

ב"ה
שנה לד
גליון א (קצט)
תשרי - חשון תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים
כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה
כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה
כולל ללימוד או"ח "קרלין סטולין" טבריה עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק
כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית
כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית
כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –
ביתר עילית
כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית
כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –
מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית
כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית
כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית
כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –
גבעת זאב
כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון
כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" –
רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –
ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –
ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" –
ירושלים

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	פ' על ספר יונה פרק א' ב' עם הערות מאת הרב יחיאל יהודה זייבלד
טו	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (ד)
כא	רבי דוב בער פיליפסטאל מלעסלא זצ"ל אב"ד בירנבוים (מעזיאהאד) (- תק"צ -)	בענין תקיעה בשופר של איסור
כו	רבי אברהם גרשון [אשכנזי מקיטוב] זצ"ל	בענין מצוה הבאה בעבירה בד' מינים והמסתעף עם הערות מאת הרב דוד אברהם

חידושי תורה

לא	הרב חיים יוסף טראוויס קרלין סטולין, ירושת"ו	בענין לבוד ולבוד להחמיר
מג	הרב צבי כץ	וחג האסיף בצאת השנה

בירורי הלכה

מז	הרה"צ ר' נפתלי מאסקאוויטש שליט"א אדמו"ר ממעליץ אשדוד	הערות וביאורים על יו"ד סי' קנ"ז
סד	הרב יוסף מרדכי שלמון דומ"צ דקהל חסידי סערט ויוז'ניץ ב"ב ומו"צ בבית הוראה שערי הוראה ועוד	תחילת היום לענין תפילה
ע	הרב מרדכי בריזל קארלין סטולין, מודיעין עילית	דין טעות בברכת השנים
עז	הרב יעקב ביר מח"ס 'בירור זמנים', בני ברק	תחילת זמן תפילת נעילה לכתחילה ובדיעבד
פד	הרב הראל דביר יד בנימין	דין ערכה שעליה נוטים כלפי מטה
צ	הרב אהרן יגר בני ברק	דין סכין שנעצו בחלה ונתערב בין שאר הסכינים
צז	ברוך שמחה שור ישיבת קרלין סטולין מודיעין עילית	בענין כבוד אבי אביו

לשון חכמים

קא	הרב יעקב ישראל סטל	את פני המלך אבא - זולת הלכתי לר"ה מאת רבי יוסף ב"ר עזריאל דגף זלה"ה (משלחי תקופת הראשונים)
קטז	הרב אהרן גבאי מח"ס רינת אהרן על הש"ס, אופקים	משנה ד'אלו דברים שאין להם שיעור' וגירסאותיה
קמב	הרב מנחם מנדל ברים בני ברק	הערות והארות בסדר הסליחות (ב) ביאור עוון קין ועונשו
קנב	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיהם (ג)

הערות

קעא

הערות שנתקבלו על הלכות אבלות לרס"ג - הרב יחיאל יהודה זייבלד, בני ברק / אכילת תפוח בדבש בראש השנה - הרב בנימין הופנר / על הערות והארות בסדר הסליחות - הרב אליעזר בינדר / תגובת הכותב בענין מי המבול בארץ ישראל - הרב יחיאל יהודה משה דנציגר / הערות בעניני סוכה - הרב חיים משה בנימין גוטשטיין, מח"ס משנת משה, קרלין סטולין, מודיעין עילית / בחקירת הגרעק"א במיטב דמזיק אם נקבעת לפי שעת ההיזק או לפי שעת התשלום - הרב חיים סגל, כולל עיון בשיבת בית אהרן וישראל, רמות ירושת"ו / בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שמחה עקשטיין, קארלין סטולין, גבעת זאב / בענין אין מבטלין איסור לכתחילה - הרב יוסף קליטניק, כולל להוראה קרלין סטאלין, מודיעין עילית / בענין כבוד היום בשבת - הרב אברהם יחיאל הכהן הלר / בהצעה בגליון קפו לתיקון גירסא ברשב"א נדרים דף טו - הרב אהרן גבאי

גנוזות

רבי סעדיה גאון זלה"ה

אנו מפרסמים בזה את פירושו של רבינו סעדיה גאון לספר יונה מתוך שרידי כתב יד, נעתק, נערך בתוספת ציונים והערות ע"י הר"ר יחיאל יהודה זייבלד הי"ו.

פירושי רס"ג לספר יונה (פרקים א-ב)

רב סעדיה גאון חיבר חיבורים רבים בכל מקצועות התורה. רבים מהם נדפסו, רבים מהם מצפים ליד גואל שתגאלם מפוזרות הגניזה, ויעתיקום 'מלשון קדר הקודרת אל לשון הזהב והאדרת, כי קנאתי לאלה הפירושים אשר ילדה התורה, ולהם משפט הבכורה, ויולדו על ברכי הגר שפחת שרה, ותהי שרי עקרה' (לשון ר"י אלחריזי בהקדמתו לתרגום פיה"מ לרמב"ם).

בין חיבורי רס"ג שנודעה מציאותם אך לא נודעו מהותם ומקומם, נמנה חיבורו לספר תרי עשר. החיבור ועניינו נזכר ברשימת חיבוריו ('פיהרסט') שכתבו בניו אחרי פטירתו (הספריה היהודית בימה"ב עמ' 312-319): 'ופירוש מילות ועניינים נבחרים מן תרי עשר'. רס"ג מפנה לחיבורו זה במהדו"ב של פירושו לאיכה (א, ג - ההפניה למיכה פרק א), בפירושו לישעיה (פרק נה - ההפניה להושע פרק יד), ובפירושו לדניאל (ז, יט-כב - ההפניה ליואל פרק ד), ומכאן שחיבור זה קדם לחיבור הפירוש לישעיה ולדניאל ולמהדו"ב של איכה.

מדברי הבנים למדנו גם שפירוש רס"ג לתרי עשר שונה משאר פירושו. בשאר פירושים יש תרגום לערבית לכל הפסוקים, ועליהם נוסף ביאור ארוך המבאר עניינים שונים, פעמים בארוכה ופעמים בקצרה. הפירוש לתרי עשר אין בו תרגום הפסוקים כלל, אלא ביאור מילות שונות ועניינים נבחרים.

פירושי רס"ג לתרי עשר הובאו על ידי הקדמונים. רד"ק מביא י"ד פעמים בפירוש להושע, וכן בפירושו ליואל, עמוס וזכריה (אחד בכל א' מהם). רבי אברהם בן שלמה (מחכמי תימן הקדמונים, חיבוריו נכתבו סביב שנת ה'קפ) בפירושו 'מדרש אלציאני' לתרי עשר מביא לכל הפחות ה' מובאות מרס"ג שנראה שהן מפירושו על אתר. גם רבי תנחום הירושלמי (מחכמי מצרים בדור שאחר הרמב"ם) מביא בפירושו לתרי עשר את רס"ג בכינויו 'אלמפסר' ד' פעמים.

לאחרונה עלה זיהוי פירוש לתרי עשר הכתוב בערבית-יהודית ושרידיו נמצאו בגניזת קהיר, כחיבורו של רס"ג לתרי עשר.¹ בפירוש זה נמצאים הפירושים המובאים בשם רס"ג על ידי המפרשים שבאו אחריו; וכמו כן דרכו בפירוש תיבות שונות מתאימה לדרכו של רס"ג במקומות אחרים. עד כה זוהו מספר טפסים של פירוש זה, ובהם חלקים

1 ראה י' זייבלד, "פירושי רס"ג לספר מיכה", מוריה שנה שלשים ושש גיליון א-ג (תכא-תכג), שבט תשע"ח, עמ' ד-יז.

מהפירוש להושע, עמוס, עובדיה, יונה, מיכה, נחום, זכריה ומלאכי. הפירוש למיכה פורסם, וכאן מתפרסם בעז"ה הפירוש לספר יונה, פרקים א-ב.

כל הפירוש ליונה נמצא בכ"י בודד, מאותו טופס שממנו באו לידיו רוב הקטעים. סימנו: ספריית פטרבורג, ARAB II 1155.36 דפים 103-104. יחד עמם נמצא הפירוש לסוף ספר עובדיה, וראשו השתמר במקום אחר, והם יפורסמו בעז"ה בקרוב. הפירוש ליונה שנמצא אינו אלא למחצית הספר - פרקים א-ב, וככל שטרחתי וחפשתי אחר קטעי גניזה שבהם נמצא הפירוש להמשך הספר - לא העליתי דבר.

