתורה, ניתן להם גם הכח להקל בהם לפי הצורך. ובזה מובן אף כאן, דהיות ותוספת יוה״כ היא דרשת חז״ל, אפשר לחכמים לומר בזה מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין. וכן נמי לענין חלות שבועה על ח״ש ועל כל מה שאינו מפורש בתורה אלא מדרשא, ואף שי׳ הרמב״ם היא כן, יעוי׳ פ״ה מה׳ שבועות ה״ז וכס״מ שם[א].

ולהאמור תמוה מש״כ שם בדברי אמת בשם שו״ת מהר״ם אלאשקר, שאף הלמ״מ דינה כדבר שאינו מפורש בתורה, יעו״ש. ולדברינו זה לא יתכן, דרק במדרש חכמים, שאפשר להשתנות עפ״י ב״ד כמבואר ברמב״ם פ״ב מה׳ ממרים, יש לחכמים הכח להקל, אבל הלמ״מ הנן קבועות וקיימות והו״ל כדין תורה ממש, ואע״פ שאינן מפורשות. ודעת הר״מ אלשקר צריך תלמוד. ועי׳ בהגהות החלק״י על המנח״ח מצוה ת״ה.

א. ועי׳ בהשגות הראב״ד על המאור ר״פ לולב וערבה, דשופר בגבולין אינו מפורש בתורה ולכן גזרו עליו, יעו״ש, ויל״פ כדברינו. ועי׳ ר״י מלוניל סוכה שם, ודבריו חדשים. ועי׳ בשמים ראש סי׳ שנ״ט ומהרש״ם ח״ג סי׳ קפ״ח ודוה״ר ח״א כרך ה׳ ע׳ 120.

והנה חזינן שי׳ הרשב״א הנ״ל דלא ניחא ליה לפרש החילוק בין מפורש בתורה לאינו מפורש משום שיש קולא באינו מפורש, ומ״מ לענין חלות שבועה על ח״ש ס״ל שיש חילוק, ושבועה חלה על ח״ש, יעו״ש בטור יו״ד בשם תשובת הרשב״א, וכמובן שאין זו קושיא, שאין להשוות בהכרח כל הענינים.

אולם מש״כ המ״מ בשי׳ הרמב״ם דאירי רק באינו מפורש בתורה, צ״ע בזה, וכך הוא לשון הרמב״ם שם, נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש אין ממחין בידן שלא יבואו לעשות בזדון שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר הנשים והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל הדומה לזה, ע״כ. והנה מדיהיב טעמא שא״א שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד, ש״מ דבזה תליא טעמא, דכל דבר שנעשה בבית, וא״א למונעו, אמרינן מוטב שיהיו שוגגין, א״כ מאי נפ״מ אם הוא מפורש בתורה או אינו מפורש בתורה, דאטו אם הוא מפורש בתורה אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד, ולכן דברי המ״מ צ״ע.

והוא כתב זה בכוונת לשון הרמב״ם ״וכן כל הדומה לזה״, ואיני יודע מנ״ל שלזה נתכוין הרמב״ם, ובפשוטו הכוונה היא לדברים המסורים לכל, כמו שהזכיר המ״מ גופיה, וא״א להעמיד עליהם שוטרים, אבל הך שאינו מפורש בתורה לא נזכר ברמב״ם אפי׳ ברמיזא, וכאמור שאינו מובן עפ״י טעמיה דהרמב״ם בעצמו. וע״ע תשב״ץ ח״ב סי׳ מ״ז. וע״ע להמאירי בבית הבחירה ביצה שם, שאף הוא כתב דתליא דאינו מפורש בתורה, והוסיף ״והוא מהדברים שאין איסורן מפורסם להמון״, ע״כ. וזה מבואר כהרשב״א הנ״ל. וע״ע אריכות בנושא זה בספר צרור החיים (לרח״י מצפת, אמסטרדם תצ״ח) על הרמב״ם פ״ו מה׳ דעות, עי״ש.

ערב יוה"כ תשע"ב

סימן כה
בענין תוספת יוה"כ

כתב הרמב"ם נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה אין ממחין בידן וכו' והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל הדומה לזה ✧ המ"מ מבאר לשון הרמב"ם דהוא בכל דבר שאינו מפורש בכתוב ✧ בגמ' ביצה מסקינן דלא שנא דאורייתא ולא שנא דרבנן, ואילו בגמ' שבת בנו"א מסקינן דרק בדרבנן אין מוחין ✧ בביאור הגר"א הביא הגמ' בשבועות לענין שבועה על חצי שיעור אם לא מחינן ✧ הרא"ש ביצה הביא מבעל העיטור החילוק בין מפורש בתורה או אינו מפורש ✧ מבאר הגדר בשי' הרמב"ם בדברי סופרים ✧ דברי המפרשים לבאר מש"כ עד שחשיכה ✧ מבאר לשון הרמב"ם והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש

כתב הרמב"ם פ"א מה' שביתת עשור ה"ז, נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש, אין ממחין בידן, שלא יבואו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל הדומה לזה. עכ"ל.

והוא מהגמ' ביצה ל, א, וכמש"כ המ"מ שם, והוסיף עוד לבאר לשון הרמב"ם וז"ל, וכתב רבינו וכן כל הדומה לזה, ומבואר שם, והכוונה בכל דבר שאינו מפורש בכתוב ונהגו בו היתר ומסור לכל, והקשו המפרשים והאיך אפשר להם לצמצם שלא יוסיפו כלום, ותירצו, נראה מכאן דתוספת עינוי של יוה"כ יש לו שיעור ולא ידעינן ליה. ותירוץ אחר יש שאין פורשות אלא מחמת ספק בין השמשות ולא קודם לכן, וכו', ע"כ.

וראה תוס' ביצה שם, ובשבת קמח, ב נמצאת אותה סוגיה בדק"ס בנו"א, והיינו דבביצה שם מסקנת הגמ' דלא שנא דאורייתא ולא שנא דרבנן, אין מוחין בידן, ואילו בגמ' שבת שם מסקינן דרק בדרבנן אין מוחין, וראה רא"ש ביצה שם סי' ב' בשם בעל העיטור, וכן ר"ן שם, לחלק בין דבר המפורש בתורה לאינו מפורש בתורה, ואע"פ שהוא דאורייתא.

וראה ביאור הגר"א או"ח סי' תר"ח סק"ה, והביא הגמ' בשבועות יא, א, לענין שבועה על חצי שיעור, והוא בתוס' שם כג, ב, וראה חי' רעק"א או"ח שם שאכן נסתפק אם לא מחינן בחצי שיעור לפי"ד תוס' אלו, ובדברי הגר"א מבואר להשוות הנושאים, והגר"א ציין

שם גם לקידושין כד, ב לענין שן ועין ושאר ראשי אברים, ומבואר עפ"י דבריו שאע"פ שהכל דין תורה ממש, מ"מ יש חילוק ביניהם על חומרת הדבר, והתם לענין שן ועין, הרי יש נפ"מ אם צריך גט שחרור או לאו.

ובפשוטו לפי דרך זו, כך הוא מעיקר דין תורה ולא מדרבנן בלבד, וראה הסוגיא קידושין שם, וראה ב"אוצר" שם 8-76, וכן 185-179, והובא שם מהדברי אמת קונטרס ז' בענין לאוין וקונטרס ט' בענין דברי סופרים ששי' הגאונים שהמקדש אשה בפני פסולי עדות שפסולם נלמד רק מדרשא, שצריכין גט, היא כפי שי' הרמב"ם בס' המצוות שרש ב' על מה שנלמד בי"ג מידות שהוא בכלל דברי סופרים, עי"ש.

ויש לציין כי הרא"ש ביצה הנ"ל הביא מבעל העיטור ה' יו"ט דף קמז, א את החילוק בין מפורש בתורה או אינו מפורש, והוא גם כתב באות ק' הלכות קבלת עדות דף נט, א החילוק לענין פסולי עדות בין מפורש בתורה או מדרש חכמים עפ"י הגמ' קידושין לענין גט שחרור בכ"ד ראשי אברים, וזה מתאים עם דברי הגר"א שהשווה את הענינים.

והנדר בשי' הרמב"ם בדברי סופרים, שלפי הדברי אמת הוא בדרך שיטה זו, כבר נתבאר בס"ד בפקודי העדה פט"ו מה' סנהדרין בדין בא על בתו, דהואיל והוא מדרש חכמים, ואפשר לב"ד אחר ללמוד באופן אחר ולבטל הדרשא של קודמו, כדאיתא בפ"ב מה' ממרים, ולפיכך גם הדינים שלהם מסורים ביד חכמים לומר שאין חומרתם כמו מה שמפורש בתורה. ואע"פ שהרמב"ם כ"כ על י"ג מידות ולא על שאר דרשות, אפשר שלדעת אלו הקדמונים אין חילוק בדבר. וע"ע בתוס' רי"ד וחי' הריטב"א שבת שם, וריטב"א פסחים ג, א, ורשב"א ומאירי ושטמ"ק ביצה שם, ושו"ת הרשב"א ח"ג סי' ש"ז ותשב"ץ ח"ב סי' מ"ז, וראה גם חתם סופר ויד דוד שבת שם, ושו"ת כת"ס או"ח סי' נ"ז.

אמנם בדברי הרמב"ם הנ"ל, נראה שיש לדקדק בכמה מלשונותיו, מלבד מה שדקדק המ"מ הנ"ל, דהנה מש"כ "עד שחשיכה" כבר כתבו המפרשים, ראה פר"ח ופמ"ג או"ח שם, דזה עפ"י שיטתו שספיקא דאורייתא מהתורה לקולא, ולכן בלי דין תוספת, אכן בה"ש מותר מן התורה בעשיית מלאכה, וממילא מצות תוספת אכן נאמרה על ביה"ש עצמו, ולא כמש"כ שאר הראשונים שעל ביה"ש שאסור בלא"ה מן התורה לדעתם, דספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא, לא צריך מצות תוספת, ולפיכך תוספת נאמר על לפני בין השמשות, ומבואר בס"ד במקרא העדה פ' בראשית סי' י"ב, ולפ"ז הלשון עד שחשיכה יל"פ כפשוטו, דכל זמן שהוא ספק, אין איסור תורה. ואמנם במאמרי על "ערלה ונט"ר בסוריא", הבאתי שיטת המפרשים דביה"ש אינו גדר

ספק של חסרון והעדר ידיעה, אלא מציאות חלות של ספק, והיינו יום ולילה המעורבים זב״ז, ויתכן שלפי דרך זו גם להרמב״ם אין להקל, ול״ה כשאר ספיקות דנקטינן לקולא, וצ״ת.

ותו כתב הרמב״ם ״והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש״, ולפו״ר הדברים משוללי הבנה, דאם הטעם הוא שאינן יודעות, הרי יש להגיד להן וידעו, ומה זה כאן הענין שיבואו לעשות במזיד וכו׳, ולמה נחוש לכך, באשר כל הסיבה היא שפשוט אינן יודעות. ברם נראה דלשון הרמב״ם מדוקדק מאד, דהנה ראה בפי׳ רבינו מנוח שם ה״ו שכתב בזה״ל, פי׳ לפי שתוספת זמן שמוסיפין מחול על הקדש, אינו אלא ביה״ש שלו שהוא אסור דהל״ל ספיקא דאורייתא, ומשו״ה בהפסק מועט שיפסיק האדם קודם ביה״ש של תשיעי, ובשהייה מועטת שישהא אחר ביה״ש של עשירי, סגי ליה כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל היכא דבריר ליה דתשיעי הוא, או אחד עשר ודאי הוא, א״צ להוסיף שאין כאן יראת ספק. ע״כ.

והנה כבר נתבארו דברי האחרונים בדעת הרמב״ם דס״ל ספיקא לקולא, אלא שיש לפרש מנהג אותן נשים עפ״י דרכו של ה״ר מנוח, כלומר, שהנשים סבורות שזה שמוסיפין מחול על הקודש, אינה מצוה בפני עצמה, אלא שלא להכנס לבית הספק, ולפי דעתן יש לסמוך על הבחנתם בין יום ולילה, והן בגדר אומרות ברי לי שעתה הוא יום או לילה, ולפיכך אין הן מפסיקות מלאכול, והן לא יודעות שאין הפירוש כן, אלא שיש מצוה בפ״ע להוסיף מחול על הקודש, וכמש״כ ה״ר מנוח בהמשך דבריו דגזה״כ היא, עי״ש. ומה״ט אין ממחין בידן, שאין הם מקבלות את מה שאומרים להן, כיון שהן משוכנעות שאומרים להן כן, כיון שלא סומכים על הבנחתן בין יום ולילה, וזה הביאור במה שאמר שאינן יודעות וכו׳.

אמנם מה שהוסיף הרמב״ם שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, צ״ע מה רצונו בזה. ונראה כוונתו פשוטה, דאילו היה אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד, לא אכפת לן מה שיבואו לעשות בזדון, דהשוטרים ימנעו זאת, אבל כיון שא״א לעשות כן, לפיכך יש להשאירם עם שגגתן. ולפי דרכנו מה דסיים הרמב״ם וכן כל כיו״ב, היינו בהאי גוונא שסומכות על דעתן שעושות כשורה, וכש״נ.

יום הכיפורים תשנ"ז

סימן כו
תוספת יוה"כ לאיסור שתיה

בשו"ת זכרון יצחק העלה שרק איסור אכילה יש בתוספת יוה"כ אבל איסור שתיה ליכא ✧ מבאר העולה מהסוגיא ביומא עפ"י דרכו ✧ מפורש ברמב"ם שלא כדבריו ✧ יש לתמוה על יסודו של הזכרון יצחק דפשוט דשתיה הוי בכלל עינוי ✧ לפי שיטתו הרי אפשר לקדש על היין בתוספת יוה"כ ✧ צ"ע במאכלות אסורות אם מצטרפין אכילה ושתיה כאשר אין שיעוריהן שוין ✧ יל"ע בעינויים האחרים סיכה רחיצה וכו' בעשה כולם בפעם אחת האם חייב רק מכת מרדות אחת ✧ יש להסתפק באכל ורחץ, האם סגי במלקות דאורייתא גם על הרחיצה שנעשתה ביחד עם האכילה

הנה בדין תוספת יום הכפורים מצאנו חידוש הלכה לאחד קדוש מדבר הלא הוא בשו"ת זכרון יצחק סי' פ"א, עי"ש שהעלה שרק איסור אכילה יש בתוספת יוה"כ, אבל איסור שתיה ליכא, וחילא דידיה עפ"י הסוגיא ביומא עו, א, הני חמשה ענויין כנגד מי, אמר רב חסדא כנגד חמשה ענויין שבתורה וכו', הני חמשה הוו ואנן שיתא תנן, שתיה בכלל אכילה דאמר ר"ל וכו', יעו"ש כל הסוגיא ובתוס' שם.

והעולה מהתם עפ"י דרכו דאיסור שתיה ביוה"כ הוא משום דשתיה בכלל אכילה, ואין לומר דמיירי שם בדבילה קעילית דגמר שכר שכר מנזיר וא"כ לפי מאי דקי"ל כר' יהודה דלא גמרינן שכר שכר מנזיר, וכן לא קיי"ל כמ"ד דיברה תורה כלשון בני אדם אכתי לית ליה ילפותא דשתיה בכלל אכילה, ולכן י"ל עפ"י התוס' שבועות כג, א בשם הירושלמי דכל דם לא תאכלו, ולפ"ז י"ל דגם ביוה"כ מה"ט שתיה בכלל אכילה, אלא שאיתא בחולין קכ, א שאין ללמוד מחלב רבוי על שותה לשאר איסורין, דשאני חלב דהוא בכרת, וא"כ שוב אין ללמוד יוה"כ מדם אלא בעיצומו של יום שהוא בכרת, אבל בתוספת שאין בה כרת אין שתיה בכלל אכילה, ויעו"ש מש"כ עפ"י דרכו בביאור דברי הרי"ף.

[**ובאמת** מפורש ברמב"ם שלא כדבריו, דז"ל פ"א משביתת עשור ה"ו, כלומר, התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה כו', ע"כ, ומה זה שכפל תענית וצום, ופשוט דכוונתו לשאר עינויים, ואילו כתב רק להתענות סד"א שהכוונה רק לצום.]

והנה בעיקר דין הילפותא מכל דם לא תאכלו, יעויין משנ״ת בס״ד בפקודי העדה פי״ט מהלכות סנהדרין ה״א אות ט׳, אך באמת דבריו מכוונים עם פירוש רבינו חננאל שם ביומא שכתב, ואסיקנא דשתיה בכלל אכילה היא שנאמר כל נפש מכם לא תאכל דם, וכו׳, ע״כ. והוא מהירושלמי יומא שם ה״ג, והוא הירושלמי שהביאו התוס׳ שבועות שם, וס״ל להר״ח שכן היא המסקנא וכמו דס״ל כן להתוס׳, והגרע״א בגליון הש״ס שבועות שם העיר שאין כן מסקנת הירושלמי, וכנראה ס״ל להר״ח והתוס׳ פירוש אחר בירושלמי.

אמנם עיקר דברי הזכרון יצחק תמוהים אצלי, דהנה בפשיטות אין שאלת הגמ׳ מנ״ל דשתיה אסורה ביוה״כ, וכפי שנשאלה שם השאלה על רחיצה וכו׳, אלא על עיקר הרמז בחמשה עינויים שבתורה, שלהרבה ראשונים אינו אלא אסמכתא דשאר עינויים אינם מהתורה, וגם למ״ד שכל העניויים דאורייתא, מ״מ הנך חמש עינויים הכתובים בתורה אינו אלא רמז ואסמכתא, אבל עיקר החיוב ביסודו הוא על הפסוק ועניתם את נפשותיכם, וכל העינויים נכללים בזה, וממילא שתיה שהיא עינוי היא במצות ועניתם את נפשותיכם, ואין יסוד האיסור משום דשתיה בכלל אכילה, וגם אם אין שתיה בכלל אכילה, הוי עינוי דשתיה. והנידון בגמ׳ הוא דאכילה ושתיה נמנים כאחת במנין ולא שנים, וממילא יש לתמוה על יסודו של הזכרון יצחק דיש לחלק בין אכילה לשתיה, הואיל ובתוספת אין כרת, דכאמור פשוט דשתיה הוי בכלל עינוי. [וראה עמק ברכה דיני יוה״כ אות ב׳ ע׳ קכ״ז.]

ומה דאיתא בירושלמי שם דשתיה בכלל אכילה, הוא ליתן טעם אמאי אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, אבל לא נאמר שם מקור לאיסור שתיה, ויש להוסיף שהרי גם אכילה לא נאמרה בתורה, אלא הואיל והוי עינוי ממילא ה״ז בכלל האיסור, ואותה סברא נאמרה על שתיה, ואין עדיפות לאכילה על שתיה. ומ״מ פסק הזכרון יצחק תמוה לפו״ר.

והעירני ידי״נ המנוח הגר״א קצנלבוגין (שליט״א) [זצ״ל] דלפי שיטתו הרי אפשר לקדש על היין בתוספת יוה״כ. [אך י״ל דבעינן קידוש במקום סעודה וליכא, ועיין בזה.] וכבר העירו בזה באופנים אחרים, דאפשר לקדש גם לפני התוספת לשי׳ הרמב״ם שכ״כ לענין שבת שאין כלל תוספת, אלא בהכרח דכל שא״א לקדש בעיקר קדושת היום, ליכא דין קידוש לפני כניסת היום, ואכ״מ. ושו״ר בהעמק שאלה שאילתא קס״ז אות א׳ שמבאר היטב דגם שאר ענויים בכלל תוספת, עיש״ה.

ויעויין יומא או, א בהא דאכילה ושתיה אין מצטרפין, והביאו בגמ׳ להשוות מהא דאין צירוף לענין טומאה אלא במה ששיעוריהן שוין, ודחו שם

דליוה"כ תלוי ביתובי דעתא, וע"י הצירוף ליכא יתובי דעתא, עי"ש. ואכן צ"ע במאכלות אסורות אם מצטרפין אכילה ושתיה כאשר אין שיעוריהן שוין, ובפשוטו הו"ל להגמ' להביא מאיסור אכילה דומיא דיוה"כ ולא מצירוף לטומאה, ומדלא איתא בגמ' כן, ש"מ שלא מצינו כן להדיא איך הדין.

ומצאתי במנח"ח מצוה שס"ח שהוכיח שאין מצטרפין מהרמב"ם פ"ה מהלכות נזירות ה"ד, עי"ש. ובאמת אינו מפורש שם שאין צירוף, אלא שכן מוכח ממה שלא כתב הצירוף בענבים ויין, עי"ש. ואפשר שגם להרמב"ם לא פשיטא ליה, ולא נקט אלא הדבר הברור, וראה גם קרן אורה נזיר לח, ב ושפת אמת שם לד, א, וספר המפתח על הרמב"ם שם, ומשנ"ת באריכות בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"א אות ט'.

וברור שהצירוף הוא רק בדברים שהחיוב הוא רק אחד כמו אכילה ושתיה. ויל"ע בעינויים האחרים סיכה רחיצה וכו', בעשה כולם בפעם אחת האם חייב רק מכת מרדות אחת, וכן נראה לפו"ר פשוט דמאי שנא אלו מאכילה ושתיה, ברם עפ"י הירושלמי הרי חזינן דחייב אחת רק משום דשתיה בכלל אכילה, ולמה צריך בזה, והרי אין אלא לאו אחד בלבד, ומהיכי תיתי לומר שיש כמה מלקות.

ומ"מ חזינן דכל מעשה חלוק לעצמו, וא"כ י"ל כן גם על האיסורים האחרים שכל אחד חלוק לעצמו, וחייב על כל אחד אע"פ שנעשו בהעלם אחד, וכמו"כ יהא הספק באכל ורחץ, האם סגי במלקות דאורייתא גם על הרחיצה שנעשתה ביחד עם האכילה או לאו, ואולי י"ל דספק זה תלוי בדרך ההתראה, אם התרו בו על כל איסור בפ"ע, או שיש התראה אחת על הכל, וראה מל"מ פי"ז מה' איסו"ב ה"ז, ופמ"ג או"ח בפתיחה כוללת ח"א אות כ"ח, וראה "אוצר מפה"ת" מכות יג, א 137-138. ומ"מ לענין אכילה ושתיה הא חזינן שגם אם יזכיר בהתראה את שתיהן, כל שאין כאן התראות מחלקות לא מהני, והתראות מחלקות גם על אכילה גופא.

ערב יוה"כ תש"נ

סימן כז
תוספת יוה"כ לעינויים

כתב הרמב"ם, כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה ✧ עיקר קדושת יוה"כ בגלל הכפרה שהיא ביום וקמ"ל שהאיסור הוא גם בלילה ✧ מבאר דעת הרמב"ם דליכא תוספת אלא בעינוי ולא למלאכה ✧ מדקדק לשון הרמב"ם שכתב "כלומר התחיל לצום ולהתענות" שהתוספת כוללת צום ושאר עניים ✧ מבאר דקיום מצות תוספת הוא בנתכוין להוספה מחול על הקודש לשם תוספת ולא מספק ✧ מעיר על דברי רבינו מנוח בנדו"ז

כתב הרמב"ם פ"א מה' שביתת עשור ה"ו, כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו, שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב, כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי, שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם. ע"כ.

ויעוין בפי' רבינו מנוח שהביא מהגמ' יומא פא, א דאיכא ילפותות לחייב על מלאכה בלילה כמו ביום, ומינה ילפינן גם לעינוי, ולכן גם הרמב"ם נקט בלשון כשם ששביתת מלאכה בלילה כמו ביום ה"ה עינוי. ואכן צ"ב, מ"ט צריך כאן ילפותות על חיוב לילה כמו ביום, ובשאר דוכתי לא מצינו כזאת, וכבר הק' כן בתו"י שם ולא כתבו תי'.

ולכאורה אמינא לישב, דאיכא למימר דעיקר קדושת יום הכפורים היא בגלל הכפרה, והכפרה היא ביום, וע"כ סד"א דאיסור מלאכה וחיוב עינוי הוא רק ביום, וקמ"ל קרא שהאיסור הוא גם בלילה. ושו"ר שזכיתי לכוון בתי' זה להגבו"א שם שכ"כ, יעו"ש היטב.

והנה לענין עינוי דצריך ילפותא על לילה היינו רק על עונש ואזהרה, אבל על מצות שביתה הרי מפורש בתורה מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וכפי שהביא הרמב"ם בעצמו בהלכה זו מהגמ' שם פא, ב. והנה מהך קרא ילפינן לתוספת עינוי, ולהרמב"ם ליכא תוספת אלא בעינוי ולא למלאכה, ונראה להוסיף ביאור, דהרי בתוספת ליכא אלא עשה ולא לאו, והיינו רק מצות שביתה, והיינו דאי אפשר שיהיה לאו, דאי איכא לאו, א"כ בהכרח שאף על מלאכה איכא תוספת, דאי במלאכה ליכא תוספת, א"א שיהיה תוספת בעינוי, כיון

שעינוי ילפינן ממלאכה, וא"א שיהא בלמד חיוב יותר מהמלמד, ומוכרח אפוא שתוספת היא רק במצות עשה דשביתה, ושוב אין דין עינוי תלוי במלאכה, ואיכא שביתה בתוספת על המפורש בתורה מערב עד ערב תשבתו שבתכם. ובעיקר שי' הרמב"ם דליכא תוספת אלא בעינוי, יעוי' מ"מ שם ולח"מ באריכות.

ויש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב "כלומר התחיל לצום ולהתענות", דאמאי כפל הלשון. ונראה פשוט שר"ל שחיוב תוספת אינו על אכילה בלבד אלא גם על שאר עינויים, ולכן אילו כתב להתענות גרידא הו"א רק צום, לכן כתב לצום ולהתענות דמיניה תידוק שהתוספת כוללת צום ושאר עינויים.

ואכן כך פסק במטה אפרים סי' תרכ"ד ס"ד ומובא במשנ"ב שם. ובספר צפנת פענח ה' תרומות ע' 53 וכן בקונטרס ההשלמה ע' 13 דן בזה עפ"י דרכו, די"ל דרק צום איכא אבל שאר עינויים ליכא, וכאמור אין כן שי' הרמב"ם, וכש"נ. ובאשר לסברא הנ"ל דצום ומלאכה בכפרה תליא, יש לציין לשון הרמב"ם ריש ה' עבודת יוה"כ, "ביום הצום מקריבין וכו'", וראה בזה בס' הזכרון לר"ב ז'ולטי ע' קי"א.

והנה עוד צ"ע מה שהאריך הרמב"ם בלשונו לבאר מתי זמן התוספת, בתשיעי סמוך לעשירי ובי"א הסמוך לעשירי, ולכאורה דברי יתור הם, דפשיטא דכך הוא המצוה להוסיף מחול על הקדש. ולכאורה אמינא בזה, דהנה יש לחקור בשובת כל בין השמשות, הואיל והוא ספק של תורה, וכלפי שמיא גליא שיש בתוך אותו הזמן מתשיעי ומאחד עשרה, האם קיים בזה מצות תוספת כיון שמ"מ שבת בתשיעי ובי"א, או דילמא י"ל דהוא לא נתכוין להוספה מחול על הקודש אלא כוונתו היא שלא להכנס בספק חלול יוה"כ, ומצות התורה היא שהאדם יוסיף מחול על הקדש, מה שהוא אצלו ממש חול. ונראה כהצד השני ולזה כיון הרמב"ם באורך לשונו, שצריך להקדים בתשיעי ממש לשם תוספת וכמו"כ לשהות בי"א לשם תוספת.

וראיתי בפי' רבינו מנוח מש"כ בתחילה דסגי בבין השמשות, והעלה בצ"ע, ואח"כ כתב שלא סגי בזה אלא צריך להוסיף מחול הגמור שאין בו ספק, ולפו"ר אין דבריו מבוררים במה נסתפק, שהרי בודאי שא"א לסמוך על בין השמשות בלבד, דשמא כולה מן היום או כולה מן הלילה, ואם צדדי הספק שלו כדברינו א"ש, אלא שעדיין אין לשונו מבורר אצלי וצ"ע היטב שם, שהרי גם בתחילה נקט שמפסיק קודם בין השמשות, וצ"ת. עכ"פ לדרכנו זוהי כוונת הרמב"ם, שהמצוה להוסיף מן החול גמור, ולא ממה שמחויב בלא"ה לשבות בגלל הספק.

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון קכ"ז תשרי תשס"ז

סימן כח
נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ

בתפילת יוה"כ נמצא גם נוסח הוידוי שהוא מצות עשה במנין המצוות, והש"ץ אומר אותו בתוך תפילת העמידה עם חתימת ברכה הנכללת בברכה האמצעית, והיחיד אומר הוידוי לאחר התפילה ללא חתימה ✧ מברר הסוגיא ביומא, מצות וידוי ערב יוה"כ וכו', ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית, והיכן אומרו יחיד אחר תפילתו ושליח ציבור אומרו באמצע ✧ מביא ומבאר פי' רש"י ור"ח והגירסאות שם בגמ' ✧ יש שיטה קדמונית שהיחיד אומר וידוי עם ברכה אחר התפילה, ובמחזור ויטרי איתא שהוא רשות כמו תפילת ערבית ✧ מביא מתשובות הגאונים טעם על החילוק בין יחיד לש"צ על מקום אמירת הוידוי ✧ הואיל והיא מצוה בפני עצמה אמאי יש לחז"ל להכניס את מצות תשובה בתוך התפילה ✧ מבאר דכשאחד מתפלל וכולם שומעים ועונים אמן ע"י כך איקרי תפילה של הציבור ✧ ועל כן קבעו חכמים את הוידוי בתוך תפילת הציבור שיהא גם עם ברכה באופן שיענו כל העם אמן, ויש לכולם את הוידוי ולא מדין שומע כעונה ✧ לפי שי' הקדמונים שיש ברכה יש לשאול, שיקבעו חכמים את וידוי הש"ץ גם אחרי התפילה עם ברכה ✧ י"ל שא"א לקבוע ברכה של רשות בתפילת ציבור ✧ מביא ומבאר דברי הטור הב"י והגר"א בנידון חתימת הש"ץ והיחיד בוידוי

הנה בתפילת יוה"כ נמצא גם נוסח הוידוי שהוא מצות עשה בפ"ע במנין המצוות, והש"ץ אומר אותו בתוך תפילת העמידה בברכה האמצעית על קדושת היום, ויש לה אפוא גם חתימת ברכה הנכללת בברכה האמצעית הא-ל הסלחן וכו', אבל היחיד אומר הוידוי לאחר התפילה, ואין לה חתימה. ברם מצאנו שיטת הקדמונים שגם היחיד חותם בברכה אחרי הוידוי הא-ל הסלחן, ראה רא"ש יומא פרק יוה"כ סי' כ"ה, וטור או"ח סי' תר"ז.

ובדי לברר ענין זה, יש להציע הסוגיא ביומא פז,ב, ת"ר מצות וידוי ערב יוה"כ עם חשכה כו', ואע"פ שהתודה ערבית יתודה שחרית כו', והיכן אומרו יחיד אחר תפילתו ושליח ציבור אומרו באמצע כו', דאמר בר המדורי הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב וכי מטא שליחא דציבורא ואמר אבל אנחנו

חטאנו קם מיקם אמר ש"מ עיקר וידוי הוא כו', מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא ושמואל אמר מה אנו מה חיינו, מיתיבי כו', תנאי היא דתניא יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה וחותם בוידוי דברי ר"מ וחכמים אומרים מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידוי חותם כו', עכ"ל הש"ס הנצרך לענייננו[א].

ובפירש"י שם, וחותם בוידוי, גרס בתוספתא, אינו חותם מקדש ישראל אלא הא-ל הסולחן, וחכמים אומרים כל מקום שזקוק לשבע אף בשאר התפילות אם רצה לחתום בוידוי חותם, כך שמעתי, אבל לא גרס לה בתוספתא הכי, אלא וחכמים אומרים מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידוי חותם, ואנעילה קאי כו', עכ"ל, ועי"ש במהרש"א ורש"ש. ובגמ' יש כמה תיקונים על הנוסחא שלפנינו, שהרי לא יתכן לגרוס תנאי היא כו', כיון שגם חכמים וגם ר"מ אומרים שיש שבע ברכות בנעילה, וכן סיום הגמ' דהוי תיובתא דשמואל, וראה בהגהות המהר"י לנדא, הגר"א, ר"ב רנשבורג.

ובפי' רבינו חננאל איתא, ומשני שמואל תנאי היא דתניא יוה"כ עם חשכה מתפלל שבע ומתודה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אין זקוק לשבע ואם בא לחתום בוידוי חותם, וקי"ל כוותיה דרב דאיסורא היא, ע"כ. ולגירסתו ניחא דאכן פליגי תנאי אם יש שבע ברכות בנעילה, דעת חכמים שאין זקוק לשבע, ואם בא לחתום חותם, וכגי' ר"ח איתא גם בהלכות הרי"צ גיאת ע' 30, עי"ש.

ואכן גם בדק"ס מכתי"מ הגי' "אין זקוק לשבע אם בא לחתום חותם", וכן ליתא שם "תיובתא דשמואל תיובתא", והיינו שזוהי באמת פלוגתא דתנאי, וכן ליתא בכתי"מ בברייתא בדברי ר' מאיר "וחותם בוידוי", אלא "מתפלל שבע ומתודה", והנה עיין בדברי הגרנ"נ רבינוביץ ז"ל בהערותיו לדק"ס שם שמפרש נוסחא זו, דלר"מ מתפלל שבע בנעילה ובתוך ברכה אמצעית נכלל הוידוי כשאר התפילות, אבל לרבנן שאינו זקוק להתפלל שבע אלא אומר הוידוי בלבד, לפיכך יש חתימה בוידוי שהיא נעשית תפילה בפ"ע עם נוסח ברכה, ולפ"ז הכוונה בדברי חכמים שאם אינו מתפלל שבע ורוצה לומר רק וידוי ה"ז אומר גם ברכה. ועפי"ז מפרש גם כונת רב עמרם שהטור סי' תר"ז הקשה עליו, והיינו שרב

א. ועל הא דקם מיקם, כתב ראב"ן יומא דף קע, א, וכן כל אדם צריך לעמוד בשעה שהש"צ מתוודה אבל אנחנו חטאנו, ע"כ, וכ"כ הר"ן שם, והיינו מלבד דאיכא דין עמידה בוידוי, וכמבואר בראש"ש שם סי' י"ט, הנה גם הציבור צריכים לעמוד כשש"צ מתודה. וכ"פ הטור סי' תר"ז ס"ג, וצ"ב מ"ט, ויבואר לפנינו. [וראה בקונטרס מעתיקי שמועה (תשנ"א) ע' ח-ט בשם הגרי"ז. וכן קובץ "מוריה" גליון שס"ז – שס"ח].

עמרם כתב שיחיד אסור לו לחתום בנעילה את הוידוי בברכה, והיינו דפסק כר״מ, ולכן גם ליחיד ליכא ברכה בוידוי, ודלא כחכמים שבנעילה אפשר לומר רק וידוי עם ברכה. ברם יעו״ש להגרנ״נ שנתקשה אם חותם בברוך, איך אפשר שאין הפתיחה עם נוסח ברכה, דלא מצינו תפילה או ברכה שרק חותמים בו בברוך ואין בה פתיחה, ועי״ש שנדחק בזה.

ובאמור על הנוסחא שלפנינו בגמ׳ כתב רש״י שכן היא הגי׳ בתוספתא, ויעויין תוספתא יומא פ״ד הי״ד, ועל כך מפרש רש״י שבתפילת נעילה בברכה אמצעית אין מזכירין ״מקדש ישראל ויום הכפורים״, אלא רק ענין וידוי וסליחת עוונות, וחכמים שחולקים ס״ל שאם אכן רצה לעשות כר״מ ה״ז עושה, ואם רצה לחתום מקדש ישראל ויוה״כ נמי שפיר דמי, והוסיף רש״י ששמע שהפירוש בדברי חכמים שאין הכוונה רק על נעילה אלא על כל התפילות, אך דמסיק שאין כן נוסחת התוספתא, אלא הנידון הוא על נעילה בלבד, ובאמת צ״ע הפירוש ששמע רש״י והגירסא שהיתה להם בגמ׳ ״כל מקום שזקוק כו׳״, אמאי לא תהא הזכרת קדושת היום וקדושת ישראל בחתימה כפי שהיא בשאר ימים טובים, וכן שבברכה עצמה הרי מזכירין את קדושת היום, ומ״מ לא נזכר בכל זה שהיחיד האומר וידוי אחרי התפילה שחותם באיזו חתימה, שהרי אין הנידון אלא בברכה אמצעית או כאשר נאמר רק הוידוי עם חתימה בנעילה, אבל אם מתפלל שבע או י״ח בעיו״כ ליכא הכא למ״ד שיחתום הוידוי בברכה, וראה להלן שהראשונים לא פי׳ כן.

והוזכרה שי׳ קדמונים שהיחיד האומר וידוי לאחר התפילה חותם בברכה, וכבר הובא בהערותי לאבודרהם. וראה גם כמה תשובות גאונים באוצר הגאונים יומא חלק התשובות סי׳ צ״ו – קי״ג, וראה בספר התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (נ׳ וידר) ח״א ע׳ 48-50 [ב]. ויש אפוא שיטה קדמונית שהיחיד אומר וידוי עם ברכה אחר התפילה, ובמחזור ויטרי המובא שם איתא שהוא רשות כמו תפילת ערבית, היינו שבודאי אין כאן ברכה לבטלה, וראוי להוסיף דתפילת ערבית רשות היינו מצוה, ואין לבטלה בחינם וכמש״כ תוס׳ ושאר הראשונים, וא״כ לשיטתם גם ברכת הוידוי כן היא, ואכתי צ״ע, דבברייתא אמרו חכמים אם רצה לחתום כו׳, ואין זה לשון מצוה, ואינו מובן הדמיון של המחזור ויטרי את החתימה בוידוי לתפילת ערבית, וצ״ת. והנה מ״מ הוידוי שאומר הש״ץ שנכלל בתוך ברכה אמצעית הרי יש בו גם חתימה, ואילו הוידוי של היחיד לפי רוב

ב. וכן ״תרביץ״ שנה ל״ז חוברת ג׳.

הראשונים אין בו כלל חתימה, וגם להנך דאמרי שיש בו חתימה, הרי מפורש בברייתא שהיא רק רשות ולא חובה. ובזה י"ל דלקבוע ברכה על הוידוי לא ראו חכמים לנכון, אבל ש"ץ שאומר בתוך התפילה, דבלא"ה איכא ברכה, הרי הוידוי נכלל בקדושת היום, וגם בלי הוידוי היה לנו לחתום בהא-ל הסלחן מלבד מקדש ישראל ויוה"כ, וצ"ע.

אלא שעצם הדין המבואר בגמ' שיש חילוק בין יחיד לש"צ, דיחיד אומר הוידוי לאחר התפילה, וש"ץ אומר בתוך התפילה, הענין הזה גופא טעמא בעי, דבכל מקום תפילת הש"צ היא כמו תפילת היחיד, ומדוע הכא אינו כן[ג], ומצאתי שנשאל על כך גאון, והוא באוצה"ג שם סי' ק', והועתק מתשובות הגאונים אסף ח"ב שנת תרפ"ט ע' 87, ועי"ש ע' 86 הדיון מיהו הגאון בעל תשובה זו, וז"ל, לענין שאלה ראשונה שאמרתם למה יחיד מתוודה לאחר תפילתו ושליח ציבור באמצע, כי מכדי ת"ר בהדיא במצות וידוי היכן אומרה אחר תפילתו וש"צ אומרה באמצע, מה לנו לומר למה עשו חכמים, אטו כל מה שעשו צריכין אנו לומר למה עשו כן, ואף על פי כן י"ל שכשעושין לה מקום מיוחד ואחר תפילה מכוין דעתיה טפי, אבל שליח ציבור כיון שסיים את התפילה לא נשארה לו שליחות, ולא עוד אלא שאף היחיד מתודה בתפילה דאמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל חטאנו אבל אמר אבל חטאנו לא צריך, איכא מן דרבנן דקאמרי הא דאמר מר זוטרא בש"צ הוא דאמירא אבל יחיד צריך להתוודות אחר תפילתו אע"ג דאמר אבל חטאנו. עכ"ל הגאון.

ועל מה שכתב הגאון שאין לנו לשאול על חכמים למה עשו כן, ציין המהדיר שם לתשובת ר"ה גאון בספר העיתים סי' קפ"ה ע' 275, שכיו"ב השיב על השאלה מדוע אין קוראין בתורה כל שבת בקרבנות שבת, ועי"ש להמהדיר שהראשונים כתבו טעמים גם על שאלה זו. ואכן דברי ר"ה גאון בזה צריכים תלמוד, אך אכ"מ. ומ"מ חזינן בדברי גאון טעם על החילוק בין יחיד לש"צ על מקום אמירת הוידוי[ד]. וע"ע בס' מאורי המועדים (מהדורה חדשה) ע' רלה בשם הגר"ח על וידוי דרבים ווידוי דיחיד[ה].

ג. וכבר עמד בזה בתוספת יוה"כ יומא פז, ב, עי"ש. וראה גם אורחות חיים ה' יוה"כ סי' ל"ב.

ד. וראה מקראי קדש ימים נוראים סי' מ"ו אות ב'.

ה. וכן ראה אסופות ר"ח הלוי יומא סי' י"ד, וראה מעתיקי שמועה ח"א ע' ט"ו בשם הגרי"ז. ויש לציין כי נמצא נוסח שיש בו וידוי גם ליחיד בתוך התפילה, ראה בספר "התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב" ע' 36-39. ושמא יש להביא מקור לענין זה מספרי זוטא פ' נשא עה"פ והתודה אשר חטא עליה, אין במשמע וידוי אלא ליחיד, מנין אף לציבור, אמרת דבר והתודו, ע"כ. עי"ש.

ולבאורה נראה לומר בזה עוד, דבאמת עיקר ענין הוידוי אין מקומו בתפילה, מלבד מה שכתב הגאון דבזה מכוין דעתיה טפי, אלא הואיל והיא מצוה בפני עצמה, למה יש לחז"ל להכניס את מצות תשובה בתוך התפילה, אלא שבציבור קבעו את הוידוי בתוך התפילה, וי"ל בזה הטעם כעין מש"כ הגאון דהואיל והכונה היא להוציא את הציבור, כיון שסיים את התפילה לא נשארה לו שליחות, ואכתי צ"ע, דכמו שקבעו חכמים שהתפילה היא בשליחות, יכולים הם לקבוע שהוידוי הוא נמי בשליחות, ברם י"ל כך, דבאמת עצם הדבר שאפשר שיהיה הוידוי בשליחות יש לפקפק בו, ובלי שליחות אי אפשר שיועיל, אע"פ ששומע כעונה, וכמבואר בראשונים פסחים ז,ב שהעונה הוא שליח של השומע בצירוף השמיעה שלו, ובמקו"א נתבאר עוד בס"ד אי איכא שומע כעונה בוידוי, וראה גם מש"כ בס"ד במקרא העדה פרשת כי תבוא בדין וידוי מעשר[1], והובא שם מדברי הגאונים שבאוצה"ג הנ"ל, ומפי' ר"ח יומא נ,ב, וראב"ן סוף יומא, וחיבור התשובה להמאירי מאמר ב' פרק ח', ועוד[2].

---

1. והובא שם מהמנח"ח וש"ך יו"ד סי' של"א ס"ק קס"א, עי"ש. ולעיל הובאה הגמ' יומא פז, ב, הוה קאמינא קמיה דשמואל והוה יתיב וכי מטי שליחא דציבורא ואמר אבל חטאנו גם מיקם, אמר ש"מ עיקר וידוי האי הוא. ועי"ש במאירי שהוא התוודה עם הש"צ, ועי"ש גם בר"ן, והוא הביא בשם הגאונים שהקהל מתוודה עם הש"ץ, וכ"כ בספר העיטור הלכות יוה"כ דף קח, ב, אבל באוצה"ג שם חלק התשובות סי' ק"ו הובאו דברי הגאונים, ושם לא נזכר שהקהל מתוודה עמו, ורק נאמר שם שהקהל גם צריך לעמוד, עי"ש, והנה על שומע כעונה א"צ עמידה כמו שמוכח ברי"צ גיאת שהביא הביאור הלכה סי' תפ"ט לענין ספירת העומר, עי"ש, ונתבאר במקו"א בס"ד, אבל הביאור כמש"כ להלן בסמוך שהוא דין ציבור, ובזה הכל עומדים כמו בחזרת הש"צ. וראה המנהיג הלכות צום כיפור סי' נ"ג מהדורת מוסד הרב קוק ע' שמג, ומה שציין מהדיר המאירי שם, ובשו"ע סי' תר"ז ס"ג נחלקו המחבר והרמ"א אם הציבור מתוודים עם הש"צ, ועי"ש במשנ"ב ס"ק י"א. וע"ע גליוני הש"ס יומא שם בשם המאירי, ומש"כ בזה. וראה כף החיים סי' תר"ז סק"ד בשם יפה ללב, קצה המטה על המט"א סי' תר"ז סק"ז, וראה בית דוד (להרי"ד פילוסוף) או"ח סי' תכ"ט בשם שיירי כנה"ג, וכן מש"כ הוא גופיה.

2. וראה יומא פו, ב, וצריך לפרט את החטא שנא' אנא חטא וגו', ולפו"ר ס"ל להש"ס דמרע"ה התוודה בשביל כלל ישראל, ואין זו תפילה בעלמא אלא וידוי, הרי שנעשה בשליחות, ועי' יומא לז, א, ומנין שבאנא נאמר כאן כפרה כו', מה להלן באנא כו', ופירש"י, אנא חטא העם הזה וגו', וראה מנח"ח מצוה שס"ד. וראה משנת יעבץ מועדים סי' נ"ה. וראה נחל איתן על עגלה ערופה סי' ט"ו ס"ב אות י"א. והכהן הגדול ביוה"כ מתוודה על אחיו הכהנים ועל כל ישראל, והוא דין תורה בפ"ע,

ועפ"י מאי דנקטינן שאין שומע כעונה בוידוי אלא התורה חייבה שכל אדם יתוודה בפיו בעצמו, א"כ באמת לא שייך כלל לתקן שהש"צ יאמר הוידוי אחרי התפילה להוציא הרבים ידי חובתם, ברם כאשר קבעו את הוידוי בתוך חזרת הש"ץ ובתוך ברכה, יש בזה כוונה עמוקה, ועפ"י משנ"ת בס"ד בקרואי מועד עניני ר"ה במאמרי על "תפילה ותקיעות בר"ה" [נדפס בקובץ "ישורון" חלק ט' תשרי תשס"ב] בגדר חזרת הש"ץ שאין זה משום שומע כעונה, אלא יש ענין של תפילת הציבור ע"י שאחד מתפלל וכולם שומעים ועונים אמן, שע"י כך איקרי תפילה של הציבור, יעו"ש כל הענין, ועל כן קבעו חכמים את הוידוי בתוך תפילת הציבור, שיהא גם עם ברכה באופן שיענו כל העם אמן, וממילא יש לכולם את הוידוי, ולא מדין שומע כעונה שכאמור אינו מועיל הכא, אלא שכולם נכללים באמירת הוידוי מכח שיש עשרה ואחד אומר והכל שומעים ועונים אמן, אבל לעולם אין היחיד מוציא את חבירו בוידוי ע"י שומע כעונה.

וכל זה לפי רוב הקדמונים שוידוי של היחיד אין בו כלל ברכה, ולפי שי' הקדמונים שיש ברכה, וכבר נתבאר בשם המחזור ויטרי שהיא רשות, עדיין היה מקום לשאול, שיקבעו חכמים את וידוי הש"ץ גם אחרי התפילה עם ברכה, וממילא איכא עניית אמן, ותצטרף ברכה זו אל התפילה ותהא חלק ממנה, וממילא תועיל לצאת יד"ח לכל הציבור כמו לתפילה, וכש"נ שהוא מדין ציבור ולא מדין שומע כעונה[ח].

ברם ראה ווידוי הגדול לרבינו ניסים שהש"ץ מתוודה עבור כולם, וי"ל דזה כפי הנוסח המקורי שהוא בתוך חזרת הש"צ.

[וראה אמרי נועם להגר"א ברכות ד, ב, ונכלל בחי' הגר"א השלם על ברכות, שאין לומר יה"ר כו' לפני הווידוי, ור"ל שיש להכליל הוידוי בתוך תפילת שמו"ע, ואילו בא"ר סי' תר"ז ס"ק ה' ופמ"ג שם בא"א ס"ק ז' צדדו שי"ל יה"ר כו' קודם, וראה גם מחצית השקל שם אות ג', דהוידוי הוא כשאר תחנונים, וראה חכמת שלמה סי' תרכ"ג שנסתפק אי איכא קפידא שיהא הוידוי בתוך תפילת שמו"ע, ובהליכות שלמה מועדים יו"כ פ"ד אות א' נקט שא"צ, ולפיכך מי שצריך לחזור התפילה משום שלא אמר המלך הקדוש, א"צ לחזור על הוידוי, עי"ש כל דבריו. ולפו"ר לשי' הגר"א הוידוי הוא חלק מתפילת שמו"ע, אלא שלשיטה זו צ"ע שאלת הגאונים אמאי ליחיד הוי אחרי שמו"ע ובציבור הוא בתוך השמו"ע. וצ"ת. ונידון זה תלוי בפלוגתא דהקדמונים אם אמירת תחנונים לאחר שמו"ע היא לפני יהיו לרצון, או אחרי יהי לרצון, וראה שו"ע או"ח סי' קכ"ב ס"א וס"ב ומפרשים שם, וראה שאילתות שאילתא קס"ז ואכ"מ.]

ח. וראה עוד משנ"ת בזה בס"ד בהערותי לאבודרהם על תפילת שחרית של חול על החילוק בין ברכות שמו"ע ובקשות שפתי תפתח ויהיו לרצון, עפ"י המבואר כאן בס"ד, ויסוד הדברים דאע"פ

אמנם בזה י״ל על דרך המבואר לענין תפילת ערבית רשות, שהמחזור ויטרי השוה וידוי בחתימה לערבית, וכנ״ל, דכתב הרמב״ם פ״ט מה׳ תפילה ה״ט שלפיכך אין חזרת הש״צ בערבית כיון שאינה אלא רשות, ולא שייך להוציא את הרבים בדבר של רשות, עי״ש. וזה כעין המבואר במקרא העדה פ׳ ויצא סי׳ קכ״א [ונדפס בס״ד בקובץ ״נטעי נעמנים״ לייקווד כסלו תש״ע] שאין ערבות במה שאינו חיוב גמור מדינא, וראה מאמרי בקרואי מועד על ר״ה בענין תקיעת שופר לנשים. ולפ״ז י״ל שא״א לקבוע ברכה של רשות בתפילת ציבור, והוצרכו לקבוע את הוידוי בתוך ברכת שמונה עשרה, כלומר בברכה האמצעית של קדושת היום, ונתבאר בזה טעמא דמילתא עפ״י ב׳ הדעות בגדרי הוידוי ביחיד ובציבור. ושו״ר מש״כ בספר הררי קדם ח״א סי׳ מ״ב – מ״ד בענינים אלו, עי׳ עליו[ט].

שאלו הבקשות הן מחיובי התפילה, מ״מ אינן חלק ממש מהתפילה, ואין התפילה מסתיימת רק אחרי ויהיו לרצון, ולפיכך כל התפילה היא מדין תפילת הציבור, וכש״נ, ואלו הבקשות הן מדין שומע כעונה גרידא, הואיל ואין להם ברכה ועניית אמן. עיש״ה כל הענין.

ט. ומה דמבואר בגמ׳ שגם הציבור צריכים לעמוד כשש״צ מתודה, וכנ״ל, הנה אי הוא מדין שומע כעונה, הוא מובן, דוידוי צריך בעמידה, אבל גם אי הוי דין וידוי של ציבור וכש״נ, א״ש מה שצריכים לעמוד וכמו שמבואר במאמרי הנ״ל, שכ״ה ברמב״ם שבכל תפילת הש״צ צריכים כולם לעמוד, ומה דמוכח בגמ׳ שהוא גם רק לוידוי, ומשמע שבשאר התפילה ישב, עי״ש ברש״ש שעמד בזה, וכתב דהכונה היא שהיו אומרים איזה תוספת פיוטים וכיו״ב, ואז ישב, ולעולם בעיקר התפילה אכן צריך לעמוד, עי״ש. וראה בדרשות ר״י אבן שועיב בדרשה ליוה״כ.

והנה אם לא צריך לשומע כעונה, גם אילם יוכל לצאת ידי וידוי בכה״ג ששומע מש״צ, אבל אם הוא מדין שומע כעונה, הא איכא שי׳ קדמונים שאם א״א לו לענות, גם בשמיעה אינו יוצא, עי׳ שאג״א סי׳ ז׳, וריטב״א סוכה לט, ב, אלא שעדיין צ״ע כיון שגם אין אינו יכול לענות, ושמא הוי לעיכובא, וראה חכמת שלמה לר״ש קלוגר או״ח סי׳ תקפ״ד לענין וידוי בלבו, עיש״ה.

ושו״ר כי דברינו מפורשים בב״ח סי׳ תר״ז, עי״ש שפי׳ שתי התשובות שהובאו בשם ר״ה גאון שלא יסתרו אהדדי, והיינו שבמנחה עיו״כ אם רצה ש״ץ לומר וידוי בתוך ברכת סלח נא, ה״ז יכול לעשות כן, אבל לא בדרך חיוב, ולפיכך א״א שיצאו אחרים יד״ח בוידוי זה, עיש״ה. ואכתי אינו מובן, אמאי לא יצאו יד״ח משום שומע כעונה, ואע״פ שהש״ץ עצמו כבר יצא יד״ח בתפילתו בלחש, אכתי במצוות אע״פ שיצא מוציא, וחז״ל תקנו וידוי בערב יו״כ, ברם לדברינו מיושב, דמדין שומע כעונה א״א לצאת יד״ח, אלא רק מדין מסויים של תפילת הציבור, וכיון שאין זה חלק מתפילת ש״צ, אלא כדרך פיוטים בעלמא, לפיכך א״א לצאת יד״ח ע״י הש״צ.

ועי״ש בטור שרב עמרם חולק, ראה סדר רב עמרם ע׳ קסב, ור״ל, שאומר הוידוי אחרי התפילה להוציא את הרבים יד״ח, וכ״ה בשבלי הלקט סי׳ ש״י, עי״ש. ומבואר בב״ח שם דשפיר מוציאם

והנה מש״כ לעיל בכוונת רש״י לענין חתימה בוידוי, שאין הנידון על היחיד שיחתום בוידוי שאומר אחר התפילה, אלא הנידון הוא על נוסח החתימה של הש״צ בתוך התפילה, אין כן דעת הטור, וז״ל בסי׳ תר״ז ס״ה,

---

מפני שהוא שלוחם, וה״ז כשאר תפילות הציבור. ויל״פ בתרי אנפי, או דס״ל שגם תפילת ש״צ היא מדין שומע כעונה גרידא, ולפיכך לא שנא וידוי מתפילה, או דס״ל דרק הוידוי הוא משום שומע כעונה, ושפיר אפשר לצאת בכה״ג יד״ח, וחולק על הסברא הנ״ל שא״א לצאת יד״ח ע״י שומע כעונה. וע״ע ב״ח שם. וראה שו״ת רמ״ע מפאנו סי׳ ק״ב שאלה ג׳ שכתב וז״ל, אבל ש״צ שמתודה בעד כולם ואינו מזכיר אלא כללים צריך להשמיע לרבים כו׳, ע״כ, עי״ש. וראה הערותי לאבודרהם סדר יוה״כ הערה 24 משנ״ת בזה עוד בס״ד, והובא שם מפי׳ הב״י על מנהג ספרד דא״ש לפי דרכנו, עי״ש.

וראה בשו״ע או״ח סי׳ תר״ז ס״ג שנחלקו המחבר והרמ״א אם הציבור מתוודים עם הש״צ, ולדעת הגר״א שם הציבור שותקים, ועי״ש במשנ״ב ס״ק י״א, והנה לפי המבואר הוידוי הוא חלק מתפילת הש״צ, ובזה פליגי האם ע״י שכל יחיד אומר, יש בכך חסרון בתפילת הש״צ, וכבר כתבתי בס״ד בזה בהערותי לאבודרהם תפילת ליל שבת פי״ז סי״א הערה 129-128 לענין מגן אבות, וצוין שם שכיו״ב נתבאר בס״ד לענין בהמ״ז וקדושה כו׳, עי״ש. והנה בפשוטו גם הכא תליא בזה, והיינו שבודאי זוהי חלק מתפילת הש״צ, אלא דפליגי האם היחידים האומרים איתו גורמים ע״י כך חסרון בתפילת הציבור, עי״ש. וע״ע מעשה רב השלם (זלושינסקי) סי׳ רי״ג והערות שם. ומ״מ לפני דברינו לכו״ע צריך הש״ץ לומר בקול כל הוידוי כדין תפילת הציבור, ואיכא רק פלוגתא אם לומר עמו, ותמהני על מנהג העולם שהש״צ אומר הוידוי בלחש לעצמו עם הציבור, ואין בזה תפילת הציבור, ולפו״ר אינו כדין, וצ״ע אם עמדו בזה. ובנידון אם אומר עם הש״צ, אם מתקיים בזה תפילת הציבור, יעוין בשו״ת הרמב״ם (מכון ידושלים) סי׳ ס״ג אות ז׳, ומשמע מדבריו דאע״פ כן ה״ז בכלל תפילת הציבור, וצ״ע.

ברם י״ל כמש״כ משנ״ב שם שעיקר הוידוי הוא אבל חטאנו וכן פשענו ועוינו, וא״כ זה אומר הש״צ בקול, וכל העל חטא אינו לעיכובא. ושו״ר בהליכות שלמה על דיני יוה״כ שעמד בזה, ולדעתו אין הוידוי חלק מתפילת הש״צ, וא״צ הציבור לשמוע ממנו, עי״ש כל דבריו, ולי נראה עפ״י דרכנו כש״נ בס״ד, וראה שו״ת הרמ״ע מפאנו הנ״ל, וצ״ע. וראה לשון הרא״ש יומא פ״ח סי׳ כ״ה בשם רב עמרם דמשמע מיניה דש״ץ מוציא יד״ח את הציבור בוידוי, וראה בלבוש סי׳ תר״ז ס״ג שהציבור אומר בלחש עם הש״צ, וראה תוספת יוה״כ יומא פז, ב. אלא שאם הש״ץ מוציא יד״ח, אכתי מ״ט אומרים הציבור בלחש, ולא עוד, שמא ע״י אמירה בעצמם חסר כאן תפילת הש״ץ, וכנ״ל, וכבר כתבתי בהערותי לאבודרהם ה׳ ברכות הערה 144, והלכות תפילת ליל שבת הערה הנ״ל, והובא שם משבלי הלקט, וכן כתבתי בזה במאמרי שנדפס בישורון על תפילת היחיד יחד עם הש״צ וסדר קדושה, עי״ש. ועפ״י האמור שם יל״ד גם בענין ווידוי עם הש״צ. [ואם סגי בוידוי בהרהור בלבו, ראה שרשי הים ח״ב דף קסד, ג דלא מהני. וכ״כ גם בפאת ים דף קלד, ב. אבל בשו״ת לב חיים ח״א סי׳ י׳

ובחתימת הוידוי כתב רב עמרם החותם ברוך אתה ה׳ הא-ל הסולחן, טועה, ולפירוש רש״י יכול לחתום, שהוא גורס וחכמים אומרים כל מקום שזקוק לשבע אם בא לחתום חותם, וכיון שחכמים אמרו שיכול לחתום א״כ כך הלכה, ובכל סידורי אשכנז יש בהם חתימה, ובספרד אין חותמין, ומוטב שלא לחתום כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא, עכ״ל הטור.

ועי״ש בב״י שהביא הגמ׳ ורש״י שם, וכתב וז״ל, והשתא רב עמרם נראה שגורס כגירסת התוספתא דלא אמרו חכמים אם רצה לחתום בוידוי חותם אלא בנעילה דוקא, ולרש״י שכתב ששמע שכל מקום שזקוק לשבע אף בשאר תפילות אם רצה לחתום בוידוי חותם, משמע דה״ה לתפלת מנחה ערב יוה״כ שאם רצה לחתום בוידוי שאחריה חותם, שמה שאמרו חכמים כל מקום שזקוק לשבע לאו לאפוקי מקום שזקוק לי״ח, אלא לאפוקי וידוי שאינו סמוך לתפילה שאינו רשאי לחתום בו, אבל כל שסמוך לתפילה בין שהוא סמוך לשבע ברכות בין שהוא סמוך לי״ח, אם רצה לחתום חותם, ומנהג העולם שלא לחתום בוידוי שבמנחת ערב יוה״כ. עכ״ל.

וראה ב״ח שם, וכן פרישה שם אות ג׳, ולדעת הפרישה אליבא דהפי׳ ששמע רש״י, ס״ל לר״מ דדוקא בנעילה חותם, ולרבנן יכול לחתום גם בשאר התפילות. ובסי׳ תרכ״ג ס״ב הביא הטור פסק רב עמרם שאין לחתום בוידוי של נעילה, ואילו להטור גופיה נראה שיש לחתום ושכן שי׳ הרז״ה, ומ״מ מסיק דכיון דאיכא פלוגתא אין לחתום. והב״י שם נתקשה בכוונת הטור ובלשונו על הגירסא, וכן במה שנקט דלרב עמרם אין לחתום בנעילה, שהרי לפי האמור אין למ״ד שלא לחתום, אלא לר״מ יש לחתום, ולרבנן רק אם רצה ואין חיוב, אבל אין מ״ד הסובר שלא לחתום. ועי״ש בב״ח ובפרישה ובחי׳ הגהות ממהרל״ח מה שטרחו בישוב דברי הטור, וע״ע בראבי״ה סי׳ תקכ״ח.

ומ״מ חזינן שהטור נקט בדעת רש״י שהנידון הוא על חתימת היחיד בוידוי של אחרי התפילה, וכמו שפי׳ בב״י, והוסיפו שלפי׳ זה אין חילוק בין תפילה שבע לי״ח, וס״ל שגם במנחה של ערב יו״כ יכול לחתום, ועי׳ גם בשו״ע סי׳ תר״ז סעיף ה׳ שכתב המחבר, בתפילת מנחה ערב יוה״כ אינו חותם בוידוי שאחריה, עכ״ל, ועי״ש בדגול מרבבה שזה לאפוקי מפירש״י, וכפי פי׳ ב״י, אלא שנתקשה הדגמ״ר בלשון השו״ע שנקט מנחה ערב יו״כ, והרי גם בשאר תפילות אין חותמין, והעלה דהלשון לאו דוקא,

---

וח״ג סי׳ קל״ו נקט דמועיל בלב, וראה פמ״ג בפתיחה כוללת ח״ב אות י׳. וע״ע דברי ירמיהו על הרמב״ם ריש ה׳ תשובה.]

וכ"ה במשנ"ב שם. ולולא דמסתפינא אמינא שבדקדוק נקט השו"ע מנחה ערב יו"כ, דלא מבעיא על נעילה, הרי דעתו נוטה שמי שרוצה יכול לחתום, דאין בזה פלוגתא וכנ"ל, אלא אפי' על שאר תפילות יוה"כ גופא, נמצא אליבא דרש"י שיכול לחתום, וכן הוא בסידורי אשכנז, ורק על מנחה עיו"כ שהוא חידושו של הטור בכונת רש"י, ע"ז מסיק שלא לעשות כן, וכמו שכתוב גם בב"י שם שמנהג העולם שלא לחתום במנחה של עיו"כ, ולא הזכיר יו"כ עצמו, היינו שלא רצה לקבוע בזה הלכה, וכל קביעות ההלכה היא רק על מנחה עיו"כ שלא לחתום.

ברם בביאורי הגר"א שם ס"ק י"א כתב על דברי הטור דמוטב שלא לחתום כיון שהיא פלוגתא דרבוותא, כתב וז"ל, ובלא"ה אין לחתום דהא רש"י סתר פירוש הראשון וכתב אבל לא גרס כו', ע"כ. כלומר, דאיך אפשר לומר שזוהי דעת רש"י, והרי הוא גופיה אינו מקיים גירסא זו. ותו כתב הגר"א וז"ל, ועוד שאף לפירוש הראשון אינו חובה, ודוקא בתפילות יוה"כ כמו שכתב כל מקום שזקוק לשבע כו', והאיך יקבע ברכה במנחה לעצמה, ואף בתפילת יוה"כ אינו רשאי לחתום בוידוי, אלא הש"צ שאומר באמצע, ואינו קובע ברכה בשביל הוידוי, אלא כמש"כ רש"י שם שמשנה הנוסח ממקדש ישראל ואומר הא-ל הסלחן, וזהו שאמר רב עמרם מי שחותם כו' טועה, דלא אמרו אלא בש"צ וביוה"כ, אבל בתפילת י"ח לא, וכ"ש לפי' הגאונים ובעל הגה שכתב ואין הש"צ כו', עכ"ל הגר"א.

וביאור דבריו, דגם לפי' ראשון ששמע רש"י אין חובה לחתום רק רשות היא, ולכן בודאי שאין לחתום כאשר לפוסקים אחרים אין כלל חתימה. ואח"כ הוסיף הגר"א שעצם הנחת המפרשים שלרש"י גם במנחה עיו"כ אפשר לחתום בוידוי, אין הדברים נכונים, שהרי מפורש רק בכל מקום שזקוק לשבע, והיינו רק ביוה"כ עצמו, ועוד הוסיף הגר"א, שגם ביוה"כ עצמו אין הנידון על היחיד, דזה ודאי אין בו חתימה לכו"ע, והנידון הוא רק על הש"צ שהוידוי נאמר בתוך ברכה אמצעית, והשאלה היא על הנוסח, וכמו שמפורש ברש"י שאינו חותם מקדש ישראל, והיינו שהנידון הוא איך לחתום ברכה אמצעית, האם נוסח החתימה הוא כמנהגנו הא-ל הסלחן כו', מקדש ישראל ויוה"כ, או כדעת ר"מ שחותם רק הא-ל הסלחן, ואינו מזכיר ישראל ויוה"כ, ולפי חכמים יש רשות לחתום בהא-ל הסלחן בלי ישראל ויוה"כ בכל תפילות יוה"כ, וכל זה לפי' ששמע רש"י ודחאו מכח נוסחת התוספתא שהביא, וכלפי מה דנשמע עפ"י גי' זו ופי' זה שאפשר לחתום בהא-ל הסלחן בלבד, כתב רב עמרם שטועה מי שעושה כן, והוא רק אצל הש"ץ וביוה"כ, אבל על יחיד ביוה"כ וק"ו במנחה ערב יו"כ, ליכא למ"ד כלל שתהא חתימה, וגם בפי' ששמע רש"י לא

נזכר שיטה כזאת, ומסיק הגר״א דכל שכן למבואר ברמ״א שם שש״ץ אינו אומר וידוי במנחה ערב יו״כ, כלומר, דאולי ס״ד דלשי׳ שהוזכרה בספרי הגאונים שיש וידוי בתפילת ש״צ בערב יו״כ, א״כ תהא לו חתימה, לזה קאמר שהיא טעות, אבל לפי רמ״א שאין חזרת ש״צ על וידוי, כמובן שאין מקום לטעות כזאת, כנ״ל ביאור דברי הגר״א.

הרי מפורש בדבריו כמש״כ למעלה שאין כלל נידון ברש״י על חתימה בוידוי של אחר התפילה לא ביו״כ ולא במנחה עיו״כ. ועיקר הדקדוק שכן הוא כוונת רש״י, דהזכיר ״אינו חותם מקדש ישראל״, ואם הנידון על חתימה לוידוי שלאחר התפילה, א״צ רש״י לפרש זאת, דמהיכי תיתי יאמר שם מקדש ישראל, ושם אין הענין קדושת היום, אלא מוכח כדאמרן, שכונת רש״י על ברכה אמצעית של ש״צ ביוה״כ, ובס״ד זכיתי לכוין לדעת הגר״א. אלא שמש״כ הגר״א שרב עמרם בא להוציא מפי׳ זה שברש״י, הנה בפשוטו כונת רב עמרם להוציא משי׳ הקדמונים שיש לחתום בוידוי של היחיד אחר התפילה, וכפי שהובא למעלה מהסוברים כן, וגם לא נתיישב לדרכנו אמאי ס״ל לר״מ שאין להזכיר קדושת היום, אליבא דפי׳ דשמיע ליה לרש״י, וכן אמאי ס״ל לחכמים שהרוצה לעשות כן עושה, ואמאי באמת לשיטתם זו לא מזכירים את קדושת היום בחתימה, וצ״ע[י].

י. ושוב ראיתי בראבי״ה סי׳ תקכ״ח שכתב וז״ל, ושליח ציבור לא מצלי במנחה בקול רם הוידוי להוציא את שאינו בקי, מפני שאינו יכול לאומרו באמצע התפילה כמו בשאר תפילה, ע״כ. ועי״ש להמהדיר שכן הוא במחזור ויטרי ע׳ 374 וסידור רש״י ע׳ 96, וכן עוד ראשונים שהביאו פסק זה. אבל הראבי״ה עצמו הביא מסדר רב עמרם גאון, שהש״צ צריך לאומרו במנחה להוציא את שאינו בקי, והובא גם ברא״ש וטור הנ״ל, וכבר נתבארה שיטתו לעיל. ושו״ר עוד בענין זה במקראי קדש ימים נוראים ע׳ עא, עי״ש.

יוה״כ תשס״ג

סימן כט

בגדר מצות וידוי ביוה״כ

בספר יראים כתב, תולדה למצות עשה, צוו חכמים שכל ישראל יתודו בין איש בין אשה ביום הכפורים ✧ יל״ע האם המצוה מדרבנן על כל אחד מישראל להתודות ביוה״כ נוהגת גם כאשר ביהמ״ק היה קיים, או דילמא אין תקנה זו נוהגת אלא בזה״ז ✧ מבאר דכיון שהכהן הגדול מתודה על עוונות ישראל סגי בזה משום דאיכא שליחותו ומצות וידוי אינה מצוה שבגופו ✧ או י״ל דמ״מ תקנו חכמים שכל אדם יתודה גם בעצמו ✧ נמצא שבזמן שביהמ״ק קיים חובת הוידוי על כל אחד היא מדרבנן ובזה״ז היא מהתורה ✧ והיינו מש״כ הרמב״ם יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביוה״כ ✧ יל״ע בשיטת היראים אמאי סתם וכתב שהוא מדרבנן ✧ בספר עבוה״מ כתב דהיראים אזיל לשיטתו לענין וידוי שהחיוב הוא רק מדרבנן

הנה ביוה״כ תקנו חז״ל להתוודות בתפילות היום, וכן בערב יוה״כ, ובפשוטו הוא ממצות התשובה, וראה במאמרי בענין מצות תשובה במחלוקת המפרשים בזה, אי התשובה היא המצוה, או שהוידוי הוא המצוה כאשר רוצה לחזור בתשובה, אבל התשובה עצמה אינה מצוה, עי״ש.

ברם מצאתי בספר יראים השלם סי׳ רס״ג לאחר שהביא מצות הוידוי שיש על הכהן הגדול, שמתוודה על הפר שלו שני פעמים, ועל השעיר פעם אחת, כתב וז״ל, תולדה למצות עשה, צוו חכמים שכל ישראל יתודו בין איש בין אשה ביום הכפורים, כדתניא בסוף פרק יוה״כ, יומא פז, ב, מצות וידוי יוהכ״פ עם חשיכה, וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם שיאכל כו׳, עכ״ל, יעו״ש כל דבריו.

ונראה מפשט לשונו דכמו דאיכא מצוה דאורייתא של וידוי הכהן גדול, איכא מצוה מדרבנן על כל אחד ואחד מישראל להתוודות, ואכתי יל״ע, האם המצוה מדרבנן על כל אחד מישראל להתודות ביוה״כ נוהגת גם כאשר ביהמ״ק היה קיים, או דילמא אין תקנה זו נוהגת אלא בזה״ז שאין עבודת יוה״כ בבית המקדש.

וביאור הספק י״ל, דהנה לענין כפרת שעיר המשתלח על כל ישראל איכא חילוק בין קלות לחמורות, דעל הקלות ה״ז מכפר בלי תשובה, ואילו על החמורות דוקא עם תשובה, ואילו בזה״ז

שאין לנו השעיר המשתלח, אין יוה״כ מכפר אלא עם התשובה, וכל הענין מבואר ברמב״ם פ״א מה׳ תשובה, וא״כ נמצא דממילא איכא חובת תשובה על כל אחד ואחד כדי שיכפר לו השעיר המשתלח על עבירות חמורות, ובזה״ז בין על קלות ובין על חמורות דוקא בתשובה, ובמעשה תשובה איכא חובת וידוי, כמפורש ברמב״ם שם ה״א.

ברם אפשר כיון שהכהן הגדול מתודה על עוונות כל ישראל סגי בזה, וכ״ז נעשה בשליחות כל ישראל, וגילתה לנו התורה שמצות וידוי אינה מצוה שבגופו אלא איכא שליחות של הכהן הגדול בוידוי שלו בשביל כל ישראל, וכן מוכח יותר, שהרי הוא מתודה על כל עוונות בית ישראל, כולל גם הקלות, והרי על הקלות ה״ז מכפר בלי תשובה, וא״כ גם מי שלא שב על הקלות, ואצלו גופא לא שייך וידוי, שהרי וידוי בלי תשובה הוא טובל ושרץ בידו, ראה רמב״ם שם פ״ב ה״ג, ומ״מ אהני ליה הוידוי של הכהן הגדול, הרי לנו שהוא ענין מיוחד שתועיל לו לכל אדם מישראל עבודת הכה״ג והוידוי שלו.

וא״כ י״ל שבזמן שביהמ״ק קיים אכן ליכא תקנה שכל אחד יתודה בעצמו ביוה״כ, אלא יש לו הוידוי של הכה״ג, ומהני ליה על הקלות אפי׳ בלי תשובה, ועל החמורות דוקא עם תשובה, וחכמים תקנו הוידוי בזה״ז שאין לנו כפרת שעיר המשתלח, ואז חובת כולם לעשות תשובה על כל החטאים, ולהתוודות שהוא מחובת התשובה, וזה הוא הדין המבואר שם ברמב״ם פ״ב ה״ז, על יוה״כ שהוא זמן תשובה ויש בו חובת וידוי.

אבל י״ל שתקנת חז״ל נאמרה גם בזמן שביהמ״ק היה קיים, והיינו שאע״פ שמן התורה סגי בוידוי של הכה״ג לכל ישראל, מ״מ תקנו חכמים שכל אדם יתודה גם בעצמו, ולפ״ז נמצא שבזמן שביהמ״ק קיים חובת הוידוי על כל אחד ואחד היא רק מדרבנן, ואילו בזה״ז היא חובה מהתורה, ואע״פ שאין הדבר מפורש בתורה.

והיינו מש״כ הרמב״ם שם פ״ב ה״ז, יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביוה״כ כו׳, ע״כ. ומסדר שם הרמב״ם סדר הוידוי של ערב יוה״כ ויוה״כ עצמו בכל התפילות, דהיינו עפ״י הקדמת לשונו ריש הלכות תשובה, שכאשר ירצה אדם לעשות תשובה צריך להתוודות, וכיון שיוה״כ הוא זמן התשובה, א״כ צריך אז לעשות תשובה, אע״פ שתשובה עצמה אינה מצות עשה, וכמש״כ המפרשים בשי׳ הרמב״ם, אבל הואיל והוא זמן תשובה, א״כ איכא חיוב וידוי, ומבואר אפוא דבזמן דאיכא שעיר המשתלח, מהני הוידוי של הכה״ג בשביל כל ישראל, אבל בזמן דליכא שעיר המשתלח איכא חובת וידוי על כל אחד ואחד.

ולפ"ז יל"ע בשיטת היראים, דבפשוטו הרי לא נזכר בדבריו דהתולדה למצות התורה היא רק בזה"ז, והיינו שגם בזמן שעיר המשתלח, דמהתורה מועיל וידוי דכה"ג לכל ישראל, מ"מ הוסיפו חכמים לתקן שכל אחד ואחד יתודה, וזה באמת רק מדין דרבנן, ברם עדיין לא ביאר דבריו, אמאי סתם וכתב שהוא מדרבנן, ומשמע גם בזה"ז דליכא שעיר המשתלח, וזה צ"ע, דלכאורה בזה"ז הוא מהתורה, שהרי בזה"ז צריך תשובה דוקא ואפילו לקלות, ווידוי הוא מחובות התשובה[א].

שוב מצאתי בספר עבודת המלך על הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה ה"ז שהביא שיטת רבנו יונה בשערי תשובה שמצות עשה מהתורה לחזור בתשובה ביוה"כ מקרא דלפני ה' תטהרו, והביא גם מבה"ג שיש חיוב תשובה מקרא וכפר בעדו וגו', שהוא הוידוי, אבל באמת פסוק זה הוא בכה"ג דוקא, ומנלן לומר שמצות עשה מהתורה יש על כל אחד מישראל, ותו הביא עבוה"מ דברי היראים הנ"ל שהחיוב הוא רק מדרבנן. וכן שם פ"א ה"א הביא עבוה"מ דברי היראים, ושם כתב דאזיל לשיטתו דלענין וידוי על קרבן כתב בסי' שס"ג דילפינן לה מוכפר, ולפיכך ביוה"כ שזוהי נמי המצוה של הכה"ג מוכפר, על כן הוידוי של כל ישראל הוא תולדה למצות כה"ג, דהיינו שהוא רק מדרבנן, ואילו לפי הרמב"ם מצות וידוי על כל ישראל ביוה"כ הוא משום שהוא זמן תשובה לכל, ועי"ש שמצדד בשי' הרמב"ם אי ס"ל דהוי דאורייתא או לאו דאורייתא, יעו"ש כל דבריו.

והנה גם בשי' רבינו יונה דנקט דהוי מצות עשה גמורה דלפני ה' תטהרו, על חובת התשובה ביוה"כ, עדיין אין ללמוד מתוך כך שיש חובת וידוי על כל אחד ואחד, דכאמור התורה עשאתו לכה"ג לשליח של כל ישראל על הוידוי, וראה מנח"ח מצוה שס"ד שדן בזה, וראה כלי חמדה ח"ג קו"א אות כ"ה וכן דרך המלך לרצ"ב רפופורט על הלכות תשובה שם, וספר מכתבי תורה להר"י רוזין ז"ל ור"מ קלינא ז"ל סי' קנ"ב. ולפ"ז י"ל גם לדעתו שהחיוב וידוי כשביהמ"ק קיים הוי רק מדרבנן.

ובן מה דמשמע ליה מהרמב"ם דהוי דאורייתא, י"ל דהיינו דוקא בזה"ז, ויש לפרש שלכן סתם הרמב"ם בלשונו, שיש בו משמעות על חובת וידוי מהתורה ביוה"כ, אבל אינו מבורר, והיינו, דהואיל ובזמן שביהמ"ק קיים אכן איכא וידוי לכל ישראל ע"י הכה"ג שהיא מצות עשה, א"כ מסתברא שבזה"ז שאין שעיר המשתלח,

---

א. שו"ר עוד בענינים אלו במשאת המלך על מועדים עניני יוה"כ מש"כ, וכן בהררי קדם ח"ב סי' מ"א-מ"ד. וע"ע מש"כ במאמרי על נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ.

ויוה״כ הוא זמן תשובה לכל, א״כ בפשוטו שיש חובת וידוי, שהרי לשון הרמב״ם מורה שאין תשובה מצות עשה, אלא הוידוי היא המצוה, וכנ״ל, ולפיכך הסברא מחייבת שכאשר אין שעיר המשתלח, ורק תשובה מכפרת, ולתשובה צריך וידוי, וממילא איכא חיוב וידוי על כל אחד ואחד, והוא דין תורה, אף כי י״ל שאין כאן מצות עשה גמורה, כלומר, דאין העשה לעשיית התשובה, אך כשעשה תשובה יש חובת וידוי, אבל ברור הוא שכך הוא רצון התורה שיעשה אדם תשובה ביוה״כ, ויעו״ש עוד בעבוה״מ ושאר מפרשים מש״כ בזה.