מצויות בפירוש זה מקבילות רבות לפירושי רס"ג במקומות אחרים:

א. ההקבלה המובהקת ביותר, לשיטתו המיוחדת של רס"ג בעניין בריחת יונה. לדעתו, כפי שמביא אבן עזרא בקצרה וכפי שבא לידיו מדבריו במקום אחר בפירושי המסעות, כשהתנבא יונה ללכת לנינוה - קיים את נבואתו והלך, ומה שנאמר בתחילת פרק א שהוא יצא לברוח תרשישה, לא היתה זו בריחה במשמעות הפשוטה, של הימלטות ומנוסה מפני רודף, משום שעוד לא הצטווה ללכת לנינוה בפעם השניה, אלא הכוונה שמיהר לצאת מארץ ישראל בטרם יתנבא בשנית, משום שסבר שבחול"ל לא יתנבא. לפי פירוש מחודש זה של רס"ג, הבריחה המוזכרת בספר זה פעמיים אינה אלא הליכה מהירה, ו'מפני ה' אינו 'מפני דבר ה' אלא 'מארץ ישראל'. והנה בפירוש שלפנינו מופיעים דברים אלו בדיוק ובקיצור. פירוש זה מביא רד"ק בספר השרשים (שורש ברח) בשם אביו, וכבר מצאנו בכמה מקומות שפירושי רד"ק בשם אביו מקורם ברס"ג.

ב. דבריו בפירוש 'סוף' (ב, ה) לדבריו בכל מקום, שהכוונה לצמח 'דים', והוא המקור היחיד הידוע בקדמונים לפירוש זה.

ג. דבריו בפירוש 'חסדם יעזובו' (ב, ט) על אמונת ע"ז, מקבילים לדבריו במקומות אחרים, שהוא לשון חרפה, כמו 'חסד הוא'.

גם בפירוש זה, כמו בפירוש למיכה, מצויות הקבלות רבות לפירושי רד"ק, כפי שמצויין בהערות. הדבר מעיד שזהו חיבור רס"ג לתרי עשר שממנו מביא רד"ק בפירוש בספר הושע, וכפי הנראה עמד לפניו תרגום של פירוש זה לר"ק, ויותר נראה, ע"פ דבריו הנ"ל בספר השרשים, שקיבל פירושים אלו מאביו, ר"י קמחי, שהיו מצויים לפניו פירושי רס"ג למקרא במקורם בערבית. גם בפירוש אבע"ז ליונה מצויות מספר הקבלות לפירוש שלפנינו, אחת מהן מובהקת (ב, ג), אולם נראה שאבע"ז לא ראה את הפירוש שלפנינו, ואינו מביא ממנו אלא דברים שנלקחו ממנו ע"י יפת, שפירושו עמד לפני אבע"ז והוא מביא ממנו בפירוש בפירושו ליונה מספר פעמים (א, ה; ב, ד; ד, ד). דברים שבהם יפת אינו מביא מרס"ג וכ"ש בדברים שהוא חלוק ממנו, אין אבע"ז מביא בהם את פירושו של רס"ג.

שוב עלה בידיו להחזיק פירוש זה בפירוש רס"ג, אך לא עלה בידיו להוכיח כן בלי שמץ ספק. תקוותינו שפרסום הדברים יועיל לבירור הסוגיא, ושהעסק בפרשה זו יעורר לקיום עניינה, שמחמתו היא נקראת בהפסרת יום הקדוש - עניין התשובה.

המהדורה - מקור

ויהי דבר ייי אל יונה בן אמתו לאמר.

יקאל אן הדא אלנבי כאן מגת החפר כקול אלכתאב ביד עבדו יונה בן אמתו הנביא אשר מגת החפר, וגת החפר הי אלדי לשבט זבולון כמ' קאל גתה חפר עתה קצין.

קום לך אל נינוה העיר הגדולה. יקאל אן אהל נינוה מא כאנו מן בני ישראל.

וקולה כי עלתה רעתם לפני הי אפעאלהם אלקביחה.

וקולה לפני יריד בה ט'אהר מכשוף.

ויקם יונה לברח תרשישה מלפני יי. יקאל אן קולה לברח תרשישה ערף אנה אכד פי אקרב טריק.

וקולה מלפני יי יקאל מן ארץ ישראל.

ויי הטיל רוח גדולה. קולה והאניה חשבה להשבר קיל אן חשבה אמרה חשב ועבר אלמד'כר חשב ועבר אלמונת חשבה בוזן דברה לשוני בחכי. ומעניה חסבת אלגמאעה אלתי כאנת פי אלמרכב אנהם גארקין יעני איסו מן אנפסהם והדא ישובה לקול יחזקאל עליה אלסלם זאת ירושלם בתוך הגוים שמתיה וגו' וקאל בעדה ותמר את משפמי לרשעה מן הגוים. קולה ותמר אשאר בה אלי גמאעה ירושלם וכדאך חשבה גמאעה אלמרכב. ויקאל אן חשבה הו אסם ומא הו עבר ואליחיד ללמדכר יכון חשב מת'ל עלג ואסם אלמונת תכון חשבה מתל עלגה ואלרבים תכון עלגות מתל ונאספו עשבות הרים פתכון חשבה אסם אלגמאעה יעני כאן פי גאלב ט'נהא אנהא תגרק.

וייראו המלחים ויזעקו איש אל אלהיו וגו'. קולה וישכב וירדם יקאל אן אללה תעאלי נומה חתי יגו אליה ויקימוה ויכבריהם אן הדא אלתעת'יר הו מן גהתה.

ויקרב אליו רב החבל. יקאל למא שאהדוה מנסבת אנתאין עליה לם לא פעל כפעלהם.

וקולה אולי יתעשת האלהים. יקאל קאל לה קום צלי ללה לעל ילטף, ישתק מן קולה ומלכא עשית.

ויאמרו איש אל רעהו וגו'. קולה ויפל הגורל על יונה. כאן דלך קצד מן אללה עז וגל.

ויאמרו אליו הגידה נא לנו וגו'. קולה מה מלאכתך ותמאם אלקצה ערף אנהם אראדו יקפו עלי אמרה ועלי חאלה ועלי בלדה.

ויאמר אלהם עברי אנכי. ערף מדהבה וערף אנה מוחד. וקולה אני ירא. ערף בדלך דינה. וקולה אשר עשה את הים ואת היבשה. יעני הו אלדי פעל הדא והו אלקאדר ונחן תחת מלכה.

וייראו האנשים יראה גדולה וגו'. ערף אן ענד מא קאל להם אני מוחד ואני ירא את יי פועו פוע עמ'ים ולולא מא קאל להם שאוני והטילוני אל הים למא טרחוה והו לם יקל להם שאוני והטילוני אל הים אלא ען אמר אללה קאל לה קל להם יטרחונך פי אלכחר ואראד בדלך תבגיל דין ישראל ותבגיל נביה.

פקולה כי מלפני יי הוא בורח. אורא אן מגיה מן ארץ ישראל הו באמר אללה ולא יקאל בורח פי הדא אלמוצ'ע אנה הארב לאן אלנבי יערף אן לא יקדר יהרב מן בין ידיי אללה.

ויאמרו אליו מה נעשה לך וגו'. ויאמר אלהם שאוני והטילוני אל הים וגו'. ויחתרו האנשים להשיב אל היבשה ולא יכלו וגו'. ויזעקו אל יי ויאמרו אנא יי אל נאבדה וגו'. וישאו את יונה ויטילוהו וגו'. וייראו האנשים יראה גדולה את יי ויזכחו וזכ ליי וידרו נדרים. קאל בעץ אלנאם אנהם דכלו פי דין ישראל וגו אלי ארץ ישראל ועמלו אלנדור ואלקראבין.

וימן יי דג גדול לבלע את יונה וגו'. קולה וימן יקאל ופק.

ויתפלל יונה אל יי אלהיו וגו'. ויאמר קראתי מצרה לי אל יי ויענני. קולה ויענני יריד בה כלאצה. קאל בעץ אלנאם אן הדא אלצלאה צלאהא בעד כרוגה ממעי הדגה כמ' קאל מן

בעדה פי אלפסוק אלתאלת אך אוסיף להביט אל היכל קדשך. ויקאל אן הדא אלצלאלה צלאהא והו פי מעי הדגה. וקולה ויענני, ואיצ'א קולה אך אוסיף להביט אל היכל קדשך, יגו אן ערפה אללה כלאצה והו פי מעי הדגה וקד אכבר במא ערפה אללה כלאצה.

ותשליכני מצולה בלבב ימים. קולה ונהר יסובבני ישיר אלי אלקני אלתי תכרג מן אלבחר לעמארה אלעאלם.

ואני אמרתי נגרשתי מנגד עיניך וגו'. אפפוני מים עד נפש תהום יסובבני. קולה סוף חבוש לראשי. קיל אן סוף יריד בה בחר אלקלזם פקאל וענד מא ראית בחר אלקלזם ינצב פי בחר יאפא מן תחת אלארץ' וצ'מד ראשי. ויקאל אן פי קער אלבחר כאן נאבת דים פענד וקועה בלג ראסה אלי קער אלבחר אלדי פיה אלדים או אלקרט.