ב' מעש"ת תשמ"ג

סימן ל
מצות וידוי

כתב הרמב"ם שוידוי צריך להיות לפני ה' ✧ מבואר דזה מהות הוידוי וכן הוא הנוסח אנא השם חטאתי ✧ כיו"ב מצאנו בדין תפילה שיסודה הוא שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה ✧ מה"ט חמירא תפילה מקריאת שמע ושאר דבר שבקדושה ✧ בזה יש ליתן טעם על מה דתקנו חכמים שהוידוי ביוה"כ הוא בתפילה משום דדינו הוא כדין תפילה ✧ לפי האמור ניחא פסק הרמ"א לטבול בלא וידוי ✧ בלי הזכרת השם חסר בעיקר דין וידוי

כתב הרמב"ם בפ"א מתשובה ה"א, כל מצוות שבתורה וכו', חייב להתודות לפני האל ברוך הוא וכו', וכן בספר המצוות עשה ע"ג, שנצטוינו להתודות על החטאים אשר חטאנו לפניו יתעלה וכו'. הנה דייק לומר שוידוי צריך להיות לפני ה', וזוהי מהות הוידוי, וכן הוא הנוסח, "אנא השם חטאתי", ועי"ש בהגהות בני בנימין על הרמב"ם שהביא לשון הירושלמי סוף יומא, כיצד מתודה וכו' ריבוני חטאתי וכו'.

והנה כיו"ב מצאנו בדין תפילה שיסודה הוא שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, וכמש"כ הרמב"ם פ"ד מתפילה הט"ז, וכן הוא בסנהדרין כב, א[א], יעו"ש היטב. ועי' רמב"ם פ"ז מה' בית הבחירה ה"ה. ועי' רמ"א או"ח סי' ע"ו ס"א בשם הרמב"ם במו"נ. והנה מה"ט חמירא תפילה מקריאת שמע ושאר דבר שבקדושה, דלק"ש סגי בכיסוי ערוה, ואילו לתפילה בעינן עד שיכסה את לבו, עי' רש"י ברכות כה, א ד"ה אבל וז"ל, לתפילה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך[ב], ע"כ.

ועי' פנים יפות וחי' מרן ריי"ז הלוי פ' בראשית מש"כ לפרש לפ"ז המקראות שם, ויעו"ש גם בתוס' השלם בשם ר"י החסיד. ובמשנה ברכות טז, א איתא דהאומנין קורין בראש האילן וכו', אבל לא בתפילה, ופירש"י משום דצלותא רחמי היא ובעי כוונה וכו', ולכאורה הפירוש כאמור, דלפני המלך צריך לעמוד באימה, וזה א"א בראש האילן, משא"כ

א. ועי' עירובין סד,א דשיכור אינו רשאי להתפלל כיון שאינו יכול לעמוד לפני המלך.

ב. וצ"ע לשון רש"י מגילה כה, א, יעו"ש.

בק״ש דבעי נמי כוונה, אבל לא הוי כעומד לפני המלך, ועי״ש היטב בסוגיא. ועי׳ בחידושי הגר״ח בה׳ תפילה שמבאר דדין זה דתפילה היא מיסוד דין תפילה, ובלא״ה אינו בגדר מתפלל כלל, אלא מתעסק בעלמא, יעו״ש היטב.

והנה לפ״ז כיון דמבואר דאף וידוי הוא כן, הא מסתברא דשוה דין דוידוי לדין תפילה, ובזה יש ליתן טעם על מה דתקנו חכמים שהוידוי ביוה״כ הוא בתפילה, משום דדינו הוא כדין תפילה, ולדעת הגר״א באמרי נועם על ברכות אף אין לומר יהיו לרצון וגו׳ לפני הוידוי, משום דהתקנה היתה שיהיה חלק מהתפילה[ג].

ולפי האמור נראה בהא דכתב הרמ״א סי׳ תר״ו ס״ד, וא״צ לטבול רק פעם אחת בלא וידוי, והוא בדרכי משה שם בשם מהר״י וויל סי׳ קצ״ב. ועי״ש בט״ז סק״ה שיש מנהג מקובלים לומר וידוי בתוך המים, יעו״ש משכ״כ בזה. ולדרכנו הא ניחא מאד פסק הרמ״א והאחרונים, שהרי וידוי דינו כתפילה וצריך שיפסיק בין לבו לערוה, וכן צריך כיסוי הלב, וזה א״א במים, ורק בק״ש אפשר לעשות כן.

ועי״ש בפמ״ג שאף האומרים יזהרו מהזכרת השם, ולכן יאמרו רק אשמתי וכו׳. והנה לפי״ד אין בזה משום וידוי כלל, שיסודו שיתודה לפני ה׳ ויאמר אנא השם חטאתי וכו׳, וכמפורש ביומא לז, א ומנין שבשם שנאמר וכו׳, ובלא״ה חסר בעיקר דין וידוי.

[**וע״ע** בזה משכ״כ בפקודי העדה ה׳ סנהדרין פי״ג ה״א, דמתודה בריחוק י׳ אמות, היינו לפני שפושט בגדיו שהוא בריחוק ד׳ אמות, וכן נמי לפני ששותה היין, דלאח״ז א״א שיתפלל דהוי שיכור שאינו מדבר לפני המלך, ועי׳ יומא פו, ב, ולהאמור א״ש היטב, דבעינן כיסוי הלב לוידוי כמו לתפילה.]

ג. ובמקו״א נתבאר עוד בזה. [והעירוני מתו׳ שבת יא, א דלביש לק״ש, וצ״ע דק״ש הוי כתורה, ועי״ש בהגהות רא״מ הורביץ, וצ״ע במפרשים]. וע״ע פי׳ ר״ח יומא נ, ב, ראב״ן סוף יומא, ס׳ פני המלך פ״א מה׳ תשובה ה״א.

ערב יוה"כ תשנ"א

סימן לא

הדלקת נר ביוה"כ

במתני' פסחים, מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין ✧ מבואר ברמב"ם דתרי דינים איכא בהדלקת הנר עונג שבת וכבוד שבת ✧ נמצא שגם ביו"ט צריך להדליק הנר מבעוד יום ✧ תימה אמאי אין חיוב מדינא להדליק נר ביוה"כ משום מצות כבוד יוה"כ ✧ פלוגתא בין הקדמונים הרא"ש והמרדכי לגבי הברכה ✧ מבאר כוונת דברי הגר"ז בשו"ע ✧ מעיר אמאי ביוה"כ שחל להיות בשבת מדליקין, והרי בטלו מצות כבוד יוה"כ ✧ רבינו מנוח הקשה דאם שבת נדחה מפני יוה"כ לגבי אכילה ושתיה אמאי לא ידחה לגבי הדלקת נר ✧ בב"י הביא בשם ספר המצוות שאפי' ביוה"כ שחל להיות בשבת מדליקין בלי ברכה ✧ מבאר דברי הרמ"א והגר"א דכשחל יוה"כ בשבת מברכים גם על של יוה"כ ✧ מעיר על הדמיון להזכרת קדושת היום בתפילה ✧ מצינו בברכת המצוות שמברכים להפריש תרומות ומעשרות אע"פ שהן מצוות חלוקות ✧ הדמש"א דקדק דהקושיא היא דאיך אפשר שיהיה אותו הנר לשבת ויוה"כ ✧ י"ל דהדלקת נרות בעצמותה הוי תקנת חכמים ולכן איכא ביה ברכה ולא אכפת לן דהכא הוי רק מנהג ✧ אפשר שגם כוונת הרא"ש מתפרשת כלשון הגר"ז

מתני' פסחים נג, ב, מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ויעו"ש בגמ' ובפי' רש"י ור"ח טעמי חילוף המנהגים, וכ"ה ברי"ף וברמב"ם פ"ג מה' שביתת עשור ה"י.

והנה לכאורה צ"ע, דאמנם מבואר ברמב"ם פ"ה מה' שבת ה"א דמצות הדלקת הנר היא משום עונג שבת, אבל הרי גם דין כבוד איכא בהדלקת הנר כמפורש בדבריו שם פרק ל' ה"ה, וראה בכתבי הגר"ח השלם סי' י"א ע' ה' בשם הגרי"ז דאכן תרי דינים איכא בהדלקת הנר, עונג שבת וכבוד שבת, ודין עונג הוא שיהיה הנר דלוק בשבת, ודין כבוד הוא שהוא דלוק מבעוד אם, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם, ויסוד הדברים כבר נמצא בתשובות בית הלוי ח"א סי' י"א, ולדעתו דין ברכה נקבע על חובה משום כבוד ולא על חובה משום עונג, יעו"ש טעמו, וראה מקורות רבים בספר נר שבת להר"י ורדיגר ז"ל פרק ב'. וראה בקרואי מועד חנוכה סי' ה' מדברי הראשונים בענין זה.

והרמב"ם בפ"ו מה' יו"ט הט"ז כתב וז"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולעגנה כך כל ימים טובים שנאמר

לקדוש ה׳ מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש, וכבר ביארנו הכיבוד והעונג בהלכות שבת וכו׳. ע״כ. ובגמ׳ שבת קט, א ילפינן לכבוד יוה״כ בכסות נקיה מקדוש ה׳ מכובד, והרמב״ם נקט הך קרא לכל הימים טובים, ועי׳ ביאורי הגר״א או״ח סי׳ תקכ״ט ס״ק ג׳, ולפ״ז, נמצא שגם ביו״ט צריך להדליק הנר מבעוד יום, אע״פ שלעונג סגי בהדלקה בלילה, אבל לכבוד צריך להדליק מבעו״י [א].

ומ״מ תימה אמאי אין חיוב מדינא להדליק נר ביוה״כ משום מצות כבוד יוה״כ, ואע״פ שיש טעמא שלא להדליק, הרי חזינן דבשבת שחל בו יוה״כ לכו״ע מדליקין, וכמפורש שם בגמ׳ טעמא משום כבוד שבת, וא״כ מאי שנא יוה״כ גרידא שחל בחול, וכן גם אלו שנהגו להדליק הוא מטעם אחר, ולשון המתני׳ הוא רק משום המנהג גרידא, ומ״מ כתב שם הרא״ש שמברכים, ור״ל אע״פ שאין מברכים על המנהג, חזר הכא להיות הדין כמו שבת שמטעם שלום בית ה״ז מברכים, והנה זה סותר לפו״ר דברי בית הלוי הנ״ל, דהברכה משום כבוד שבת ולא משום עונג שבת שהוא ענין שלום בית. וצ״ע. וכהרא״ש נפסק בטור ושו״ע סי׳ תר״י, ולדעת הגר״א שם אכן אין לברך, וכ״ה שי׳ הפר״ח שם ומטעם דאמרן, שאין לברך על המנהג, ויעו״ש בשער הציון, ואכתי צ״ע.

ואכן זוהי פלוגתא בין הקדמונים, דיעו׳ בב״י שם שאכן הביא דברי הרא״ש, ברם הביא שם בשם המרדכי פסחים שם שאין מברכים, דאין אומרים וציונו על המנהג, וכן הביא הב״י מהמרדכי בשבת פ׳ במה מדליקין שאין מברכים ביוה״כ שחל בימי החול, ויהיב טעמא דלא חשוב לשלום בית אלא בשבת משום כבוד השבת, והיינו כנגד סברת הרא״ש דמשום שלום בית מברכים, ולזה כתב שאינו כן, ואכן צריך להבין מהי כוונת הרא״ש, והרי גם המנהג המורה להדליק לא אמר משום שלום בית אלא משום שבא למנוע מדבר אחר, ומשמע דבלא״ה ליכא חיוב הדלקת הנר ביוה״כ.

ואכן ראיתי להגר״ז בשו״ע שלו שם שכתב, ואותם מקומות שמדליקין צריכים לברך אקבו״צ להדליק נר של יוה״כ שהרי יוה״כ מצוה להדליק בו נרות כמו בשבתות וי״ט. ע״כ. ולפו״ר נראה כוונתו כפי מאי דקשיא דכך היא המצוה מעיקר הדין, אלא שיש מקומות שהמנהג הוא שאין לעשות מצוה זו ביוה״כ דנפיק מיניה חורבא, ומקומות שנהגו אינו משום התועלת לדבר אחר, דזו אינה סיבה לחיוב ברכה, אלא ה״ק, כנגד מקומות שנהגו שלא להדליק בגלל דבר אחר, קאמר

א. שו״ר במועדים וזמנים ח״ז סי׳ קטז ע׳ טז מש״כ בזה בשם פרי יצחק והגאון מלובלין, יעוש״ה.

דאדרבה להדליק עדיפא, וממילא נשאר טעם החיוב ביסודו משום כבוד יוה״כ.

אלא דאכתי תקשי, כיון דנקטינן דלכו״ע מעיקר דינא היה צריך להדליק, ורק בטלו חיוב זה בגלל טעם דדבר אחר, א״כ אמאי ביוה״כ שחל להיות בשבת לכו״ע[ב] מדליקין משום כבוד השבת, והרי כאמור בטלו מצות כבוד יוה״כ בגלל הך טעמא, ונבטל גם מצות כבוד שבת.

וראה זה מצאתי בפי׳ רבינו מנוח פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״י שכתב וז״ל, ועוד צ״ע, אם שבת נדחה מפני יוה״כ לגבי אכילה ושתיה אמאי לא ידחה לגבי הדלקת נר במקום שנהגו שלא להדליק כדי שלא יבוא לידי תשמיש המטה. ע״כ. הרי לפנינו דקשיא ליה סתמא גם בלי היסוד הנ״ל, ויעו״ש שהניח בקושיא, ואכן לדרכנו הקושיא אלימא טפי.

והנה לענין אכילה ושתיה י״ל עפי״ד האו״ש פ״ד מה׳ עבודת יוה״כ ה״א דע״י קדושת יוה״כ שחל על קדושת שבת, גם קדושת שבת גופא מחייב לעינוי נפש, יעו״ש דברים עמוקים, וראה פקודי העדה פי״ט מה׳ סנהדרין ה״א אות י״ב מש״כ בזה בס״ד. ולפ״ז שוב אין קושיא מיוה״כ שדוחה אכילה ושתיה, ולכן הכא כבוד שבת אינו נדחה, אבל דברי האו״ש הם מאד מחודשים, ולכן אכתי צ״ע.

ועוד דעה הביא בב״י שם בשם ספר המצוות, שאפי׳ ביוה״כ שחל להיות בשבת מדליקין בלי ברכה, הואיל ולא בא הנר לצורך אכילה. ונראה דס״ל דהברכה בשבת על הנר הוא לא מפני מצות כבוד שבת, אלא מפני דין עונג שבת, או דס״ל דהברכה היא על שניהם ביחד, ותו י״ל דס״ל דלעולם הברכה היא על כבוד שבת, ומ״מ לא אקרי כבוד אלא כאשר מדליקין במקום אכילה, דשם מקדשים את השבת, וממילא איכא כבוד לשבת כאשר מדליקין שם את הנרות, ברם אם אין אכילה בשבת, אין גדר כבוד במה שמדליקין שם את הנרות.

והנה בשו״ע סי׳ תר״י ס״א איתא, ואם חל בשבת חייבין הכל להדליק, והגיה הרמ״א, ומברכים להדליק נר של שבת ושל יוה״כ. ע״כ. ויעו״ש בביאורי הגר״א וכפי שמבאר את דבריו בדמשק אליעזר שם, דכוונת הרמ״א היא שגם במקום שנהגו שלא להדליק ביוה״כ גרידא, מ״מ בשחל בשבת דלכו״ע מדליקין, אזי מברכים גם על של יוה״כ, ויעו״ש בהגר״א ביאור הלכה זו, שהרי לפו״ר הוא תימה, כיון שמשום יוה״כ אין

ב. כלומר, להלכה בפוסקים, אבל לחכמים פסחים מג, ב אכן אין מדליקין, ועי׳ שם מרומי שדה, יפה עינים, רש״ש.

מדליקין, א״כ א״צ לברך אלא משום שבת גרידא, ואמאי מזכירין את יוה״כ.

ולבאורה עפ״י המבואר למעלה אפשר להבין הלכה זו, שהרי באמת איכא מצות הדלקת הנר ביוה״כ מצד יוה״כ גרידא משום קדוש ה׳ מכובד, אלא שמאיזה טעם מנעו חז״ל מצוה זו, אבל כאשר מדליקין משום שבת, הדר דינא דאיכא חיוב דיוה״כ. ויש לדון אם בירך ושכח להזכיר של יוה״כ, די״ל דחוזר ומברך גם משום יוה״כ, הואיל והיא מצוה נפרדת, וכמו״כ יל״ד במדליק נר של שבת ויו״ט דמברכים ברכה אחת, אם שכח, דחוזר ומברך עוד ברכה ששכח, וצ״ע בספרי הפוסקים.

והנה הגר״א שם כתב וז״ל, ומברכין וכו׳, כמ״ש בפ״ז דברכות ולשיטתו שפסק דגם ביוה״כ מברכין ועי׳ בפ״ב דשבת כד, ע״כ. ופי׳ דמשק אליעזר, דק״ל איך מברכים של שבת ושל יוה״כ על נר אחד, הרי אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ועל כך מציין לברכות מט, א לענין מקדש ישראל והשבת, דאע״פ שאין חותמין בשתים, מ״מ זה אקרי חדא, ולפ״ז מיושב גם הכא, ותו הוסיף הגר״א דפסק הרמ״א בס״א שמברכין להדליק נר של שבת ושל יוה״כ אף במקום שאין מברכים על יוה״כ בלבד ואפי׳ במקום שנהגו שלא להדליק, אלא שאזיל לשיטתו שאם במקום שנהגו מברכים, אזי במקום שלא נהגו מברכים על יוה״כ שחל בשבת, ועל כך הוסיף הגר״א הגמ׳ בשבת כד, ב שמזכירין של שבת בנעילה ביוה״כ, וה״נ כיון שמדליק משום שבת, ה״ז מזכיר גם של יוה״כ, יעו״ש כל דבריו.

והנה ראשית דבריו צריך לציין מה דאיתא בלבוש שם שאין מזכירין של יוה״כ עם של שבת, אלא במקום שמברכים גם על יוה״כ בלבד, וזה דלא כפי הבנת הדמשק אליעזר בד׳ הגר״א, וגם עצם סברת הגר״א עפ״י הדמש״א לא ברירא לי, דאם ניחא ליה הדמיון משבת כד, ב, אמאי כתב דאזיל לשיטתיה דמברכים על יוה״כ בלבד, נימא דכאשר יש נר של שבת ה״ז מברכים לעולם גם על נר של יוה״כ, אע״פ שעליו בעצמו לא נקבע חובת ברכה. וגם עיקר הדמיון להזכרת שבת בנעילה לא אתברר לי, דהתם הוי הזכרת קדושת היום בתפילה, אבל הכא אם אין כל מצוה להדליק נר של יוה״כ, מהיכי תיתי שיהא דין הזכרתו בברכת המצוות, והכל צ״ע. ואני מפקפק אולי אין כוונת הגר״א כדמש״א, ואולי גם הוא מפרש כהלבוש, ואכתי צ״ע.

ועל שאלת הגר״א לפי הדמ״א, איך מברכים שני ענינים על נר אחד, הנה יעוין ברבינו מנוח הנ״ל שכתב בזה״ל, נראה מדברי הר״מ שכשם שמברך על הדלקת נר בשבת כך מברך ביוה״כ שחל להיות בשבת מאחר שהוא חובה בכל מקום וכו׳, ותימה הוא אם אינו מדליק שום נר לשום שבת אלא פתילה דקה כדרך שהוא עושה בחול כדי שיראה בה בלכתו לשכב האיך יברך עליה

להדליק נר של שבת איזה היכרא יש בה שהוא לצורך שבת, ושמעתי שיש נשים שביוה״כ שחל להיות בשבת מדליקות פתילה אחת גסה לכבוד שבת ועליה הן מברכות, וזה המנהג נאה ומתקבל לדעת ר״מ, עכ״ל.

והנה עיקר קושייתו לפו״ר לא ברורה לי כ״כ, ואולי כוונתו כיון שביוה״כ שחל בחול נמי מדליקין לפי המנהג אלא שאין מברכים וכסברת המרדכי החולק על הרא״ש, א״כ איזה היכר יש בנר זה כאשר הוא שבת, ולכן שיבח את המנהג ליחד לכבוד שבת נר מיוחד, וכש״נ. ומ״מ הקושיא הנ״ל במקומה קאי, איך אומרים בנוסח ברכה אחת על שבת ועל יוה״כ, אבל באמת מצינו בברכת המצוות שמברכים להפריש תרומות ומעשרות אע״פ שהן מצוות חלוקות הואיל והכל ענין אחד, וכן כל כיו״ב. ואמנם הדמש״א דקדק דהקושיא היא לא על נוסח הברכה, אלא על הנר, דאיך אפשר שיהיה אותו הנר לשבת ויוה״כ, ואכן חזינן לרבינו מנוח שמטעם אחר לא ניחא ליה בזה, אך הטעם להשוות נר לכוס של קידוש אינו ברור בעיני כלל, וצ״ע. ומש״כ שמדליקין רק נר אחד, הוא מבואר עפ״י משנ״ת בקרואי מועד חנוכה סי׳ ה׳, דב׳ נרות בשבת אחד לכבוד ואחד לעונג, עי״ש מהראבי״ה, וביוה״כ כבוד בלבד איכא, וכבר מבואר שם בס״ד.

ותו תמה שם הגר״א על פסק השו״ע לברך על נר יוה״כ שאינו אלא מנהג, והרי אין מברכים על המנהג כדאיתא סוכה מד, ב, ויעו״ש שכתב דלר״ת על מנהג של ערבה בהוש״ר אין לברך, אבל על מנהג אחר שפיר מברכים[ג], וע״ז משיג הגר״א דזה מנהג גרוע טפי, שהרי אינו נוהג בכל מקום, יעו״ש ובדמש״א בביאור יותר. והנה עיקר החילוק אם נוהג בכל מקום או לאו, יל״פ, דהואיל ולא נהגו כן בכל המקומות, ש״מ שאין זה בכלל המנהגות שקבע חכמים, ולפיכך אין בהן ברכה. ושי׳ הרא״ש והשו״ע יש לישב עפ״י מש״כ הרי״ד והכנה״ג וכן בחי׳ רי״ז הלוי ה׳ חנוכה דאם יסוד הענין הוא דין, ורק המנהג לעשותו הכא או לאו, זה הוי בכלל ברכה, כלומר, דהעיקר תליא בחפצא של המצוה אי הוי חפצא של תקנה קבועה או של מנהג, יעו״ש. ולפ״ז י״ל גם הכא דהדלקת נרות בעצמותה הוי תקנת חכמים, ולכן איכא ביה ברכה, ולא אכפת לן דהכא הוי רק מנהג[ד]. ויעוי׳ מש״כ בס״ד באוצר מפה״ת סוכה שם מד, א-ב, וכן קרואי

ג. ועי׳ בשו״ע הגר״ז שאין לברך על קריאת קהלת ושה״ש ורות דהוי רק מנהג, ולדעת מהרי״ל והגר״א שמברכים צ״ל או כשי׳ ר״ת או דהוי תקנה ולא מנהג. וראה חי׳ רי״ז הלוי ה׳ חנוכה.

ד. ואפשר להוסיף עפ״י המבואר בפקודי העדה פי״ט מה׳ סנהדרין ה״א אות י״ב דיוה״כ הוא גדר שבת בימות החול, ולכן מובן יותר ענין קביעת דין הדלקת הנר ביוה״כ בתורת מנהג.

מועד חנוכה לענין ברכה על נ״ח בביהכנ״ס.

והנה אפשר שגם כוונת הרא״ש מתפרשת כלשון הגר״ז, כלומר, דיוה״כ הוי בכלל מצות נר, אלא שהוא הזכיר ענין שלום בית, וי״ל דעיקר הכוונה היא דאיכא מצוה גמורה ונמצא אפוא דלולא המניעה של נר משום דבר אחר, אכן איכא מצוה, ולכן יש ברכה, ואין זה מנהג גרידא, אלא הוי חיוב גמור, ר״ל דבמקום שנהגו להדליק היינו חיוב מתקנת חכמים. [ודרך אגב יש לציין לפי׳ ר״ח פסחים נג, ב שמפרש ענין ברכה על האור במוצאי יוה״כ, עפ״י התקנה של הדלקת נר בערב יוה״כ, יעוש״ה.]

נדפס בקובץ ״מוריה״
גליון שי״ט-ש״כ חשון תשס״ו

סימן לב
נר של יוה״כ ונר ששבת

במתני׳ פסחים, מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכיפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים ✧ לפום פשוטו לא נאמר שיש חיוב להדליק בכל המקומות הללו ✧ מעיר מאי קמ״ל סיפא דמתני׳ על הדלקה בבתי כנסיות ✧ חז״ל החמירו בחיוב הדלקת נר לכבוד שבת להוציא מלבם של צדוקים ✧ מבאר דקבעו חכמים דבאותם המקומות שבדוקא אין מדליקין בבית, צריך להדליק בבתי כנסיות וכו׳ והוא חובה גמורה ✧ מסקנת הש״ס דבשבת מברכים גם על אש שהוציא אז מהאבנים, ואילו ביוה״כ מברכים רק על אש ששבת ✧ הטעם על ברכה במוצאי יוה״כ ✧ דברי הרמב״ן מדוע אין מברכין במוצאי יוה״כ על אש היוצא מן האבנים ✧ בראשונים יש תוספת ביאור על הרמב״ן ✧ בגנזי חיים חידש דסגי במברך שיאות לאור הנר הואיל ואין זו ברכת הנהנין ✧ מבאר דאין הוכחה מהרס״ג לסתור סברת הגנזי חיים ✧ יש לשאול מדוע לא הצריכו חז״ל גם במוצ״ש לברך על נר ששבת דוקא ✧ מביא מראבי״ה דעדיף לברך על אש ששבתה ומדליקין ממנה ✧ בלשון הריטב״א מבואר דהואיל ויש על יוה״כ שם שבת ראו חכמים לקבוע גם בו ברכת מאורי האש ✧ לפי המתבאר בכוונת המשנה שמדליקין בבתי כנסיות וכו׳ נראה לפרש ענין נר ששבת ✧ מבואר בראשונים שבמוצאי יוה״כ מברכים על נרות ביהכנ״ס שלוקחים לבתיהם ✧ נראה עפי״ז לבאר דברי ר״ח בפסחים ✧ מבאר מש״כ הרא״ה שבמוצאי יוה״כ שחל בשבת א״צ נר ששבת שהרי מברך משום שבת ✧ במג״א כתב שגם ביו״כ שחל במוצ״ש צריך נר ששבת, והאחרונים פקפקו על כך ✧ מבאר שי׳ הראב״ד שאע״פ שבכל שבת א״צ לחזור אחרי האש מ״מ במוצאי יוה״כ צריך לחזור אחריו

מתני׳ פסחים נג, ב, מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכיפורים מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים, ע״כ. ומבואר בגמ׳ טעמא דחלופי מנהגים אלו של הדלקת הנר ביוה״כ, וכמו שפירש״י וכן בר״ח והוא

מפורש בירושלמי הכא, וכן ברמב"ם פ"ג משביתת עשור ה"י[א]. ועל סיפא דמתני' דמדליקין משום שאין חשש זה, וכן מה שנוסף בתוספתא פ"ג הי"ז, וכן הוא בפי' ר"ח, גם הנך מקומות דלא שייך טעמא דרישא שלא להדליק, והוא פשוט.

והנה לפום פשוטו לא נאמר שיש חיוב להדליק בכל המקומות הללו, ולא מצינו שנאמר חיוב כזה בנר של שבת, וע"כ הוי היתר בלבד, כלפי האמור ברישא על מקומות שנהגו לא להדליק, דר"ל שאסור להדליק, כלומר איסור מכח מנהג, וכמו מקום שנהגו להדליק שהיא מצוה מכח מנהג, [ולפיכך תמה הגר"א או"ח סי' תר"י ס"ק ד' על הרמ"א שם, שמברכים על הדלקה זו, והרי אין מברכים על מנהג, עי"ש[ב], וראה גנזי חיים (הוטנר) שם. וראה העמק שאלה שאילתא ס"ז אות ג', ומרומי שדה פסחים שם[ג]. ולענין יוה"כ שחל בשבת דמבואר בסוגיא שם דמדליקין מפני כבוד השבת, וכ"פ הרמב"ם ס"פ ג' מה' שביתת עשור, ובפשוטו איכא ברכה[ד], וי"ל דה"ט דברכה משום כבוד שבת, אע"פ שאין בו עונג, אבל במרדכי סוף יומא איתא שאין מברכין, וכ"ה בפסקי ר"ש מכרך לונדון במילי דמרדכי ע' תקפח סי' ט', וכנראה לדעתו ליכא ברכה אי ליכא דין עונג, וראה בזה משנ"ת בס"ד במאמרי בענין הדלקת נר ביוה"כ]. ומ"מ אכתי תימה מאי קמ"ל סיפא דמתני' על הדלקה בבתי

א. וראה ספר הלכות הרי"ף פסח ראשון (היימן) ע' 6-355. [וח"א שאלני על אשה שאין לה בעל או בעל שאין לו אשה, דליתניהו להנך טעמי, אם מברכים על נר יוה"כ, וצ"ע בפוסקים]. ראה באורחות חיים שבת דין הדלקת הנר אות י"ב בשם בעל המכתם ר' דוד ב"ר לוי, וז"ל, וכיון דהדלקת נר בשבת חובה, מדליקין אפילו אין לו לסעוד כגון בליל יום הכפורים או בליל הפורים אם סעד מבעוד יום, עכ"ל. וצריך תלמוד. וראה ב"י סי' תר"י בשם ספר המצוות, וליתא לפנינו. וראה "מוריה" שפ"א-שפ"ד מאמרו של הר"ב ז'ולטי ז"ל על נר יוה"כ שחל בשבת.

ב. וראה חת"ס יו"ד סי' קצ"א.

ג. וענין ברכה על מנהג מבואר בס"ד ב"אוצר מפה"ת" סוכה מד, ב, עי"ש. וראה עוד טהרת הבית (ר"ע יוסף) כרך ב' ע' טו-יט, וכן בחזון עובדיה ימים נוראים ע' רנו-ט על ברכה של נר יוה"כ, עי"ש. ועפ"י המבואר בקרואי מועד חנוכה מהפסקי ריי"ד וכנה"ג והגרי"ז, י"ל דרק מה שכולו מנהג אין מברכין עליו, אבל עצם הדלקת נר שבת הוא דין ויוה"כ בכלל שבת ויו"ט, אלא יש שנהגו שלא לכלול יוה"כ בכלל זה לענין נר, ואותם שנהגו להדליק, אין בזה חסרון ברכה על מנהג, וראה שד"ח אסי"ד יוה"כ סי' א' אות ט"ז וציונים לתורה כלל ל"ח, וראה ב"ח ופר"ח סי' תר"י והביאו הרא"ש מהירושלמי.

ד. וכ"כ רבינו מנוח שם.

כנסיות כו׳, כיון שלא שייך בזה הענין שברישא, וכן דאינו חיוב, וע״כ פשוט שאין מניעה להדליק, ומאי בעי בזה, ולע״ע לא ראיתי מי שעמד בזה[ח].

ולולי דמסתפינא אמינא דמתני׳ קמ״ל חידוש גדול, דהנה ידוע דהצדוקים ושאר מכחישי התורה שבע״פ מפרשים הפסוק לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, שאסור להדליק אש בע״ש שתדלק בשבת, והם יושבי חושך, ורס״ג כתב על כך קונטרס מיוחד ושמו ״נר שבת״, והוא נדפס בכמה מקומות[ו], וראה באוצה״ג סנהדרין סי׳ תש״ט – י׳, וב״אוצר מפה״ת״ ב״ק ב, א הערה 27. וראה תורה שלמה ויקהל מילואים סי׳ ג׳ ע׳ קכה-קכט, וציין שם למחקרים ועיונים (ב׳ קלאר, ת״א תשי״ד) ע׳ 242-258, שם נדפסו קטעים נכבדים ממאמר זה, וראה גם ספר ״נר שבת״ לר״י ורדיגר[ז], וראה תורתן של גאונים כרך א׳ ע׳ 187. וחז״ל החמירו מאד בחיוב הדלקת נר לכבוד שבת להוציא מלבם של צדוקים, והמפרשים כתבו כן על כמה ענינים, וראה משנ״ת בס״ד במקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ י״ג, ואכ״מ[ח].

ולפיכך כיון שיש מקומות שנהגו שלא להדליק נר בבית ביום כיפור, נוצר אפוא חשש של הודאה לשיטת הצדוקים דוקא ביוה״כ, והרי גם אין הטמנת אוכלים ביוה״כ[ט], ולכן קבעו חכמים שלהוציא מחשש זה, על כן באותם המקומות שבדוקא אין מדליקין בבית, צריך להדליק בבתי כנסיות וכו׳, ואין זו רשות גרידא, אלא חובה גמורה,

---

ה. ואגב יל״ע ביוה״כ שחל בשבת, והדליק נרות ובירך רק של שבת, דצריך לחזור ולהדליק עוד נרות ליוה״כ, וכפי מנהגנו עם ברכה, ואולי י״ל עפ״י המבואר במאמרי על איסור מלאכה ביוה״כ (נדפס גם בקובץ בית אהרן וישראל גליון צ״א) דשבת ויו״כ חדא הוא, א״כ י״ל שא״צ לחזור ולהדליק. וראה שו״ת רדב״ז סי׳ תתקי״ד, וראה שאילתות שאילתא קכ״ב והע״ש שם. וראה רבינו מנוח סופ״ג מה׳ שביתת עשור, שמשבח המנהג להדליק בשבת שביוה״כ רק נר אחד, ובזה מיושב לו מה דליכא היכר, עי״ש, ולא נתברר לי כ״כ התירוץ, ומ״מ עיקר המנהג נ״ל לפרשו עפ״י מש״כ בקרואי מועד חנוכה סי׳ ה׳, שמדליקין ב׳ נרות בשבת אחד לכבוד ואחד לעונג, וא״כ ביוה״כ דכבוד איכא ועונג ליתא, א״כ סגי רק בנר אחד, וזה נכון בס״ד. וראה עוד ספר המנהגות לרא״ש מלוניל ע׳ 5-144.

ו. וראה סידור רס״ג ע׳ קט.

ז. וראה כרמי שומרון (קירכהיים) ע׳ 27.

ח. וראה ״התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב״ (וידר), ח״א ע׳ 333-351.

ט. ראה טור סי׳ תר״ט מחלוקת הגאונים.

אע״פ שפשוט שאין כאן ברכה, וראה מג״א סי׳ רס״ג ס״ק ט״ו, ומטה אפרים סי׳ תר״י סעיף ג׳, ואמנם המ״מ פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״י לא כ״כ, ועי״ש שהרמב״ם השמיט הא דמדליקין בבתי כנסיות כו׳, כיון שאין זה חיוב, אלא שאין למנוע, עי״ש, אבל לדרכנו י״ל כש״נ[א]. [ואגב, ראה חי׳ האדר״ת ח״א, גפן אדרת סי׳ א׳ סק״י אות ב׳, מה שהגיה בענין זה בירושלמי.]

*

והנה בגמ׳ שם מבואר דין ברכת מאורי האש במוצאי יוה״כ, ומסקנת הש״ס דבשבת מברכים גם על אש שהוציא אז מהאבנים, ואילו ביוה״כ מברכים רק על אש ששבת, והטעם שמברכים במוצ״ש הוא משום דאז תחילת ברייתו הוא, ועל ברכה במוצאי יוה״כ לא נזכר הטעם בגמ׳, והרמב״ן בלקוטות על ברכות נג, ב ביאר יסוד הלכות אלו, וכמה ראשונים הביאו דבריו, יעויין רבינו דוד וחי׳ הריטב״א והר״ן פסחים שם, וכן בחי׳ מיוחסים להריטב״א ברכות נג, ב, ועוד[יא], ועיקרי הדברים, דברכת האור אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח כמו יוצר המאורות[יב], אלא שיוצר המאורות נתקן לברך בכל יום הואיל והוא מתחדש בכל יום אחרי הלילה, משא״כ האש שמשתמשים בו ביום ובלילה, ואין הפסק, לפיכך לא תקנו לברך עליה אלא במוצ״ש ויו״כ שהיתה הפסקה מהשתמשות בו, אע״פ שאינה ממש הפסקה, שהרי משתמשין בשבת ויו״כ בנר דלוק, אבל כיון שאין מתעסקים בו ממש ה״ז הפסקה.

וחזר הרמב״ן ושאל, מדוע אפוא אין מברכין במוצאי יוה״כ על אש היוצא מן האבנים, שעליו ראוי יותר לברך שהוא חדש ולא נשתמשו בו מעולם, ותירץ הרמב״ן וז״ל, שאין אנו מברכים ברכת השבח אלא במה שנברא במעשה בראשית והוא תמיד בעולם, דכשמתעלם ממנו וחוזר ומתחדש לנו אנו מברכין עליו, אבל אור היוצא מן העצים לא ממעשה בראשית הוא, אלא דבמוצ״ש שתחלת ברית תשמישו בו היה כך כו׳, הניחו לו לברך עליו זכר ליצירה ראשונה והו״ל כרואה חמה בתקופתה כו׳, משא״כ ביוה״כ שאינו מברך אלא על אור של מעשה בראשית, כלומר, אור ההוה בעולם וחזר לו, כו׳, עכ״ל.

ובראשונים הנ״ל יש תוספת ביאור על הרמב״ן, וראה גם לרבנים מהדירי חי׳ רבינו דוד וכן חי׳ הרמב״ן, ותורף הדברים, דבמוצ״ש יש ב׳ טעמים

י. וראה אבודרהם סדר תפילת יוה״כ ומש״כ בס״ד בהערותי שם.

יא. וצ״ע בתשובות הרשב״א ח״א סי׳ קנ״ט, עיש״ה.

יב. וראה גם לרמב״ן בתורת האדם ענין הרפואה שברכת הנר במוצ״ש היא ברכת השבח.

לברכת מאורי האש, חידוש ההנאה המלאה ממנו שנפסקה בשבת אע״פ שלא נפסקה לגמרי, ותו שאז הוא זמן בריאת האש, ואילו במוצאי יוה״כ איכא רק טעמא של חידוש הנאה ממנו, ולפיכך יש הבדל ביניהם על איזה אש יש לברך, דבמוצאי יו״כ הואיל והנידון הוא על חידוש ההנאה, אין לברך אלא על אש שהיתה, והוכרחו להפסיק ההנאה הגמורה ממנו, משא״כ במוצ״ש שהברכה היא גם על תחילת היצירה שהיתה אז, א״צ דוקא באש ששבת אלא מברכין על כל אש שהיא, יעו״ש כל הענין היטב. וראה מרכה״מ פכ״ט מהלכות שבת הכ״ז מה שהעיר על עיקר סברת הרמב״ן, עי״ש.

וע״ע שו״ת הרשב״א מכת״י סי׳ י״ט.

וראה גנזי חיים או״ח סי׳ רח״צ ס״ד בדין אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דזה כמו כוס של ברכה, דסגי שיש למברך כוס, והשומעים יוצאים יד״ח, ה״ה סגי במברך שיאות לאור הנר, הואיל ואין זו ברכת הנהנין, עי״ש והוא חידוש נפלא, וצ״ע אם יש לחלק בזה בין שבת ליוה״כ. ברם ראה זה מצאתי בסידור רב סעדיה גאון ע׳ קכה, מפורש שלא כדבריו, וז״ל, והמברך פושט את ידיו וגם הנמצאים שם כו׳, ע״כ. וראה הגהת המהדיר שציין לרי״צ גיאת ח״א ע׳ טז שהביא דברי רס״ג, ועי״ש מקורות נוספים.

שו״ר שאין הוכחה מהרס״ג לסתור סברת הגנזי חיים, דהרס״ג גופיה בסידורו ע׳ קטז כתב לענין קידוש שכל הנוכחים צריכים לטעום מכוס הקידוש, והובא גם ברי״צ גיאת הלכות קידוש דף ז, א, ועפ״י שיטתיה כל הנוכחים אכן צריכים ליהנות מאור האש, והיינו דעל כך ליכא שומע כעונה, אבל לפי מאי דקי״ל שאין כל הנוכחים צריכים לטעום מהקידוש, א״כ ה״ה לענין נר הבדלה י״ל דסגי במבדיל עצמו שיאות לאורו[יג]. וראה אורחות חיים

יג. וראה שו״ת מהר״י פראג׳י (מחכמי מצרים) סי׳ ס״ט שבברכת מאורי האש אע״פ שיצא מוציא, ול״ה כברכת הנהנין, עי״ש. ברם ראה ברי״צ גיאת שם שכתב, הלכך מי שרוצה לצאת מידי חובת ברכה זו, צריך שיאות לאור כמו שנהגו בו ראשונים, כדי שיתחייב בברכה, וגם שליח ציבור הנאות לאור הנר מוציא ידי חובתו, ע״כ. ומשמע שאם הש״צ עצמו לא ניאות לאור הנר, אכן אינו מוציאו יד״ח. וצ״ע.

ועיקר הנידון אי הוי גדר ברכת הנהנין או ברכת ראיה, הנה בסידור רס״ג שם כתב, והמברך פושט ידיו כו׳, אח״כ מברך, הרי להדיא שאין זה ברכת הנהנין, שהרי נהנה ואח״כ מברך, אלא הוי בגדר ברכת ראיה, ולכן איפכא, צריך לראות ואח״כ לברך, וברי״צ גיאת שם תחילה כתב, ופושט ידיו לאור הנר כו׳ ואומר ברוך מאורי האש, וזה כהרס״ג, ואח״כ הביא דברי רס״ג הנ״ל בלשון אחר, ופושט המברך כו׳, לאור הנר שבירך עליה, ע״כ. ומשמע שקדמה הברכה, אך כאמור לפנינו ברס״ג שפושט ידיו ואח״כ מברך. וכ״ה להדיא בשבלי הלקט ענין שבת סי׳ ק״ל מפרד״א בשם רבינו שלמה.

דיני נט״י סי׳ כ״ז שכתב עפ״י הירושלמי שקודם נאותין לאורו ואח״כ מברכים, עי״ש, וכ״ה בסידור רס״ג שם. ויש להבין ענין זה עפ״י הנתבאר, ויש בענין זה באחרונים ואכ״מ. [ואגב, יעוין לבוש סי׳ רצ״ח סעיף א׳, ומה שתמה עליו אליהו זוטא שם, ואחרונים כתבו בזה, ואכ״מ.[ד]]

והנה אכתי יש לשאול, כיון שגם במוצ״ש איכא טעמא של מוצאי יו״כ לברך על חידוש ההנאה שנפסקה, מדוע לא הצריכו חז״ל לברך על נר ששבת דוקא, לקיים גם ענין זה של ברכת מאורי האש, דכאמור ברכה על חידוש ההנאה אינה מתקיימת אלא בנר ששבת.

ואפשר היה לומר דמאידך גיסא מטעמא דזמן יצירת האש במוצ״ש עדיף לברך על אש שנוצרה במוצ״ש, וסברא זו אכן איתא בראבי״ה פסחים סי׳ תק״א, ויעו״ש למהדיר שציין לראבי״ה ברכות סי׳ ק״מ, והיינו שלפי נוסחא אחת בגמ׳ שם עדיף לברך על אש חדשה, אלא שכנראה הכוונה שם על אש ששבתה ומדליקין ממנה, וממילא איכא גם נר ששבת וגם אש שנוצרה עכשיו, ונתקיימו שני הענינים, ולדרך זו ניחא, אבל לע״ע לא ראיתי חידוש זה לפוסקים אחרים, ובפשוטו לא הצריכו להביא במוצ״ש מנר ששבת, ואכתי צ״ב טעמא מאי, ולפיכך נראה דבאמת לא תיקנו חכמים עיקר ברכת מאורי האש אלא במוצ״ש בלבד על זמן היצירה, ובלי טעם זה לא היו מתקנים כלל ברכה זו על חידוש ההנאה, כיון שמ״מ לא פסקה הנאה לגמרי, אבל כיון

ומ״מ אם חזינן שאין אומרים יצא מוציא, ש״מ שהיא בגדר ברכת הנהנין, אבל י״ל דהואיל ואין זה חיוב על כל אחד לברך, אלא צריך לראות לאור הנר ועל כך לברך, א״כ כל אחד הוא מחוייב לעצמו, ואין ערבות באופן כזה, וכש״נ בס״ד במאמרי תפילת ערבית רשות, ראה מקרא העדה פ׳ ויצא סי׳ קכ״א, וע״ע בענין יצא מוציא על מאורי אש ובשמים, מאירי ר״ה כט,א, המנהיג הלכות תפילה בהקדמה, טור סי׳ רצ״ז בשם רבינו אפרים, ושו״ע שם, וט״ז ומג״א שם, המכתם ומאורות פסחים קי,א ומאורות ברכות נג, א, וע״ע רא״ש ברכות פ״ח סי׳ ג׳, רא״ה שם, תו׳ פסחים נג, ב, ראבי״ה סי׳ קמ״א, שו״ת רדב״ז חלק ה׳ ב׳ אלפים שכ״א, ברכ״י סי׳ תרצ״ז, וסי׳ רצ״ח ס״א, וב״י שם בסוף הסימן, ושו״ע הגר״ז סי׳ רצ״ז סעיף ח׳ וקו״א שם. וע״ע ספר האורה לרש״י אם יד״ח ברכת נר הבדלה, ע״י ראיית ש״צ בלבד.

וראה הערותי לאבודרהם הלכות חנוכה בשם הראב״ד ועוד קדמונים, ודוק לנדו״ד. וראה קרואי מועד על פסח בענין אין עושין מצוות חבילות, ויש שם על שתיית יין בקידוש, וראה חזון עובדיה על תעניות ע׳ שמא-ב מחלוקת הראשונים אם מותר לקרוא את המגילה לפני ברכת מאורי האש, כיון שנהנה מהאש, עי״ש.

ד. וראה תו׳ פסחים נג, ב בשם ה״ר יוסף, וכן תו׳ ר״פ ורשב״א ותו׳ הרא״ש, ומש״כ המהדיר בתו׳ הרא״ש, וגליוני הש״ס שם, ומשנ״ת בס״ד בהערותי לאבודרהם ה׳ ברכות שער ז׳.

שתקנו העיקר על זמן היצירה, הזכירו גם טעם של חידוש ההנאה שהוא טפל לו, וסגי בזה גם באש חדשה, וכפי שיבואר הגדר בזה לפנינו בס״ד.

ולענין מוצאי יו״כ, הנה כך הוא לשון הריטב״א פסחים שם, ובודאי שמוצאי יוה״כ אמרו בשמעתין וכן העלו הלכה שמברכין עליו ואע״פ שאין הלילה הזה תחילת ברייתו, אלא דכיון דיוה״כ נקרא שבתון והוא ג״כ דבר המתחדש לאדם שהרי נפסק הנאתו כמו ביום השבת אמרו לברך עליו כו׳, ע״כ, כלומר, דהואיל ויש על יוה״כ שם שבת, ראו חכמים לקבוע גם בו ברכת מאורי האש כמו שבת, וכיון שיש בשבת קצת טעמא של נתחדשה הנאתו, סגי בזה לקבוע ברכה זו גם במוצאי יוה״כ, אבל לולי דאקרי שבת לא היו חז״ל מתקנים ברכת מאורי האש במוצאי יו״כ בגלל חידוש הנאתו בלבד. וכבר נתבאר אצלנו בארוכה בס״ד, הגדר דיוה״כ אקרי שבת, ומה שיש בזה הרבה נפ״מ לדינא, ראה במאמרי בענין איסור מלאכה ביוה״כ, ויש לצרף גם ענין זה של ברכת מאורי האש, והואיל דבמוצאי יו״כ איכא רק טעמא דנתחדשה הנאתו, הצריכו לברך על נר ששבת דוקא, להראות שאע״פ שהיה לנו האש, מ״מ לא נתעסקנו בו, וכמו שפי׳ הראשונים, ונתבאר בס״ד ענין ברכת מאורי האש במוצ״ש ומוצאי יו״כ[טו].

והנה לפי דברינו הנ״ל בכוונת המשנה שמדליקין בבתי כנסיות וכו׳, נראה לבאר יפה ענין נר ששבת, וכדחזינן שאם הברכה היא על חידוש ההנאה בלבד כמו יו״כ, צריך דוקא נר ששבת, ואם עיקר הברכה על זמן היצירה אע״פ שיש גם הודאה ושבח על חידוש ההנאה, א״צ נר ששבת, וכן עצם סברא זו דבחידוש ההנאה לא סגי אלא בנר ששבת, דזה גופא נמי טעון ביאור, דאטו בלא״ה לא מתקיים שבח והודאה על האש, ברם לפי ההקדמה הנ״ל מבואר לנכון בס״ד, דבשלמא בשבת שיש חיוב הדלקת הנר, אם יברך במוצ״ש על אש חדשה ליכא כל חשש שיאמרו שהנאה מאש בשבת אסורה, והרי אדרבה איכא חובה גמורה להדליק נר לכבוד שבת, אבל ביוה״כ אם נאמר שאפשר לברך על אש חדשה, וזה להורות שעתה נתחדש לנו היתר הנאתה, הנה כיון שאין תקנת חכמים להדליק נר ביוה״כ, הרי יבואו לומר שההנאה מאש היתה אסורה לגמרי כל יוה״כ, וזה כדעת מכחישי התורה שבע״פ וכנ״ל, ולפיכך תקנו חכמים לברך רק על נר ששבת, כלומר שהיתה ממנו הנאה כל יוה״כ וכפי דעת חז״ל, אלא שהיתה אסורה התעסקות עמו,

---

טו. וע״ע תורת רפאל ח״ב סי׳ ק״י.

ועכשיו במוצאי יוה״כ הותרה, ועל כך מברכים, וזה גופא פי׳ עומק תקנת חז״ל שאין לברך על חידוש הנאה אלא על נר ששבת, להראות שאין חידוש הנאה אלא התעסקות ולא סתם הנאה.

ופוק חזי מה דמבואר בראשונים שבמוצאי יוה״כ מברכים על נרות ביהכנ״ס שלוקחים לבתיהם, וכפי שהובא לעיל מהרמב״ן, וכ״כ אבודרהם סדר תפילת יוה״כ בשם ה״ר יונה, והובאו דבריהם בב״י וד״מ סי׳ תרכ״ד, עי״ש. וראה גם בספר המנהיג ע׳ שסב, וכן ספר המנהגות ע׳ 152-3, ולדרכנו זה גופא מה דאיתא במתני׳ שמדליקין בבתי כנסיות, והיא חובה להוציא מלבן של צדוקים, ובזו האש עצמה לוקחים לבתיהם לברך כפי הדין, והנה יעויין בפי׳ רבינו חננאל פסחים שם, על הגמ׳ א״ל ר׳ אבא לעולא ודאי דאמריתו כו׳, וז״ל, עאני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרין, ודייקינן מינה מאחר שאין מדליקין ביוה״כ, לא מצא אור ששבת ממלאכת עבודה, שמעינן מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יוה״כ, א״ל עדה, כלומר זאת היא כו׳, וכיון שדחו שמועה זו, כלומר אינה הלכה, כמאן סבירא כי הא דאמרן משום ר׳ אלעזר מברכין על האור במוצ״ש ובמוצאי יוה״כ, וכן עמא דבר, עכ״ל.

והיינו שיש לו לר״ח פי׳ חדש בגמ׳ ולא כרש״י, ויסוד דבריו שאם אסור להדליק ביוה״כ נר, ולא במנהג תליא, שהרי לחכמים גם ביוה״כ שחל בשבת אסור להדליק, [וראה רש״ש שם והגהות יפה עינים שם, על פסק הרמב״ם דלא כחכמים, עי״ש, וראה ברמב״ם פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״י ובפי׳ רבינו מנוח שם, וכן העמק שאלה שאילתא קכ״ב אות ג׳ ומרומי שדה פסחים שם.] נמצא אפוא שאין על מה לברך במוצאי יוה״כ, וכנראה שלדעתו אם ענין זה תלוי במנהג, אכתי איכא נר ששבת בביהכנ״ס, אבל אי הוי איסור להדליק נר לכבוד יוה״כ, אין לסמוך על נרות ביהכנ״ס, אבל אין זה ברור כלל לפרש כן, דמהיכי תיתי דתליא זה בזה.

אבן נראה עפ״י דרכנו שדברי ר״ח נכונים בטעמם, ועפ״י דרכנו הנ״ל, דבשלמא כאשר הענין תלוי במנהג גרידא, נכון שיש חשש להוציא מלבן של צדוקים, אבל אין זה חשש כ״כ גדול למנוע בגלל זה ברכת מאורי האש במוצאי יו״כ, ושפיר מברכין על נרות של ביהכנ״ס, אבל הא דחכמים אוסרין ואפי׳ בשבת, הנה זה ממש כמו הצדוקין, ואם עוד יוסיפו לברך במוצ״ש להראות על חידוש ההנאה, הרי זה יוסיף ויחזק דעת הצדוקים, ואז אין לנו לסמוך על מה שבביהכנ״ס נרות דולקין, ומה שיקחו האש לבתיהם, אלא לחכמים אין כלל ברכה על האש במוצאי יו״כ, וכמו שלא הדליקו נר לכבוד יו״כ ואע״פ שהוא גם שבת מהטעם שקבעו חז״ל, ה״ה שאין לברך מאורי האש במוצאי יו״כ אע״פ שהוא גם מוצ״ש, וכל זה להרחיק דעת מכחישי התורה שבע״פ, ואין לסמוך

לפי שיטה זו על נרות ביהכנ"ס, ודוק כי נכון בס"ד.

[**וראה** הגהות רא"מ הורביץ פי' אחר בגמ', ולפי שיטתו נמצא שמפורש בגמ' שמברכים על נר שבת, והקדמונים לא מצאו מקור מפורש לברכה זו, ראה בספר נר שבת לר"י ורדיגר בירור הענין[טז], ועי' תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי) או"ח סי' ס"ו ע' 173, והערת המהדיר שם, ספר הישר לר"ת חלק שו"ת סי' מ"ז אות ו' וסי' מ"ח אות ו', ותוס' שבת כה, ב, ראבי"ה סי' קצ"ט, המנהיג ע' קמז, מושב זקנים ויקרא כד, ב, ורמב"ם פ"ה מה' שבת ה"א.]

וי"ל עוד עפ"י מש"כ ראב"ע שמות לד, כא, שהקראים אוסרים תה"מ בשבת[יז], והואיל ויוה"כ אכן אסור בתה"מ, יש בו עוד מקום לטעות אחריהם, ונר שבת עצמו הוא נמי משום שלום ביתו, עי' שבת כג, ב, ולפיכך יש לברך במוצאי יוה"כ בנר ששבת דוקא, שלא לטעות אחריהם[יח].

ובחי' הרא"ה פקודת הלויים ברכות שם כתב שבמוצאי יוה"כ שחל בשבת א"צ נר ששבת, שהרי מברך משום שבת, וכ"כ המאירי שם, ובריטב"א פסחים שם הביאו וכתב טעמא "דמוצאי שבת עיקר", והריטב"א כתב עליו, אע"פ דהיה נראה דאור ששבת עדיף שהיה יוצא ידי שניהם, מ"מ דברי הרא"ה אמת, עי"ש. ולפו"ר הרי סברת הריטב"א נכונה לקיים גם הברכה של שבת וגם של יוה"כ, ואמאי דברי הרא"ה אמת.

ברם להאמור ניחא, שהרי גם בשבת איכא טעמא של חידוש הנאה, ומ"מ לא נשמע למ"ד שצריך ליטול נר ששבת, ומה נוסף מה דאיכא הך טעמא מצד מוצאי יו"כ, ובשלמא אם טעמא דברכת מאורי האש ביו"כ הוא ענין בפ"ע, אכתי מ"מ יש ענין להזכיר גם משום יו"כ, אבל הואיל וליו"כ גופא אין טעם לתקן כלל ברכה זו, והטעם שתקנו כן משום דאיקרי שבת, א"כ שבת הוא העיקר, ואין כל מקום לברך גם בשביל יו"כ בפ"ע, ועיקר הסברא הוא כאמור, דכל יסוד נר ששבת הוא בגלל שאין חובת הדלקת נר ביו"כ, וברכה על נר שלא שבת הוא חיזוק למכחישי תורה שבע"פ, אבל בשבת של יוה"כ שמדליקין נרות עפ"י הדין, ולא קי"ל כחכמים שאוסרין, א"כ מעיקרא אין כל טעם להחמיר בנר ששבת, גם כאשר הברכה היא על חידוש ההנאה. וראה גנזי חיים או"ח סי' תרכ"ד ס"ה שנסתפק

טז. וראה התקנות בישראל כרך ג' ע' קלב.

יז. וראה כרמי שומרון ע' 27.

יח. וראה ס' המנהגות הנ"ל. וראה עוד בס' הפרדס לתלמיד הרשב"א שער ט' פ"ט הלכה כ"א.

לדינא שאם בירך על נר שלא שבת לצורך שבת, ואח"כ נזדמן לו נר ששבת, שיחזור ויברך עליו לצורך יוה"כ, עי"ש, ולהמבואר אין בזה מקום ספק. וראה גם בספר המנהגות ע' 153.

ובמג"א סי' תרכ"ד ס"ק ז' כתב שגם ביו"כ שחל במוצ"ש צריך נר ששבת, ויליף כן מהד"מ שם, וכבר תמה עליו לבושי שרד שם שאין לדבריו הבנה, ושער הציון שם ס"ק ט' הסכים לזה, וכן הביא מהרא"ה וריטב"א הנ"ל שלא כדבריו, וכן משו"ת רמ"ע מפאנו סי' י"ח, ולכן פסק במשנ"ב שם ס"ק ז' שמדינא אפשר לברך על כל נר, אלא שמנהג העולם להחמיר, עי"ש, וכאמור עפ"י המבואר אין כל מקום לחומרא זו, ושעה"צ מסיק שהקדמונים הנ"ל כתבו שנהגו להחמיר, ולא ידעתי למי נתכוין, כי בראה"ה וריטב"א וכן רמ"ע מפאנו לא נזכרו הדברים הללו. וכל הפוסקים האחרונים שהעתיקו פסק המג"א לא ראו להקדמונים, וכפי שהעיר השעה"צ, ולפיכך אין הלכה כמותם, ועי' פמ"ג סי' רח"צ במשבצות ס"ק א' שהביא לפסק הרמ"ע, ועי"ש בס"ק ז' וכן בשו"ע מהדורת מכון ירושלים הערה ל"ד משכ"כ בזה מהעולת שבת והאליהו רבה.

וברשב"א ברכות שם מובאת שי' הראב"ד שאע"פ שבכל שבת א"צ לחזור אחרי האש, מ"מ במוצאי יוה"כ צריך לחזור אחריו, והובא בב"י סי' רח"צ ס"א וכן בשו"ע שם, ועי"ש בט"ז ס"ק א', ומג"א ס"ק ב', וכן משנ"ב שם ס"ק א', ושעה"צ שם ס"ק ב', משכ"כ בשי' הראב"ד בפירוש דבריו, וכן גנזי חיים (הוטנר) שם. וראה מאירי ברכות שם שלא הסכים להראב"ד. ואכן שיטתו צ"ב, וביותר עפ"י דרכנו ששבת עיקר ויוה"כ טפל ונתקן בגלל שבת, ואיך יהיה טפל חמור מן העיקר. ולשון הראב"ד כפי שהובא ברשב"א, אבל על אור ששבת ביוה"כ איכא למימר דמיהדר לפי שהיא כברכת הבדלה שמברך לבורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים שכל היום היינו אסורים להשתמש בו ועכשיו אנו מותרין בו, ע"כ.

ומצאתי בספר הפרדס להר"ר אשר ב"ר חיים תלמיד הרשב"א שער התשיעי פ"ט דין כ"א שכתב על דברי הראב"ד וז"ל, וקשיא לי וג"כ בשבת אסור להשתמש בו וא"כ מאי שנא ביום הכיפורים מהדרינן, יש לי לומר דשבת נודע לכל שאסור להשתמש באש משא"כ ביוה"כ, ע"כ. וע"ע בספר השולחן לר"ח ב"ר שלמה מברצלונה תלמיד הרשב"א (נ"י תשד"מ ע"י רמ"י בלוי) ע' שסו – שסז, והערת המהדיר שם 68 שעוד קדמונים סוברים כהראב"ד, עי"ש.

ואפשר שעפ"י דרכנו יל"פ שי' הראב"ד, אע"פ שאין זה במשמעות לשונו כ"כ, דהואיל וליכא תקנת הדלקת נר ביוה"כ, וליכא הטמנת אוכלין, וכנ"ל, ויש

בזה פתחון פה לצדוקים לרדות, שביום הקדוש ביותר לישראל נוהגים כמותם, לפיכך תקנו חז״ל לחזר במוצאי יוה״כ אחרי אש ששבת דוקא, וממילא יהיה הכרח להדליק נרות מערב יוה״כ בבתי כנסיות וכו׳, ותו לא יהיה מקום לצדוקים לרדות, וכ״ה לשון הרמב״ן ברכות שם, וכנ״ל, שלפיכך מדליקין בביהכנ״ס כדי שיהא להם נר ששבת לברך עליו במוצאי יוה״כ, עיש״ה [יט].

יט. וע״ע ספר הפרדס להה״ר אשר ב״ר חיים תלמיד הרשב״א שער ט׳ פרק ט׳ אות ט׳-י׳ ואות ט״ו. וע״ע ספר הבתים חלק מצוה עשה קמ״ח ועשה קס״א בדין ברכה על הנר במוצ״ש ומוצאי יוה״כ. וראה במאמר ל״תולדות הסידור״ לר״ש אברמסון ״סיני״ גליון פא ע׳ ריג מכת״י עתיק מבית מדרשם של הגאונים שמברכים על הדלקת נרות של שבת בביהכנ״ס, וראה הערה שם, ויתכן שהיו רגילים שם אורחים שאכלו שם, ולפיכך הדליקו בברכה, ברם יתכן שהוא גם מתקנות הגאונים להוציא מלבם של צדוקים שלא לשבת בחשך בשבת בביהכנ״ס, ולכן הקפידו על הדלקת הנר עם ברכה, וכמו שנמצא שעל אמירת במה מדליקין היה מנהג לברך, ראה במקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ י״ג, משנ״ת בס״ד במאמר על ״להוציא מלבם של צדוקים״. וע״ע שו״ת מהרי״ל סי׳ נ״א וציוני המהדיר במהדורת מכון ירושלים, וכן שו״ת מקום שמואל סי׳ י״ח.

נדפס בקובץ "ישורון"
כרך ב' תשנ"ז

סימן לג
אמירת ברוך שם כבוד מלכותו

איתא ביומא, וכך היה אומר אנא ה' וכו', והן עונין אחריו בשכמל"ו, ובגמ', בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל ✧ וכתב הרמב"ם, ובשלושת הוידוים היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכין ואומר להן תטהרו ✧ כתב הראב"ן ומה שיסד הפייט אף הוא היה מתכוין כנגד המברכים, שלא היה אומר מן הווידוי כלום בעודם מברכין, אלא מתכוין להאריך בשם עם ברכתם ✧ בחי' מרן ר"ז הלוי ביאר דהחיוב השתחואה ואמירת בשכמל"ו הוא מתחילת קריאת השם המפורש, ולכן היה מתכוין כנגד המברכים ✧ מעיר דאדרבה מדברי הרמב"ם מוכח שאין הביאור כן ✧ מבאר דהואיל ואומר להם תטהרו צריך להמתין עד שיסיימו, ולכן הוא מאריך באמירת ה' כדי שיאמר תיכף תטהרו ✧ גם מהראב"ן מוכח לא כמו שנקט הגרי"ז ✧ י"ל דהרמב"ם דקדק לכתוב עד שלא יכירו בו, ולא כתב שלא שמעו ✧ נמצא דאיתא חיוב להשתחוות ולומר בשכמל"ו אע"פ שאינו שומע ממש אלא שיודע שזוהי אזכרת השם ✧ יש ללמוד מתוך כך גם לענין אמירת ברוך הוא וברוך שמו ✧ מבאר שהאמור הם דברים מפורשים בב"י

איתא במתניתין יומא לה, ב, וכך היה אומר אנא ה' וכו', והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ובגמ' שם לז,א, תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל וכו'[א], וכן במתניתין שם לט, א בגורלות שאמר הכהן הגדול להּ חטאת והן עונין אחריו בשכמל"ו, עי"ש.

וכתב הרמב"ם פ"ב מה' עבודת יוהכ"פ הל' ו', זה שנאמר בתורה וכפר בעדו וכו', מפי השמועה למדו שזה וידוי דברים וכו', ומזכיר את השם בכל וידוי מהן שלש פעמים כיצד הוא אומר וכו', וכשהוא נותן את הגורל על שעיר החטאת אומר להּ חטאת, נמצא מזכיר את השם ביום זה עשר פעמים וכו', וכל הכהנים והעם העומדים בעזרה כשהם שומעים את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול

א. ולשון ר"ח שם, אמר משה כו', אתם המקשיבים ושומעין הבו גודל לאלוקינו, כלומר אמרו בשכמל"ו, ע"כ.

בקדושה ובטהרה היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו, ובשלושת הוידוים היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכין ואומר להן תטהרו, ע"כ.

ובן איתא גם בסדר העבודה שהכה"ג מתכוין לגמור את השם כנגד המברכים, וכתב עליו הראב"ן במס' יומא וז"ל, ומה שיסד הפייט אף הוא היה מתכוין כנגד המברכים אינו בתלמוד אלא נ"ל דע"ז סמך הפייט דכיון שהיו מברכין את השם בהזכרתו ודאי היה מתכוין הכהן ומאריך כהן בהזכרת השם עם ברכת העם ומסיים עמם ואומר להם תטהרו ואחרי כן מסיים הפסוק כלומר לפני ה' תטהרו, ואחד מן ההזכרות נקט וה"ה לכולהו שלא היה אומר מן הווידוי כלום בעודם מברכין אלא מתכוין להאריך בשם עם ברכתם, ע"כ לשונו. וראה גם בראבי"ה סי' תק"ל ובאור זרוע ח"ב סי' רפ"א, ומרדכי יומא סי' תשנ"ז. וראה גם באוצר הגאונים קידושין חלק התשובות סי' שצ"ט. וראה עוד בקרית מלך על הרמב"ם שם שציין לזוה"ק פ' אחרי דף סז, א, וע"ע סמ"ג עשה ר"ט.

והנה ראיתי בחי' מרן ריי"ז הלוי עה"ת פ' כי תשא שהביא מסדר העבודה והרמב"ם, דהחיוב השתחואה ואמירת בשכמל"ו הוא מתחילת קריאת השם המפורש, ולכן היה מתכוין כנגד המברכים, ועי"ש שעפ"י זה מפרש הפסוק וימהר משה וגו', שתיכף שהתחילה הקריאה השתחוה, יעו"ש. וראה גם בקונטרס מחי' מרן ריי"ז הלוי על יומא דף כב, ב – כג, א שכ"כ בפשטות, ומה"ט הניח דברי התוס' סוטה מ, ב בצ"ע, יעו"ש. וראה גם חי' הגריי"ז יומא סו, א. וראה מקראי קדש ימים נוראים סי' נ' שהביא כיו"ב בשם הגרי"ל דיסקין, ויעו"ש עוד באריכות, ויעו"ש גם בסי' מ"ח לענין אמירת תטהרו[ב].

ברם נ"ל דאדרבה מדברי הרמב"ם מוכח שאין הביאור כן, שהרי לפו"ר לשון הרמב"ם צ"ע, מאי האי שכתב "ובשלשת הוידויים היה מתכוין לגמור את השם וכו'", והוא לישנא יתירא שהרי בוידויים עסקינן, והיה לו רק לומר שהיה מתכוין

ב. וראה ראב"ע וחזקוני ותוס' השלם עה"ת על הפסוק וימהר משה וגו'. וע"ע שו"ת רב משולם (בנו של החכ"צ) ע' רלו במהדורה חדשה. אכן יעויין בפי' הר"א בן הרמב"ם שם בשם רס"ג שמרע"ה השתחוה מתחילת המעמד וראה בהערות שם, וכן תורה שלמה שם לד, ח אות פ'. וריי"ז הלוי שם הביא מרבנו מימון הדיין באגרת הנחמה שהשתחוה אחרי השלמת קריאת י"ג מידות, עי"ש. וראה עתה גם בפי' רס"ג השלם על שמות (מהדורת רצהבי). וע"ע קונטרס עבודת יוה"כ לריד"ס ע' לא. וע"ע פי' רס"ג בראשית (צוקר) פ' חיי שרה ע' 417.

לגמור את השם כנגד המברכים, אלא שבאמת בדקדוק נקט כן, שהרי לעיל שם הזכיר גם אמירת לה׳ חטאת וגם שם היו עונין בשכמל״ו, ולכן כתב דדין זה הוא רק בוידויים, ולא באמירת לה׳ חטאת, אלא דאכן זה גופא טעמא בעי מה החילוק בזה, ברם כד נחזי לשון הרמב״ם הרי נמצא שאין הכונה לאמירת ה׳ כל שלושת הפעמים שבכל וידוי, דיעוי״ש שמסיק ״ואומר להן תטהרו״, ואינו מובן לאיזה צורך יש לחזור ולהזכיר שאומר תטהרו שהוא סוף הווידוי, והרי כבר הוזכר למעלה, ותו מאי האי אומר להן, והרי הוא נוסח הווידוי שאומר תטהרו בסופו, ואין זו אלא אמירה לפני ה׳.

ברם מכל זה למדנו ביאור הענין, דהואיל ואומר להם תטהרו, ובודאי שהיה להרמב״ם מקור לענין זה, א״כ א״א שיאמר להם תטהרו כאשר הם אומרים בשכמל״ו, אלא צריך להמתין עד שיסיימו, ונמצא שיש הפסק גדול בין לפני ה׳ לתטהרו, ואינו נכון לעשות כן, ולכן הוא מאריך באמירת ה׳ כדי שיאמר תיכף תטהרו. וממילא מובן שאין זה שייך אלא בוידויים ולא באמירת לה׳ חטאת, וכן אין זה שייך אלא באמירת ה׳ האחרונה שבוידוי, וזה שמפורש ברמב״ם, שבשלושת הוידויים היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו, שהכל הוא רק ענין לאמירת תטהרו, וכש״נ. וכמובן שאין שום קושיא על תוס׳ בסוטה שכתבו דאיכא הפסק ע״י אמירת בשכמל״ו, והנידון הוא שם בברכת כהנים, דבודאי שם לא נאמר דין להאריך בהזכרת השם.

ובאמת לא רק מהרמב״ם מוכח שאין הביאור כמו שנקט הגרי״ז, אלא גם מהראב״ן מוכח שאין כן הביאור, דנראה ביאור הטעם שנתן להלכה זו דהואיל והכהנים והעם עסוקים בברכת השם, לאו אורח ארעא שיאמר הכהן גדול דברים אחרים, ונמצא דהוא איפכא ממה שנקט הגרי״ז, דאין הגדר דהחיוב השתחואה ואמירת בשכמל״ו בזמן אמירת השם עצמו, אלא איפכא הוא שאין למזכיר את ה׳ לומר דברים אחרים, והואיל ואין ראוי להפסיק, לכן תקנו חז״ל שיאריך בהזכרת השם, וממילא אין הפסק, וכמובן שכל זה אינו שייך בהקרא דוימהר משה וגו׳, ופשוט. ולשון המאירי יומא לה, ב ״ואחר שהזכיר את השם עונין אחריו בשכמל״ו״, ומשמע ששמע קודם את כל השם. אלא שלפי דברי הרמב״ם והפייט היה מאריך בסופו[ג].

ג. ויש לציין לפי׳ ר״ח יומא לז, א בשם הירושלמי, כשהיה כה״ג מזכיר את השם, הקרובים היו נופלין על פניהם והרחוקים אומרים בשכמל״ו, ע״כ. וכן עוד שם בד״ה י׳ פעמים, הקרובים היו נופלים על פניהם והרחוקים היו אומרים בשכמל״ו, ואלו ואלו לא היה זזים משם עד שהיה מתעלם

והנה איתא שם ברמב״ם, בראשונה היה מגביה את קולו בשם כיון שרבו פרוצין חייבו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חביריו הכהנים, ע״כ. ומ״מ חזר וכתב (שם הל׳ ז׳) שהכהנים והעם כשהיו שומעים את השם יוצא מפי כהן גדול היו כורעים וכו׳, ולפו״ר צ״ע, דהתינח בדורות הראשונים שאכן היו שומעים, ובזה מיירי במתניתין, אבל לאחר דנתבאר דמריבוי פרוצין ואילך לא הכירו בו אפי׳ אחיו הכהנים, איך חזר וכתב שהיו שומעים והרי באמת לא שמעו, וצ״ע.

ואולי י״ל דהרמב״ם דקדק לכתוב ״עד שלא יכירו בו״, ולא כתב שלא שמעו, וי״ל דשמעו את קולו קול הברה באמירת השם, אבל לא יכלו להכיר את האמירה לחזור עליה, וזה ע״י הבלעה בנעימות, ולפ״ז נמצא שאף בכה״ג איתא חיוב להשתחוות ולומר בשכמל״ו, ואע״פ שאינו שומע ממש, אלא כיון שיודע שזוהי אזכרת השם, ה״ז חייב לכרוע ולברך, ושו״ר כן בעבודת ישראל להר״י קמחי על סדר עבודת יוה״כ דף קיז, ב בשם ר׳ ששת ומהר״ם ניגרין, יעוש״ה.

ויש ללמוד מתוך כך גם לענין אמירת ברוך הוא וברוך שמו, שהוא גם מה״ט דהבו גודל, דגם באופן שאינו שומע להדיא צריך לומר. ודין זה איתא בשו״ע או״ח סי׳ קכ״ד ס״ה בשם הרא״ש בתשובה כלל ד׳ סי׳ י״ט, והובא שם בטור, וראה ספר חרדים במצוות עשה שהן מד״ס, וראה מפרשי שו״ע שם. ובאמת[ד] שעפ״י האמור אפשר ליתן טעם אמאי שי׳ הגר״א במעשה רב סי׳ מ״ג שלא לענות ב״ה וב״ש בחזרת הש״ץ, והיינו שאין להפסיק בין אמירת ה׳ לסוף הברכה, ולכן יצטרך הש״ץ לומר את ה׳ באריכות כל זמן שהקהל אומרים ב״ה וב״ש, ונמצא שאינם שומעים אמירת ה׳, והרי זה חסר בתפילת הציבור, שצריכים לשמוע כל הברכה, וכן אליבא דהגרי״ז שהוא מעיקר הדין, וא״כ א״א לקיים מנהג זה בחזרת הש״ץ שצריכין הציבור לשמוע.

ועיקר הנוסח דהכהנים והעם וגו׳, דאיתא לפנינו במשנה יומא סו, א, ליתא

מהם כו׳, ע״כ. ומשמע דהקרובים נופלין על פניהם ואינם אומרים בשכמל״ו, והרחוקים אומרים בשכמל״ו, ואינם נופלים על פניהם, ולא נתבאר מי הם קרובים ומי הם רחוקים, ובסדר עבודת יוה״כ אומרים, נופלים על פניהם ואומרים בשכמל״ו, ובקרבן העדה בירושלמי שם יומא פ״ג ה״ז פי׳ שהקרובים הם העומדים סמוך להכה״ג, ותו כתב שאלו ואלו אומרים בשכמל״ו, אבל פשט הירושלמי לא משמע כן, וצ״ע.

ד. והגר״ח מוולוז׳ין הובא במפרשים יש לו טעם אחר, משום שאין הש״צ ממתין, והציבור לא שומעים כל חזרת הש״ץ, וראה בקרואי מועד עניני ר״ה סי׳ ה׳ על תפילות ותקיעות בר״ה.

שם בנוסח הרמב"ם ועי"ש הגהת הגר"א ודק"ס, אבל איתא כן בנוסח המשנה עם פי' הרמב"ם שם לה, ג, ראה במהדורת ר"ב טולדינו ומהדורת ר"י קאפח, וע"ש במלאכת שלמה שכן גרסו עוד מהמפרשים, אלא שהוא הביא שם שיש גורסים גם "ואף הוא היה מתכוין וכו'", וכדאיתא בפייט וסדר העבודה, אבל כאמור חזינן לכמה קדמונים דליתא בתלמוד, ומ"מ הך דהכהנים והעם אע"ג דליתא במתניתין, יעוי' בתו' סוטה מ, ב, בשם הירושלמי, ומתו' נמי חזינן דליתא לפניהם במתני', וע"כ הביאו מהירושלמי, וראה הגר"א או"ח סי' תרכ"א ס"ד[ה].

שו"ר שכל דברינו הנ"ל מפורשים בב"י סי' תרכ"א, דיעו"ש שהביא מחלוקת חכמי הדור, שיש מהם שאומרים בלה' חטאת והכהנים וכו' עד בשכמל"ו, וי"א ואף הוא היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכין ואומר חטאתי, ואחרים אינם אומרים כלל בזה הכהנים והעם[ו], וכתב הב"י להכריע לומר והכהנים עד בשכמל"ו ולא לומר ואף הוא היה מתכוין וכו', ושכן מוכח ברמב"ם וכן איתא בעקידה שער כ"ג, הנה מפורש כדברינו שהב"י מוכיח מהרמב"ם שרק בג' הוידוים צריך לומר ואף הוא היה מתכוין, והיינו שאין כלל דין בשאר הזכרת השם שצריך לגמור כנגד המברכים, ובשי' הי"א שהביא שם שנהגו כן אף בלה' חטאת, הנה י"ל דס"ל כהראב"ן הנ"ל וכש"נ לעיל.

וראיתי בספר עבודת ישראל הנ"ל דף קיז, א – קיח, ב, שהאריך בזה וכתב הטעם שמתכוין לגמור כנגד המברכים משום שצריך להבליע את השם שלא ישמעו, ולפיכך אין חילוק בין הג' וידויים או לה' חטאת, ועי"ש שדחק שאף

ה. והביא שם מהמרדכי הנ"ל דמוכח של"ג כן במתני', דאל"כ למה הביאו מספרים חצוניים, ואותם ספרים הם ספר קדושה לר' נחוניא בן הקנה, וכמו שמפורש באו"ז הנ"ל, וראה גם ראבי"ה הנ"ל, ולפ"ז נמצא שאין זה בנוסח המשנה לא בדף לה, ב ולא בדף סו, א, משא"כ כאמור הרמב"ם גורס כן במתני' לה, ב, ורק בדף סו, א ל"ג כן. וע"ע בתוס' יו"ט ותוספות חדשים ותפארת ישראל. וראה במתני' תמיד פ"ג מ"ח שהיו שומעים ביריחו קול כה"ג שאומר את השם, ועי"ש בתו' יו"ט שהכוונה היא ביחד עם אמירת הכהנים בשכמל"ו, עי"ש טעמו, וזה מוכח שהכל נאמר ביחד, ולא כריל"ד והגרי"ז, ברם עי"ש בתו"ח ותפא"י ביכין אות ס"ו, הביא מה דאיתא ביומא ב, ב, וראה פי' הראב"ד תמיד שם, וכן בשיח יצחק יומא שם. ומ"מ בפשוטו י"ל דאע"פ שהכל נאמר כאחת, ואין האמירות שוות, וע"ז נאמר תרי קלי לא משתמעי, ראה קרואי מועד ר"ה סי' ז' משנ"ת בזה בס"ד, מ"מ היינו דוקא אם צריכין לצאת יד"ח, אבל לשמוע הקולות עצמן שפיר דמי, ופשוט.

ו. ראה שו"ת אבקת רוכל סי' כ"ז-כ"ח, ויש שם תשובה להר"ר אברהם אבן מיגאש בעל "כבוד אלוקים", עי"ש.

ברמב"ם יל"פ כן. ולי דבריו צ"ע, דפשט הגמ' אינו משמע שההבלעה היא ע"י ברכת השומעים, אלא הכה"ג עצמו היה מנמיך קולו בנעימות, וכמו"כ אין ביאורו ברמב"ם נראה, והוא פשוט כפי' הב"י. ומבואר כדברינו בס"ד, אלא שהב"י לא ירד לבאר דאין הדברים אמורים אלא בהזכרה אחרונה של השם, אבל הוא פשוט בכוונת הרמב"ם, דזיל בתר טעמא שצריך לומר להם תטהרו, וכש"נ. וראה שפת אמת יומא סו, ב. וע"ע פי' על סדר העבודה להרי"ץ בן גיאת, קובץ ראשונים על סדר עבודת יוה"כ (ירושלים תשנ"ג) ע' נו-נז, וסדר העבודה להמאירי שם ע' פא-פב, וסדר העבודה לאבודרהם שם ע' קמו-קמז[ז].

ז. וראה פי' הרא"ש תמיד פרק ז' משנה ב' שרק ביוה"כ היו אומרים בשכמל"ו כשהיו שומעים את השם המפורש, אבל בשאר ימות השנה לא היו אומרים בשמיעת השם המפורש בברכת כהנים, עי"ש, וראה מש"כ בס"ד בברכת המלך פי"ד מה' תפילה ה"ט.

יוה"כ תשפ"ב

סימן לד
ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ

איתא בעירובין פלוגתא דאמוראי אי איכא ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ ✧ בירושלמי מבואר טעמא דכל המועדים מחוייבים בברכת שהחיינו הואיל ובכל אלו נאמר מקרא קדש ✧ מבאר דיש בברכה זו גם ממצות מקרא קדש והיינו לקדש את היום בברכה ✧ בראבי"ה מובאים דברי הקדמונים דפלוגתא דאמוראי האם תקנו חכמים ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ, ותמוה איך הבינו הכוונה בירושלמי ✧ הראבי"ה הביא מר"נ גאון דשהחיינו בג' רגלים מהתורה ובר"ה ויוה"כ רק מדרבנן, ולא נתבאר מה ענין חג דוקא אצל שהחיינו ✧ יש לחקור בהלכה זו של שהחיינו האם חיובה מעיקר הדין הוא בכניסת היום ✧ ולפי המבואר שהוא גדר קידוש היום הרי המצוה היא בתחילת היום

איתא בעירובין מ, ב פלוגתא דאמוראי אי איכא ברכת שהחיינו בר"ה ויוה"כ, ולא ראיתי במפרשים שם במאי פליגי, ובפשוטו יל"פ דרב ושמואל דאמרי תרוייהו שאינו מברך שהחיינו אלא בשלושה רגלים, משום דברכה זו נתקנה רק על ענינים שיש בהן שמחה, ורק בג' רגלים איכא שמחה, אבל בר"ה ויוה"כ ליכא שמחה, וכמו שמה"ט אין קורין בהם את ההלל. ואנן לא קי"ל כוותיהו אלא גם בר"ה ויוה"כ מברכים שהחיינו, הואיל ועל כל מועד איכא ברכת שהחיינו. וי"ל דאיכא נמי שמחה בר"ה וכפי שהאריך בשאג"א סי' ק"ב, וגם ביוה"כ אע"פ שאין שמחה כמו בשאר יו"ט במאכל ובמשתה, מ"מ הוי נמי בכלל יו"ט לכבוד ולקדושה, ושייך שהחיינו.

ובירושלמי פסחים פ"ו ה"ה מבואר טעמא דכל המועדים מחוייבים בברכת שהחיינו הואיל ובכל אלו נאמר מקרא קדש, יעוין פני משה וקרבן העדה שם. ולפו"ר נראה הביאור מה דשייכא שהחיינו אצל מקרא קדש, וכמו שמבואר בתוס' שבועות יג, א, דמה"ט קידוש ביו"ט הוי דאורייתא משום שנאמר מקרא קדש, עי"ש. וא"כ י"ל דברכת שהחיינו על הימים טובים אינה כשאר ברכת הודאה על פרי חדש וכלים חדשים או מצוה הבאה מזמן לזמן, אלא יש בברכה זו גם ממצות מקרא קדש, היינו לקדש את היום בברכה זו, וי"ל הסמך בזה שלכן תקנוהו על הכוס, ויעויין לשון פי' רבינו חננאל עירובין שם שכתב, מאי לאו הני כולהו עיקר לקדש אותן בזמן כו', ע"כ. ומפורש שענין ברכת הזמן היא בכלל לקדש אותן.

ברם בראבי"ה סי' תקל"ד מובאים דברי הקדמונים לענין ההלכה שאכן

פלוגתא דהני אמוראי היא בהא, האם תקנו חכמים ברכת שהחיינו בר״ה ויוה״כ, ר״ל דבג׳ רגלים איכא חובה דאורייתא לברך שהחיינו, ופליגי אמוראי אי איכא נמי חיוב מדרבנן בר״ה ויוה״כ, וראה גם בראבי״ה סי׳ שפ״ג, והמנהיג הלכות סוכה סי׳ ז׳, ע׳ שעג-ד, ובודאי שתמוה מאד איך הבינו הכוונה בירושלמי דטעמא דשלש רגלים משום מקרא קדש, ומ״מ ר״ה ויוה״כ שאני, וכפי שתמה טובא הראבי״ה שם דהרי גם בר״ה ויוה״כ מפורש בתורה מקרא קדש.

וראבי״ה שם הביא מר״נ גאון דשהחיינו בג׳ רגלים מהתורה, ועל ר״ה ויוה״כ רק מדרבנן, וראה הגהת המהדיר שם המקורות לענין זה, וראה גם בירושלמי כפשוטו פסחים שם ע׳ 522-523 שהאריך, ולשיטה זו א״א דחיוב שהחיינו תליא במקרא קדש, אלא תליא בג׳ רגלים דוקא שהם בלבד בכלל חג, וכמו שנאמר שלוש רגלים תחוג לי בשנה, וזה מפורש בראבי״ה שם, ומייתי קרא בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות וגו׳, אבל לא נתבאר מה ענין חג דוקא אצל שהחיינו, והוא לא הזכיר מצות שמחה דוקא. וצ״ע.

ואבתי איכא למידק, דהנה לענין מצות קידוש של שבת שהיא בכניסתו, ואם לא קידש בכניסתו ה״ז הולך ומקדש כל השבת כולו, דנחלקו הפוסקים אי הוי עיקר דין החיוב או מדין תשלומין, ונפ״מ אם לא היה האדם בר חיובא בשעת כניסת השבת ונעשה אח״כ במשך השבת בר חיובא, האם מתחייב עתה או לא, וראה בזה במקרא העדה פ׳ יתרו, ולפ״ז יש לחקור גם בהלכה זו של שהחיינו בין בשל יו״ט שלפי דעת כמה קדמונים היא מהתורה, וכן של ר״ה ויו״כ שהיא רק מדרבנן, האם חיובה מעיקר הדין הוא בכניסת היום, או שברכה זו לא תליא בכניסת היום, ורק בקידוש נאמר שהמצוה היא בכניסת היום.

ולפי הביאור הנ״ל שהוא גדר קידוש היום, הרי בפשוטו המצוה היא בתחילת היום. ויש חילופי מנהגים אם הברכה ביוה״כ נאמרת מיד בתחילת היום, או רק אחרי ערבית, ויעויין טור או״ח סי׳ תרי״ט. וראה גם סידור רב סעדיה גאון ע׳ רסא, וגם הוזכר המנהג שהש״צ אוחז הס״ת בידו כשאומר שהחיינו, ולא ראיתי שהוזכר מנהג זה. וגם יש להתפלא שלא נזכר בשו״ע או״ח שם המנהג שמוציאים ספרי תורה לכל נדרי, וממילא גם בזמן ברכת שהחיינו, אע״פ שלא הש״צ אוחז את הס״ת. ומן הראוי לציין גם לספר הררי קדם סי׳ נ״ג-נ״ד, מש״כ בגדר שהחיינו לאחר מה שאומרים ונסלח וגו׳, שהוא גדר קידוש היום, עי״ש, וזה מתאים עם הנ״ל. וע״ע מש״כ בזה בס״ד במאמרי בענין מקרא קדש דיוה״כ.

ערב יוה"כ תשפ"ה

סימן לה
מקרא קדש דיום הכיפורים

איתא בגמ' כריתות, וקראו מקרא קדש, ופירש"י מקרא קדש בתיקון סדר התפילה ✧ ר"ת מפרש קראו מקרא קדש, שמודה שב"ד קדשוהו ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום ✧ בבאר שבע כתב שהדין עם רש"י דלשון מקרא קדש דייק כוותיה כדפי' הרמב"ן בפ' אמור ✧ בתו"י פי' דמקרא קדש היינו כסות נקיה ✧ בהגהות החת"ס כתב טעמיה דרש"י ✧ עפ"י החת"ס נמצא שראוי לכוין בלבישת כסות נקיה לשם מצות מקרא קדש ✧ פי' ר"ת הוא עפ"י הגמ' נדרים ✧ שי' רש"י ותו"י היא עפ"י המכילתא פרשת בא ✧ בירושלמי פסחים איתא שכל שנאמר בו מקרא קדש צריך לברך בו שהחיינו, וגם ר"ה ויוה"כ בכלל ✧ מבואר בראשונים דברכת שהחיינו היא דאורייתא ✧ לפי האמור דברכת שהחיינו היא לקיום מקרא קדש, יש לפרש המקראות בפ' אמור ✧ מבאר דלא נכלל מקרא קדש במצות עשה אחרת אלא הוא ענין בפ"ע אע"פ שאינו מצות עשה, וחז"ל קבעו כמה אופנים שאפשר לקיים רצון התורה בזה ✧ אם ברכת שהחיינו יש בה קיום דאורייתא מן הראוי להקדימה למזמור שיר ליום השבת

איתא בכריתות ז, א, ורמינהי יכול לא יהא יום הכפורים מכפר אלא על שנתענה בו ולא עשה בו מלאכה וקראו מקרא קדש, לא נתענה בו ועשה בו מלאכה ולא קראו מקרא קדש, יכול לא יהא יוה"כ מכפר, ת"ל יוה"כ הוא מ"מ. ופירש"י, מקרא קדש בתיקון סדר התפילה. ע"כ. ובשטמ"ק שם הביא פירש"י וכתב, ולא נהירא דלאו דאורייתא הוא, ונראה לפרש דומיא דר' יהושע שרצה לעשות יוה"כ שלו כשנחלק על רבן גמליאל. ע"כ. ובשטמ"ק הובא לשון רש"י "בברכותיו בתפילה".

ורש"י שבועות יג, א כתב, לא קראו מקרא קדש, לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויום הכפורים. ע"כ. ובתוס' שם כתבו על פירש"י, ואין נראה, דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דלהוי דאורייתא, ונראה לר"ת קראו מקרא קדש שמודה שב"ד קדשוהו ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום, ולא קראו מקרא קדש שאינו שובת מחמת קדושת היום אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה. ע"כ.

ובבאר שבע כריתות שם כתב שהדין עם רש"י דלשון מקרא קדש דייק כוותיה כדפי' הרמב"ן בפ' אמור, ויקרא כג, ב, וז"ל, וטעם מקרא קדש, שיהיו כולם נקראים ונאספים ביום הזה לקדש אותו כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ

בבית אלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לא-ל, בכסות נקיה ע״כ. וכתב הבאר שבע שכן הוא בגמ׳ שבת קיט, א, לקדוש ה׳ מכובד זה יוה״כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה כבדהו בכסות נקיה. ע״כ. אלא שהרמב״ן כללו במקרא קדש.

ובהגהות החת״ס בשו״ע או״ח סי׳ רע״א ס״א כתב טעמיה דרש״י, משום דשבת ויוה״כ אין ליחיד בהם שום קום עשה, רק שבות מאכילה ומלאכה, ואינו ניכר שהוא לשם מצוה אם אינו זוכרהו בכניסתו, וכיון שמצוות צריכות כוונה, צריך לכוין בתפילות יוה״כ בין בחול ובין בשבת לצאת יד״ח זכירה, ואילו בשאר שבתות השנה יכוין שלא לצאת בתפילה אלא בקידוש על הכוס, ועי״ש עוד מש״כ בהגהה מהכת״ס על דברי אביו החת״ס. ובתו״י כריתות שם פי׳ אף הוא דמקרא קדש היינו כסות נקיה.

ועפ״י הערת החת״ס נמצא שראוי לכוין בלבישת כסות נקיה לשם מצות מקרא קדש לקיים פי׳ תוס׳ ישנים ובאר שבע. וראה ערוך לנר כריתות שם על פי׳ התוס׳, ולדעתו אם איכא קיום מקרא קדש ע״י כסות נקיה ומאכל ומשתה, בודאי שהוא מתקיים ע״י תפילה וברכות, והעיקר הוא שצריך לקיים מקרא קדש ע״י איזה אופן שיהיה, עי״ש כל דבריו.

והנה פי׳ ר״ת בתוס׳ וכעי״ז בשטמ״ק הנ״ל, נראה דהוא עפ״י הגמ׳ נדרים עח, ב דילפינן מקרא מועדי ה׳ אשר תקראו אתם, שמועדי ה׳ צריכים קידוש ב״ד, ושם נאמר אשר תקראו אותם מקראי קדש, הרי שעצם מצות קדה״ח עומדת ביסוד מצות מקרא קדש, ויעוין ר״ה כד, א דהך קרא נאמר בקדה״ח שראש ב״ד אומר מקודש, והגדר בזה דבקדה״ח שהוא קובע גם זמן מועדים, שהרי בכלל קביעתם וקידושם, הוא לא רק החדש, אלא גם המועדים, ולפיכך ס״ל לר״ת בביאור הגמ׳ שאין זו מצוה רק על ב״ד בעצם מעשה קדה״ח, אלא זוהי מצוה על כל או״א מישראל לקיים מצות המועדות בגלל קדושתם שנעשה ע״י ב״ד. וכבר נתבאר ענין זה בס״ד במקרא העדה בראשית סי׳ ה׳, והובא שם מדברי חז״ל והקדמונים, עיש״ה, וא״צ לכפול הדברים.

אמנם שי׳ רש״י ותו״י, דהכוונה לתפילה וברכות, או לכסות נקיה ביוה״כ, ובכל י״ט גם מאכל ומשתה, היא עפ״י המכילתא פרשת בא, עה״פ שם יב, טז, ביום הראשון מקרא קדש וגו׳, וראה מקורות רבים בזה בתורה שלמה שם אות של״ג, ועי״ש שגם חוה״מ בכלל, וכפי שכבר הרגיש הערוך לנר הנ״ל לענין הלכה למעשה על הנהגת חוה״מ, ובמקו״א נתבאר עוד בס״ד.

ויש לציין עוד הירושלמי פסחים פ״י ה״ה שכל שנאמר בו מקרא קדש צריך לברך בו שהחיינו, וראה תו״ש שם אות של״ד מה שהובא בזה, וכבר נתבאר בס״ד ב״אוצר״ סוכה מו, א 102-103, ומבואר

בראשונים שהובאו שם דברכת שהחיינו היא דאורייתא, [ושם בהערה 103 נפלו שיבושים, ובהערותי לאבודרהם ח"ב (תשע"ו) נדפס הנוסח המתוקן], והעולה עפ"י האמור שם דהואיל ושהחיינו הוא קיום מקרא קדש הרי שגם ר"ה ויוה"כ בכלל, וכפי שפי' ראבי"ה סי' שפ"ג, וכן מה שהובא שם מהמנהיג, וע"ע רוקח סי' רצ"ה והמחכים ע' 150, והגהות אשרי עירובין פ"ג סי' י' ושם משמואל פ' כי תבא בשם אבנ"ז.

וראה מג"א סי' תרס"ב סק"א ומחצית השקל שם שאכן תמהו דליכא ברכה דאורייתא חוץ מבהמ"ז, והנתיב חיים שם ציין לרב נסים גאון המובא בקדמונים הנ"ל דשהחיינו דאורייתא, וראה גם שו"ת מהר"ח או"ז סי' קצ"ה, וספר העיטור הלכות סוכה ע' 174, וע"ע רוקח סי' שע"א ואבודרהם על דיני פסח על שהחיינו וכן אלפסי זוטא ר"ה סוף פ"ג, ומפרשי הירושלמי פסחים הנ"ל הקה"ע ופנ"מ.

והנה חזינן יסוד הדין הוא פירש"י בגמ' לא קראו מקרא קדש דברכה דאורייתא, אלא שלהנך ראשונים הוא ע"י שהחיינו ולרש"י ע"י ברכות התפלה, ולתו"י ע"י מאכל ומשתה וכסות נקיה כדאיתא במכילתא, וכאמור עפ"י הערוך לנר הנ"ל הרי הכל אמת ונכון, ואפשר לקיים המקרא קדש ע"י איזה אופן שיעשה, וכש"נ.

ולפי האמור דברכת שהחיינו היא לקיום מקרא קדש, יש לראות המקראות בפ' אמור, דעל חג השבועות נאמר "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש וגו'", ואילו ביוה"כ נאמר "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וגו'", אבל על מקרא קדש נאמר סתמא "בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש וגו'", ושם לא נזכר בעצם היום הזה.

והביאור הוא כמו שכבר הקדימו המפרשים, וראה קרואי מועד שבועות, במאמרי בענין קידוש בליל שבועות משנ"ת בס"ד, שעל חג שבועות אין תוספת משום תמימות דספירת העומר, ולפיכך נאמר שם בעצם היום הזה, וביוה"כ נאמר בעצם היום הזה ללמדנו שרק על עצם היום איכא לאו וכרת ולא על תוספת יוה"כ כמפורש בגמ', אבל על מקרא קדש לא נאמר בעצם היום הזה, ולכן מקיימים מצות מקרא קדש והיינו ברכת שהחיינו בתוספת יוה"כ בכניסתו, אבל בחג השבועות א"א לקיים המקרא קדש בתוספת, ולכן נאמר המקרא קדש בעצם היום הזה, דכאמור אין תוספת בשבועות.

אלא שעדיין יש לשדות בזה נרגא לשי' הרמב"ם דאפי' ביוה"כ דתוספת דאורייתא היינו רק לעינוי ולא לקדושת היום עצמו, ומקרא קדש הוא דין בקדושת היום, ולדבריו צ"ל דהקיום מקרא קדש הוא בתפילה וברכותיה כפירש"י או בכסות נקיה כו', או שי"ל לדעה זו דגם

שהחיינו יש לברך בעצם היום ולא בתוספת, וצ״ע.

ועדיין צריך תלמוד בגדר חיוב זה, דבשלמא בשבת איכא מצות עשה במנין המצוות זכור את השבת שזוהי מצות קידוש, אבל בי״ט וימים נוראים וכן בחוה״מ וכנ״ל, אע״פ שנאמר מקרא קדש לא מצינו למוני המצוות שיש בזה איזו מצות עשה גמורה, ולפיכך יל״ע אם ענין זה הוא חלק ממצות עשה אחרת, או שהוא דין תורה בפ״ע אע״פ שאינו במנין המצוות, וכמו שמצינו כיו״ב במקומות אחרים.

ובפשוטו לא נכלל ענין מקרא קדש באיזו מצות עשה אחרת, אלא הוא ענין בפ״ע אע״פ שאינו מצות עשה, וכיו״ב מצינו בזכרון יציאת מצרים שלהרמב״ם אין מצוה כזאת במנין המצוות, אבל הוא רצון התורה וכמו שמבואר באו״ש ועוד מפרשים, ונתבאר במקו״א בס״ד, וכמו״כ מקרא קדש נאמר פעמים רבות בפרשה זו, ולפי קבלת חז״ל, אין לשון הפסוק מורה על מצות עשה ממש, אבל חזינן שרצון התורה שיהיו הי״ט כולם מקרא קדש, ולא נתפרש בתורה אופן הקיום הזה, ובאו חז״ל וקבעו כמה אופנים שאפשר לקיים רצון התורה בזה, ע״י ברכות התפילה, או ברכת שהחיינו, או מאכל ומשתה וכסות נקיה, וכמו בזכרון יציאת מצרים דמהתורה אינו מצוה ממש, וחז״ל קבעו זאת לחיוב גמור, ה״ה מקרא קדש, ולהרמב״ן קיום זה הוא בציבור להתאסף בבית האלוקים, וכנ״ל.

והפוסקים נחלקו ביוה״כ שחל בשבת אם להקדים שהחיינו או מזמור שיר ליום השבת, וראה מקראי קדש להגרצ״פ ז״ל ימים נוראים סי׳ ל״ח, ונאמרו שם כמה סברות לענין קבלת קדושת שבת בלי יוה״כ או איפכא, ועי״ש מחלקת יואב או״ח סי׳ ל׳ וכן מה ששמע מהגרי״פ פרלא ז״ל, יעו״ש כל דבריו.

ולפו״ר אם ברכת שהחיינו יש בה קיום דאורייתא, מן הראוי להקדימה למזמור שיר ליום השבת, אבל אם גם תוספת שבת דאורייתא, וע״י אמירת המזמור איכא קבלת שבת, אכתי י״ל דהוי תדיר ושאינו תדיר דתדיר קודם, וגם על עיקר האמור שיש להקדים דאורייתא, י״ל טעמא דאקרי מקודש, ואחרונים דנו בזה, ובמקו״א כתבתי בזה לענין הבדלה ונר חנוכה מה קודם, אם הבדלה היא דאורייתא, וראה לוח א״י מהגרימ״ט בשם הגר״ח ברלין בהלכה זו דשהחיינו ומזמור שיר, ואין להאריך.

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון ק"ג תשרי תשס"ג

סימן לו
בענין להשתחוות על קרקע של אבנים

כתב הרמב"ם, וכן אבן משכית אע"פ שהוא משתחוה עליה לה' לוקה, ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן וכו', ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים ✧ בפשוטו המשמעות היא שהלאו הוא על עצם הנתינה ולא על ההשתחוויה ✧ מלשון רש"י יש לדייק שהאיסור הוא על העשייה ✧ לשי' רש"י יסוד האיסור הוא שלא לעשות דוגמת המקדש, ואילו להרמב"ם הוא משום ע"ז ✧ לשיטת היראים צ"ע אם מלבד האיסור בנתינה יש איסור גם בהשתחוויה ✧ מבואר בגמ' מגילה דאיכא איסור על ההשתחוויה מלבד האיסור על העשייה, וצ"ע איך נכללו בלאו אחד שני מיני מעשים ✧ המאירי כתב כדברי רש"י שיש איסור עשייה ✧ לשי' רש"י בהכרח יש דין שבמקדש צריך להיות רצפת אבנים ✧ מברר דעות הראשונים בעיקר צורת האבן ומהותה ✧ בשו"ת הריב"ש כתב דלשי' הגאונים לא אהני חציצה ואילו לשי' הרמב"ם מהני ✧ המג"א מפרש שאין הגאונים והרמב"ם חולקים ✧ הב"י הביא פסק הגאונים שאסור ליפול על פניו אפי' אין שם אבן משכית ✧ צ"ע דברי הרמ"א שכתב שאיסור לכל אדם ליפול על פניו ואפי' אין שם אבן משכית ואם נוטה על צדו מותר אם אין שם אבן משכית ✧ הלכה זו בשו"ע ומשנ"ב צריכה תלמוד

כתב הרמב"ם פ"ו מה' עכו"ם ה"ו - ח', וכן אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שהוא משתחוה עליה לה' לוקה, שנא' (ויקרא כ"ו א') ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפניה להשתחוות עליה לפיכך אין עושין כן לה', ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחויה האמורה בתורה, בד"א בשאר (הארצות) [המקומות] אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים, שנא' בארצכם בארצכם אי אתם משתחוים על האבנים אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות במקדש. ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם לבין האבנים ואם לא מצא דבר מבדיל בינו ובין האבן הולך למקום אחר ומשתחוה או שוחה על צדו ומטה כדי שלא ידביק פניו באבן. כל המשתחוה לה' על האבנים המפוצלות

בלא פישוט ידים ורגלים אינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות כו'. ע"כ. וראה גם בפ"ה מה' תפילה הי"ד-ט"ו ומפרשים שם.

ובספר המצוות ל"ת י"ב כתב, שהזהירנו מעשות אבן מוכנת להשתחוות עליה ואפי' היה זה לאל ית', זה ג"כ כדי שלא יתדמה לעבודת הצלמים, כי כן היו עושין אבן מצוירת במלאכה מחוכמת לפני הצלם וישתחוו עליה לאותו צלם, אמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, והעובר על לאו זה לוקה וכו', ע"כ.

והנה בתורה נאמר "לא תתנו" ובפשוטו המשמעות היא שהלאו הוא על עצם הנתינה, ולא על ההשתחוייה, וכמו שמצינו לענין הקמת מצבה, שהלאו הוא על עצם הקמתה, ואכן כך היא משמעות לשון ספר המצוות "שהזהירנו מעשות אבן וכו'", ברם בה' עכו"ם מפורש שאינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן, והיינו שהלאו הוא להשתחוות ולא על העשיה. שו"ר בלחם יהודה על ספר המצוות שם מש"כ, עיי"ש.

ולשון רש"י מגילה כב, ב, לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת דוגמת של מקדש, ע"כ. הרי שגם מדבריו יש לדייק שהאיסור הוא על עשייה, אלא שלשי' רש"י יסוד האיסור הוא שלא לעשות דוגמת המקדש, ועי' מנח"ח מצוה שמ"ט ומשנת חכמים סי' ל"ז, ופרשת הכסף על הרמב"ם שם, ואילו להרמב"ם הוא משום ע"ז. ברם מצינו להיראים סי' שמ"ח - ש"נ ששיטתו היא משום ע"ז, וכתב "ונראה הדבר שמשעה שנותן להשתחוות עובר משום נתינה דכתיב לא תתנו להשתחוות דהכי אמרינן במס' קידושין מ, א מחשבת עכו"ם מצרפה למעשה", והנה זה כשיטת הרמב"ם בספר המצוות, ולשיטה זו אכתי צ"ע אם מלבד האיסור בנתינה יש איסור גם בהשתחוייה.

ובגמ' מגילה שם איתא, עליה אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש, כדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד וכו', וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידים ורגלים בלבד. ופשט הגמ' משמע שהאיסור הוא בהשתחוייה, אלא שיש לדחות, דלעולם האיסור הוא על נתינת האבן, אלא שאין האיסור אמור אלא בנותן האבן כדי להשתחוות, ולזה אמרינן דהשתחוייה שלצרכה נאסרה נתינת האבן, היינו פישוט ידים ורגלים, ברם מלבד זאת הרי מפורש בגמ' דרב לא נפל על פניו משום איסור זה, ובפשוטו היינו איסור תורה, וא"א לומר שע"י הנפ"א של רב נעשה למפרע כאילו עשיית האבן משכית היתה בשביל כך, וממילא נעשה איסור, ונמצא מבואר דאיכא איסור על ההשתחוייה, אלא שמלבד זאת יש איסור על העשייה, וצ"ע איך נכללו בלאו אחד שני מיני מעשים שאינם דומים כלל, וצ"ע נמי במי שיעשה אבן משכית וישתחוה

עליה, האם ילקה ב׳ מלקיות, וכל זה צ״ע, ולא נתבאר, וע״ע זהר הרקיע ל״ת אות פ״ג.

ועי׳ משנת חכמים שם שלדעתו אין כוונת רש״י משום איסור עשייה, אלא כל האיסור הוא רק להשתחוות, עי״ש, אבל לא ברור לי דפשט שי׳ רש״י הוא שלא לעשות כדוגמת מקדש וא״כ בהכרח שהאיסור הוא בעשייה, ולא מסתבר דכוונת רש״י שאסור להשתחוות דוגמת מקדש, וצ״ע, וע״ע פי׳ הגרי״פ פרלא על ספר המצוות לרס״ג עשה י״ג. וע״ע מאירי מגילה שם, והערת המהדיר שם, פירושים ופסקים לרבי אביגדור צרפתי עה״ת פ׳ ויקהל. וראה בספר הבתים חלק מצוה אזהרה י״ב מש״כ בטעם איסור זה וגדריו.

ברם צ״ע בכוונת היראים, דאע״פ שיסוד הלאו הוא משום לתא דע״ז, הרי עצם העבירה אינה ע״ז, אלא מיירי במשתחוה לשמים, ואיך שייך בזה הסברא דמחשבת עכו״ם מצטרפת למעשה, והרי מ״מ אין זו מחשבת עכו״ם ממש, ואכן בתוע״ר שם אות ה׳ פי׳ בכוונת היראים שאינו מוסב על לאו דאבן משכית, אלא על איסורי ע״ז הנזכרים שם. וראה ישועות ישראל לר״י הורביץ סי׳ י״ג שדן אי בלאו דמשכית איכא יהרג ולא יעבור, עי״ש. וראה בזה גם במנח״ח מצוה שמ״ט, וכן בשו״ת מהר״ם שיק חיו״ד סי׳ קס״ה.

והמאירי מגילה שם כתב, וקצת חכמי האחרונים כתבו שאף עשיית רצפה של אבנים אסורה ודוקא בביהכנ״ס אבל בבית מותרת הרי אינה עשויה להשתחוייה אלא לדריסת הרגל, ויש מתירין אף בביהכנ״ס אלא א״כ במקום שהשתחוייה מצויה, ע״כ. והנה זה כדברי רש״י שיש איסור עשייה, אבל אין משמעות הלשון דהוי לאו ממש מהתורה. ועי׳ בית אהרן ביאורי המאירי על הרמב״ם על ס׳ המצוות ל״ת י״ב.

וע״ע כנה״ג או״ח הגה״ט סי׳ קל״א שהביא מחלוקת רבני קנדיאה אם מותר לרצף ביהכנ״ס באבנים אם לאו. אבל אין לפנינו התשובות, ולכן לא נדע אם הנידון הוא על עיקר האיסור בנתינה, או שהוא רק גדר לאיסור השתחוויה, וצ״ע. וע״ע בפרשת הכסף שם דשו״ט בהלכה זו והביא מדינא דחיי לאוין מ״ג, וכן משו״ת הרלב״ח סי׳ צ״ט. וראה גם אריכות בתשובות הרדב״ז ח״ג סי׳ תתקמ״ט, וכן בנר מצוה סי׳ י׳ לאוין שלוקין עליהן סי׳ ו׳, ושו״ת מהר״י בן לב ח״א כלל ט׳ סי׳ נ״ה.

והנה לשי׳ רש״י הנ״ל דאיסור אבן משכית הוא משום שלא יהא דומיא דמקדש, נמצא אפוא שבהכרח יש דין שבמקדש צריך להיות רצפת אבנים, ואכן כך הוא מפורש ברמב״ם פ״א מה׳ בית הבחירה ה״י, ומרצפין את כל העזרה באבנים יקרות, ולפירש״י הוא מוכרח מן התורה. ולפי׳ הרמב״ם לפו״ר אינו מוכרח, דאע״פ דדרשינן שמותר להשתחוות במקדש על האבנים, מ״מ אינו הכרח

שחייבים לעשות מאבנים את הרצפה אלא שאם עשו כן, אין שם איסור להשתחוות, וי״ל שדין זה הוא כשאר דיני בנין המקדש, והכל בכתב מיד ה׳ עלי השכיל. וראה מנח״ח מצוה צ״ה, וראה מרכבת המשנה וחי׳ הגר״ח הלכות בית הבחירה שם, בנידון פסול כל העזרה אם נעקרה אבן אחת.

שוב מצאתי בס״ד בהר המוריה ה׳ בית הבחירה שם שכתב דהא דבעינן רצפה י״ל דילפינן לה מהא דכתיב אבן משכית לא תתנו בארצכם וגו׳, ואמרינן בתו״כ ובגמ׳ דבארצכם הוא האיסור אבל במקדש מותר, ש״מ שהעזרה מרוצפת אבנים, יעו״ש. והנה הוא נקט ההוכחה גם לפי הרמב״ם, ועכ״פ זכיתי לכוין להר המוריה בראיה זו, ועי״ש בהר המוריה שהאריך. וע״ע פרדס יוסף סוף פרשת בהר.

והנה המנח״ח מצוה שמ״ט נסתפק בהיתר ביהמ״ק האם גם הר הבית נכלל בהיתר זה, ועי״ש שכתב שלדעת רש״י שהוא דוגמת המקדש, אסור לעשות בכל מקום אפי׳ בהר הבית, ולהאמור יש להשיב, שהרי הדבר תלוי בכל מקום שיש חיוב עשיית רצפה, ובהר הבית הרי אין חיוב לרצפו באבנים יקרות, וכן י״ל גם אליבא דהרמב״ם.

ובעיקר צורת האבן ומהותה, הנה ברמב״ם איתא סתם אבנים, ובספר המצוות הזכיר שהעכו״ם היו מניחין אבן מצוירת וכו׳, אבל לא כתב שאין האיסור אלא באופן זה. ועי׳ עבוה״מ שהביא מלשון החינוך דאבן משכית היא או אבן המצוירת, או אבני גזית מגוררות במגירה. ועי״ש שהביא גם מפירש״י וראב״ע על התורה, וכן מהתרגום ופס״ז ורשב״ם שם, אבל גם הרמב״ם כאן בהלכותיו אע״פ שלא הזכיר אבן מצוירת, כתב דלוקה אם השתחוה על אבנים מפוצלות, והיינו אבני גזית הנ״ל, ומבואר דסתם אבן שאינה מעובדת כלל, אינה בכלל האיסור גם לשיטת הרמב״ם, גם מדוקדק בלשון הרמב״ם שא״צ שתהא האבן בנויה בקרקע, שהרי כתב ״להניח אבן״, ובפשוטו גם באינה מחוברת ה״ז בכלל אבן משכית, ופשוט.

וראה דעת זקנים לבעלי התוס׳ סוף פרשת בהר שכתבו, אבן שיש בו צורה ובני אדם מסתכלין בה כו׳, ודומה שמשתחוה לצורה כו׳, ע״כ. ובפירוש רבנו חיים פלטיאל שם, ואבן משכית זו היא הרצפה דמצופה בזכוכית וכשמשתחוה נראה כמשתחוה לפניו כו׳, ע״כ. וראה שו״ת רדב״ז חלק ד׳ סי׳ אלף קע״ח, והובא בשיורי כנה״ג או״ח סי׳ צ׳ ואחרונים שם ומשנ״ב שם ס״ק ע״א, וראה מורה נבוכים ח״ג פרק מ״ה בביאור הלאו דלא תניף עליהם ברזל. וע״ע פרשת הכסף על הרמב״ם שם, נר מצוה סי׳ י׳ לאוין שלוקין עליהן סי׳ ו׳. [וראה בפי׳ רס״ג לתורה מהדורת צוקר, ע׳ 166].

והנה כתב הרמב״ם, ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות וכו׳, או

מיני קש ותבן וכו׳, אבל בתורתן של ראשונים (הורביץ) ח״ב ע׳ 42 בתשובות רב האי ורב שרירא גאון סי׳ ז׳, והובא באוצה״ג ברכות חלק התשובות סי׳ רכ״ט, איתא בזה״ל, כך ראינו זקנינו וכו׳, ואין מדביקין פניהם בקרקע שמא יש תחת הקרקע רצפה של אבנים ואבן משכית וכו׳, ע״כ. ובשו״ת הריב״ש סי׳ תי״ב הביא דבריהם אלו בשם רי״צ גיאות, וכתב דהרמב״ם פליג על הגאונים, ור״ל דלשי׳ הגאונים לא אהני חציצה, ואילו לשי׳ הרמב״ם מהני חציצה.

ברם המג״א סי׳ קל״א ס״ק כ״ב כתב לחלוק על הריב״ש וז״ל, דדוקא על הקרקע אסור בלא הטיה שמא יש תחתיו רצפת אבנים ונבנה עליה, דקרקע לא חשיב הפסק שארצו של בית כמוהו עד התהום, כדאיתא פט״ו דאהלות מ״ה, אבל עשבים חשיבי הפסק וכו׳. ע״כ לשונו. ועי״ש במחצית השקל. והנה שם במשנה איתא שארצו של בית כמוהו עד התהום, והיינו שאם טמונים כלים בארץ אם אין שם טפח על טפח, הרי אלו טמאים, ומיירי שם שחצצו בנסרים או ביריעות, עי״ש משנה ד׳, ומפרש המג״א דדוקא אם הם מחוברים בקרקע, ונעשו חלק מהקרקע, אינם חוצצים, אבל נסרים ויריעות המונחות בלבד, הרי אלו חוצצין. ולפ״ז מפרש שאין הגאונים והרמב״ם חולקים, דלהרמב״ם רק מחצלאות וכדומה שאינן מחוברות אכן חוצצות, אבל קרקע אינה חוצצת. יעוש״ה.

והנה לפו״ר יל״ע בזה טובא, דמלבד דהתם איכא ריבוי בפ״ע מכל אשר באהל, וכמו שהביא בפי׳ המשנה להרמב״ם שם, מהספרי פ׳ חקת, ש״מ דבלאו ריבויא אין לומר מהסברא בלבד שעד התהום הוא בכלל, וא״כ מנ״ל לחדש כן לענין אבן משכית, הנה בלא״ה אינו מובן לי הדמיון, שהרי הכא כתב הרמב״ם שאם משימים קש ותבן שפיר דמי, ואע״פ שאין אלו מחיצה כלל וכלל, אלא העיקר ששוב אין מדביק פניו באבן, והיינו דחציצה כל דהוא סגי, וא״צ שום מחיצה, ואילו התם לענין טומאת אהל הרי לא אהני חציצה גרידא, ולכן בבלועים בקרקע הרי אלו טמאים אע״פ שהקרקע חוצצת עליהם, והתם מחיצה בעינן, ועל זה איכא הילפותא בספרי שאין קרקע הבית מחיצה, אלא עד התהום הוא באהל המת. ולכן בודאי שנכונים דברי הריב״ש שהגאונים והרמב״ם חולקים, והיינו דחזינן להגאונים שאין חציצה מועילה, וכש״נ.

אלא שלפ״ז סתר הרמ״א דברי עצמו, שבתחילה הביא פסק הגאונים שאין ליפול על פניו אפי׳ אין שם אבן משכית, ולבסוף כתב שע״י הצעת עשבים שפיר דמי. ואכן כבר תמה בזה הפר״ח. ועי׳ מאמר מרדכי שם ס״ק ט״ז שכתב על הפר״ח, דאשתמיט מיניה סברת המג״א. אמנם כאמור לשיטת הריב״ש אכן דברי הרמ״א תמוהין שדבריו סותרים זא״ז, וכש״נ. ועי׳ באורי הגר״א דנראה דנקט

דהרמב"ם והגאונים אכן פליגי יעו"ש. וצ"ע אי אויר סגי נמי להפסיק בינו ובין האבן, וראה להלן מדברי רב נטרונאי גאון.

והנה הב"י שם הביא פסק הגאונים גם מהג"א סופ"ד דברכות, שאסור ליפול על פניו אפי' אין שם אבן משכית, וכתב הב"י דאפשר שהטעם הוא דיש לגזור אטו אבן משכית, וכ"כ להדיא הט"ז שם ס"ק י"ד. ותו כתב ב"י דאפשר שהטעם הוא כהגאונים שמא מתחתיו איכא אבן משכית, יעו"ש. והנה מקור דברי הג"א הוא מאו"ז, והוא לפנינו באו"ז ה' תפילה סי' צ"ג, ושם מפורש הטעם משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא א"כ נענה כיהושע בן נון, יעו"ש, וא"כ פשוט ששוב אין לנו להמציא גזירה חדשה לאסור גם בלי אבן משכית אטו אבן משכית, ופשוט, והגהות אשרי קיצר דברי האו"ז, והיה נראה מדבריו שהוא איסור לכל אדם, אבל כאמור ז"א, וכש"נ, שו"ר מש"כ בזה המקור חיים לבעל חוות יאיר על או"ח שם, עי"ש היטב.

ולפ"ז צ"ע דברי הרמ"א שהרי הוא כתב שאיסור לכל אדם ליפול על פניו ואפי' אין שם אבן משכית, ואם נוטה על צדו מותר אם אין שם אבן משכית, ובפשוטו הדין הראשון הוא עפ"י הריב"ש בשם הגאונים, ומש"כ ואם יש אבן משכית, אף נוטה על צדו אסור, וכן מפורש באו"ז שם, דלאיסור אבן משכית אין חילוק בין נוטה על הצד ללא נוטה, אבל להרמ"א צ"ע, שהרי לשיטתו גופא יש לחוש שמא יש שם אבן משכית, ותו אין נפ"מ אי נוטה על צדו או לאו, ואכן הב"י שם פי' דכיון דחששא בעלמא הוא ואפי' את"ל שיש שם רצפה, אינה ניכרת, שרי ע"י אצלויי כו', אבל כאמור להאו"ז שצלויי אסור מעיקר הדין, וא"כ אין לחלק. ומה דמסיק הרמ"א וכן יעשו ביוה"כ, הנה הגי' שלפנינו ברמ"א "אם יציעו וכו'", ופי' המג"א דאז מותר בהטייה, וזה מתאים עם תחילת דבריו, דאע"פ שיש מתחתיו אבן משכית שרי ע"י הטייה, ומ"מ כאמור צ"ע. ודברי מג"א שהבאנו לעיל לחלק בין קרקע לעשבים, הם עפ"י מה שהגיהו לשון רמ"א "או יציעו וכו'", יעו"ש, ועי' אף בט"ז שנקט כהגהה זו, וראה אחרונים שם. וראה עוד דברים נכבדים בענין זה בספר המספיק לעובדי ה' לרבנו אברהם בן הרמב"ם (מהדורת נ' דנה) ע' 161-165.

והנה הלח"מ בה' עכו"ם שם הביא מה שנחלקו הראשונים בהא דאביי ורבא דמצלי אצלויי, דשי' רש"י ורי"ף משום שאין אדם חשוב רשאי וכו', ושי' ר"ה גאון והרא"ש היא דאע"פ שמהתורה אין איסור אלא בפישוט ידים ורגלים, מ"מ מדרבנן אסור אפי' בלי פישוט יו"ר, ולכן הטו על צדם שלא לעבור על איסור דרבנן, ויעו"ש בתו' מגילה מש"כ בזה, והנה הרמב"ם כתב שאם אינו מוצא דבר מבדיל בינו ובין האבן ה"ז שוחה על צדו

ומטה כדי שלא ידביק פניו באבן. ובפשוטו היינו שלא לעבור איסור דרבנן שהוא גם בלי פישוט יו״ר, וכשי׳ רה״ג, וכ״ה להדיא ברמב״ם שם ה״ח, ועי״ש בלח״מ מה שהעיר מה׳ תפילה פ״ה הי״ד, ומש״כ לפרש דהרמב״ם ס״ל ב׳ הפירושים, דהאיסור הוא גם משום אדם חשוב, וגם לכל אדם אם הוא אבן משכית, יעו״ש.

והנה מדברי הרמב״ם בה׳ עכו״ם מתבאר דשוחה על צדו מותר גם בפישוט יו״ר, הואיל ואינו מדביק פניו על האבן, שהרי כתב זאת בה״ז, דמיירי שם מאיסור תורה, ורק בה״ח כתב שגם בלי פישוט יו״ר אסור מדרבנן, והיינו באופן שכובש פניו בקרקע, וכדמוכח בסוף ההלכה לענין ע״ז, וכן מפורש בכס״מ שם בשם הריב״ש, עי״ש.

ועי׳ במג״א שם ס״ק כ׳ שהביא דברי הריב״ש וכס״מ, ואח״כ כתב, ומיהו נפ״א אסור אפי׳ אין פניו דבוקות בקרקע כיון דאין כוונתו להשתחוות רק ליפול על אפיו, כנ״ל, עיין בטור, ע״כ. ועי״ש במחה״ש דפי׳ דכמו שלא מועילה הטייה בשיש רצפה, ה״ה אין מועיל אין פניו דבוקות בקרקע כשיש רצפה, והנה הא דלא מועילה הטייה כשיש רצפה, הוא מהרמ״א שם עפ״י ריב״ש והג״א הנ״ל וכבר נתבאר לעיל, ואיך יתכן לפרש כן בדברי רב נטרונאי גאון שבטור, והוא קאמר להדיא טעם אחר, כדי שלא יהיה נראה כמשתחוה לשלפניו, ויעויין בספר המנהיג ה׳ תפילה סי׳ ע״א, מהדורת מוסד הרב קוק ע׳ קג - קד, ואוצה״ג ברכות סי׳ רל״א, ובפשוטו כוונת ר״נ גאון היא כשי׳ הרמב״ם וסיעתו שמדרבנן אסור אפי׳ בלי פישוט יו״ר אם מדביק פניו בקרקע, ולזה כתב הגאון הטעם שלא יהיה נראה כמשתחווה לשלפניו, ואיני יכול להבין איך כתב המג״א שנפ״א אסור אפי׳ אין פניו דבוקות בקרקע, והרי ר״נ גאון קאמר שנופל על פניו יתלה פניו למעלה מן הקרקע, הרי להדיא שאין פניו דבוקות מותר, וכאמור דמשמע מהרמב״ם דאפי׳ בפישוט יו״ר מותר בכה״ג, וכן בדברי הגאון אין משמעות לאיסור בזה, וצ״ע.

וממוצא הדברים, כל הלכה זו כפי שהיא בשו״ע ומשנ״ב שם צריכה תלמוד, ונבא על סדר הדברים, דבס״ק מ׳ הקדים המשנ״ב שמהתורה אסור על אבנים ובפישוט יו״ר, ומדרבנן אסור גם בחדא לריעותא, על אבנים בלי פישוט יו״ר, וכן בפישוט יו״ר שלא על אבנים, והנה האיסור בלי פישוט יו״ר על אבנים הוא ברמב״ם וסיעתו, אבל בפישוט יו״ר שלא על אבנים, הוא בב״י וט״ז, וכנ״ל אין לזה מקור בראשונים, תו כתב המשנ״ב ההיתר על צדו בעל רצפת אבנים בלי פישוט יו״ר או בפישוט יו״ר שלא על אבנים, ולדרכנו שלא על אבנים ליכא שום איסור, חוץ משי׳ הגאונים שחוששין שמא יש שם אבן, ועל צדו בפישוט יו״ר על אבנים היא מחלוקת הרמב״ם והאו״ז, וכש״נ למעלה, ולפיכך צ״ע דברי המשנ״ב

שם גם בס״ק מ״ג, וכן בשעה״צ שם ס״ק מ״ד, יעוש״ה.

שו״ר בעבוה״מ הלכות עכו״ם שם שדייק מלשון התו׳ מגילה שם שהטייה על צדו מועילה רק על האיסור דרבנן של קידה על אפים בלי פישוט יו״ר, אבל על השתחוייה בפישוט יו״ר לא אהני על צידו, ושלא כהרמב״ם, יעו״ש. ולכאורה אינו מוכרח כ״כ בתו׳, דהתו׳ רק הביאו שזה הוא ההיתר בזמנינו, אבל לעולם מהני היתר זה אף לאיסור תורה, כיון שאינו מדביק פניו בקרקע. ויעו״ש עוד בעבוה״מ בשאר דבריו בענין זה.

אחרי כותבי כל זאת ראיתי בספר עיונים ומחקרים לרש״ח קוק ח״א ע׳ 364 - 345 מאמר מיוחד על אבן משכית, ויש שם כמה ידיעות נכבדות, לענין אבן המצוירת, ואי איכא איסור בנתינה, ולשי׳ רש״י דהוא משום מקדש, ויש שם כמה הערות שכבר נתבארו בדברינו, וכן ראיתי שם שעמד על מקור הג״א שהוא באו״ז, והאחרונים לאו ראו והמציאו גזירה חדשה לאסור שלא על הרצפה אטו על הרצפה, ועי״ש מש״כ. וכן העיר על המג״א הנ״ל שמחלק עפ״י דין טומאת אהל, והעיר כדברינו דהתם איכא דרשא בפ״ע, אבל לא ירד לעיקר השאלה שכתבנו למעלה, יעו״ש כל דבריו. ויש רק להוסיף דבלשון הרמב״ם בתחילה מוזכר רק פישוט יו״ר על האבן, ולא נזכר הדבקת פנים, ואילו בהמשך משמע דבלי הדבקת פנים ליכא לאו דאורייתא, ועי׳ פמ״ג או״ח שם במשבצות, וראה בס׳ עיונים ומחקרים שם מה שחילק בין דיבוק פנים לכבישת פנים, וצ״ע היטב בכל זה.

נדפס בקובץ "בית אהרן וישראל"
גליון קל"ג תשרי תשס"ח

סימן לז
תפילת נעילה

כתב הרמב"ם בתשובה, מי שהתפלל קודם תפילת נעילה אינו יוצא ידי חובתו ✧ ובהלכות תפילה כתב, וזו היא התפילה הנקראת תפילת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה ✧ הכס"מ הביא מהירושלמי, מאי נעילה, רב אמר נעילת שערי שמים, ושמואל אמר נעילת שערי היכל ✧ הרמב"ם כתב לשון סמוך לשקיעת החמה גם על זמן תחילת התפילה וגם על סיום התפילה ✧ מבאר דברי הירושלמי ✧ לפ"ז ל"ק מה שתמה ביד אהרן על הכס"מ ✧ מביא מהלכות הירושלמי המיוחסות להרמב"ם ✧ נראה שיש להרמב"ם פי' חדש בסוגיית הירושלמי ✧ כל זה הוא כנגד פשט הסוגיא בתלמודין ✧ מביא ומבאר פירוש רבינו חננאל בגמ' ✧ מבאר דנחלקו ר"ח ורש"י בפי' הסוגיא, והרמב"ם מפרש הגמ' כפי' ר"ח ✧ י"ל טעמא שאין נ"כ בלילה משום שנ"כ היא רק בתפילת הציבור ✧ בתשובת מהר"ם מפורש דהא בהא תליא, דאם לא קי"ל כרב דנעילה פוטרת של ערבית הרי גם זמן נעילה הוא ביום דוקא ✧ מבאר דס"ל להירושלמי שאם עיקר זמן נעילה צריך לסיים סמוך ללילה אין לחז"ל לתקן בה נ"כ ✧ י"ל דנעילה שאינה כנגד קרבן אינה בכלל עבודה לענין זה שתהא בה מצות נ"כ ✧ בדיוק לשון הטור תמצא שאין דבריו מכוונים עם פסק הרמב"ם ✧ מביא ומבאר דברי הב"י וב"ח בדעות הראשונים בנידון להתפלל נעילה בלילה והאם תפילת נעילה פוטרת של ערבית ✧ מביא לשון הריטב"א בתענית בנידו"ז ✧ דברי האבודרהם בהלכות נעילה מחודשים מאד ✧ מפרש זמן נעילת שערי היכל המתבאר בזה מדברי הרמב"ם ✧ מעיר על מש"כ המשנ"ב בדין כשהחמה בראש האילנות ✧ בשו"ע הגר"ז נראה שיש לו שיטה חדשה ✧ מעיר על מראה הפנים ברכות שלמד מדברי הרמב"ם דנעילה אינה פוטרת של ערבית ✧ מביא ומבאר דעות הפוסקים בדין תפילת נעילה בליל שבת שמזכירין יוה"כ במוצאי יוה"כ ✧ מבאר מש"כ בשו"ע דצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע תפילת נעילה ✧ הובא מהגר"ח שתפילת נעילה בלי מנחה לא יצא יד"ח ✧ ביאור הסוגיא ביומא בדברי רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית

בתשובות הרמב"ם (בלאו) סי' רנ"ז שאמר הדרתו בספר אהבה שאין נשאל בזה"ל, ותורינו מה מתפללים תפילת נעילה אלא סמוך

לשקיעת החמה, מי שהקדים והתפלל שעה אחת או שתים קודם או שלש קודם, היצא ידי חובתו אם לאו, והשיב הרמב"ם וז"ל, מי שהתפלל קודם את התפילה אינו יוצא ידי חובתו. עכ"ל.

והנה ז"ל הרמב"ם פ"א מהלכות תפילה ה"ז, וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית, וזו היא התפילה הנקראת תפילת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה. עכ"ל. ובפ"ג שם ה"ו, ותפילת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. ע"כ.

והכם"מ הביא מהירושלמי תענית פ"ד ה"א, וברכות פ"ד ה"א, מאי נעילה רב אמר נעילת שערי שמים ושמואל אמר נעילת שערי היכל, והוסיף שכ"ה גי' הר"ן סוף יומא, ותו כתב דאמרינן התם בירושלמי דרב היה מתחיל להתפלל בעוד השמש בראש האילנות דהיינו זמן נעילת שערי היכל, ואמר רב מתנא ע"י דרב מאריך בצלותיה סגי, היה מגיע לנעילת שערי שמים, ומפרש הרמב"ם דנעילת שערי שמים היינו סמוך לשקיעת החמה, כלומר, תכף שיסיים תשקע החמה, ונעילת שערי היכל היינו לומר שאחר שיסיים הוא יום עדיין, ופסק כרב, עי"ש.

והנה כאמור נקט הרמב"ם לשון סמוך לשקיעת החמה גם על זמן תחילת התפילה וגם על סיום התפילה, והביאור פשוט, דשרש הדין הוא שיש לסיים התפילה בשקיעת החמה, וממילא יש לכל אחד להתחיל להתפלל בזה האופן שיסיים סמוך לשקיעת החמה, ולפיכך גם על התחלת התפילה נכון הלשון סמוך לשקיעת החמה[א].

א. וראה בספר מצוות זמניות ע' תפד-ה שכתב על זמן נעילה שבירושלמי, וז"ל, ופירושו, שהוא קרוב להערב שמש שלא יראה ממנו שום דבר כי אם במקומות הגבוהים כמו ראש דקל כו', ע"כ. [וכיו"ב מצינו ברמב"ם פ"א מה' ק"ש הי"א, ובפשוטו עלות השמש הוא נץ החמה, וכמו המשך דבריו, ואם איחר נקרא אחר שעלתה השמש, ור"ל אחרי נץ החמה, ואין הכוונה על שיעור עלות כל גוף השמש כפי שנתקשו המפרשים, וזה נ"ל פשוט, וא"כ כוונת הרמב"ם דזמן ק"ש בבקר הוא סיום הזמן עם הנץ החמה, והיינו שעיקר הזמן נאמר על הסיום ולא ההתחלה, אלא שכאן כתב הרמב"ם שיעור זמן של ק"ש וברכת אמת ויציב שהן עישור שעה לערך, ור"ל שיש להתחיל ק"ש עישור שעה לפני נץ החמה.

ועי"ש בכס"מ ושאר המפרשים מה דשו"ט בפי' הרמב"ם, ועי"ש בשינויי נוסחאות ומקורות וציונים, וראה ב"י וב"ח ופר"ח או"ח סי' נ"ח וראש יוסף ברכות ט, ב, ועוד מפרשים בס' המפתח שם, והביאור הלכה או"ח שם האריך בזה, וכאמור פשט לשון הרמב"ם מורה ששיעור עישור שעה שכתב

והנה בירושלמי ברכות שם סייעו למ״ד שערי היכל, ולפנינו שם הוא ר׳ יוחנן, ולא כגי׳ הר״ן שמואל, מהמשנה שיש נשיאת כפים ארבע פעמים ביום, והיינו גם נעילה, ובשלמא אם הכוונה לנעילת שערי היכל, אזי התפילה היא ביום, אבל אם התפילה היא בנעילת שערי שמים, אין התפילה ביום אלא בלילה. ותו הביאו בירושלמי שרב התחיל להתפלל נעילה כשהחמה בראש האילנות והיינו ביום, וא״כ סתר משנתו, ותי׳ הירושלמי דהואיל ורב האריך בתפילה, הוא היה מסיים בנעילת שערי שמים, כלומר דמעתה מפרש הירושלמי דמאי דקאמר רב שזמן נעילה היינו נעילת שערי שמים, אין הכוונה לתחילת זמנה, אלא זהו זמן סיום התפילה, וצריך אפוא להתחיל ביום כדי לסיים בנעילת שערי שמים, והרי הרמב״ם עצמו כתב פי׳ תפילת נעילה ננעלו שערי שמים, ואע״פ כן כתב שיש לסיים עם שקיעת החמה, היינו שאינו מפרש שתפילת נעילה היא בלילה, אלא בסוף היום דוקא, וסיומה סמוך לשקיעת החמה.

ולפ״ז צריך לבאר דעת החולק וסובר נעילת שערי היכל, האם כוונתו על דרך דברי רב, דנעילת שערי שמים הוא סיום התפילה, וא״כ נעילת שערי היכל הוי נמי סיום התפילה, ולפיכך צריך להתחיל עוד קודם לכן, או דילמא הוא נקט זמן ההתחלה, ואין הכוונה לומר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אלא הכוונה היא דלעולם פליגי, והיינו שלפי רב אין זמן להתחלה, והזמן נקבע רק על סיום התפילה, ולהחולק איכא זמן להתחלה, ולא הזכיר זמן הסיום, והוא פשוט, שהיא תפילת היום הזה וצריך לסיימה בתוך היום. וזה לא כהכס״מ שפי׳ בדעתו שצריך לסיים בנעילת שערי היכל. ומ״מ הרמב״ם פסק כרב והזכיר רק את סיום התפילה, וכל אחד יתחיל באופן שיסיים בנעילת שערי שמים. וכש״נ.

ולפ״ז תו ל״ק מה שתמה יד אהרן או״ח סי׳ תרכ״ג על הכס״מ, דלפירושו מה הקשו בירושלמי שרב סתר משנתו, שהוא אמר נעילת שערי שמים, והוא עצמו התחיל להתפלל כשהחמה בראש האילנות, ומאי קושיא, הרי הרמב״ם מפרש בשיטת רב שצריך לסיים בנעילת שערי שמים, ולכן התחיל קודם. עי״ש, ואין כאן כל קושיא, דהא חזינן בתירוץ

היינו להתחיל אז לקרוא ק״ש, וכפי שמפורש בלשונו פי׳ המילים העלות השמש, היינו נץ החמה, ואע״פ שלא ניחא ליה להב״ח פי׳ זה, כיון שהוא תלוי בכל אדם מאריך או מקצר, מ״מ עדיף לפרש כן מאשר כל הפירושים וההגהות בלשון הרמב״ם, הואיל ואין שיעור זה מתאים לפי דרכם, וכפי שהאריכו שם, והרמב״ם שיעור בינוני נקט, וזה הוא האמת שעישור שעה, שהן שש דקות הוא זמן מקובל ונכון ויפה, ואע״פ שעל נעילה לא כתב זמן ההתחלה. וראה הערותי לאבודרהם פרק א׳ הערה 68.]

הירושלמי החידוש שרב האריך בתפילה, וממילא דהמקשה לא העלה על דעתו ענין זה, ואשר על כן קשיא ליה, כיון שהסיום בנעילת שערי שמים, אמאי צריך להתחיל כל כך מוקדם, ומתוך כך היה נראה לו שרב סובר כהחולק עליו שיש זמן לתחילת התפילה, ועל כך תי׳ הירושלמי שאינו כן, אלא התחיל בשעה מוקדמת בגלל שהאריך בתפילה, והזמן הוא הסיום בלבד בנעילת שערי שמים, היינו סמוך לשקיעת החמה.

ברם עדיין תקשי, מה הסייעתא למ״ד נעילת שערי היכל ממתני׳ דיש ביום ארבע תפילות, והרי גם רב סובר כן, ולדעתו צריך לסיים התפילה ביום. וגם קושיא זו הק׳ יד אהרן שם, עי״ש. וע״ע רבנו מנוח על הרמב״ם שם. וראה גם מראה הפנים בירושלמי שם שהאריך בשי׳ הרמב״ם ובפי׳ הכס״מ. וראה אבן האזל על הרמב״ם שם שהניח דברי הכס״מ בצ״ע.

וראה זה מצאתי בהלכות הירושלמי המיוחסות להרמב״ם (ניו יורק תש״ח) ע׳ לא, וכך לשונו שם, ואימתי היא נעילה רבנן דקיסרין אמרין אתפלגון רב ורבי יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים ור׳ יוחנן אמר בנעילת שערי היכל, מתניתא מסייעא לר׳ יוחנן בשלושה פרקים הכהנים נושאין את כפיהן ארבעה פעמים ביום בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילת שערים, אית לן מימר נעילת שערי שמים ביום, ועל ידי דהוה רב מאריך בצלותיה סגי, הוה מגיע לנעילת שערי שמים. ע״כ.

ונראה שיש לו להרמב״ם פי׳ חדש בסוגיית הירושלמי, וכבר עמד בזה המהדיר שם אות ג׳, אבל נבאר עפ״י דרכנו, דאמנם בתחילה ס״ל להירושלמי שיש סייעתא ממתני׳ להמ״ד נעילת שערי היכל, והיינו שלהס״ד הפי׳ במחלוקת הוא על זמן תחילת תפילת נעילה, ונמצא שנחלקו אם זמנה ביום או בלילה, ויש הוכחה ממתני׳ שזמן תחילתה ביום, אבל לאחר שהביאו שם שרב עצמו התפלל כשהחמה בראש האילנות, מסיק הירושלמי שכונת רב לסיים בנעילת שערי שמים, והחולק ס״ל שזמן הסיום בנעילת שערי היכל שהוא קודם לכן, והיינו שלמסקנא נחלקו על זמן הסיום ולא על זמן התחלה. ולפיכך לכו״ע התפילה עצמה היא ביום, ופסק הרמב״ם כמ״ד נעילת שערי שמים, היינו שקיעת החמה, וכש״נ. וזה מבואר בלשון הלכות הירושלמי שהביא הא דרב מאריך בתפילה, כדרך דחייה על הסייעתא ממתני׳ שלא כדעתו.

וראה גם בירושלמי תענית פ״ד ה״א שנמצאת סוגיא זו, והביאה הרא״ש יומא פרק ח׳ סי׳ כ׳, ושם הגירסא בתחילת הסוגיא, עד אימתי הוא נעילה, והוא לשון המורה על סוף הזמן, ומ״מ לפי האמור הרי בס״ד נקטינן שהזמנים הללו הם על תחילת הזמן, ולשון עד אימתי הוא לפי המסקנא, וי״ל. וראה פני

משה שם שהרגיש בשנוי הנוסחאות. וראה ביאור הגר"א סי' תרכ"ג ס"ק ב'[ב].

אלא שכל זה הוא לפו"ר כנגד פשט הסוגיא בתלמודין, דהא איתא ביומא פז,ב, אמר רב תפילת נעילה פוטרת את של ערבית, כו', מיתיבי אור יוה"כ מתפלל כו', בנעילה מתפלל שבע ומתודה, ערבית מתפלל שבע מעין שמונה עשרה, רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו מתפלל שמונה עשרה שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, וקשיא לרב, וכמו שפירש"י דקתני נעילה וקתני ערבית, ור"ל דנחלקו רק אם מתפלל י"ח שלמות, או רק שבע מעין י"ח, אבל לכו"ע יש נעילה ויש ערבית, ועל כך ת' בגמ' תנאי היא דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ כו', בעל קרי טובל והולך עד המנחה, רבי יוסי אומר כל היום כולו, ופירש"י, אם אירע לו קרי קודם לכן טובל כדי שיוכל להתפלל תפילת המנחה, אבל ראה קרי מן המנחה ולמעלה אין מותר לטבול, אלא ימתין עד שתחשך ויטבול, דס"ל לרבנן דתפילת נעילה בלילה ולדידהו פוטרת את של ערבית כדרב, והא דקתני אינה פוטרת רבי יוסי היא דאמר כל היום מותר לטבול, ואפילו ראה קרי לאחר תפילת המנחה טובל ביום כדי להתפלל תפילת נעילה, אלמא קסבר תפילת נעילה אין זמנה בלילה, ולדידיה אינה פוטרת את של ערבית. ע"כ. הרי מפורש בגמ' ולפי פירש"י, דלרב תפילת נעילה בלילה, ולא כמו שכתב הרמב"ם שצריך לסיימה סמוך לשקיעת החמה, ולפי מה שנתבאר הוא מדברי רב בירושלמי.

ברם אכן כך הוא לפירש"י, ולדרכו קצת צ"ע, דהעיקר חסר מן הספר, דבגמ' לא הוזכר כלל שהדין שאמר רב, תלוי אימתי זמן נעילה, ואילו לפירש"י זה עיקר כוונת הגמ'. וראה זה מצאתי בפירוש רבינו חננאל שם על הא דמשני תנאי היא, וז"ל, פי' ת"ק דתני עד המנחה קסבר אין שם תפילת ערבית, ור' יוסי דתני כל היום קסבר עדיין צריך להתפלל תפילת ערבית. ע"כ. הרי להדיא שאין הנידון כלל על תפילת נעילה, ובודאי שהוא כבר התפלל נעילה כדין, וסיימה סמוך לשקיעת החמה, כפי דס"ל לרב, והמחלוקת היא אם יש לו היום עדיין להתפלל ערבית או לאו, וזה הוא מאי דקאמר ת"ק טובל והולך עד המנחה, כלומר, דאם עדיין לא שקעה החמה, הרי צריך לתפילת נעילה ולפיכך טובל, אבל לאחר המנחה ששקעה החמה וכבר התפלל נעילה, שוב אין עליו היום יותר חובת תפילה, ולפיכך אינו טובל, ור' יוסי סובר שטובל כל היום כולו, ר"ל גם לאחר שקיעת החמה וכבר התפלל נעילה,

---

ב. וראה תוספתא ברכות פ"ג ה"ב על זמן תפילת ערבית בנעילת שערים, וראה חס"ד שם שאין הכוונה לצאת הכוכבים, אלא לנעילת שערי היכל דהוי ביום. וראה שם תוספתא כפשוטה.

מ״מ צריך לטבול בשביל תפילת ערבית, דנעילה לא פטרה את של ערבית.

ובהמשך הגמ׳ שהקשו ורמינהו הזב כו׳, בעל קרי טובל והולך כל היום כולו, ר׳ יוסי אומר מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול, ופירש״י קשיא דר׳ יוסי אדר׳ יוסי קשיא דרבנן אדרבנן, ותי׳ בגמ׳, לא קשיא הא דצלי תפילת נעילה הא דלא צלי, ופירש״י, הא דאמר ר׳ יוסי הכא מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול, בדצלי תפילת נעילה ביום קודם שראה קרי, והא דאמרינן לעיל כל היום בדלא צלי תפילת נעילה כשראה הקרי. ע״כ. ומה דלא תירץ הש״ס קושיא דרבנן אדרבנן, ראה בתוס׳ שם מה שפירשו.

ומ״מ מפורש בגמ׳ שהנידון על נעילה ולא על ערבית, וזה סותר כל הפירוש הנ״ל. ברם יעויין בפי ר״ח שם שכתב, ושנינן הא דתני כל היום בדלא צלי עדיין, והא דתני מן המנחה אינו צריך בדצלי. ע״כ. הרי להדיא שלא היתה לפניו הגירסא בגמ׳ כמו שהיא לפנינו ״דצלי תפילת נעילה״, אלא צלי או לא צלי גרידא, ולא הוזכרה תפילת נעילה, וראה בדקדוקי סופרים שכן הוא בכתי״מ כמו שהוא בר״ח, והרב בעל הדק״ס לא עמד בכל זה, וא״ש היטב הר״ח עפ״י שיטתו, דבודאי לכו״ע כבר התפלל תפילת נעילה, והנידון הוא על תפילת ערבית, ורב עפ״י שיטתו ברכות כז,א שמתפלל אדם של מוצ״ש בשבת, ולכן אם כבר התפלל, אינו טובל ביוה״כ, שכבר אין עליו יותר חובת תפילה היום, אבל אם עדיין לא התפלל ערבית ה״ז טובל כל היום כולו, ואע״פ שיכול להתפלל בלילה ולטבול במוצאי יוה״כ לפני שיתפלל, מ״מ אין כל איסור לטבול ביוה״כ, כיון שאין זו רחיצה לשם תענוג אלא לשם טהרת תפילה, וראה שיח יצחק יומא שם, וראה מאירי יומא שם מש״כ בביאור הסוגיא. [וענין זה מבואר בס״ד במאמרי על ״איסור רחיצה ביוה״כ״]. ומהדיר פי׳ רבינו חננאל השלם לא ירד לכל זה, וצירף פירש״י לפי׳ ר״ח, וכאמור נחלקו כאן ר״ח ורש״י בפי׳ הסוגיא, ונודע בכל מקום שהרמב״ם מפרש הגמ׳ כפי׳ ר״ח, ונתיישבו דבריו על נכון בעזה״י. וע״ע קה״י ליקוטים ח״ד סי׳ י׳.

ובסוף הפרק הביא הר״ח כל סוגית הירושלמי הנ״ל כפי שהיא לפנינו, ומסיק, ש״מ דכד הוי שמשא בריש דיקלי היא עת נעילת שערי היכל, וסלקא שמעתא דא שאין נעילה פוטרת של ערב. ע״כ. וי״ל שגם הר״ח מפרש כהרמב״ם, ורב קאמר זמן סיום התפילה, ור׳ יוחנן קאמר זמן תחילת התפילה, וא״כ קי״ל כשני הזמנים, ועוד הביא שאין נעילה פוטרת של ערבית, ואינו ענין להנ״ל, ולא תלו בירושלמי שתי הלכות אלו זה בזה, אלא בהמשך הירושלמי איתא להסוגיא אם נעילה פוטרת של ערבית, וכולהו אמוראי שם פליגי על רב וס״ל שאין נעילה פוטרת של ערבית, וה״ט משום חובת הבדלה, ולפיכך איתא שם, א״ר יוסי

ב״ר בון ותני ר״ח בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה במוצאי שבת ובמוצאי יוה״כ ובמוצאי תענית ציבור, ופי׳ הפני משה דהיינו בתענית ציבור שחלה בשבת, וכפי שהביא שם שיש שמתענין בשבת, ולפיכך נעילה לא פטרה, אבל בתענית ציבור בחול, אכן נעילה פוטרת של ערבית, וה״ט דליכא הבדלה, וכן יש להוסיף דאז גם נעילה וגם ערבית הן י״ח ברכות, וליתא גם להטעם דזה ז׳ ברכות וזה י״ח ברכות, וכמבואר להלן, ועי״ש במראה הפנים. ברם לשי׳ הראשונים דלא פטרה נעילה את ערבית משום דזמן נעילה ביום דוקא, א״כ גם בתענית ציבור בחול לא פטרה נעילה את ערבית, ואכן כן איתא בטור או״ח סי׳ תקע״ט שמתפללין ערבית במוצאי תענית, וכשיטתו בסי׳ תרכ״ד לענין יוה״כ, וכפי׳ שיבואר בהמשך דברינו[ג].

והרי״ף יומא פז,ב הביא מימרא דרב שם דתפילת נעילה פוטרת של ערבית, ורב לטעמיה דאמר צלותא יתירתא היא, וכיון דצלי תו לא צריך, ומסיק הרי״ף דהאידנא נהוג עלמא לצלויי ערבית אחר נעילה. והרא״ש שם פ״ח סי׳ כ׳ הביא דבריו, וכתב שרבינו מאיר פסק שאין הלכה כרב, ותפילת נעילה אינה פוטרת של ערבית וצריך להתפלל אותה ביום, ופסק כן עפ״י הירושלמי ברכות שם

ג. ויש לציין כאן מש״כ הראב״ד בהשגותיו על בעה״מ ברכות פרק מי שמתו (בספר כתוב שם) על מש״כ גאון שהמתפלל תפילה נוספת על מה שתקנו חז״ל ה״ז עובר בבל תוסיף, כמו מקריב שני תמידין, והביאו הרי״ף שם, (ועי״ש, גם באוצה״ג ור״ח), וכתב ע״ז הראב״ד וז״ל, וכן תמהתי על הגאון מה ראה לומר בו איסור בל תוסיף, אי משום דאמר שמואל פוסק ואפילו באמצע הברכה, אנן אם רצה פוסק קאמרינן, אבל חובה לפסוק לא אמר, לא ליחיד ולא לציבור, והרי ציבור מוסיפין נעילה בחובה ואין בה משום בל תוסיף, עכ״ל. והנה על עיקר שי׳ הראב״ד כבר כתבו האחרונים, ורמזתי אליהם במאמרי על תפילת ערבית רשות, במקרא העדה פ׳ ויצא, עי״ש משנ״ת בס״ד.

ומש״כ הראב״ד שאין כאן בל תוסיף, הנה בפשוטו אין כוונת הרי״ף דאיכא בל תוסיף מהתורה, וגם אם תפילה מהתורה, שהרי אין שיעור לתפילה, וגם הרי״ף עצמו ביאר הטעם משום כנגד תמידין, שאם יקריב שני תמידין יעבור על בל תוסיף, ועי׳ תוס׳ ורשב״א ועוד קדמונים ר״ה טז, א לענין עושה מצוה ב׳ פעמים דנקטו שם שאין בל תוסיף, נראה דשאני הכא דהוי מצות חפצא, שאם אין מקדש אין חובת קרבנות, וכש״נ בס״ד במקרא העדה פ׳ תרומה סי׳ קכ״ו, ועי״ש משו״ת הרשב״א ומלשון הרמב״ם, ולפ״ז י״ל דבזה איכא בל תוסיף, משא״כ בחובת גברא אם עושה את המצוה ב׳ פעמים, ונראה שהוא חילוק מושכל. ברם מה שהוסיף הראב״ד שאין בל תוסיף והוכיח כן מתפילת נעילה, לפו״ר אינו מובן, כיון שחז״ל תקנו תפילה זו מה שייך בל תוסיף, וכאמור בפשוטו אין כאן אלא נידון דרבנן, וחזינן בראב״ד חידוש גדול, דהואיל ותפילות כנגד תמידין, אי איכא בל תוסיף, א״א שיוסיפו עוד תפילה יותר מאשר קרבנות התמיד, וצ״ע רב בגדר הלכה זו.

שהקשו על רב, ומשמע דלא ס״ל כן לשאר אמוראי, ואח״כ הביא הירושלמי הנ״ל, הפלוגתא אם נעילה היא נעילת שערי שמים או שערי היכל, ומבאר שם דלמ״ד שערי היכל היינו ביום, ולמ״ד שערי שמים אפילו בלילה, וכן מבאר שם ההוכחה מהמשנה שיש נשיאת כפים ארבעה פעמים ביום, שאין ההוכחה מהלשון ביום, דר״ל ולא בלילה, אלא ההוכחה היא מעיקר הדין שיש נ״כ בנעילה, ועפ״י הילפותא שנמצאת אף היא בירושלמי תענית בסוגיא לעיל שם, שיש היקש ברכה לשירות, ולפיכך אין נ״כ בלילה[ד].

והנה לפנינו בירושלמי תענית שם בתחילת הסוגיא איתא רק דש״מ ממתני׳ שאין נ״כ בלילה, שהרי אין נ״כ בתפילת ערבית, אבל לא נזכר שם שיש היקש ברכה לשירות, דמה״ט אין נ״כ בלילה, אע״פ שהיקש זה איתא בהמשך הירושלמי שם, וכבר עמד בזה הקרבן נתנאל שם, וקדמו האור זרוע ח״ב סי׳ תי״ג, ואכן י״ל טעמא שאין נ״כ בלילה, לאו משום היקש לשירות, אלא משום שנ״כ היא רק בתפילת הציבור, ובערבית אין חזרת הש״ץ, שרק היא תפילת הציבור, ואע״פ שעשרה מתפללים בלחש אין זו תפילת הציבור, אלא תפילה בציבור, וכבר כתבו בזה המפרשים, וראה מאמרי ״תפילות ותקיעות בר״ה״ בקובץ ״ישורון״ חלק ט׳, ובקרואי מועד על ר״ה סי׳ ה׳. ולפיכך הואיל ובנעילה יש חזרת הש״צ, י״ל שיש נ״כ גם בלילה, וע״ע יד המלך פי״ד מהלכות תפילה הי״א, וכבר נתבאר בס״ד בברכת המלך פי״ד מהלכות תפילה ה״א, ואכ״מ.

ומ״מ רהיטת לשון הרא״ש בשם מהר״ם נראה דבא להוכיח הדין הנ״ל,

ד. ואגב, בברכת יוצר של יוה״כ יש נוסח אחר הפותח לנו שערי רחמים כו׳, ולא ראיתי למי שציין המקור לנוסח זה, וראה זה מצאתי בראבי״ה סי׳ תקכ״ט שכתב וז״ל, ועומד הש״צ ואומר בא״י אמ״ה הפותח לנו שערי רחמים, ובירושלמי כו׳ מפורש מאי נעילה נעילת שערי שמים, ואיכא דאמרי התם נעילת שערי עזרה, ובשחרית היו פתוחים ובנעילה היו ננעלים, והיינו דקאמר הפותח לנו שערי רחמים, עכ״ל. [וראה גם בספר רש״י מוסד הרב קוק ע׳ שסג, בליקוטים מדברי רש״י כיו״ב, ויש עוד על נוסח זה בלבוש וכן בס׳ נוהג כצאן יוסף ועוד, וצריך לברר על שינוי נוסח מטבע הברכה.] הרי לפנינו מקור קדמון לנוסח זה, ולדעת הראבי״ה נוסח זה מתקשר לתפילת נעילה, אבל לא מצינו כן בתענית ציבור שיש בה נעילה. ופשט הדברים מורה שזה נכון רק אם נעילה היינו נעילת שערי שמים, וממילא גם ברכת הפותח כו׳ היא בענין זה, ברם אם נעילה היינו נעילת שערי היכל, אינו מובן הקשר ביניהם, ולשון ראבי״ה משמע קצת דאתיא לכו״ע, וצ״ת. ומ״מ לפי מאי דקי״ל נעילת שערי שמים, א״ש נוסח ברכת הפותח כו׳. ולע״ע לא ראיתי שדברו בזה, וגם לא ראיתי נוסח זה בסדר התפילה להרמב״ם ושאר ספרי הגאונים והקדמונים, וכן ליתא במחזורי ספרדים.

כלומר, דכיון דחזינן דס״ל לסתמא דש״ס ירושלמי דלא כרב דאמר נעילת שערי שמים, ונמצא אפוא דנעילה רק ביום, ולא כרב דאמר בלילה נמי, והרי גם לדעתו מתפללים ביום, כפי שהוא עצמו נהג כן, אלא שמסיים בלילה, וא״כ מה״ט גופא גם אין נעילה פוטרת של ערבית, דרב עפ״י שיטתו דזמן נעילה בלילה, לפיכך ה״ז פוטר של ערבית שזמנה בלילה, אבל לפי החולקים דנעילה ביום דוקא, אין נעילה שהיא תפילה של יום פוטרת ערבית שהיא תפילה של לילה, כך נראה לפו״ר כונת הרא״ש בשם מהר״ם. וראה גם בהלכות רי״צ גיאת ע׳ סה, והמנהיג הלכות יוה״כ ע׳ שנח, ואורחות חיים הלכות יוה״כ סי׳ מ״ב, ואבודרהם ה׳ יוה״כ, [וראה במהדורת ׳קרן רא״ם׳, ח״ב פ׳ כ״ו סי׳ י״ט ושם הערה 190], שפסקו כר׳ יוחנן דהיינו נעילת שערי היכל, עי״ש. וראה גם הגהמ״י פ״ג מה׳ תפילה אות ה׳ שהובאו דברי מהר״ם, וראה עוד להלן משנ״ת בשי׳ אבודרהם.

ואבן מצינו תשובת מהר״ם במלואה, נדפסה בתשובות פסקים ומנהגים למהר״ם ב״ר ברוך, מהדורת רי״ז כהנא, ח״א, התשובות, סי׳ קל״ד ע׳ קכו – קל, ושם מפורש דהא בהא תליא, דאם לא קי״ל כרב דנעילה פוטרת של ערבית, הרי גם זמן נעילה הוא ביום דוקא, ורק קשיא ליה דא״א דס״ל לרב דנשיאת כפים בלילה, וכפי שהקשו בירושלמי ממתני׳ על רב וכפי׳ זה, שכבר הביא גם הרא״ש, וכתב שם, ונראה דודאי התפילה ביום ונמשכת היא עם נשיאות כפים שלה עד הלילה, ומיהו פשטה דמתני׳ אתיא כר׳ יוחנן דודאי נשיאת כפים בסוף התפילה היא, כדרך שאנו עושים, ופשטה דמתני׳ משמע מבעוד יום גדול דאיתקש לשירות, היינו שיר שעל הקרבן כו׳, וההיא הוה מבעוד יום גדול שאין אומרים שירה אחר תמיד של בין הערביים אע״ג דאכתי יום גדול הוא, ואין לאחרה כל כך סמוך ללילה, כמו שירות שאין מאחרין אותה כ״כ סמוך ללילה כו׳, ולאפוקי מרב דאמר צריך שתהא התפילה ונשיאת כפים שלה נמשכין עד הלילה. ע״כ. ויעו״ש עוד אריכות בדין נ״כ ואם הוקשה לשירות.

ואולי יש לפרש הגדר בזה כך, דס״ל להירושלמי שאם עיקר זמן נעילה היינו שצריך לסיים סמוך ללילה, והרי מצות נ״כ היא אחרי העבודה, כדילפינן מקרא גבי אהרן ביום השמיני שבירך את העם כשירד מהמזבח, ואם תפילת נעילה ביסודה היא שלאחר סיומה יהיה לילה, אין לחז״ל לתקן בה נ״כ, אע״פ שעולין לדוכן ברצה, והסיום ממש הוא אח״כ בלילה, ולרב לא אכפת בזה, וכל זה לפי שי׳ מהר״ם, והוא עצמו הביא שם מהראבי״ה דנהוג עלמא כרב להתפלל נעילה בלילה, וראה ראבי״ה סי׳ תתע״ז, והערות המהדיר באריכות שם, וראה אור זרוע ח״ב סי׳ תי״ג, ויראים סי׳ רס״ט, ותשובות בעלי התוספות (איגוס) ע׳ 275-280. וראה מקראי קדש ימים נוראים

סי׳ נ״ב. וראה מהרי״ל ה׳ שחרית של יוה״כ וגבורת ארי תענית כו,א, שיש עבודה גם בלילה, ולדעתם לא איתקש לשירה דוקא, וראה דרכי משה סי׳ תרכ״ג ואחרונים שם. וכאמור ענין זה נתבאר אצלנו בס״ד במקומו בדין נשיאת כפים, ראה ברכת המלך על ה׳ תפילה [ה].