לקצבי הרים ירדתי והארץ בריחיה בעדי לעולם. קולה לקצבי הרים יקאל מן לגה אלמסאחה כק' קצב אחד פקאל אלי אכר מסאחאת אלגבאל אלתי פי אלבחר נזלת אלי נהאיאתהא. וקולה והארץ בריחיה בעד לעולם, קאל קלת פי נפסי אן אלארץ' גלקת אבואבהא עליי ולעולם לא ארגע אליהא.

וקולה ותעל משחת חיי יי אלהי. ערף בכלאצה.

בהתעמף עלי נפשי את יי זכרתי. קולה ותבוא אליך תפלתי יריד בה קבול צלאתה עאל"ם וכלאצה ממא כאן פיה.

משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו. יקאל אלחאפט'ין מדאהב אלזור דינהם יתרכו. פסרנא חסדם דינהם והו נט'יר וחסד לאומים חטאת עלי בעץ' אלפתאסיר ונט'יר וכל חסדו כציץ השדה.

ואני בקול תודה אובחה לך. קאל ואנא ארפע צותי יא יי בשכרך ואדבח נדורי בסבב אלמגותה אלתי עמלת מעי, יא יי, כקולה ישועתה ליי.

ויאמר יי לדג וגו'. קולה ויאמר הו מגאז.

פרק א

(א) וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה בֶן אֲמִתִּי לֵאמֹר. יִאמַר שְׁנֵבִיא זֶה הִיָּה מִגַּת הַחֶפֶר, כַּמֵּאמֵר הַכְּתוּב (מלכים ב' יד, כה) 'בִּיד עֲבָדוֹ יוֹנָה בֶן אֲמִתִּי הַנְּבִיא אֲשֶׁר מִגַּת הַחֶפֶר', וְגַת הַחֶפֶר הִיא אֲשֶׁר לִשְׁבֵט זְבוּלוֹן, כְּמוֹ שֶׁאֵמַר (יהושע יט, יג) 'גַּתָּה חֶפֶר עֵתָה קִצְיִן'.²

(ב) קוֹם לֶךְ אֶל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה. יִאמַר שְׁאֲנָשִׁי נִינּוּה לֹא הָיוּ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל.³

כִּי עָלְתָה רָעָתָם לְפָנַי. הֵם מַעֲשֵׂיהֶם הָרָעִים.

וְאִמְרוּ לְפָנַי הַכּוֹוֹנָה בּוֹ נִרְאָה וְגִלּוֹי.

2 וכ"כ רד"ק ושאר מפרשים, והוסיפו שמכך יש ללמוד שהיה משבט זבולון, וכמבואר בירושלמי (סוכה פ"ה ה"א).

3 שהרי נינוה היא בירת מלכות אשור. וכ"כ גם אבע"ז, וכן מבואר בדברי חז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה ועוד) שגויים היו וקרובים לתשובה ולכן לא רצה יונה ללכת אליהם. וראה רד"ק שהאריך בשאלה שכיון שמאומות העולם הם למה נכתבה נבואה זו.

(ג) וַיָּקָם יוֹנָה לְבָרַת תְּרִשִּׁישָׁה מִלְּפָנָי ה'. ייאמר שאמרו לְבָרַת תְּרִשִּׁישָׁה הודיע שנקט בדרך הקרובה ביותר.⁴

ואמרו מִלְּפָנָי ה' ייאמר מארץ ישראל.⁵

(ד) וְה' תִּמְלֵל רוּחַ גְּדוּלָּה. אמרו וְהָאֲנִיָּה חֲשָׁבָה לְהַשְׁבֵּר ייאמר שצורת הציווי של הפועל חֲשָׁבָה היא חֲשַׁב, ועבר הזכר חֲשַׁב, ועבר הנקבה חֲשָׁבָה במשקל 'דְּפָרָה לשוני בחכי' (איוב א, ב).

4 שכן לשון בריחה מתפרש כאן להליכה מהירה, כמו שיבואר בהערה הבאה, והכוונה שמהר בדרך הקרובה ביותר. והיינו שהאניה הנוסעת לתרשיש היא שנודמנה לו תחילה, או שהבריחה דרך הים היתה הקרובה ביותר לצאת מארץ ישראל, יותר משאר גבולות הארץ. ובוה מבואר הטעם שהלך בדרך הים, כיון שדרך זו היתה הקרובה לו ביותר, אכן בפרקי דרבי אליעזר (פ"ט) נתפרש באופן אחר למה בחר לברוח דרך הים, כי היה סבור שלא נראה שם כבוד ה'. ואין לפרש כוונת רס"ג שתרשיש היא הארץ הקרובה ביותר, כיון שלדעתו תרשיש היא טרסוס, כמו שהביא אבע"ז בשמו וכמו שתרגם בתפסיר בראשית (י, ד) [וכ"כ יוסף בן מתתיהו בקדמוניות ספר תשיעי י, ב], והיא בירת קליקליה שבאסיה הקטנה, בחוף הדרום מזרחי של טורקיה שבימינו, ואינה קרובה לא"י. ולכן דקדק וכתב 'בדרך הקרובה ביותר' ולא 'לארץ הקרובה ביותר', שהארץ היתה רחוקה אבל הדרך אליה היא שנודמנה לו תחילה.

5 כאן רומז רס"ג למה שביאר בהרחבה בפרק המסעות (פורסם בנספח לרס"ג בראשית, עמ' 434-5), וממנו הביא אבע"ז כאן. ואלו דברי רס"ג שם: ויונה נצטווה לנסוע פעמיים, בראשונה אל נינוה כדי להוכיח את יושביה, ככתוב (יונה ג, ב) 'קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה את הקריאה', דהיינו שיהיר את עמה ויושביה, ככתוב (משלי א, כד) 'ען קראתי ותמאנו', ולהודיעם חטאתם ועוונם, ככתוב (ישעיה נח, א) 'קרא בגרון אל תחשך', ולקרא לתשובה ולהתבוננות לתשובה, ככתוב (ירמיה ג, יב) 'הלוך וקראת את הדברים האלה צפונה ואמרת שובה'.

ומן הדין שנאמין שיונה אמנם הלך ועשה כך, אעפ"י שלא פירש הכתוב. ויש לי שתי ראיות על כך, הא' אין זה מוכרח שהכתוב יזכיר את לכתו, כמו שלא הוכרח הכתוב להודיענו שמשם דיבר אל ישראל בכל מקום שנאמר 'דבר אל בני ישראל'. והב', הימנעות מלקיים את הצו היא חטא, ולא יבחר הבורא לשליחותו את מי שהוא יודע בו שיעבור על דבריו.

ואם יאמר אדם, ואם יונה הלך למה ברח, שהרי נאמר וַיָּקָם יוֹנָה לְבָרוּחַ תְּרִשִּׁישָׁה. נאמר, חשש יונה פן ישלחחו פעם שנית. ואם יאמר שוב, אם ברח מפני החשש שמא ישלחחו בשניה, הרי גם זו עבירה. נאמר, הבריחה מפני גילוי נבואי אינה בכלל עבירה, כי עדיין לא נשלח ולא מעל בשליחותו, והעבירה היא רק לאחר שנתחייב בשליחותו.

ומן הדין שנאמר, למה ברח, והלא הוא יודע שאי אפשר לברוח מאלהים, ככתוב (תהלים קלט, ז) 'אנה אלך מרוחק' וג'. ונאמר, מטרת הבריחה היתה שלא יתחייב בזה פעם שנית, וברח אל הים כי ידע שאין נבואה אלא בארץ המקודשת שהיא ארץ ישראל. עכ"ד.

ולפי דרכו נמצא שלא ברח יונה מקיום דבר ה', אלא יצא מארץ ישראל כדי שלא יוסיף להתנבא. ועל כן יש להקשות בפסוק זה ב' קושיות. אחת למה נאמר לשון בריחה, שאם היא כפשוטה, לשון הימלטות ומנוסה מפני רודף, הרי עוד לא בא דבר ה' ואין רודף. ועל קושיה זו משיב רס"ג שאין הבריחה כאן מלשון מנוסה מפני רודף, אלא לשון הליכה מהירה, שמהר לצאת מארץ ישראל לפני שיתנבא פעם שנית. וקושיה שנית קשה, מהו שאמר 'מפני ה'', שמשמע שדבר ה' רדפו, שכבר נתנבא ללכת לנינוה וברח מקיום נבואה זו. ועל כך משיב שאין הכוונה ב'מפני ה'' אלא לומר שכרח מארץ ישראל ששם פני ה' וענינו.