[**ואגב,** היראים שם כתב דנ״כ בנעילה הוי מדרבנן, ומשמע דבשאר תפילות הוי דאורייתא גם בגבולין, וי״ל בטעמו דנ״כ נאמרה אחרי עבודה, ותפילה הוי עבודה שבלב, אבל רק בתפילות שהן כנגד קרבנות, אבל נעילה שאינה כנגד קרבן, אינה בכלל עבודה לענין זה שתהא בה מצות נ״כ, ומבואר בס״ד בברכת המלך שם. וראה בספר תוספת יוה״כ יומא פז,ב שתמה לפי שמואל שם שאין תפילת עמידה בנעילה, מה שייך כלל נ״כ שהיא דין בעבודה, עי״ש. וראה בדק״ס יומא שם אותיות מ׳, נ׳, ס׳, ויש שם גירסא אחרת בגמ׳, ולא גרסינן תיובתא דשמואל תיובתא, עי״ש שמבאר כל הענין, ואפשר שלגירסא זו ל״ק קו׳ התוספות יוה״כ, עי׳ בזה היטב, ואכ״מ. וראה שיירי קרבן רפ״ד דתענית שהעיר על נ״כ אצל אהרן הכהן ולא היתה שם תפילה, עי״ש מש״כ. ובפשוטו אין דבריו מובנים, דנ״כ הוא דין בעבודה, ונ״כ דאהרן היא ברדתו מהעבודה, ואדרבה נ״כ בתפילה הוא משום דין עבודה שיש בתפילה.[ו]]

והטור או״ח סי׳ תרכ״ג בדין תפילת נעילה כתב, וזמנה סמוך לשקיעת החמה כשהחמה בראש האילנות ויש ליזהר שלא יאחרו להתפלל אותה בלילה אלא סמוך לשקיעת החמה בענין שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים. ע״כ. ועי״ש בב״י שהביא לשון הרא״ש הנ״ל, ואח״כ כתב וכן נראה שהוא דעת הרמב״ם, והביא לשונו הנ״ל. והנה בכס״מ הרי כתב שהרמב״ם פסק כרב, וכפי שכך הוא לשונו על נעילת שערי שמים, ואילו הרא״ש בפשוטו פסק כמהר״ם, דהלכה כר׳ יוחנן, דהיינו נעילת שערי היכל, וכמו שמוכח בירושלמי, וא״כ אין שי׳ הרמב״ם מתאימה עם פסק הרא״ש ומהר״ם.

ואכן כד דייקת בלשון הטור תמצא שאין דבריו מכוונים עם פסק הרמב״ם, דהרמב״ם לא כתב אלא זמן של גמר

ה. וראה ערוגת הבושם לר״א ב״ר עזריאל ח״א ע׳ 155 בטעם שנוהגין להתעטף בטלית גם בליל יוה״כ, משום שיוה״כ כולו איקרי יום, עי״ש. ושמא י״ל כן גם לענין נ״כ, דכל שלא יצא יוה״כ אע״פ שהוא לילה, מ״מ אקרי יום ויש בו נ״כ.

ו. וראה אבודרהם סדר תפילת יוה״כ שגם הוא אזיל בשי׳ מהר״ם, כמבואר בהערותי שם פרק כ״ו סעיף כ״ב הערה 216, אלא שצ״ע בדבריו שם דנקט תרי טעמי שאינה פוטרת, משום שהלכה כר׳ יוחנן בזמן נעילה ביום, ותו משום דקבלו עלייהו, עי״ש, וצ״ע.

התפילה, והיינו שלדעתו כל עיקר זמנה של נעילה הוא הסיום שלה, ולא נאמר שום זמן של תחילת התפילה, ואילו הטור כתב זמנה כשהחמה בראש האילנות, והיינו שאז מתחילים להתפלל, ואין להטור קפידא לסיים דוקא בנעילת שערי שמים, אלא שהוסיף שצריך להזהר לגמור קודם הלילה, ובודאי שלפי דעתו אם סיים קודם לכן שפיר דמי, אבל להרמב"ם כל יסוד זמן נעילה הוא לסיימה בנעילת שערי שמים. וע"ע חי' רבנו פרחיה שבת כד,ב.

והב"י שם הביא מעוד ראשונים שאין להתפלל נעילה בלילה, וכאמור יש ראשונים הסוברים שמתפללים בלילה, ותו הביא מהגהות מימוניות פ"ג מה' תפילה אות ה', שאין לדקדק דלרב תהא תפילת נעילה דוקא בלילה, מדקאמר תפילת נעילה פוטרת של ערבית, כי ס"ל שגם תפילת ערבית זמנה מפלג המנחה ואילך, כדאיתא בפרק תפילת השחר, ברכות כז,א, רב צלי של שבת בערב שבת. ע"כ. והיינו שהיה מקום לומר דמאי דקאמר רב נעילת שערי שמים, היינו שאז מתחיל להתפלל, וכמו דנקטינן עפ"י שי' מהר"ם למ"ד נעילת שערי היכל, דהיינו שאז זמן תחילת התפילה, וכפסק הטור. ולפ"ז הא נמצא שזמן נעילה הוא בלילה דוקא, וראיה לזה דרב ס"ל נעילה פוטרת של ערבית, ודין זה נכון אם זמנם שוה, וכנ"ל דהא בהא תליא, ומוכרח אפוא דנעילה בלילה דוקא, ועל כך כתב הגהמ"י שאין זו הוכחה, דרב לשיטתיה הרי מתפלל ערבית מפלג המנחה, ושפיר הוי זמן נעילה וערבית באותו זמן, וא"כ זמן ערבית מפלג המנחה וגם בלילה, וגם נעילה היא כן ביום וגם בלילה. ומסיק הגהמ"י דאדרבה בירושלמי הרי מפורש שרב התחיל התפילה כשהחמה בראש האילנות, ומפורש שא"א לומר בדעתו שהזמן בלילה דוקא, עי"ש.

והב"ח שם נקט שאע"פ שהביא הרא"ש דברי מהר"ם, דעתו לפסוק כהרי"ף, והיינו שהרי"ף הביא ההיא דרב בהלכותיו, ולדעתו זוהי נמי שי' הטור סי' תרכ"ג, ולפיכך קשיא ליה שהטור סתר משנתו, דבסי' תרכ"ד פסק שנעילה אינה פוטרת של ערבית, עי"ש. וראה ט"ז סי' תרכ"ד סק"א שרמז לדברי הב"ח אלו. אבל בפשוטו דבריו תמוהים, דרהיטת לשון הרא"ש היא לפסוק כמהר"ם שאין הלכה כרב, ותפילת נעילה ביום דוקא, ולשיטתם הא בהא תליא דממילא אין נעילה פוטרת של ערבית וכפי' רש"י בסוגיא שם. ולפי דעתם קי"ל דנעילה היינו נעילת שערי היכל והיא ביום דוקא, וכל תפילת נעילה צריכה להיות ביום דוקא, ואין דין על זמן סיום התפילה כשי' הרמב"ם, אלא אפשר לסיימה אימתי שירצה ביום, וזמנה מתחיל כשהחמה בראש האילנות. וזוהי שי' השו"ע שם סי' תרכ"ג ס"ב, ולא כפי שהניחו הב"ח שם בצ"ע, דהחמה בראש האילנות הוא גופא סמוך לשקיעת החמה, עי"ש. ולשון הטור שיסיימו אותה עם צאת הכוכבים, ובשו"ע

שם כתב שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, ופי׳ המג״א שם סק״א דהיינו סוף שקיעה שהוא צאת הכוכבים. ותו הביא המג״א בשם הב״ח שאותם המתפללים נעילה בלילה סומכים על הרי״ף והרא״ש ואין למחות בידם, עי״ש, ועי״ש במחצית השקל. וכאמור פשט שי׳ הרא״ש אינה כן אלא פסק כמהר״ם.

אמנם מאי דפשיטא להו דלהרי״ף תפילת נעילה שפיר דמי בלילה, הנה לא הוזכר זה להדיא ברי״ף, אלא נקטו כן משום שפסק כרב שתפילת נעילה פוטרת של ערבית, וכבר הראנו לדעת שאין זה דרכו של פי׳ רבינו חננאל בגמ׳, ורק עפ״י פי׳ רש״י נמצא כן, וכאמור גם הרמב״ם אזיל בשי׳ ר״ח, וא״כ מסתברא שגם הרי״ף שיטתו היא כן, וכפי שידוע בהרבה מקומות, ואין אפוא בקדמונים אלו שיטה הסוברת שתפילת נעילה בלילה, ברם יעוין בר״ן שנראה לו מדברי הרי״ף שתפילת נעילה בלילה, והיינו עפ״י פירש״י בשמעתין, וגם בהגהמ״י הנ״ל מבואר שאם רב לשיטתיה דצלי של מוצ״ש בשבת, תו ליכא הוכחה שתפילת נעילה בלילה, וע״ע שו״ת תורת רפאל ח״ב סי׳ צ״ח, וכן שיח יצחק יומא שם, ודוק בדבריהם. וע״ע כרם שלמה לר״ע מייזליש דף כה, ב – כז, א.

אלא שיש ראשונים אחרים הסוברים כן, וכבר הוזכרו לעיל, הראבי״ה והיראים כו׳. וראה גם ט״ז שם סק״א מה שהאריך, ומתוך מה שנתבאר יש להעיר על דבריו כפי שיראה המעיין. ויש רק להביא לשון הריטב״א תענית כו,א, ומדחשיב נעילה ביום היא קודם בין השמשות והיינו שיש בה נשיאות כפים שאין נ״כ בלילה, ובירושלמי אמרו מאי נעילת שערים ר׳ יוחנן אמר נעילת שערי שמים ורבי שמעון אמר נעילת שערי היכל והיינו אחר צאת הכוכבים, מתני׳ מסייעה ליה לר״י בג׳ פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד׳ פעמים ביום, ש״מ דנעילת שערי שמים היא ביום היינו קודם סוף ביה״ש שהוא סוף השקיעה, והמאחרים אותה לאחרי כן טועים הם בב׳, שמתפללים אותה שלא בעונתה, וגם שאומרים ברכת כהנים בלילה ואינה אלא ביום. ובגמ׳ דילן, תענית כו,ב, אמרינן כיון דסמוך לשקיעת החמה מצלו ליה כתפילת נעילה דמיא, אלמא תפילת נעילה סמוך לשקיעת החמה, כלומר סוף השקיעה שאף הוא ראוי לתפילת המנחה, ואין להקדים אותה קודם תחילת השקיעה בעוד שהשמש בעולם דאכתי ליכא נעילת שערי שמים, ותפילת נעילה שהיא פוטרת של ערבית כדאיתא במסכת יומא, משום דהא מצלו לה אף בשעה הראויה לתפילת ערבית, דמתחילה שקיעת החמה ראוי בין לתפילת המנחה בין לתפילת ערבית, ורב צלי בה של שבת וכדאיתא בפרק תפילת השחר. עכ״ל.

וכבר עמדו מהדירי הריטב״א על התימה שבדבריו, שנעילת שערי היכל היא

אחרי יציאת הכוכבים, והביאו שם משאר הראשונים ופשט הירושלמי, דנעילת שערי היכל היא ביום, וראה ט״ז שם מש״כ בשי׳ הרמב״ם.

ובאבודרהם הלכות תפילת נעילה כתב, אחרי שהביא כל סוגית הירושלמי, וז״ל, פי׳, סוף נעילה שלו היתה נמשכת עד נעילת שמים, ולמדנו מזה שאפילו לרב אם רצה מתחיל להתפלל קודם שקיעת החמה אלא שנמשכת התפילה עד צאת הכוכבים, ולר׳ יוחנן צריך שישלים תפילתו קודם פלג המנחה והוא סמוך לשקיעת החמה, וקי״ל רב ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן. עכ״ל.

ומבואר מדבריו דלרב מתחיל הזמן מפלג המנחה, שהרי מוכח בירושלמי שנעילת שערי היכל היא כשהחמה בראש האילנות, וזה מקור להפמ״ג סי׳ תרכ״ג במשבצות סק״א שלא יתחיל נעילה קודם פלג המנחה, לפי מאי דקי״ל כרב[ז]. אבל להאבודרהם עצמו דקי״ל כר׳ יוחנן[ח], וסיום התפילת נעילה הוא בפלג המנחה, בודאי שמתחילים הרבה קודם, ולא נתבאר אי איכא זמן, או דהעיקר להתפלל אחרי מנחה ותו לא, ומ״מ דברי האבודרהם מחודשים מאד, ולא ראיתי שהובאו בפוסקים. ואולי זמן זה מתאים עם מש״כ הרא״ש בשם מהר״ם דנעילת שערי היכל היא לאחר הדלקת הנרות, וצ״ע. וע״ע ספר העיטור הלכות יוה״כ דף קח,ג שכתב, וקי״ל כר׳ יוחנן וש״מ תפילת נעילה קודם שתשקע החמה היא. ע״כ. עי״ש[ט].

ז. וראה בר״ש סיריליאו על הירושלמי ברכות שם, ודברי מהר״ם הנ״ל.

ח. וכפי שכבר הובא לעיל, וכן ס״ל עוד קדמונים שהלכה כר׳ יוחנן.

ט. ומש״כ אבודרהם דפלג המנחה סמוך לשקיעת החמה, ראה בלבוש סי׳ רס״ז ס״א שאכן כך נמצא אם הי״ב שעות של היום הן מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואז נמצא פלג המנחה אחד חלקי עשרים משעה לפני שקיעת החמה, ולדעתו זה אינו נכון, אלא י״ב שעות היום הן מנץ החמה עד שקיעתה, ולפיכך פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה, עי״ש מש״כ והביא מהתה״ד סי׳ א׳, וראה גם דברי חמודות על הרא״ש ברכות פ״ד אות כ״ה, וכן בספרו מלבושי יו״ט שעל הלבוש שם, וע״ע בספר הפרדס לרא״ל עפשטיין בספר הלכה אחרונה וקונטרס הראיות (דף טו, א ואילך בדפוס קניגסברג), וביאור הלכה סי׳ רס״א ס״ב. והרמב״ן בתורת האדם שער אבלות ישנה (כתבי רמב״ן ח״ב ע׳ רנב) כתב, והיינו דאמרינן במסכת ברכות כו, א, ר״י אומר עד פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה אין ביניהם אלא מהלך של ארבע אמות בקרוב כו׳, ע״כ. והרשב״א ברכות ב, א כתב דפלג המנחה הוא שתות מיל לפני שקיעה״ח, וכנראה ט״ס בתורת האדם, ומ״מ אבודרהם אזיל בשיטה זו. וע״ע הערותי על אבודרהם פט״ו סי״ט סדר תפילת יוה״כ הערה 190.

ובעיקר זמן נעילת שערי היכל, דמתבאר ששערי היכל ננעלים בסוף היום ונפתחים בבקר, וכן שיש לנעילה זו זמן קבוע, ראה להרמב״ם בפי׳ המשנה שקלים פ״ה משנה א׳, וגם בן גבר היה מכריז בשעת השקיעה לנעילת שערים ונועלין שערי המקדש. ע״כ. אבל לא הזכיר להדיא שערי היכל. וראה רש״י יומא פז,ב שהביא מהירושלמי שערי עזרה, וצ״ע אם ס״ל שזמן נעילת שערי היכל ועזרה שוה. [וראה מנחות כו,ב, תניא אין לי כו׳, הקטורת כו׳ שמעלן ומקטירן מבא השמש כו׳, והא עם בא השמש לא משכחת כו׳, כאן לקלוט כאן להתיר כו׳, עי״ש׳.] וברמב״ם לע״ע לא מצאתי שהזכיר להדיא נעילת השערים וזמן הנעילה, וראה בפ״ו מה׳ תמידין ומוספין ה״א על פתיחת שערי העזרה ושערי ההיכל, וכן ראה בפ״ז מה׳ כלי המקדש ה״ג דין הממונה על נעילה ופתיחה. וגם צ״ת מה גדר חיוב זה לנעול שערי היכל בלילה, וראה אמבוהא דספרי פ׳ קרח ע׳ 391-3 דשו״ט בפלוגתא דהראשונים אי הוא דין על הכהנים או על הלויים, עי״ש. וכל הענין צריך בירור.

ומ״מ גם לדעת הריטב״א קי״ל כמ״ד נעילת שערי שמים, והוא סוף השקיעה, אלא שהוסיף חידוש דין, שאין להקדים אותה קודם תחילת השקיעה בעוד שהשמש בעולם דאכתי ליכא נעילת שערי שמים, ע״כ. נמצא שיש זמן לתחילת התפילה, והיינו תחילת השקיעה, והגדר הוא שכל זמן השקיעה הוא זמן מתמשך של נעילה, המתחיל בתחילת השקיעה ונגמר בסוף השקיעה, וכנראה זוהי כוונת שו״ע הגר״ז סי׳ תרכ״ג ס״ב, שכתב, דהיינו קרוב להתחלת השקיעה, ולהמבואר בריטב״א אין הכוונה לפני התחלת השקיעה, אלא הכוונה היא אחרי תחילת השקיעה, ובמשנה ברורה שם ס״ק ב׳ כתב, הוא איזה זמן קודם תחילת השקיעה, ובשער הציון שם שכ״כ אחרונים, ואיני יודע למי הכוונה, ואם הכוונה לשו״ע הגר״ז, הרי נראה פירושו כמבואר בריטב״א דהיינו לאחר תחילת השקיעה דוקא, ואילו לפני כן עדיין לא אקרי נעילה. וצ״ע.

ונראה שאין הכוונה כאן לתחילת שקיעה כמו בשו״ע או״ח סי׳ רס״א ס״ב, שאין השמש נראית על הארץ, שהרי הזמן הוא כשהחמה בראש האילנות, אלא כאן הכוונה היא משמתחיל גוף השמש לשקוע להתעלם, והוא כמעט בזמן פלג המנחה

[ואגב ברמב״ם סופ״ה מה׳ תפילה מבואר שיש נפילת אפים ביו״כ, ועי״ש ברבינו מנוח והגה״מ, ועי״ש ביותר על נעילה, והנה אם קפדינן על נפ״א שתהא רק ביום, א״כ יש לכוין בזמן של תחילת נעילה בשביל נפ״א]. וראה תכלת מרדכי (מלצר) מאמר ה׳ פתיל י״ג על זמן תפילת נעילה.

י. וכן ראה כל הסוגיא ריש מסכת תמיד ובמפרש שם על הנעילה ומקום המפתחות.

לשיטתו דס״ל כר״ת, שבת לה,א, והוא אכן מעט לפני שקיעת החמה, וכפי שכתב המשנ״ב, ומתקיים בזה גם ענין תחילת נעילה, וגם החמה בראש האילנות, ועדיין צ״ע. וראה גם ביאור הלכה או״ח שם, ושיעור זה של החמה בראש האילנות איתא גם בשו״ע שם סעיף ג׳, לענין הדלקת נרות למי שאינו בקי, עי״ש. וראה מנחת כהן מאמר א׳ פרק ה׳. ובב״ח וט״ז הנ״ל כתבו שהזמן הוא חצי שעה קודם השקיעה, וכמו שמצינו לענין סמוך למנחה שהוא חצי שעה, עי״ש.

וראה מקראי קדש ימים נוראים סי׳ נ״א שהביא מהמשנ״ב ושער הציון, דין כשהחמה בראש האילנות הוא איזה זמן קודם תחילת השקיעה והיינו חצי שעה קודם, עי״ש, ואינו מובן, דשעה״צ הביא שכן היא שי׳ הט״ז, דצריך לסיים בסוף התפילה בשקיעת החמה, וצריך אפוא להתחיל חצי שעה קודם לכן, ומפורש שם דלא קי״ל כהט״ז אלא כהמג״א שצריך לסיים בצאת הכוכבים, ולדעתו ליכא להך שיעור של חצי שעה. וע״ע ר״ן ומאירי וחי׳ הרא״ה בפקודת הלויים תענית שם, וכן המנהיג הלכות תענית ע׳ רפב, ודבריו שם צ״ת, ואכ״מ. ושו״ר גם מש״כ מאמר מרדכי או״ח שם אות ב׳ מש״כ בפי׳ הירושלמי ובשי׳ הרמב״ם ופסקי השו״ע ומסקנתו להתחיל נעילה שעה ורביע קודם הלילה, ולסיימה עד סוף שקיעת החמה, עי״ש כל דבריו. וראה בספר הזמנים בהלכה פרק ס׳ ע׳ תקצה – ו. וראה קרן אורה ברכות ג,א בקונטרס על מצות ק״ש אות י״ט מש״כ בענין זה.

ובשו״ע הגר״ז הנ״ל נראה שיש לו שיטה חדשה, דיעו״ש בס״ב שכתב, התחלת זמן תפילת נעילה היא כשהחמה בראש האילנות כו׳, ונמשך זמנה עד סמוך לצאת הכוכבים כו׳, לפי שתפילה זו היא בתענית ציבור כנגד נעילת שערי היכל שבמקדש, שהיה ביום אחר הדלקת נרות של בין הערבים כו׳. ע״כ. ובס״ג כתב, אבל י״א שיכולין להאריך ולהמשיך בתפילת נעילה גם בלילה, ואע״פ שהוא אחר נעילת שערי היכל לפי שלא תקנו כלל להתפלל תפילה זו בעת נעילת שערי היכל, ומה שנקרא תפילת נעילה היינו לפי שמתפללין אותה בסוף היום, והיא גמר תפילות של היום, ומתפללין אותה סמוך לנעילת שערי שמים שנועלין אותם בגמר התפילות. עכ״ל.

ועי״ש שצוין ששי׳ הי״א היא הרי״ף, והביאור בנעילת שערי שמים הוא ברש״י תענית כו,א, והנה ברי״ף איתא רק דנעילה פוטרת של ערבית, וכבר נתבאר לעיל שכן הוא עפ״י הר״ן, אבל לפי ר״ח אין הכרח מדבריו על זמן נעילה. אמנם מש״כ עפ״י רש״י, הנה אכן נראה שלפירושו אין הכונה דזמן התפילה הוא עם שקיעת החמה, וכמו שפי׳ הרמב״ם, אלא שזוהי התפילה הנועלת את כל התפילות של היום, ואז נועלין את

השמים, כלומר, דנעילת שערי שמים היא אחרי גמר תפילת נעילה[יא].

וע"ע בענין זה בספר חזון עובדיה על ימים נוראים ע' שסב – שסט, וכן בשו"ת יחוה דעת ח"ו סי' מ', והובא שם עוד מספרי הפוסקים מה דשו"ט בהלכה זו. ועי"ש שהביא משו"ת באר עשק סי' צ"ח ומש"כ שם מהרמ"ע מפאנו, וכן מקונטרס "ראשית בכורי קציר" (וינציא תע"ה) תשובת בעל פחד יצחק בענינים אלו[יב]. [ואגב על מה שהוזכר שם, יש לדון אי הוי ספק על נשיאת כפים, דהואיל ואין ברכה על ספק מצוה, ולשי' המאירי והגר"א ברכת המצוות בנשיאת כפים אינה חובה, עוד עדיפא טפי שאין ברכה בספק, (שיטה זו הבאנו בס"ד בברכת המלך על ה' נ"כ הלכות תפילה פי"ד ה"ג והלכה י"ב, ע"ש.)]

ותו מבואר בריטב"א כהסברא שהובאה לעיל מהגהות מימוניות דנעילה דפוטרת ערבית, היינו משום שגם תפילת ערבית אפשר להתפלל מתחילת שקיעת החמה, דרב צלי של שבת בע"ש, והיינו דאזיל בשי' רש"י ושאר הראשונים, דהא בהא תליא, ואם לא היה זמנם שוה, א"א שנעילה תפטור של ערבית. וכבר נתבאר שאין כן שיטת רבינו חננאל והרמב"ם.

והנה הרמב"ם כתב בפ"א מה' תפילה ה"ח, נמצאו התפילות בכל יום שלש ערבית ושחרית ומנחה כו', וביום הכפורים חמש ארבע אלו ותפילת נעילה. ע"כ. ובמראה הפנים ברכות פ"ד ה"א למד מדבריו דנעילה אינה פוטרת של ערבית, דאל"כ איכא רק ארבעה, עי"ש. ודבריו תמוהים, דבשלמא אם הרמב"ם היה מסדר התפילות שחרית מנחה וערבית, דבריו נכונים, אבל הרמב"ם הרי סידר ערבית שחרית ומנחה, וא"כ ביוה"כ איכא לעולם חמש תפילות. וסידור התפילות באופן כזה הוא אכן נידון בספרי האחרונים, ראה בפמ"ג סי' ד' במשבצות סק"א, ומבואר בקרואי מועד עניני תפילה וברכות בס"ד[יג].

אלא שעפ"י דרכו של המרה"פ אפשר לומר שיש ימים שמתפללים ב' תפילות והיינו מחרת יוה"כ, הואיל ומפטרא ערבית ע"י נעילה, אבל בפשוטו הואיל ומפורש בגמ' דרב קאמר נעילה פוטרת של ערבית למ"ד חובה, והרמב"ם הרי פסק תפילת ערבית רשות, וא"כ ליתא להך הלכה, ולמ"ד דהוי רשות, יכול

יא. ויש לציין בספר פי' רש"י תענית (ירושלים תשס"ד) כתב שברש"י כת"י ליתא להקטע בזה, והיינו שאינו מפירש"י.

יב. וע"ע שו"ת זרע אמת ח"ג או"ח סי' ס"ה.

יג. עיי"ש לענין תפילת ערבית רשות, וכן ראה מקרא העדה פ' בראשית סי' ג'.

להתפלל גם אם נעילה פוטרת, דלעולם הוי רשות, וביותר, דלא שייך פוטרת כאשר אינה אלא רשות, וכפשט הגמ׳. ובתוס׳ יומא שם הביאו מהירושלמי דפליג על הבבלי, ולשיטתו אדרבה רק אם תפילת ערבית רשות ה״ז פוטרת לנעילה, אבל חובה לא פטרה, עי״ש. והרמב״ם פסק כתלמודין, ולפיכך לא הזכיר כלל דין נעילה פוטרת של ערבית, ופשוט. וע״ע משנ״ת בזה בס״ד במקרא העדה פ׳ ויצא סי׳ קכ״א[יד].

והטור שכתב בסי׳ תרכ״ד שמתפללים ערבית במוצאי יוה״כ משום דנעילה לא פטרה של ערבית, וראה גם טור סוף סי׳ תקע״ט, ואע״ג דקי״ל תפילת ערבית רשות, י״ל דאזיל בשי׳ בה״ג דשווייה עליה חובה, וכמש״כ תוס׳ יומא שם דלשיטה זו הו״ל להש״ס שם לומר דנעילה פוטרת של ערבית באופן דשוויה עליה חובה, והתוס׳ הניחו בקושיא. ומ״מ לשיטה זו ס״ל להתוס׳ דשייכת ההלכה דנעילה פוטרת, וע״ז פסק הטור שאינה פוטרת, וטעמא משום דעות החולקים בגלל הבדלה, וכש״נ. וכן מפורש באבודרהם הלכות תפילת נעילה, והלכתא דאינה פוטרת משום דתפילת ערבית האידנא קבעו חובה. ע״כ. ור״ל, דאי הוי רשות לא צריך לפטור, אבל כיון דנעשתה חובה צריך לפטור, ולזה נקטינן דלא כרב מהנך טעמי וכדאמרן, או פירושו כדברי הרי״ף דנהוג עלמא להתפלל ערבית במוצאי יוה״כ, אבל אין הלשון מורה כן, וצ״ע.

ובתענית ציבור שכתב הטור שמתפללים ערבית במוצאי התענית, היינו רק משום שזמן נעילה ביום וזמן ערבית בלילה, ועפ״י שיטתו כהרא״ש בשם מהר״ם. וגם בדברי הרי״ף שהעתיק הדין דקאמר רב נעילה פוטרת של ערבית, צ״ע כנ״ל, כיון דהוא פוסק דתפילת ערבית רשות, אמאי צריך להדין דפוטרת, וצ״ל נמי כהתוס׳ עפ״י הבה״ג דאע״פ דקבלו עליהו חובה, נמי א״צ להתפלל ערבית. ורק הוסיף שנהגו להתפלל ערבית, וכש״נ, ושו״ר שכ״כ שיח יצחק, עי״ש. ואולי עפ״י סברת הגר״ח פ״י מה׳ תפילה ה״ו, דקבלו עלייהו חובה לא מישוי לעצם התפילה חפצא של חובה, ורק על הגברא יש חובה, עי״ש, יל״ד גם הכא בגדר פוטרת על חובה שהיא מכח קבלו עלייהו, ועי׳ בזה.

וראה ברשב״א ברכות כז,ב שלדעתו אם תפילת ערבית חובה, אע״פ שהיא באותו זמן של תפילת ערבית, אין כל טעם שנעילה תפטור אותה, וכוונתו פשוטה, דחז״ל תקנו תפילה נוספת ביום התענית, ומהיכי תיתי תפטור אחת את חברתה, והרי הן ב׳ חיובים נפרדים, ולפיכך לדעתו העיקר הוא כדאיתא בירושלמי דרב קאמר

יד. וראה עוד בברכת המלך פי״ד מה׳ תפילה ה״ב על זמני תפילת מנחה ונעילה.

רק למ״ד תפילת ערבית רשות וכפי שיטתו, ותי׳ הגמ׳ למ״ד חובה קאמר, אינו לפי האמת, עי״ש איך שמפרש את הסוגיא, וראה בחי׳ הרשב״ץ שם שהביאו וכתב שהדברים דחוקים.

ובתלמידי רבינו יונה ר״פ תפילת השחר, דף יח,א מדפי הרי״ף, יש תימה, וכבר עמד בזה בספר תוספת יוה״כ יומא פז,ב, דתר״י הביאו שם שי׳ הר״י דאע״פ דתפילת ערבית רשות, מ״מ מצוה איכא, ואין לבטלה בחינם, וכתבו על זה וז״ל, אבל אכתי קשה מאי דאמרינן ביומא אבעיא להו תפילת נעילה פוטרת של ערבית וכו׳, ואם איתא דאיכא מצוה בתפילת ערבית, היכי קאמר דתפילת נעילה פוטרת. ע״כ. ואינו מובן, הרי מסקנת הגמ׳ דלמ״ד חובה פוטרת, ואיך נאמר שלא תפטור של מצוה. וגם מש״כ דהוא אבעיא להו ביומא שם, לפנינו ליכא בעיא אלא מימרא דרב, וצ״ת. וראה דברי חיים (אויערבאך) ח״א חלק מים חיים סי׳ כ״ג, שו״ת בגדי ישע או״ח סי׳ י״ט. [וראה בס׳ האשכול ח״א ע׳ 107, והובא בקרואי מועד ר״ה במאמרי ״תקיעת שופר לנשים״].

ובשו״ע או״ח סי׳ תרצ״ה ס״ג בדין אמירת על הנסים בסעודת פורים, איתא בזה״ל, אומר על הנסים בברכת המזון בברכת הארץ, ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הנסים דבתר תחילת סעודה אזלינן, וכתב שם בביאור הגר״א סק״י וז״ל, כמו בתפילת נעילה אע״ג דלרב, יומא פז,ב, ולת״ק, פח,א, דמתפלל בלילה, ועי׳ רא״ש שם בשם ירושלמי, מ״מ מתפלל של שבת כמש״כ בפ״ב דשבת יוה״כ שחל בשבת וכו׳, ואע״ג דרב לא ס״ל דריב״ל, לא מחמת לילה. ע״כ. ובס״ק י״א כתב, העיקר דכל שנמשכה קדושת שבת או שחלה, מזכירים של שבת כו׳, וכן בנעילה מזכיר של שבת, הואיל ועדיין לא התפלל מעריב, ועדיין קדושת שבת וכו׳, ולפי הירושלמי דגומר בלילה, י״ל דאזלינן בתר התחלה, אבל לגמ׳ דידן בסוף יומא דאף להתחיל בלילה שפיר דמי, מדאמר אין טובלין וכנ״ל. עכ״ל.

והנה מקור פסק השו״ע הוא בב״י שם מהגהמ״י פ״ב מה׳ מגילה הי״ד, וטעמו כדאשכחן רב צלי של שבת במוצאי שבת, וכ״כ אורחות חיים בשם הר״י מקורביל. וראה בחי׳ הגהות בטור שם דליתא בש״ס מימרא כזאת, ודחק לפרש, דכמו רב צלי של שבת בערב שבת, ה״ה שיש להזכיר על הנסים בלילה שלאחר פורים. וראה מה שהאריך הט״ז סי׳ קפ״ח ס״ק ז׳. ובב״י או״ח סוס״י קפ״ח גם הביא להגהמ״י, ותו הביא מאורחות חיים שהכל הולך אחרי תחילת הסעודה, וה״ה בר״ח ופורים וכן בתפילת נעילה שהוא לילה מזכיר בה של שבת. ע״כ. וכבר העירו שם שלא נמצא לשון זה לפנינו באורחות חיים, ורק בדין סעודת פורים כ״כ בשם ר״י מקורביל. וראה הגר״א סי׳ קפ״ח ס״ק כ״א. [וראה משנ״ב

סי׳ תרצ״ג ס״ק ד׳ ושעה״צ שם סק״ו, וראה מהרי״ל הלכות פורים סי׳ ה׳ ע׳ תכב-ג].

והנה מדכתבו כן הראשונים לענין פורים ור״ח, ש״מ דלא משום מוסיפין מחול על הקודש נגעו בה, ולפיכך תמוהין בזה דברי המור וקציעה בסי׳ קפ״ח, וכבר העירו עליו בהגהות והערות שם. והנה על עיקר תפילת נעילה בליל שבת שמזכירין יוה״כ במוצאי יוה״כ, אין קושיא, דכך היתה עיקר תקנת תפילת נעילה להתחיל ביום ולגמור בלילה לפי שיטות אלו[טו], ויותר מזה לפי פשט הגמ׳ ביומא, וכפי׳ רש״י מתחילין בלילה, וכפי שהביא הגר״א, וראה ספר המאורות יומא פז,ב, שאם עבר היום ה״ז ברכה שאינה צריכה ועובר על לא תשא, עי״ש, ולהאמור יש לישב, דכך הוא מעיקר התקנה, אלא שהמאורות כ״כ אם התקנה היתה להתפלל ביום דוקא, [ואכתי צ״ע מש״כ שם הטעם מפני שמזכיר קדושת יוה״כ, ואמאי צריך לזה, והא בלא״ה כיון שעבר זמן תפילת נעילה, שוב ליכא תפילה כלל, וכל הברכות הן ברכה לבטלה, וצ״ע.] ורק על הזכרת שבת הביא הב״י דחזינן דתליא בתחילת התפילה, וראה מור וקציעה שם, ואכן תמוה לפי המ״ד שמתחילין בלילה, איך אפשר להזכיר של שבת, והגר״א הרגיש בזה, אבל לא נתבאר טעמא מאי.

אמנם מש״כ הגר״א טעמא דנמשכה קדושת שבת וכו׳, אינו מובן דא״כ מה ענין זה לעל הניסים בסעודת פורים, וכל הענין צ״ע[טז]. וראה דמשק אליעזר על ביאור הגר״א שם, וצ״ב הדמיון של תחילת אכילה לתחילת תפילת נעילה, שאינה אלא משום אריכות התפילה, ולא משום עיקר הדין שזה הוא הזמן. וגם הדמיון על המשך כבוד היום של פורים בתוספת שבת אינו מובן, ותוספת שבת הוא חלות דין, והיכן מצאנו מושג של כבוד היום הנמשך, וצ״ע[יז].

ומצאתי בפי׳ רבנו מנוח פ״א מה׳ שביתת עשור ה״ו שכתב, וראינו קדמונינו חסידים ז״ל שהיה מנהגם להתחיל ולצום מבעוד יום ולהאריך

טו. ושו״ר בשיעורי ריד״ס ברכות ב, א מש״כ בזה בדרך מחודשת, שיש חילוק בין המחייב שהוא יוה״כ ובין זמן קיום, שהוא רק במוצאי יו״כ. עי״ש.

טז. ומ״מ עפ״י העולה מדברי הגר״א יש ליתן נופך למשנ״ת בס״ד בקרואי מועד עניני פורים שבחל פורים בשבת, עושים הסעודה בשבת וממשיכין אותה לתוך מוצ״ש, עי״ש, והיינו דחזינן דאיכא המשך ליום הפורים גם בלילה.

יז. וראה תוס׳ הר״י מסירליאון ברכות לא, ב, על אמירת יעלה ויבוא בנעילה של תענית ציבור שחל בר״ח, עי״ש מה שהביא מהירושלמי וקדמונים, וראה הערות המהדיר שם, ולפו״ר אם זמן נעילה בלילה, לא שייך הזכרת ר״ח בלילה, דעל ר״ח אין תוספת כמו שבת ויוה״כ, וצ״ע.

בתפילה עד שיעור חצי שעה ועוד מן הלילה של מוצאי יוה״כ, וג״כ נהגו שלא להתפלל תפילת נעילה עד קרוב לבין השמשות כדי שלא יפשעו בתוספת שהיא מצות עשה מדרבנן, ואע״פ שחותם והיא יציאת הכוכבים, אין כאן משום ברכה לבטלה, שהרי קודש הוא אע״פ שאחד עשר ודאי. עכ״ל.

ומפורש בדבריו דמשום מוסיפין מחול על הקדש אפשר לומר במוצאי יוה״כ ברכה של יוה״כ, ואע״פ שהיא רק עשה מדרבנן ואינו ענין לתוספת בערב יו״כ דהוי מהתורה. וזה לכאורה מתאים עם דברי הגר״א דנמשכה קדושת שבת, והפוסקים בסי׳ תרכ״ג הרגישו קצת בשאלה זו, עי״ש. ולהרמב״ם הרי ליכא מצות תוספת אלא לעינוי ולא לקדושת היום, ולדבריו אכן צריך לסיים התפילה סמוך לשקיעת החמה, וראה תו׳ יומא פז,ב ד״ה מתפלל בשם רשב״א, ורש״י שם לא פי׳ כן, וראה תוספת יוה״כ שם.

ובספר המאורות הנ״ל כתב, שלא יאחר כו׳, ואם מפני התוספת שצריך להוסיף מחול על הקדש, בתוספת כל דהו סגי, כמש״כ לעיל פא,א, ואע״ג דרב הוה מצלי של שבת בע״ש ושל מוצ״ש בשבת, ההוא דוקא להקדים תפילת ערבית בההוא פלג המנחה אחרון שהוא שעה ורביע כו׳, דסבר דמכי שלים זמן תפילת מנחה מתחיל זמן ערבית היכא דצורך שעה הוא, אבל לאחר תפילת המנחה עד צאת הכוכבים ליכא מאן דאמר וה״ה לתפילת נעילה כו׳. עכ״ל.

ולפו״ר דבריו צ״ע דנכון דתוספת כל דהו סגי, אבל אם רצה להוסיף יותר חיילא התוספת על כל אותו הזמן, ברם דברי המאורות מבוארים, דאכן רק בע״ש איכא תוספת אפי׳ מפלג המנחה, והיינו להחולקים על שי׳ ר״ת, דאילו לר״ת התוספת היא מתחילת השקיעה בלבד, ברם אינו כן במוצאי שבת, דאי אפשר להוסיף כאשר הוא ודאי לילה, וכל זה איתא ברמב״ן בתורת האדם שער אבילות ישנה, והביאו הריטב״א כת״י והר״ן והמאירי שבת לה,א, דלפיכך יש תוספת מתחילת השקיעה בע״ש, ובמוצ״ש עד שיראו ג׳ כוכבים קטנים או גם רצופים, עי״ש, אבל ביום גמור או בלילה גמור אי אפשר שתחול תוספת, ומה דאפשר להוסיף מפלג המנחה הוא משום דאקרי ערב, ויש בו אפוא משום תחילת הלילה, וחילוק זה מבואר בספר תוספת שבת סי׳ רצ״ג ס״ק ג׳, עי״ש[יח], ולפיכך יש לקיים

יח. וע״ע עולת תמיד סי׳ קפ״ח סק״ה ומג״א שם ס״ק י״ח, וראה פמ״ג סי׳ רצ״ו בא״א סק״א, וצ״ע. וראה מור וקציעה סי׳ קפ״ח, וצ״ע. וראה דרשות ר״י אבן שועיב בדרשה ליוה״כ בנידון התקיעה בנעילה דליכא חשש שמא יעבירנו, וכתב בזה״ל, ועוד כי חול גמור הוא בשעת נעילה ולכן לא חיישינן לתקיעה מועטת, וזה הביא שם בשם ר׳ יהודאי, ובשם רבו הלא הוא הרשב״א כתב, כי

טעמא דתוספת יוה"כ אהני לנעילה, רק עד זמן ג' כוכבים הנ"ל, וא"א להתפלל אחרי הזמן הזה מכח קדושת יוה"כ ע"י תוספת, וז"ב, וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' בראשית סי' י"א, [ונדפס ברובו בספר "ירושתנו" ב'], ושם נתבאר הטעם שא"א לחלות שם תוספת מדאורייתא או אפי' רק מדרבנן, אם הוא יום גמור או לילה גמור בלי שום שייכות לילה אל היום או יום אל הלילה, עי"ש[יט]. וראה אגרות הגרי"ד הלוי ע' ל בגדר תפילת יוה"כ במוצאי יוה"כ, עי"ש[כ].

וראה בספר הרוקח סי' רי"ז שכתב, בתוספתא סוף יומא, יוה"כ מכפר עם חשיכה לפיכך תפילת נעילה כרב דאמר תפילת נעילה פוטרת של ערבית. ע"כ. ויעויין שבועות יג,ב, דאכל סמוך לשקיעת החמה דלא הוה שהות לכפורי ליה. ע"כ, ועי"ש בפירש"י. וראה שם בפי' רבנו חננאל וברשב"א וחי' הר"י מיגאש, ועוד ראשונים, והביאו גם מהירושלמי שם, וראה בתוספתא כפשוטה שם ע' 834, והנה הרוקח שתלה זמן נעילה בזמן כפרה, ולפיכך ס"ל לרב דנעילה פוטרת

חוץ מכבודו [כלומר, שהרשב"א חולק על רב יהודאי], כי תוספת יוה"כ אסור, ויפה להמתין עד אחר תפילת ערבית, שהשכינה ממתנת כל זמן התוספת. ע"כ. וראה ענינים בספרות הגאונים (אברמסון) ע' 9-288.

[ואגב, בנידון תוספת במוצש"ק, ראה בסה"ז שם עולם ע' 103, פסק מהשאג"א, ומבואר שם שיש תוספת שבת במוצ"ש עד שיתפללו ערבית, וצ"ע. וכן, על זמן נעילה שהוא אחרי מנחה, צע"ק, שהרי לכתחילה זמן מנחה עם דמדומי חמה, עי' ברכות ט, ב, ובפשוטו הרי זה מסיים בשקיעת החמה, ואח"כ זמן נעילה, וזה צ"ע, ואמנם בגמ' שם איתא דילמא פשע, אבל מדינא כך הוא לכתחילה, וא"כ איך יתכן דאח"כ נעילה היא כשהחמה בראש האילנות, וצ"ע. וכן ראה גליוני הש"ס על ירושלמי ברכות אות נ"ד מה שהוכיח מהך דנעילה בירושלמי, ואינו מובן, דמאן יימר שהתחיל לפני הזמן.]

יט. וראה גם בסמ"ג ל"ת סי' ס"ט, ושו"ר בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א אות צ"ד שכתב שאם לא הזכיר של שבת בנעילה, יש לסמוך על הפוסקים דתפילת נעילה בלילה, וממילא אין קדושת שבת, להפוסקים שאין תוספת שבת, עי"ש. והדברים צ"ת. והמג"א סי' תרכ"ג סק"ב פסק שמחזירין אותו, עי"ש. וצל"ע היטב בשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א אות צג.

כ. ואגב, יש לציין מהמרדכי מגילה סי' תשצ"ט, מהדורת מכון ירושלים ע' מז, שאע"פ שתוספת בע"ש אינה מהתורה, מ"מ תוספת במוצאי שבת הוי דאורייתא, עי"ש בשם ר"ת, וראה דברי אמת בענין דברי סופרים סי' א' דף קו, ג משכ"כ בזה, ועי' בליקוטים מהלכות אמרכל בחמשה קונטרסים דף כב,ב.

של ערבית, וחזינן שלשון הגמ׳ הוא סמוך לשקיעת החמה, והיינו שהכפרה היא בשקיעת החמה, והיינו משתחשך כדאיתא בתוספתא, ולפי המבואר בירושלמי שרב התחיל כשהחמה בראש האילנות, בהכרח שהכוונה היא שסיום התפילה יהיה עם הכפרה. ולפיכך לא מובן לי מש״כ במקראי קדש ימים נוראים סי׳ נ״א עפ״י שי׳ הרוקח, עי״ש וצ״ע. וע״ע הררי קדם ח״א סי׳ ס״ב במחלוקת רב ושמואל, עי״ש. וראה הררי קדם על מועדים ח״א סי׳ מ״ז. [וראה בפי׳ החרדים בירושלמי ברכות פ״ד ה״א, שכתב דקמ״ל התם שאע״פ שמוסיפין מחול על הקודש, מ״מ מתפללים שמונה עשרה במוצ״ש ובמוצאי יוה״כ, עי״ש וצ״ת.] [כא]

והנה כאמור הרמב״ם לא כתב אימתי זמן התחלה של נעילה, ורק כתב שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה, וכאשר בא לפרש ההלכה הוסיף לבאר את זמנה, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, ונמצא עולה משתי אלו ההלכות, שאת התפילה צריך להתפלל סמוך לשקיעת החמה, והיינו להתחיל אותה באופן שישלים להתפלל סמוך לשקיעת החמה, וזה הוא הזמן, כלומר ההשלמה בשקיעת החמה, ואכן מבואר בירושלמי הנ״ל שרב שהיה מאריך בתפילה, היה מתחיל להתפלל כאשר החמה בראש האילנות, וזה כדי להשלימה בזמן שלה. אבל לא נתבאר איך יהיה הדין במי שמאריך עוד יותר בתפילה, האם יוכל להוסיף עוד ולהקדים ומה השיעור בזה. וראה מראה הפנים בירושלמי ברכות שם מה שהאריך בשי׳ הרמב״ם, אבל לא ירד לבאר שאלה זו.

וגם לא נתבאר עיקר דין זה, כיון שיש תפילה בלחש, ואח״כ תפילת הש״צ, והיא כוללת פיוטים וסליחות ונמצא אפוא שהתפילה של הציבור בלחש שבה הן יוצאים ידי חובתן, אין הסיום שלה בשקיעת החמה, ומה יועיל להם שהש״צ יסיים אז תפילתו. וי״ל דהואיל דבתקנת התפילה נכללו ב׳ תפילות, תפילה בציבור, שהיא תפילה בלחש, ותפילת הציבור שהיא תפילת הש״ץ, לפיכך שפיר מתקיים זמן התפילה בסיום תפילת הש״ץ בשקיעת החמה. [וראה מש״כ הראב״ד בכתוב שם, השגה על הרי״ף, ברכות כא,א, יג,א, מדפי האלפס, מדין תפילת נעילה של הציבור, לענין בל תוסיף, ומה שהשיב בספר עמק ברכה דיני תפילה אות ב׳. וראה גם במלחמות ברכות שם בענין תפילת הציבור.] וע״ע היטב בס׳ המנהיג ה׳ תענית ע׳ רפב-ג.

כא. שו״ר בתורת רפאל ח״ב סי׳ ק״ט שהאריך בענין זה, ומה שיש לחלק בין נעילה דיוה״כ שיש בו תוספת ובין נעילה דתענית ציבור שאין בו תוספת, ולפיכך יש לחלק לענין לפטור של ערבית, עיש״ה.

ובשו"ע או"ח סי' תרכ"ג סעיף ב' איתא, זמן תפילת נעילה כשהחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, וצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפילה, וגם אין לו למשוך בתפילת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות כדי שיגמור קודם שקיעת החמה, ע"כ.

ולבאורה יל"ע, דזה הזמן של חמה בראש האילנות נאמר רק על רב שמאריך בתפילה, ואיך קבע בשו"ע כן לכולי עלמא, ותו מה זה שכתב המחבר שלא ימשוך התפילה כו', הרי יש לו אפשרות להקדים תחילת התפילה ולהאריך בה כרצונו. ומתוך כך נראה שאין להקדים לפני הזמן של חמה בראש האילנות, ולעולם רב היה מאריך עוד יותר בתפילתו, אם היה הדבר אפשרי, אלא שאין אפשרות להקדים עוד קודם. ולכן התחיל רק כאשר החמה בראש האילנות. אך י"ל שזהו הזמן לכתחילה, אבל אפשר להתחיל גם קודם לכן, וכמו שהביא במשנ"ב שם מהפמ"ג שאין להתחיל לפני פלג המנחה, ומשמע שזה כאשר אי אפשר להתחיל אח"כ, אך צ"ע אם זה שהסיום הוא סמוך לשקיעת החמה הוא לעכובא או לאו, שהרי הרמב"ם בתשובה קבע שזהו הזמן, ושם כתב הרמב"ם שכל תפילה לפני אלו הזמנים לא יצא ידי חובה. והשאלה שם היתה על שעה או שתים או שלש קודם הזמן, ובתשובתו לא נתפרש להדיא, וע"ע ספר האשכול (אלבק) ח"ב ע' 97. [וראה מכילתא סוף בשלח עה"פ "ויהיו ידיו אמונה עד בא השמש", ובתוס' ב"מ פו,א, וחי' הגרי"ז משוכפל בשלח שם, וראה פי' המיוחס לראב"ד על ספר יצירה פ"א מ"ג דף כב,א מה שיש ללמוד מפסוק זה.]

וראה בהררי קדם ח"א סי' ס"ג הובא מהגר"ח ז"ל שתפילת נעילה בלי מנחה לא יצא יד"ח, אך לא קאמר שאין זה הזמן, אלא הוא דין לדעתו בעצם התפילה, וראה גם לר"ש קלוגר בחכמת שלמה או"ח שם על המתפלל נעילה לפני מנחה שלא יצא ידי חובתו, יעו"ש כל דבריו. [ואגב, עי' פמ"ג סי' ק"ח משבצות סק"ה שמי שלא התפלל מנחה ונעילה מתפלל ערבית מוצאי יוה"כ שלושה, הואיל ולא החסיר שני זמנים, עי"ש. ולפו"ר צ"ע ממג"א סי' קל"ה ס"ב מתשובות מהר"ם מינץ סי' פ"ה, והגר"א שם ס"ק ג', לענין תשלומי קרה"ת לג' פרשיות, וראה שו"ת זכרון יהונתן או"ח סי' ב', וע"ע כף החיים סי' ק"ח ס"ק י"ב, וסי' תרכ"ב ס"ק י"ז בשם המחזיק ברכה. וראה חזון עובדיה על ימים נוראים ע' שע – שעב בדין תשלומין לנעילה, והביא מכמה פוסקים שאין לנעילה תשלומין, עי"ש טעמא. ושמעתי להעיר במי שהתפלל נעילה לפני מנחה, שתעלה לו הנעילה במקום מנחה, וצ"ע.] וע"ע שו"ת מהר"י פראג'י סי' ו'.

ובגמ' יומא הנ"ל לפי הגי' שלפנינו וכפירש"י, לא קשיא הא דצלי

תפלת נעילה הא דלא צלי, והיינו מה דאיתא שם ר׳ יוסי אומר מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול, ר״ל שהתפלל תפילת נעילה, יעו״ש כל הסוגיא, הרי מפורש שהתפלל נעילה קודם מן המנחה ולמעלה, ועדיין אינו מובן כיון דבהתפלל נעילה או לא התפלל נעילה תליא, מה זה שנקט התנא בלישניה מן המנחה ולמעלה, הו״ל למימר להדיא דאם התפלל נעילה אינו טובל, ומ״מ כיון שנקט ת״ק בברייתא כל היום כולו, ור״י קאמר מן המנחה ולמעלה, הרי שמן המנחה ולמעלה אינו כל היום, וש״מ שהשלים נעילה לפני שקיעת החמה.

ברם עי״ש בשיח יצחק שמתבאר מדבריו דה״פ, מן המנחה ולמעלה, היינו סוף זמן מנחה קטנה, והיינו שקיעת החמה, וכל היום כולו, ר״ל גם אחרי שקיעת החמה, ולזה ס״ל לר״י דלאחר השקיעה וכבר התפלל נעילה אינו טובל, ומאי דקאמר ר״י בברייתא קמייתא דלר״י טובל כל היום כולו, ור״ל גם לאחר שקיעת החמה, היינו אם עדיין לא התפלל נעילה, עי״ש כל דבריו. [ויל״ע במש״כ שם דלת״ק אינו טובל מהמנחה ולמעלה, כלומר לאחר שקיעת החמה, דהוי כמו עבר זמנה, ומתפלל נעילה בלילה, דנעילה פוטר של ערבית, כיון שזמן נעילה הוא בלילה וכדעת רב, ולפו״ר היא סתירה מיניה וביה, וכנראה שנקט דלעולם עיקר זמנה ביום לכו״ע, אלא שנחלקו אם גם בלילה הוי זמנה, וצ״ע.]

ולפ״ז נמצא דאע״ג דס״ל לר׳ יוסי שתפילת נעילה ביום ולא בלילה, ומה״ט טובל אחר שקיעת החמה כדי להתפלל נעילה, ופליג על ת״ק דס״ל שלא יטבול, כיון שזמן נעילה בלילה, ויוכל לטבול במוצאי יוה״כ ולהתפלל, וכמבואר ברש״י שם, מ״מ אין השלמת התפילה עם שקיעת החמה, אלא מתפלל כל תפילת נעילה אחרי שקיעת החמה עד שתחשך, ומוכח אפוא שהזמן הנ״ל, להתחיל כדי לסיים עם שקיעת החמה אינו לעכובא, אלא העיקר שיהא לאחר תפלת מנחה, וכמפורש בלשון הרמב״ם בפ״א הנ״ל, שזה מיסוד התקנה. ולפיכך צ״ע מה כוונת הרמב״ם בתשובה זו, ותמהני על הפוסקים שלא ביארו הלכה זו על בוריה.

ויש להוסיף ביאור הסוגיא יומא שם, אמר רב תפילת נעילה פוטרת את של ערבית רב לטעמיה דאמר צלותא יתירא היא וכיון דצלי ליה תו לא צריך, ויעו״ש דדברי רב הן אי תפילת ערבית חובה, דאי הוי רשות א״צ שנעילה תפטור אותה. ומסיק בגמ׳ דבענין זה נחלקו תנאי, ופי׳ שם רש״י, דבזה נחלקו שלרב זמן תפילת נעילה היא משחשיכה, ולכן שפיר פטרה של ערבית, ומ״ד דזמן נעילה הוא עד שקיעת החמה, אין נעילה פוטרת של ערבית. ועי׳ שם בראש סי׳ כ׳ שהאריך לענין הלכה עפי״ד הירושלמי, ומסיק תרי טעמי מדוע לא קי״ל כרב דנעילה פוטרת של ערבית, או משום דקי״ל דזמן נעילה ביום, וממילא לא פטר של ערבית, או

משום שצריך להבדיל בחונן הדעת, ולכן צריך להתפלל תפילת ערבית בפני עצמה, ויעוי׳ גם בראבי״ה סי׳ תק״ל שכתב הטעם שצריך להבדיל.

והנה לענין זמן תפילה, דמה״ט אין נעילה פוטרת של ערבית, כבר הובא לעיל מהריטב״א והגהמ״י, די״ל דרב אזיל לשיטתיה בברכות כז,א דצלי של שבת בע״ש, והיינו מפלג המנחה ואילך, נמצא שזה הוא זמן תפילת ערבית, והרי אף נעילה א״א להתפלל קודם לכן, וכמש״כ פמ״ג סי׳ תרכ״ד, והובא בשעה״צ שם סק״ה, וכן מפורש בתשובות הרמב״ם הנ״ל, ואיתא בברכות שם דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והיינו דאין בזה הכרעת ההלכה, ואפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, וא״כ אמאי נקט כ״כ בפשיטות שאין נעילה פוטרת ערבית, ועי׳ באו״ח סי׳ רל״ג ס״א דכן קי״ל להלכה שאפשר לנהוג כר׳ יהודה דזמן ערבית מפלג המנחה, ואכתי צ״ע. ועי׳ גם בר״ן יומא שם. וע״ע היטב בשיח יצחק יומא בסוגיא שם מש״כ בזה. [וראה אשכול (אלבק) ח״א ע׳ 105 מדברי הגאונים במי שהתחיל התפילה בזמנה, ובאמצע התפילה עבר זמנה, עיש״ה. וראה בזה בשו״ת ארץ צבי ח״א סי׳ קכ״א, ואכ״מ.]

וע״ע זכרון שמואל סי׳ כ״ב.

והנה על עיקר נוסח התפילה של נעילה שאינו כתפילת ערבית, ומ״מ ס״ל לרב דפוטרת, יעוי׳ במאירי שעמד בזה וכתב לפרש בזה״ל, ואע״פ שנעילה בשבע ברכות בלבד ושל ערבית בי״ח, הואיל ומ״מ תפילה גמורה היא עומדת במקומה, וכבר מצינו כיו״ב בשכח ולא התפלל מנחה בע״ש, שמתפלל בערבית של שבת שתים של שבת. ע״כ. ודבריו הם עפ״י הירושלמי שהביא הרא״ש שם, שהקילו לפטור בז׳ ברכות תפילה של י״ח ברכות, בגלל התענית שיוכלו למהר לאכול.

ומעתה תמוה בעיני מה שראיתי בלבוש סי׳ תרכ״ד ס״א שכתב וז״ל, ומתפללין ערבית שאין תפילת נעילה פוטרת ערבית שהרי הזכיר בה של שבת ויו״כ. ע״כ. וכנראה ר״ל אם חל יוה״כ בשבת, הזכיר אף של שבת. ועי׳ גם בשו״ע הגר״ז שכתב כהלבוש, ותמוה, דאיך נמציא מדעתנו טעם נגד סברת רב דנעילה פוטרת של ערבית, ובשלמא הסברא דהבדלה הוזכרה בברייתא בגמ׳ שם בדברי ר״ח בן גמליאל, והסברא שאינן תפילות של אותו הזמן, הרי כן מתפרשת הסוגיא שם דבזה פליגי תנאי, וכמו שפירש״י, אבל מנ״ל הך טעמא, דכבר מבואר בירושלמי, שאין בזה למנוע שלא תפטור נעילה את ערבית, וצ״ע. ואולי יל״פ עפ״י הב״ח סי׳ תרכ״ג דפי׳ דברי הרי״ף דהשתא נהוג עלמא להתפלל ערבית, אע״פ שמדינא נעילה פוטרתה, דהוי בגדר קבלו עליהו חובה משום הבדלה, עי״ש, וה״נ י״ל דהוי גדר קבלו עלייהו חובה בגלל י״ח ברכות ולא ז׳ ברכות, וממילא זה גופא הטעם שמתפללים ערבית. וע״ע יפה עינים תענית יא, ב.

ונחזור לשאלה הנ״ל, מזמני תפילה דנעילה וערבית, דעיקר השאלה אינה על הפוסקים אלא על הגמ׳ עצמה, שהרי מבואר התם דרב דס״ל דנעילה פוטר של ערבית, היינו משום דס״ל זמן נעילה בלילה, וכאמור תמוה, דרב דס״ל תפילת ערבית מפלג המנחה, א״כ לעולם נימא דס״ל דנעילה זמנה ביום, ומ״מ פוטרת ערבית, שהרי זמן שתיהן שוה, ואע״פ שזמן ערבית נמשך גם אח״כ, ואילו זמן נעילה הוא עד הלילה בלבד, מ״מ מאי אכפת לן, ומדוע יש בכך כדי למנוע שלא תפטור נעילה את ערבית. ובאמת בירושלמי שהביאו שם התוס׳ הרי מפורש דס״ל דנעילה זמנה בלילה, אבל לא נאמר שם דמה״ט ס״ל דפוטרת של ערבית. וצריך אפוא לישב סוגית הגמ׳, הרי גם אם תפילת נעילה ביום, שפיר מצי פטרה של ערבית, וצ״ע.

ויעוי׳ בבהגר״א סי׳ תרכ״ג ס״א על האמור בשו״ע שמתפללין נעילה ביום, שהביא סוגית הגמ׳ ביומא דס״ל לרב דזמנה בלילה, ומ״מ לא קי״ל כותיה, משום דהברייתא דרחב״ג חולקת עליו דצריך הבדלה, ולכן אין נעילה פוטרת של ערבית, יעו״ש. ותמוה לי דאיך מוכח כאן דנעילה ביום, והרי להדיא קאמר טעמא דצריך להתפלל ערבית משום חיוב הבדלה, אבל בלאו הכי לעולם שפיר י״ל דנעילה פוטרת של ערבית, וממילא לעולם זמן נעילה בלילה, ודברי הגר״א לכאורה צריכים ישוב.

ויותר תמוה לי כנ״ל על הגמ׳, שהרי מסיק בירושלמי שאף רב עצמו התפלל נעילה ביום, והיתה תפילתו נמשכת עד הלילה, ואע״פ כן הא ס״ל דפוטרת של ערבית, והוא בהכרח כמש״כ, דרב ס״ל דאף זמן ערבית הוא ביום, ולכן שפיר פטרה. ברם יש לדחות, די״ל דסברת הש״ס היא שלא יתכן שתפטור נעילה את ערבית אלא אם זמן שתיהן שוה לגמרי לזמן תחילתן וזמן סופן, ולכן בשלמא אם גם בלילה אפשר להתפלל נעילה, הרי זמנן שוה, אבל אם רק ביום אפשר להתפלל נעילה, אע״פ שגם ערבית אפשר אז להתפלל, אבל כיון שבלילה אפשר להתפלל ערבית ונעילה א״א להתפלל, שוב אינו פוטר, והביאור בזה, דאע״פ שאפשר להתפלל מפלג המנחה, מ״מ עיקר זמנה בלילה, וכיון שזמנן נעילה אינו כעיקר זמן ערבית, א״א שתפטור את ערבית, וראה כעי״ז לענין הבדלה במוצ״ש שחל בט׳ באב, אמאי אינו מבדיל מבעוד יום, ראה דגל התורה סי׳ ס״ו בשם הרא״מ מגור ז״ל, והועתק בפסקי תשובה סי׳ ס״ג[כב], וראה גם אגרות הגרי״ד הלוי ע׳ לא.

כב. וכבר קדמו אביו בליקוטי שפת אמת בסוף הספר אות ח׳, מה שהובא בשמו בספר שפתי צדיק, עי״ש.

ושו"ר מש"כ בזה בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' ט', והניח דברי הגהמ"י בצע"ג, עי"ש, ועי"ש עיקר פירושו בגמ' עפ"י הרמב"ם דתפילת ערבית מבעוד יום משום תפילת ערבית רשות, וכן ראה בזה בקה"י יומא סי' כ"ב, וקה"י ברכות סי' כ"א, וע"ע תורת רפאל ח"ב סי' צ"ח וסי' ק"ו, וכן בחי' חת"ס יומא שם מש"כ ע"ד הגהמ"י. וע"ע שו"ת זכר יצחק ח"א סי' י', ויש לו שם חידוש נפלא בסוגיא זו, עי' עליו. שו"ר להר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים סי' תרכ"ג אות ב' שנקט דחמה בראש האילנות היא עשר דקות קודם שקיעת החמה, וכ"כ בספרו מועד לכל חי סי' י"ט אות ק"ה, עי"ש, ובשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח סי' ה' הביאו, וחזר והביא דברי המאמר מרדכי הנ"ל, וכן הפמ"ג הנ"ל, ועי"ש מש"כ, ויש בדבריו סיוע במשנ"ת לעיל בשי' הרמב"ם, עי"ש, ברם בספר כף החיים או"ח שם אות ח' כתב על הרוח חיים שהפליג על המדה דאיך אפשר להתפלל בלחש וחזרת הש"ץ בעשר דקות, ולדעתו הזמן הוא חצי שעה קודם שקיעת החמה, וראה בדבריו גם בסי' קכ"ט אות ז'. וע"ע חזון עובדיה על ארבע תעניות ע' צד – צז, משנת חנוך (גרוסברג) סי' ד'. וע"ע מעשה רב השלם (ז'לושינסקי) סי' רט"ו והערות שם[כג].

כג. וראה משנ"ת באורך בס"ד בברכת המלך פי"ד מהל' תפילה ה"א, אם יש נ"כ במנחה של יוה"כ, והובא שם מהשאילתות, ושיטות קדמונים נוספים דהואיל ומאריך במנחה עד נעילה, הו"ל כתפילת נעילה, עי"ש. וע"ע חמדת ימים ח"ד על יוה"כ סוד תפילת נעילה פ"י. וראה הליכות שלמה ה' יוה"כ.

עש״ת תשע״ב

סימן לח
הזכרת המלך המשפט

בספר זכרון שמואל עמד על המחקר, אם הוי שינוי נוסח התפילה, או שהוא בגדר חיוב הזכרות ✧ נמצא דחסרון הזכרה אינו חסרון במה שאמר, אלא במה שלא אמר ✧ יל״ע בשי׳ ראבי״ה דמוסיפין ההזכרה לפני שמתחיל ברכה אחרת ✧ מעיר דאי הוי רק גדר הזכרה היה לחכמים להשאיר נוסח התפילה של כל השנה ולהוסיף תיבת המלך

הנה בעשי״ת אומרים בתפילה המלך הקדוש והמלך המשפט, ובפשוטו הוא שינוי בנוסח התפילה, וגם הוא לעיכובא, וכן ס״ל לרוב הראשונים, אלא שעל המלך המשפט יש מהראשונים שכתבו דהואיל ואומרים כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט, א״צ לחזור אם לא אמר המלך המשפט.

והנה יעויין בספר זכרון שמואל סי׳ כ״ב אות ב׳ שעמד על המחקר, אם אכן הוי שינוי נוסח התפילה, או שהוא בגדר חיוב הזכרות דומיא דהזכרת ר״ח ויו״ט, והביא שהדברים מפורשים בראבי״ה ח״א סי׳ מ׳ שהוא דין הזכרות ולדעתו אינו חוזר בין בהמלך הקדוש ובין בהמלך המשפט, עי״ש כל דבריו.

והנה לכאורה אמינא דאליבא דראבי״ה גופיה דס״ל שכל חיסור הזכרה אפשר להשלים אחרי חתימת הברכה, כל שלא התחיל ברכה אחרת, אלא שזה אמור רק בהזכרה המעכבת, דבלא״ה צריך לחזור לתחילת הברכה או לראש התפילה, אבל בהזכרה שאינה מעכבת לא עושים כן. ולכאורה לפ״ז נמצא דחסרון הזכרה אינו חסרון במה שאמר, אלא במה שלא אמר, כלומר, דלא פוסל מה שאמר מלך אוהב צדקה ומשפט, אלא חסר לו המלך המשפט, וא״כ יוכל להשלים כל שלא התחיל ברכה שאחריה, אלא שלדעתו גופא הרי בלא״ה אין מחזירין בחסרון זה.

ברם יל״ע אם נאמר כך, דהואיל ונקטינן להלכה כשי׳ ראבי״ה דמוסיפין ההזכרה לפני שמתחיל ברכה אחרת, וכן קי״ל לפי שי׳ הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ושו״ע שמחזירין בהמלך המשפט, אבל למעשה נוהגים כהראשונים שאין מחזירין, ונאמר אפוא שנעשה כראבי״ה לחזור ולהזכיר המלך המשפט לפני שמתחיל ברכה שלאחריה, ובזה יצאנו גם יד״ח שי׳ הרי״ף שהוא לעכובא ומחזירין, אלא שלראבי״ה גם בדבר שמחזירין ומעכב, אפשר להשלים אחרי החתימה. וצ״ע בהלכה זו.

ברם בעיקר הענין לומר דהוי גדר הזכרה, לפו״ר יל״ע, דא״כ אמאי שינו חז״ל הנוסח במקום הא-ל הקדוש לומר המלך הקדוש, והרי אפשר היה לומר הא-ל המלך הקדוש, ומצינו כיו״ב בתפילה, ״א-ל מלך גדול וקדוש וכו׳״, ועוד, ובאופן כזה איכא הזכרה ואין שינוי בנוסח התפילה לעקור מה שאומרים תמיד, וכיו״ב במלך אוהב צדקה ומשפט, אפשר היה לומר ״המלך המשפט אוהב צדקה ומשפט״, ואין כאן כפילות אלא הם שני ענינים, וכמו שהביא באורחות חיים בשם הראב״ד וכן ברבינו מנוח ה׳ תפילה ביאור עומק המושג ״המלך המשפט״, שהוא ענין אחר מ״אוהב צדקה ומשפט״, ולפיכך לא רק אם אמר אוהב צדקה ומשפט, ה״ז צריך לחזור ואע״פ שאמר גם מלך, אלא אפילו אמר ״מלך המשפט״, ולא אמר ״המלך המשפט״, ה״ז חוזר, עי״ש כל דבריו, ואכתי אי הוי רק גדר הזכרה היה לחכמים להשאיר נוסח התפילה של כל השנה, ולהוסיף תיבת ״המלך״, ותו לא מידי[א].

א. וראה בספר באר אברהם לרא״א פוסובולר ז״ל בקונטרס נסכא דר׳ אבא סי׳ י״ז הובא פסק של המחבר שאין מחזירין על המלך הקדוש בליל ר״ה, כפי שאין מחזירין על יעלה ויבוא בליל ר״ח, כיון שאין מקדשים את החדש בלילה, וראה גם מאורי המועדים ע׳ קצג-ד ובזכרון שמואל הנ״ל.

יום הכיפורים תשנ"ו

סימן לט

ירידת המן ביוה"כ ולחם משנה

במכילתא פליגי תנאי על ירידת המן, דלר"י ליכא ילפותא על יוה"כ, ואילו לר"א המודעי איכא ילפותא בפני עצמה על יוה"כ ✧ יש לפרש דס"ל לר"י הואיל ובלא"ה יוה"כ מתענים בו וא"צ לאכול ✧ תו י"ל שלר' יהושע יום הכיפורים נכלל ביו"ט ✧ מבאר דנחלקו אם בערב יוה"כ ירד לחם משנה ✧ י"ל הטעם מה שירד לחם משנה בערב יו"כ, דהוא כמבואר בספרי המקובלים שיש לאכול בערב יוה"כ שיעור אכילה של שני הימים ✧ יש ללמוד לענין מה שכתב הרמ"ק שיש לנהוג בלחם משנה בסעודת ערב יוה"כ

איתא במכילתא פרשת בשלח מסכתא דויסע סוף פרשה ד' (מהדורת הורוביץ ע' 169), ששת ימים תלקטוהו, ר' יהושע אומר, למדנו שאין יורד בשבת ביו"ט מנין ת"ל שבת לא יהיה בו. ר' אלעזר המודעי אומר, למדנו שאינו יורד בשבת ביו"ט מנין ת"ל לא יהיה בו, ביום הכפורים מנין ת"ל שבת לא יהיה בו. ע"כ.

ובנוסח זה הביאו הגאונים והראשונים לשון המכילתא, ראה סדר רב עמרם מהדורת גולדשמידט ע' ס"ח, וצויין שם לאור זרוע ח"א סי' קנ"ז ושבלי הלקט סי' רל"ח וספר העיתים ע' 218 ועוד. וראה בתשובת רב נטרונאי גאון מהדורת ברודי או"ח סי' קנ"ט ע' 284, ומה שצויין שם. וראה תוס' ביצה ב,ב, ומשנ"ת בזה בס"ד באוצר מפרשי התלמוד פסחים קטז, א 38-30. שו"ר בתוס' השלם עה"ת פ' בשלח טז, כו אות ד' מש"כ בזה. [וראה מג"א סי' תרי"ח סק"י לענין לחם משנה ביו"כ למי שאינו מתענה, וראה מאמרי על איסור מלאכה ביו"כ, בשם האו"ש על קידוש ביוה"כ, גם אם חל בשבת, ודוק לנדו"ד.]

והנה צריך לבאר במאי פליגי תנאי, דלר' יהושע ליכא ילפותא על יום הכפורים, ואילו לר' אלעזר המודעי איכא ילפותא בפני עצמה על יוה"כ, ולכאורה יש לפרש דס"ל לר' יהושע שעל יום הכיפורים א"צ ילפותא שלא ירד מן, הואיל ובלא"ה מתענים בו וא"צ לאכול, ומה שצריך לקטנים או חולים בלבד, לצורך זה לא ירד מן אלא יאכלו ממה שיקנו מהנכרים, וכדאיתא בגמ' שהיו קונים מהם דברי מאכל. ומה שצריך לאכול במוצאי יוה"כ, ויש בו מצות אכילה משום קצת יו"ט וכמובא ברא"ש ועוד קדמונים סוף יומא בשם חז"ל, הנה י"ל שהוא חלק ממה שהיה צריך להם לערב יוה"כ, ולא היה בזה איסור להותיר,

וזה אכלו במוצאי יוה״כ. ומ״מ מה״ט א״צ לדעת ר׳ יהושע למעט יוה״כ.

ותו י״ל שלר׳ יהושע יום הכפורים נכלל ביו״ט, וא״צ מיעוטא בפני עצמו, ור״א המודעי דמצריך מיעוטא ליוה״כ, לכאורה י״ל דס״ל דאילו איכא חד מיעוטא, יש להעמידו על יוה״כ, והואיל ואיכא תרי מיעוטי ממילא נתמעטו גם יוה״כ וגם ימים טובים. ולפ״ז י״ל דלר׳ יהושע כאמור א״צ מיעוט על יוה״כ הואיל ומתענים בו, וממילא המיעוט הוא רק על יו״ט, ונמצא אפוא ששרש המחלוקת היא אם אכן צריך מיעוט על יוה״כ, וממילא נחלקו אם יוה״כ נכלל בהך קרא או לאו.

ובעיקר הנידון אם יוה״כ הוא גדר שבת או גדר יו״ט ראה משנ״ת בס״ד במאמרי הנ״ל בנידון איסור מלאכה, יעוש״ה. ואם נקטינן דאקרי שבת לכאורה מה״ט גופא א״צ מיעוט הואיל והוא בכלל שבת, אך זה אינו שהרי בכתוב נאמר רק ביום השישי, וזה אינו כולל ערב יום הכיפורים.

והנה הנפ״מ בין ר׳ יהושע ור׳ אלעזר המודעי היא לכאורה בזה, דבודאי לכו״ע לא ירד מן ביום הכיפורים, אך נחלקו אם בערב יוה״כ ירד לחם משנה, דלר׳ יהושע לא נזכר הכא יוה״כ וממילא לא היה יוה״כ בכלל הפרשה, וממילא לא ירד לחם משנה בערב יו״כ, אך לר״א המודעי יוה״כ בכלל הפרשה, ממילא בערב יו״כ ירד לחם משנה. ואין צריך לומר דהוא משום צורך קטנים וחולים, דעל כך י״ל דלא היו צריכים למן, וכן דמה״ט לא נשתנה סדר היצירה, וכפי שמבואר ביראים והובא במאמרי הנ״ל, דאע״פ שאיסור מלאכת אוכל נפש ביוה״כ הוא משום העינוי, מ״מ אין אומרים שתהא מלאכת אוכל נפש מותרת בגלל קטנים, ובמקו״א הבאתי בשם ראב״ן טעם אחר, אבל כאמור זוהי שי׳ היראים, וכמו״כ הכא יל״פ לענין ירידת המן.

אמנם י״ל הטעם מה שירד לחם משנה בערב יו״כ, דהוא כמבואר בספרי המקובלים שיש לאכול בערב יו״כ שיעור אכילה של שני הימים, ראה בזה בספר חמדת ימים וכף החיים לר״ח פלאג׳י ועוד. וממילא היו צריכים בערב יוה״כ לחם משנה, וכמו״כ י״ל דבזה נכלל גם סעודת מוצאי יוה״כ, ואפשר שזה כמו סעודת שבת השלישית, וכמו שבכל ערב שבת ירד המן לצורך סעודת חול של שישי וסעודות שבת, כמו״כ היה בערב יוה״כ, וזוהי אפוא שיטתו של ר׳ אלעזר המודעי. אבל לר׳ יהושע שאין יוה״כ נמצא בפרשה זו, ממילא לא נזכר שירד מן לחם משנה בערב יוה״כ.

ומעתה יש ללמוד לענין מה שכתב הרמ״ק בספר זבחי שלמים על עבודת יוה״כ דף יט, ב שיש לנהוג בלחם משנה בסעודת ערב יוה״כ, וכן הביאו האחרונים בשם השל״ה ומעיל שמואל, ראה בספר יפה ללב וכף החיים לר״ח

סופר סי' תר"ח, ושם נראה הטעם משום דסעודת ערב יוה"כ איקרי סעודת יו"ט, וכמבואר בראשונים טעם מצות אכילה בערב יוה"כ משום מצות יו"ט של יוה"כ, וראה בשערי תשובה לה"ר יונה ועוד.

ולדרכנו הרי הענין מפורש יותר, דמה דהוי סעודת יו"ט י"ל שאינו מספיק למצות לחם משנה, והעיקר הוא אם היה ירידת מן לחם משנה או לאו, וכאמור זוהי מחלוקת ר' יהושע ור"א המודעי. ולהאמור י"ל שיש ליטול לחם משנה לשתי סעודות של ערב יוה"כ, וכמו"כ לסעודת מוצאי יוה"כ, וראה של"ה מסכת יומא עמוד התשובה ב, א לענין סעודה ראשונה בערב יוה"כ אי הוי מצוה או רשות. [וע"ע אוצר יד החיים אות שד"מ.]

עיו"כ תשמ"ג

סימן מ
מצות תשובה

כתב הרמב"ם, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות, ווידוי זה מצות עשה ✧ במנח"ח ביאר דהוידוי בלבד הוא המצוה ✧ מבואר בלשונות הרמב"ם שהמצוה היא הוידוי וחייל חובת וידוי כשאדם שב בתשובה אלא שהתשובה עצמה אינה מצות עשה ואף הוידוי אינו תנאי בעצם התשובה ✧ הרמב"ם לשיטתיה דתשובה אינה מצות עשה, ומבואר מש"כ כל הנביאים כולם צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה ✧ אילם דלא מקיים מצוות וידוי מקרי בעל תשובה ✧ נמצא דרק השב בלבו ולא התודה ה"ז מבטל עשה אבל מי שלא שב בלבו ליכא עליו מצות וידוי ✧ שי' הרמב"ן שהתשובה היא מצות עשה ולפ"ז אזיל לשיטתיה דהגאולה אינה תלויה בתשובה

כתב הרמב"ם פ"א מתשובה ה"א, כל מצוות שבתורה וכו', כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות וכו', ווידוי זה מצות עשה וכו'. ובמנח"ח מצוה שס"ד הבין מדברי הרמב"ם אלו שאין התשובה מצוה, אלא הוידוי בלבד הוא המצוה, ולדעתו שם אף בתשובה ללא וידוי ליכא ביטול עשה, אלא שאין לו כפרה, ויעו"ש עוד דאף בעשה תשובה כדין לא נחשב לקיום מ"ע. וכבר עמדו עליו, יעוין בס' המועדים בהלכה יוה"כ סי' א' ועוד, והביאו לשון הרמב"ם בס' המצוות עשה ע"ג דאיכא חובת וידוי, יעו"ש.

והנה נ"ל לאחר העיון בלשונות הרמב"ם בכמה דוכתי בה' תשובה, דשיטת הרמב"ם בגדר מצוה זו היא באופן אחר ממה שנקט המנח"ח, אבל גם לא באופן שפשוט לכל המפרשים. דהנה הלשון האמור "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות", מבואר שהמצוה היא הוידוי, וחיילא חובת וידוי כשאדם שב בתשובה, אלא שהתשובה עצמה אינה מצות עשה, ואף הוידוי אינו תנאי בעצם התשובה, אלא מצוה, ומי שלא התוודה ביטל מצוה, ולעולם מקרי ששב בתשובה. וכן אמרינן בכל דוכתא שהרהר תשובה בדעתו מקרי צדיק גמור, ואע"פ שלא התוודה.

והנה אף לשון הר"מ בס' המצוות נכון עפי"ז שכך כתב שם "הוא שצוונו להתוודות על העוונות וכו', ולאמר אותם עם התשובה וזהו הוידוי וכו'", הרי להדיא שמצוה זו חיילא עם התשובה, כלומר, שכאשר שב בתשובה יש עליו מצות וידוי, וזה מתאים עם דבריו בה'

תשובה. ואף מש"כ בראש ה' תשובה "מ"ע אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה", נמי יתפרש עפ"י האמור, דהתשובה שמהותה היא בלב, וכמו שיבואר להלן, יש בה מצוה שתהיה לפני ה' בוידוי. ובמנין המצוות שבראש היד החזקה נמי מפורש רק "להתוודות לפני ה' מכל חטא". ולא הוזכרה שם התשובה. שו"ר גם במשך חכמה דברים לא, יז, וראה אריכות בשרשי הים פ"א מה' תשובה ה"א.

והנה בפ"ב מתשובה ה"ב כתב הרמב"ם "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו וכו', וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". הרי להדיא דאיכא מהות התשובה שהיא עזיבת החטא, ויגמור שלא יעשה וכן חרטה על העבר, וכל אלו בלבד הן התשובה עצמה והן בלב, וכל מחשבות הלב הללו איכא מצוה להוציאן בשפתיו. והיינו כאשר קיימת אצל האדם מהות התשובה בלבו, איכא מצות עשה להוציא הכל בשפתיו.

ויעו"ש ה"ג דמתודה ולא גמר בלבו ה"ז טובל ושרץ בידו, והיינו דתשובה היא אחרי שהאדם מצידו עשה כל ההכנות להטהר, יש פעולת טהרה שהיא הוידוי כמו טבילה, אבל כשהאדם הוא טמא ואין לו כל הכנה להטהר, לא שייך אצלו טבילה, וז"ב.

ועתה פוק חזי בפ"ב שם ה"ז "יוה"כ הוא זמן תשובה לכל וכו', לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ", ואילו הוי מצות עשה גמורה על תשובה, לא שייך לומר שיש חובה ביוה"כ טפי מכל השנה, ורק לשיטתו כאמור דאין התשובה בגדר מ"ע, מובן ענין יוה"כ, וכמבואר שם פ"א ה"ג "ועצמו של יוה"כ מכפר לשבים", ולכן מובן שיש ביוה"כ חובת תשובה, אבל אין זו מ"ע, אלא הוידוי בלבד לאחר שעושה תשובה.

ובפ"ז מתשובה ה"א כתב "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו וכו'", ואי נימא דתשובה היא מ"ע גמורה אינו מובן מהו לשון "ישתדל", אכן להאמור א"ש, דאינה מצוה ולכן כתב הרמב"ם דהואיל והאדם הוא בעל בחירה, ישתדל לעשות תשובה, כלומר דאע"פ שחטא הרבה עד עתה, לא יאמר שהיה מוכרח לכך, אלא אין זה כן, וישתדל לעשות תשובה. דאילו היה מוכרח, לא שייך תשובה.

ושם הלכה ה' "כל הנביאים כולם צוו על התשובה", והנה אם היא מ"ע מהתורה, מה זה שאמר שהנביאים צוו עליה, והרי זו מצוה גמורה מהתורה, ותו כתב שם "ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה", והכס"מ ציין הגמ' יומא פז, ב גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה, וכ"ה בפי' ר"ח שם, ואיכא נמי גירסא

אחרת שם "שמביאה את הגאולה", וזה מתאים טפי עם לשון הרמב"ם, והנה באמת היא פלוגתא דר"א ור"י בסנהדרין צז, ב[א]. ולכאורה פסק הרמב"ם כר' אליעזר שדוקא אם עושים תשובה נגאלין, והנה הוא תימה, דכיון דתשובה היא מצות עשה, הרי רשות לכל אדם נתונה, ואיך אפשר שאם לא עשו תשובה אין נגאלין, והרי הגאולה היא מוכרחת שתבא, והיא מעיקרי הדת, ומצאתי שכבר עמד בזה המשך חכמה בדרוש בסוף הספר, יעו"ש מש"כ בזה.

אבן הרמב"ם לשיטתיה דתשובה אינה מצות עשה, ולכן אע"פ שבודאי תמיד התשובה נתונה לבחירתו של האדם, אבל בהגיע קץ הגאולה ולא ישובו מדעתם, ה"ז תהיה עליהם רוח טהרה ממרום כמבואר בקראי, ולא תהיה התשובה מכח בחירתם, ורק אם הוי מצוה ממש, א"א שתהא המצוה בלי בחירה, דזה סותר יסודות התורה, שהאדם בעל בחירה על מצוות ועבירות, אבל כיון שאין זו מצוה, שפיר יתכן לעתיד לבא תשובה שאינה מבחירה של האדם, וזה שמסיק הרמב"ם שם, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין וכו'. כלומר, דאע"פ שתמיד התשובה היא רק מבחירת האדם, מ"מ בסוף הגלות, דהיינו דכלו כל הקיצין תהיה חזרה בתשובה של ישראל שלא מבחירתם[ב], ואין זה סותר לענין הוידוי שהוא מצוה ותלוי בבחירה, שהרי כאמור שפיר מקרי עשיית תשובה אע"פ שלא התודו, דאין הוידוי אלא מצות עשה, אבל מקרי תשובה אף בלי וידוי.

[**ופשוט,** דאלם דאשתקל מילוליה, דלא מקיים מצוות וידוי, מ"מ מקרי בודאי בעל תשובה גמור, והוא אנוס מלקיים מצות וידוי, ופשוט. שו"ר במנח"ח מצוה שס"ד, עי"ש. ועי' ברמב"ם פ"ז מה' תשובה ה"א, ולהתוודות בפיו וכו', ומש"כ שם בהגהות מעט צרי בישועות מלכו לר"י מקוטנא. ויל"ד אם אפשר לקיים וידוי ע"י שומע כעונה, ובאילם יל"ד מדין אינו ראוי לבילה, וכשי' ריטב"א סוכה לט, ב, והאריך בשאג"א, וראה לעיל סי' כ"ח, ואכ"מ.]

ולפ"ז נמצא דרק השב בלבו ולא התודה ה"ז מבטל מצות עשה, אבל מי שלא שב בלבו ליכא עליו כלל מצות וידוי, ולא ביטל שום מצוה. וא"כ מש"כ בלח"מ פ"ב ה"ג דלכן בינוני שלא שב בעשי"ת נידון למיתה, בגלל שמצטרף

א. ושו"ר בספר ארבעה טורי אבן שם, יעו"ש היטב, וכן בהגהות ר"י פיק ברלין שם, עי"ש. וכ"כ בשו"ת ר"א בן הרמב"ם סי' צ"ד שהוא תלוי בתשובה, יעוש"ה. ועי' מרפא לשון ע' ס-סג. ועי' יד יהודה על עשרה מאמרות מאמר חיקור דין ח"ב פי"ז מש"כ בדעת ר' יהושע, ואכתי צ"ע.

ב. שו"ר במעשה רוקח לר"א רוקח מסכת ע"ז מש"כ בזה, עי"ש.

עוון שלא עשה תשובה ומטה לכף חובה, הנה כאמור הרי אין כאן ביטול עשה, ואע״פ שהביא שם שכולם חייבים לעשות תשובה, מ״מ כאמור אין כאן ביטול עשה. והדרא קושיא לדוכתה אמאי הבינוני שלא שב בעשי״ת נחתם למיתה, והרי מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד, ובפשוטו י״ל דמטה כלפי חסד נאמר ליום הדין שלאחר מיתה שאין אפשרות של תשובה, אבל כאן בעוה״ז שאפשר בתשובה לא אמרינן מטה כלפי חסד.

אלא דעדיין צ״ע מש״כ הרמב״ם דוקא בעשה תשובה דנידון לחיים, והרי אפשר אף בעשיית מצוות נוספות וע״י כך שוב מטה לכף זכות, והרמב״ם גופיה כתב כן שם בסמוך ה״ד, שיראה אדם עצמו חציו חייב וחציו זכאי, ועשה מצוה אחת הכריע עצמו לכף זכות וכו׳, וע״ז מסיק ״ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מר״ה ועד יוה״כ יותר מכל השנה וכו׳״, הרי דס״ל שאף מצוות מכריעות את הכף בעשי״ת ולא רק תשובה, ובהכרח דמש״כ דלא עשה תשובה נידון למיתה, היינו אם נשאר להיות בינוני, אבל אם שינה מצבו ושוב אינו בינוני, הרי דינו משתנה.

ועי׳ בזה בספר כוכבי אור להר״י בלזער סי׳ ה׳, ועמק ברכה ע׳ קמ״ו. וע״ע בספר מלמד התלמידים ע׳ קעד, ב ודרשות ר׳ שם טוב בן שם טוב ע׳ עא,א וכן בשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ ת״פ ופנ״י וטו״א ר״ה טז, ב. ועכ״פ לפי דעת הרמב״ם נמצא שהבינוני שאינו שב בתשובה ה״ז נידון ביוה״כ למיתה, ואכן יוה״כ אינו מכפר אלא לשבים וכנ״ל, ולדעת הרמב״ם הבינוני שאינו שב ה״ז כרשע, ולא כמו שנקטו רוב המפרשים בזה. וע״ע ערוגת הבשם ח״ב ע׳ 98.

ויש לפלפל להראשונים שנקטו בפשוטו דתשובה היא מצות עשה, עי׳ סמ״ק מצוה נ״ג, ובעבודת המלך כאן[ג], דהיה אפשר דלשיטתם אכן הגאולה אינה תלויה בתשובה[ד], ואכן כך הוא משמעות דברי הרמב״ן בספר הגאולה וכפשט הגמ׳ בסנהדרין דשתק ר״א, ש״מ שהודה לר׳ יהושע[ה], ובאמת מובא שי׳ הרמב״ן בפי׳

ג. וראה משך חכמה דברים לא, יז.

ד. וראה שו״ת שערי ציון לרב״צ מבילסק ח״א בפתח השער סי׳ ג׳, וראה אפיקי יהודה ח״ב דרוש מ״א. וכן מפורש באבן שלמה מהגר״א פי״א אות ט׳ שקץ האחרון אינו תלוי בתשובה אלא בחסד וזכות אבות, יעוש״ה. וראה תשובות מהר״ש לאנידו החדשות בדרוש לר״ה. ועי׳ היטב יד דוד סנהדרין צז, ב, וראה איי הים ר״ה אות ב׳.

ה. וכ״כ בכתבי ר״נ פרידלנד ח״ב בס׳ יוסף חן ע׳ 127 בשם ר׳ זונדל מסלנט, עיש״ה. ועי׳ שו״ת

לתורה פ׳ נצבים שהתשובה היא מצות עשה, ולפ״ז אזיל שפיר לשיטתיה.

ברם ברמב״ן פ׳ נצבים שם כתב בפרק ל, יא וז״ל, ״אבל המצוה הזאת על התשובה הנזכרת כי והשבות אל לבבך ושבת עד ה׳ אלקיך מצוה שיצוה אותנו לעשות כן, ונאמר בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן״. הרי להדיא דאע״פ שפתח לומר שהיא מצוה, מ״מ מפרש דהיא גם הבטחה, וכמו שאף הרמב״ם פי׳ כן, וא״כ צ״ע כאמור איך תהיה הבטחה על מצוה, שהוא דבר התלוי בבחירה.

אבן אין זו קושיא, דבשלמא אליבא דהרמב״ם אין ישראל נגאלים אלא בתשובה, אם תימצי לומר שהתשובה מ״ע, א״א שתהיה חובת אמונת הגאולה מעיקרי הדת בדבר שתלוי בבחירת האדם, אע״פ שגלוי וידוע לפני הקב״ה שכך יהיה, ברם להרמב״ן שאין זה תנאי בגאולה, שפיר שייך לומר אמונת הגאולה, ואף שהבטיחה התורה שבסוף יעשו תשובה, היינו ידיעת הקב״ה העתידות שאין זה סותר הבחירה, זה לא איכפת לן, ועי׳ היטב במשך חכמה הנ״ל ודוק היטב לנד״ד[1].

כת״ס או״ח סי׳ נ״ג. וראה בספר זרע שמשון עה״ת ס״פ ואתחנן. ועי׳ היטב בפרקי דר״א סוף פרק מ״ג. וראה דעת קדושים להר״ר מהמבורג, דף מד, ב, הובא בספר ״פנינים משולחן גבוה״ פ׳ ואתחנן ד, ל-לא.

ו. שו״ר אחרי כותבי בספר משנת יעבץ מועדים סי׳ נ״ד מש״כ בענין זה, עי״ש. וראה אגודת אזוב לבעל מרה״צ על דרוש עמק שושן דרוש א׳ לשבת נחמו.

צום גדליה תשמ"ט

סימן מא
תשובה גמורה

כתב הרמב"ם, ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם ✧ בכס"מ ולח"מ מפרשים הגדר בזה ✧ נראה מדברי הרמב"ם שם דאיכא תשובה סתם ואיכא תשובה גמורה ✧ מבאר דבתשובה גמורה אינו צריך להעיד עליו את יודע תעלומות ✧ כתב הרמב"ם, מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים ✧ בספר פירוש התפילות והברכות מפרש דהתפילה היא כמו עולה שבאה אחרי החטאת בבחינת ונשלמה פרים שפתינו ✧ לפ"ז נמצא שאין מקומה של תפילה זו אלא לאחר ששב בתשובה ונתכפר לו ✧ ופשוט דחיוב זה גם לבעל תשובה גמור

כתב הרמב"ם פ"ב מה' תשובה ה"ב, ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו 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'. ע"כ.

ועי' כס"מ ולח"מ שמפרשים הגדר בזה, שכביכול לוקח לעד את השי"ת עליו שלא ישוב עוד לחטוא, ולכן אין השאלה דא"כ לא נשארה הבחירה בידו, שכמובן היסוד הוא שהאדם בטוח בעצמו לפי מצבו עתה שאינו חוזר לחטוא, והשיעור של להיות בטוח בעצמו הוא שיכול לומר על כך שהקב"ה עד לזה על החלטתו זאת שהיא אמיתית, וכמו שרגילים לומר סהדי במרומים על אמיתות איזה דבר, וכתבו בשם החזו"א שהוא כעין שבועה [וכן ראיתי מובא בשם החת"ס], והענין הוא דחומר שבועה הוא דהאדם אומר דכמו שהקב"ה אמת, כן דבר זה הוא אמת, ולכן אם אין דבר זה אמת הוא עוון חמור שהוא משקר במלך עצמו, ובדומה לזה שאומר סהדי במרומים, שכמובן שאינה שבועה, אלא שכביכול אומר שבשמים אפשר להעיד על אמיתות הדברים, וזה הוא כעין שבועה, ואף ענין התשובה היא בדרך זו, והוא מבואר.

אלא שנראה מדברי הרמב"ם שם דאיכא תשובה סתם ואיכא תשובה גמורה, דכך כתב שם ה"א, אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה וכו', זהו בעל תשובה גמורה וכו'. ע"כ. יעו"ש כל דבריו, ועי' כס"מ

ולח״מ המקור להלכה זו. הרי מפורש דבה״א כתב תחילה מהי תשובה גמורה, ואח״כ כתב דגם מי שאינו עושה תשובה גמורה, נמי הוי תשובה, וע״ז כתב בה״ב ומה היא התשובה וכו׳.

ולפ״ז נראה פשוט דבזה גופא הוא ההבדל, דאילו בתשובה גמורה אינו צריך להעיד עליו את יודע תעלומות, כלומר דהא שא״צ בזה הוא משום דעדיפא מיניה קעביד, שהוא באמת עומד בנסיון זה ואינו חוטא, והוא בעל תשובה גמורה, ולכן א״צ להעיד עליו יודע תעלומות, אלא שכמובן גם עליו איכא מצות וידוי, ונראה דלא סגי במה שעומד בנסיון, הואיל והיא מצוה בפ״ע, וכלשון הרמב״ם פ״א מה׳ תשובה ה״א, ושם משמע שאין התשובה המצוה אלא הוידוי, וכל בעל תשובה צריך וידוי, אלא דיעו״ש בקרית ספר דנראה שאינו מפרש כן, אלא תשובה ווידוי הן שני חלקי המצוה, ואכ״מ[א]. ועכ״פ זה גופא ההבדל בין תשובה גמורה לתשובה סתם, דתשובה גמורה היינו שא״צ ליעיד עליו יודע תעלומות הואיל וחזינן זאת במציאות, ומ״מ גם בלי תשובה גמורה איכא תשובה אם האדם בטוח בעצמו עד שיעיד עליו וגו׳. ועי׳ שו״ע חו״מ סוס״י ל״ד, ואכ״מ.

ובה״ד שם כתב הרמב״ם, מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה׳ בבכי ובתחנונים וכו׳, ע״כ. ועי׳ בספר פירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה ב״ר יקר ח״ב ע׳ פא שתמה מה התועלת בתפילת בקשת מחילה כיון דשב בתשובה, ויעו״ש שהאריך לפרש דהתפילה היא כמו עולה שבאה אחרי החטאת כדאיתא בזבחים ז, ב שהוא בגדר דורון לאחר פרקליט, והביא שם לסייע מלשון הרמב״ם הנ״ל, דלא שייכי תחנונים על חרטת האדם כי אם בבקשת המחילה, ותפילה זו היא בבחינת ונשלמה פרים שפתינו במקום עולה, יעוש״ה.

והנה לפ״ז נמצא שאין מקומה של תפילה זו אלא לאחר ששב בתשובה ונתכפר לו, שהרי עולה שקרבה לפני החטאת ה״ז פסולה, ועולה בלי תשובה היא זבח רשעים תועבה. ופשוט אפוא שה״ה התפילה שהיא כעולה באה רק לאחר וידוי ותשובה. ולפיכך נראה פשוט דחיוב זה אינו מוגבל דוקא לבעל תשובה רגיל, אלא גם לבעל תשובה גמור, שהרי הוא ענין קרבן עולה שהוא מלבד התשובה. אמנם יעוי׳ בשערי תשובה ש״א אות מ״א-מ״ג, ונראה מדבריו דאיכא תרי דינים בהך תפילה, איכא נמי גדר חטאת,

---

א. שו״ר בשרשי הים שרש מצות התשובה, שאכן בזה פליגי הרמב״ם והרמב״ן, אם התשובה היא מצוה או הוידוי, ואכן לשי׳ הרמב״ם התשובה היא מצוה מדברי קבלה, וכפי שהביא שם מספר אהבת עולם, עי״ש.

והוא באות מ״א, ואיכא נמי גדר עולה, באות מ״ב, וכנ״ל.

והנה הרמב״ם שם ה״ב מסיק שצריך שיוצא בפיו עניינות אלו שגמר בלבו, ובפ״א ה״א כתב רק שאומר שלא יחזור לזה החטא לעולם, ואילו הכא משמע שאף ענין זה שיעיד עליו יודע תעלומות צריך לומר בפיו, שהרי כפי שמפרש הכס״מ והלח״מ מה דקאמר ״ויעיד״, ר״ל שהאדם יעיד על עצמו את בורא העולם, וא״כ אולי גם זה נכלל בחיוב לומר בפיו, והרי הרמב״ם מסיק על כל האמור שצריך להוציא בפיו. וכאמור אם נקטינן שבעל תשובה גמורה אינו צריך לענין זה, א״כ א״צ לומר זאת, וכש״נ.

ויעו״ש עוד בה״ג שהמתודה ולא גמר לעזוב ה״ז כטובל ושרץ בידו, ועי׳ בקובץ זכרון שערי תורה לזכר הגרי״ז במכתבו של הגר״ח שמתוך דברי הרמב״ם מוכח הגדר בטובל ושרץ בידו שאינו כלום כמו שאין התשובה כלום, וכמדומה שכן מובא גם בשם הגרי״ל דיסקין, וצל״ע בספר אמרות טהרות לאחד מחכמי ספרד שנדפס בירושלים ת״ו, ואכ״מ אריכות.

צום גדליה תשל״א

סימן מב
עשרת ימי תשובה

בגמ׳ ראש השנה בינונים תלויים ועומדים מר״ה ועד יוה״כ ✧ בריטב״א כתב בשם ה״ר יונה שאם אינו חוזר בתשובה הרי בזה הוסיף חובה ✧ נמצא שאם עשה מצוות אחרות באותם הימים ששוב נעשה ע״י כך במדרגת בינוני, וכ״נ דעת הרשב״ץ ✧ אמנם מסתימת דברי הראשונים נראה דביטול מצות התשובה בימים אלו חמורה מאד כנגד הרבה מצוות ✧ ביאור הדברים עפ״י מש״כ ביערות דבש ✧ מבאר דעת הרמב״ם בזה ✧ בעיקר יסוד עשרת ימי תשובה מצינו בזה ב׳ ענינים

ראש השנה טז, ב, א״ר כרוספדאי אר״י ג׳ ספרים וכו׳ בינונים תלויים ועומדים מר״ה ועד יוה״כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה. ועיין בריטב״א שהביא קו׳ התוס׳ אמאי לא זכו נכתבין למיתה, הא מטה כלפי חסד. ותי׳ התו׳ דאה״נ אם עמדו באותה זכות עד יוה״כ באמת נכתבין לחיים, ולא זכו, היינו שחטאו באותם הימים, ולכן שוב אינם בינונים. ובשם ה״ר יונה הוסיף עוד, שאם אינו חוזר בתשובה הרי בזה גופא הוסיף חובה, שמצוה מהתורה לחזור בתשובה ביוה״כ, והרי ביטל מ״ע זו. ועיין בחיבור התשובה להמאירי ע׳ 247 שכתב כן בשם הר״ר אברהם, וכ״כ הלח״מ בפ״ג מה׳ תשובה ה״ג בשם המפרשים.

והנה לפ״ז נמצא שאם עשה מצוות אחרות באותם הימים ששוב נעשה ע״י כך במדרגת בינוני, הרי נכתב ונחתם לחיים, ועיין בחי׳ הרשב״ץ לר״ה שם שכתב כן, ואח״כ הניח בצ״ע, וכנראה שם מפני שנסתפק לו בעיקר הדין, אי איכא מטה כלפי חסד בדין דר״ה, ואכן בריטב״א בשם מורו בשם רבו ז״ל, כן דעתו, שאין מטה כלפי חסד בר״ה, עיי״ש. ועיין גם בכס״מ פ״ג מתשובה ה״ה. ובד׳ ה״ר יונה עי׳ בשע״ת ש״ד פי״ז.

אמנם צ״ע מסתימת דברי הראשונים, עיי״ש בפי׳ ר״ח שכתב, זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים, לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה, ע״כ. הרי שכל ענין הזכיה היא עשיית תשובה כדיוק לשונו. וכן להדיא ברמב״ם פ״ג מתשובה ה״ג, אם עשה תשובה נחתם לחיים וכו׳. ולכאורה י״ל דביטול מצות התשובה בימים אלו חמורה מאד כנגד הרבה מצוות, ובחיבור התשובה שם, אין לך עבירה גדולה מזו, ולשון המאירי בר״ה שם, והמתרשל בזמן הזה מן התשובה אין לו חלק בה׳ אלוקי ישראל וכו׳.

וביאור דבריו נראה, עפ״י מש״כ ביערות דבש ח״א דרוש א׳, דבימים אלו אין צריך לתשובה להתעוררות האדם, אלא יש לכל אדם התעוררות מלמעלה ואין הוא צריך אלא לשמוע קול הקורא אליו, ולכן אם אינו שומע אין לו חלק באלוקי ישראל. ולפ״ז לא יועילו לו כל המצוות, שהרי כאמור אין לו חלק באלוקי ישראל, וכמש״נ.

אבל בספר מנורת המאור לר״י אבוהב אות רצ״ב, כתב כעין דברי הראשונים הנ״ל בתי׳ הקושיא, וז״ל, בעבור שעבר על מצות התשובה והכריע למיתה, לפי שהתשובה היא מצוה על כל אדם וכו׳. מבואר מלשונו, שאין בזה משום ענין בפ״ע בימים אלו, אלא ביטול מצות תשובה, הוא ביטול מ״ע. וזה כסברת הרשב״ץ הנ״ל.

אבל צ״ע דעת הרמב״ם בזה, דיעו״ש בה״ד שכתב, אע״פ שתקיעת שופר וכו׳, לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה וכו׳, ומפני ענין זה וכו׳. וביאור כוונתו צריך עיון, מה שהתחיל בביאור מצות תקיעת שופר, וכתב לפיכך חייב אדם לראות עצמו כל השנה וכו׳, וחזר שוב לומר ומפני זה וכו׳.

ולכאורה נראה, שמבאר ענין תק״ש שהוא התעוררות לתשובה, אבל אין זה כבר ענין לדין של ר״ה, אלא לדין של יוה״כ, וא״כ הוא רק לבינונים, וזה שהמשיך וכתב דלפיכך וכו׳[א], כלומר, שכיון שחזינן במצות תקיעת שופר שענינו לעורר תשובת הבינונים, למדנו גודל הענין מה דאדם יכול לזכות בעצמו ולעולם ע״י מצוה אחת, והיינו להוציאו מתורת בינוני, וע״כ צריך לשים לזה לב בכל ימות השנה, שלא להגיע אף למצב של בינוני. וכיון שרואה עצמו האדם כבינוני, נקל לו להתגבר על יצרו, וכמש״כ הראשונים, עיין ברשב״ץ הנ״ל ועוד.

ותו כתב עוד, דמפני זה וכו׳, והיינו כמו שפי׳ הלח״מ, צריך להרבות במצוות ומע״ט בימי התשובה, וכן גם בתחינות וכיבושין, והנה ענין תחינות שהיא התפילה, וכן הכיבושין אלו דברים הכובשים את היצר וכן הצדקה כל אלו הם מחלקי התשובה, וכמבואר בגמרא שם, אבל ריבוי העסק במצוות ומע״ט, לא נתבאר, אלא רק דע״י כך שוב אינו בינוני, אלא יכריע כף של מצוות. ולפ״ז מבואר דענין ״זכו״, אינו רק לתשובה אלא גם לריבוי מצוות וכמש״נ שי׳ הראשונים הנ״ל.

אמנם נראה בזה, דהנה ענין של בינוני אינו ע״י מצוה אחת גרידא שאדם עושה יכול לצאת ממדרגת בינוני ולהיות במדרגת צדיק. וברמב״ם שם הלכה ג׳ מבואר שיש עוון שהוא כנגד כמה זכויות

א. וראה במרכבת המשנה לר״א אלפנדרי ועבודת המלך שעמדו על לשון הרמב״ם, עיי״ש מש״כ.

וזכות שהיא כנגד כמה עוונות. וכן אף בכל מצוה ופעולה אחרת שאדם עושה, יש בה מחלקי המצוה וחלקי העבירה, עד אין סוף וחשבון, וראה בזה בס׳ אור יהל חלק א׳ סי׳ א׳. ועל כן העצה היעוצה היא עשיית התשובה, שע״י כך עוקר החובות ואין לו אלא זכויות, אבל עשיית המצוות גרידא, אין זו דרך קלה כלל ועיקר, ומכל מקום נהגו להרבות במצוות, אבל אין זה במקום התשובה, ורק דגם ריבוי המצוות יועיל להכרעה, אם תשובתו לא תהיה מושלמת.

והנה בעיקר יסוד עשרת ימי תשובה מצינו בזה ב׳ ענינים, וכאמור בפרק ג׳ מה׳ תשובה נתבאר ענין זה בקשר לדין ר״ה ויוה״כ, כלומר, שצריך לשוב בתשובה ולהרבות במצוות בעשי״ת, שמא הוא מן הבינונים, וע״י כך יזכה ויחתם לחיים. אמנם בפ״ב שם, מבואר עוד ברמב״ם על המקרא דרשו ה׳ בהמצאו וגו׳, כמבואר בגמ׳, שיש ענין מיוחד בתשובה באותם י׳ ימים, וכולל גם ר״ה ויוה״כ, שאז התשובה מתקבלת יותר אף ליחיד, ואין זה ענין לחיוב התשובה בין ר״ה ליוה״כ, וכמש״כ למעלה בשם היערות דבש. וזה עצמו מחסדי הבי״ת, שקבע זמן הדין והכפרה בימים המסוגלים לתשובה, ויכול האדם בקלות יותר להגיע לתכלית הנרצה. אמנם לפמש״כ לעיל בשיטת ה״ר יונה וחיבור התשובה וכו׳, דחובת הבינונים נובע מזה גופא שזה זמן תשובה הרי לכאורה יש כאן חומרא, שהרי לולי היה זמן תשובה באותו זמן לא היה הבינוני יוצא חייב בדינו, וזו באמת קו׳ הריטב״א בר״ה שם, עי״ש מש״כ בזה.

ולהאמור נמצא, דיש בזה שני אופנים לבאר, דחיוב התשובה הוא בעצמותו, כבשאר ימות השנה, והוא בזמן הזה להנצל מהדין, וחסד הבורא שבאותו זמן נקל לעשות תשובה, או יל״פ, דחיוב התשובה נובע מאותו ענין שנקל לעשות תשובה באותו הזמן, וזו שי׳ הראשונים הנ״ל.

ומש״כ הרמב״ם, עד שיעיד עליו בורא העולמים, עיין בס׳ קרית מלך שציין לפסק״ר פמ״ד, יעו״ש. ולכאורה אינו ענין להכא. אמנם בסברא הדבר פשוט, שהרי תשובה היא בין אדם למקום, ודברים בפה אינם מעיקר התשובה אלא לגלות מחשבת הלב, ואם האדם עצמו מעיד על עצמו שעזב החטא, אין מי שיכחישו, אבל כאמור לא סגי בזה, ועל כן צריך שיעיד עליו יודע תעלומות וכו׳. ועיין בשע״ת מש״כ הר״י ז״ל, דמי שמשוקע בחטא קודם צריך לעזוב, ואח״כ להינחם על העבר, ודוק גם בחיבור התשובה שם.

ערב יוה"כ תשמ"ט

סימן מג
כפרות למעוברת

כתב הרמ"א ולוקחין למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר ✧ במג"א כתב דמעיקר הדין סגי בכפרה אחת לשנים ✧ והגר"א כתב דהואיל ועובר ירך אמו סגי באחד ✧ ביאור שי' הגר"א דאע"ג דעובר ירך אמו מ"מ צריך להביא זכר משום חלק הזכרות ✧ נמצא שיש כאן ג' דעות ✧ מעיר בשי' המג"א שאפשר ליקח כפרות בשותפות, שבמקור המנהג בתשובות הגאונים לא נאמר כן

כתב הרמ"א או"ח סי' תר"ה ס"א, ונוהגין ליקח תרנגול זכר לזכר ולנקבה לוקחין תרנגולת, ולוקחין למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר. ע"כ. וראה בדרכי משה שם שהביא ממהרי"ל שאשה מעוברת תקח שתי כפרות והאחד בשביל העובר. והרמ"א מבאר דלוקחין ב' משום ספק אולי יהיה העובר זכר, והיינו דאי הוי נקבה באמת סגי בתרנגולת אחת, אבל אי הוי זכר צריך גם תרנגול.

ועי' מג"א שם שכתב דמעיקר הדין סגי בכפרה אחת לשנים, ורק במנחה אתמעט דלא באה בשותפות, ובגלל הספק זכר צריך גם תרנגול. אבל הגר"א שם כתב דהואיל ועובר ירך אמו סגי מעיקר דינא באחד, ולא משום דכפרה באה בשותפות, ואדרבה חטאת אינה באה בשותפות וה"ז קרבן חובה, וקושיא זו כבר הק' על המג"א גם בא"ר, שאין זו נדבה, ועי' מחצית השקל דלשי' מג"א לא עדיפי הנך כפרות מעולה שגם מכפרת, ומ"מ אתי בשותפות, ומ"מ כאמור פליגי בזה המג"א והגר"א.

ברם צ"ע בשי' הגר"א, דלפי דבריו נמצא הטעם שלוקחין למעוברת שנים הוא רק משום ספק זכר, אבל בלא"ה עובר ירך אמו, והרי מה"ט דעובר ירך אמו יש לקחת גם למעוברת זכר כפרה אחת, דמה יש לחלק בזה, ואטו אם העובר זכר ליכא לעובר ירך אמו. ונראה ביאור שי' הגר"א כך, דהואיל וחזינן בתקנת כפרות שיש לקחת זכר לכפרת זכר ונקבה לכפרת נקבה, וכמש"כ ב"י בשם התשב"ץ [והוא בתשב"ץ קטן סי' קכ"ה, והגר"א שם ציין מקור לזה מגיטין נז, א, עיש"ה], א"כ אם אדם אחד הוא חציו זכר וחציו נקבה אכן יש לקחת עבורו ב' תרנגולים זכר ונקבה, הואיל ואין חלק זכר מתכפר בנקבה ואין חלק נקבה מתכפר בזכר. ולכן אע"פ שעובר ירך אמו, מ"מ ה"ז חלק זכר, ולכן צריך ב' תרנגולים. [שו"ר בספר שבעת הנרות על התשב"ץ קטן סי' קכ"ה מש"כ כעי"ז, שם.]

ומעתה נמצא שיש כאן ג׳ דעות, במהרי״ל לא נזכר לקחת נקבה לנקבה דוקא וזכר לזכר דוקא, ומ״מ כתב שלמעוברת לוקחין שנים, ש״מ דס״ל שאין אומרים לענין זה עובר ירך אמו, וצריך שנים בגלל העובר, ולשיטה זו אליבא דהתשב״ץ, אכן צריך לקחת שלש, ב׳ נקבות ואחד זכר משום הספק, וכ״ה דעת האר״י שהובא במג״א. [וראה ב״ח שם בשם מרדכי קטן.] ולשיטתם א״א כפרה אחת לשני גופים אפי׳ עובר. ודעת המג״א בהבנת הרמ״א דסגי כפרה אחת לשנים אפי׳ אינו עובר, ולכן סגי בזכר ונקבה, ולדעת הגר״א לא סגי כפרה אחת לשנים, אבל בעובר שפיר דמי משום ירך אמו, ומ״מ צריך נקבה וזכר משום ספק עובר זכר, ובכה״ג אפי׳ בגוף אחד צריך ב׳ כפרות. ולדעתו יש לדון באנדרוגינוס שהוא באופנים מסוימים גם זכר וגם נקבה, וכמש״כ המחברים [עי׳ מנח״ח מצוה א׳], דאכן צריך ב׳ כפרות בתורת ודאי ולא בתורת ספק. ולשאר הדעות י״ל שרק משום ספק יקח כן, וצ״ע[א].

ובעיקר שי׳ המג״א שאפשר ליקח כפרות בשותפות, יש להתפלא שבמקור המנהג שבתשובות הגאונים לא נאמר כן, וז״ל התשב״ץ קטן סי׳ קכ״ה ״ובתשובת

א. וראיתי עתה במועדים וזמנים ח״א סי׳ נ״ב שאף הוא עמד בזה ע״ד הגר״א, ויעו״ש מש״כ וכנראה שכוונתו כדברינו. ויעו״ש דמייתי מהא דעובר זכר קדיש בקדושת עולה, וכן באשת כהן מעוברת שאם העובר זכר ה״ז כהן שמוזהר על טומאה, וש״מ מכל זה דאף למ״ד עובר ירך אמו, מ״מ אקרי זכר ולא נקבה, יעו״ש. [וכל זה מבואר בחי׳ ר״ח מטלז על יבמות ע׳ עד, עיש״ה.] ובאמת הוא פשוט וא״צ לפנים, והיה לו גם להביא מהא דעובר יורש ופוסל בפ׳ הערל והיינו דוקא אם הוא זכר שיורש במקום אחיו, ופשוט שאין הסוגיא דוקא אם עובר לאו ירך אמו.
אמנם יעו״ש מה דמייתי מהרשב״א יבמות מז, א להוכיח דאי הוי ירך אמו ה״ז נקבה, דלכן סגי ליה בטבילת אמו לשם גירות וא״צ מילת גירות, ויעו״ש שנתקשה בכוונת הרשב״א, ואיני יודע מאי קאמר. ובאמת שדברי הרשב״א פשוטים ואינם ענין להנדון דהכא, דיעו״ש ברשב״א שהביא מש״כ הרמב״ן שמילה וטבילה בגירות אין עכובא לסדר, ואפשר לטבול ואח״כ למול, שהרי גיורת מעוברת שטבלה אין בנה צריך עוד טבילה, ומלים אותו אח״כ, ש״מ דקדמה טבילה למילה, ושפיר דמי. וכתב הרשב״א פי׳ לפירושו, דהיינו למ״ד התם עובר לאו ירך אמו, אבל למ״ד עובר ירך אמו אין ראיה כלל, והיינו כפשוטו שנעשה גר ע״י טבילה בלבד, והבין בעל מועו״ז דה״ט משום דהוא כאשה שמתגיירת ע״י טבילה בלבד, וא״כ ש״מ דע״י עובר ירך אמו הוי העובר נקבה, ולא כפי העולה מכל הנ״ל. אבל נראה שאין זו כוונת הרשב״א, וה״פ, דאם עובר ירך אמו ליכא כלל מעשה גירות על הולד, והגירות היא על האם בלבד, ומה שהולד הוא ישראל, הוא מכח אמו שבן ישראלית ה״ז גר, ורק למ״ד עובר לאו ירך אמו איכא דין גירות בפ״ע על הולד, ולזה אמרינן דאהני טבילה קודם המילה. וענין זה מבואר יפה בס״ד בפקודי העדה פי״ב מה׳ סנהדרין ה״ד, יעוש״ה.

הגאונים יש שכל אחד צריך לבדו תרנגול ביוה״כ לכפרתו״. וראה באוצה״ג יומא חלק הפירושים סי׳ רט״ו-ר״כ, ושם מפורש כן, יעו״ש בסי׳ רט״ו לענין מנהג החותלות ״ועושין חותלת אחת על שם כל קטן וקטנה שבבית וכו׳״, ובסי׳ רי״ח ״שוחטין תרנגולין כל אחד ואחד שבבית וכו׳״, ובסי׳ רי״ט, ״ושאנו שוחטין תרנגולים בערב יוה״כ כמספר בני הבית וכו׳״, ויעו״ש שהובאו דבריהם אלו בראשונים. וצ״ע על המג״א שנקט שאפשר בשותפות.

אמנם גם מש״כ בשי׳ הגר״א, דאע״ג דעובר ירך אמו, מ״מ צריך להביא זכר משום חלק הזכרות, עדיין צ״ע בזה, דהנה אע״פ שעובר ירך אמו, ר״ל דהעובר הוא חלק מאמו, מ״מ אין האם חלק מהעובר, דאין אנו דנים על האם בלי העובר כאילו אינה שלימה, וכן מבואר במפרשים על הרמב״ם פ״ז מ״ה עבדים, עי״ש היטב[ב]. ולפ״ז עדיין צ״ע, שהרי שוב אין לומר שיש בהאם חלק זכר, שהרי היא אינה מהוה חלק מהעובר, והרי על העובר עצמו ליכא חיוב שהרי הוא ירך אמו, וכל מאי דאמרינן להביא גם תרנגול זכר הוא משום שבאם עצמה יש חלק זכר, וכאמור נקטינן בשיטת הרמב״ם שאין באם חלק עובר, וממילא אין בהאשה זכרות, ואכתי צ״ת.

ב. וראה ביקר תפארת להרדב״ז שם, ועי׳ היטב בזבחים לה, א וברש״י ותו׳ שם, ועפ״י דרכנו י״ל סברא אחרת.

סימן מד
בקשת מחילה במזיק חבירו

כתב הרמב"ם, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אין מתכפר לו ולא נמחל עוונו עד שיבקש מן הנחבל ✧ בלח"מ תמה שסתר הרמב"ם משנתו, דבה' תשובה כתב שגם גוזלו שאינו מזיק בגופו צריך לבקשת מחילה ✧ מעיר על מש"כ הלח"מ לישב בשני אופנים ✧ מקור מפורש להרמב"ם מהא דאבימלך ✧ מבאר דהגדר הוא דכל מה שמועילה מחילה למפרע נקטינן שע"י שמשלם לו את דמי נזקו ה"ז מוחל לו גם על הצער ✧ מעיר על דברי הפמ"ג שיש חילוק בין גזל להקנטה ✧ מבאר דיסוד הדין הוא שקטן שחבל או הזיק נמי צריך כפרה על עבירות שעשה ולפיכך צריך לשלם ✧ ולפי"ז מיושבת קושיית הגר"ח

כתב הרמב"ם פ"ה מה' חובל ומזיק ה"ט, אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עוונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו. ע"כ.

ועי' לח"מ שם שתמה ממש"כ הרמב"ם בפ"ב מה' תשובה ה"ט, אין התשובה ולא יוה"כ מכפרים אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיו"ב, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיו"ב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, ואע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפי' לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו וכו', ע"כ.

הרי שסתר הרמב"ם משנתו, דבה' חובל כתב רק מזיק לגופו צריך לבקשת מחילה, ואילו בה' תשובה כתב שגם גוזלו שאינו מזיק בגופו צריך לבקשת מחילה. ותי' הלח"מ בשני אופנים, או דשאני גזל ממזיק משום שיש לגזלן הנאה מהממון, משא"כ במזיק שגם הוא לא נהנה, ותו תי' דגוזלו ציער את הנגזל שנטל ממנו ממונו בעל כרחו, משא"כ בשאר גווני, יעוש"ה.

והנה הסברא של הנאה שיש לגזלן, לפו"ר אינה מובנת, מה שייכות יש לכך עם חובת פיוס, ואולי דע"י שהגזלן נהנה יש לנגזל יותר צער, ומ"מ מהיכי תיתי לחלק בין צער גדול לצער קטן. וגם על טעמא דגזלן איכא צערא דגופא שגזלו בעל כרחו, יש להעיר

שנמצא אפוא שיש אופנים דאיכא לא תגזול, וליכא בקשת מחילה, ולפ״ז לא קאמר הרמב״ם דגוזלו צריך לבקש מחילה אלא באופן שהיה במעשה הגזילה צער הגוף.

ויש גם להעיר כי יש נוסחא ברמב״ם הל׳ תשובה, שלא הוזכר שם כלל ״גוזלו״, ראה במהדורת מוסד הרב קוק בספר המדע, וכן עתה במהדורת ר״ש פרנקל, אך ברוב כתה״י הוא לפנינו, ולכן קשה לישב בדרך זו. שו״ר באריכות במעשה רוקח ריש הל׳ תשובה, יעו״ש, וכן בספר קובץ שם והביא משו״ת שתי הלחם סי׳ ט״ז, וכן ראה צרור החיים ונחל איתן על הרמב״ם שם, וראה עוד ברמב״ם פ״א מה׳ תשובה סוף ה״א, שהזכיר גם מזיק ממונו כו׳, עי״ש. ועי״ש בכס״מ המקור בספר המצוות עשה ע״ג, והוא מספרי זוטא פ׳ נשא, ועי״ש בספר המפתח מקורות רבים, וע״ע שו״ת רי״ח זוננפלד ח״א סי׳ ע״א מרש״ה שינקר ז״ל.

והנה באמת המקור לחיוב בקשת מחילה הוא מהא דאבימלך[א], והרי התם

א. במתני׳ ב״ק צב, א ילפינן מקרא (בראשית כ ז) ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה, שלא סגי בתשלום כל שהזיק אותו, אלא צריך גם לפייסו ולבקש את מחילתו על הצער שנגרם לו, ואע״פ שבמקרא לא נאמר להדיא בקשת מחילה, יעוין מאירי שם שכתב וז״ל, כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך שיהא מתפלל בעדך. ע״כ.

ובתוס׳ יו״ט שם כתב, וממילא יפייסנו כדי שיתפלל, כי מי פתי יסור הנה לבקש מאדם להתפלל עליו שלא יומת על חטאו אשר חטא כנגד זה האדם עצמו ולא יפייסנו תחילה. ע״כ. ועוד כתב שם וז״ל, וז״ל ב״ר, א״ל מי מפייסו שלא נגעתי בה, א״ל כי נביא הוא, פירש״י בחומש, ויודע שלא נגעת בה. ע״כ, שמעינן מהכא דהיה צריך לפייס, אלא דאברהם משום שהיה נביא לא הוצרך לפייסו, ובגמ׳ דרשינן כי נביא הוא מדאמר הגוי גם צדיק תהרוג וכו׳, ולפ״ז אפילו אברהם עצמו היה צריך לפיוס, ונ״ל דמשו״ה לא תפסו בגמ׳ כמדרש רבה אע״פ שהוא קרוב יותר למשמעות הכתוב, משום דכיון דמהאי קרא ילפינן פיוס, אתי שפיר למדרשה בענין שיהא במשמע דלאברהם עצמו הוצרך לפייס, ע״כ.

וראה בתוס׳ השלם עה״ת כאן אות ב׳ מפי׳ ר״י בכור שור וז״ל, כלומר פייסהו לבד ההשבה עד שיתפלל בעדך, כלומר לא אתפייס עמך עד שתעשה לו טובה עד שיתפלל לי עליך, כי בהשבה לבדה לא יתפלל עליך כי אין לעכב את אשתו, כאדם שאומר לא אמחול לך מה שעשית לפלוני אוהבי עד שתעשה לו כל כך נחת שיבקש הוא עצמו ממני שאמחול לך וכו׳, עכ״ל.

והנה הביאור בגמ׳ גופא לא נתבאר לי, ומ״מ בפשוטו אין כאן מחלוקת בין הגמ׳ והמד״ר, ויש כאן שני עניני פיוס, פיוס בעיקר בקשת המחילה על שגרם צער, וזה הוא הנידון בגמ׳, ופיוס על הנאמנות שאכן לא נגע בה, וזה הוא הנידון במדרש. וצ״ע בזה. ומהרש״א בח״א שם כתב לפרש, הוציאו מהכתוב הזה בקשת המחילה כי מהראוי שיאמר הקב״ה לאברהם שיתפלל בעד אבימלך, אבל אמר

היה הענין בגדר גזל, וכמו שפי׳ במשך חכמה ובחי׳ מרן ריי״ז הלוי בפרשה זו, עי״ש, [וראה משנ״ת בס״ד במקרא העדה פ׳ בראשית סי׳ ו׳], וא״כ חזינן להדיא שגם בגזל איכא חיוב בקשת מחילה, ובשלמא אם החיוב היה מפורש בפסוק על בקשת מחילה משרה, אכן יש בזה משום צער הגוף, אבל כיון שבקשת המחילה נאמרה אצל אברהם שגזל לו את אשתו, א״כ חזינן להדיא שגם על גזל איכא חיוב בקשת מחילה, וזה מקור מפורש להרמב״ם, אך צ״ע איך הגדר בזה, לפמש״כ הרמב״ם גופיה לחלק בין היזק ממון להיזק הגוף, וי״ל דאכן הך גזל שאני, שהרי באמת אשתו כגופו, ולכן איכא ביה צערא דגופא, וע״כ בקשת המחילה היא לעכובא. [ולענין ממונו שהזיק לא נתבאר, וצ״ע.].

ולכאורה אמינא הגדר בזה באופן פשוט ונכון, והוא מבואר עפ״י המשך המשנה שם ב״ק צב, א, ודרשינן סמוכים, האומר סמא את עיני קטע את ידי שבור את רגלי חייב, ע״מ לפטור חייב, קרע את כסותי שבור את כדי חייב, ע״מ לפטור פטור. ע״כ. ולפ״ז נראה כך, דהנה באמת צ״ע, אמאי מזיק ממונו א״צ לבקש מחילה, ואטו לא היה לניזק צער ועגמת נפש על מה שקרע כסותו וכיו״ב, אלא הגדר בזה הוא כך, דכל מה שמועילה מחילה למפרע, היינו ע״מ לפטור דפטור, נקטינן שע״י שמשלם לו את דמי נזקו, ה״ז מוחל לו גם על הצער הנלוה אליו, משא״כ בכל הדברים שלא מועילה מחילה מלמפרע, הואיל וצערא דגופא לא מחיל איניש, וכמבואר כמה פעמים בגמ׳, עי׳ ב״ב קכו, ב, הנה לאחר מעשה צריך לבקש מחילה ולא סגי בתשלום, ולכן מובן שגם מעשה אבימלך אין אדם מוחל על כך מלמפרע, וצריך מחילה אח״כ, ולאופני גזילה כאלו נתכוון הרמב״ם וע״ד שכתב הלח״מ, אבל על נזק ממון שמועלת מחילה מלמפרע, אכן לאחר מעשה א״צ בקשת מחילה, אלא נקטינן שגם על צער הגוף ה״ז מוחל ע״י שמסלק התשלומין.

וראה פמ״ג או״ח סי׳ תר״ז במשבצות סק״א [וראה שם גם סי׳ תר״ו בא״א סק״א], והובא במשנ״ב שם ס״ק י״ג, שיש חילוק בין גזל להקנטה וכיו״ב גרידא, לענין חיוב וידוי ביוה״כ אחר, לאחר שכבר התודה, ובשער הציון שם ס״ק י״ג הוסיף די״ל שעל הקנטה גרידא א״צ וידוי אפי׳ ביוה״כ ראשון, כיון שכבר פייס אותו, עי״ש.

ולפו״ר אינו מובן החילוק, דבכל גוונא איכא חטא לשמים, ולכאורה י״ל איפכא, דממון גרידא הרי ניתן למחילה,

---

זה לאבימלך שיפייס לאברהם עד שימחול לו ויתפלל בעדו וכו׳, ע״כ. וחזינן ג׳ דרכים בהבנת הילפותא מהך קרא, ואע״פ שקרובים דבריהם זל״ז, מ״מ הרואה יראה כי יש נפ״מ ביניהם.

ואם אומר לו שבור כדי וכו׳, לכתחילה יכול לשבור אבל צער לא קא מחיל איניש, וכמו שנתבאר, ויש בזה שתי דעות בקדמונים, ועי׳ רשב״ם ב״ב שם, אם במציאות האדם אינו מוחל בלבו, ואע״פ שבפיו אומר שמוחל, או משום שלא ניתן למחילה, כיון שאסור לאדם לצער את עצמו, והביאו מהרדב״ז שאין האדם בעלים על עצמו.

ואגב, מבואר ביומא פז,א שאם הנחבל מת, הולך המזיק על קברו לבקש מחילה, וראה ברמב״ם פ״ב מהלכות תשובה הלכה י״א, וראה קרית ספר שם, וצ״ע הגדר בזה, דבקשת מחילה איכא, אבל מחילה הא ליכא בפועל. ותו מבואר בגמ׳ שם על חכמי ישראל שאנשים חטאו להם, ולא הסתפקו במה שהם מוחלים, אלא המציאו עצמם אל אותם חוטאים כדי שיבקשו מהם מחילה, וחזינן דלא סגי במה שהחטא נמחל, אלא צריך בקשת מחילה, ושמא זה נמי לצורך תשובה כלפי שמיא, וצ״ע במפרשים.

ובענין זה יש לציין לשי׳ הקדמונים שקטן שחבל או הזיק, צריך לשלם לכשיגדיל, ונתבאר בס״ד במקו״א בקונטרס על חובל, דיסוד הדין הוא דקטן נמי צריך כפרה על עבירות שעשה, ולפיכך צריך לשלם, דבלא״ה לית ליה כפרה, ומבואר הכא שגם מזיק צריך כפרה, וכן מתבאר שם עפ״י דברי הגר״א חו״מ סי׳ תכ״ד ס״ק ט״ו ואו״ח סוס״י שמ״ג.

וברשימות שיעורים על ב״ק צח,ב, הביא ריד״ס בשם הגר״ח שהק׳ דבשלמא בקטן שהזיק דמשלם דהניזק הרי נפסד, אבל חובל שאינו אלא גדר כופר לשי׳ הרמב״ם, אמאי מחייבים את הקטן, עי״ש. והנה לפו״ר י״ל איפכא, דסתם תשלומי נזק אין לחייב את הקטן, אלא כיון שהתשלומין הם גם כפרה, וכנ״ל, לפיכך יש גם עליו חיוב, וק״ו בחבלה שהיא עצמה תשלומי חבלה, שיש לחייב את הקטן, ופשוט. וראה גם גליון ר״ש איגר חו״מ סי׳ תכ״ד שם.

והא מיהא פשיטא, שגם אם קטן צריך כפרה, א״א שיביא קרבן חטאת או אשם לכפר, שאין כאן אלא חובה, וחובת קרבן ליכא על קטן, וכמו״כ אם קטן זר אכל תרומה, א״א שיעשה תשלומי תרומה לכפרה, דאין התשלומי תרומה מתקדשים אלא במי שחייב לכפר על אכילתו, והקטן טוב לו הכפרה, אבל חובה ליכא. ופשוט. [ויל״ע רק מפלוגתא דרמב״ם וראב״ד על שפחה חרופה, וראה בקונטרס על חובל הנ״ל.]

יום הכיפורים תשפ"א

סימן מה
חיוב נשים בתקיעת שופר ביובל

איתא בספר המנהיג בשם רבינו האי, מנהג ישראל לתקוע בשופר במוצאי יום הכיפורים זכר ליובל שנאמר ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם ✧ התקיעה ביובל היא מ"ע במנין המצוות, ובפשוטו הוי מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות ✧ בשו"ת הלכות קטנות כתב דכיון דנשים איתנהו בשילוח עבדים איתנהו נמי בתקיעת שופר ✧ בספר המצוות להרמב"ם משמע כפי שהעלה ההלכות קטנות ✧ עיקר דברי הלכות קטנות תמוהין ✧ לשיטות הסוברים שגר אינו קונה עבד עברי א"כ יהא פטור מתקיעת שופר ביובל

איתא בספר המנהיג הלכות צום כיפור ע' שנט במהדורת מוסד הרב קוק, וכתב רב עמרם ז"ל, לאחר עושה שלום תוקעין קשר"ק פעם אחת והולכין לבתיהן לשלום, וכן כתב רבינו האי ז"ל כי מנהג כל ישראל לתקוע בשופר במוצאי יום הכיפורים, ולא משום חובה אלא זכר ליובל שנאמר ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם כו', ע"כ[א]. ומפורש בר"ה ח, ב, מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא שדות חוזרות לבעליהן תקעו ב"ד בשופר בכיפור עבדים נפטרים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן, ועל כן אנו עושים זאת התקיעה בכיפורים זכר ליובל שהיו עושים כך בזמן הבית שיבב"א. ע"כ. ויעו"ש עוד שמבאר דהואיל שהוא זכר ליובל צריך לתקוע קשר"ק כפי שהיו עושין בזמן הבית.

והנה התקיעה ביובל היא מצות עשה במנין המצוות, יעויין ספר המצוות להרמב"ם עשה קל"ז, וכתב הרמב"ם בפ"י מהלכות שמו"י ה"י, מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל, ומצוה זו מסורה לב"ד תחילה שנאמר והעברת שופר תרועה וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר וכו', ותוקעין בשופר תשע כדרך שתוקעין בראש השנה ומעבירין שופר בכל גבול ישראל. ע"כ. והנה בפשוטו הוי מצות

א. ואגב, ראה ראב"ן בשו"ת סוף סי' ס"א שמרע"ה ירד מהר סיני ביוה"כ ותקע בשופר כו', עי"ש. ובפשוטו זה מקור נאמן למנהג תקיעה ביוה"כ, וצ"ע אם יש במפרשים וכן יש לראות אם יש בחז"ל.

עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אבל הרמב״ם שם וכן החינוך מצוה של״א סתמו ולא פירש.

ומצאתי בשו״ת הלכות קטנות ח״ב סי׳ רצ״ז שכתב וז״ל, שאלה, אם נשים חייבות בתקיעת שופר של יובל, תשובה, אפשר דכיון דאיתנהו בשילוח עבדים איתנהו נמי בתקיעת שופר, אע״ג דאי לא תקעו נמי עבדים יוצאים דדרשינן בר״ה ט, ב יובל היא אע״פ שלא תקעו, מ״מ שופר סימן לחירות היא וכתיב וקראתם דרור בשופר, א״כ אשה נמי מחייבא, אע״ג דיובל עשה שהזמן גרמא היא, ואין להקשות דנימא נמי דאשה פטורה משילוח מהאי טעמא, לאו מילתא היא, דיובל אפקעתא דמלכא היא דכתיב ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו וגוזר על ישראל שלא יחזיקו בעבדיהם, א״כ אקרקפתא דגברי ונשי מנחא, עכ״ל מהר״י חגיז.

ואבן יעויין בספר המצוות להרמב״ם בסוף מנין העשין שסידר כל המצוות שנשים פטורות, והך מצוה עשה קל״ז לא נמנית עמהן, ש״מ כפי שהעלה השו״ת הלכות קטנות שאף הנשים בכלל החיוב. ולפלא בעיני שלא עמדו בזה. [אלא שעיקר דברי הלכות קטנות תמוהין אצלי, דאטו במי שאפשר שיש לו עבדים תליא מילתא, והרי גם הנמכר לנכרי יוצא ביובל כמפורש בפסוק, ואטו משום כך יש חיוב תקיעת שופר לנכרים, אלא בודאי שלאו בזה תליא המצוה.]

והנה בפשוטו כמו שנשים חייבות, ה״ה שעבדים חייבים הואיל וחיוב עבד הוא כאשה, ברם דא עקא, דזיל בתר טעמא, אמאי אשה מחוייבת כיון שיש לה עבדים, אבל לעבד כנעני הרי אין אפשרות שיהיו לו עבדים, וא״כ מה״ט עבד צריך להיות פטור, ולא מטעם זמן גרמא, אלא כל מי שאין אפשרות שיהיו לו עבדים ה״ז פטור, וא״כ לפי שיטות הסוברים שגר אינו קונה עבד עברי, ויעויין ב״מ עא, א ורמב״ם פ״א מהלכות עבדים ה״ג וכס״מ ושאר מפרשים שצויינו שם, א״כ יהא הגר פטור ממצות תקיעת שופר ביובל, והדברים צ״ע[ב].

ואגב גררא מאי דמסיק הרמב״ם ומעבירין שופר בכל גבול ישראל, בפשוטו היינו בכל א״י והוא

ב. ועדיין יל״ע דאע״פ שאין הגר קונה ע״ע בגדר נמכר לישראל, אבל לפו״ר לא גרע הגר מעכו״ם, ואפשר שיקנה ע״ע בדין נמכר לעכו״ם, שאם הגוי קנה את ישראל כדין נמכר לעכו״ם, ואח״כ מכר אותו הגוי את עצמו לישראל ונעשה עבד כנעני, ונמצא הישראל עבדו ממקודם, אלא שיש להשיב, שכאשר הגוי נקנה לישראל גם כל ממונו נעשה של הישראל, וכמש״כ בזה בשו״ת לחם רב ובקצה״ח, ואכ״מ, אך אפשר שהעבד הישראל אינו בכלל, וממילא יוצא לחירות, ויש לפלפל בזה.

לשון "בגבולין", ובמקו"א כתבתי על אכילת תרומה שהיא "עבודה שבגבולין" כדאיתא בגמ', דהיינו רק בא"י, שרק בא"י הוא מקום אכילת תרומה, וכדאיתא ברמב"ם ה' בכורים, ויש עוד בכמה מקומות, וראה משנ"ת בס"ד בברכת המלך ריש ה' נשיאת כפים, אם לשון בגבולין הוא רק בא"י או גם בחו"ל, ואכ"מ. ויעויין מנח"ח מצוה של"א מש"כ בהלכה זו, וראה מה שצויין עוד ברמב"ם שם מדברי המפרשים, ואכ"מ.

ויש בדברים הנ"ל קצת מקור להמנהג שהקפידו הנשים על שמיעת התקיעות במוצאי יוה"כ, והיינו שאף הן במצוה זו, וממילא הן נמי בזכר למצוה זו.

קונטרס הערות בעניני עבודת יום הכיפורים

סימן מו

בענין נתמלא הבית עשן ובדין שילוח השעיר

איתא במשנה יומא, צבר את הקטורת ע"ג גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן יצא ✧ וכתב הרמב"ם, וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויוצא ✧ בחי' מרן רי"ז הלוי מפרש שהוא קיום המצוה עצמה, משא"כ בקטורת של כל השנה ה"ז מקטיר ויוצא ✧ לדבריו נמצא שבקטורת כל השנה אם לאחר שהניחה חזר והורידה מהמזבח ה"ז אינו צריך לחזור ולהקטיר ✧ אינו מובן הסברא שדין היציאה תלוי בקיום המצוה ✧ הגרי"ז הביא סימוכין לסברא זו מדברי הגר"ח לענין קריאת הכה"ג ביוה"כ ✧ י"ל דהרמב"ם נקט אורחא דמילתא שיוצא לקריאת התורה כאשר מגיע זמן המצוה ✧ צ"ל שקים ליה להש"ס דהיסוד הוא שאין להתחיל מצוה אחרת טרם נגמרה הקודמת ✧ לדעת הגרי"ז יש מהכא ילפותא על כל העבודות והוא נקט בשי' הרמב"ם שאין לצאת ממקום מעשה המצוה לפני גמרה ✧ מש"כ הרמב"ם שממתין שם עד שימלא הבית עשן, צ"ל הטעם כדי לדעת אם נעשתה המצוה כהלכתה ✧ ויל"פ כן פשוטו של מקרא ✧ ואפשר לומר ע"ד זו גם לענין שילוח השעיר

איתא במשנה יומא נב,ב צבר את הקטורת ע"ג גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן יצא ובא לו בדרך בית כניסתו וכו'. ולשון הרמב"ם פ"ד מה' עבודת יוה"כ ה"א, וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויוצא וכו'. ויליף כן ממתני' שיוצא רק אחרי שנתמלא הבית עשן. ובחי' מרן רי"ז הלוי במכתב בסוף הספר דף עז,א מפרש דין נתמלא הבית עשן שהוא קיום המצוה עצמה, וזוהי גם סיבת ההמתנה שם עד שגומר קיום המצוה, משא"כ בקטורת של כל השנה ה"ז מקטיר ויוצא ולא נזכרה שום המתנה, יעו"ש.

והנה לפ"ז מובן שאם לא נתמלא הבית עשן לא נתקיימה המצוה, וכגון אם מאיזו סיבה הוצאה המחתה מקוה"ק, בודאי שצריך לחזור ולהקטיר הואיל ועדיין ליכא קיום המצוה, אע"פ שמעשה המצוה נעשה, הואיל וקיומה נתבטל, ולפי דבריו נמצא שבקטורת של כל השנה אם תכף ומיד לאחר שהניח הקטרת ע"ג האישים חזר והורידה מהמזבח ועדיין לא נעשה בה כלום, ה"ז אינו צריך לחזור ולהקטיר הואיל וכבר קיים את המצוה הקטרת קטורת, שהרי לפי דרכו אילו המצוה לא נגמרה, לא היה לו לצאת תכף ומיד, אלא יש לו להשאר שם עד סוף זמן קיום המצוה, ובפשוטו אינו נראה כן, אלא אם הורדה הקטורת מע"ג המזבח, לאחר שהונחה שם, פשוט שאין בזה כל קיום מצוה, וצריך לחזור ולהקטיר, וצ"ע.

גם אינו מובן עיקר הסברא שדין היציאה תלוי בקיום המצוה, והרי בודאי שמעשה המצוה הוא צבירת הקטורת ע״ג הגחלים, ונתמלא עשן הוא מילתא דממילא, ואף שהוא קיום המצוה אבל אינו מעשה ממש, ומה הענין שלא לצאת לפני גמר קיום המצוה, הואיל והמצוה מתקיימת מעצמה.

והגרי״ז הביא שם סימוכין לסברא זו מדברי אביו הגר״ח לענין קריאת הכה״ג ביוה״כ שאינו יוצא מעזרת ישראל לעזרת נשים לקריאת התורה, עד שנעשית מצוותו של שעיר המשתלח, כלומר שאין זה רק דין שלא להתחיל הקריאה קודם לכן, וכמו שפירש״י יומא סח,ב, אלא אין לו לצאת מהעזרה קודם לכן, יעו״ש.

ואף התם אינו מובן מה ענין למציאותו של הכה״ג בעזרה דוקא עד גמר מצוותו של שעיר המשתלח, והרי אין קיום מצוותו בעזרה אלא במדבר, אע״פ שתחילת המצוה היא בעזרה, מ״מ לכאורה אין להמציא דין חדש שצריך כה״ג להמצא בעזרה דוקא, והוא חלק מקיום מצות עבודת היום. ואף שהרמב״ם נקט הלשון ״כיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת הנשים לקרות בתורה״, עי׳ בפ״ג מעבודת יוה״כ ה״ח, מ״מ במשנה יומא סח,ב איתא בא לו כה״ג לקרות וכו׳, ופשוט שהרמב״ם נקט אורחא דמילתא שיוצא לקריאת התורה כאשר מגיע זמן המצוה, ואין זמנה מגיע לפני שהגיע שעיר למדבר, כמבואר בפירש״י שם. ואכתי צ״ת.

ובעיקר הך דנעשית מצוותו בשעיר המשתלח, הנה הרמב״ם סתם ״כיון שהגיע שעיר למדבר״, ובמשנה שם הא פליגי בה ת״ק ור׳ יהודה, ויעו״ש בפי׳ המשנה להרמב״ם דאין הלכה כר״י, ולפו״ר היינו דלר״י נעשית מצוותו אף לפני דמייתי לצוק, ויעו״ש בתו״י ובמאירי מש״כ בזה, ועי׳ במרכה״מ ח״א פ״ה מה׳ עבודת יוה״כ ה״ט, ויעוי׳ הגהת הגר״א שם שמחק ״קסבר ר׳ יהודה״ ואולי ס״ל שאין כאן מחלוקת, אבל בפי׳ ר״ח ותו״י איתא כלפנינו.

והנה עכ״פ אליבא דר״י דסגי בשיגיע למדבר וא״צ לדחות לצוק כדי להתחיל בקריאת התורה, הנה בודאי שדרש כן המקרא שהביא רש״י שם, שלאחר ששלח את השעיר למדבר יתחיל בעבודה אחרת, ולכן א״צ דחייה לצוק, אע״פ שבודאי כך היא המצוה לדחותו לצוק, אלא שבהכרח שלעכובא סגי בשלוח למדבר, ויעו״ש היטב במאירי, אלא שזה גופא צ״ע מנ״ל להגמ׳ ללמוד מדברי ר״י ששילחו למדבר הוי נגמרה מצוותו ואין דחיה לצוק לעכובא, לעולם נימא שהיא לעיכובא, אלא הילפותא להתחיל בקריאה היא רק עד שיגיע למדבר, וצ״ל שקים ליה להש״ס סברת

התורה שאין כאן סתם גזה״כ, אלא היסוד הוא שאין להתחיל מצוה אחרת טרם נגמרה הקודמת, ולזה נקטינן שכלל זה אמור רק בדבר שהוא לעכובא, ולא בדבר שהוא רק למצוה.

ולדעת הגרי״ז יש מהכא ילפותא על כל העבודות, אלא שהוא לא הזכיר שם אליבא דפירש״י שאין להתחיל באחרת, ואפשר שהוא נוקט בשי׳ הרמב״ם שאין כאן שאלה שאין להתחיל במצוה אחרת, אלא שאין לצאת ממקום מעשה המצוה לפני גמרה, ולעולם באותו מקום עצמו אפשר לעשות מצוה אחרת, ולפ״ז יש כאן פלוגתא בין רש״י לרמב״ם. והרי הוא העלה שם שכן הוא הדין אף בעבודות בכל השנה מעיקר הדין, יעו״ש.

ולפ״ז נמצא שלעולם היה אפשר להתחיל בקריאת התורה בעזרת ישראל טרם שהגיע השעיר למדבר, אבל הואיל והקריאה היא בעזרת נשים, וא״א לו לצאת מעזרת ישראל, לכן צריך להמתין עד שיגיע השעיר למדבר, ולא נתבאר אם יש טעם מיוחד שיש לקרות רק בעזרת נשים ולא בעזרת ישראל, עי׳ יומא סט,ב, ובפשוטו לא מסתבר שצריך לחכות עד שיגיע שעיר למדבר, רק בגלל שהקריאה היא בעזרת נשים, ולכן צ״ל בפשוטו כפירש״י דילפינן מקרא שאין להתחיל עבודה אחרת טרם נגמרה מצות שלוח השעיר, ולכן הדבר תלוי אימתי נגמרה מצוותו ובזה פליגי תנאי, וכאמור לשון הרמב״ם בזה סתום שכתב כיון שהגיע שעיר למדבר, ומאידך גיסא כתב שאין הלכה כר׳ יהודה, וא״כ הוא דוקא בדחייתו לצוק, והו״ל להרמב״ם לפרש, וצ״ע שלא ראיתי מי שעמד בזה, ועכ״פ איני יודע מנין לנו לחדש חובת השהייה בעזרה מדין גמר העבודה, וכש״נ. ובעיקר דברי הגרי״ז לחלק בין מעשה המצוה המוטל על הגברא ובין נעשית מצוותו על החפצא לענין מעילה, אכן כך הוא פשוט וכמו שביאר שם, וא״צ לכפול הדברים.

ומש״כ הרמב״ם שממתין שם עד שימלא הבית עשן, נ״ל לפו״ר הטעם, כדי לדעת אם נעשתה המצוה כהלכתה, ואם לאו יחזור ויתקן הקטורת ע״ג הגחלים, שהרי א״א לחזור ולהכנס לשם כך לראות אם נעשה כהלכה, שהרי היא ביאה ריקנית, וחייבים עליה מיתה, ולכן הטעם פשוט שממתין שם, ויל״פ כן פשוטו של מקרא (ויקרא ט״ז י״ג) ״וכסה ענן הקטורת את הכפורת ולא ימות״, והיינו שכך היא המצוה שימלא עשן, ובלא״ה אין כאן קיום מצות קטורת דיוה״כ, ונמצא דהוי ביאה ריקנית, וא״כ ה״ז מחויב מיתה על זאת הכניסה עצמה שלא הקטיר כדין, ועי׳ היטב יומא נג,א, ולכן ה״ז ממתין שם לראות שכיסה ענן הקטורת את הכפורת, וממילא קוימה מצוה כהלכתה וממילא אינו בחיוב מיתה על זאת הכניסה עצמה, ומלבד הא דאמרן שא״א להכנס שוב ולראות אם נעשה כדין, והוא טעם פשוט, ויעו״ש שציין

להקרית ספר דילפינן מוכסה ענן הקטורת הדין שימלא הבית עשן, ויעו״ש בקרי״ס שמבאר דלולא שימלא הבית עשן לא מתקיימא כיסוי העשן את הכפורת, הואיל ועשן עולה למעלה, יעוש״ה.

ואולי אפשר לומר ע״ד זו גם לענין שילוח השעיר, שמדוקדק ברמב״ם שאינו יוצא מהעזרה לפני שהגיע למדבר, שהרי הרמב״ם סתם הדין בפ״ה שם הט״ו אם מת השעיר לאחר הגרלה יביא שניים ויגריל עליהם וכו׳, ולא ביאר עד אימתי צריך שיהא חי, ובגמ׳ יומא מ,ב פליגי בה תנאי, וכבר עמד בזה מרכה״מ הנ״ל, ונקט בשי׳ הרמב״ם דלכו״ע שילוח מעכב, ולפ״ז א״ש סתימת הרמב״ם כל שמת אחר הגרלה ולא פירש יותר, ש״מ דכל שלא נגמר השילוח ה״ז לעיכובא שהיה חי, ואם מת צריך להביא אחר וכפי שמבואר שם, ולפ״ז שפיר נשאר הכה״ג בעזרת ישראל לשמוע שנעשית מצוותו, ואם לאו יצטרך לחזור ולשלח, ולפו״ר הוא פשוט.

ודרך אגב יל״ע דלא רק מת לפני שהגיע למדבר יש לו להפסל, דלפו״ר אם נפל בו מום אח״כ, או שנעשה אח״כ מחוסר זמן ע״י שחיטת אמו, עי״ש בהי״ז, וא״כ צריך להביא אחר, וכן ה״ה נעשה טריפה אח״כ, עי״ש הי״ח, ועדיין צ״ע בהלכה זו, דילמא אין מום פוסל בו אח״כ, ולענין מחו״ז אכן צ״ע הרי א״א לדחותו לצוק דהיא שחיטתו, ואולי עדל״ת, הואיל ואינו פסול.

סימן מז
בדין שילוח השעיר [כ]

כתב הרמב"ם, וכיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת נשים לקרות בתורה ✧ בחי' מרן ריי"ז הלוי ביאר בשם הגר"ח דעד גמר מצות שילוח, הכהן גדול צריך להיות עומד בעזרה ✧ ועפ"י דבריו אלו למד הגרי"ז לענין נתמלא הבית עשן ✧ בתשובות דבר אברהם הביא בשם גאון אחד שהשילוח ע"י איש עתי הוא דין שליחות של הכה"ג שחידשה התורה ✧ עפי"ז נראה לבאר סברת הגר"ח ✧ נמצא דאע"פ שהשילוח הוא במדבר מ"מ ה"ז כאילו נעשה בעזרה ✧ ולפי"ז אין ללמוד נתמלא הבית עשן משילוח השעיר ✧ מבאר החילוק בין ענין מעמדות לדין עבודות יוה"כ

כתב הרמב"ם פ"ג מה' עבודת יום הכפורים ה"ח, כיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת נשים לקרות בתורה. ע"כ. ובחי' מרן ריי"ז הלוי בסוף הספר דף עז,א הביא בשם הגר"ח משום דעד גמר מצות שילוח, הכהן גדול צריך להיות עומד בעזרה ולא היה רשאי לצאת לעזרת נשים. ועפ"י דבריו אלו למד הגרי"ז לענין נתמלא הבית עשן, שמבואר שם שצריך להמתין בקדש הקדשים עד שיהיה כן, וכבר כתבנו בענין זה, באופן שאין כאן איזה גזה"כ מסוים, אלא שהוא מחכה שם כדי לדעת שלא קרה איזה פסול ואפשר שיצטרך לשעיר אחר, וכמו"כ בקטורת לדעת שקוימה המצוה, ואם יצא הרי א"א אח"כ כלל שידע אם נתקיימה המצוה, עי"ש.

ועתה נ"ל ביאור הענין על דרכו של הגר"ח, דאכן כך הוא מעיקר הדין לענין שילוח השעיר, והיינו עפ"י מה שהביא בתשובות דבר אברהם ח"ב סי' ח' ענף ו' ובשם גאון אחד שדין השילוח ע"י איש עתי הוא דין שליחות של הכהן גדול שחידשה התורה, והיינו שעיקר המצוה היא של הכה"ג, כמו כל מצוות היום שמוטלות עליו, אלא שזה נעשה ע"י שליח, וה"ז המעשה מתיחס אליו, ויעו"ש מש"כ בזה.

ועפי"ז נראה לבאר סברת הגר"ח, דהנה זה מפורש בגמ' שאינו מתחיל בקריאת התורה עד שיגיע השעיר למדבר ונעשית מצוותו, והרמב"ם רק הוסיף שקודם לכן אינו יוצא מעזרת כהנים, וביאור הגמ' גופא י"ל עפ"י סברת הגאון שבדב"א הנ"ל, דאם היינו אומרים שמצות הכה"ג נסתיימה כאשר הוא מסר את השעיר לידי איש עתי, שוב מה אכפת לן שעדיין לא נגמרה מצוותו, ומדוע א"א שיתחיל תכף ומיד בקריאת התורה, ברם עפ"י זה דהוא שלוחו, נמצא שכל זמן

השילוח הרי המעשה מתיחס אל הכהן הגדול, והוא מקיים אז את המצוה, וכמו כל שליח שעושה המעשה עבור המשלח, דאם המצוה שייכת למשלח, נמצא שאז הוא כאילו עושה המצוה בפועל, כפי כל שליחות שמתיחסת למשלח, ואין זה רק קיום המצוה, אלא הוא מעשה המצוה, ולכן אין להתחיל קריאת התורה לפני שגמר הוא עצמו מצות השילוח.

ולפ"ז יש לחדש יותר, דשילוח השעיר לעזאזל, אכן הוא נמי ממצות עבודת היום, ואמרה התורה לעשותו דוקא ע"י שליח איש עתי, ודוקא שישאר הכה"ג בעזרה, והיינו שאע"פ שגוף המעשה נעשה במדבר, הנה כיון שהכה"ג שאליו מתיחס המעשה נמצא בעזרה דוקא, כמש"כ הרמב"ם וכמו שדייק הגר"ח ז"ל, ה"ז כאילו המעשה נעשה כאן בעזרה מקום עבודות היום, ונמצא אפוא דאע"פ שהשילוח הוא במדבר, מ"מ ה"ז כאילו נעשה בעזרה מכח דין שליחות שחידשה התורה.

אלא שלפ"ז שוב אין לומר כדברי הגרי"ז שם, שהוא יצא ללמוד מדברי אביו הגר"ח, דכמו לענין שילוח השעיר חזינן שצריך שישאר הכה"ג בעזרה עד גמר המצוה, ה"ה שצריך הכה"ג להשאר בקודש הקדשים עד שיתמלא הבית עשן ותגמר המצוה, והיינו שלדעתו הוא דין בפ"ע שצריכים לשהות במקום מעשה המצוה עד שתגמר ותסתיים קיומה, אע"פ שהיא מילתא דממילא, ולפו"ר לא נתבאר מ"ט, וה"ז נראה כמו גזה"כ מילתא בלא טעמא, ולא מצינו דרשא על כך, ואכן אין ללמוד נתמלא הבית עשן משילוח השעיר, דשילוח השעיר הרי איכא מעשה השילוח של איש עתי והמעשה מתיחס כל הזמן אל הכה"ג, ולכן אין לו לצאת משם, ולא להתחיל במעשה אחר ומצוה אחרת, משא"כ בנתמלא הבית עשן כמובן שלא שייכת סברא זו. והסברא מדוע באמת צריך שישאר שם, כבר נתבאר שם בס"ד, וא"צ לכפול הדברים.

ויש להוסיף ביאור, דלכאורה יש לשאול, דהכא נקטינן דע"י שכה"ג שהוא נקרא המשלח נמצא בעזרה, ה"ז כאילו שילוח השעיר נעשה בעזרה, ואילו לענין מעמדות שמעינן איפכא, שהיו כל ישראל צריכים להיות בעזרה לעמוד על קרבנם, ומדין שליחות אמרינן דסגי במה שאנשי מעמד עומדים בעזרה ונמצא אפוא דה"ז כאילו כל ישראל עומדים בעזרה, ומאי שנא דהכא אזלינן בתר שליח, והכא אזלינן בתר משלח, וצ"ע.

ונראה ביאור החילוק כך, דהדבר תלוי אם חובת המצוה היא חובת גברא או חובת חפצא, כלומר, דלענין מעמדות הוא חובת גברא כלשון הגמ' איך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ואילו לענין עבודות יוה"כ הוי חובת חפצא שהעבודה תיעשה ע"י כהן גדול דוקא, ולפ"ז י"ל דלענין מעמדות עמידת השלוחים מתיחסת אל כל ישראל המשלחים, וממילא ה"ז נידון כאילו כל

ישראל עומדים שם. אבל לענין עבודת יוה״כ אמרינן שהחפצא של כפרת יוה״כ טעון כה״ג, וכיון שמעשה האיש עתי מתיחס לכה״ג, ה״ז כאילו הכה״ג עשה את העבודה, ושפיר איכא בחפצא עבודת כה״ג. ובשו״ת דבר אברהם הנ״ל יש עוד אריכות דברים בענין שילוח השעיר וגדר השליחות, וכן שם בח״א סי׳ י״ג, עיין עליו.