וכל הפירוש מובא בספר השרשים לרד"ק (שורש ברח) בשם אביו, וז"ל: וכתב אדוני אבי ז"ל כי וַיָּקָם יוֹנָה לְבָרוּחַ תְּרִשִּׁישָׁה (ג, א), 'כי מלפני ה' הוא ברח' (שם א, י), אינו ענין בריחה ממש, כי אין בריחה ממש אלא על סכנת נפש, אך פירש 'לברוח' במקום הזה - למהר השליחות. ופירש למה היה ממחר השליחות, כדי שלא יתן לו הקדוש ברוך הוא אות ומופת, ויהיה סבה שישוכו אנשי נינוה, ותשובתם היתה גורמת כליה לישראל. וכן אמר 'על כן קדמתי לברח תרשישה' (ד, ב). והאל יתברך שהיה יודע כוונתו נתן לו אות ביס, כי אין לך אות גדול מזה שהטילוהו בים. והיו הולכים אנשי האניה לנינוה, וכיון שהיה שם, וראוהו שם, הכירוהו. ויגיע הדבר אל מלך נינוה (שם ג, ו), ומיד האמינו בו, כאשר העידו אנשי האניה שהם הטילוהו בים. ופירש כי לשון 'מלפני' (פסוק י) הוא במצות המשלח, וכן 'יצאו מלאכים מלפני בצים' (יחזקאל ל, ט), 'ויצא קין

ומשמעותו, חשבה החבורה שהיתה בספינה שהם טובעים, כלומר התייאשו מעצמם.⁶ והוא דומה למאמר יחזקאל עליו השלום (ה, ה) 'זאת ירושלם בתוך הגוים שמתיה' וגו', ואמר אחריו (פסוק ו) 'ותמר את משפטי לרשעה מן הגוים', אמרו 'ותמר' יורה בו על קהל ירושלים, וכן 'חשבה' קהל⁷ הספינה. ויאמר שהשקפה הוא שם, ואשר הוא עבר ביחיד לזכר יהיה השם כמו 'עלג', ושם הנקבה יהיה השקפה כמו 'עלגה', והרבים יהיה 'עלגות' כמו 'ונאספו עשבות הרים' (משלי כז, כח). ויהיה השקפה שם החבורה, כלומר היה קרוב לודאי לפי מחשבתם שהם יטבעו.

(ה) וַיִּירָאוּ הַמַּלְחִים וַיִּזְעְקוּ אִישׁ אֶל אֱלֹהָיו. אמרו וַיִּשָּׁכְבוּ וַיִּנָּדְמוּ יאמר שה' יתעלה הרדימו עד שיבואו אליו ויקימוהו ויספר להם שהמכשול הזה הוא מצידו.⁸

(ו) וַיִּקְרַב אֵלָיו רַב הַחֵבֶל. יאמר, לאשר ראה אותו נרדם⁹ כעם עליו למה אינו עושה כמעשיהם.¹⁰

ואמרו אוֹלֵי יַתְעֵשֶׂת הָאֱלֹהִים. יאמר, שאמר לו קום התפלל לה' אולי יתרצה¹¹, נגזר מאמרו (דניאל ו, ד) 'וּמִלְכָּא עֲשִׂית'.¹²

(ז) וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וגו'. אמרו וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה, היתה זו כוונה מה' יתברך ויתעלה.¹³

מלפני ה' (בראשית ד, טז), ואמר דוד 'ואנה מפניך אברח' (תהלים קלט, ז), ולא אמר מלפניך. וכן פירש 'ועתה ברח לך אל מקומך' (במדבר כד, יא), מהר ללכת, עכ"ל.

וכעת נתברר שמקור פירוש זה בראשית, וגם מה שהביא שפירש 'ועתה ברח לך אל מקומך' - מהר ללכת, אף מפרש זה הוא רס"ג, שתרגם שם 'פאלאן פאנצרך' אלי מוצ'ען, ופירוש 'אנצרך' הוא 'הסתלק' ולא 'הימלט'. וכבר מצאנו שדרך אביו של רד"ק להביא מפירושי רס"ג, ורד"ק מביא פירושים אלו בשם אביו ובאמת מקורם בראשית, כגון מה שהביא בספר השרשים (שורש אהשדרפנים) בשם אביו, ואביו הביאו בספר הגלוי (עמ' 70) בשם רס"ג, וכן הביא ר"י קמחי פעמים הרבה דברי רס"ג בשמו ושלא בשמו, ואכמ"ל.

6 וכ"כ רד"ק: חשבה להשבר, על דרך הרחבת הלשון, ר"ל אנשי האניה חשבו שתשבר האניה. וכענין זה כתבו אבע"ז ור"י קרא. אך רש"י פירש שהאניה נדמית כאלו היא נשברת, וכן פירש רבי תנחום הירושלמי, שהוא במשמעות 'נחשבה', כלומר חשבו שהיא נשברת וכמעט הגיעה לידי כך.

7 במקור: אלגמאעה', גם לעיל, ומשמעותו קבוצה, חבורה, ציבור, קהל, עדה. והתרגום כאן לפי הענין.

8 רס"ג מיישב בכך הקושיה למה דווקא כשהתחילה הסערה ירד יונה לשכב ולהירדם, ומיישב שהיה הדבר מאת ה' כדי שיבואו המלחים עמו בדברים. ואבע"ז התקשה בדבר ופירש באופן אחר, שאולי לא נכנס לפני כן לספינה.

9 במקור: מנסבת, ופירושו נרדם, ישן, ראה מילון בלאו עמ' 285.

10 וכ"כ ר"י קרא: רב החובל ראה שכל האחרים זועקים איש אל אלהיו ויונה שכב ונרדם, מיד קרא? ואמר לו: מה לך שנרדמת ואינך קורא אל אלהיך.

11 במקור: ילטף, לשון התרככות, הקלה, המתקה, התמתנות ועידון.

12 שפירושו לפי זה: מחשבות רצונו. וכ"כ רד"ק כאן: יתעשת - יתעשה, וכן אבדו עשתנותיו מחשבות רצונו, וכן בארמית ומלכא עשית לקדמותיה, ר"ל מחשב, וי"ת יתרחים, עכ"ד. ובתרגום דניאל פירש רס"ג עשית - עצום, ופירש המהדיר שהכוונה: יוזה, עומד לבצע מחשבתו למנותו. אך לפי האמור כאן יתפרש במשמעות האחרת שבכלל תיבת 'עצום': מתכוין, רוצה. וכל זה שלא כפירוש רש"י ור"י קרא כאן שפירשו 'יתעשת' לשון מחשבה, וכן פירשו גם ב'ומלכא עשית', שהוא לשון מחשבה ולא לשון רצון והתרצות, וכ"כ אבע"ז שהוא לשון חשבון. וכ"כ המיוחס לרס"ג לדניאל שפירושו 'והמלך מחשב', וכבר נתברר שהפירוש על דניאל שנדרס במק"ג ויוחס לרס"ג אינו שלו.

13 שמכאן אנו למדים על כוחו של הגורל, שהוא מורה על רצון ה', ועל כן כיון שנפל הגורל על יונה ידעו שבשלו הסער הגדול הזה. וכאמור (משלי טז, לג), 'בחק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו, ופירש רס"ג שם, שכוונתו בזה שכל הדברים המזדמנים שלא נאמר בהם לא צווי ולא אזהרה הרי הם מאת המזמן יתרומם שבו. ובתשובות הגאונים הקצרות (סי' נז) אמרו וד"ל: אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל,

(ח) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הַגִּידָה נָא לָנוּ וְגו'. אמרו מִה מְלֹאכְתָּךְ ושאר הענין, הודיע שהם רצו לעמוד על ענייניו ועל מצבו ועל ארצו.¹⁴

(ט) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם עֲבָרִי. הודיע אמונתו והודיע שהוא מאמין באל אחד.¹⁵ ואמרו אָנִי יְרֵא, הודיע בכך דתו. ואמרו אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַיָּם וְאֶת הַיַּבְשָׁה, כלומר שהוא אשר עשה אותם, והוא בעל היכולת¹⁶, ואנחנו תחת ממשלתו.¹⁷

(י) וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרֵאָה גְדוֹלָה וְגו'. הודיע שבאמרו להם אני מאמין באל אחד ואני ירא את ה', יראו יראה גדולה.¹⁸ ואלמלא שאמר להם 'שאוני והטילוני אל הים' לא היו משליכים אותו. והוא לא אמר להם 'שאוני והטילוני אל הים' אלא בציווי ה' שאמר לו אמור להם שיטילוך בים.¹⁹ ורצה בכך רוממות דת ישראל ורוממות נביאו.²⁰

ואמרו פִּי מִלְפָּנֵי ה' הוּא בִרְחָ, ביקש להראות שהגעתו מארץ ישראל היא בציווי ה'.²¹ ולא אמר 'בורח' במקום זה שהוא גם, לפי שהנביא יודע שלא יוכל לברוח מלפני ה'.²²

(יא) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה נַּעֲשֶׂה לָךְ וְגו'. (יב) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׂאוֹנִי וְהִטְלֵנִי אֶל הַיָּם וְגו'. (יג) וַיַּחֲתִירוּ הָאֲנָשִׁים לְהָשִׁיב אֶל הַיַּבְשָׁה וְלֹא יָבִילוּ וְגו'. (יד) וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אֲנָה ה' אֵל נָא נֹאכְדָה וְגו'. (טו) וַיִּשְׂאוּ אֶת יוֹנָה וַיְטִילוּהוּ וְגו'. (טז) וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרֵאָה גְדוֹלָה אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לַה' וַיִּדְּרוּ נְדָרִים. אמרו מקצת אנשים שהם התגיירו ובאו לארץ ישראל ועשו הנדרים והקרבנות.²³

שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר על פי הגורל תחלק הארץ, והעובר על הגורל, כעובר על עשרת הדברות, ע"כ. ואפשר שכוונת רס"ג כאן לומר שהיה הדבר מכון מאת ה' שיפול הגורל על יונה כדי שיהיה לו לאות על נבואתו, וכמו שמבאר בסמוך.

14 רס"ג מיישב בכך הקושיה, ששאלוהו ד' שאלות, על מלאכתו ומאין בא ומהי ארצו ומאיזה עם הוא, ולא השיב אלא על השאלה הרביעית והוסיף תשובות לשאלות שלא נשאל עליהן. ועל כן מפרש, שהבין מתוך דבריהם שכוונתם לעמוד על ענייניו ועל מצבו ועל ארצו, ולכן השיבם על המכוון בשאלותיהם ולא על שאלותיהם הגלויות, וזוהי תשובתו שהשיב על אמונתו ועל דתו וארצו. ועיי' רש"י ורד"ק ושאר מפרשים שהתקשו בזה, וביארו באופן אחר, ששאלותיהם היו לבירור סיבת העונש, ע"ש.

15 כן מתרגם רס"ג 'עברו' בספר המצוות ועוד - אלמומין, היינו המאמין באמונת היחוד.

16 וכן פירש רד"ק בתוספת ביאור: ומה שאמר 'אשר עשה את הים ואת היבשה', בעבור שהיה להם סער בים אמר כי האל ית' עשה הים והוא הטיל רוח סער בו, והוא ישקיטנו כשירצה ויציאנו אל היבשה.

17 וכ"כ אבע"ז: והזכיר השמים והארץ והים, והטעם כי אדע כי הוא עושה ועל הכל ימשול.

18 וכ"כ אבע"ז: וייראו - כנגד שאמר אני ירא.

19 ולא כמו שהיה סבור שלא יקבל נבואה בים, ונתברר לו שגם באניה הרי הוא מקבל את ציווי ה'. וכאן ציוה לו ה' ללכת לנינוה וכמו שעולה מתוך המשך העניין. וגם במעי הדגה קיבל נבואה, וכמו שיתבאר להלן (ב, ב).

20 היינו שה' אמר לו לומר להם להטילו אל הים, ובכך ידע שה' יצילו בדרך כלשהי, והמטרה היתה בכך להגדיל כבוד ה' וכבוד נביאו שהצילו מהים הסוער בכך שהזמין לו את הדג.

21 ופירוש 'מלפני ה' הוא בורח', שטעם בריחתו היא משום שכך אמר ה', ו'מלפני' הוא כמו 'כי רוח מלפני יעטוף' (ישעיה נז, טז) שפירושו שניתנת בו מאתי.

22 כמו שנתבאר לעיל (פסוק ג), דעת רס"ג שיונה לא נס מפני הנבואה שקיבל, אלא מיהר לצאת מארץ ישראל לפני שיקבל עוד דבר נבואה. ועל פי דרכו מפרש גם שם וגם כאן שלשון בריחה אינו כפשוטו, כנס מפני רודף, אלא יציאה מהירה בדרך קרובה. ועל כן חזר ומפרש כאן שלא הודיע להם שהוא נס מפני ה', אלא ביקש להראות שהגעתו מארץ ישראל היא בציווי ה'. והיינו שכאן חזר בו מדעתו, והסכים לקבל הנבואה, ואכן הודיעו ה' שיטילוהו אל הים כדי שיתאמת לאנשי נינוה שהוא נביא וכמו שמבאר והולך, ונמצא שהתברר שיציאתו מארץ ישראל היא בציווי ה'.

23 כ"כ בפרקי דרבי אליעזר (פ"ט): ראו המלחים את כל האותות והנפלאות הגדולות שעשה הקדוש ברוך הוא עם יונה, מיד עמדו והשליכו איש את אלהיו בים, שנאמר (ט, ט) 'משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו'. וחזרו

פרק ב

(א) וַיִּמָּן ה' דָּג גָּדוֹל לְבָלֵעַ אֶת יוֹנָה וגו'. אמרו וַיִּמָּן יֵאמֶר, וַיִּמָּן.²⁴

(ב) וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל ה' אֱלֹהָיו וגו'. (ג) וַיֹּאמֶר קְרָאתִי מִצָּרָה לִי אֵל ה' וַיַּעֲנֵנִי. אמרו וַיַּעֲנֵנִי הכוונה בו הצלתו. אמרו מקצת אנשים שתפילה זו התפלל אותה אחרי צאתו ממעי הדגה, כמו שאמר אחריו בפסוק השלישי אֶף אוֹסִיף לְהַפִּיט אֶל הַיָּבֵל קִדְשָׁךְ. וַיֹּאמֶר שתפילה זו התפלל אותה בהיותו במעי הדגה, ומה שאמר וַיַּעֲנֵנִי, וכן מה שאמר אֶף אוֹסִיף לְהַפִּיט אֶל הַיָּבֵל קִדְשָׁךְ, יתכן שהודיעו ה' שצילו בהיותו במעי הדגה, וכבר סיפר במה שהודיעו ה' שצילו.²⁵

(ד) וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצּוֹלָה בְּלִבִּי יָמִים. אמרו וַנִּהְיֶה יֹסֵפִי יוֹרָה עַל הַמַּחֲלוֹת²⁶ הַיּוֹצְאוֹת מֵהַיָּם לַיִּישׁוּב הָעוֹלָם.²⁷

(ה) וַאֲנִי אִמְרָתִי נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ וגו'. (ו) אֶפְפוּנִי מִיָּם עַד נֶפֶשׁ תִּהְיוּ יֹסֵפִי. אמרו סוף קְבוֹשׁ לְרֹאשִׁי, יש אומרים שהכוונה ב'סוף' לים סוף²⁸, הרי הוא אומר, ובראותי שים סוף

ליפו ועלו לירושלים ומלו את בשר ערלתם, שנאמר (א, טז) 'וַיִּירָאוּ הַמַּלְאָכִים יִרְאָה גְדוֹלָה אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לֵה'. וכי זבח זבחו, והלא אין מקבלין זבח מן הגוים, אלא זה הוא דם ברית שהוא כדם זבח. ונדרו ושלמו להביא איש את אשתו ואת כל אשר לו ליראת אלהי יונה. ונדרו ושלמו, ועליהם הוא אומר על הגרים גרי הצדק.

24 במקור: ופק, ושורש זה משמש גם בהוראת זימון, כגון 'אתפקוא' שפירושו נזדמנו יחד (מילון בלאו עמ' 773), ונראה שלכך הכוונה כאן. וכן תרגם יונתן: וזמין, וכ"כ אבע"ז, וכן כתב רד"ק: וימן ה', ענין זמון, כמו 'אשר מנה מאכלכם', והאל ית' הזמינו לפי שעה, שבשעה שהוטל יונה בים הזמין הדג שבלעו ולא טבע בים, וזה היה אחד מן הנסים.

25 וכן כתב אבע"ז: המפרשים רצו לפרש חדוש, והוציאו הכתוב ממשוטו, כי יונה לא התפלל רק אחרי צאתו אל היבשה, בעבור שמצאו 'ממע' ולא אמר 'במע', והלא ראו שם כתוב 'מבטן שועתי' וככה 'ממעמקים קראתיך ה''. ועוד כי מלת 'שועתי' לאות כי התפלל ושוע אל השם טרם שיקיאנו הדג. וככה 'ותבא אליך תפילתי'. והנה למה לא היה כתוב ויתפלל יונה אחרי צאתו ממעי הדגה, ועוד כי אחר תפלתו כתוב ויאמר יי' לדג. והביאם בצרה הזאת בעבור 'ותעל משחת' 'ותבוא אליך תפילתי'. ועתה שים לבך וראה, כל תפילת נביא וברכתו היא ברוח נבואה, ויעקב אמר 'לקחתי מיד האמורי', כי דבר שנגזר להיות ידבר לשון עבר. וככה 'ויט שכמו לסבול', 'דרך כוכב מיעקב', 'וישמען ישורון ויבעט', 'וירא יי' וינאץ', 'וישכן ישראל בטח בדד', ובתפילת דוד בברחו 'ויענני מהר קדשו סלה'. כי הכתוב אמר 'בברחו' ולא אמר 'ברחו'.