סימן מח
עבודת יוה"כ בכה"ג נשוי

כתב הרמב"ם, ואינו נושא שתי נשים ואם נשא שתים אינו יכול לעבוד ביום הצום עד שיגרש לאחת, וכן שאר העבודות של יום זה הכל עשוי בכהן גדול נשוי ✧ מבאר שהכל הוא דין אחד, שיש עיכוב בהכשרו של כהן גדול שיהא נשוי אשה אחת ✧ אפשר שאף בדין כל השנה איכא הלכה אחת ✧ לפ"ז מצינו למימר דדין עבודה ביוה"כ הוא אחד עם מצות נישואין של כה"ג ✧ נמצא חידוש, שאם נשא הכה"ג בעולה איכא עיכוב מהתורה שלא לעשות עבודת יוה"כ ✧ המל"מ נקט דאף מצוה קיומית ליכא והוי רק לאו הבא מכלל עשה, ולדברינו נראה דהוי מצוה חיובית ✧ מעיר על מש"כ רי"פ פרלא בענין זה ✧ בשפ"א כתב דכה"ג שהיה נשוי אשה לפני מינוי שלו ואח"כ נתמנה יכול ליקח עוד אשה ✧ בליקוטי הלכות רצה לחדש שאם היו לו ב' נשים לפני המינוי א"צ לגרש אחת מהן ✧ מיישב קושיית האו"ש על לשון הרמב"ם שאם נשא ב' נשים אינו עובד ביום הצום

כתב הרמב"ם פי"ז מה' איסורי ביאה הי"ג, מצות עשה על כהן גדול שישא נערה בתולה וכו', ואינו נושא שתי נשים לעולם כאחת שנא' אשה אחת ולא שתים, ע"כ. והשיגו הראב"ד, לא נתחוורה זאת הסברא שלא אמרו במסכת יומא יג,א אלא ביתו אמר רחמנא ולא שני בתים, ואפשר שלא נאסר בשתי נשים אלא ביום הכפורים שלא ימשך ליבו אחריהן ויבא לידי טומאה אבל הדעת נותנת כן כדי שלא יצטרך לגרש ערב יוה"כ אלא שאני מוצא וישא לו יהוידע נשים שתים ויולד בנים ובנות. ע"כ. ובפ"ה מה' כלי המקדש ה"י כתב הרמב"ם, וכבר ביארנו בספר קדושה וכו', ואינו נושא שתי נשים ואם נשא שתים אינו יכול לעבוד ביום הצום עד שיגרש לאחת. ע"כ. ובפ"א מה' עבודת יוהכ"פ ה"ב כתב וכן שאר העבודות של יום זה וכו', הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנא' וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו. ע"כ.

והנה העולה מדברי הרמב"ם הוא כך, דבכל השנה יש עליו איסור עשה דאשה אחת ולא שתים, אבל אינו פוסל את עצמו מלעבוד, וכמו"כ לא מצינו שיהא פסול אם אינו נשוי כלל, ולעומת זאת ביוה"כ הוא לעכובא שיהא נשוי, וכן לעכובא שלא יהא נשוי שתי נשים, ואפשר שהכל הוא דין אחד, כלומר שאין אלו ב' הלכות, שיהא נשוי ותו שלא יהיו לו ב' נשים, אלא הכל אחת, והרי הכל ילפינן מדכתיב ביתו, ולכן הביאור הוא, שיש עיכוב בהכשרו של כהן גדול שיהא נשוי אשה אחת, ולכן אם אינו נשוי כלל או שהוא נשוי יותר מאשה אחת, הוא פסול

אחד, שאין כאן ביתו, ואין הבדל אם מניעת ביתו היא בגלל שאינו נשוי או בגלל שהן שתים, והעיקר הוא שאינו מתקיים בו ביתו.

ואפשר שאף בדין כל השנה איכא הלכה אחת, דהנה מלשון הרמב״ם נראה דאיכא מצות עשה ממש על הכהן גדול לשאת אשה, ואין כאן רק מניעה שלא לשאת בעולה, ושוב מצאתי שכבר כתב כן הדברי אמת בענין לאוין, דף פד,ב, ופליג על המל״מ פ״א מה׳ אישות שלא כ״כ, יעו״ש. ולפ״ז י״ל שאף זו הלכה אחת, היינו שהואיל ויש עליו מצות עשה לשאת אשה, הרי נאמר בזאת המצוה שהיא אשה אחת, ונמצא אפוא שאם לוקח שתי נשים, הרי זה ביטול זאת המצוה, ר״ל שלא קיים המצות עשה, שהרי נאמר אשה אחת ולא שתים, ולקיחת שתים הוי ביטול המצות עשה. וע״ע זרע אברהם (זמבה) סי׳ כ״ב.

והנה לכאורה לפ״ז מצינו למימר דדין עבודה ביוה״כ, הוא אחד עם מצות נישואין של כה״ג, כלומר, דהואיל והוא מצווה לישא אשה אחת, הרי מצוה זו מעכבתו מלעשות את העבודה ביוה״כ. ואם נאמר כן נמצא חידוש, שאם נשא הכה״ג בעולה, הנה איכא עיכוב מהתורה שלא לעשות עבודת יוה״כ, שהרי לא קיים המצוה של בתולה מעמיו יקח אשה, ואם כי הדין הוא כי הנושא נשים בעבירה אינו עובד, עי׳ פ״ו מה׳ ביאת מקדש ה״ט, מ״מ בפשוטו אינו דין תורה לעכב בהכשר עבודה, משא״כ לענין יוה״כ הוי לעכובא בהכשר עבודת כהן גדול.

ונראה עפ״י האמור לבאר יותר הגדר במצוה זו, שהרי לפו״ר איכא ג׳ אופנים, איכא עשה שהוא רק בגדר לאו הבא מכלל עשה, כלומר שכוונת התורה לאסור עליו הבעולה, וחומרת האיסור הוי לאו הבא מכלל עשה, אבל אין בזה שום מצוה לקיים, אלא שאם נושא בעולה ה״ז עובר איסור. ואיכא אופן נוסף דלעולם הוי מצות עשה, אבל אינו מצות עשה חיובית, אלא ה״ז כמו מצות שחיטה, שהרי אין מצוה לשחוט, אלא שהרוצה לאכול בשר יש עליו מצות שחיטה, ואיכא נמי באופן דהוי ממש מצות עשה חיובית, דהיינו שמחויב לעשות דבר זה, ואינו תלוי כלל ברצונו.

והמל״מ בפ״א מאישות ה״ח נראה שנקט דלא רק דליכא שום מצוה חיובית, אלא אף מצוה קיומית נמי ליכא, אלא הוי רק לאו הבא מכלל עשה, והיינו שפתח וכתב דאינו מצווה בנשיאת אשה יותר משאר אנשים, ומסיק דהוי רק לאו הבא מכלל עשה, ועפ״י דברינו נראה דלא רק דהוי מצוה קיומית, אלא הוי ממש מצוה חיובית, ובזה הוא באמת יותר משאר אנשים דשאר אנשים אין עליהם מצוה חיובית לשאת אשה, וכלשון הרמב״ם ריש ה׳ אישות, ״נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה

תחילה בפני עדים וכו׳, ואיכא רק מצות עשה דפו״ר, ומי שכבר קיימה בודאי אינו מחויב בנישואין, אבל כה״ג יש עליו מצוה חיובית לשאת אשה, ואפשר לצדד שזוהי גם כונת דברי אמת הנ״ל.

וע״ע בזה בשו״ת מלבושי יו״ט ח״א אה״ע סי׳ י״ח וחמדת ישראל קונטרס נר מצוה ל״ת אות ט״ו, דף ג׳ ע״א מדה״ס. ושו״ר בשו״ת דבר אברהם ח״ב סי׳ ל״ו אות ו׳ שכ״כ להדיא כדברינו, והבין כן בלשון הרמב״ם הנ״ל, וכן בדברי הרמב״ן פ׳ אמור והרשב״ץ בזהר הרקיע, וכן מפרש נמי שי׳ התוס׳, יעוש״ה. ולפ״ז שפיר י״ל כדברינו דדין יוה״כ הוא מדין מצותו של כל השנה, אלא שכל השנה אין אי קיום מצוה זו מעכבו, וביוה״כ הוא מעכבו.

והנה על עיקר מקור דברי הרמב״ם, כבר כתב המ״מ שהוא ביבמות ס,א, אלא שהראב״ד וכן הרמ״ך השיגוהו, וכתב הרמ״ך דביומא שם מוכח דהוא דין רק בעבודת יוה״כ, ואפשר שכוונתו היא, דאם הוא איסור לעולם, אמאי הק׳ שם רק מענין עבודת יוה״כ, ת״ל שהוא מצוה לעולם, וי״ל דס״ל להרמב״ם דבשלמא על עיקר המצוה, דאיכא ביטול מצוה בזה שנושא שתים, י״ל דבמקום דחיישינן לביטול עבודת יוה״כ מבטלים המצות עשה לאותו יום, אבל הואיל והוא עיכוב בהכשר עבודת היום, לכן שפיר מקשה הש״ס.

וראיתי לרי״פ פרלא על רס״ג ח״ב ל״ת רס״ד שהאריך בענין זה, ושם דף שב,א מדה״ס כתב לפרש כוונת הרמב״ם, שאין כלל איסור ב׳ נשים, אלא בא לומר שאם כה״ג שנתמנה הוא נשוי אשה, אין עליו מצוה לקחת בתולה, והיינו עפ״י שיטתו שביאר כדברינו לעיל, דאיכא מצוה ואינו רק איסור בעולה, ויעו״ש שנשתבח בפירוש זה, ולכן לדעתו לא כתב הרמב״ם רק שאינו נושא, ולא כתב לשון איסור וכיו״ב, יעוש״ה. אבל כמדומה שלא ניתן לכוין כך בלשונו הזהב של הרמב״ם, ולדבריו הו״ל למימר כפי שהוא מבאר בלשון ברורה, ואינו מחויב לשאת אשה אם יש לו אשה קודם שנתמנה כה״ג, ובפשוטו שכוונת הרמב״ם כפי שהבינו כל המפרשים, ואין להאריך.

אלא שמתוך האמור למדנו דהואיל ויסוד מצות התורה שיהיה נשוי אשה, והרי הוא נשוי אשה, שפיר דמי, ואין המצוה בנשואין, אלא בזה שיהא נשוי. ולפ״ז שמענו שאם היה נשוי ב׳ נשים לפני שנתמנה כה״ג, ה״ז אסור לקיים שתיהן, שה״ז ביטול קיום העשה שלו, דכאמור כל שיש לו ב׳ נשים, אינו מקיים המצוה של יקח אשה.

וראיתי בשפ״א יומא יג,א שכתב לישב קושיא הנ״ל, אמאי הוצרך הש״ס לדרשא דביתו, וכתב דכה״ג שהיה נשוי אשה לפני מינוי שלו, ואח״כ נתמנה יכול ליקח עוד אשה, עי״ש. ולדרכנו זה אינו,

וזהו ממש ביטול העשה שלו בידים, ופשוט. ובליקוטי הלכות בזבח תודה יומא שם רצה לחדש שאם היו לו ב׳ נשים לפני המינוי, א״צ לגרש אחת מהן, אלא שמסיק שאין משמע כן מדברי המ״מ הנ״ל. ולדברינו אכן אינו נכון לומר כן, שהרי ע״י כך אינו מקיים עשה שלו, וכש״נ. וע״ע שו״ת רמ״א בקו״א וברכ״י אה״ע סי׳ ל״א ותורת חסד או״ח סי׳ י״ד.

ואפשר שיש לפלפל בזה עפ״י התוס׳ סוטה יז,ב דילפינן מספר אחד אמר רחמנא ולא ב׳ וג׳ ספרים וכן פרי אחד אמר רחמנא גבי אתרוג, דשיטתם היא דפסול, ואין זה משום בל תוסיף, אלא דהוא פסול בפני עצמו, וה״נ הכא כיון דנקטינן דעצם נשיאת אשה הוי מצוה גמורה כמו נטילת לולב וכיו״ב, א״כ שפיר אמרינן שאם נשא ב׳ נשים ה״ז פוסל את מצות הנישואין שלו. ואמנם עי׳ בריטב״א סוכה לא,ב שלא כ״כ לענין אתרוג, וכן עי׳ טו״א ר״ה כז,ב דפליג על תוס׳, מ״מ זוהי שי׳ תוס׳. ובדעת הרמב״ם בזה יעוי׳ בשו״ת שלו סי׳ שי״ג, ובתשובות ברכת אברהם סי׳ ל״א, ועי׳ שבלי הלקט סי׳ שנ״ח, מנח״ח מצוה שכ״ד, שו״ת הלכות קטנות ח״ב סי׳ ער״ה, שו״ת דבר משה תאומים תנינא ח״ב סי׳ צ״ו. ועי׳ כפו״ת ועמק סוכות סוכה לא,ב, ואין להאריך. וראה קרואי מועד ר״ה בענין תקיעה בשני שופרות. ועכ״פ הכא הרי איכא קרא יתירא, וכמו שפי׳ המ״מ בגמ׳ שם אליבא דהרמב״ם, ואפי׳ אינו יתירא, וכפי שהק׳ מ״מ שם, דאצטריך לקטנה, יעו״ש, מ״מ שיטתו היא למעוטי ולא שתים, וא״כ הוי כעין פסול ב׳ אתרוגים לשי׳ התוס׳.

שוב ראיתי באו״ש ה׳ איסו״ב שם שכתב דפשוט הוא שאם נשא ב׳ נשים בעודו כהן הדיוט ונתמנה לכה״ג דמותר, דזה אתרבי נמי ביקח אשה כמו נשא אלמנה, ומסיק דלפ״ז א״ש לשון הרמב״ם מש״כ בה׳ כלי המקדש שאם נשא ב׳ נשים אינו עובד ביום הצום, דזה פלא שהרי עובר כל השנה בלאו הבא מכלל עשה, ולהאמור ניחא, דמיירי בקידש בעודו הדיוט וזה מעכב רק ביום הצום, עיש״ה.

ואיני יודע מהו הפלא שהתפלא האו״ש, דאמנם נכון שבכל השנה אינו מקיים את הדין אם יש לו ב׳ נשים, אבל אינו מעכב העבודה, ואילו ביוה״כ מעכב העבודה, וכש״נ. וכן נמי בעיקר דינו שהוא כהזבח תודה הנ״ל, כבר נתבאר שאינו עולה עפ״י דרכנו, והחילוק בין נשא אלמנה לב׳ נשים הוא מבואר, דיסוד המצוה הוא להיות נשוי, והכשר האשה תלוי רק בזמן נשואיה, והואיל ובזמן הנישואין היתה מותרת לו, שוב ה״ז מקיים המצוה בנשואיו לאשה זו, וה״ה דאיסורא ליכא, אבל ב׳ נשים הוי מניעת המצוה, ולכן פשוט שחייב לגרשה לא ביוה״כ בלבד, אלא מיד כשנעשה כה״ג, וכש״נ. וע״ע מנח״ח מצוה רע״ב אות ד׳. וראה בקובץ שערי תורה (וורשא) חלק ח׳

קונטרס ב׳ סי׳ ט״ו, מה שתמה בענין זה על החת״ס פ׳ אמור.

[**ואגב,** והעירני לזה ת״ח אחד, דלא מצינו שיש מצות עשה למנות כהן גדול, ומלבד יוה״כ שצריך כה״ג לעבודה, ומתקינין לו אחר וכו׳, ולפו״ר אינו לעיכובא מה שאין כה״ג כל השנה, והחיוב הוא ליוה״כ, משום מצות עבודת יוה״כ, ועדיין צריך לברר זאת.]

סימן מט
שבועת הכהן גדול

איתא ביומא, אמרו לו אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחנו ושליח ב"ד משביעין אנו עליך שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך ✧ וברמב"ם, למדו חכמים שאין נותן הקטורת אלא בקדש הקדשים לפני הארון, ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות היו משביעין אותו ✧ מבואר מהגמ' ביומא דלמ"ד שלוחי דידן הרי הוא מתפרש כפשוטו ✧ מביא קושית המפרשים, איך מועילה השבועה והרי לדעתו אם הוא צדוקי ה"ז מצוה ✧ מביא מדברי ספר צרור החיים על הרמב"ם בנידו"ז ✧ ענין ביטול שליחותו יש לפרש עפ"י הירושלמי שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה ✧ צ"ב עיקר הסוגיא

שנינו ביומא יח,ב, מסרוהו זקני ב"ד לזקני כהונה, והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם, ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחנו ושליח ב"ד, משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך וכו'. ע"כ. ומבואר שם בסוגיא מה שחשדוהו שעל כן השביעוהו.

וכן הוא ברמב"ם פ"א מה' עבודת יוה"כ ה"ז וז"ל, בימי שני צץ המינות בישראל ויצאו הצדוקין מהרה יאבדו שאינם מאמינים בתורה שבעל פה והיו אומרים שקטורת של יום הכפורים מניחין אותה על האש בהיכל חוץ לפרוכת וכשיעלה עשנה מכניס אותה לפנים לקדש הקדשים. הטעם, זה שכתוב בתורה כי בענן אראה על הכפורת אמרו כי הוא ענן הקטורת. מפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטורת אלא בקדש הקדשים לפני הארון שנאמר ונתן הקטורת על האש לפני ה'. ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות היו משביעין אותו ערב יום הכפורים ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחנו ושליח ב"ד וכו', ע"כ, יעו"ש.

והנה עי"ש בגמ' יט,א, על לשון מתני' ואתה שלוחנו, לימא תהוי תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע, דאר"ה בריה דר"י הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי אמרת שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד ושלוחי דידן מצו עבדי, הכי קאמרי ליה משביעין אנו עליך על דעתינו ועל דעת ב"ד. ע"כ. ובפירש"י, הא דקאמרי ליה אתה שלוחנו לאו בעבודה קאמרי ליה אלא לענין קבלת שבועה, כלומר, לא לפי מחשבה שבלבך וכו', ע"כ, יעו"ש. ומבואר אפוא מהגמ' דלמ"ד שלוחי דידן הרי הוא מתפרש כפשוטו וא"צ להך אוקימתא, ורק למ"ד

שלוחי דרחמנא צריך לדחוק ולפרש באופן אחר.

והנה ידועה קושית המפרשים, איך מועילה השבועה שמשביעין אותו, והרי הואיל ולדעתו אם הוא צדוקי ה״ז מצוה, א״כ השבועה לא חלה, דהו״ל נשבע לבטל את המצוה, וראה בחי׳ רע״ק על משניות שם בשם הפר״ח בספר מים חיים, ועי׳ רש״ש שם, עבודת ישראל (קמחי) על עבודת יוה״כ דף מג,א – ב, ישרש יעקב (אבולעפיה) יומא שם, שיח יצחק, מרומי שדה ושפ״א יומא שם, מעשה רוקח פ״א מה׳ עבודת יוה״כ ה״ז, אבן האזל שם.

והנה ז״ל ספר צרור החיים על הרמב״ם ה׳ עבודת יוה״כ שם, אמנם קשיא לי טובא שבועה זו למה, דלדידיה אין נשבעין לבטל את המצוה ולפי סברתו הוי מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, וא״כ ממילא שבועה זו בטלה, וקושיא זו שאלתיה להחכם השלם הדיין המצויין הרב כמוהר״ר יצחק כהן נר״ו, והגיד לי שכן הקשה הרב מהר״ח אבולאפייא ז״ל מר זקנו של מורי הרב נר״ו, ואמר לי שהיה רגיל לתרץ דמאחר שהיו משביעין אותו על תנאי שלא ישנה דבר מכל מה שאמר, וע״ז היו עושין אותו שליח מעתה לא היה יכול לשנות, דא״כ ממילא תתבטל שליחותו ואינו כהן גדול רק כהן הדיוט ואינו ראוי לעבודה וחייב מיתה, דביוה״כ כהן גדול כתיב בקרא והוא דבר שהצדוקים מודים בו, וכיון שכן לא שייך למימר לפי סברתו אין נשבעין לבטל את המצוה, דכיון דהשבועה היתה על תנאי, נתבטל התנאי נתבטל שליחותו ואינו יכול לשנות דחייב מיתה כדכתיבנא, זהו תירוצו של הרב ז״ל, וע״ז היו מקשין קושית מורי הרב נר״ו, דסוף סוף שבועה זו למה, מאחר שהיו יכולים להתנות עמו שאינו שלוחם וכו׳. ע״כ לשונו. והוא גופיה תי׳ שם עפ״י הגמ׳ הנ״ל דהני כהני שלוחי דרחמנא א״כ אינו בתורת שליחות, ולא שייך תו לומר דנתבטל התנאי בטלה השליחות, ולכן משביעין אותו, יעוש״ה.

והנה לכאורה ענין ביטול שליחותו, לפו״ר יש לפרש עפ״י מה שהובא בתו׳ יומא ח,ב בשם הירושלמי שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, וא״כ שפיר אפשר לסלקו ממינויו ככהן גדול אם אינו עושה כפי הדין, והנה כאמור חזינן בגמ׳ דלמ״ד שלוחי דידן נינהו, א״ש לשון מתני׳, ולכאורה אכתי תקשי למה לי השבועה, כיון שאינו עושה שליחות משלחיו, א״כ ממילא בטלה שליחותו, אלא שעדיין לא נאמר בזה דבטלה כהונתו הגדולה, וא״כ לא הוי מה״ט כהן הדיוט, ונמצאו דלשון הגמ׳ דהוי שלוחם אינו לתועלת האיום אלא לחיזוק דברים גרידא. אך כאמור עפ״י הירושלמי שאפשר לסלק כהן גדול מכהונתו, א״כ לפו״ר א״צ לשבועה, וכפי שהק׳ הצרור החיים, וצ״ל מה שלא סגי בזה, דהיינו כדי לאיים עליו גם בשבועה.

אבל אכתי קשיא על עיקר הסוגיא, מה הק׳ ממתני׳ על מ״ד הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, והרי כל המחלוקת היא רק בסתם כהנים, אבל בכהן גדול הוא אכן שליח ב״ד, שהוא מתמנה על פי הוראתם, והם יכולים לסלקו עפ״י הוראתם. וא״כ שפיר קאמרה המשנה שהכה״ג הוא שליח ב״ד, ואכתי צ״ע. ועי׳ עוד בעיקר הקושיא על תועלת השבועה והא הוי לבטל את המצוה ביד דוד יומא שם שציין להרבה מגדולי המחברים, וציין שם לספר עץ החיים עה״ת פרשת וישב דף ל,עג, ומהר״ח אבולעפיה הנ״ל הוא מחבר ספר זה, יעוש״ה. וראה גם בפי׳ על עבודת יוה״כ להרמב״ם שם, שבתשובות חסד לאברהם תאומים תנינא, ועיין עוד הגהות מהר״צ חיות יומא שם, ואכ״מ.

סימן נ
עבודות יוה"כ בכהן גדול

כתב הרמב"ם, עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד, וכן שאר העבודות כגון הקטרת הקטורת והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול ✧ יש לחקור בביאור הלכה זו ✧ נראה לפרש עפ"י הגמ' בזבחים אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ✧ בהר המוריה כתב לבאר בהא דאף של שבת צריך כה"ג עפ"י הגמ' בשבת שצריך להזכיר של שבת בנעילה ✧ מעיר דלכאורה הוא איפכא ואין ללמוד מהתם לענין כה"ג בקרבנות שבת ✧ מברר דעות הראשונים האם צריך כל אלו העבודות שיעשו בכה"ג רק למצוה או שהוא חובה ולעכובא ✧ מביא דברי החלקת יואב בנידון לחם הפנים אי חשיב חובת היום ✧ האו"ש הוכיח מהגמ' והרמב"ם דסילוק הבזיכין אינו בכה"ג ולא אקרי חובת היום

כתב הרמב"ם בפ"א מה' עבודת יום הכיפורים ה"ב, עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד וכו'. ע"כ. והיינו גם התמידין שבכל יום, וכן עוד ברמב"ם שם, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול וכו'. ע"כ.

ומבוארת שיטתו דבכל הנך דוכתי דאיתא בש"ס שעבודות יוה"כ הן בכהן גדול דוקא, אין הכוונה דוקא לעבודות המיוחדות ליוה"כ, אלא לכל עבודות הנעשות באותו יום. ויש לחקור בביאור הלכה זו, האם הגדר בזה דלעולם אין על כל עבודות אלו שבכל יום שם עבודת יוה"כ, אלא כך הוא הדין שאע"פ שהן עבודות של חול, מ"מ יש לעשותן בכה"ג, וכן מפורש שם ברמב"ם שאם היה יוה"כ בשבת, הרי גם מוספי שבת קרבים בכה"ג דוקא, וש"מ שכך הוא הגדר בזה, שהרי לא בכל שנה חל יוה"כ להיות בשבת, ומ"מ חובת אלו הקרבנות בכה"ג דוקא, ברם יש לפרש באופן אחר דקרבנות החול והשבת הקרבין ביוה"כ נעשים בעצמותם קרבנות של יוה"כ, ואף שאינם מעבודת יוה"כ עצמו, מ"מ הרי אלו קרבנות של יוה"כ, ולכן צריכים כה"ג.

ולכאורה נראה לפרש הלכה זו עפ"י הגמ' זבחים צא,א, אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני, ת"ש מוספי שבת קודמין למוספי ראש חדש אטו ראש חדש למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני. ע"כ. ויעו"ש בפירש"י, לתמידין לא אהני, כיון דהאידנא קריבין אם כן שם שבת עליהם. ע"כ. ומבואר מהגמ' דעל תמידין חייל שם שבת, ואקרי קרבן שבת, וכמו"כ שבת של

ר״ח, אקרי מוספי שבת שם ר״ח עליהן. ולפ״ז מובן אף הכא לענין תמידין של יוה״כ, ומוספי שבת שחל ביוה״כ, שגם התמידין והמוספין אקרי קרבנות של יוה״כ, וע״כ אף הם צריכים כה״ג דוקא, ושמחתי למצוא אח״כ סברא זו באור שמח פ״ד מה׳ עבודת יוה״כ ה״א, יעו״ש.

שו״ר בהר המוריה שכתב בהא דאף של שבת צריך כה״ג, עפ״י הגמ׳ שבת כד,ב שצריך להזכיר של שבת בנעילה, דיום הוא שנתחייב בד׳ תפילות, יעו״ש. ונראית כוונתו, דכמו דחזינן התם שצריך להזכיר בנעילה של שבת, ש״מ שלא רק היום עצמו מחויב בארבעת התפילות, אלא כיון שהיום שבת, ה״ז כאילו גם השבת מחויבת בארבעת התפילות, ה״ה הכא עבודת השבת צריכה את עבודת יוה״כ, ולכן צריך כה״ג דוקא, וה״ז כמו שהשבת צריכה את תפילת נעילה.

ברם כי דייקת לכאורה הוא איפכא, דאם היינו מוצאים שתפילת שבת צריכה את יוה״כ, שפיר יש להשוותו להכא, שקרבן שבת צריך את הכה״ג, אבל הכא הרי הגדר הוא שיש חיוב להזכיר גם בשל יוה״כ את של שבת, ואין ללמוד מתוך כך שיש להזכיר את של יוה״כ בשל שבת, וממילא אין ללמוד מהתם לענין כה״ג בקרבנות שבת. ויעו״ש באו״ש שהעלה עוד חידוש לענין קידוש לחולה ביוה״כ שחל בשבת, שא״צ לקדש, יעוי׳ שם עומק סברתו, וכבר נתבאר אצלנו בס״ד במאמרי בענין איסור מלאכה ביוה״כ.

ועי׳ בכס״מ שהביא בשם הריטב״א דשי׳ הרמב״ם היא שרק למצוה צריך כל אלו העבודות בכה״ג ואינו לעכובא, אכן יעוי׳ בריטב״א יומא יב,ב שכ״כ בשם רבו שהוא הרא״ה בשם רבו דרבו רבינו הגדול שהוא הרמב״ן, והיינו שמהתורה הוא רק בעבודת יוה״כ, ומדרבנן יש חובה על הכל שיהיה בכה״ג, אלא שנראה שם שאיכא בכך מצוה מן התורה. ומ״מ אין זו שי׳ הרמב״ם אלא הרמב״ן, וט״ס יש בכס״מ, וכבר עמד בזה בהגהות הר״ח מודעי על הריטב״א שם, יעו״ש מש״כ במים חיים ה׳ עבודת יוה״כ שם, ואכן בפשוטו לשון הרמב״ם מפורש שכך הוא חובה ולעכובא ולא קאמר שהוא רק למצוה, ואפשר דכו״ע ס״ל ביסוד הדין כסברת האו״ש הנ״ל, אלא שנחלקו אי אהני סברא זו לעכובא או דסגי בסברא זו רק למצוה גרידא.

והפר״ח במים חיים כתב דהכי הלכתא גמירי לה, שכל עבודות היום בכה״ג, ועי״ש שמוכיח כהרמב״ם מסוגיות הגמ׳ ולא כהריטב״א מהרמב״ן דהוי רק למצוה, עי״ש. ולענין קטורת ונרות עי׳ הגהות עמק המלך על הרמב״ם שם שציין ליומא לא,ב, וכן סט,ב. והכל מבואר עפ״י הסברא הנ״ל. ונראה פשוט דכמו דשחיטה שהיא כשרה בזר דלאו עבודה היא, הרי גם ביוה״כ א״צ כה״ג, ואפי׳ פרו של כה״ג ששחט הזר ה״ז כשר בדיעבד, עי׳ ברמב״ם ריש ה׳ פסולי המוקדשין, ה״ה בהדלקת המנורה שאינה

עבודה והיא כשרה בזר, דאף ביוה״כ כן הדין, ורק הטבת נרות צריך כה״ג דוקא וכמבואר ברמב״ם. ויעוי׳ או״ש שם לענין לחם הפנים שא״צ כה״ג לא לסילוק ולא להנחה ולא להקטרת הבזיכין, יעו״ש טעמו שאין זה חובת היום ממש, יעוש״ה [וראה במקרא העדה פ׳ ויקרא על שי׳ רש״י שאסור על הזר לשחוט בשבת, ושמא לשיטתו אכן רק לכה״ג מותר לשחוט ביוה״כ. וכן לפ״ז נמצא שאסור לו להדליק הנרות בשבת, ושם הובא כיו״ב שאסור לאשה למול בשבת, עי״ש ואכ״מ].

שוב מצאתי בקובץ דגל התורה סי׳ קי״ב אות ב׳ בשם החלקת יואב שאכן תמה בההיא דמנחות צט,ב בחל יוה״כ להיות בשבת חלות מתחלקות לערב, הא קי״ל בזבחים צט,א שמי שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בקדשים, והרי עבודת כל היום ביוה״כ היא בכה״ג בלבד. וכתב שם שאין לומר דלחם הפנים חשיב משבת שעברה בעת סידורו, דהרי מ״מ העבודות הן היום, וכן מבואר בתוס׳ סוכה נו,א ד״ה והלכתא דלחה״פ חשיב חובת היום אע״פ שהוא משבת שעברה, יעו״ש.

ואכן התם בגמ׳ הק׳ למ״ד סוכה ואח״כ זמן, מהא דתנן הילך מצה הילך חמץ, והיינו משום דמצה שהיא לחה״פ איקרי של שבת שעברה, ומ״מ ה״ז קודמת לשתי הלחם שהיא חובת היום, כיון דהוי תדיר. וע״ז אסיקו תוס׳ דלא נקטינן כסברת הגמ׳ אליבא דהלכתא, אלא לחה״פ אקרי נמי חובת היום. והנה לפ״ז אין זו קושיא אם לא ס״ל להרמב״ם כן, שהרי פשט הגמ׳ הוא דלחה״פ אינו חובת היום, ולכן ס״ל כהאו״ש שאינו בכה״ג דוקא, אע״פ ששאר עבודות היום הוי דוקא בכה״ג. ויעוי׳ גליוני הש״ס סוכה שם שמפרש כוונת הגמ׳ באופן אחר מפירש״י, ואילו סברת תוס׳ מבאר שם כעין דברינו הנ״ל ושכ״ה באו״ש, ועפ״י הגמ׳ זבחים צא,א, יעוש״ה.

והאו״ש הוכיח מהגמ׳ והרמב״ם דסילוק הבזיכין אינו בכה״ג ולא אקרי חובת היום, והיינו אע״פ שהקטרתן בשבת זו, מ״מ אקרי גמר עבודת שבת שעברה, וראה שו״ת מרחשת ח״א סי׳ י״א ענף כ׳ אות ב׳. וראה אוצר מפרשי התלמוד סוכה שם מש״כ בזה האחרונים, ואכ״מ. ועי׳ שו״ת אמרי יושר ח״ב סי׳ קכ״ז אות ה׳ מה שהשיב לבעל חלק״י, וראה גם חלק״י ח״ג קונטרס הערות אות כ״ג. ובספר גור אריה יהודה (זמבה) קונטרס המועדים דיני ר״ה ויוה״כ סי׳ ט״ז אות י״א – י״ב, מיישב קושית החלק״י באופן נפלא, עיש״ה אות י״ג.

סימן נא
עבודת יוה״כ בבית שני

מתבאר מדברי מהרא״י בעל תה״ד דפרשת יבא אהרן אל הקדש לא נאמרה על בית שני הואיל ולא היה שם ארון ✧ הצדה לדרך תמה עליו מהמפורש בתורת כהנים ✧ נמצא בזה פלוגתא דקמאי ✧ מבאר שכוונת מהרא״י על המיתה בידי שמים שיש למי שנכנס לקדש הקדשים

כתב בפירש״י עה״כ ויקרא טז ג, בזאת יבא אהרן אל הקדש וגו׳, דהיא גימטריא של ארבע מאות ועשר שנים של מקדש ראשון, יעו״ש, וצריך תלמוד, אטו פרשה זו לא נאמרה על בית שני, ואכן יעוין בנמוקי מהרא״י בעל תה״ד על התורה שם דמתבאר מדבריו דהואיל ולא היה בבית שני ארון וכפורת שנאמרו בפסוקים אלו, א״כ פרשה זו לא נאמרה אלא בבית ראשון. אבל הצדה לדרך תמה עליו מהמפורש הכא בתורת כהנים דילפינן מקרא דיבוא אל הקודש, דאע״פ שאין ארון וכפורת, וראה גם בראב״ם שהביא לשון התו״כ, וכן יעוין בבאר היטב אשר בהואיל משה שתמה על המהרא״י.

ברם יעוין בפי׳ רבינו הלל על התו״כ שם שמפרש כוונת התו״כ באופן אחר, ואין הכוונה לרבות אע״פ שאין ארון וכפורת דהיינו בבית שני, אלא להיכל, יעו״ש היטב. והמהדיר שם ציין גם לפסיקתא זוטרתא שמפרש בדרך פי׳ זה של רבינו הלל. ולפ״ז כמובן שאין כל קושיא על המהרא״י, דהוא פי׳ התו״כ כר״ה. ור״ה גופיה הביא גם שר״י בן מלכי צדק פי׳ שהכוונה על בית שני, וכן פי׳ גם בדרך הקודש. ונמצא אפוא פלוגתא דקמאי. אך בפשוטו בודאי שא״א לפרש שהכוונה היא שאין עבודת יוה״כ כאשר אין ארון וכפורת, שהרי מפורש בכל מקום שבבית שני היתה עבודת יוה״כ.

ונראה שכוונת מהרא״י היא על המיתה בידי שמים שיש למי שנכנס לקדש הקדשים, די״ל דזה דוקא כשיש ארון וכפורת, וכן השראת השכינה, כמפורש בפסוק, כי בענן אראה על הכפורת, והיינו השראת השכינה, ובבית שני לא שרתה שכינה, כמפורש בגמ׳, ובזה פליגי קמאי, אם חומרא זו דעונש מיתה נאמרה גם בבית שני. ותו י״ל דגם אם נפרש כפי׳ ריבמ״ץ, י״ל דהיינו רק על עבודת היום, ולא על עונש מיתה בידי שמים על כניסה לקוה״ק.

סימן נב
אהרן הכהן נכנס בכל עת

איתא במדרש, בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה ✧ פי' הגר"א דלאהרן הכהן היה אפשר להכנס לפני ולפנים בכל עת עם הסדר הזה ✧ המשך המדרש תמוה, דקאמר שהוא נכנס בפעמוני המעיל והרי המעיל הוא מבגדי זהב שאינו נכנס בהם ✧ י"ל דבזה שאהרן הכהן יכול ליכנס בכל עת אין הדין שנכנס בבגדי לבן אלא נכנס בבגדי זהב ✧ ולפ"ז נראה שגם והניחם שם לא שייך בבגדי זהב ✧ לרש"י גם ביוה"כ צריך פעמון משמיע קול ולר"ח א"צ בזה ✧ מבאר באופן אחר דאע"פ שאהרן הכהן נכנס בכל עת שירצה, מ"מ צריך שישמע קולו בבואו אל הקדש ✧ מבואר הא דאיתא בתו"כ דחטאם של נדב ואביהוא היה שנכנסו בלא מעיל ✧ צ"ע פי' רשב"ם דהשמעת קול הוא לקיים וכל אדם לא יהיה

איתא במדרש ויקרא רבה כא,ז, אמר ר' יהודה ב"ר סימון, צער גדול היה לו למשה בדבר הזה אמר אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו וכו', א"ל הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור, לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשתים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה, ר' יהודה ב"ר אילעאי אמר בשלושים ושש זוגים ובשלושים ושש רימונים ורבנן אמרין בשבעים ושנים זוגים ובשבעים ושנים רימונים, ע"כ.

והנה ידוע בזה פי' הגר"א שהביא הג"ר בנימין ריבלין בספר גביעי גביע הכסף, וכן בעוד ספרים, ראה בספר פנינים משולחן הגר"א בפרשה זו, שרק לדורות אמורה פרשה זו שהסדר נעשה ביוה"כ בלבד אבל לאהרן הכהן ע"ה היה אפשר להכנס לפני ולפנים בכל עת עם הסדר הזה, ויעו"ש פי' המקראות עפ"י דרך זו. וראה עוד במשך חכמה בפרשה זו מש"כ עוד בזה.

ולכאורה יש להוסיף בזה עוד, דבאמת המשך המדרש הוא תמוה בהא דקאמר שהוא נכנס בשלושים ושש זוגים או בשבעים ושנים זוגים, והרי הם פעמוני המעיל, והמעיל הוא מבגדי זהב שאינו נכנס בהם לפני ולפנים, וכבר עמדו בזה המפרשים. וכבר הביאו גם מפי' הרשב"ם פ' תצוה שכתב וז"ל, ונשמע קולו בבואו אל הקדש, ופעמוני זהב נוקשין ומכין זה לזה אע"פ שבליטת הרימונים ביניהם, ולפי שציוה הקב"ה וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו, לכך ציוה הקב"ה ונשמע קולו בבואו ויתרחקו השומעים משם. עכ"ל. והוא פלא, דלפני ולפנים נכנס הכהן הגדול

בבגדי לבן, ואין לו פעמונים, וראה בפי׳ מחוקקי יהודה על רש״י וראב״ע בפרשה זו מש״כ בזה. וכן עי׳ באהל משה להגראמ״ה סוטה מ, ב מש״כ בענין זה.

ואולי י״ל דבזה שאהרן הכהן היה יכול ליכנס בכל עת, בזה אין הדין שנכנס בבגדי לבן אלא נכנס בבגדי זהב, וי״ל הטעם, שהרי טעמא דאינו נכנס ביוה״כ בבגדי זהב, יעויין ר״ה כז,א וכן הוא במד״ר הכא, משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ולפיכך י״ל דזה רק ביוה״כ שהוא יום כפרה, וצריך סניגור, וע״כ לא יכנס בבגדי זהב, אבל מה שאהרן הכהן נכנס בכל זמן שירצה, אינו שייך לזה.

ולפ״ז נראה שגם והניחם שם לא שייך בבגדי זהב, שהרי איתא עוד במדרש, וראה גם משך חכמה, שיש עוד טעם אמאי אינו משמש בבגדי זהב, כיון שצריך גניזה מקרא דוהניחם שם, והתורה חסה על ממונם של ישראל, ואם נאמר שאהרן שנכנס בכל עת הוא בבגדי זהב, א״כ ליכא דין והניחם שם, ברם עיקר חידוש זה עדיין צ״ב למצוא מקור לחלק בין הנושאים. [ושוב י״ל ספר המאור הגדול, פי׳ הגר״א עה״ת, ועי״ש בפרשה זו, ובדברי המהדיר שם באורך.]

ולכאורה אפשר לומר באופן אחר, דהנה בפסוק נאמר ונשמע קולו בבואו אל הקדש ולא ימות, ואכתי יש לשאול, דלאחר שאמרה התורה שיש לעשות במעיל פעמונים, הרי ממילא איכא ונשמע קולו בבואו אל הקודש, ואמאי הוצרכה התורה לכתוב הך קרא, והרי אין בזה כל הלכה נוספת, ולכן נראה דזה גופא קשיא להו לחז״ל, וזה דקאמר הכא בויקרא רבה, שאם הכהן הגדול נכנס לקה״ק הרי הוא צריך את כל הפעמונים הללו, ואכן פליגי ר״ח ורש״י יומא מד,ב ונב,א, ויעו״ש בחי׳ הריטב״א, וכן בספר עבודת ישראל על עבודת יוה״כ למהר״י קמחי, ובספר בגדי כהונה לרמי״ל שחור ע׳ פז, דלרש״י גם ביוה״כ צריך פעמון משמיע קול, ולר״ח ביוה״כ א״צ בזה, יעו״ש טעמא. וראה חזקוני פ׳ תצוה שכתב טעם דהשמעת קול, ואמאי א״צ זה ביוה״כ.

ולפ״ז י״ל אליבא דפי׳ ר״ח וכשיטת הגר״א הנ״ל, דזה גופא איתא במדרש, דאע״פ שאהרן הכהן נכנס בכל עת שירצה, מ״מ צריך שישמע קולו בבואו אל הקדש, ואע״פ שבסדר עבודה זו הרי הוא נכנס בבגדי לבן, מ״מ צריך שישמע קולו, וזה ע״י אותו מספר פעמונים כפי שיש במעיל, ואע״פ שכאמור אינו לובש את המעיל עצמו, וזה ילפינן מהפסוק וכש״נ.

ולפירש״י שגם ביוה״כ איכא דין השמעת קול, הנה פשוט דזה ילפינן מהפסוק ונשמע קולו וגו׳, וקמ״ל שלא סגי באיזה פעמון, אלא צריך כמספר פעמונים שיש במעיל, ולפ״ז לא סגי בסתם טבעת אחת בניאשתיק דאיתא התם ביומא, אלא צריך מספר הפעמונים שהיו

במעיל. ויעוין גם בפי׳ ראב״ע ויקרא טז,ד, דנראה מדבריו שהפרשה איירי בשמונה בגדים, וראה בקרני אור שם שהאריך, הלא הוא בחומש מחוקקי יהודה, ואולי ניתן לפרש עפ״י האמור, יעויין בזה. וראה גם בספר אבני שוהם לרמי״ל שחור ז״ל בפרשה זו.

והמפרשים הביאו גם מה דאיתא בתו״כ דחטאם של נדב ואביהוא היה שנכנסו בלא מעיל, וכבר תמהו שלא היו כהנים גדולים. אך הביאור הוא עפ״י האמור שלא נכנסו עם המשמיע קול שהיה במעיל. ועצם דין בני אהרן ביום השמיני כבר נתבאר בס״ד בפקודי העדה פי״ט מהלכות סנהדרין ה״ב אות ט׳ שיש להם דין כהן גדול, ויעו״ש מקורות רבים, וצ״ע אם אפשר לפרש גם התו״כ עפ״י דרך זו. ושוב מצאתי בכלי חמדה פ׳ שמיני מש״כ בזה, עי״ש.

ועיקר פי׳ רשב״ם דהשמעת קול הוא לקיים וכל אדם לא יהיה וגו׳, אכתי צ״ע, שהרי דין זה נאמר בכל הקטרת קטורת בכל יום, וזה נעשה ע״י כהן הדיוט, ונמצא אפוא שצריך שיהיו לו פעמונים וכנ״ל, וזה לא שמענו, וצ״ע. וראה עוד בזה בתו״ש פ׳ תצוה כח, לה אות ק״ג דברים נכבדים מספרי הראשונים ואחרונים.

סימן נג
כהן גדול שנמצא חלל

במנח"ח הביא חידושו של ההפלאה, שאע"פ שכהן שנמצא חלל עבודתו כשרה, היינו רק מה ששייך לכהן הדיוט, אבל כה"ג שנמצא חלל, העבודות שהם רק בכה"ג אינן כשרות ✧ מבאר שאילו היו יודעים הסנהדרין שהוא חלל בודאי שלא היו ממנים אותו לכהונה גדולה, וממילא לא חל עליו קדושת כה"ג מלכתחילה ✧ כיו"ב הובאה סברת האחרונים, שכל כיבוש יחיד כיון שהוא שלא כדין אע"פ שנעשה ע"י סנהדרין ה"ז בטל מעיקרו ✧ אולם בגמ' מכות מבואר שלכו"ע אינו מתבטל למפרע תורת כהן גדול ✧ מבאר דהעמדת כה"ג אינה גדר פסק ב"ד אלא זוהי מציאות שב"ד הם האומרים ✧ יש לדון כיו"ב לענין מינוי מלך ע"י הסנהדרין ✧ לפי העולה מדברי הגרי"ז אכן שאני מלך מכה"ג

הנה עבודת יוה"כ כשרה רק בכהן גדול,

ויעויין במנח"ח מצוה קפ"ה אות ה' שהביא חידושו של ההפלאה שאע"פ שכהן שנמצא חלל, עבודתו כשרה היינו רק מה ששייך לכהן הדיוט, אבל כהן גדול שנמצא חלל, אע"פ שעבודות הכשרות גם בכהן הדיוט, בודאי שגם הוא לא גרע, והן כשרות, מ"מ עבודות הכשרות רק בכהן גדול, אינן כשרות. והמנח"ח גופיה סתר את דבריו מגמ' מפורשת במסכת מכות, ויבואר לפנינו בס"ד.

והנה עלה בדעתי סברא חדשה בזה,

שהרי כהן גדול מתמנה ע"י הסנהדרין, ורק ע"י כח פסק דין שלהם למנותו כה"ג, חייל עליו קדושת כהן גדול אח"כ ע"י משיחה או ריבוי בגדים, אבל פשוט שאם כהן אחד יחליט בעצמו להתמנות כהן גדול וימשח את עצמו גם ע"י אחיו הכהנים, או ילבש שמונה בגדים, ויעשה עבודה, אין זה כלום, ואדרבה עבודתו פסולה משום שהוא כהן הדיוט שעבד בשמונה בגדים, וזה יתור בגדים שעבודתו פסולה. וכיון שצריך פס"ד דוקא של ב"ד הגדול, כמפורש בש"ס וברמב"ם, וראה בס"ד בפקודי העדה פ"ה מהלכות סנהדרין ה"א, א"כ נמצא שפסק דין שלהם היה בטעות, שאילו היו יודעים שהוא חלל בודאי שלא היו ממנים אותו לכהונה גדולה, וכיון שכל הפסק דין הוא בטעות, ה"ז כמו שלא היה כלל פסק דין על המינוי, וממילא לא חל עליו קדושת כה"ג מלכתחילה, ולפיכך עבודתו פסולה.

ובפקודי העדה שם הובאה סברת הגר"א קוטלר ז"ל, שכל כיבוש יחיד כיון שהוא שלא כדין, אע"פ שנעשה ע"י סנהדרין, ה"ז בטל מעיקרו, הואיל ונמצא שכיבוש זה נעשה שלא ע"י פסק

הסנהדרין, עי״ש. אלא דהתם הנידון הוא שהסנהדרין פסקו שלא כדין לא בגלל העלם דבר ומציאות אלא בגלל העלם דין והלכה, ולכן אין פסק שלהם כלום, משא״כ בהעלם מציאות י״ל דשאני, ולפ״ז תהא נפ״מ גם בענין כיבוש יחיד, שאם סברו ב״ד הגדול שכבר נכבשה כל א״י, ולכן הורו על כיבוש זה ואח״כ נתברר שאכן לא נכבשה כל א״י, שאין בזה חסרון של כיבוש יחיד, ברם אינו נראה לומר כן, אלא בפשוטו לא שנא העלם דבר או העלם דין, אם לא נכבשה כל א״י קודם שכבש מקום זה מחו״ל, ה״ז כיבוש יחיד, וא״כ גם הכא י״ל דהואיל ואילו ידעו ב״ד הגדול שהוא חלל בודאי שלא היה מתמנה על ידם, וממילא הו״ל מינוי בטעות, וה״ז כאילו נמשח או נתרבה בבגדים שלא ע״י ב״ד שאין זה כלום, וכש״נ.

וכאמור המנח״ח שם בקומץ המנחה תמה על ההפלאה מגמ׳ מפורשת מכות יב,א שגם לענין כהונה גדולה אמרינן שעבודתו כשרה, והיינו מה דאיתא שם פלוגתא דאמוראי על דין יציאת רוצח מעיר מקלטו במות הכהן הגדול, איך הדין אם נמצא הכה״ג חלל, אי הוי מתה כהונה או בטלה כהונה, ותלי לה בהך דינא אם כהן שנמצא חלל עבודתו כשרה, וגם למ״ד עבודתו כשרה קאמר התם דמ״מ לא אקרי זה מות הכה״ג, אע״פ שבטלה כהונה, ומבואר שלכו״ע אינו מתבטל למפרע תורת כהן גדול ממנו, וזה מפורש שסברא הנ״ל אינה נכונה, מלבד מה שזוהי סתירה לשי׳ ההפלאה, וראה ב״אוצר״ שם אריכות מספרי האחרונים בזה, ואכתי צ״ע אמאי באמת לא נאמר כסברא הנ״ל דבטלה כהונה גדולה למפרע, לא בגלל דשאני קדושת כה״ג מכהן הדיוט לענין זה כההפלאה, אלא משום דהוא מינוי בטעות, וחסר פסק דין. שוב נזכרתי שככל הדברים הללו כבר כתבתי בס״ד במקרא העדה פרשת פנחס, יעו״ש משנ״ת בס״ד. ושוב י״ל ספר משכנות אפרים על ענינים במסכת שבת, ושם סי׳ ל״ב יש אריכות בנושא זה, עיש״ה.

ולפיכך נ״ל עפ״י מש״כ בפקודי העדה הנ״ל פ״ה ה״א בשם חי׳ מרן רי״ז הלוי ברמב״ם שם החילוק בין העמדת מלך ע״י סנהדרין או העמדת כה״ג, עי״ש באריכות, ואולי י״ל בסגנון זה, דהעמדת כה״ג אינה גדר פסק ב״ד, ואכן זהו מקורו של הרמב״ם שלא הביא דין זה בהלכות סנהדרין, וכפי שתמה הלח״מ שם, והיינו דאי הוי פס״ד, א״כ הו״ל פס״ד בטעות, ולא שייך כלל מתה כהונה וכנ״ל, אלא זוהי מציאות גרידא שב״ד הם האומרים ותו לא, ואין בזה חלות דין, אלא כעין משנ״ת במקרא העדה שם לענין העמדה ע״י מלך, ולפ״ז נימא דסנהדרין לענין זה הוי כדין מלך וכמו שסנהדרין דנים שלא מן התורה, דהוי נמי מדיני המלכות. וכיון שאין כאן חלות דין אלא מציאות, אין גדר טעות,

ולא פקע כהונה גדולה למפרע. [וכיו״ב ראה משנ״ת בס״ד בפ׳ ויצא לענין קידושי טעות, שאין טעות אלא על חלות קנין וכיו״ב, ולא על מציאות.]

ואכתי יש לדון כיו״ב לענין מינוי מלך ע״י הסנהדרין, שאם ב״ד הגדול מינו מאן דהוא למלכות, ולא ידעו שהוא פסול, ואח״כ נתברר שאדם זה אינו ראוי למלכות עפ״י עיקר דין תורה, האם פקעה מלכותו למפרע או לאו, ויש בזה נפ״מ, כגון ששאתו של מלך אסורה לכו״ע, ואסור להשתמש בכליו, ועוד דינים רבים, ואם מלכותו בטלה למפרע, כמובן שכל איסורין הללו פקעו מאיליהם.

ולפי העולה מחילוקו של הגרי״ז הנ״ל, י״ל דאכן שאני מלך מכה״ג, דדין מינוי מלך ע״י ב״ד הוא אכן פסק דין, ולכן קבעו הרמב״ם בה׳ סנהדרין, ובמקום טעות ה״ז בטל ומבוטל, אבל מינוי כה״ג כאמור הוא בגדר אחר, ולפיכך לא נקבע מקומו אלא בהל׳ כלי המקדש, ברם לפי המבואר בפקודי העדה שם שאין חילוק בין הנושאים, יעו״ש טעמא דמילתא, א״כ נאמר גם במלך שנתמנה בטעות, שאין בזה גדר של ביטול הפס״ד למפרע.

אמנם באמת בלא״ה אין נפ״מ, דבשלמא בכהונה איכא ילפותא דחלל עבודתו כשרה, ושאר פסולים אינם בכלל, אבל במלך אין כל הכשר בדיעבד על מי שאינו ראוי, ולפיכך אע״פ שאין כאן גדר פס״ד, מ״מ כיון שנמצא פסול, ופסול זה הוא לעיכובא, פשוט שמלכותו נפקעה למפרע, ואשתו מותרת וכל כליו מותרין, וכן כל שאר הענינים היוצאים מתוך כך.

סימן נד
מצות לבישת בגדי כהונה בכהן גדול

איתא במתני' יומא, אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא, ובגמ' שם, דילמא שאני קריאה דצורך עבודה היא ✧ ומבואר בגמ' דכל שהוא צורך עבודה מותר ללבוש בגדי כהונה, אע"פ שאסור ליהנות מהם שלא בשעת עבודה ✧ ועפ"י זה מיושבת קושית המפרשים, איך מותר לכהן לשחוט כשהוא לבוש בגדי כהונה ✧ אמנם בפשוטו מוכח מלשון הרמב"ם דלא ס"ל שיש היתר בגלל צורך עבודה ✧ כהן גדול מצווה תמיד להיות לבוש בגדי כהונה כשהוא במקדש, וא"כ תקשי איך הוכיחו ממתני' שמותר ליהנות מבגדי כהונה ✧ יש לחלק בין בגדי זהב דרק בזה יש המצוה בעצמה בלי עבודה שזוהי כבודו ותפארתו, אבל לא בבגדי לבן ✧ מדברי המאירי נראה דלא ס"ל לחלק בין בגדי זהב לבגדי כהן הדיוט

איתא במתני' יומא סח,ב, בא לו כה"ג לקרות אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא ואם לאו קורא באצטלית לבן משלו. ופירש"י, בבגדי בוץ, שהוא לבוש עכשיו שעבד בהן עבודת היום. ובגמ' שם, מדקתני באצטלית לבן משלו מכלל דקריאה לאו עבודה היא וקתני אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא, ש"מ בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, דילמא שאני קריאה דצורך עבודה היא כו'.

ומבואר בגמ' דכל שהוא צורך עבודה מותר ללבוש בגדי כהונה, אע"פ שאסור ליהנות מהם שלא בשעת עבודה. ועפ"י זה לפו"ר מיושבת קו' המפרשים שהבאתי במקרא העדה פ' ויקרא לענין כלאים בבגדי כהונה, איך מותר לכהן לשחוט כשהוא לבוש בגדי כהונה, והרי כיון דשחיטה לאו עבודה והיא כשרה בזר, נמצא שעובר אז בלאו דכלאים, עי"ש. והרי מבואר בגמ' זו לענין איסור הנאה מהקדש שהוא איסור תורה, כיון שהוא לצורך עבודה ה"ז מותר, וא"כ ה"ה איסור כלאים שבבגדי כהונה ה"ז מותר לצורך עבודה אע"פ שאינה עבודה ואין לפו"ר כל סברא לחלק בין האיסורין הללו.

ברם הרמב"ם בהלכות עבודת יוה"כ פ"ג ה"ט כתב, קריאה זו אינה עבודה לפיכך אם רצה לקרות בבגדי חול לבנים משלו קורא, ואם רצה לקרות בבגדי לבן קורא שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן שלא בשעת עבודה כמו שביארנו. ע"כ. והיינו מש"כ הרמב"ם בפ"ח מה' כלי המקדש הי"א, בגדי כהונה מותר ליהנות בהן לפיכך לובש אותן ביום עבודתו אפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת העבודה. ע"כ.

והנה אע״פ שהרמב״ם האמת כתב שאין איסור ליהנות שלא בשעת עבודה, מ״מ הרמב״ם לא היה צריך להזכיר בה׳ עבודת יוה״כ שזה הוא טעם ההיתר, הואיל ובלא״ה ה״ז מותר בגלל צורך עבודה, והיה לו לכתוב סתמא דין הבגדים בהן הוא קורא, ולא היה צריך להזכיר הטעם, ובפשוטו הואיל וכתב טעמא דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, ש״מ דלא ס״ל להסברא דצורך עבודה שאני, אבל הפר״ח במים חיים על הרמב״ם שם כתב, קושטא דמילתא קאמר, ומיהו אפשר דאפילו למ״ד שלא ניתנו ליהנות בהם שהרי לקרות בבגדי לבן משום דקריאה צורך עבודה היא כדחזינן בגמ׳ ודוק, עכ״ל. וכאמור בפשוטו מוכח מלשון הרמב״ם דלא ס״ל שיש היתר בגלל צורך עבודה. ולפ״ז שוב אין לתרץ כנ״ל, כיון שלפי האמת לא נקטינן כן, ונפ״מ לענין כלאים שאין היתר לפי הרמב״ם אלא בשעת עבודה, וכש״נ.

ובעיקר מה דיש להשוות איסור כלאים לאיסור הנאה, ולא אמרינן דמהכא גופא מוכח כן, דזה אינו, דבגדי כהן גדול של לבן ביוה״כ, אע״פ שהם ארבעה בגדים כמו של כהן הדיוט, מ״מ האבנט של יוה״כ הוא של פשתן בלבד ואין בו כלאים, ולכן אין הוכחה מהגמ׳ גופא על היתר לכלאים. [ואגב, יעוין משך חכמה פ׳ אחרי דמרע״ה היה קורא הפרשה, וראה ביומא דקרה״ת דכה״ג בעמידה, וצ״ע ברמב״ם, ובמקו״א נתבאר.]

אלא שיש לדון בזה מצד אחר, דבמקו״א נתבאר בס״ד עפ״י הרבה מהמפרשים דשאני כהן גדול מכהן הדיוט, והיינו שאע״פ שכהן הדיוט מצווה בלבישת בגדים רק בשעת עבודה, הרי כהן גדול מצווה תמיד להיות לבוש בגדי כהונה כשהוא במקדש וזוהי גופא עבודתו, וא״כ תקשי איך הוכיחו ממתני׳ שמותר ליהנות מבגדי כהונה, דשאני כהן גדול שזוהי מצוותו גם שלא בשעת עבודה, אבל באמת יש לחלק בין בגדי זהב דרק בזה יש המצוה בעצמה בלי עבודה, שזוהי כבודו ותפארתו, וכלשון הרמב״ם המובא שם, אבל לא בבגדי לבן, ונראה שהגמ׳ הוכיחה כן ממתני׳ גופא, דהואיל ויכול לקרוא איך שירצה, בין בבגדי כהונה ובין בבגדי חול שלו, וראה יומא לה,ב ורש״י שם, ש״מ שבכל גוונא אין לו ללבוש אז ח׳ בגדים, דאם אפשר לו אז בלבישת ח׳ בגדים פשיטא שכך היה לו לעשות, לקיים המצוה שעליו כמו כל השנה, ומדחזינן שאינו לובש שמונה בגדים גם אם אינו רוצה בבגדי לבן של כהונה, אלא אז הוא לובש בגדי חול, ש״מ שליכא מצוה בלבישת בגדי לבן בעצם הלבישה שלהן דאל״כ היה הדין שילבש בגדי כהונה דוקא, אלא ש״מ שאין מצוה, וממילא מוכח שבגדי כהונה מותר ליהנות בה. וראה ראבי״ה תשובות וביאורי סוגיות ע׳ קלו.

ואבן יעויין בתו״י שכתבו, אבל בבגדי זהב אין לקרות שאין ללבוש בתחילה בגדי זהב אם לא לצורך עבודה כו׳, ע״כ. וכ״כ בתוס׳ הרא״ש ובריטב״א, ועי״ש הטעם. אך המאירי כתב, שאילו היתה עבודה על כל פנים היה צריך בה או לבגדי לבן או לבגדי זהב. ע״כ. ובחיבור התשובה ע׳ 569 כתב וז״ל, וקריאה זו אינה עבודה גמורה ולפיכך אם רצה לקרות בבגדי חול לבנים משלו הרי הרשות בידו, ואם רצה לקרות בבגדי זהב של קדש קורא. עכ״ל. ולפי דעתו כיון שיכול לקרוא גם בבגדי זהב, אכתי צ״ע איך מותר לו לבטל המצוה ולקרוא בבגדי חול, והרי כאמור יש עליו מצוה של לבישת בגדי כהונה, ואולי לא ס״ל להמאירי היסוד הזה כפי שעולה בשי׳ הרמב״ם לחלק בין בגדי זהב לבגדי כהן הדיוט, וצ״ע.

ויש לציין הא דלובש דוקא בגדי לבן, אם הם שלו, מש״כ המאירי ביומא שם, וה״ה לכל שאר בגדים אלא שדיבר בהוה שמנהג זקנים ואנשים של צורה להיות בגדיהם לבנים ביוה״כ. ע״כ. והשי׳ שהזכיר רש״י שם לה,ב דבגד שלו הוי נמי בגדר בגד״כ, יל״פ עפ״י פי׳ ר״ח פלטיאל שהובא במקומו, דבגדי השרד היינו בגדים שלבשו הכהנים במקדש בעבודות שאינן צריכות בגדי כהונה, ולא לבשו סתם בגדי חול, עי״ש בדבריו.

סימן נה
פרישת כהן גדול מביתו

איתא ביומא, מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין, ובגמ' שם, אמר קרא כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, לכפר אלו מעשי יום הכפורים ✧ וכתב הרמב"ם בה' עבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ ובה' פרה אדומה כתב, מפרישין כהן השורף אותה מביתו כשם שמפרישין כה"ג לעבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ יש לבאר מדוע נקט הרמב"ם בהלכות אלו שדבר זה קבלה ממשה רבינו ✧ תמוה מש"כ הקרי"ס לפרש לשון הרמב"ם ✧ מבאר דהלכה זו היא בכלל פירוש התורה שקיבל מרע"ה מסיני, ואינה מסורה לדרשות של ב"ד הגדול ✧ כיו"ב י"ל בפירוש כוונת הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק ✧ מביא משו"ת חקרי לב דשו"ט בנידון זה ✧ פרישת הכהנים בימי המילואים היה לצורך קדושתם בלבד

איתא ביומא ב,א, שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין. ובגמ' שם מנא הני מילי, א"ר מניומי בר חלקיה א"ר מחסיא בר אידי א"ר יוחנן אמר קרא (ויקרא ח, לד) כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, לעשות אלו מעשי פרה לכפר אלו מעשי יום הכפורים. ויעו"ש כל הסוגיא באריכות, ושם ג,ב – ד,א פלוגתא דהילפותות אם רק יוה"כ ילפינן מהך קרא או גם עשיית הפרה.

וז"ל הרמב"ם פ"א מה' עבודת יוה"כ ה"ג, שבעת ימים קודם ליוה"כ מפרישין כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש, ודבר זה קבלה ממשה רבינו, ומפרישין אותו מאשתו כל שבעת ימים אלו שמא תמצא נדה ונמצא טמא שבעת ימים ואינו יכול לעבוד. ע"כ. ובפ"ב מה' פרה אדומה ה"ב כתב, שבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו כשם שמפרישין כהן גדול לעבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו, וכן מפרישין אותו מאשתו שמא תמצא נדה ויהיה טמא שבעת ימים. ע"כ.

והנה יש לראות מדוע נקט הרמב"ם בהלכות אלו שדבר זה קבלה ממשה רבינו, ובקרית ספר בה' עבודת יוה"כ כתב, וז"ל, ומה שכתב דבר זה קבלה ממשה רבינו ע"ה נראה דאינו הלכה למשה מסיני, דבגמרא משמע דהוי דרבנן לתרוויהו וקרא אסמכתא בעלמא כו'. ע"כ. וגם הפר"ח במים חיים על הרמב"ם שם הבין כוונת הרמב"ם שאינו דין תורה וקרא אסמכתא בעלמא, אלא שחזר ותמה דכל הסוגיא מוכחת דהוי דאורייתא, וכפי שיובא להלן.

והנה מש״כ הקרי״ס דמוכח מלשון הרמב״ם שאין זו הלמ״מ ולפיכך נקט דהוי אסמכתא בעלמא, תמוה לי, דידוע הכלל שכתב הרמב״ם בהקדמתו לפי׳ המשנה דכל מה שנכלל בהלמ״מ אין לו כל רמז במקרא[א], וא״כ בנידון פרישה שבעת ימים דילפינן לה מקראי, איך אפשר שיאמר הרמב״ם שהיא הלמ״מ, ולהאמור בודאי שא״א שתהא זו הלמ״מ, והלשון קבלה ממרע״ה יש לפרש הכוונה דהוי פירוש התורה שבכתב מה שנאמר בפ״ע, וזה נתקבל איש מפי איש ממרע״ה, והוי דאורייתא, ואכן צ״ע על הפר״ח אמאי מפרש לשון זה של הרמב״ם דלא הוי דאורייתא אלא אסמכתא. והפר״ח לא כתב דיוק זה, אלא דמשמע ליה הלשון קבלה ממרע״ה, שאין זה מהתורה. והיינו דכנראה קשיא ליה מה כוונת הרמב״ם בלשון זה.

ולפו״ר נ״ל בפשיטות בכוונת הרמב״ם, דהנה איכא תורת שבע״פ שהם מהדברים הנלמדים בי״ג מידות שהתורה נדרשת בהן, וההלכות הנלמדות בי״ג מידות הרי אפשר שיתבטלו או ישתנו ע״י ב״ד אחר, כמש״כ הרמב״ם בפ״ב מהלכות ממרים, שע״ז נאמר אין לך אלא שופט שבימיך, ולא שנא ב״ד קטן או גדול, וע״ז קאמר הרמב״ם שהלכה זו אינה כן, אלא היא בכלל פירוש התורה שקיבל מרע״ה מסיני, ואינה מסורה לדרשות של ב״ד הגדול, ולפיכך לא שייך בזה אין לך אלא שופט שבימיך, ולעולם בודאי הוי דאורייתא.

[**וכיו״ב** י״ל בפירוש כוונת הרמב״ם בהלכות חובל ומזיק, שכתב שם הרמב״ם על עין תחת עין ממון, שכך ראו מב״ד של יהושע ושל שמואל וכו׳, וכן שכולם מפורשים מפי משה מהר סיני וכו׳, עי״ש פ״א ה״ו, ועיקר כוונתו י״ל כאמור שאין הדבר נתון לב״ד שבכל דור לדרוש המקראות, אלא כך ניתנה תורה שבכתב למרע״ה עם פירושיה, וכמש״כ הרמב״ם גופיה בהקדמת היד החזקה, עי״ש, והיש״ש ב״ק פרק החובל סי׳ א׳ תמה טובא על הרמב״ם שכתב כל זה, וראה גם מעשה רוקח על הרמב״ם, ודבריו צ״ב, ומ״מ נתבאר לנכון בס״ד. (ושמא כמו בחובל נאמר כן כנגד מכחישי התורה שבע״פ, ראה תורה שלמה פ׳ משפטים כרך י״ז מילואים סי׳ י״א, כן הוא גם בעיוה״כ ופרה אדומה, שגם שם היה צ״ל כן).]

א. ונראה לסייע להכלל הזה מהגמ׳ גיטין ס,ב למ״ד דתורה שבכתב היא רוב והמיעוט הוא תורה שבע״פ, ופירש״י שם דלרוב התורה יש רמז במקראות ורק למיעוט ליכא והוי תורה שבע״פ, יעו״ש היטב, והיינו שיש מיעוט של הלמ״מ שאין להם רמז בכתוב, ועיקר התורה שאע״פ דקרויה תורה שבע״פ, מ״מ ה״ז בכלל תורה שבכתב, ע״י כללי המידות שהתורה נדרשת בהן, וזה מבואר כדברי הרמב״ם אלו.

ובשו"ת חקרי לב חאו"ח סי' קי"ב הביא דברי הפר"ח, ושו"ט טובא בנידון זה אי הפרישה היא מהתורה או מדרבנן, והביא מדברי התוס' בפ"ק דיומא מש"כ בזה. ועל עיקר לשון הרמב"ם שהיא קבלה ממרע"ה, הביא מהרבה מקומות ברמב"ם שיש לשון כזה והכוונה היא לדין תורה. ובעיקר הענין ראה גם בריטב"א בפ"ק דיומא דמבואר מדבריו שהוא מדין תורה, ולא כלשון התוס' שם ד,א. וראה תורה שלמה ויקרא ח,לד אות נ"ה בנידון זה מקורות רבים, וראה גם בספר המפתח ברמב"ם פרנקל בה' עיוה"כ וה' פרה אדומה שם.

והנה ימי המילואים היו גם לצורך חנוכת המקדש, וגם לקדושת הכהנים, וכנראה דפרישת הכהנים פתח אהל מועד היה לצורך קדושתם בלבד, ולא לצורך חנוכת המקדש, ולכן בחנוכת מקדש ראשון ושני לא מצינו פרישת כהנים. ברם על המקדש לעתיד לבא בב"א, הבאתי בקרואי מועד חנוכה סימן ג' במאמרי בענין מצות חנוכת המזבח לדורות, שי' הרמב"ן שיש דין מילואים גם על המקדש וגם על הכהנים שיקומו לתחיה וצריך לחדש את קדושת כהונתם שבטלה, יעו"ש כל הענין. ונמצא אפוא גדר הפרישה לחלות קדושה, וכן הוא בפרישה לעבודת יוה"כ ומעשה הפרה שלפ"ז היא לצורך תוספת קדושה, ועל עיקר קדושת כהונה במשכן ולעתיד לבא הוא לעכובא, אבל על עיוה"כ ופרה אדומה אינו לעכובא, כמפורש בסוגיא דיומא שם, אלא דהרמב"ם לא הביא זאת, וראה ליקוטי הלכות יומא שם שעמד בזה.

רבינו דוד אבודרהם

יום הכיפורים

עם
הערות הארות וביאורים

תוכן העניינים

סדר תפילות יום הכיפורים

כפרות ..... רצא

ערב יום הכיפורים ..... רצב

תפילת ערבית ..... רצז

כל נדרי ..... שא

סדר הוידוי ..... שח

תפילת שחרית ..... שכב

תפילת נעילה ..... שכז

סדר תפילות יום הכיפורים

[כפרות]

[א] ערב[1] **יום הכפורים נוהגין במקצת מקומות לשחוט תרנגול לכפרה. וכן כתוב בתשובות הגאונים**[2]**, וששאלתם שאנו רגילין לשחוט ערב יום הכיפורים תרנגול ואין אנו יודעים מנהג זה למה, אי משום תמורה מאי שנא תרנגול מבהמה וחיה, האי ודאי קושיא היא, אלא שיש בה שני טעמים, אחד שהתרנגול מצוי בבית מכל בהמה וחיה ועוף, ועוד יש במקומות עשירים שעושין תמורה אילים, ועיקר בעלי קרנים, דמות אילו של יצחק אבינו, לפיכך לא דבר קבוע הוא. ועוד שמענו מחכמים הראשונים שאע"פ שבהמה דמיה יקרים יותר מתרנגול אעפ"כ תרנגול מובחר לפי ששמו גבר, כדאמרינן** (בברכות) [ביומא] (כ, ב) **מאי קריאת הגבר, אמר רב קרא גברא, דבי רבי שילא אמרי קרא תרנגולא, ותניא כוותיה דרבי שילא היוצא קודם קריאת הגבר דמו בראשו, וכיון ששמו גבר, תמורת גבר בגבר טפי מהני ומעלי. וכך רגילין כאן.**

אוחז שליח התרנגול ומניח ידו על ראשו, ונוטלו ומניחו על ראש המתכפר, ואומר זה תחת זה, זה חלוף זה, זה מחולל על זה, ומחזירו עליו פעם אחרת, ואומרים (תהילים קז, י-כא) **בני אדם**[3] **יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל, יוציאם מחושך וצלמות ומוסרותיהם ינתק, אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו, ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם, ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם, יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם,** (שמות כא, כג) **נפש תחת נפש.**

---

1. טור או"ח סי' תרה.

2. ראה אוצה"ג יומא חלק הפירושים סי' רטז, ועי"ש סי' רטו-רכ מכמה תשובות גאונים וקדמונים והם המקור לכל דברי רבינו בענין זה. וראה תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי) ח"א סי' קעט עמ' 307-305, תשובות הגאונים שערי תשובה סי' רצט וציוני המהדיר שם, חיבור התשובה להמאירי חלק משיב נפש מאמר ב פ"ח עמ' 399-398. וראה ב"י שם דעות החולקים על מנהג הכפרות. וראה קונטרסו של ידידי הרה"ג רי"ז דויטש שליט"א 'כפרות כהלכתן'.

3. בטור שם ליתא 'בני אדם' ואף בפסוק אינו, אולם כן איתא בראי"ש יומא פ"ח סי' כג וכן במהרי"ל הל' עיו"כ. וראה בספר 'הדרש והעיון' ויקרא מאמר קסט מש"כ בזה.

ועושה כסדר הזה ארבעה פעמים[4]. ואחר כך מניח ידו על ראש התרנגול תבנית סמיכה וסומך עליו. ושוחטו לאלתר תכף לסמיכה שחיטה. ורגילין לתתו לעניים כדי שיהיה כפרה לנפשו. ומה שרגילין לזרוק את ראשו על הגג כדי ליתנו לעופות, יש סמך לזה מהחיא דפרק גיד הנשה (חולין צה, ב) **רמי בר תמרי איקלע למערבא במעלי יומא דכפורי, חזא דקא שדו כבדא וכולייתא, אזל שקלינהו משום דהאידנא דהיתירא שכיח טפי[5].**

[ערב יום הכפורים]

[ב] ונהגו[6] לטבול ערב יום הכפורים. וכתב רב עמרם[7], טובל אדם בשעה שביעית או בשמינית ומתפלל מנחה. וכתב רבינו סעדיה[8], בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה. וכתב הרא"ש[9] שאין דבריו נראין בזה, שלא מצאנו בתלמוד רמז לטבילה זו ואינה לא יסוד נביאים ולא מנהג נביאים[10], ולא עדיפא מערבה

---

4. לפנינו בטור הגי׳ ג׳ פעמים, וראה שנויי נוסחאות שם שיש גירסא ז׳ פעמים.

5. כ״ה בטור שם וראה בדרישה אות א.

6. טור סי׳ תרו ס״ד.

7. עפ״י המנהיג עמ׳ שמא, וראה סדר רב עמרם עמ׳ קס, וכן הובאו דבריו בעוד קדמונים שציין מהדיר ספר המנהיג שם.

8. סידור רב סעדיה גאון עמ׳ רנט, וכ״פ שבלי הלקט סי׳ שי דמברך כדרך כל בעלי תשובה או בעלי קרי, ודחה מי שחולק, מידי דהוי כבע״ק הטעון טבילה שטעון ברכה, עי״ש היטב. וצ״ע מנלן המקור לטבילה לבעל תשובה, ועוד שיש לברך עליה, וצ״ע.

9. יומא פ״ח סי׳ כד.

10. כלומר שאין זה מנהג נביאים, ואפי׳ היה מנהג אין מברכים על המנהג, והרא״ש הזכיר מנהג נביאים וכפי שכך הוא בחבוט ערבה, אבל גם על מנהג של חז״ל חובה להקפיד לקיים, אלא שכאמור אין ברכה, ואכתי אולי יל״ד עפ״י ביאורו של חי׳ מרן ריי״ז הלוי הל׳ ברכות, שאין הדבר תלוי אם עתה הוא מנהג או לאו, אלא אם כל החפצא הוא מצוה, מברכים עליו גם כשעושים אותו רק עפ״י מנהג, עי״ש לענין יו״ט שני. ויש כיו״ב בקדמונים, ראה פסקי רי״ד סוכה מד, ב ושבלי הלקט סי׳ קעד. [וראה קרואי מועד על חנוכה ונדפס בקובץ ׳בית אהרן וישראל׳ גליון קטז]. ולפ״ז י״ל דטבילה עצמה הרי היא מצוה, אלא שבערב יו״כ היא עפ״י מנהג, וי״ל דבאופן כזה אכן יש ברכה, אלא דהרא״ש כתב שגם מנהג לא הוי, ולזה י״ל דרס״ג סובר דהוי מנהג. אבל אין לומר בשי׳ רס״ג דעל יו״כ לא בטלה תקנת עזרא, דא״כ מי שלא טבל אסור להתפלל, וזה לא שמענו. וראה

דאמרינן (סוכה מד, ב) **חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא, ואי משום דאמר רבי יצחק** (ר"ה טז, ב) **חייב אדם לטהר את עצמו ברגל, היינו לטהר את עצמו מכל טומאות ואף מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי, והאידנא אין לנו טהרה**[11]**, וכיון שאין בעלי קריאין טובלין כל השנה כולה אין חובה לטבילה זו ואין לברך עליה. אלא שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי ביום הכיפורים, וסמכו על מדרש של פרקי רבי אליעזר**[12] **שנקיים כמלאכי השרת ביום הכיפורים. וכתב רבי יהודאי**[13]**, וששאלתם הטובל לכבוד שבת או לכבוד יום טוב או לכבוד יום**

שו"ת אבני נזר או"ח סי' תנב, וצ"ע, וכן ראה ספר המנהגות לרא"ש מלוניל עמ' 151. וע"ע ישועות מלכו על הרמב"ם בהגהות מעט צרי פ"ג מהל' תשובה ה"ד, קונטרסי שיעורים על קידושין שיעור כד. וראה חיבור התשובה להמאירי שם עמ' 397, שו"ת מן השמים סי' פג והערות המהדיר ר"ר מרגליות ז"ל שם, [וראה עוד מאמרי על איסור רחיצה ביוה"כ, נדפס בקובץ 'קול התורה' גליון נא]. ומש"כ שם שאם מברכים יש לברך לפני הטבילה, כן כתב גם בהלכות ריצ"ג עמ' נט, וראה מה שנחלקו הראשונים פסחים ז, ב אם על כל טבילות מברכים אחרי הטבילה או רק בטבילת גר, עי"ש.

11. ראה בשאג"א סי' סז שתמה על הרא"ש, דלפי דבריו נמצא דאם היה אפשר להטהר בזה"ז, אכן היתה טבילה בעיו"כ בכלל החובה לטהר עצמו ברגל, ותמה, דחובה זו היא לצורך עליה לרגל וקרבנות ראיה וחגיגה ושמחה, וזה ליתא ביו"כ. וראה בפי' הרי"פ פרלא לספר המצוות לרס"ג ח"א עשה ב עמ' 135-137, שהעלה בשי' הקדמונים דטהרה ביו"ט וכן בר"ה ויוה"כ, היא לא מחמת העליה לרגל וכו', אלא עצם הימים הקדושים צריכים טהרה, עי"ש באורך, והביא כן מבית אלוקים להמבי"ט ח"ג פרק סג, וראה גם צל"ח ביצה יח, א, וע"ע טורי אבן ר"ה טז, ב. וע"ע גנזי חיים (הוטנר) או"ח סי' תרו.

12. ראה פרק מו. לפנינו ברא"ש כתוב שסמכו על מדרש תנחומא פ' ואתחנן, ואילו בטור הביא לשון הרא"ש ושם כתוב כדברי רבינו שסמכו על פרקי דר"א, ובפרקי דר"א שם איתא 'אמר לפניו, רבש"ע, מה מלאכי השרת אין להם קפיצין, כך ישראל עומדים על רגליהם ביוה"כ, מה מלאכי השרת אין להם אכילה ושתיה, כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביוה"כ, מה מלאכי השרת שלום מתווך ביניהם, ישראל שלום מתווך ביניהם ביוה"כ'. ועי"ש בביאור הרד"ל אות נו, ובהגהה ט ציין לרא"ש ועוד קדמונים שהביאו מפרד"א לענין עומדים יחפים, וליתא לפנינו, ולא ציין להטור ורבינו בשם הרא"ש מה שהביאו מהפרד"א, וגם ליתא לפנינו, וכן מש"כ לפנינו בשם מדרש תנחומא ליתא לפנינו.

13. ראה אוצה"ג ר"ה חלק התשובות סי' יד ומה שציין המהדיר שם, וראה מבוא להלכות פסוקות (נ. דנציג) עמ' 440 בהערה 10 מש"כ על תשובה זו.