26 במקור: אלקני, והיינו קנאה, משורש קנו, שהן תעלות.

27 כמו שאמר בקהלת (א, ז) 'אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת', וביאר רש"י אופן שיבתם, שהמים שבים אוקיינוס גבוהים מהמים שבכל העולם, ולכן המים והנחלים הולכים מן האוקיינוס במחילות שתחת ההרים וחוזרים ונובעים בארץ להגיע לאוקיינוס. ואלו דברי רס"ג כאן שהמים שבים במחילות שתחת ההרים ליישוב העולם. וריצ"ג (פירוש הארון קהלת שם) כתב שלפעמים נעשה בדרך זו, ולפעמים על ידי עליית האדים אל האוויר והתהפכותם למזון לכל החיים, הכל לפי קרבת המים וריחוקם. אך אבע"ז כתב שנעשה על ידי האדים העולים לרקיע ונעשים עננים והופכים לגשם שממנו מימי המעינות, ולכן בשנות בצורת המעינות יבשים.

וכוונת רס"ג ליישב בכך הקושיה שעמדו בה המפרשים שכיון שהיה יונה בים למה אמר שהנהר סבב אותו. ורד"ק ור"י קרא כתבו שהכוונה לנהרות הנכנסים בים, ואבע"ז פירש כי במקום התחברות הים עם הנהר היה זה.

28 כן תרגם יונתן. והביא רד"ק: וי"מ סוף ים סוף ואומרים כי ים סוף הוא נכנס בים יפו ועל הדרך הזה ת"י ימא דסוף תלי עיל מן רישי.

מטיל חלק בים יפו מתחת הארץ, וחבש ראשי.²⁹ ויאמר, שבמעמקי הים צומח הסוף³⁰, ועם נפילתו הגיע ראשו למעמקי הים אשר שם הסוף³¹ או התלתן.³²

(ז) לְקַצְבֵי הַיָּם יִרְדְּתִי הָאָרֶץ בְּרַחֲתָהּ בְּעֵדִי לְעוֹלָם. אמרו לְקַצְבֵי הַיָּם ייאמר מלשון מדידת הקרקעות, כאמרו (מלכים א' ז, לו) 'קצב אחד'. הרי הוא אומר לסוף מדידת ההרים אשר בים ירדתי, אל קצותיהם.³³

ואמרו הָאָרֶץ בְּרַחֲתָהּ בְּעֵדִי לְעוֹלָם, אמר, אמרתי בלבי שהארץ נעלה שעריה עלי ולעולם לא אשוב אליה.³⁴

ואמרו וַתַּעַל מִשְׁחַת חַיִּי, הודיעו על הצלתו.³⁵

(ח) בְּהִתְעַמְּף עָלַי נִפְשִׁי אֶת ה' וְכִבְרִתִּי. אמרו וַתִּבְּאוּ אֵלַי תְּפִלָּתִי הַכוֹוֶנָה בו לְקַבֵּל תְּפִלָּתוֹ עליו השלום, והצלתו ממה שהיה בו.

(ט) מִשְׁמָרִים הִבְלִי שָׁוֵא חֲסָדָם יַעֲזֹבוּ. ייאמר, השומרים אמונת השוא דתם יעזובו. פירשו חֲסָדָם - דתם, והוא כעין מה שנאמר (משלי יד, לד) 'וחסד לאומים חטאת' לפי דרך קצת מפרשים³⁶, וכעין 'וכל חסדו כציץ השרה' (ישעיה מ, ו).³⁷

29 וכן הביא אבע"ז: ויפת אמר כי ים סוף מתערב עם ים יפו, וסוף כמו ותשם בסוף, בעבור היותו קרוב (וראה קבץ על יד יח (תשס"ה) עמ' 102). אך רס"ג חולק על פירוש זה.

30 כן תרגם רס"ג 'סוף' - דיס (שמות ב, ג; ישעיה יט, ו), וכן קורא הרמב"ם ל'סוף' בכמה מקומות בפירוש המשניות בעקבות רס"ג בשם 'דיס', ולא מצאנו שם זה לקנה אלא בדבריהם ובדברי רבי תנחום הירושלמי כאן בשם יש אומרים [ומכאן שפירוש זה הוא של רס"ג].

31 כוונת רס"ג ש'סוף' הוא שם קיבוצי לצמחי מים, וכמו שכתב רד"ק כאן: הסוף הוא הגומא, ויש ממנו גדל על שפת היאר או הים, לפיכך נקראים סוף שגדל על שפתו סוף רב, ויש ממנו שגדל בקרקע הים בעיקרי ההרים והוא הקורין לו אלג"א בלע"ז, והוא דק וארוך ונכרך בראשי הדגים, והוא שאמר 'סוף חבש לראשי', ע"כ. וזהו שכתב רס"ג שהסוף הוא 'דיס' דהיינו האצות הצומחות בקרקעית הים, והוא הדק והארוך הנכרך בראשי הדגים וכמו שכתב רד"ק, ולכן הכוונה בפסוק כאן, וקראו 'דיס' כיון שכולל גם את שאר צמחי המים היכולים גם לגדול על שפת היאר, כמו שהביא ר"י אבן ג'י'אח בספר השרשים (שורש אחו).

32 הוסיף רס"ג שלפעמים הכוונה ב'סוף' לתלתן, שהוא הגדל על שפת הנילוס, ולכן הכוונה בסוף הנזכר בפרשת שמות. ומה שהתלתן גדל על שפת הנילוס, כן פירש רס"ג באיוב (ח, יא) שה'אחו' הנזכר שם הוא התלתן הצומח על שפת הנילוס, והכוונה לתלתן אלכסנדרוני, שהרמב"ם בביאור שמות הרפואות (מס' 347) כתב שהוא מוכר במצרים כצמח מספוא.

33 וכן הביא רבי תנחום הירושלמי כאן: לְקַצְבֵי הַיָּם - קצותיהם וגבולותיהם, כלומר המקום שהם נפסקים, נגזר מלשון 'קצב אחד לכלהנה' וכו', והוא כמו קצוי הרים, כלומר קצותיהם, כפי שאמרו, עכ"ד. ונראה שמפרש תיבת 'קצב' בב' אופנים, הן מלשון מדידה והן מלשון קץ וסוף, וגם בדברי רס"ג נמצאים שני הפירושים, שפתח בלשון מדידה וסיים ב'קצותיהם'. ורש"י ורד"ק פירשו רק כפירוש השני, שהוא לשון קץ וסוף, וז"ל רד"ק: לְקַצְבֵי הַיָּם ירדתי - לסוף ההרים אשר בים, כלומר לעיקריהם שהוא קרקע הים, וקצב וקץ אחד הוא, וכת"י לעיקרי טוריא נחתית, עכ"ד.

34 וכעין זה פירש רש"י: ואני אמרתי הארץ בריחיה סגורים בעדי לעולם. וכ"כ אבע"ז.

35 ולכן נאמר בלשון עבר, וכמו שפירש לעיל (פסוק ג) שאף שעוד היה במעי הדגה הזכיר את הצלתו בלשון עבר כיון שהודיעו ה' שיצילו.

36 היינו שהכוונה לדת הגויים שהיא חטאת. ובפירושו למשלי פירש רס"ג שהכוונה לחרפת הגויים כשהם חוטאים ופושעים, כמו 'חסד הוא ונכרתו' שהכוונה לחרפה. ונראה שלכך גם כוונתו כאן, שדת הגויים מכונה 'חסד' היינו 'חרפה'. וכן פירש אבע"ז כאן.

37 שם תרגם רס"ג חסדם - מערופהם, היינו חסדם וטובתם. ובפירוש הארוך שם נראה שפירש שהכוונה לעניין המובטח לזמן.

(י) וַאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָהּ לָךְ. אמר, ואני ארים קולי, ה', בהודאה לך, ואזבח נדרי³⁸, מחמת הגאולה אשר עשית עמי, ה'. כאמרו יְשׁוּעָתָה לְה'.³⁹

(יא) וַיֹּאמֶר ה' לְדָג. הוא לשון מושאל.⁴⁰



38 היינו שמה שאמר 'בקול תודה אזבחה לך' אינו ענין אחד אלא שנים, שיודה לה' בקול ושיזבח לו זבחים. וכן פירש רד"ק: שאודך בקול תודה בתוך קהל, ואזבחה לך זבח תודה כאשר נדרתי.

39 וכן פירש רבי תנחום הירושלמי, 'ישועתה לה' היינו מחמת הישועה שעשה ה': ישועתה לה', הכוונה על הישועתה לה', כאילו אמר 'ואשר נדרתי על הישועתה אשלם לה'.