הכיפורים צריך לברך או לא, כך שנו חכמים ז"ל, מיום שחרב בית המקדש אין עלינו חובה לטבול מן התורה אלא לביאת מקדש, עד שיתקיים (יחזקאל לו, כה) **וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, וכיון שאין עלינו בזמן הזה חובה, אם יטבול אסור לברך, אבל הנדה בזמן שהיא טובלת כדי שתהיה מותרת לבעלה צריכה לברך מפני שהיא חובה עליה. וכתב רבינו יהודה[14] מפי ר"י, המברך על הטבילה ערב יום הכיפורים ברכה לבטלה היא. ובספר התשב"ץ[15] כתוב, וטבילה ביום הכיפורים אינה צריכה אלא בשביל טהרה.**

[ג] וצריך[16] להתודות במנחה קודם סעודה המפסקת, כדתניא (יומא פז, ב) **מצות וידוי יום הכיפורים עם חשכה אבל אמרו חכמים מתודה קודם אכילה שמא תטרף דעתו עליו מחמת הסעודה, שלא יוכל להתודות אחר כך. והיכן אומרו, יחיד אומרו אחר שגמר תפילתו קודם שעקר את רגליו, ושליח ציבור ביום הכיפורים אומרו בתוך התפילה[17]. ועיקר[18] הוידוי הוא אבל חטאנו, אלא שנהגו לומר גם שאר דברים כגון מה נאמר לפניך ואתה יודע רזי עולם ועל חטא ועל חטאים ואלהי עד שלא נוצרתי.**

[ד] ולענין חזרת שליח ציבור את הוידוי במנחה, כתב אבי העזרי[19] שאין לו להחזירו, כיון שאינו יכול לאומרו באמצע התפילה כמו בשאר התפילות, וגם[20]

---

14. ראה תוס' רבינו יהודה מסיריליאון ברכות כב, ב ד"ה היה, ושם עמ' רפו, וראה מה שציין המהדיר שם, וראה תוס' בכורות מט, א.

15. לתלמיד מהר"ם ב"ר ברוך סי' קכג, והובא בב"י שם. ובמהדורת כתונת תשב"ץ סי' ב, וראה ציוני המהדיר שם. וראה מהר"ם ב"ר ברוך (כהנא) ח"א פסקים ומנהגים סי' תקלז-תקלח.

16. טור סי' תרז ס"א.

17. ראה מאמרי בענין זה 'נוסח הוידוי ביוה"כ ליחיד ולש"צ', בקרואי מועד על יו"כ, ונדפס גם בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קכז.

18. טור שם סעי' ב-ג, והוסיף שם שבאשכנז נוהגים לומר על חטא על סדר אלפא ביתא ומפרטין בו החטאים, וכ"כ רב עמרם וכ"כ הרמב"ם ז"ל, ותו הביא הטור בדין אם צריך לפרט החטא, ועי"ש בב"י.

19. טור שם ס"ה, ועי"ש בב"י שכל לשון הטור הוא מהרא"ש יומא פ"ח סי' כה, והוא בראבי"ה סי' תקכח. ועי"ש ב"י וב"ח מה שפי' בהבנת דבריו.

20. ופי' ב"י שם, 'כלומר, וא"כ מאחר שאין עכשיו זמן וידוי זה, שהרי לא נתקן לאומרו עכשיו אלא משום גזירה וכו', כיון שאמרו

כי לא נתקן במנחה אלא משום גזירה שמא יארע אונס. וכן דעת ה"ר יצחק בן גיאת[21]. ורבינו האיי כתב[22], אין מנהג שיתודה שליח ציבור במנחה אבל אם רצה להרויח בברכת המרבה לסלוח כגון וידוי אין מונעין אותו. וכתב בתשובה אחרת[23], יפה השיבו הראשונים על שאלתכם בוידוי ערב יום הכפורים, שלא לאומרו[24] שליח ציבור בברכת סליחה, שלא שמענו בבבל שאומר שליח ציבור

בתפילה בלחש די, וא"צ לחזור ולאומרו בחזרת התפילה'. ועי"ש שהביא גם לשון המרדכי.

21. הלכות ריי"צ גיאת הל' יוה"כ עמ' נט.

22. טור שם, וריי"צ גיאת שם הביא דברי ר"ה גאון. וראה להלן הערה 24 על גי' הב"י בשם הרא"ש שם בדברי ר"ה גאון.

23. וכ"ה בטור שם ובריצ"ג שם 'ובתשובה אחרת אמר' וכו', ומשמעות לשונם שהיא גם תשובת ר"ה גאון, אבל באוצה"ג יומא חלק התשובות סי' צט הועתקה תשובה זו מתשובות גאוני מזרח ומערב סי' קמח, ושם כתוב שהיא לרב שרירא, וכב עמד על כך המהדיר בתשובות גמו"מ.

24. כ"ה לפנינו בטור שם, אבל בהלכות ריצ"ג ותה"ג גמו"מ הנ"ל כתוב 'לאומרה בברכת סלח נא', וזה מתאים עם פסק ר"ה גאון הנ"ל, אלא שר"ה גאון אמר רק אם ירצה הש"צ לעשות כן, כלומר, שאין זו חובה, אמנם כאן בתשובה היתה שם השאלה וז"ל 'מהו שיאמר ש"צ במנחה בערב יוה"כ אחר התפילה וידוי כדי להוציא את מי שאינו בקי, שיש הרבה מן הקהל שאינן יודעים והם חייבים, במה יצאו ידי חובתן' וכו', ולפיכך באופן זה בודאי שצריך לעשות כן, והב"י שם וכן בדרישה שם אכן נתקשו בלשון הטור שלפנינו, איך השוו את הדעות בב' התשובות, כיון שבתשובה הראשונה כתוב שיכול לאומרה בסלח, והכא כתב שלא לאומרה, ועל כך הביא גי' הרא"ש בתשובה הראשונה, ובמקום 'אין מונעין' צ"ל 'אין שומעין', ולפ"ז א"ש ב' התשובות. אבל לפנינו בשו"ת גמו"מ וריי"צ גיאת וטור כתוב 'אין מונעין', וכנראה יש שיבוש ברא"ש, וכן נקט הקרבן נתנאל שם אות ק, וכ"כ הב"ח שם, אלא שלפ"ז תהדר השאלה לגי' הטור ורבינו בב' התשובות, הרי נמצא שאינן מסכימות זה עם זה, והב"י שם כתב לישב גם לפי הנוסחא שלפנינו, דאם בא לומר וידוי מונעין אותו, שלא יבואו לקובעו חובה, ובתשובה האחרת איירי בקצת תחנונים, ובתשובה הראשונה נאמר 'כגון וידוי', ר"ל שאינו ממש נוסח הוידוי, עי"ש. והב"ח כתב באופן אחר, דבתשובה הא' נאמר שיכול להוסיף הוידוי בברכת סלח נא שלא כדרך חיוב, אבל א"א בזה להוציא אחרים יד"ח, וזוהי כונת התשובה השניה, כי לא תקנו באופן כזה, עי"ש. ובמאמרי הנ"ל מבואר שא"א לצאת יד"ח וידוי ע"י שומע כעונה גרידא, אלא צריך תפילת ש"צ דוקא, ולפנינו זה מפורש בדברי הב"ח. ויש להוסיף דאילו אפשר לצאת מדין שומע כעונה, לא אכפת לן מה שש"צ עצמו כבר יצא יד"ח בתפילתו שבלחש את מצות וידוי, שהרי במצוות אע"פ שיצא מוציא,

וידוי בתפילת המנחה של ערב יום הכיפורים, ולדבריכם[25] שאתם צריכין לכך, מפני שאין הציבור בקיאין, צריכין אתם להודיעם כי כל אחד ואחד צריכין להתודות אחר תפילתו קודם שיאכל סעודה המפסיק בה. אבל רב עמרם כתב[26], שליח ציבור אומר וידוי במנחה לאחר שיסיים תפילתו כדי להוציא את הרבים ידי חובתן.

ואחר כך[27] אומר אבינו מלכנו וגו'. ואומר קדיש תתקבל. ונהגו בספרד[28]

ווידוי ערב יו"כ הוא חובה. וראה בטור ושו"ע סי' תקסו ס"ד מחלוקת הראשונים אם בתע"צ יש להרבות בסליחות בברכת סלח נא, ועי"ש בב"י וב"ח וביאור הגר"א, ומקור הדין בתוס' ע"ז ח, א ד"ה אם בא, וראה בתוס' רבינו אלחנן שם. וראה לרבינו בסדר תפילת התעניות פכ"ג אות ג ושם הערה 19.

25. בתשובת הגאונים הנ"ל הענין מפורש יותר וז"ל 'ולדבריכם שאתם אומרים כי צריכים אתם לכך, יש להזכיר בקהל ולומר בלשון שכל הקהל מכירין אותו, כי כל אחד ואחד חייב להתוודות לפני יוצרו קודם שיאכל סעודה המפסיק בה, ויפרשו להם תורף הוידוי, כדי שיעמוד כל אחד ויתוודה בכיוון הדעת בלשון שהוא מכיר אותו, שאם התפילה עצמה מן הנאמרים בכל לשון דרחמי היא, וכל היכא דבעי אמר, כל שכן וידוי שודאי צריך כיוון'.

26. סדר רב עמרם עמ' קסב, ומסיק הטור שכן נוהגים בספרד, וראה בסמוך הערה 28, ועי"ש בב"י בשם המרדכי והר"ן, וראה ראב"ן יומא דף קע, א שהביא דברי רב עמרם, ועי"ש בב"ח שמבאר שיטתו, שיכול ש"צ להוציא יד"ח כמו שאר תפילות, ומסיק דכאמור ראבי"ה ור"ה גאון ס"ל שלא היתה תקנה כזאת, וי"ל דבזה פליגי, דלרב עמרם אע"פ שלא היתה תקנה אפשר לצאת מדין שומע כעונה, ולר"ה גאון מדין שומע כעונה א"א לצאת, אלא מדין תפילת הציבור, ולא היתה תקנה כזאת לתפילת הציבור. ואפשר עוד, וכן נראה לשון הב"ח, דלרב עמרם כל תפילת ש"צ היא כן מדין שומע כעונה, ולא שנא וידוי מתפילה, ואע"פ שעל וידוי ליכא תקנה לא אכפת לן. וע"ע שו"ת רמ"ע מפאנו סי' קב שאלה שלישית. וע"ע מחזור ויטרי עמ' 374. ולדעה זו נמצא שיד"ח ביצא מוציא גם בלי עניית אמן, ויש פוסקים שאין כן דעתם, ומבואר במקו"א.

27. ראה כף החיים סי' תרז אות לח בשם שולחן גבוה שם אות י שהביא דברי רבינו ושכ"כ הכל בו, אבל הרמ"א שם ס"ה לא כ"כ, עי"ש.

28. הענין צריך תלמוד, דבטור כתב שמנהג ספרד כרב עמרם, כלומר שש"צ אומר הוידוי אחר התפילה כמו היחיד, וכן מפורש בשבלי הלקט סי' שי, ואילו רבינו כתב שמנהג ספרד הוא כפי התשובה הראשונה של ר"ה גאון הנ"ל, ולא כמובא בהערה 24 הנ"ל שאין מדובר בנוסח הוידוי כולו, אלא בקצת תחנונים, ולפי רבינו מנהג ספרד לומר כל הוידוי בשלמותו, וצ"ת. ועל מש"כ הטור שמנהג ספרד הוא כמש"כ רב עמרם, כתב הב"י, 'אנו אין נוהגים

שחוזר שליח ציבור התפילה, וכשיגיע לברכת סלח לנו אומר סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו מלכנו על ידי רחמיך הרבים, ואומר אלהינו ואלהי אבותינו תבא לפניך תפילתינו, ואומר הוידוי, ואחר כך אומר מה נאמר לפניך יושב מרום, על חטא, על חטאים סקילה ושריפה עד מוחל וסולח, וחותם כי אל טוב וסלח אתה בא"י חנון המרבה לסלוח. ואומר ראה נא בעינינו וגומר התפילה. ואומר קדיש תתקבל.

[תפילת ערבית]

[ה] ערבית נכנסין לבית הכנסת, ומוציא שליח ציבור ספר תורה ואוחזו בידו[29] **ומברך שהחיינו, דקיימא לן** (עירובין מ, ב) **אומר זמן בראש השנה וביום**

כן, משום שלא מחזיר הש"ץ כלל תפילת מנחה, וממילא גם וידוי ליכא, עי"ש. ור"ל כמש"כ בב"י סי' רלד שמנהג ספרד שאין חזרת הש"צ במנחה [אולי כעין תקנת הרמב"ם במצרים, המבוארת בחי' ר"א בן הרמב"ם בריש ספר מעשה רוקח, עי"ש. וראה שו"ת רלב"ח סי' טו ושו"ת ריב"ש סי' לז, וראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (נ. וידר) עמ' 680-684]. אבל אינו מובן לי, הרי שם מפורש שהש"צ היה אומר ג' ראשונות וג' אחרונות בקול והאמצעיות בלחש, והציבור מתפלל עמו כל התפילה, וכיון שג' אחרונות נאמרו בקול, הרי יכול להמשיך הוידוי בקול, ומה נוגע אפוא מנהג זה לבטל מנהג שעפ"י רב עמרם, ואולי לדעת הב"י גם מנהג ספרד שכתב הטור אין כונתו לרב עמרם, אלא כפי שכתב רבינו, והוידוי נאמר באמצעיות, ולזה כתב שפיר דמנהג זה לא נהוג היום בספרד.

ונראה דנקט הב"י כן עפ"י המבואר במאמרי הנ"ל, אם נקטינן דבוידוי לא מהני שומע כעונה, דמ"מ אהני ע"י תפילת הציבור, וזה הוי רק בתוך שמונה עשרה, אבל לאחר התפילה תו ליכא תפילת הציבור, ומה"ט תקנו חז"ל דוידוי של הש"צ הוא בתוך התפילה אע"פ ששל יחיד הוא לאחר התפילה, עי"ש בביאור. וכן כנ"ל דאיכא עניית אמן. וראה ב"ח שם שהעיר דחזינן בתפילת ערבית ליל יוה"כ דש"צ אומר וידוי אע"פ שאינו באמצע התפילה, ותי' דאינו כדי לצאת יד"ח, וכמו שבאמת תפילת ערבית רשות, וכנראה ר"ל שאין ש"צ מוציא יד"ח את הציבור בתפילת ערבית. [ושמא יש לחדש, דכמו דס"ל לכמה מהמפרשים דבליל שבת ערבית חובה, וממילא גם מגן אבות וכו' הוי חובה להוציא את הרבים יד"ח, א"כ ה"ה יוה"כ דאקרי שבת, וכמו דמבואר במאמרי בקרואי מועד בענין 'איסור מלאכה ביוה"כ', נדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון צא]. ברם קשיא לי דהב"י גופיה כתב בסי' רלד שחכמים בדור שלפנינו הנהיגו לחזור כל התפילה במנחה, וא"כ אמאי לא חזר למקומו גם המנהג כרבינו לומר וידוי בסלח נא, וצ"ע.

29. הטור סי' תריט ס"א כתב שהש"צ מברך

הכפורים. וזמן אומרו אפילו בשוק, אלא שתקנו לאומרו על הכום היכא דאיכא כום, והכא אי איפשר לאומרו על הכום דאי אמר זמן קבליה ליום הכיפורים עליה ואיתסר ליה למשתי. ולא יהבינן ליה לינוקא דילמא אתי למסרך, פירוש יבא לשתות אף לאחר שיגדיל. וכתב אחד מן החכמים[30], תמיה לי ביין קידוש[31]

שהחיינו, אבל לא הזכיר שאוחז ס״ת בעת הברכה, וראה אורחות חיים הלכות יוה״כ סי׳ כט שהזכיר מנהג הוצאת ס״ת, ויעו״ש מה שהביא מספר העיתים, אבל לא נזכר שם להדיא שעושים כן בברכת שהחיינו, וכן לא הוזכר שש״צ המברך אוחז את הס״ת, אבל מנהג זה נמצא מפורש בחבור התשובה להמאירי עמ׳ 514, עי״ש, וכן פשט הלשון מורה שרק ש״צ בירך שהחיינו ומוציא את הרבים יד״ח, וכן מפורש בראב״ן יומא דף קע, א, והוסיף שאם רוצים היחידים לברך, כלומר, ולא רוצים לצאת ע״י ש״צ, הרשות בידם. [ועי״ש באבן שלמה אות יב שלא הבין כן, אבל בפשוטו כונת ראב״ן היא כן].

30. ראה תוס׳ רבינו פרץ עירובין שם בשם ר״י, וכ״ה בריטב״א שם, ועי״ש גם ברשב״א ור״ן וחי׳ המאירי, וראה ב״ח סי׳ תריט אות ח שמבאר קו׳ רבינו, שאין השאלה על קטן שאין בו דעת להאכיל את עצמו, דהתם פשיטא שמאכילין אותו מחמת סכנה, אלא הנידון הוא על יש בו דעת לאכול וסכנה ליכא, ולכן קשיא דכיון שמאכילין אותו אתי למיסרך, ומ״מ מסיק הב״ח שקושיא מעיקרא ליתא, דאע״פ שמאכילין קטן מ״מ איכא היכרא, שהרי מחנכין לשעות, ויודע הקטן איסור יוה״כ, אבל ביין קידוש דצריך קטן שהגיע לחינוך, וכמש״כ בשו״ת הר״ן סי׳ נב, וליכא היכרא, אתי למיסרך, עי״ש. וראה ראב״ן עירובין שם, וראה מעשה שאירע במגנצא, בליקוטים מספרי דבי רש״י, ספר רש״י עמ׳ שס, והוא בשם ראב״ן, אך לא נמצא שם, וכפי שציין המהדיר שם. וראה במאמרי על להאכיל לקטן ביו״כ.

31. בעירובין שם איתא ׳יוה״כ היכי עביד אי מברך עליה ושתי ליה וכו׳, ליתביה לינוקא׳ וכו׳, וראה פי׳ ר״ח שם, וראה בה״ג (מק״נ תשל״ב) ח״א עמ׳ 65 ׳דהא קאמרינן גבי יוה״כ נברך זמן ונישתיה׳ וכו׳, אבל בשינוי נוסחאות שם איתא, ׳דהא אמרינן ביום הכיפורים ליקדיש על כוס ולימא זמן ולשתיה׳, ור״ל שאין כונת הגמ׳ לומר סתם זמן על הכוס, אלא לקדש על הכוס ולומר זמן, וראה תורת האדם אבילות ישנה עמ׳ רס, רא״ש תענית פ״ד סי׳ מ, שו״ת הרא״ם כלל כה סי׳ א, וזה מקור לשון רבינו שהנידון הוא על קידוש ביוה״כ, שאף הוא בכלל חיוב קידוש כשבת ויו״ט, וכן בסמוך כתב רבינו ׳כי יין הקידוש׳ וכו׳, ולא כוס בעלמא לברכת זמן. וצ״ע אמאי קאמר בגמ׳ דאי אמר זמן קבליה עליה וכו׳, והא גם בלי זמן קיבל קדושת היום ע״י קידוש, וזה מוכיח שהכונה לברכת זמן בלי קידוש. וצ״ע. גם לא ברור לי אמאי ע״י שהחיינו איכא בהכרח קבלת קדושת היום, והא מבואר בסוגיא דסוכה מו, א, עי״ש בראשונים, דברכת שהחיינו על עשיית הסוכה פוטרת של יו״ט, ש״מ דשהחיינו של יו״ט יכול להיות לפני יו״ט, וצ״ע. אמנם בגמ׳

דיום הכיפורים אמאי גזרינן דילמא אתי למסרך, והנה אנו מאכילין את הקטן ולא גזרינן דילמא אתי למסרך כשהוא גדול, שאנו מחנכין אותו כשהוא בן עשר שנים לשעות, ואומרים לו דעד עתה שהיה קטן והיה סכנה אם יתענה[32] אנו מאכילין אותו, ועכשיו שהוא גדול אסור לאכול, וכמו שאנו עושין באכילה נוכל לעשות ביין הקידוש. ותירץ[33] דמשום הכי גזרו ביין קידוש דילמא אתי למסרך, כיון שהקהל נותנין לו לשתות הקידוש והוא אינו מבקש לשתות, דסבר מצוה היא זאת ואתי למסרך לכשיהיה גדול, אבל כשאנו מאכילין אותו כשהוא מבקש לאכול, או אפילו אינו מבקש מפני רעב שיש לו, לא אתי למסרך, שיאמר משום סכנה האכילוני והשקוני ולא גזרינן דילמא אתי למסרך. עוד יש לומר[34] כי יין הקידוש שהוא בכניסת הלילה ועדיין אינו צמא לשתות, אם ישתה אתי למסרך, אבל כשמאכילין אותו בחצי היום כשהוא רעב וצמא לא אתי למסרך, דמידע ידעי כי מפני חשש הסכנה האכילוהו.

שם איתא דהלכה שהחיינו אומר אפי׳ בשוק, ואע״פ שאין לו כוס, ולא הוזכר גם שם שצריך כוס של ברכה דוקא, אלא כוס יין בעלמא, יעו״ש בפרש״י על השאלה דבחוה״מ אין לו כוס, ובסוכה שם מבואר שאומרים שהחיינו על הכוס, והיינו כמו שאומרים בהבדלה נר ובשמים על הכוס, עי״ש ברש״י, וקצת משמע מלשון הגמ׳ שאע״פ שאין חיוב לומר שהחיינו על הכוס, מ״מ אם יש לו כוס ראוי לומר עליו, וזה שכתב הטור ורבינו דמ״מ לא יקח כוס בידו ביוה״כ, משום דמיסרך. וע״ע שו״ת אהל משה להגראמ״ה סי׳ מא. [ואולי יל״פ דהא העיקר דמברכים על הכוס, יסודו הוא משום שירה על היין, וברכת שהחיינו הוא משום מקרא קודש, ראה משנ״ת בס״ד באוצר מפרשי התלמוד סוכה מו, א הערות 101-103. וראה שבועות יג, א ׳לא קראוהו מקרא קודש׳, ורש״י ותוס׳ שם. ולפי״ז אתי שפיר טפי דאיקרי שירה, ולפיכך הוי על היין]. וראה משנ״ת בענין זה בס״ד באוצר מפרשי התלמוד שם הערות 91-101, וכן שם מז, ב הערות 4-16.

32. ראה חי׳ המאירי שמאכילין אותו אע״פ שאין סכנה, ואין אזהרת גדולים על הקטנים אלא באיסורין, ויוה״כ אינו מאכל איסור, וי״ל דגם רבינו לא נתכוין דזה הטעם, אלא דכך אומרים, וממילא לא אתי למיסרך. וראה בענין זה מאמרי על ׳מצות עינוי ביוה״כ׳, ונדפס גם בס״ד בקובץ ׳קול התורה׳ גליון מז.

33. ראה בראשונים הנ״ל שתירצו כעין זה. וראה דרכי משה שם סק״ד בשם הר״ן בפ׳ תולין, שבלי הלקט סי׳ שיב בשם רבינו שמחה, שו״ת רבי יהודה מילר ח״א סי׳ רא.

34. הב״י סי׳ תריט ס״ז הביא דברי רבינו. ולכאורה לפי תירוץ זה אסור ליתן לקטן מאכל ומשתה בכניסת יוה״כ, כיון שאין בו צורך ואתי למיסרך, והוא חידוש.

וכתב רב עמרם[35], מנהג שלנו אחר שאוכלין ושותים חוזרין לבית הכנסת להתפלל תפילת ערבית, וכיון שעומד שליח ציבור לפרום על שמע מברך שהחיינו ואחר כך מתחיל והוא רחום[36], וכל כך למה, שמא יש אחד מישראל שלא בירך[37], אבל אם תלמיד חכם רוצה לברך בפני עצמו כשהולך מבית הכנסת הרשות בידו, שזמן אומרו אפילו בשוק. וכן כתב רב פלטוי[38] ורב

---

35. סדר רב עמרם עמ׳ קסב, והובא בטור סי׳ תריט ס״א ועוד ראשונים, וראה אוצה״ג עירובין חה״ת סי׳ עט-פא וראבי״ה סי׳ תקכט, וראה מה שציין המהדיר בסדר״ע שם.

36. לפנינו בסדר ר״ע לא הוזכר קטע זה ׳ואח״כ מתחיל והוא רחום׳, ונמצא שם בשנויי נוסחאות, וכן הוא בסידור ר״ש ב״ר נתן עפ״י הגאונים עמ׳ עז וטור סי׳ תריט ס״א, ובדרכי משה אות ה כתב בשם מנהגים שאין אומרים והוא רחום, אבל מנהג זה נמצא באורחות חיים סדר יוה״כ סי׳ כט ובחיבור התשובה להמאירי עמ׳ 514, ובספר המנהיג עמ׳ שמז כתב ׳ומתחיל החזן והוא רחום, יסוד העמרמי כמנהג ספרד, שאומרים לעולם והוא רחום בערבית, ובשאר ארצות אין אומרים אותו כי אם בחול׳. ועי״ש למהדיר מה שציין, ומבואר שאין זה ביוה״כ בלבד, אלא למנהג זה אומרים והוא רחום גם בשבתות וי״ט, וראה לעיל פט״ו אות ב ובהערות שם משנ״ת.

37. בפשוטו ר״ל דהש״צ מוציא את מי שרוצה לצאת, ולכן אע״פ שבירך כבר בעצמו מ״מ חוזר ומברך להוציא את הרבים יד״ח, דברכה זו היא חובה, ואע״פ שיצא מוציא, וזה דמסיק אבל אם ת״ח וכו׳, די״ל דיצא מוציא היינו דוקא לאינו בקי, אבל בקי באמת לא יוכל לצאת יד״ח בברכת ש״צ, כשי׳ הגאונים בטור סי׳ רעג, אלא שלפ״ז אינו תלוי ברצונו של ת״ח, אלא לשיטתם אפי׳ רצה לצאת אינו יוצא, אמנם כיון שמוציא גם לשאינו בקי, שפיר יוצא גם בקי. וע״ע חיבור התשובה עמ׳ 514. אלא שלפ״ז צ״ע לשון רב עמרם ׳שמא יש אחד מישראל שלא בירך׳, דלכאורה כיון שהוא ספק, איך יוכל לברך, ניחוש שמא כולם ברכו ונמצאת ברכתו לבטלה, ולפיכך עדיף טפי לפרש שהש״צ לא מברך קודם לעצמו. ואולי היתה תקנה קבועה לעשות כן, וצ״ת. אבל בב״י סי׳ תריט ס״א כתב דמה דנקט ת״ח הוא לאו דוקא, וה״ה לכל אדם, עי״ש, ועי״ש מג״א סק״ג, וכנראה שנקטו שאין הנידון הכא ליצא מוציא. וראה גם אורחות חיים הל׳ יוה״כ סי׳ כט בשם ספר העיתים. וראה לעיל בהערות על רבינו בסדר תפילת ר״ה פכ״ה הערה 114 שי׳ הקדמונים דשהחיינו על ר״ה ויוה״כ הוא מהתורה, ולשיטתם כל שנאמר בו מקרא קודש, ברכת שהחיינו בו היא חיוב מהתורה, עי״ש, אבל בראבי״ה סוס״י תקכח מפורש דהשהחיינו הוא מדברי סופרים, ועי״ש סי׳ תקלד. וראה להלן הערה 40. וראה חמשה ספרים לר״נ גאון (אברמסון) עמ׳ 275.

38. בספר המנהיג עמ׳ שמד כתוב ׳וכ״כ רבי נטרונאי׳ וכ״ה בהלכות רי״צ גיאת עמ׳ פב, ואילו בטור שם כתוב ׳וכ״כ רב פלטוי וכ״ה בראבי״ה סי׳ תקכט׳, ורבינו כתב את שניהם,

נטרונאי. אבל רבינו סעדיה ורבינו האי[39] כתבו שצריך לברך שהחיינו אחר תפילת ערבית בין ביחיד בין בציבור. וה"ר יצחק בן גיאת כתב[40] אנו נהגנו כרב נטרונאי. וכן אנו נוהגין עתה באלו הארצות.

[כל נדרי]

[ו] ואומר[41] כל נדרי ואיסרי וכו' די נדרנא ודי חרמנא ודי אשתבענא ודי אסרנא על נפשנא מיום הכיפורים שעבר עד יום הכיפורים זה שבא, כלהון איחרטנא בהון וכו'. שמתכוונים להתיר הנדרים והשבועות והחרמות אולי עברו עליהם, וכדי להנצל מן העונש.

וראה תשובות רבי נטרונאי (ברודי) סי' קפו עמ' 312 והערת המהדיר שם.

39. ראה בראשונים שם, ואוצה"ג עירובין חה"ת סי' פא-עט, וראה סידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' סא.

40. שם, וראה עוד בסידור שם עמ' נח. ולפו"ר יל"פ טעמי חילוקי המנהגים, די"א שעדיף לברך בכניסת יוה"כ לפני ערבית, שאז חיילא המצוה לומר ברכה זו, ואין טעם לאחרה, ודעת החולקים לאחר, י"ל דס"ל שעדיף לומר שהחיינו ביוה"כ עצמו ולא בתוספת יוה"כ. ויש להוסיף, דשי' הרמב"ם דתוספת יוה"כ מהתורה רק לעינוי ולא לקדושת היום, ושהחיינו הוא על קדושת היום, וי"ל דשהחיינו מהתורה דהוי מקרא קדש, וכנ"ל הערה 37, ולפיכך יש לברך דוקא בלילה, ואע"פ שלענין קידוש שי' הרמב"ם שמקדשים מבעוד יום, והיא מצוה מהתורה, ואין כלל תוספת שבת, ראה משנ"ת בזה בס"ד בהדרת קדש ענייני קטן סי' לג, וס"ל להנך גאונים דשהחיינו שאני. ועדיין צ"ת. וראה להלן הערה 48, די"ל שברכת שהחיינו עדיין אין בה קבלת קדושת היום, ברם בראב"ן עירובין דף קנג, א מפורש שע"י שהחיינו דהיינו ברכת הזמן איכא קבלת קדושת היום, אע"פ שע"י קידוש עצמו עדיין ל"ה קבלת שבת, וכנ"ל שי' הרמב"ם, וצ"ע. וע"ע חיבור התשובה עמ' 313-314.

41. ראה אוצר הגאונים נדרים חלק התשובות סי' ס-סט על מנהג אמירת כל נדרי בערב יו"כ. וראה מרדכי יומא מהדורת מכון ירושלים רמז תשכו עמ' עב משערים דרב שמואל בן חפני, שכתב 'ואחר ההתרה אומר זמן, דהואיל ואין כוס לומר עליו אמרינן בתר התרה' וכו', וצ"ת. וראה בספר התקנות בישראל ח"ג פ"א סי' ז עמ' צז-קב מקורות רבים על מנהג זה, ואי הוי תקנת הגאונים. וראה אורחות חיים הל' יוה"כ סי' כט, האשכול (אלבק) ח"ב עמ' 97. וראה בספר ברכות שנשתקעו עמ' סה-סז על ברכה שהיתה לאמירת כל נדרי. וראה תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי) עמ' 312-311 והערות המהדיר שם, כנסת מחקרים (תא שמע) כרך ג עמ' 115-114, קובץ 'שלם' כרך ח עמ' 14-10 מכת"י פרקוי בן באבוי. וראה ראבי"ה סי' תקכח.

והוקשה לרבינו תם[42] מה מועיל להתיר על מה שעברו כבר. והנהיג לומר מיום הכיפורים זה עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה. וגם הנהיג לומר דנדירנא

42. ספר הישר לר״ת חלק החידושים, מהדורת שלזינגר סי׳ ק, בשם אביו רבינו מאיר חתנו של רש״י, והובא בקצרה בערוגת הבושם ח״ג עמ׳ 476-477, וראה ספר המחכים עמ׳ 151-152, וראה גם תוס׳ ור״ן נדרים כג, ב. וראה בספר התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (נ. וידר) עמ׳ 368-390 בירור רחב על שינוי נוסח כל נדרי ע״י ר״ת. והב״ח סי׳ תריט הביא מהמרדכי שכתב בתחילה כשי׳ ר״ת ואח״כ הביא פי׳ ראב״ן, והוסיף לבאר מה דאמרינן אותו בציבור, משום שאין היחיד שאינו מומחה מתיר נדרים, וע״ז פי׳ הב״ח דזה נאמר בדרך כל שכן, שאם נדר לשעבר לא סגי ביחיד כל שכן בתנאי דלהבא דצריך הסכמת רבים, עי״ש כל דבריו, ואין דבריו מובנים מה ענין תנאי אצל התרת נדרים ממש, ואכן בראבי״ה סי׳ תקכח שהוא מקור דברי המרדכי מפורש שפי׳ זה נאמר לפי ראב״ן שההיתר הוא על נדרים לשעבר, וכן מפורש גם בראב״ן עירובין דף קנג, ב, אבל לשי׳ ר״ת אין כאן התרת נדרים כלל, ודברי הב״ח תמוהין טובא. ברם עי׳ בשערי יושר שער ה פכ״ב וכן חי׳ הגרש״י שקאפ נדרים סי׳ יז מש״כ בגדר ביטול הנדר לפני שנודר, שהוא גם מדין התרת נדרים, דכמו שחכם או ג׳ הדיוטות מתירין הנדר לאחר שחל, כמו״כ הנודר עצמו מתיר את נדרו לפני שחל, אבל לא מבואר שם איך שייך תנאי זה להתרת נדרים, וראה שו״ת משנת רבי אהרן סי׳ כ. ונראה עפ״י מה שבארתי במקרא העדה פ׳ מטות, בשם ספר הנצחון לריו״ט ממילהויזן סי׳ קכא ועוד מפרשים, בטעמא דהתרת נדרים, דכל הנודר ע״ד רבנן הוא נודר, ודומיא דהפרת הבעל משום שנודרת על דעתו, וראה ציונים לתורה כלל כג, וכמו דהתם הוא טעמא דקרא אבל גם אם לא תידור על דעתו כך הוא גזה״כ שמפר, ה״ה בהתרת נדרים אע״פ שידור שלא ע״ד רבנן נמי איכא התרת נדרים. ומ״מ כמו לענין הפרת נדרים קבעו חכמים מה״ט שגם בנישואין דרבנן תועיל הפרה, ה״ה קבעו חז״ל לענין תנאי לפני הנדר דה״ז מועיל לביטול הנדר, והיינו שא״צ שיעשה התנאי בשעת הנדר ממש, אלא נקטינן שכך היא דעת האשה, וה״ה להתרת נדרים, דסגי בזה שכך הוא דעתו. ועי״ש שכך הוא הגדר בכל המקדש ע״ד רבנן הוא מקדש, ואכ״מ לאריכות. ואפשר שיש לסייע דבריו מפי׳ הב״ח. וראה גם הליכות שלמה מועדים בדיני התרת נדרים עמ׳ שפב. וע״ע ט״ז שם סק״ב, וע״ע חזו״א אה״ע סי׳ קלו מש״כ בהלכה זו. וע״ע אורחות חיים דיני יוה״כ סי׳ כח, ספר המחכים עמ׳ 151-152, ויש שם כמה חידושים, עי׳ עליהם. וראה גם ערוגת הבושם לר״א ב״ר עזריאל ח״ג עמ׳ 478 ועמ׳ 573 והערות המהדיר שם, סידור ר״ש מגרמייזא עמ׳ רלה-רלו, סידור המיוחס לראב״ן ׳גנוזות׳ ח״ג עמ׳ קכג-קכד, וראה גם ראב״ן עירובין נ, ב, ובהתגבשות נוסח התפילה עמ׳ 382-384 מבוארת יפה שי׳ הראב״ן. ועי׳ שבלי הלקט סי׳ שיז, אור זרוע ח״ב סי׳ רעו, ומטה משה ח״ה סי׳ תתסה מה שהעיר על המנהיג, עי״ש וצ״ת. וראה אלפי מנשה ח״א סי׳ קעט. וראה בקובץ ׳מוריה׳ גליון שפא-שפד, תשובה לרבי פנחס חי עניו.

ודמשתבענא, כי אמר שפשט זה המנהג מדתנן בנדרים (כג, ב) **הרוצה שלא יתקיימו נדריו של כל השנה יעמוד בר"ה ויאמר כל נדרים שאני עתיד לידור בזו השנה יהיו בטלים. והוא שלא יזכר לתנאו בשעת הנדר, שאם הוא זוכר לתנאו ואפילו הכי נודר הרי מבטל התנאי והנדר קיים, אבל כשאינו זוכר לתנאו אז מועיל התנאי, ולכך צריך לומר כלהון איחרטנא בהון, כלומר אם אשכח ואדור מעתה אני מתחרט עליהם ומתנה שיהיו בטלים. ומיהו ביטול זה אינו מועיל אלא לנדרי עצמו ושבועה שישבע מעצמו, אבל נדר שחבירו מדירו ושבועה שחבירו או ב"ד או הקהל משביעין אותו אין מועיל להם ביטול.**

וכתב הרא"ש[43]**, ומיהו נראה כמנהג קדמונים, דכל לשון כל נדרי מוכח שנתקן על הנדרים שעברו עליהם בשנה שעברה, ומתירין אותם כדי לינצל מן העונש, ולכך**[44] **אומר אותו שלש פעמים, ואומר** (במדבר טו, כו) **ונסלח לכל עדת בני ישראל וגו', כי צריכים כפרה לאותם שעברו. וכן כתב רבינו סעדיה**[45] **שנתקן על הנדרים שעברו עליהם בשנה שעברה. וכתב עוד**[46] **דכי תקון רבנן לומר כל נדרי, לעדה ששגגה ואסרה איסר על נפשה בשבועה בבית הכנסת, כגון נדרי שגגות ואונסין ושגגת ציבור, כמו שנאמר ונסלח לכל עדת בני ישראל, אבל מי**

---

43. יומא פ"ח סי' כח, הביאו הטור סי' תריט. ועי' ברא"ש שם שהביא עוד כמה קושיות שהק' ר"ת על הנוסח הקדמון, והרא"ש מיישב כל הקושיות, וראה הגר"א שם סק"ה.

44. ראה ב"ח שם אות ד. והרא"ש שם כתב קודם לכן לפרש המנהג של ג' פעמים גם לפי שי' ר"ת שאין זה כפרה על נדרי העבר, אלא תנאי מר"ה, עי"ש. וסברות אלו הן מדברי ר"ת עצמו בספר הישר, אלא דלדעתו המנהג הנכון לומר רק פעם אחת הואיל ואין כאן התרת נדרים, וע"ע ראבי"ה סי' תקכח.

45. כ"ה ברא"ש וטור שם, אבל לפנינו לא נמצא בסידור רס"ג, והנוסח שהביאו הרא"ש והטור בשם רס"ג, כ"ה בסדר רב עמרם עמ' קסב-קסג בשנויים קטנים, וראה בסמוך, וראה הלכות רי"צ גיאת עמ' ס-סא וכן המנהיג עמ' שמד-שמה שהביאו בשם רס"ג לומר כל נדרי. וראה במבוא לסידור רס"ג עמ' 31.

46. ראשונים הנ"ל בשם רב סעדיה, וגם זה לא נמצא במקורו לפנינו. וראה חיבור התשובה עמ' 515 שם מבוארים דברי רב סעדיה, והביא בשם ר' נתן ב"ר מאיר מש"כ בזה, וכן הביא שי' הגאונים שגם על נדרי ציבור לא מועיל כל נדרי, עי"ש, ועי' תוס' נדרים שם על התרת נדרי ותקנות קהילות, וראה התקנות בישראל הנ"ל עמ' צט.

שנשבע כל השנה, לבטל שבועתו ולהתירה לא. ובסדר רב עמרם ישנו[47]. ונוהגין לאומרו קודם ברכו משום דאמרינן בשלהי שבת (קנז, א) **ובמסכת נדרים** (עז, א) **דאין נשאלין לנדרים בשבת אלא לצורך השבת[48].**

אבל רב נטרונאי כתב[49], אין נוהגין לא בשתי ישיבות ולא בבבל להתיר נדרים לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, אך שמענו שיש מקומות שאומרים

---

47. לשון רבינו אינו ברור כ״כ, אבל נראה שהכונה היא שבסדר רב עמרם יש סדר אמירת כל נדרי, וכלשון המובא בשם רס״ג כמעט, אבל בודאי לא נתכוין רבינו שרב עמרם חולק על רס״ג בדין זה האחרון, לבטל שבועות של כל הנודרים כל השנה. והנה כל המשך לשון רבינו עד פשט המנהג וכו׳, הוא מלשון הטור שם.

48. טור שם, ועי״ש בב״י שהביא מתשובת רב פלטוי, והיא במרדכי יומא רמז תשכו, ומקורו בראבי״ה סי׳ תקכח, וראה במרדכי מהדורת מכון ירושלים עמ׳ עב-עד שאומרים כל נדרי אחרי שהחיינו, ולא חשש לאיסור זה, ואולי ס״ל דאין בברכת שהחיינו משום קבלת קדושת יוה״כ וכנ״ל. ועי׳ ב״ח שם בשם הפוסקים מה דשו״ט לשי׳ ר״ת שאין כאן התרת נדרים, דליכא איסור שבת, עי״ש.
[ואגב צ״ע על המנהג לומר תפילה זכה לפני כל נדרי, והרי מפורש באותה תפילה שמקבל עליו קדושת יוה״כ, עי״ש, וא״כ איך יאמר אח״כ כל נדרי, שהוא איסור ביוה״כ כמו שבת. ואכן בחיי אדם כלל קמד כתב לומר תפילה זכה אחרי כל נדרי. שו״ר בהליכות שלמה מועדים דיני יוה״כ קונטרס שלמי נדר אות כב שעמד בזה, והעיר גם מנשים שקבלו יוה״כ ושבת ע״י הדלקת נרות, ועי״ש מה שדחק לפרש עפ״י הר״ן שבת כג, ב, ומ״מ הרי בראשונים מפורש שאין לקבל קדושת יו״כ לפני כל נדרי, וכש״נ. ובנידון השאלה על נשים, ביארתי במקו״א שאין האיסור על הנשאל אלא על המתיר, ולפ״ז אין איסור על הנשים. וראה עוד בספר שנה ׳ירושתנו׳ ג תשס״ט עמ׳ תנט-תס, ולא נתבאר איך נהגו היפך המפורש בקדמונים. וראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב עמ׳ 384-386 שהביא מכת״י קדמונים, ואפשר שהוא גם לרבינו אפרים מבונא, שאין איסור לומר כל נדרי בשבת ויוה״כ, עי״ש טעמא, והדברים שם צ״ע טובא אך אכ״מ. ויש שם פי׳ חדש במתני׳ נדרים סו, א ׳פותחין בי״ט ובשבתות׳, דר״ל שמותר לעשות ׳בראשונה היו אומרים׳ וכו׳, דהנידון הוא להתיר את יום שבת ויו״ט עצמם, וראה גם כל הסוגיא שם כה, ב. ומצאתי בספר הרוקח סי׳ רטו שכתב וז״ל, ׳בליל יו״כ נכנסין לבתי כנסיות ומתחיל החזן כל נדרי דקיימא לן בפ׳ בתרא דשבת ובנדרים, מפירין נדרים בשבת׳, והדברים צ״ת, דמפורש שבת קנז, א דנשאלין בשבת דוקא לצורך השבת, וגם אם נאמר דאיקרי לצורך יוה״כ כדי להכנס בלי חטא נדרים, מ״מ אמאי לא תקנו אמירתו לפני הלילה].

49. ראה תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי) עמ׳ 311-312. וע״ע האשכול (אלבק) ח״ב עמ׳ 97 ואורחות חיים הל׳ יוה״כ סי׳ כט.

כל נדרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבותינו, וכל[50] שכן נדרים ושבועות שעברו כבר שאין מתירין, ואין מורין לאלתר להתיר, דמה מועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו שיהא בטל, הילכך אין אנו סוברין ולא נוהגין לעשות כן. וכן כתב רבינו האי[51], אין אנו מתירין נדרים לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, ולא שמענו מרבותינו שהיו עושין זה כל עיקר, ואתם החמירו כמותינו ואל תשנו ממנהג הישיבות. ע"כ.

וכבר פשט המנהג בכל המקומות לאומרו. וכתב ה"ר מאיר מרוטנבורק[52] שאין לומר יהא רעוא דיהון שביתין ושביקין אלא יהון שביתין וכו'. וכן[53] אין

---

50. מכאן ליתא בתשובות שם, וראה יד המלך הל' שביתת עשור קונטרס כל נדר וכל שבועה מש"כ על התרת נדרים שכבר עברו עליהם, ובדברי הקדמונים הנ"ל מבואר שגם אם קיים הנדר יש ענין להתירו, כיון שהנודר כאילו בנה במה וכו', וזה נעקר למפרע.

51. באוצה"ג נדרים חה"ת סי' סו-סח הובאו תשובות ר"ה גאון מכמה מקומות, אלא שבסי' סו הוא רב האי בן מר נחשון גאון, ורק בסי' סו השני כתוב סתמא רבינו האי ז"ל, שהוא רב האי בן רב שרירא גאון, ובב' התשובות שוללים המשיבים את מנהג כל נדרי, אלא שבסי' סו השני הוא מתייחס לנוסח כל נדרי של ר"ת, ומאידך גיסא בסי' סח יש נוסח כל נדרי של ר"ה גאון, וכפי הנראה נוסח זה אינו התרת נדרים אלא תפילה לבקשת סליחה וכפרה על עוון נדרים, וע"ע נמוק"י נדרים כג, ב עפ"י סדר רב עמרם, וראה מטפחת ספרים להריעב"ץ מהדורת עיטור סופרים עמ' 34, וכן שם עמ' 44-45. והענין אינו ברור. וראה בתה"ג שערי תשובה סי' לח והגהת איי הים שם, וכן שם סי' קמג והגהת איי הים שם באריכות, והביא שם כמה מתשובות הגאונים בנידון זה, וכן ראה בהגהות רז"ו לייטער על תה"ג שע"ת בב' המקומות שציין מקורות נוספים. ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' נו הביא שרב האי ושאר הגאונים שללו את אמירת כל נדרי. וראה גם המנהיג עמ' שמה-שמז שדן על הנוסח הישן של התרת נדרים שנעשו, וכן על הנוסח החדש שהוא תנאי על העתיד, והביא שר"ה גאון סובר שלדעת רב בסוגיא דנדרים שם אין מועיל תנאי כזה. [ואגב, ראה יד המלך הנ"ל על כפילות הלשונות איסור וקונם, שהם באמת שני ענינים, עי"ש]. וע"ע מאסף תורני 'ישורון' כרך כא 'שרידים מתורת קדמונים' עמ' מ.

52. ראה תשובות פסקים ומנהגים (י"ז כהנא) פסקים סי' תקנד, ועי"ש הערת המהדיר שמקורו בדברי רבינו בלבד. ועל מנהגו של מהר"ם בנוסח כל נדרי ראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב עמ' 381-380 עפ"י כת"י עתיקים.

53. שם סי' תקנג, ועי"ש בציוני המהדיר שכ"ה בתשב"ץ קטן סי' קלד והגהמ"י סוף הל' שביתת עשור ד"ה כל נדרי וספר מנהגים של מהר"ם מרוטנבורג עמ' 54.

לומר ככתוב בתורת משה עבדך ונסלח לכל עדת, אלא ונסלח וגו' בלבד. וכן הוא גורס הרא"ש[54]. ולאחר שאומר כל נדרי מחזיר ספר תורה למקומו.

[ז] וקורין קריאת שמע בברכותיה. וחותמין ופרוש עלינו וכו'. ואומר שליח ציבור קדיש עד לעילא. ומתפללין שלשה ראשונות כמו בראש השנה. ואומר אתה בחרתנו וכו'. ואומר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה[55] את יום הכפורים הזה יום סליחת העון הזה ע"ש (שמות לד, ט) וסלחת לעוונינו ולחטאתנו. ואין לומר את יום טוב מקרא קודש אלא את יום מקרא קודש הזה כי אינו יום טוב[56]. למחילה[57] לשון חכמים הוא. ולסליחה ע"ש (במדבר יד, יט) סלח נא לעון העם הזה. ולכפרה ע"ש (דברים כא, ח) כפר לעמך ישראל אשר פדית. ולמחול בו את כל עונותינו באהבה מקרא קודש וכו', שנאמר (ויקרא כג, כז) יום הכיפורים הוא מקרא קודש יהיה לכם.

אלהינו ואלהי אבותינו מחול לעונותינו מחילה לשון חכמים הוא. ועוד[58] ע"ש דאמרינן בספרי (האזינו פיסקא שיט) ותשכח אל מחוללך (דברים לב, יח) האל המוחל לך על כל עונותיך. וביום הכפורים הזה מחה[59] ע"ש (ישעיה מד, כב) מחיתי כעב פשעיך. והעבר פשעינו ע"ש (מיכה ז, יח) ועובר על פשע. מנגד עיניך ע"ש (עמוס ט, ג) ואם יסתרו מנגד עיני. כאמור אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך וכו'.

ואומר[60] אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא, ואומר[61] בו ביום הכפורים הזה

---

54. יומא פ"ח סי' כח.

55. ראה לבוש סי' תריט ס"ב וא"ר שם ס"ק יד, והביא דברי רבינו.

56. ראה לעיל סדר תפילת ר"ה פכ"ה ציון 87. וראה קרואי מועד יו"כ סי' א'.

57. ראה בהערה הבאה.

58. עפ"י פי' התפילות והברכות ח"ב עמ' קד. וכנראה ר"ל שעפ"י הספרי אפשר שהוא יותר מלשון חכמים, שהרי נדרש בלשון המקרא. ועי"ש מקורות נוספים בחז"ל שדרשו המקראות על לשון מחילת עוון.

59. הכל עפ"י פי' התפילות והברכות שם.

60. וכ"ה בנוסח התפילה של הרמב"ם. וכ"ה במחזור ויטרי עמ' 390.

61. ראה מחקרי תפילה ופיוט (ד' גולדשמידט) עמ' 299.

ביום סליחת העון הזה ביום מקרא קודש הזה. ואחר כך אומר[62] אלהינו ואלהי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך. וכתב אבן הירחי[63], מנהג בצרפת שאין אומרים מלוך אך אומרים יעלה ויבא. ורב עמרם[64] כתב שאין אומר לא זה ולא זה. אבל[65] בספרד ובפרובינצא אומרים את שניהם. וכך[66] יראה לי, דהא אמרינן בראש השנה (לב, ב) **שלכך אין אנו אומרים הלל ביום הכפורים מפני שהקב"ה יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, ואין ברין לומר שירה, ועוד אמרינן התם** (טז, ב) **בינונים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה, אם כן מלך העולם יושב על כסא המלוכה לשפוט ולדון את בריותיו, וראוי לומר מלוך. ע"כ.**

ואומר והשיאנו[67] עד ודברך[68] אמת וקיים לעד. וחותם ברוך אתה ה' מוחל

---

62. כ"ה נוסח התפילה של הרמב"ם, ובהמנהיג עמ' שמח, אבל ליתא במחזור ויטרי שם.

63. המנהיג שם. וראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (וידר) עמ' 32-31.

64. כ"כ בהלכות הרי"צ גיאת עמ' סא, וכן המנהיג שם כתב 'ורב עמרם אומר שאין אומרים יעלה ויבוא ולא מלוך'. וראה סידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' נז.

65. כ"ה במנהיג שם.

66. בפשוטו הוא לשון רבינו, אבל מדכתב בסיום הדברים 'ע"כ' משמע שהוא מלשון המנהיג, ולפנינו בהמנהיג ליתא.

67. ראה לרבינו סדר תפילת ר"ה פכ"ה אות ז בסופו, ושם הערות 106-96. ופי' תפילה זו נמצא בדברי רבינו בסדר תפילת ערבית של ליל פסח פכ"א אות ז.

68. בנוסח של סמוך לחתימה ובחתימה עצמה יש כמה חילופי נוסחאות, וכך הוא נוסח רס"ג בסידורו עמ' רסא, 'כי אתה הוא מוחל וסולח לעונותינו ולעוונות עמך כל בית ישראל ומעביר אשמתינו בכל שנה ושנה, בא"י מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים'. ונוסח סדר רב עמרם עמ' קסג-קסד, 'כי אתה סלחן ומחלן לשבטי ישורון ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה, בא"י מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה, מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים'. ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' נז, 'כי אתה סלחן לישראל מן העולם ומחלן לשבטי ישורון ודברך אמת וקיים ובלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח, בא"י מוחל וסולח לעוונותינו ולעונות עמו בית ישראל מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים'. ובנוסח התפילה של הרמב"ם, 'כי אתה סלחן לישראל מן העולם ומחלן לשבטי ישורון ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח, אלוקינו ואלוקי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך וכו', עד ומלכותו בכל משלה,

וסולח לעונות עמו ישראל מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים. ואומר שלשה אחרונות כמו של ראש השנה[69] עד המברך[70] את עמו ישראל בשלום אמן.

[ח] ואחר כך[71] אומר אלהינו ואלהי אבותינו תבא לפניך תפילתינו ואל תתעלם מתחנתינו שני פסוקים הם, האחד (תהילים פח, ג) **תבא לפניך תפילתי, והשני** (שם נה, ב) **האזינה אלהים תפילתי ואל תתעלם מתחנתי. שאין אנו עזי פנים ע"ש** (עי' יחזקאל ב, ד) **והבנים עזי פנים, וכתיב** (משלי כא, כט) **והעז איש רשע בפניו. וקשי עורף ע"ש** (שמות לב, ט) **כי עם קשה עורף הוא. לומר לפניך ה' אלהינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו ע"ש** (ירמיה ג, יא) **צדקה נפשה משובה ישראל.**

[סדר הוידוי]

אבל אנחנו חטאנו אע"פ[72] שנתקן וידוי זה על סדר האלפא ביתא אמר תחילה חטאנו קודם לשאר וידויין, כדאמרינן בתנחומא (חוקת יט) **ויבא העם אל**

קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך ושבענו מטובך ושמח נפשנו בישועתך וטהר לבינו לעבדך באמת ודברך אמת וקיים לעד, בא"י מלך על כל הארץ מוחל וסולח לעונות עמו בית ישראל מקדש ישראל ויום הכפורים'. וראה שנויי נוסחאות שם, וראה סדר משנה פ"ב מהל' תפילה ה"ז. ונוסח רבינו קרוב יותר לנוסח סידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים, וראה בפי' התפילות והברכות שם עמ' קד-קה ביאור כל לשון החתימה והסמוך לחתימה. וראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב עמ' 40-50. וראה לבוש סי' תריט ס"ב ומש"כ עליו א"ר שם ס"ק טו, והביא דברי רבינו.

69. ר"ל, עם ההוספות 'וכתוב' וכו' 'בספר חיים' וכו'.

70. ואינו משנה ל'עושה השלום'. וראה התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב עמ' 15-18; 50-51; 103-107; 290, וראה מאמרו המקיף של הרב יצחק טן שליט"א בנספחות לסידור ר"ש סופר חלק מילואים סי' יד עמ' תפג-תצא.

71. ולא כתב לומר 'יהיו לרצון אמרי פי' וגו', והפוסקים דנו בשאלה זו, ראה א"ר סי' תרז סק"ה ופמ"ג שם בא"א סק"ז, וראה פי' הגר"א על ברכות אמרי נועם ד, ב, וראה מאמרו המקיף של הרב יצחק טן שליט"א בענין זה בנספח לסדר רב עמרם ח"א סי' מג. וראה לרבינו לעיל פ"י אותיות לג-לד דתפילת אלוקי נצור וכו' היא אחרי יהיו לרצון וגו'.

72. כל דברי רבינו הם מפי' התפילות והברכות ח"ב עמ' קו, והפרישה סי' תרז סק"א הביא דברי רבינו. ועי"ש בטור דעיקר הוידוי הוא

משה ויאמרו חטאנו (במדבר כא, ז) **וכיון שאמרו חטאנו מיד נתרצה להם. ואומר במקום אחר**[73] **שכל מי שחטא ואומר חטאתי אין רשות למלאך ליגע בו. יש מפרשים**[74] **אבל כמשמעו אלא חטאנו, ויש מפרשים כמו** (בראשית מב, כא) **אבל אשמים אנחנו, כלומר באמת חטאנו**[75]**. אנחנו ואבותינו ע"ש** (נחמיה א, ו) **ומתודה על חטאת בני ישראל אשר חטאנו לך ואני ובית אבי חטאנו, וע"ש** (שם ט, ב) **ויתודו על חטאתיהם ועונות אבותיהם, וכתיב** (ירמיה ג, כה) **כי לה' חטאנו אנחנו ואבותינו. אשמנו ע"ש** (עזרא ט, ו) **ואשמותינו גדלה עד לשמים. בגדנו ע"ש כי בגדנו בך**[76]**, וכתיב** (ירמיה ג, ח) **בגדה יהודה**[77]**. גזלנו ע"ש** (יחזקאל יח, יח) **גזל אח. דברנו דופי ע"ש** (במדבר כא, ז) **כי דברנו בה' ובך, וכתיב** (תהילים ג, כ) **בבן אמך תתן דופי**[78]**. ודופי**[79] **הוא דבר גנאי, כדי לדחות את חבירו ממקום שיש לו תועלת ממנו, והוא מלשון** (במדבר לה, כ) **יהדפנו. והחכם ר' יוסף קמחי ז"ל**[80] **פירשו מורכב משתי מלות, דו פי, ודו הוא שנים בארמית, טב למיתב טן דו** (קדושין מא, א)**, דו פרצופין** (ברכות סא, א)**, וכן בלעז דו שנים, ופירוש המלה שתי פיות ידבר אחד בפניו ואחד שלא בפניו. העוינו והרשענו שניהם יחד בעזרא** (דניאל ט, ה)[81]**. זדנו ע"ש** (תהילים יט, יד) **גם מזדים חשוך עבדך. חמסנו ע"ש** (שם

---

73. ראה תנחומא בלק סי' י.

74. שני הפירושים הובאו בפי' התפילות והברכות שם, וראה ספר השרשים להרד"ק ערך אבל, וכן במחברת הערוך לר"ש פרחון בערך זה.

75. ועי"ש בפי' רש"י עפ"י התרגום אונקלוס, וכ"ה בתרגום יונתן, ורש"י ציין לבראשית רבה שהוא לשון אנשי דרום, וראה ב"ר מהדורת אלבק עמ' 1130.

אבל אנחנו חטאנו, ובב"י שם הביא הגמ' יומא פז, ב דאם אמר אבל אנחנו חטאנו תו לא צריך. וראה על כל סדר הוידוי בפי' סידור התפילה לרוקח עמ' תרצו-תרצז. וראה אוצה"ג יומא חה"ת סי' ק בשם איכא מרבנן שיש חילוק בזה בין יחיד לציבור.

76. אין במקרא פסוק כזה, וגם בפי' התפילות והברכות שם כתוב כן, וכנראה ט"ס וצ"ל (ירמיה ה, יא) "כי בגוד בגדו בי".

77. ובפי' התפילות והברכות שם הביא הפסוק (ירמיה ג, יא) "מבגדה יהודה".

78. ביאור זה ליתא בפי' התפילות והברכות.

79. ראה רש"י תהילים שם.

80. הביאו בנו הרד"ק בספר השרשים ערך דפה, וראה בא"ר סי' תרז סק"ב שהביא דבריו, כנראה עפ"י ספר רבינו.

81. בפסוק שם נאמר "חטאנו ועוינו והרשענו", ואינו מובן מדוע כתבו פי' התפילות והברכות וכן רבינו 'שניהם יחד בעזרא', והרי הוא פסוק אצל דניאל.

נה, י) **כי ראיתי חמס וריב בעיר, וכן** (יחזקאל כב, כו) **חמסו תורתי. טפלנו שקר ע"ש** (תהילים קיט, סט) **טפלו עלי שקר זדים, וכן המחים טפל**[82]**. יעצנו רע ע"ש** (שם סב, ה) **אך משאתו יעצו להדיח. כזבנו ע"ש** (שם) **ירצו כזב. לצנו ע"ש** (ישעיה כח, כב) **ועתה אל תתלוצצו. מרדנו ע"ש** (יחזקאל ב, ג) **שולח אני אותך אל בני ישראל אל הגויים המורדים אשר מרדו בי. נאצנו ע"ש** (ישעיה ה, כד) **ואת קדוש ישראל נאצו**[83]**. סררנו ע"ש** (הושע ד, טז) **כי כפרה סוררה סרר ישראל, וכן** (תהילים עח, ח) **דור סורר ומורה**[84]**. עוינו ע"ש** (ישעיה יט, יד) **בקרבה רוח עועים**[85]**. פשענו ע"ש** (יחזקאל ב, ג) **המה ואבותם פשעו בי**[86]**. צררנו לא נמצא כתוב כן גבי ישראל, אלא** (תהילים קמג, יב) **והאבדת כל צוררי נפשי, שהיה אומר על רשעי ישראל שהיו מתגרין בו**[87]**. קשינו עורף ע"ש** (שמות לב, ט) **כי עם קשה עורף הוא, וכתיב** (מ"ב יז, יד) **ויקשו את ערפם**[88]**. רשענו ע"ש** (מלאכי ג, יט) **והיו כל זדים וכל עושי רשעה, שהוא מדבר ברשעי ישראל**[89]**. שחתנו ע"ש** (שמות לב, ז) **כי שחת עמך. תעבנו ע"ש** (מיכה ג, ט) **המתעבים משפט. תעינו**[90] **ע"ש אנשי**

---

82. וכ"ה בפי' התפילות והברכות שם, וליתא במקרא בלשון הזה, וביחזקאל יג, טו "ובטחים אותו תפל", ועי"ש במפרשים שמדובר שם על נביאי השקר, וצ"ת על ביאורו כאן אם לזה הפסוק הכונה.

83. בפי' התפילות והברכות הביא הפסוק (במדבר יד, כג) "וכל מנאצי לא יראוה".

84. בספר הנ"ל הביא רק את הפסוק "דור סורר ומורה".

85. בספר הנ"ל הביא הפסוק "עוינו והרשענו", וכנ"ל הערה 81.

86. בספר הנ"ל הביא הפסוק (ירמיה לג, ח) "אשר חטאו לי ואשר פשעו בי".

87. ז"ל פי' התפילות והברכות שם, 'לא מצאתיו כן גבי ישראל, אך לשון כפל אך, והאבדת כל צוררי נפשי כי אני עבדך, ומדבר נמי על רשעי ישראל שהיו מתגרים בו'. וכנראה יש שם ט"ס, אבל הוא המקור לדברי רבינו.

88. בפי' התפילות והברכות שם לא הביא הפסוק בתורה "כי עם קשה עורף הוא", וראה שם עמ' קה בשם יש מפרשים על נוסח הוידוי שם 'ואל תתעלם מתחינתנו שאנו עזי פנים וקשי עורף', דהכונה היא 'ולכך אנו חזקים באמונתך שלא להניחה בעבור צרות הגלות וכו', כי שבח הוא לישראל להיותם עזים וקשי עורף' וכו', עי"ש כל דבריו. וראה אלפי מנשה ח"א סי' קכט.

89. בספר הנ"ל הביא הפסוק (תהילים ה, ה) "כי לא אל חפץ רשע אתה".

90. בספר הנ"ל הסדר הוא 'תעינו תעבנו תעתענו', וכ"ה בנוסח התפילה של הרמב"ם. ובסדר רב עמרם עמ' קסא יש כמה שנויי נוסחאות.

תועי לבב הם[91]. **תעתענו ע"ש** (דהי"ב לו, טז) **ומתעתעים בנביאיו.**

סרנו ממצותיך וממשפטיך[92] **ע"ש** (נחמיה ט, כט) **ולא שמעו למצותיך ובמשפטיך חטאו בם. ולא שוה לנו כלומר ולא עלתה בידינו הצלחה באותו מרד, ע"ש** (איוב לג, כז) **חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי**[93]. **ואתה צדיק על כל הבא עלינו וגו', פסוק הוא** (נחמיה ט, לג). **מה נאמר לפניך ע"ש** (עזרא ט, י) **מה נאמר אלהינו אחרי זאת כי עזבנו מצותיך. יושב מרום שנאמר** (ישעיה לג, ה) **שוכן מרום, ואמר יושב ע"ש** (תהילים ט, ה) **ישבתי לכסא שופט צדק, רמז שיעשה לנו צדק במשפטו**[94]. **מה נספר לפניך שוכן שחקים לפי שהניח שוכן שנכתב אצל מרום, חזר ואמרו אצל שחקים, ולקח לשון מה נספר ע"ש** (איוב לח, לז) **מי יספר שחקים בחכמה**[95]. **הנסתרות והנגלות אתה יודע ע"ש** (דברים כט, כח) **הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, וכל שכן לה' אלהינו שהם ידועים ונגלים**[96].

---

91. כ"ה גם בפי' התפילות והברכות שם, אבל ליתא במקרא, ובתהילים צה, י נאמר "עם תועי לבב הם". וראה איוב לד, י; לד, לד, וע"ע בפי' התפילות והברכות שם עמ' עו ובהשלמות עמ' 28.

92. בספר הנ"ל הנוסחא 'וממשפטיך הטובים', ומבאר עפ"י הפסוק שם 'ובמשפטיך חטאו בם אשר יעשה האדם וחיה בהם, וזהו לשון טובים'.

93. כ"ה שם, והוסיף 'והיינו דכתוב אחר שאמר וחיה בהם ותתנם ביד עמי הארצות' (נחמיה ט, ל).

94. בספר הנ"ל הלשון, 'רמז שיעשה לו צדק במשפטו שהוא יושב על כסאו היום לדון, ועל כן עיניך משוטטות בכל ע"ש כי רם ושפל יראה, ואמר עוד מרום להזכיר כמו כן שיעשה צדקה אצל משפטו, ע"ש הכתוב נשגב ה' שוכן מרום מלא ציון משפט צדקה', ועי"ש בציוני המהדיר.

95. בפי' התפילות והברכות הרחיב כאן את הביאור וז"ל, 'והזכיר שחקים לפי שחטאנו ואין לנו פדיון אלא בצדקה, כדכתיב ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, ולכן אמר שחקים לפי דכתיב ושחקים יזלו צדק, ולכך מה נספר גבי שחקים ע"ש מי יספר שחקים בחכמה, כי בספור יש חכמה יתירה משאר אמירות, והעד הגדול 'בספר וספר וספור' (ריש ספר יצירה), והעיקר נראה אמר מרום ע"ש המשפט כמו שהבאתי, וגם כתוב מרום משפטיך מנגדו, וכמו"כ אמר שחקים מטעם דכתיב ועוזו בשחקים, ועוזו הוא משפט כדכתיב ועוז מלך משפט אהב, ועוד כתוב ברקיע עוזו, וכתיב התרקיע בשחקים, ועוז הוא משפט כמו שפירשנו'. ועי"ש דברי המהדיר.

96. שם 'הנסתרות וכו', וא"כ מה נאמר ומה

אתה יודע רזי עולם ע"ש (דניאל ב, כט) **וגלי רזי הודעך מה די להויא**[97]. **ותעלומות סתרי ע"ש** (תהילים מד, כב) **כי הוא יודע תעלומות לב. ולקח [לשון] סתרי כל חי לרמוז שעל כן יודע הכל לפי שבידו נפש כל חי**[98]. **אתה חופש כל חדרי בטן ע"ש** (משלי כ, כז) **נר אלהים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן**[99]. **רואה**[100] **כליות ולב פסוק הוא** (ירמיה כ, יב). **אין כל דבר נעלם ממך כיון שאתה רואה כליות ולב, וזו היא המחשבה, כי הלב חושב והכליות יועצות. ואין נסתר מנגד עיניך כיון שאתה חופש כל חדרי בטן וכיון שהכל לפניך**[101].

יהי[102] **רצון מלפניך ה' אלהינו שתמחול לנו על כל חטאתינו ותכפר לנו על**

נספר לפניך למשפט כשאתה במרום ובשחקים ודן את הכל, הלא הנסתרות' וכו', וההמשך כלשון רבינו.

97. בפי' סידור התפילה לרוקח עמ' תרחצ איתא 'כל הרזים של בני אדם אתה יודע אותם'. ובפי' התפילות והברכות כתב רק 'מגלה רזים', וכנראה כונתו עפ"י הפסוק שהביא רבינו, אלא ששם הנידון הוא על גילוי סודות מה שעתיד להיות, וכמפורש בפסוק, וראה רס"ג ורש"י שם.

98. שם הוסיף 'ופסוק הוא', וכונתו כציון המהדיר שם (איוב יב, י) "אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש".

99. וכ"ה בפי' התפילות והברכות ובפי' סידור התפילה לרוקח שם.

100. וכ"ה בסדר רב עמרם עמ' קסא 'רואה', וכ"ה בפי' התפילות והברכות שם, ובסדר התפילה להרמב"ם איכא ב' נוסחאות 'רואה' ו'בוחן'.

101. וכ"ה בפי' התפילות והברכות, וציין לראות את פירושו על אתה זוכר בתפילת מוסף של ר"ה. ובפי' סידור התפילה לרוקח כתב 'אין כל דבר נעלם ממך, מפני שאתה קרוב לכל כדכתיב אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה', זהו אין נסתר מנגד עיניך, וכתיב כל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים'.

102. יש בתפילה זו כמה שנויי נוסחאות, ונוסח הרמב"ם הוא 'יהי רצון [ורחמים] מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתמחול לנו על כל חטאותינו ותכפר לנו על כל עוונותינו ותסלח לכל פשעינו', וראה שנויי נוסחאות שם. ובסדר רב עמרם עמ' קסא 'יה"ר מלפניך ה' או"א שתמחול לנו על כל עוונותינו ותסלח לנו על כל פשעינו ותכפר לנו על כל חטאתינו', וראה בחלופי נוסחאות שם. ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' נז 'יה"ר ה' אלוקינו שתמחול לנו על כל עוונותינו ותכפר לנו על כל פשעינו ותסלח לכל חטאינו'. וזה כהנוסח שהביא רבינו שכן אומרים המון העם. וראה בפי' סידור התפילה לרוקח עמ' תרצט. ובסידור רס"ג עמ' רנט כתוב 'יה"ר וכו' שתמחול לנו על כל עוונותינו ותכפר לנו על כל פשעינו', והשמיט חטא וסליחה. ועל לשונות סליחה

כל עונותינו ותמחול ותסלח לכל פשעינו. והמון העם אומרים שתמחול לנו על כל עונותינו ותכפר לנו על כל פשעינו ותמחול ותסלח לכל חטאתינו, ואיפשר שהטעם לדבריהם כדי להסמיך לכל חטאתינו לעל חטא, ולא יתכן, דגרסינן ביומא בפרק אמר להם הממונה (לו, ב), **ת"ר כיצד מתודה, אומר עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי, וכן בשעיר המשתלח הוא אומר** (ויקרא טז, כא) **והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם, וכן במשה הוא אומר** (שמות לד, ז) **נושא עון ופשע וחטאה, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים עונות אלו הזדונות וכן הוא אומר** (במדבר טו, לא) **הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, פשעים אלו המרדים וכן הוא אומר** (מ"ב ג, ז) **מלך מואב פשע בי, ואומר** (שם ח, כב) **או תפשע לבנה בעת ההיא, חטאות אלו השגגות וכן הוא אומר** (ויקרא ד, ב) **נפש כי תחטא בשגגה, וכי מאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות, אלא כך הוא מתודה, חטאתי עויתי פשעתי לפניך אני וביתי, וכן בדוד הוא אומר** (תהילים קו, ו) **חטאנו עם אבותינו העוינו הרשענו, וכן בשלמה הוא אומר** (מ"א ח, מז) **חטאנו עוינו והרשענו, וכן בדניאל הוא אומר** (דניאל ט, ה) **חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו, אלא מהו שאמר משה נושא עון ופשע וחטאה, אמר משה לפני הקב"ה, בשעה שישראל חוטאים לפניך ועושין תשובה עשה להם זדונות כשגגות, פירוש, ובשעיר המשתלח נמי הכי קאמר, והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם, שיהו בכל חטאתם**[103]. **ופסק רבינו סעדיה**[104] **וה"ר יצחק בן גיאת**[105] **ובעל העטור**[106] **כרבי מאיר, אבל בעל הלכות**

ומחילה, עי' מג"א סי' תרז סק"ג וגנזי חיים (הוטנר) שם. וראה סידור ר"ש סופר ח"ג עמ' 696-697.

103. ואיתא שם בגמ' בשם רב דהלכה כחכמים, ואע"ג דמסתבר טעמיה דר"מ, ויש שם שנהגו כר"מ, דס"ל כדכתיב בספר אורייתא דמשה.

104. כנראה כונתו לסידור רס"ג הנ"ל שהקדים עוון לפשע ואח"כ כתב ועל חטא שחטאנו וכו', ואפשר דמה"ט שהזכיר על חטא שחטאנו תו לא חשש להזכיר 'ותסלח לנו על כל חטאותינו' כבשאר נוסחאות הקדמונים. ושיטת רס"ג הובא בהלכות רי"צ גיאת עמ' סג. וראה שם עמ' רעז בסדר עבודת יוה"כ והוספות ותיקונים שם עמ' תכט, וראה מקורות נוספים לשי' רס"ג למהדיר המנהיג עמ' שנג.

105. שם, ועי"ש שמבאר טעמו אע"פ שבגמ' איתא שהלכה כחכמים, עי"ש.

106. הלכות יוה"כ (מהדורת רמ"י) דף קח, א.

גדולות[107] **ורב פלטוי**[108] **והריא"ף**[109] **ור"ח**[110] **פסקו כחכמים. ובתורת כהנים** (אחרי מות פ"ב) **תני כחכמים. וכן נוהגין העולם. הנה נתבאר שצריך להקדים חטא לעון ועון לפשע**[111].

יש סידורים שכתוב בהן על חטא על סדר אלפא ביתא ומפרט בו החטאים. ונכון הוא. וכן כתב רב עמרם[112] **והר"ם במז"ל**[113] **והרב רבינו יונה**[114] **שצריך לפרט את החטא. וזהו נוסחו, על חטא שחטאנו לפניך באונס שאנסוהו**[115] **גוים**

---

107. ראה בה"ג (מהדורת הילדסהיימר) ח"א עמ' 318-317.

108. הובא בהלכות ריצ"ג שם. וראה אוצה"ג יומא חלק התשובות סי' מא-מג, ויש שם תשובה לרב שרירא גאון מגאוני מזרח ומערב סי' קמד שדוחה בתוקף את הנוהגים כר' מאיר, עי"ש.

109. יומא ו, א מדה"ר.

110. יומא שם, ועי"ש למהדיר בפי' ר"ח השלם שציין לאו"ז ח"ב סי' רפא וראבי"ה סי' תקל שהביאו דבריו.

111. וכ"פ הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ו, וראה גם בסדר התפילה להרמב"ם.

112. סדר רב עמרם עמ' קסא, ועפ"י הטור סי' תרז ס"ב-ג, ועי"ש בב"י.

113. בסדר התפילה, וראה פ"ב מהל' תשובה ה"ג וכס"מ ולח"מ שם, ספר המפתח שם, ביאור הגר"א או"ח סי' תרז סק"ז.

114. הובא בטור שם, ועי"ש בב"י, והב"ח והפרישה הביאו נוסח אחר בטור, דלה"ר יונה א"צ לפרוט החטא. ועי"ש עוד בטור וב"י מה שכתבו בהלכה זו, והביאו שיטות הראשונים. וע"ע חיבור התשובה להמאירי מאמר א פ"י, וע"ע במפרשים על הטור ושו"ע שם מש"כ בהלכה זו, וכן ראה בספר המפתח על הרמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ג, ומכל מקום מה שהביאו הטור ורבינו דעת רבינו יונה, לע"ע לא מצאתי המקור, ובספרו שערי תשובה ליתא לענין זה.

115. צ"ע, כיון שעפ"י הדין צריך לעשות כן לעבור ולא ליהרג, וברמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד מבואר שאם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו, א"כ צ"ע אמאי צריך להתוודות על כך, ואע"פ שכתבו המפרשים, ראה הגר"א על משלי (יג, ו) שחטא בזדון מביאו לידי שגגה, עי"ש, אבל על אונס לא מצינו למי שיאמר כן. אמנם עי' או"ז הל' שבת סי' לח, שהביא שיש שהורו למחלל שבת משום פקו"נ להתענות לכפרה, והוא לא ס"ל כן ראה שם, וראה במהדיר שבמהדורת מכון ירושלים שם אות שיט מש"כ בזה, ושמא י"ל שזוהי גם דעת רבינו. והנה רבינו לא הזכיר 'באונס וברצון' כפי שהוא לפנינו בסידורים, ולנוסחא זו י"ל שהכונה היא לאונס ורצון כאחת, ור"ל, אע"פ שהוא אנוס הוא גם רוצה בעבירה, ואע"פ שעונש ב"ד ליכא אבל עבירה איכא, ונתבאר בס"ד באריכות בפקודי העדה על ה' סנהדרין בדין התראה, והבאתי שם מהפלאה כתובות ג, א וכן נא, א, ותשובותיו גבעת פנחס סי' ב,

לעבור על אחת מכל המצות האמורות בתורה ואם לאו יהרגוהו, שיעבור ואל יהרג, שנאמר במצות עשה (ויקרא יח, ה) **אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ולא שימות בהם, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים שיהרג ואל יעבור**[116]. **בכלי דעת כמו שנאמר** (דברים יט, ד) **אשר יכה את רעהו בכלי דעת והוא לא שונא לו מתמול שלשום. בגלוי ע"ש** (שם כט, כח) **והנגלות לנו ולבנינו עד עולם**[117]. **בדעת ובמרמה שחטא מדעתו או רמה את חבירו**[118]. **בהרהור הלב לשון חכמים הוא, ואמרו חכמים ז"ל** (יומא כט, א) **הרהורי עבירה קשין מעבירה. בווידוי פה כגון ששאלוהו אם חטא ואמר כן חטאתי**[119]. **בזדון מלשון** (תהילים קיט, סט) **שקר זדים. בחוזק יד כגון שנתחזק על חבירו וחטא לו**[120]. **בטומאת שפתים ע"ש**

ועוד הרבה מפרשים, ובכלי חמדה פ׳ כי תצא סי׳ יא יש אריכות עצומה בנושאים אלו והביא מהפנ״י שצריך כפרה גם על האונס, וכן בתוך דבריו כתב שיל״פ באונס וברצון שבוידוי, דהיינו אונס ורצון כאחד, וכנ״ל, עי״ש כל דבריו, ושו״ר שכיו״ב בפי׳ בסידור הגר״א אשי ישראל בפי׳ פני אריה, עי״ש. וכ״ה בחי׳ הגרי״ל דיסקין עה״ת פ׳ אחרי מות, עי״ש באורך, ושו״ר גם מש״כ בעיון תפילה באוצר התפילות ב׳ פירושים, ולפי׳ א׳ איירי בג׳ עבירות שנאמר בהן יהרג ולא יעבור, ועבר ולא נהרג, אע״פ שאינו בחיוב ב״ד מ״מ עשה עבירה, וכמבואר ברמב״ם ה׳ יסודי התורה הנ״ל, ובנוסח התפילה להרמב״ם יש על חטא באונס בפ״ע ועל חטא ברצון בפ״ע, ואכתי צ״ת. והנה באמת מקור הדברים הוא בתו״כ פרשת אחרי מות פ״ד ה״ז, על הכתוב ״והתודה עליו״ וגו׳, אין לי אלא ודאיהם, ספיקותיהם ואונסיהם ושגגותיהם מנין, ת״ל עוונות לכל עוונות, עי״ש, ופי׳ הר״ש משאנץ שם, עבר עבירה עפ״י עדים שהעידו היתר, עי״ש, ומשמע דאונס ממש אינו בכלל, ובפי׳ רבינו הלל שם נראה שמפרש דר״ל ספק אונס ספק רצון, ועדיין אינו ברור שם כ״כ, ועי״ש גם גי׳ אחרת, ואכ״מ. וע״ע סידור רס״ג עמ׳ תכח, מג״א סי׳ תרז סק״ג, מחצה״ש שם. וראה עוד בס׳ המפתח על הרמב״ם שם.

116. פסחים כה, ב.

117. ראה הגהות הגרי״ב בסידור אוצר התפילות מה שהעיר. וראה פי׳ התפילות והברכות שם עמ׳ קח.

118. צ״ת אם הנך תרי ׳דעת׳ ו׳מרמה׳ הם על ענין אחד או לאו.

119. ראה בספר בתי כנסיות (סלוניקי, תקס״ו) או״ח סי׳ תרז, שכתב בביאור דברי רבינו וז״ל, ׳דהכי פירושו, כגון ששאלוהו אם חטא, ואמר כן חטאתי, והודה ולא בוש, כאילו לא חש על כבוד קונו׳. וראה עוד בספר מועד לכל חי (לרבי חיים פאלאג׳י) סי׳ יט אות לז ׳כשאומר על חטא שחטאנו לפניך בוידוי פה וכו׳ ולפירוש אבודרהם הוא שהעיז פניו לומר שחטא ולא חש על כבוד קונו׳.

120. ראה בפי׳ פני אריה שבסידור הגר״א הנ״ל.