40 וכ"כ רד"ק: ויאמר ה' לדג - העיר את רצונו שיקיאנו אל היבשה. וכ"כ אבע"ז: דרך משל, שהכריחוהו לעשות חפץ השם. ובמורה נבוכים (ח"ב פמ"ח) ביאר: ואמר במה שתהיה סבתו רצון בעל חי והתעוררו בצרכי חייו, ויאמר ה' לדג ויקא את יונה, אחר שהשם הוא אשר העיר הרצון ההוא, לא שהוא שמהו נביא והשרה עליו נבואה, ע"כ. ולא כפשטות המדרש (ב"ר כ, ג) שהשכינה דיברה עם הדג.

רבי יצחק מנ"א זצ"ל

בגליון קצ"ו - קצ"ח הדפסנו הערות על טור חו"מ הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 658, מאת רבי יצחק ב"ר אליעזר מזי"א אשכנזי. כאן אנו מדפיסים את המשך ההערות על סדר הטור. לזיהוי הכותב ואוטוגרף ממנו, ראה גליון קצ"ו.

הערות על טור חו"מ (ד)

הלכות הרשאה, ערב, חזקת ממלטלין, חזקת קרקעות, נזקי שכנים

סימן קכג סעיף א ב"י ד"ה וכתבו התוספות דוקא אמלטלי וכו' וכמו שנתבאר בסימן שלפני זה* וצ"ע. נ"ב [נ] כל לומר דרש"י [סוב]ר כשמואל דאמר [א]ין משלח[י]ן בדיוקני [א]פי' עדים מעידים [כ]מו רב אלפס.¹

שם סעיף ה טור. והורו הגאונים שכותבין הרשאה אפי' על מלוה שכבר בפר הלוח [ודוקא בשטר וכו' אבל מלוה ע"פ שכפר בה אין כותבין]. נ"ב [אע"ג דמדינא דגמ' כך [הוא] וא"כ מה הורו הגאונים² [וי"ל דהלשון] הורו הגאונים קאי אלפניו [דא]מר ועוד תקנו משמע [ש]עשו הרבה תקנות בדין [הר]שאה די"ל דגם במלוה [ע"פ] עשו תקנה לכך אמר [הור]ו הגאונים שבדין זה [סמ]כו על דינא דגמרא [ולא] עשו תקנה.

סימן קכה סעיף ה טור. כתב* בעל התרומות אמר שליח למלוה הנה מעותיך ששלח לך פלוני בחובך בידי אך אני רוצה להחזיק בהן בשביל חוב שיש לי בידך וכו'. נ"ב עיין סי' ק"ה סעיף ח' ואם הנפקד מסרו [ליד המלוה אין זו פשיעה] ודו"ק³ י"ל דלעיל לא [מ]בקש להחזיק בפיקדון [ל]פרוע ממנו חובו אלא [ל]תפוש עד שיתן לו [מ]עות או ממלטלין פירעון חובו אבל [כ]אן הוא תופש המעות [כ]שביל חובו לא יוכל לומר [א]ילו היה בידך נמי היה [על]יך ליתן לשליח [כ]שביל חובו מעות דשמא לא [הי]ה נותן לו מעות אלא [מ]מלטלי' והיה לוקח במעות [א]ילו ממלטלי' בזול.⁴

שם טור. ודוקא במלוה או בפקדון* הוי הולך כזכי. נ"ב סי' רצ"ה. אבל במתנה* לא הוי כזכי. נ"ב סי' רמ"ג.

סימן קכו סעיף ו טור. אבל כשלא הזכיר המנה לא מיחזי אלא כערבות*. נ"ב שלא בשעת מתן מעות שצריך קנין.

- 1 כוונתו דמיירי שמסר לו חותמו לסימן שהוא שלוחו ועדים מעידים שזה חותמו, ופסק הרי"ף כשמואל בב"ק ק"ד דאין משלחין מעות בדיוקני, והובא בטור בסי' קכ"א, ולכן כתב רש"י דאם אבד לא נפטר הנאמן. אך לכאורה זה פלא, משום דבגמ' מיירי בסתם הרשאה שחותמים עדים שעשאו שליח, ובוהו גם לשמואל משלחין. ועי' דרישה שתיריך קושית הב"י דמיירי שביטל שליחותו, עיי"ש.
- 2 כוונתו להקשות דודאי מ"ש הטור והורו הגאונים קאי על סוף הדברים דבמלוה ע"פ שכפר אין כותבין, שהרי עצם תקנת הגאונים שכותבין על מלוה שכפר, כבר כתב לפני זה, וא"כ קשה הרי זהו לפי דינא דגמ' ואין זה הוראת הגאונים.
- 3 פי' דכמו שיכול שומר לתפוס את הפקדון ולמסרו ליד בע"ח, כך יוכל השליח הזה שהוא שומר לקחת את המעות לעצמו שהוא בע"ח, ולא גרע ממסירה לבע"ח אחר, ועי' דרישה כאן שהקשה זאת.
- 4 ועי' דרישה כאן וט"ז בשו"ע, ובש"ך סי' ק"ה סק"י.

סימן קל סעיף ג טור. שיכול לומר לו פרעתי למלוה והחזירו לי ונפל ממני ומצאתו או לא פרעתי עדיין למלוה ונפל ממנו ומצאתו או הפקידו* בידך וכו'. נ"ב [ולכן] לאו בעל דברים ידידי את.

סימן קלא סעיף ג טור. ואני כתבתי למעלה* שגם המלוה יכול לשאול מעותיו תוך הזמן. נ"ב סי' ע"ג.⁵

סימן קלב סעיף ב טור. אבל קמן שערכ לאחרים הורו הגאונים שאינו חייב לו לשלם אף לבשיגדיל שאין לקמן דעת לחייב עצמו בדבר שאינו חייב בו לא בערכות ולא בכל כיוצא* בזה. נ"ב [א]ע"ג דלענין משא ומתן [יכול] לחייב עצמו י"ל התם [יש הנאה] לקמן אבל הכא אין [שום] הנאה לקמן במה שערכ.⁶

שם סעיף ו טור. כתבו הגאונים ב' שנכנסו ערבים* ופטר המלוה אחד מהם וכו'. נ"ב סי' ע"ז סעיף ט'⁷.

סימן קלג סעיף ב טור. לפיכך אם מוען המוחזק משכון הוא בירי נאמן עד כדי דמיו בשבועת היסות בדפרישית לעיל*. נ"ב סי' ע"ב (סי"א).

שם סעיף ג וכן כתבו* הגאונים שצריך לברר מהיכן נתחייב לו וכו'. נ"ב פי' שכתבו הדין כמו הר"א"ש [אלא נותנים מעם אח] לדבר.⁸

סימן קלז סעיף ב טור. אין ב"ד צריכין למונעו עד שיכאו הבעלים שנדע מהן אם הוא אמת שאין אדם חצוף ללקט פירות של אחרים. נ"ב משמע במקום שאין שייך לומר אין אדם חצוף צריכין הב"ד למונע[עו].⁹

סימן קלח סעיף א טור. ופירש רש"י דווקא שכל אחד מוען שמצאה דאיכא למימר של שניהם* היא שהגביהוה כאחד. נ"ב סי' ר"ס.¹⁰ וכן נמי אם כל אחד אומר שקנאו ונתן דמיו למוכר דאיכא למימר לשניהם נתרצה* והיא של שניהם. נ"ב {הערה בת ח' שיטין דהויה}

שם סעיף ו טור. הא' אוחו בה והשני תולה* בה מעט כדי שיאחוזו בה גם הוא אינו כלום וכו'. נ"ב [מ]שום דמודה סומכוס [ל]גבי מסרך סריך [רה]מע"ה.

שם סעיף ט טור. ב' שחלוקים על בהמה ושניהם רוכבים עליה ומנהיגים ברגליהם או שאחד מהם רוכב ומנהיג ברגליו והשני מנהיג אותה לבד שניהם קנו אותה בשוה וימכרוה ויחלקו דמיה. נ"ב סי' קצ"ז.¹¹

שם סעיף יב טור. והתופס במוסירה קונה מה שתפס בידו והשאר לא קנה לא זה ולא זה ואם יבא אחד נ"ב כצ"ל מן השוק¹² ויחזיק בה יקננה.

5 ועי' פרישה סק"ג ובסי' ע"ג סט"ז.

6 ועי' בב"י שבעל התרומות מסתפק אם בדרך קבלן יכול קטן לשעבד עצמו.

7 צוין בב"י ועי' דרישה שהאריך בזה.

8 היינו לדברי הרא"ש הטעם הוא דנפיש רמאי ולהגאונים הטעם הוא דשמא סבור הוא שנתחייב לו.

9 כגון שמלקט בלילה כשאין רואין, כמ"ש התוס' בדברך גניבה ליכא חזקה דלא חציף.

10 שם מבואר אופן נוסף שהיא של שניהם, כגון חצר של שניהם בשותפות ונמצאה שם המציאה.

11 שם מבוארים כל פרטי הדינים והשיטות של קנין במנהיג וברכוב.

12 בגירסתו היה כתוב אחד לכן הוסיף מן השוק, ובגירסתנו כתוב אחר, וא"כ אי"צ להוסיף מן השוק.