(ישעיה ו, ה) **כי איש טמא שפתים אנכי, וזהו נבלות הפה. ביצר הרע שהסיתו לדבר עבירה. ביודעים כמו שנאמר** (ויקרא ד, כג) **או הודע אליו חטאתו. בלא יודעים כמו שנאמר** (שם ה, יז) **והוא לא ידע ואשם. בכחש ובכזב כמו שנאמר** (שם כא) **וכחש בעמיתו בפקדון, וע"ש** (תהילים עח, לו) **ובלשונם יכזבו לו. בלשון הרע ע"ש** (שם יב, ד) **לשון מדברת גדולות. במראית העין כגון שראה בעיניו דבר ערוה וחמד אותה, וזהו שכתוב** (במדבר טו, לט) **ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. בנשך ובתרבית כמו שנאמר** (ויקרא כה, לו) **אל תקח מאתו נשך ותרבית. בשיח שפתותינו כגון שדבר רעה על חבירו, והוא ע"ש** (תהילים סט, יג) **ישיחו בי יושבי שער. בסתר ע"ש** (ש"ב יב, יב) **אתה עשית בסתר, וע"ש** (תהילים י, ח) **במסתרים יהרוג נקי. בעינים רמות ע"ש** (משלי ו, יז) **עינים רמות לשון שקר. בפתחון פה כלומר ברוב דברים, וזהו שכתוב** (שם י, יט) **ברוב דברים לא יחדל פשע. בצעדי רגלים ע"ש** (שם ו, יח) **רגלים ממהרות לרוץ לרעה. בקפיצת יד ע"ש** (דברים טו, ז) **לא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. ברצון שחטא ברצונו בלא שום אונס. ובשגגה ע"ש** (במדבר טו, כד) **נעשתה בשגגה. בתמהון לב שחטא בתמהון לב, ע"ש** (דברים כח, כח) **ובתמהון לבב.**

על חטאים שאנו חייבים עליהם אשם שנאמר (ויקרא ז, א) **זאת תורת האשם. קרבן**[121] **זה קרבן עולה שהיא מכפרת על הרהורי הלב כמו שנאמר** (יחזקאל כ, לב) **והעולה על רוחכם. חטאת שנאמר** (ויקרא ו, יח) **זאת תורת החטאת. מיתה בידי שמים כגון זר שאכל תרומה שנאמר בה** (שם כב, ט) **ומתו בו כי יחללוהו. כרת כגון מי שנאמר בו** (בראשית יז, יד) **ונכרתה הנפש ההיא. מלקות ארבעים והן כל לאוין שבתורה. והסימן לאלו כדי שלא יטעה האדם להקדים אחד מהם לחבירו, אק"ח מכ"ם**[122]**. על חטאים שאנו חייבים עליהם ארבע מיתות ב"ד והם סקילה שריפה הרג וחנק יש**[123] **שקורין החי"ת בקמ"ץ, ויש שקורין אותה בסנו"ל והוא הנכון, שהוא על משקל הרג. וכן שמעתי שהיה קורא הרא"ש. ובסדר רב עמרם**[124] **ורבינו**

---

121. וכ"ה הנוסחא בסדר רב עמרם עמ' קסא 'קרבן' ול"ג 'עולה', ופי' דהיינו עולה.

122. כלומר ראשי תיבות, אשם, קרבן, חטאת, מיתה, כרת, מלקות.

123. ראה סידור ר"ש סופר ח"ג עמ' 705 שהביא דברי רבינו, ועי"ש מה שביאר.

124. ראה בסידור הנ"ל. ובסדר רב עמרם שם איתא 'על וכו' ארבע מיתות ב"ד סקילה שריפה

סעדיה[125] כתוב סקילה שריפה סמוך עם מה שלפניו בלא פירוד. על[126] מצות עשה ועל מצות לא תעשה. בין שיש בה קום עשה הוא חוזר על מצות עשה. ובין שאין בה קום עשה הוא חוזר על מצות לא תעשה[127]. בין שגלויים לנו ובין שאינן גלויים לנו ע"ש (דברים כט, כח) **והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. את שגלויים לנו כבר אמרנום לפניך ה' אלהינו שעד עתה פרטנו הגלויות לנו. ואת שאינן גלויים לנו הכל גלוי וצפוי לפניך ה' אלהינו וחטאנו על כולם כמו שנאמר**

הרג וחנק', והמהדיר שם ציין לדברי רבינו, ובסידור אוצר התפילות עמ' 1136 כתב המגיה 'כתב אבודרהם וכו', ולא טוב עשו המדפיסים שהפרידו בין הדבקים'. וכנראה הכונה שנדפס בשורה נפרדת. וענין זה לא מובן כל צרכו מה הרצון בזה. ובסידור רס"ג עמ' רנט איתא 'ועל חטאים שאנו חייבים עליהם הרג וחנק שריפה וסקילה', והנה לא נזכר בלשונו 'ארבע מיתות ב"ד', וכן שינה הסדר של המיתות, וכתב המהדיר שם בזה"ל לאחר שהביא דברי רבינו, 'להוציא מן הגרסא ארבע מיתות ב"ד והם סקילה וכו', בסרע"ג הנוסחא סקילה שריפה הרג וחנק, וכן ברמב"ם, מחזור ויטרי ועוד', ר"ל בהשמטת התיבה 'והם'. ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' נח סדר המיתות כמו בסידור רס"ג, וזה הסדר תלוי איך קי"ל איזו מיתה חמורה, וכמבואר שם כל הענין.

125. סידור רס"ג עמ' רנט.

126. כ"ה הנוסח בסדר רב עמרם עמ' קסא. אבל בנוסח התפילה להרמב"ם הנוסח 'ועל חטאים שאנו חייבים עליהן עשה ועל חטאים שאנו חייבים עליהן לא תעשה [שניתק לעשה] ועל חטאים שאנו חייבם עליהם לא תעשה', ובסידור רס"ג שם גם הנוסח כן, אבל הקטע האחרון 'ועל וכו' ל"ת' ליתא, וכ"ה בסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים שם, אמנם לדרכנו י"ל כיון שהזכיר אח"כ על חטאים שחייבים עליהם מלקות, שוב א"צ להזכיר סתם ל"ת, וגם זה עדיין לא מיושב, דאיכא נמי לאו שאין בו מעשה או לאו שבכללות וכו', שאין בהן מלקות. ומ"מ להרס"ג אינו מבואר מדוע לא הזכיר סתם ל"ת, ולהרמב"ם ניחא הכל, שהזכיר גם ל"ת סתמא וגם חייבי מלקות.

127. לפו"ר אינו מובן, כיון שכבר התודה על עשה ועל ל"ת מה זה שהוסיף בין וכו', כיון שעשה הוא בקום עשה ול"ת הוא בלי קום עשה. ובאוצר התפילות עמ' 1136 בפי' עץ יוסף פי' 'בין שיש בה קום עשה היינו לאו הניתק לעשה, ובין שאין בה קום עשה היינו לאו שאינו ניתק לעשה', וכ"ה בעיון תפילה שם, ובסידור אשי ישראל בפי' פני אריה כתב, 'קום עשה כגון תפילין וכדומה, שאין בה קום עשה כגון ציצית, שאם אין לו בגד בת ד' כנפות אינו חייב בה מהתורה' וכו'. אבל הר"י מלצן שם פי' וז"ל 'קאי על מ"ע ועל מל"ת, וכגון במ"ע של אכילת מצה יש בה הצווי קום ועשה, ובמצות עשה לשבות ביום השבת אין בה קו"ע, וכן במל"ת כגון שלא להחיות מכשפה יש בה קום ועשה והרוג אותה, ובמל"ת שלא לאכול גיד הנשה אין בה קו"ע'.

הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם כך קורין המון העם, ולא יתכן, כי הכתוב לא בא להורות שאנו חוטאים על כולם, אלא בא להורות שהכל גלוי לפניו. והנכון שלא לומר וחטאנו על כולם אלא הכל גלוי וצפוי לפניך ה׳ אלהינו כמו שנאמר הנסתרות לה׳ אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. וכן כתב ה״ר מאיר מרוטנבורק שאין נכון לאומרו. וגם רב עמרם ורבינו סעדיה לא כתבוהו[128].

כי אתה סולחן לישראל[129] **ע״ש** (תהילים פו, ה) **כי אתה ה׳ טוב וסלח. ומוחלן לשבטי ישורון לקח לשון לשבטי ישורון לרמוז**[130] **עלותם לרגל לירושלים להתכפר ולהתפלל, ע״ש** (שם קכב, ד) **ששם עלו שבטים שבטי יה עדות לישראל להודות לשם ה׳. ויש לנו ללמוד מן השבטים שהיו מניחין בתיהם ובאים ממרחק לירושלים להתכפר בקרבנותיהם, כל שכן אנחנו שאין אנו זזים ממקומנו, שיש לנו להודות לשם ה׳ ולבקש מחילה וסליחה. ומבלעדיך אין לנו מוחל וסולח ע״ש** (ישעיה מד, ו) **ומבלעדי אין אלהים. ויש אומרים ומבלעדיך אין לנו מוחל וסולח אלא אתה. וכתב רבינו סעדיה**[131] **המוסיף אלא אתה אחר שאומר ומבלעדיך טועה הוא. וכבר ביארנו למעלה**[132] **בסוף תפילת שמונה עשרה שהחותם כאן**

---

128. בתשובות פסקים ומנהגים מהר״ם ב״ר ברוך סי׳ תקנה הובאו הדברים מספר רבינו, והיינו שאינם נמצאים במקום אחר, ובנוסח התפילה להרמב״ם כתוב ׳ושאינן גלויין לנו חטאנו על כולם ואתה יודע כל הנסתרות ככתוב׳ וכו׳, ולפי נוסח זה ל״ק קושיית רבינו, וכפי הנראה שבנוסח שקורין המון העם נשמטו התיבות ׳ואתה יודע כל הנסתרות׳, ונמצאת נוסחא זו לא מובנת, ולפיכך דברי רבינו צ״ת שדחה נוסח זה שהוא של הרמב״ם, וכפי שצריך לתקנו. וראה למהדירים בסדר ר״ע וסידור רס״ג שציינו לדברי רבינו.

129. כ״ה בסדר רב עמרם עמ׳ קסג, אבל בסידור רס״ג עמ׳ רס ונוסח הרמב״ם הנוסח ׳כי אתה סלחן לישראל מן העולם׳.

130. לפו״ר אינו מובן, דעליה לרגל אינה לצורך כפרה ותפילה אלא לצורך קיום מצוה דאורייתא של עליה לרגל, ואף כי בודאי מביא כל אחד קרבנותיו ומתפלל כפי כוחו וכו׳, מ״מ תכלית המצוה היא עליה לרגל ולא לצורך תפילה וכפרה, וצ״ע. וראה פי׳ סידור התפילה לרוקח עמ׳ תשא.

131. וכן ליתא בסידור רס״ג שם ובנוסח התפילה להרמב״ם, ברם לא נזכר בסידור רס״ג שהאומר כן ה״ז טועה, אבל בסדר רב עמרם עמ׳ קסד איתא ׳אלא אתה׳.

132. לעיל פ״י אות לו בסופו, ושם הערה 273. וראה המנהיג עמ׳ שמב ומאמרי בקובץ ׳בית אהרן וישראל׳ גליון קכז.

בא"י המלך המלחן שהוא טועה. ועוד אם כן הוי להו שמונה ברכות בתפילה ואנן שבע תנן בלבד.

אלהי עד שלא נוצרתי פירוש[133] **קודם שלא נוצרתי איני כדאי, לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר. ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי פירוש מה אני ומה חשיבותי. עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי שאני עפר. הרי אני לפניך ה' אלהי ככלי מלא בושה וכלימה, יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אחטא כלומר**[134] **לסייעני שלא אחטא, על דרך מאמרם ז"ל** (יומא לח, ב) **בא ליטהר מסייעין אותו. ומה שחטאתי לפניך מרוק ברחמיך הרבים מרוק ענין שטיפה והדחה כמו** (ויקרא ו, כא) **ומורק ושוטף במים**[135]**, כלומר הפרע ממני אך ברחמים. ובקשה זו היא שנויה בברכות בסוף פרק היה קורא בתורה** (יז, א)[136]**.**

[ט] ואומר שליח ציבור קדיש[137]**. ומתחיל בסליחות ותחנונים ופזמונים ווידוים, ווידוי גדול בכללם כמו שאומר באשמורת. ואחר כך אומר מה נאמר לפניך יושב מרום, על חטא על חטאים סקילה שריפה הרג וחנק עד מוחל וסולח. ואומר אדיר ונאור**[138] **ע"ש** (תהילים עו, ה) **נאור אתה אדיר. בורא דוק ע"ש** (ישעיה מ, כב) **הנוטה כדוק שמים. וכנה השמים בלשון דוק שר"ל קרום, מפני שהם עשויים כקרום**[139]**, וכן בלשון חכמים ז"ל** (ע"ז ה, ב) **בדוקין שבעין. וחלד היא כנוי לארץ, ע"ש** (תהילים מט, ב) **האזינו כל יושבי חלד. גולה עמוקות ע"ש** (איוב יב, כב) **מגלה עמוקות מני חושך ויוציא לאור צלמות. דובר צדקות ע"ש** (ישעיה סג, א)

---

133. כ"כ רש"י ברכות יז, א ד"ה איני, וראה מהרש"א ח"א שם.

134. ראה פי' התפילות והברכות ח"א עמ' מה-מו, שו"ת מעיל צדקה סי' ז.

135. רש"י ברכות שם ד"ה מרק פי' כלה והתם'.

136. ועי"ש בגמ' שזהו הוידוי של רב המנונא זוטי ביוה"כ. וביומא פז, ב הגירסא אחרת, וראה פי' ר"ח שם שיש שם ב' הנוסחאות.

137. ראה ארחות חיים הל' יוה"כ סוף סי' ל שאין אומר קדיש אלא אחרי הסליחות, ויש מקומות שאומר קדיש קצר קודם הסליחות.

138. פיוט זה נמצא במחזורי הספרדים בתפילות ליל יו"כ ובמחזורי האשכנזים במוסף ליו"כ, ראה מחזור מהדורת ד' גולדשמידט עמ' 494-495.

139. רש"י ורד"ק שם פי' כדוק כיריעה, ובמצודות פי' כדברי רבינו.

אני מדבר בצדקה רב להושיע. הדור בלבוש ע"ש (שם) **זה הדור בלבושו. ואין זולתו ע"ש** (דברים ד, לה) **אין עוד מלבדו. זוכר הברית ע"ש** (שמות ו, ה) **ואזכור את בריתי. חונן שארית ע"ש** (עמוס ה, טו) **אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף. טהור עינים פירוש זך המראה. טהור מלשון** (שמות כד, י) **ובעצם שמים לטוהר. עינים מלשון** (במדבר יא, ז) **ועינו כעין הבדולח, וכן** (יחזקאל א, כז) **וארא כעין חשמל**[140]. **יושב שמים ע"ש** (תהילים ב, ד) **יושב בשמים ישחק. קרוב לקוראיו רחום וחנון ע"ש** (שם קמה, יח) **קרוב ה' לכל קוראיו. רחום וחנון פסוק הוא** (שם קג, ח). **ככתוב על יד נביאך מי אל כמוך וכו'. ואחר כך אומר ויעבור. ואומר קדיש שלם.**

[י] ואם חל בשבת אומר ויכולו וברכת מגן אבות בדברו כמו בשאר שבתות. וחותם בשל שבת בלבד ואינו מזכיר של יום הכפורים. וכבר כתבנו הטעם בתפילת ליל שבת[141]. **ואומר קדיש ואחר כך סליחות ותחנונים. ואחר כך אומר קדיש שלם. ומתחיל**[142] **לקרות מתהלים מן אשרי האיש עד לבטח תושיבני** (פרקים

---

140. דברי רבינו צ"ע, ד'טהור עינים' הוא מקרא מלא (חבקוק א, יג) "טהור עינים מראות רע", ופי' רד"ק 'שאתה טהור עינים שלא תוכל לראות רע כי אתה טוב ובוחר בטובים ומואס ברעים' וכו'. וראה גם ראב"ע שם.

141. לעיל פי"ז אות יא, וראה בהערותי שם 125-145, ורבינו הביא שם שי' הגאונים שאפשר לצאת יד"ח תפילה ע"י שמיעת מגן אבות מהש"צ, ובהערה שם הובא דברי הגר"א בביאור שיטה זו, שאע"פ שהתקנה מפני הסכנה, מ"מ זה גופא נאמר בתקנה שהמאחרים יצאו יד"ח בכך, ומ"מ הואיל וביסוד התקנה אין זה חיוב שהיום נתחייב בו, לפיכך אין מזכירין יו"ט ויוה"כ. וע"ע טור סי' תריט ס"ג וב"י וב"ח שם. והלבוש שם ס"ג כתב וז"ל, 'ואינו מזכיר בשל יו"כ שהרי אלמלא היה שבת לא היו מזכירים מגן אבות ביו"כ, ואע"ג שהיום הוא יו"כ, בטלה קדושת יו"כ לגבי קדושת שבת וכ"ש בשאר י"ט וכו', אבל בתפילת נעילה וכו', שאני נעילה שהיום הוא שנתחייב וכו', צריך להזכירו דלא בטלה קדושת שבת לגבי קדושת יו"כ' וכו', וצ"ת. אבל בסי' רסח ס"ט לא כתב הלבוש סברות אלו.

[בספר המספיק לעובדי ה' (דנה) לרבינו אברהם בן הרמב"ם עמ' 201 כתב וז"ל, 'נהגו האנשים בלילי יו"ט וליל יוה"כ שהואיל והן תפילות שלפרקים ובקיאות הציבור מועטה בהן בגלל נדירות מועדן, שיאמר ש"צ בקול גם את תפילת ערבית בלילות האלה' וכו', עי"ש כל דבריו. ופשוט שאין כונתו על חזרת הש"צ, אלא הש"צ מתפלל עם הציבור והוא אומר בקול].

142. והמג"א סי' תריט ס"ק יא כ"כ בשם השל"ה.

א-ד). **ויש שקורין עד סוף מזמור ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ** (תהילים ח). **ואחר כך אומר קדיש יהא שלמא רבה.**

[יא] ולענין נטילת ידים שחרית של יום הכפורים ותשעה באב יש מחלוקת בין המפרשים. הרמב"ם ז"ל[143] כתב שאין נוטלין, וכן נראה מפירוש רש"י ז"ל[144]. והתוספות כתבו שנוטלין, וכן כתב רבינו תם[145], דהוי כמי שידיו מלוכלכות בטיט ובצואה שמותר, וקיימא לן (יומא עז, ב) **שאפילו היה גופו מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש[146]. וכן נראה מהירושלמי[147]. וכן כל היום שעשה צרכיו או הטיל מים ושפשף בידו ניצוצות נוטל ידיו להתפלל. וכן כתב ה"ר יצחק בן גיאת[148]. וכתב עוד שאם היה לכלוך על פניו או לפלוף על גבי עיניו, שמותר להעבירו במים. וגאון כתב[149] שאם היה רגיל להעביר לפלוף מעיניו במים בשחרית כל השנה שהוא אסטנים מעבירו כמו כן ביום הכפורים, דהוי כמלוכלך בטיט וצואה, אבל לא אדם אחר. והיא דאמרינן** (שם עח, א) **שורה אדם מפה במים בערב יום הכפורים ועושה אותה כמין כלים נגובים, כלומר שעושה אותם מעט לחים לא שנתיבשו הרבה, ולמחר ביום הכפורים מעבירה על גבי עיניו, ואינה ליטול ידיו שחרית כמו שטועין בני אדם[150] אלא מעבירה על**

---

143. פ"ז מהל' תפילה ה"ח.

144. עי' רש"י יומא עז, ב ד"ה מדיחה 'לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית' וכו'. וכן שי' המנהיג עמ' שלט, וראה ציוני המהדיר שם.

145. תוס' שם ד"ה משום, וכן ראה תוס' ישנים שם.

146. וראה ב"י סי' תריג ס"ב-ג מדברי הראשונים, וראה משנ"ת בס"ד בענין זה במאמרי בקובץ 'קול התורה' גליון נא, וכן בתגובה לתגובה על מאמר זה שם גליון נז.

147. ראה הגהות מימוניות פ"ג מה' שביתת עשור אות ב והביא מתוספתא יומא פ"ד ה"ו, ועי"ש בתוספתא כפשוטה שם עמ' 820-819, והביא שם גם מהירושלמי. [אבל עדיין לא נתבאר כונת רבינו שכן נראה מהירושלמי, וצ"ע].

148. ראה הלכות רי"צ גיאת הל' יוה"כ עמ' נב, ועי"ש בהגהת יצחק ירנן אות נ שהאורחות חיים והכל בו הביאו דבריו, וכן ציין לדברי רבינו.

149. ראה אוצה"ג פסחים חלק התשובות סי' קפא, ועי"ש גם סי' קפב, ובמנהיג עמ' שלח ומה שציין המהדיר שם. וראה טור סי' תריג ס"ד וכן ב"י שם.

150. באוצה"ג שם סי' קפב כתב בתוך הדברים,

גבי עיניו להצטנן בה ואינו חושש. וכן כתב בעל העיטור[151] דשחרית נוטל ידיו כדרכו ואינו חושש ומברך על נטילת ידים, אבל פניו אסור. ויש אומרים[152] שאין לברך ביום הכפורים ובתשעה באב על נטילת ידים ולא שעשה לי כל צרכי מפני שאסור בנעילת סנדל. וכן כתב הרמב"ם ז"ל[153]. ורוב המפרשים[154] הסכימו שמברך. וכן כתב הרא"ש ז"ל[155]. דכיון דבידו וברשותו הם לעולם, כגון מפני סכנת עקרב מותר, יכול[156] לברך כסדר כל השנה כולה. ולאו דוקא כי סיים מסניה, כי היכי דלא שמע קול תרנגול מברך מפני שבידו הוא[157].

[תפילת שחרית]

[יב] שחרית נכנסין לבית הכנסת ומסדרין הברכות, וקורין הזמירות כמו בשבת. ומוסיפין[158] אחר יושב בסתר עליון שנים עשר מזמורים, יש מהן מענין היום ויש מהן בעבור שהם מזמורים של בקשה ותחנונים הצריכין ליום, ואלו הם,

---

׳ערב יוה״כ מביאין לו מטפחת וכו׳ למחר מקנח בה פניו ידיו ורגליו׳, ואפשר שמתוך התשובה יש ללמוד שגם לידים ליתא אלא הך מטפחת. ודברי רבינו על טעות מנהג העולם, מקורם בספר העיטור הל׳ יוה״כ דף קו, ב במהדורת רמ״י שם.

151. בעל העיטור שם דף קו, ג. וראה המנהיג עמ׳ לג דצריך לברך על נקיות ידים.

152. בעל העיטור שם בשם איכא מ״ד.

153. פ״ז מהל׳ תפילה ה״ח.

154. ראה טור סי׳ תריג ס״ד. וראה ריטב״א תענית ל, א.

155. יומא פ״ח סי׳ ג.

156. בחלק מהדפוסים ׳מותר ויכול׳.

157. וראה ב״י שם מה שפי׳ סברא זו, דהואיל ולא נאסרו לגמרי יש לברך, ותו הביא שם סברא נוספת אמאי יש לברך, דעל מנהגו של עולם הוא מברך. ועי״ש בדרישה שמבאר דברי הב״י, וכן ראה ב״ח שם. וראה לרבינו לעיל פ״ה אות כג והערותינו שם.

158. ראה לרבינו לעיל בסדר שחרית של שבת פי״ז אות מז ובהערה 446 שם משנ״ת בחילופי המנהגים אם הוספת המזמורים של שבת היא לפני ברוך שאמר או אחרי ברוך שאמר. וראה טור סי׳ תרכ שהביא מנהג ספרד להרבות במזמורים מענינו של יום, אבל הטור כתב ׳וטוב שלא להאריך בהם כ״כ כדי לקרות ק״ש בעונתה׳. ומנהג ספרד נמצא בעוד ספרי קדמונים, ראה סדר רב עמרם עמ׳ קסה, וראה שם ג׳ נוסחאות עפ״י כת״י, המנהיג עמ׳ שמט, אורחות חיים הל׳ יוה״כ אות לא, חיבור התשובה עמ׳ תקכא, וע״ע שו״ת רמ״ע מפאנו סי׳ כה. וראה הערת המהדיר בהמנהיג שם.

תפילה לדוד שמעה ה' צדק (תהילים יז), **לדוד אליך ה' נפשי אשא** (שם כה), **לדוד משכיל אשרי נשוי פשע** (שם לב), **למנצח מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא** (שם נא), **למנצח מזמור לדוד שיר לך דומיה תהלה** (שם סה), **למנצח לבני קרח מזמור רצית ה' ארצך** (שם פה), **תפילה לדוד הטה ה' אזנך ענני** (שם פו), **לדוד ברכי נפשי את ה'** (שם קג), **ברכי נפשי את ה'** (שם קד), **ואומר הללויה הללו את שם ה'** (שם קלה), **ומזמור שירו לה' שיר חדש** (שם צח), **ואומר שיר למעלות אשא עיני אל ההרים** (שם קכא), **שיר המעלות אליך נשאתי את עיני** (שם קכג), **שיר המעלות לדוד שמחתי באומרים לי** (שם קכב), **שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו** (שם קכד), **שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'** (שם קל)[159]. **ואומר הודו לה' כי טוב וברוך שאמר וגומר הזמירות. וקורין קרית שמע בברכותיה. ומתפללין שבע ברכות כמו של ערבית**[160].

[יג] כתוב בתשובת הגאונים[161], **מנהג של ישיבה לומר בשחרית שבעה פעמים ויעבור, ובמוסף שבעה פעמים, ובמנחה ששה ובנעילה ששה. ואבי העזרי כתב**[162], **קבלתי שבתפילת יוצר י"ל שלש עשרה פעמים ויעבור כנגד שלש עשרה מדות. ורב נטרונאי כתב**[163], **מנהג של ישיבות, בשחרית אומר שבעה סליחות, ובמוסף אומר חמשה, ובמנחה שלשה, ואם יש פנאי אומר חמשה.**

---

159. ראה לעיל בתפילת שחרית של שבת פי"ז אות מה שכתב רבינו 'ואחר כך מוסיפין י"ב מזמורים על שאר ימי השבוע' ומנה רבינו י"ב מזמורים. ועתה בא רבינו להוסיף י"ב מזמורים נוספים על של שבת, ולפו"ר כוונתו היא כדלהלן, עד 'ברכי נפשי את ה'' יש תשעה מזמורים שאינם נאמרים בשבת, ובהמשך המזמורים שמביא מעורבים מזמורים של שבת ומזמורים של יום הכפורים, ובהשוואה לאלו המנויים שם יש ג' מזמורים נוספים, 'אליך נשאתי את עיני', 'שמחתי באומרים לי', 'ממעמקים קראתיך', ולפי"ז החשבון די"ב מזמורים עולה ברור.

160. ראה ראבי"ה סי' תקכט על נוסח ברכת יוצר אור ביוה"כ, וראה גם בליקוטים מדבי רש"י ספר רש"י עמ' שסג.

161. מובא ברא"ש יומא פ"ח סי' יט-כ ובטור סי' תרכ. וראה גם ראבי"ה סי' תקל, או"ז ח"ב הל' יוה"כ סי' רפא, אוצה"ג יומא חה"ת סי' קכב.

162. יומא סי' תקל, וראה מרדכי יומא רמז תשכז, הגהות מיימוניות סדר תפילות נוסח הוידוי אות א וכן בשביתת עשור מנהגי יוהכ"פ.

163. ראה סדר רב עמרם עמ' קסט ותשובות רב נטרונאי (ברודי) או"ח סי' קפז עמ' 312-313.

[יד] וחוזר שליח ציבור התפילה. וכתב רב עמרם[164], ויורד שליח ציבור ואומר במגן ומחיה ובהמלך הקדוש דברי רצוי וסליחה, ולא דבר קצוב הוא ולא חובה אלא שבח והודאה והזכרת זכות אבות, ומה שירצו אומר להרבות או למעט, ולפנינו אין אומר אלא דבר מועט בשלש ראשונות, אבל סליחות ורחמים חובת היום הן. ואומר אתה בחרתנו. מחול לעונותינו עד לפני ה' תטהרו. ואומר הוידוי.

[טו] וגרסינן ביומא (פז, ב)**, אמר רב המדוראי[165], הוה קאמינא קמיה דשמואל והוה יתיב, וכד מטי שליחא דציבורא למימר אבל חטאנו קם אכרעיה וכו'. וכתב גאון[166] דמיהא שמעינן שכל העם צריכין לעמוד כשיאמר שליח ציבור אבל חטאנו, אע"פ שכל אחד ואחד התודה בתפילתו.**

ואחר כך אומר מה נאמר לפניך יושב מרום, על חטא, על חטאים, סקילה שריפה עד מוחל וסולח, ואומר אדיר ונאור[167], ואחר כך אומר יעלה ויבא, מלוך על כל העולם, והשיאנו[168] רצה ומודים, וברכת כהנים ושים שלום. ואומר ואתם הדבקים[169].

[טז] ומוציא שליח ציבור שני ספרים, באחד קורין ששה[170] מראש פרשת אחרי מות עד ויעש כאשר צוה ה' את משה (ויקרא טז, א-לד)**. ואם חל בשבת קורין**

וראה שבלי הלקט סי' שיט, הלכות הרי"צ גיאת עמ' פה, המנהיג עמ' שנה, אורחות חיים הל' יו"כ סי' לב.

164. סדר רב עמרם עמ' קסו. וראה טור שם ומש"כ הב"י והב"ח שם.

165. לפנינו 'בר המדודי'.

166. ראה אוצה"ג יומא חה"ת סי' קו, וראה ראב"ן יומא שם. ולא נתבאר טעמא מאי צריכין כל הקהל לעמוד אם אינם יוצאים יד"ח בשמיעה מהש"צ. ואגב, ראה דרשות ר"י אבן שועיב בדרשה ליוה"כ, על כך שבשאר הזמן שמואל ישב, מפני שהיה זקן וחלוש, אבל בלא"ה יש לעמוד כל יוה"כ. וע"ע מאמרי על 'תפילה ותקיעות בר"ה' בקרואי מועד עניני ר"ה, וגם נדפס בקובץ 'ישורון' חלק ט, לענין עמידה בכל חזרת הש"צ.

167. ראה מחזור ליו"כ מהדורת ד' גולדשמידט עמ' 595-594.

168. ראה לרבינו לעיל בסדר תפילת ר"ה פכ"ה ציון 95 ושם הערות 106-96.

169. ראה מחזור ליו"כ ד' גולדשמידט עמ' 311, ובמחזור לר"ה עמ' 275. וצ"ע שלא הזכיר רבינו אמירת קדיש של אחרי תפילת שחרית.

170. ראה מגילה כא, א; ל, ב.

בו שבעה. ובשני[171] **קורא המפטיר קרבנות המוספין שבפרשת פנחס מן ובעשור לחודש השביעי עד סוף פיסקא** (במדבר כט, ז-יא). **ומפטיר בישעיה** (נז, יד - נח, יד)[172] **ואמר סולו סולו עד כי פי ה' דבר. ומחזיר הספרים למקומם. ואומר קדיש עד לעילא.**

[יז] ומתפללין תפילת מוסף שלש ראשונות, אתה בחרתנו, מפני חטאינו, עלינו לשבח, אוחילה[173]**, מחול לעונותינו, יעלה ויבא**[174]**, מלוך על כל העולם, והשיאנו, רצה ומודים ושים שלום. ואומר הוידוי ועל חטא סקילה שריפה, אלהי עד שלא נוצרתי. וחוזר שליח ציבור התפילה שלש ראשונות, אתה בחרתנו, מפני חטאינו, עלינו לשבח, אוחילה, מחול לעונותינו עד לפני ה' תטהרו. ואומר אלהינו ואלהי אבותינו היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל וכו'**[175]**, ואומר סדר עבודה**[176]**. ואחר כך אומר וידוי, מה נאמר לפניך יושב מרום, על חטא, על חטאים, סקילה שריפה עד מוחל וסולח. ואומר אדיר ונאור. ואחר כך אומר יעלה ויבא, מלוך על כל העולם, והשיאנו, רצה ומודים, וברכת כהנים ושים שלום. ואומר ואתם הדבקים. ואומר קדיש תתקבל. ומאריכין בסליחות ופזמונים עד שיגיע זמן תפילת המנחה.**

[יח] למנחה אומר אשרי[177] **ומסדר קדושה וקדיש עד לעילא. וכתב ה"ר יעקב**

---

171. ראה לעיל סדר תפילת ר"ה פכ"ה הערה 150.

172. מגילה לא, א, וראה ב"י סי' תרכא ס"א.

173. מבואר מדברי רבינו שגם בתפילת היחיד אומרים 'אוחילה', ולעיל בסדר תפילת ר"ה ציון 243 כתב רבינו להדיא שתפילה זו היא לש"צ בלבד, וצ"ע. ועי"ש מה שהובא עוד בזה. והרמב"ם אע"פ שכתב תפילה זו במוסף של ר"ה, לא הזכירה בתפילת יו"כ, ובסידור רס"ג וסדר רב עמרם וכן בסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים לא הוזכרה כלל תפילה זו לא בתפילת ר"ה ולא בתפילת יוה"כ, וצ"ת. ועיקר תפילה זו מבוארת בסדר תפילת ר"ה שם, עי"ש.

174. צ"ע דלא נזכר במקום אחר אמירת יעלה ויבוא במוספין, ראה בנוסח התפילה להרמב"ם ועוד, אבל במחזורי הספרדים אכן הנוסח הוא כדברי רבינו שאומרים יעלה ויבוא, והענין צ"ת.

175. ראה במחזור ליו"כ ד' גולדשמידט עמ' 428, וראה במחזור לר"ה שלו במבוא עמ' מד על תפילה זו, ושמנהג ספרד לאומרה רק לפני עבודת יוה"כ במוסף, וכפי שהוא בדברי רבינו, אבל לפי מנהג אשכנז אומר הש"צ תפילה זו גם במוסף של ר"ה.

176. בספר 'תשלום אבודרהם' נדפס סדר העבודה לר' יוסי ב"ר יוסי עם פי' רבינו.

177. כך הוא מנהג ספרד, אבל מנהג אשכנז

בן הרא"ש ז"ל[178], ויראה שאין לומר ואני תפילתי אף אם חל בשבת, כי מה שאומר אותו במנחה בשבת הוא על פי המדרש[179] שדורש בו שאע"פ שאנו אוכלין ושותין אנו באין להתפלל, כמו שכתבנוהו במנחת שבת[180], וזה לא שייך ביום הכפורים, לאפוקי ממנהג המקומות שאומרים אותו בכל פעם אפילו כשחל בחול[181].

ומוציא שליח ציבור ספר תורה וקורין בו כהן ולוי ומפטיר בעריות שבפרשת אחרי מות[182], מן כמעשה ארץ מצרים עד סוף הסדר (ויקרא יח, א-ל). **ומפטיר[183] ביונה עד סוף ספרו בתרי עשר, ומסיים[184] מי אל כמוך כמו שהוא בסוף ספר מיכה** (ז, יח-כ). **והטעם להפטרה זו[185] ללמד לבני העולם שאין אדם יכול לברוח מפני השם אם עבר עבירות, כמו שכתוב** (תהילים קלט, ז-ח) **אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. ומה שקורין בפרשת עריות אומר הטעם במדרש[186], רבש"ע אתה הזהרתנו שלא לגלות ערוה אף אתה**

לומר אשרי ובא לציון לפני נעילה ולא לפני מנחה, והקדמונים נחלקו בזה, ראה טור סי' תרכב ס"א וב"י שם. וע"ע ספר המחכים עמ' 154.

178. טור שם.

179. ראה לעיל בסדר מנחה של שבת פי"ז הערה 684, שמדרש זה שהביאו הקדמונים אינו נמצא לפנינו. וראה גם ספר המחכים סדר תפילת מנחה של שבת עמ' 136, ספר הרוקח סי' ריז, אורחות חיים דיני יוה"כ סי' מא.

180. ראה לעיל שם הערה 686.

181. וראה דרישה על הטור שם.

182. מגילה לא, א.

183. שם.

184. כ"ה בבה"ג (דפוס ברלין) עמ' 619, הלכות פסוקות (מהדורת אהבת שלום) עמ' תנד, תורתן של ראשונים (הורביץ) ח"א עמ' 39, שבלי הלקט סי' שכ, האשכול אלבק ח"א עמ' 136, אויערבאך ח"ב עמ' 69, המנהיג עמ' שנד. ועי"ש בהמנהיג על מנהג נוסף להתחיל ההפטרה בפסוקים מעובדיה "ועלו מושיעים" וגו', ועי"ש למהדיר מקורות נוספים בספרי הקדמונים למנהג זה. וראה סדר תפילת שמיני עצרת פכ"ח הערה 26 על מנהג נוסף בקריאת מנחה ביוה"כ.

185. כ"ה בארחות חיים הלכות קריאת ס"ת סי' נז ובכל בו סי' ע, וראה בדרשות ר' שם טוב ב"ר שם טוב בדרוש ליוה"כ בסופו, והקדמונים כתבו כפשוטו שהוא משום ערך התשובה, וכפי שכתב רבינו בסמוך, וע"ע חיבור התשובה עמ' 29-31, ועמ' 430-431.

186. ראה תוס' מגילה שם ד"ה במנחה בשם מדרש, רוקח סוס"י ריח.

לא תגלה ערותינו ותכפר לנו. ויש אומרים טעם אחר[187] לפי שנפשו של אדם מתאוה להם ובני אדם נכשלין בהן כל השנה, וגם ביום הכיפורים שהנשים מתקשטות לכבוד היום, כדאמרינן בפרקא קמא דיומא (יט, ב) **דהאידנא יומא דכפורי איבעיל כמה בתולתא בנהרדעא, לכך קורין להן עונש העריות, וכל מי שיש בידו אחת מהן יפרוש ממנה ויחזור בתשובה ויתכפר לו. וגם מפטירין ביונה שמדבר בענין תשובה[188].**

ומחזיר ספר תורה למקומו, ואומר קדיש עד לעילא, ומתפללין כמו ביוצר, וחוזר שליח ציבור הוידוים כמו בשחרית, ואומרים קדיש תתקבל. ואם חל בשבת אומר צדקתך[189]. ומאריכין בסליחות ופזמונים עד שיגיע זמן תפילת נעילה.

[תפילת נעילה]

[יט] וזמנה סמוך לשקיעת החמה, דגרסינן בירושלמי דתענית (פ"ד ה"א) **אימת היא נעילה, רבנן דקסרי אמרין אתפלגין רב ור' יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים ור' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל, פירוש והוי ביום אחר הקטרת והעלאת הנרות, א"ר יודן ענתותאה מתניתין מסייעא לר' יוחנן, בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה בנעילה, בתעניות ובמועדות וביום הכפורים, אית לך מימר נעילת שערי שמים, הא איתקוש נשיאות כפים לשירות, דכתיב** (דברים י, ח) **לשרתו ולברך בשמו, מה שירות ביום אף נשיאות כפים ביום, אחוה דאימיה דרב אחא הוה צייר גולתיה דרב ביום צומא רבא, פירוש היה שומר טליתו של רב, ודומה לו מה דאמרינן** (בשבת) **[בכתובות]** (סז, ב) **הוה צייר זוזי בסודרי, אמר ליה כד תחמי שמשא בריש**

---

187. ראה רש"י שם ד"ה קורין, וראה שבלי הלקט סי' שכ, המנהיג עמ' שנד.

188. ראה טור שם. [רבינו לא ירד לבאר נוסח ברכות ההפטרה ואם חותמין בקדושת היום וגם בקדושת שבת, או רק במגן דוד כשאר מנחה של תענית ציבור, וראה ראבי"ה סי' תקל, וראה ליקוטים מספרי דבי רש"י ספר רש"י עמ' שסד].

189. ראה טור שם ושו"ע שם ס"ג שנחלקו בזה המחבר והרמ"א, ועי"ש במשנ"ב ס"ק יב בשם הלבוש בטעמיה דרמ"א שלא לומר, משום שכתוב שם 'משפטיך תהום רבה' וגו', ואנו

דקלי הב לי גולתאי דליצלי נעילת שערים, מיחלפא שטתיה דרב, תמן הוא אומר בנעילת שערי שמים ובהא אמר בנעילת שערי היכל, אמר רב הונא על ידי דהוה רב מאריך בצלותיה סגי הוה מגע לנעילת שערי שמים, פירוש סוף תפילת נעילה שלו היתה נמשכת עד נעילת [שערי] שמים. ולמדנו מזה שאפילו לרב אם רצה מתחיל להתפלל קודם שקיעת החמה אלא שנמשכת התפילה עד צאת הכוכבים, ולר' יוחנן צריך שישלים תפילתו קודם פלג המנחה והוא סמוך לשקיעת החמה. קיימא לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן[190]. ובירושלמי בפרקא בתרא דיומא[191] פליג אם תפילה[192] של נעילה פוטרת של ערבית. והלכתא[193] דאינה פוטרת משום דתפילת ערבית האידנא קבעוה חובה.

[כ] אומר קדיש עד לעילא, ומכריז שליח ציבור לקהל לומר חתמנו לחיים, מה אנו מה חיינו, ומתפללין שלשה ראשונות, ואומר במקום כתיבה חתימה ולא

מבקשים רחמים, וראה לרבינו בסדר תפילת ר"ה פכ"ה אות כח והערות 345-343 שם.

190. ענין זה נתבאר בס"ד בארוכה במאמרי 'תפילת נעילה' בקרואי מועד יו"כ, וגם נדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קלג, והבאתי שם דברי רבינו, ושם נתבאר שזו שיטה חדשה דקיימא לן כר' יוחנן, וזוהי גם שי' העיטור, וכ"ה באשכול (אלבק) ח"ב עמ' 97, ותו דלפי דעת ר' יוחנן צריך להשלים נעילה לפני פלג המנחה עי"ש באורך, ובפשוטו פלג המנחה לדעתו, שהוא סמוך לשקיעת החמה, וזוהי שי' הרמב"ן בתורת האדם שער אבילות ישנה, ושם כתוב שהוא שיעור מהלך ארבע אמות בקירוב, וכנראה ט"ס, והרשב"א ברכות ב, א כתב שהוא שיעור שתות מיל, וע"ע לבוש סי' רסז, לחם חמודות ברכות פ"ד סי' כה, ביאור הלכה סי' רסא ס"ב. [אגב, בסידור רס"ג עמ' שעא מובא המנהג לקרוא בתורה בתפילת נעילה בפ' בראשית, וראה למהדיר שם, וראה לרבינו תפילת שמיני עצרת פכ"ח הערה 29].

191. סוגיא זו נמצאת בתלמודין יומא פז, ב, ואינו מובן מה שציין רבינו לירושלמי, ובירושלמי הוא בברכות פ"ד ה"א, ועי"ש גם תענית פ"ד ה"א.

192. כ"ה בדפוס ורטהיימר. בדפוס ליסבון 'תפילת'.

193. ראה תוס' יומא שם ד"ה והאמר, ובמאמרי הנ"ל הבאתי דברי רבינו דהכי פירושו, דאי הוי רשות לא צריך לפטור, אבל כיון דנעשתה חובה צריך לפטור, ולזה נקטינן דלא כרב מהנך טעמי שנתבארו שם, או פירושו כדברי הרי"ף דנהוג עלמא להתפלל ערבית במוצאי יוה"כ, אבל אין הלשון מורה כן, וצ"ע. וראה להלן בדברי רבינו אות כב והערה 216 משנ"ת בזה.

במקום זכירה, ואומר אתה בחרתנו, מחול לעונותינו, יעלה ויבא, מלוך, והשיאנו, רצה ומודים ושים שלום, ואומר מה נאמר לפניך יושב מרום עד הלא הנסתרות והנגלות אתה יודע.

ואומר מה אנו ע"ש (דהי"א יז, טז) **מה אני**[194]. **מה חיינו ע"ש** (תהילים פח, ד) **וחיי לשאול הגיעו**[195]. **מה חסדנו ע"ש** (הושע ו, ד) **וחסדכם כענן בוקר**[196]. **מה צדקנו**[197] **ע"ש** (ישעיה סד, ה) **וכבגד עדים כל צדקותינו. ואין לומר מה ישענו**[198] **כי השם הגדול והנורא הוא ישענו. מה מעשינו ע"ש** (קהלת ה, ה) **וחבל את מעשה ידיך**[199]. **מה כחנו ע"ש** (איוב ו, יא) **מה כחי כי איחל**[200]. **מה גבורתנו ע"ש** (ירמיה ט, כב) **ואל יתהלל הגבור בגבורתו**[201]. **מה נאמר**[202] **לפניך ה' אלהינו הלא הגבורים כאין לפניך ע"ש** (ישעיה מ, כג) **הנותן רוזנים לאין**[203]. **ולקח לשון גבורים**

---

194. כ"ה בפי' התפילות והברכות ח"ב עמ' קח, ולפנינו בפסוק "מי אני", ועי"ש שהביא פסוק נוסף.

195. וכ"ה שם, ושם הביא לשון המקרא "וחיינו לשאול הגיעו".

196. וכ"ה שם.

197. בפי' התפילות והברכות שם הוא בסדר אחר 'ומה כחנו' וכו'. ושם גם הנוסח 'מה צדקותינו', והביא הפסוק שהביא רבינו ועוד פסוק בדניאל ט, ח "לא על צדקותינו" וגו'. ובסדר רב עמרם עמ' קע הוא כנוסח רבינו.

198. אבל רב עמרם שם גורס 'מה ישענו', ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' ס אכן לא הוזכר 'ישענו', וכן ליתא בנוסח התפילה לרמב"ם, ושם הנוסח 'מה אנו מה חיינו מה חסדינו מה צדקינו מה מעשינו מה נאמר' וכו', ובסידור רס"ג עמ' רסב כתוב 'ומה אמונתינו'.

199. אבל בפי' התפילות והברכות שם הביא פסוק אחר (ישעיה מ, כג) "הנותן רוזנים לאין שופטי ארץ כתוהו עשה".

200. וכ"ה שם, אך כאמור בסדר אחר מסידורו של רבינו.

201. וכ"ה שם.

202. בפי' התפילות והברכות שם הנוסח 'מה מעשינו, מה נעשה לפניך ה' אלוקינו הלא כל הגבורים' וכו', ומבאר שם דסמך 'מה נעשה' וכו' אל 'מה מעשינו', וכ"ה לפי הנוסח שלו, אבל רבינו לא סמך לכאן 'מה מעשינו' וגירסתו היא 'מה נאמר' וכו', וכ"ה בסדר רב עמרם שם, ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים ליתא כלל להקטע 'מה נאמר' וכו'.

203. כל הקטע עד 'כי הכל הבל פסוק הוא' כ"ה בפי' התפילות והברכות שם, וראה בסדר ר"ע ורמב"ם בנוסח התפילה, ויש כמה שנויי נוסח, וכן נוסף שם 'ככתוב בדברי קדשך ומותר' וכו'.

לפי שאמר מה גבורתינו. ולפי שאמר הגבורים אמר אחר כך ואנשי השם כלא היו ע"ש (בראשית ו, ד) **המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם, וכתיב בתריה** (שם ז) **ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי וגו', וזהו כלא היו, והוא ע"ש** (עובדיה א, טז) **והיו כלא היו. וחכמים כבלי מדע ע"ש** (ישעיה מד, כה) **משיב חכמים אחור, וכתיב** (ירמיה ט, כב) **אל יתהלל חכם בחכמתו. ונבונים כבלי השכל ע"ש** (ישעיה ה, כא) **הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים. כי כל מעשינו תהו ע"ש** (שם מ, כג) **שופטי ארץ כתוהו עשה. וימי חיינו הבל לפניך ע"ש** (תהילים צ, ד) **כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור, וע"ש** (איוב ח, ט) **כי צל ימינו עלי ארץ, וכן** (תהילים שם ט) **כי כל ימינו פנו בעברתך. ולקח לשון הבל ע"ש** (קהלת ב, יז) **כי הכל הבל. ומותר אדם מן הבהמה אין כי הכל הבל פסוק הוא** (שם ג, יט)[204].

[205]**אתה**[206] **הבדלת אנוש מראש בעבור שחטא אדם הראשון נטרד מגן עדן, שנאמר** (בראשית ג, כג) **וישלחהו ה' אלהים מגן עדן. ואמר הבדלת ע"ש** (דברים כט, כ) **והבדילו ה' לרעה. ואמר אנוש בעבור שחטא, ע"ש** (תהילים י, יח) **לערוץ אנוש מן הארץ, וכתיב** (שם ט, כא) **ידעו גוים אנוש המה סלה. ותכירהו**[207] **לעמוד לפניך בעבור שנתחרט אדם הראשון לא גרשו מכל וכל אלא השכינו מקדם לגן עדן לעמוד לפניו. והוא ע"ש** (ירמיה טו, יט) **אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד. ואמר ותכירהו כלומר הכרת אותו ולא התנכרתו אע"פ שחטא והיה בידך לעשות לו**

---

204. בפי' התפילות והברכות שם עמ' קע-קעא יש קטע נוסף 'אבל אנחנו עמך בני בריתך' וכו', ועי"ש פירושו, אבל בסדר ר"ע וברמב"ם ליתא, וכנוסח רבינו.

205. בנוסח הרמב"ם נוסף לפי כת"י א' 'אבל' אתה הבדלת. ובסידור רס"ג שם 'ואתה' וכו'.

206. ביאור תפילה זו שבדברי רבינו הוא עפ"י פי' התפילות והברכות ח"ב עמ' קט-קי, ויש שם תוספת דברים מרובה, וכתב שם שתפילה זו היא עפ"י נוסח הרמב"ם, ושיש נוסח אחר 'אתה נותן יד לפושעים' וכו', ובמחזור ויטרי סי' שנו נמצאות שתי התפילות, והיינו שאומרים את שתיהן, וכן הוא בסדר רב עמרם עמ' קע. ובסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים עמ' ס נמצאת התפילה 'אתה הבדלת' בלבד. וראה בה"ג (מק"נ-תשל"ב) ח"א עמ' 324. וע"ע סידור ר"ש מגרמייזא עמ' רלח-רלט, פי' סידור התפילה לרוקח עמ' תשד-תשז.

207. בסידור ר"ש ב"ר נתן הנ"ל הנוסח 'ותניחהו'.

רע. כי מי יאמר לך מה תפעל[208] **ע"ש** (קהלת ח, ד) **באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה. ואם יצדק מה יתן לך ע"ש** (איוב לה, ז) **אם צדקת מה תתן לו, כלומר אם ירצה להיות צדיק ולעבדך מה יתן לך, כי הטוב שלו הוא. ותתן לנו ה' אלהינו באהבה את יום הכפורים הזה וכו' למען נחדל מעושק ידינו וכו', כלומר אינו דן אותנו בכל שעה שאנו חוטאים אלא הוא ממתין לנו עד יום הכפורים אולי נשוב בינתיים. ואתה ברחמיך הרבים רחם עלינו וכו' ואתה אלוה הסליחות שנאמר** (תהילים קל, ד) **כי עמך הסליחה, ועוד כתיב** (דניאל ט, ט) **לה' אלהינו הרחמים והסליחות. חנון ורחום**[209] **ארך אפים ורב חסד פסוק הוא** (יונה ד, ב)**. והמוסיף ואמת טועה הוא כי אינו כתוב בפסוק. ומרבה להטיב**[210] **ע"ש** (תהילים לא, כ) **מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. ורוצה אתה בתשובתן של רשעים וכו' שנאמר** (יחזקאל לג, יא) **אמור אליהם חי אני נאם ה' אלקים אם אחפוץ במות רשע וגו', ונאמר** (שם יח, כג) **החפוץ אחפוץ מות רשע וגו', ונאמר** (שם לב) **כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' וגו'. ואומר כי אתה סלחן לישראל וגו'. אלהי עד שלא נוצרתי וכו'.**

[כא] ואם חל יום הכפורים בשבת מזכיר של שבת בתפילת נעילה, ואע"פ

---

208. בנוסח הרמב"ם 'מה תעשה', ובסידור עבודת ישראל ציין למורה נבוכים ח"ג פי"ג שהנוסח הוא 'מה תפעל', אבל בתרגומים החדשים כתוב 'מה תעשה'. וראה בסידור רס"ג שם 'מה תפעל ומה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו'. ויש שם עוד שנויים מהנוסח שלפנינו. וראה גם למהדיר שם.

209. כ"ה ברמב"ם וסידור רס"ג ומחזור ויטרי שם 'חנון ורחום', והוא פסוק בספר יונה וכן בספר נחמיה, ולפיכך כתב רבינו שהמוסיפין 'ואמת' טועין, דבפסוק זה לא כתוב 'ואמת', וכונתו להוציא מהנוסח בסדר ר"ע, ראה שם, אבל אם מזכירין 'רחום וחנון' שהוא פסוק בשמות לד, ו אכן אפשר להוסיף 'ואמת' כלשון הפסוק, ברם בסידור ר"ש ב"ר נתן עפ"י הגאונים הנוסח 'רחום וחנון' ומ"מ ליתא שם 'ואמת', ובתהילים קג, ח כתוב "רחום וחנון ה' ארך אפיים ורב חסד", ובמחזורי הספרדים הוא כנוסח רבינו ואילו במחזורי האשכנזים הוא כפי שהוא בסדר רב עמרם, וכ"ה בסידור הריעב"ץ (עמודי שמים) שערי שמים, שעל כך כתב רבינו שהוא טעות, וכבר עמד על כך בסידור עבודת ישראל.

210. בנוסח הרמב"ם 'מרבה להשיב', אבל בנוסח אחר במחקרי תפילה ופיוט עמ' 215 'מרבה להטיב', וכן ראה בשנויי נוסחאות שבמהדורת ר"ש פרנקל, ואכן הלשון 'מרבה להשיב' אינו מתפרש כ"כ כהוגן.

שאינה באה אלא מפני יום הכפורים ויום הוא שנתחייב בחמש תפילות[211]. וכתבו המפרשים[212] שאע"פ שמזכיר של שבת בתוך התפילה, בוידוי שאומר אחר התפילה אין להזכיר של שבת, שאין הזכרה אחר חתימה וכבר חתם בשבת בתפילתו. וכן כתב הרא"ש[213].

וחוזר[214] שליח ציבור התפילה, ואומר וידוי באמצע כמו בשאר התפילות, ואומר כתר כמו במוסף, ואומר ברכת כהנים, ואם יש שהות ביום אומר סליחות.

[כב] ואחר כך מתפללין ערבית, דהלכתא כר' יוחנן[215] דאמר תפילת נעילה אינה פוטרת של ערבית[216], אלא לכשתחשך מתפללין תפילת חול. ומבדילין

---

211. שבת כד, ב.

212. טור סי' תרכג ס"ג.

213. יומא פ"ח סי' טז והביאו ב"י שם, ועי"ש דהוידוי של ש"צ שבתוך התפילה מזכירין בו של שבת, ומסיק שאם לא הזכיר אינו חוזר, ויהיב התם טעמא. ומשמע דחסרון הזכרת שבת בחתימה הוי לעיכובא, וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א אות צד ומשנ"ת בס"ד במאמרי על תפילת נעילה הנ"ל.

214. הכל מלשון הטור שם.

215. ראה בהערה הבאה.

216. צ"ע דלעיל אות יט כתב רבינו הטעם שאין נעילה פוטרת של ערבית, משום דקא קבעו האידנא חובה, וראה שם הערה 190, והיינו שמעיקר הדין אכן נעילה פוטרת של ערבית, והכא כתב רבינו דהלכה כר' יוחנן שאין נעילה פוטרת של ערבית, ומשמע דהוא מעיקר הדין, והנה לפנינו בתלמודין אין מחלוקת, ורב קאמר ביומא פז, ב דנעילה פוטרת של ערבית, אבל בירושלמי ברכות פ"ד ה"א איתא פלוגתא, דרב ס"ל פוטרת ואילו ר' יהושע בן לוי וכן עוד אמוראים ס"ל שאינה פוטרת, ולא הוזכר שם ר' יוחנן, אלא דר' יוחנן ס"ל התם דזמן נעילה בנעילת שערי היכל, ואינו בלילה אלא ביום, ולא הוי זמן ערבית, ולפיכך י"ל שאינה פוטרת, הואיל ואין שתי התפילות באותו הזמן, וזוהי שיטת מהר"ם שהובאה ברא"ש יומא פ"ח סי' כ, ונמצאת תשובתו במלואה בתשובות פסקים ומנהגים (ריי"ז כהנא) ח"א תשובות סי' קלד עמ' קכו-קל, ונתבאר כל הענין בס"ד במאמרי הנ"ל על תפילת נעילה, ואח"כ ראיתי למהדיר ספר המנהיג עמ' שנח-שנט שתמה על רבינו שהעתיק לשון המנהיג, ולדעתו יש שם שיבוש, מלבד ממה שרבינו סתר משנתו. עי"ש. והנה מה שסתר משנתו אכן צ"ע, ושמא תרתי קאמר, דהלכה דאין פוטרת מדינא, וגם למ"ד פוטרת האידנא קבלוה חובה, ברם עיקר לשונו מיושב וכש"נ. ולדעתו של המהדיר מקור השיבוש הוא בספר המנהיג בהעתקת פסק הרי"צ גיאת, דהריצ"ג בעמ' סה הביא מחלוקת שבירושלמי על זמן נעילה, ומסיק שהלכה כר' יוחנן דהיינו נעילת שערי היכל, ותו כתב דתפילת נעילה אינה פוטרת של ערבית, ואינו ענין להנ"ל, ויש

בתפילה וכן על הכוס כמו שמבדילין במוצאי שבת, אלא שאין אומרין אליהו הנביא, וגם אין מברכין על הבשמים[217], אבל מברכין על האור מפני שאסור להשתמש בו ביום הכפורים. ובעינן אור ששבת[218], מה שאין כן במוצאי שבת. ושם ביארנו הטעם[219]. ומצאתי כתוב בחדושי ה"ר יונה[220] שמנהג בגירונה שכל אחד ואחד מוליך בידו נר מבית הכנסת כדי שיהיה להם מזומן אור ששבת. ואם חל יום הכפורים בשבת, ליל מוצאו דהיינו מוצאי שבת, אחר שמתפללין שמונה עשרה אומר קדיש ואינו אומר ויהי נועם מהטעם שאמרנו למעלה[221], אלא מתחיל מאורך ימים אשביעהו, ואומר סדר קדושה וקדיש תתקבל, ואומר הבדלה, אליהו הנביא, ומברך גם על הבשמים[222], ואחר כך אומר יפתח ה' לך וגו'[223]. ואומר קדיש יהא שלמא רבא.

[כג] ונהגו לאחר שמתפללין ערבית[224] לתקוע סימן קשר"ק פעם אחד, ואחר

כאן ב' הלכות, ואילו בהמנהיג כתוב בשמו שהלכה כר"י דנעילה אינה פוטרת וכו', ולדעתו זה שיבוש, ורבינו הביא לשון המנהיג כפי שהוא. ולדרכנו הוא איפכא, דיש להגיה בריצ"ג עפ"י המנהיג ורבינו, ועפ"י סברת המהר"ם. ועדיין צריך תלמוד. ותו איתא שם בירושלמי וכן בירושלמי תענית פ"ד ה"א, דלמ"ד תפילת ערבית רשות נעילה פוטרתה ולמ"ד חובה אין נעילה פוטרתה, ועי' בתוס' יומא שם דלשי' תלמודין גם למ"ד חובה נעילה פוטרת, עי' עליהם.

217. ראה רמב"ם פכ"ט מהל' שבת הכ"ח, וראה בסמוך הערה 222.

218. פסחים נד, א.

219. ראה לעיל לרבינו בסדר מוצאי שבת ופירושו פי"ז אות קה ובהערותינו שם. וכל הענין הזה נתבאר בס"ד במאמרי על 'נר של יוה"כ ונר ששבת', בקרואי מועד על יו"כ, ונדפס גם בקובץ 'מוריה' גליון שיט-שכ.

220. ראה ב"י סי' תרכד ס"ה בשם המ"מ פכ"ט מהל' שבת הכ"ז בשם הרמב"ן בלקוטות לברכות סופ"ח, והד"מ שם סק"ב הביא דברי רבינו, ובמאמרי הנ"ל מבואר ענין זה על נכון בס"ד. וראה עוד להלן אות כד והערה 234.

221. ראה בסדר תפילת מוצאי שבת פי"ז אות צד, שאם חל יו"ט באותו שבוע אין אומרים ויהי נועם וגו'.

222. כ"ה בטור סי' תרכד ס"ג, ועי"ש בב"י שהביא מהרמב"ם ועוד ראשונים והביא גם לדברי רבינו, וכן הביא שי' הפוסקים האחרים בזה, די"א שגם ביוה"כ גרידא מברך על בשמים וי"א שגם בחל בשבת אינו מברך, ודעת רבינו דבמוצאי שבת מברך אבל במוצאי יו"כ שחל בחול אינו מברך. וראה הערותי לרבינו בהלכות הבדלה פי"ז הערה 864.

223. ראה ב"י שם ס"ה בשם המרדכי.

224. וכ"ה בטור שם שסידר תפילת ערבית תחילה ואח"כ תקיעת שופר, והוסיף שיש

כך אומר[225] (קהלת ט, ז) **לך אכול בשמחה לחמך וגו', מפני שאומר במדרש קהלת** (פ"ט א, ג) **בשעה שישראל נפטרין מבתי הכנסיות במוצאי יום הכיפורים בת קול יוצאה ואומרת להם לך אכול בשמחה לחמך כבר נשמעה תפילתכם לפני כריח ניחוח.**

וכתב רבינו האיי בתשובת שאלה[226]**, מנהג כל ישראל לתקוע במוצאי יום הכפורים, ולא מצאנו טעם לומר שהוא חובה, אלא דומה שהוא זכר ליובל שנאמר בו** (ויקרא כה, ט) **ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, ולפי**[227] **שאינו ברור חשבון זמן היובל התקינו לתקוע בכל שנה זכר ליובל, והיינו דאמרינן בר"ה** (ח, ב) **מראש השנה ועד יום הכיפורים שבשנת היובל לא היו עבדים נפטרין לבתיהם ולא שדות חוזרות לבעליהם, תקעו ב"ד בשופר ביום הכפורים עבדים נפטרים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהם. וזהו זכר ליובל שהיו עושין בזמן הבית. וגם**[228] **תוקעין אותו כמו העבדים כשיוצאין לחירות, תוקעין לחירות דרור.**

נוהגים לתקוע אחרי נעילה, עי"ש בדבריו, והב"י שם הביא מדברי הקדמונים שנחלקו בזה. וראה גם המנהיג עמ' שנט ועמ' שסא, ספר הלכות איטלקי לר' יחיאל ב"ר יקותיאל, כנסת מחקרים ג (תא שמע) עמ' 117.

225. בטור שם ס"ה כתב דאוכלין ושותין בשמחה דכתיב לך אכול וגו', והב"י שם ס"ב הביא המדרש דבת קול יוצאת ואומרת וכו', ואילו רבינו כתב 'ואומר' וכו', ומשמעו שהש"צ אומר כן לאחר שתקע.

226. ראה תה"ג שערי תשובה סי' סז, ובחזון עובדיה ימים נוראים עמ' שעד יש מקורות נוספים מספרי הקדמונים, וראה העיטור הל' יו"כ דף קט, ב.

227. מכאן ליתא בתשובת הגאונים הנ"ל, ונוסף שם 'ומנהגנו בכל שנה ושנה אטו יובל'. וצריך בירור אם כל זה ההמשך הוא מדברי רב האי גאון או משל רבינו. ולפו"ר אינו מובן, דלא בידיעה או לאו ידיעה תליא מילתא, אלא אין יובל נוהג בזה"ז כלל, ואין בזה"ז מנין לקבוע שנת היובל, וראה ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"א, דבגאולה העתידה יתחילו למנות שמיטין ויובלות, וכמו בכיבוש עזרא, וכמבואר ברמב"ם פ"י מהל' שמיטה ויובל ה"ג, שבבית שני מנו יובלות לקדש שמיטין, ונחלקו שם הגאונים והרמב"ם, ראה שם הלכה ה ומה שהאריכו המפרשים, ומה שהאריך הגר"א, ונדפס עה"ג ברמב"ם מהדו' ר"ש פרנקל שם, והענין מבואר יפה בספר לאור ההלכה עמ' פה-צג, עפ"י כל שיטות התלמודים והראשונים. וגם למ"ד שביעית בזה"ז מהתורה נמי ליכא מנין יובלות, שהרי שנת החמישים היא במנין מ"ט שנים וליכא כלל שנת החמישים. וצ"ע.

228. בפשוטו הוא טעם נוסף, ואינו זכר ליובל, אלא כמו שתוקעין ביציאה לחירות של עבדים, גם ישראל יוצאים לחירות במוצאי יוה"כ.

וה"ר יצחק בן גיאת כתב[229] שתוקעין בשופר כדי לערבב את השטן, דאמרינן[230] בפרקא קמא דיומא (כ, א) **שהשטן יש לו רשות להשטין כל ימות השנה חוץ מיום הכיפורים שאין לו רשות, שנאמר** (זכריה ג, ב) **יגער ה' בך השטן, בגימטריא שם"ך, כמנין ימות החמה פחות יום אחד שהוא יום הכפורים, ולמוצאי יום הכפורים ירצה להשטין וקול השופר מערבבו, שופר נוטריקון** (מ"א ה, יח) **אין שטן ואין פגע רע. ואל יקשה מה שכתוב באיוב** (א, ו) **ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם, ותרגם המתרגם[231] והוה ביום דינא רבא יום שבוק סורחניא אתו כתי מלאכיא למיקם בדינא קדם ה', שמשמע שהוא משטין גם ביום הכפורים, שיש לומר כי קודם מתן תורה היה משטין[232], אבל כיון שנתקדש יום זה ונתנו בו הלוחות והוא יום מחילה וסליחה אינו יכול להשטין, ועליו נאמר** (משלי טו, יח) **איש חמה יגרה מדון, איש חמה בגמטריא השטן.**

[כד] מה שנהגו להדליק נרות בלילי יום הכפורים בבתי כנסיות ובבתי

---

229. בקצרה איתא כן בתה"ג הנ"ל 'א"נ כדי לערבב השטן'. וכ"ה בריצ"ג עמ' סה לאחר שהביא תשובת רה"ג, ושם אינו ברור אם הוא מדברי רה"ג או מדברי ריצ"ג, ולהמבואר בלשון רבינו הוא מריצ"ג, וכן מוכח בשבלי הלקט סי' שכד בשם העיטור דף קט, ב.

230. מכאן ליתא בריצ"ג.

231. לפנינו בתרגום שם כתוב 'והוה ביומא דדינא בריש שתא' וכו', וכן פירש"י וראב"ע שם שהיה זה בר"ה, וכן הוא במדרש איוב בבתי מדרשות ח"ב עמ' קנח, ועי"ש להרב המהדיר שציין לספר חסידים סי' תרה בשם רב ניסים גאון במגילת סתרים, וכן שבלי הלקט סי' שב בשם ר"י קרא, וכן בפי' ר"מ קמחי על איוב, אבל בפי' הרמב"ן על איוב שם הביא לשון התרגום 'והוה ביומא דינא יום שבוק סורחניא' וכו', וראה למהדיר שם בכתבי רמב"ן ח"א עמ' כט, שאכן כ"ה בתרגום שם ב, א, ובאמת הרמב"ן שם פי' 'ויהי היום, כמו הראשון', וכנראה שעפ"י שיטתו הוא אותו היום, אלא שבפשוטו יש לנו לומר דילמד סתום מן המפורש ושניהם בריש שתא, היינו ראש השנה, וראה בהערות בבתי מדרשות הנ"ל, שכן איתא גם בזוה"ק דהיה זה בר"ה, והנה מהדיר כתבי הרמב"ן שם כתב שלפי דעתו כונת התרגום 'ביום שבוק סורחניא', 'היינו יום מחילת עוונות והוא היום שנחתם גזר דינם של הבינונים כידוע', ואכן כיון להדיא לפי' רבינו דהיינו יוה"כ. וראה מבית מדרשו של רש"י לאיוב (שושנה) עמ' ו. וע"ע מנהגי ישראל (שפרבר) ח"ז פרק יח מחקר מקיף על נושא זה.

232. בגמ' בבא בתרא טו, ב פליגי חז"ל אימתי היה איוב, ותירוצו של רבינו הוא כמ"ד התם שהיה לפני מתן תורה.

מדרשות[233], יש אומרים[234] הטעם משום דבעינן אור ששבת, ויש אומרים טעם אחר, מדאמרינן בפסיקתא דקומי אורי (פסיקתא דר"כ פיסקא כא) **על כן באורים כבדו ה'** (ישעיה כד, טו) **אלו הפנסין[235], אמר הקב"ה הדליקו לפני נרות כדי שאשמור את נשמתכם המשולה בנר שנאמר** (משלי כ, כז) **נר אלהים נשמת אדם[236]. ופי' פנסין עששיות כמו שכתבנו למעלה[237]. ואמרינן[238] בשבת בפרק כל כתבי הקודש** (קיט, א) **אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא, מאי דכתיב** (ישעיה נח, יג) **ולקדוש ה' מכובד, אמר ליה זה יום הכיפורים שאין בו אכילה ושתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, פירוש שבמאכל ומשתה אי איפשר לכבדו כשאר ימים טובים, ועל כן מכבדין אותו בכל מיני כבודים. ומטעם זה גם כן נוהגין להציע בבתי כנסיות בגדים נאים.**

[כה] ויש יחידים שנוהגין לעמוד על רגליהם ביום הכפורים כל היום[239], ויש סמך לזה מדאמרינן בפרקי ר' אליעזר (פרק מו) **ראה סמא"ל שלא מצא עון לישראל ביום הכיפורים, אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם יש לך עם אחד בארץ כמלאכי**

---

233. ראה משנה פסחים נג, ב 'מקום שנהגו להדליק את הנר יוה"כ וכו', ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות' וכו', ומבואר מהמשנה שבכל המקומות המנהג להדליק בבתי כנסיות, ובמאמרי הנ"ל 'נר של יוה"כ ונר ששבת' נתבאר עוד בזה בס"ד, עי"ש.

234. ראה לעיל אות כב בשם ה"ר יונה והערה 220, וצ"ע מה שרבינו כפל לכתוב הלכה זו.

235. עד כאן לפנינו בפסיקתא, מכאן והלאה מופיע בתנחומא בהעלותך סימן ד.

236. ומבואר מדברי רבינו דנר חיים של יוה"כ מקומו בבהכנ"ס דוקא, וכמו שאמר 'הדליקו לפני נרות' וכו', וראה המנהיג עמ' שסב-שסג, מחזור ויטרי עמ' 373. ולע"ע לא מצאתי מקור פי' זה.

237. בתפילת ליל ט"ב פכ"ד אות ב.

238. טעם זה נראה כענין בפ"ע ואינו משלים לטעם הקודם, דהדלקת הנר היא משום כבוד יוה"כ דומיא דמצות כבוד שבת, אלא שבשבת המצוה היא להדליק בביתו לקיום מצוה זו וגם מצות עונג שבת, וכמפורש ברמב"ם ועוד קדמונים, דתרתי איכא בנר שבת, אבל ביוה"כ איכא מצות כבוד גרידא, ומשום דמקום שנהגו שלא להדליק בבית בגלל דבר אחר, וכפי שהביאו הראשונים מהירושלמי, לפיכך מקיימים מצוה זו בביהכנ"ס. ומה דמסיק רבינו דמה"ט מציעין בביהכנ"ס בגדים נאים, בפשוטו אין כונתו רק בביהכנ"ס, אלא ר"ל גם בביהכנ"ס איכא מצוה זו כמו נרות, אבל גם בבתים יש לנהוג כן.

239. ראה ראבי"ה סי' תקכט, רא"ש יומא פ"ח סי' כד, המנהיג עמ' שסג.

השרת, מה מלאכי השרת יחפי רגל כך ישראל יחפי רגל ביום הכיפורים, מה מלאכי השרת אין להם אכילה ושתיה כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביום הכיפורים, מה מלאכי השרת אין להם ישיבה כך ישראל עומדים על רגליהם ביום הכיפורים, מה מלאכי השרת שלום מתווך ביניהם כך ישראל שלום מתווך ביניהם ביום הכיפורים, מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים, והקב"ה שומע עדות הקטגור על ישראל ומכפר עונותיהם, שנאמר (ויקרא טז, ל) **כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו.**

[כו] כל הסליחות שאומר שליח ציבור ביום הכפורים אינם צריכים פירוש כי מבוארים הם, חוץ מזה שהוא צריך פירוש, אלהינו[240] **ואלהי אבותינו אל תעש עמנו כלה ע"ש** (יחזקאל יא, יג) **כלה אתה עושה. תאחז ידך במשפט ע"ש** (דברים לב, מא) **ותאחז במשפט ידי, כלומר אל תעש עמנו כלה בעת שתאחז ידך במשפט, דהיינו ביום שתשפטנו. פירוש אחר, אל תעש עמנו כלה אלא אחוז ידך במשפט ואל תשפטנו במהרה, והוא על דרך** (ירמיה י, כד) **יסרני ה' אך במשפט אל באפך פן תמעיטני. והראשון נכון. בבא תוכחה נגדך ע"ש** (ישעיה נט, יד) **ונכחה לא תוכל לבא, כלומר ביום שתתוכח עמנו על חטאתינו. שמנו מספרך אל תמח ע"ש** (שמות לב, לב) **מחני נא מספרך וכו', והוא ספר חיים. נשתך לחקור**[241] **מוסר ע"ש** (תהילים מד, כב) **הלא אלהים יחקר זאת, כלומר בעת נשתך לחקרנו במוסרך. רחמיך יקדמו רוגזך ע"ש** (שם עט, ח) **מהר יקדמונו רחמיך, ועל שם שמסיים פסוק זה כי דלונו מאוד אמר מיד דלות מעשים בשורך. ואמר רגזך ע"ש** (ישעיה יד, ג) **מעצבך ומרגזך, ורז"ל נשתמשו בזה הלשון הרבה. דלות מעשים בשורך ע"ש** (במדבר כד, יז) **אשורנו ולא קרוב, כלומר כשתביט מעשינו הרעים והדלים. קרב**

---

240. ראה ערוגת הבושם לרבינו אברהם ב"ר עזריאל ח"ג עמ' 487-488, מחזור ליום הכיפורים (ד' גולדשמידט) עמ' 494.

241. במחזור שם הנוסחא 'לחתום מוסר'. ועיין שם המקור איוב לג, טז, וכמובן אין ט"ס בדברי רבינו, שהרי הביא המקור מהפסוק אלוקים יחקור זאת.

צדק מאליך ע"ש (תהילים סט, יט) **קרבה אל נפשי גאלה. מאליך פירוש מעצמך, ורז"ל נשתמשו בזה הלשון הרבה. והטעם מצד עצמך שאתה חסיד ומטה כלפי חסד צדקנו במשפטיך ואע"פ שאין אנו ראויים לכך מצד דלות מעשינו. הורינו**[242] **בצעקנו לך ע"ש** (איכה ב, יח) **צעק לבם אל ה', הורינו פירושו אבינו, כמו** (בראשית מט, כו) **על ברכות הורי. צו ישועתינו במפגיע ע"ש** (איוב לו, לב) **ויצו**[243] **עליהם במפגיע, כלומר צוה ישועתינו בתפילה שאנו מתפללין לפניך, מפגיע מלשון** (ירמיה ז, טז) **ואל תפגע בי. ותשיב שבות אהלי תם ע"ש** (שם ל, יח) **כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב, ואמר תם ע"ש** (בראשית כה, כז) **ויעקב איש תם יושב אוהלים. פתחיו ראה כי שממו ע"ש** (דניאל ט, יח) **וראה שוממותינו והעיר אשר נקרא שמך עליה. זכור נמת**[244] **פירוש זכור מה שאמרת, והוא מלשון נאם ה'. עדות לא תשכח מפי זרעו שנאמר** (דברים לא, כא) **כי לא תשכח מפי זרעו. ולכן חותם תעודה תתיר סודך שים בלמודך ע"ש שכתוב** (ישעיה ח, טז) **צור תעודה חתום תורה בלמודי, הוא מבקש מאת השם שיתיר אותו חותם, והטעם שיגיע העת שיבא אליהו שיפרש לנו סודות התורה שהם סתומות מעינינו**[245]. **טבור אנן הסהר נא אל יחסר המזג מבקש**[246] **גם כן שיחזיר את הסנהדרין ללשכת הגזית כבתחילה, כמו שאמר הכתוב** (שיה"ש ז, ג) **שררך אגן הסהר נא**[247] **אל יחסר המזג, ותנן בפרק אחד דיני ממונות** (סנהדרין פ"ד מ"ג) **סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה, ומפרש בגמרא** (שם לז, א) **מנא הני מילי, אמר ר' חנינא דאמר קרא שררך, זו סנהדרין, ולמה**

---

242. במחזור שם 'הורנו מה שנצעק לפניך', ועי"ש למהדיר שיש בזה ב' פירושים לפי הנוסח והענין, הפי' שכתב רבינו, או שהוא לשון הוראה. וראה ערוגת הבושם שם.

243. בערוגת הבושם שם, 'ינוח ישועות במפגיע'.

244. במחזור שם 'זכור שחת לא תשכח עדות מפי זרעו'.

245. וז"ל ערוגת הבושם שם, 'חותם, ובעד כוכבים יחתום, פי' יסתום, פי' דברים הסתומים בתורה והחתומים תתיר, ושים סודך, סוד התורה בלימודך, ומה הם הדברים הסתומים בתורה והוא קץ המשיח שהוא רמוז בתורה ואין אנו יודעין אותו'.

246. כל דברי רבינו הם עפ"י הגמ' סנהדרין שם, ובפירש"י שם דיין מזוג הוא ב' חלקים מים וחלק אחד יין.

247. לפנינו בפסוק ליתא לתיבת 'נא'.

נקרא שמה שררך שהיתה יושבת בטיבורו של עולם, כי בית המקדש הוא באמצעו של עולם. אגן, שמגנת על כל העולם כולו. הסהר, שהוא דומה לסהר, פירוש דומה לעיגול הירח, תרגום ירח סיהרא. ועל דרך הפשט אגן כמו (שמות כד, ו) **וישם באגנות, והם המזרקים, מפני שתבנית האגן עגול כתבנית הירח. אל יחסר המזג, שאם הוצרך אחד מהם לצאת רואה אם יש שם עשרים ושלשה יוצא ואם לאו אינו יוצא. פירוש המזג, כשם שהיין המזוג הוא שני חלקים מים ואחד יין, כך אי אפשר שתהיה ישיבה לשבעים סנהדרין בלא שיהיו שם שלישיתם שהוא כ"ג. ידע**[248] **את אשר ידעוך ע"ש** (דהי"א כח, ט) **דע את אלהי אביך ועבדהו, כלומר רחם על המכירים אותך ומקבלים עליהם אלהותך. ידע מלשון** (שמות ב, כה) **וידע אלהים. מגר את אשר**[249] **לא ידעוך ע"ש** (שם ה, ב) **לא ידעתי את ה'. מגר ענין מפלה כמו** (תהילים פט, מה) **וכסאו לארץ מגרת. ותרגום ויפול רוכבו אחור** (בראשית מט, יז) **וימגר רוכביה. כי תשיב לביצרון לכודים אסירי התקוה ע"ש** (זכריה ט, יב) **שובו לבצרון אסירי התקוה. ופירוש בצרון ענין חוזק כמו** (דברים א, כח) **ערים גדולות ובצורות. והטעם חוזר על מה שלמעלה הימנו, כלומר מגר את אשר לא ידעוך, כאשר תחזק את ישראל בעת ביאת הגואל, שהם עתה בגלות והם לכודים ואסורים ומקוים לגאולה זה כמה שנים, כמו שאומר במדרש תלים** (מ, ב) **קוה קויתי ה', זהו שאמר הכתוב** (ישעיה כה, ט) **ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו, אין ביד ישראל אלא הקווי בלבד כדי שיגאלו בשכר הקווי, וכן הוא אומר** (איכה ג, כה) **טוב ה' לקוו, ואומר שובו לבצרון אסירי התקוה, שמא תאמר עבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו, קוה אל ה', וכן אומר** (תהילים לא, כה) **חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה', דוד שקוה לי עניתיו, לכך קוה קויתי.**

---

248. במחזור ליוה"כ שם יש נוסחא אחרת נוספת.

249. במחזור שם 'מגר עם לא ידעוך', וראה בשנויי נוסחאות שם.