שם סעיף יד מור. שאין לעמוד על הדבר כי לא ישימו העדים לב לזמן המסירה לידע איוה מהם קודם קיימא לן כשמואל דאמר שודא* דדיינא. נ"ב סי' ר"מ ורנ"ג? ומ"ג.

סימן קלט סעיף ח מור. ואם גבר האחד ואכל פירותיו ואח"כ הביא השני עדים שהוא קרוב ואין העדים יודעים אם זה שנבר קרוב או לא מוציאין מזה שנבר שהוא ספק קרוב והאחר קרוב ודאי וצריך* להחזיר כל הפירות וכו'. נ"ב ואין ספק מוציא מידי וודאי.

שם סעיף ט מור. ויש דבר שחלוקים עליו ואין א' מהם מוחזק ואפ"ה לא אמרינן כל דאליה גבר כגון המחליף* פרה בחמור וילדה וכו'. נ"ב סי' רכ"ג ע"ש.

סימן קמ סעיף ג ב"י ד"ה מען שמעון שיש לו שטר וכו' פ' גט פשוט וכו' וכתב הר"ף דרבי סבר אע"פ שיש עמו חזקה צריך לברר שטרו ורשב"ג הואיל ויש עמו חזקה אין צריך לברר שטרו אמר רב גידל אמר רב הלכה כרבי* וכו'. נ"ב לעיל סי' ע' בב"י¹³.

סימן קמא סעיף יט מור. ורשב"ם פ' שהוא הדין נמי אם היו נמועים רצופים יותר מעשרה לבית סאה לא קנה* קרקע באכילת הפירות. נ"ב משום דהוו כעקורים.

סימן קמו סעיף טז מור. ומיהו אם הוא מעצמו יחזור וימעון* מכרת לי או נתת לי ושטר היה לי ואבד שומעין לו ואין זה חוזר וטוען. נ"ב משום דהוא מתרץ טענ[תו] ראשונה ואמר מה שמענ[תי] לא אמר לי אדם דבר משום שיש לי שטר מכי[רה] לא יכול אדם לומר לי דב[ר]¹⁴.

שם סעיף לא מור. וחזר המחזיק ומען שני חזקה שאמרתי לא בשביל שלש שנים אלא שנים רבות וקדמה קנייתו לקנייתך שומעין לו. נ"ב משום דשני חזקה טובא משמע.

שם סעיף לו מור. אם זה שהביא עדי אבות באחרונה היה מוחזק בה והוציאה מידו כשלא היה לו עדי אבות עתה שהביאם מחזירין* אותה לידו וכו'. נ"ב משום דאנן נחתי אנן סלקינן.

שם סעיף לז מור. ור"ח כתב דווקא שהיתה תחילה ביד מי שיביא עידיה באחרונה או* נמחק ונכתב במקומו אלא¹⁵ שלקחה ממנו וכו'.

סימן קמז סעיף א מור. אלא שמוען שפלוגי גולה ממנו אבד זכותו* שאילו היה אמת לא היה לו לחתום על שטר המכירה. נ"ב ע"ל סי' קי"א סי"ג¹⁶.

שם סעיף ה מור. אבל אי נפק מבי דינא לא מהימן אימור מענתיה אנמריה*. נ"ב והוי חוזר וטוען כדאמרו סי' פ' סעיף ג'.

13 שם מבואר דין זה לגבי שטר הלואה.

14 בגמ' ב"ב מ"א איתא על המשנה דחזקה שאין עמה טענה אינה חזקה דהחידוש דלא אמרינן פתח פין לאילם שבאמת קנאו אלא שהיה מפחד שמא יאמר לו הראה לי את השטר ולכן אמר שלא אמר לי אדם דבר מעולם, וע"ז כתבו הרשב"ם ורוב ראשונים דאם טען כן בעצמו נאמן, ומשמע דהיינו באותה אמתלא שהיה מפחד שיבקש שטרו, וכ"כ להדיא הנמו"י והובא בדרישה. ורבינו כתב כאן סברא חדשה שמתרץ דבריו שזה היה כוונתו מתחילה שלא אמר לי אדם דבר מעולם מפני שקניתי והיה לי שטר מכירה. ומצינו דוגמא לזה בתוס', שמתרץ דבריו שמה שאמרתי להד"ם היתה כוונתי מפני שהחזרתה.

אולם ברמב"ם ושו"ע כאן איתא דאפי' טען קודם איני יודע של מי הוא וכיון שלא אמר לי אדם דבר ירדתי לתוכה, ואח"כ חוזר וטוען נאמן, ושם ליכא לתרץ דבריו כדברי רבינו, ועיין.

15 כן הגיה הפרישה, אולם הבי"ח מיישב את הגירסא או, עיי"ש.

16 שם איתא דלוה שמכר נכסיו וחתם המלוה על השטר לא הפסיד זכותו דיכול לומר השני נח לי. ועי' דרישה כאן ופרישה שם שמיישב דשם הוי רק שעבוד וכאן הוא שלו ממש, עיי"ש.

סימן קמח סעיף א ב"י ד"ה וכתב הרא"ש* דכל היכא דאמרינן ואי לא מהדרנא אע"ג דלא אהדר כמאן דאהדר דמי. נ"ב ע"ל סי' קי"ט ס"ה¹⁷.

סימן קמט סעיף ג טור. ראובן ושמעון יש להם בית בשותפות* ולוי החזיק בו בפני ראובן ולא מיחה ושמעון לא היה בעיר וכו'. נ"ב ע"ל סי' קנ"ד סעיף כ"ז¹⁸.

שם סעיף ו טור. ופי"ר אפי' כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהם וכו'. נ"ב עיין בא"ע סוף סי' פ"ז וצ"ב ופ"ה.

שם סעיף כג טור. אי נמי אם החזיק האב בפני הקטן אחר שגדל ומת, בנו יכול למעון דחור אביו וקנאה מאותו קטן לאחר שגדל וזהו בכלל טענין ליורש*. נ"ב ולא טענין ליורש המע[רער] משום דלעולם טענין [למזבח] המוחזק¹⁹.

שם סעיף לב טור. אבל בע"ה מחזיק בשלהן, ירד מאומנותו יש לו חזקה. נ"ב [ד]וקא שאין עדים שנתן [לבעל] הבית בתורת אומנות [א] כל יש עדים אינו נאמן.

שם סי' לח נ"ב עיין [שו"ע] סי' קמ"ט מס"ז וקע"א.

סימן קנ סעיף ג טור. הממשכן לבנו במתנה וחזר ועשה שמר מכירה לבעל המשכונא אסיקנא ששמר המכירה אינו כלום ואפי' המעות* שנתן יותר על המשכונא אינה אלא כמלוה ע"פ. נ"ב ע"ל ס"ס ע' ולעיל סי' ע"ג ס"ח.

סימן קנא סעיף ב טור. והרמ"ה כתב שדין נכסי צאן ברזל כדין נכסי מלוג דיכולה נ"ב וצ"ל שאינה²⁰ יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי.

שם סעיף ג טור. וכתב הר' יהודה אפי' עשה לו אחריות אינו מועיל אע"ג דבלקח מסיקריקון* וחזר ולקח מבעל הבית מקחו במל וכו'. נ"ב סי' רל"ו.

שם סוף הסימן טור. וא"א הרא"ש ז"ל לא כתב כן. נ"ב עי"ל סי' ר"ה ולא סיים וא"א²¹.

סימן קנד סעיף ג טור. אבל כשאינו מוסיף כבנין שפיר דמי שיכול למלאות כל ביתו אכנסאיים* נ"ב כצ"ל ס"א ואכסדראים²² ודיורים וכו'.

17 שם הביא הטור דברי הרא"ש וסברתו דכל מה שאדם יכול לעשות רואין אנו כאילו הוא כבר עשוי.
18 שם מובא המשך התשובה של הרא"ש דבחזקת חלון דהיינו שפתח השכן חלון לחצר השותפין ואחד מהשותפין לא נמצא כאן והשני שתק לא הוי חזקה דאין ברירה, וביאר שם הב"ח דבחזקה עם טענת קנין הרי החזיק והשתמש בכל הבית והיה לו למחות ממה נפשך שהרי החזיק גם בחלק שלו, משא"כ בחזקת אורה הרי פתח חלון רק בצד אחד של החצר והרי אין ברירה, וכן הוא בקיצור בתשובת הרא"ש שם.
19 בא לבאר על מה שכתוב בטור אח"כ שאם אין ידוע שהיה של אביו של קטן מחזיקין בנכסי הקטן במיגו שהיה טוען לא היה של אביו מעולם, ועי"ז מבאר דאין טוענין להקטן המערער.
20 הב"י גרס כפי המובא כאן שדין נכסי צאן ברזל כדין נכסי מלוג, ולפי"ז מוכרחים להגיה כדברי רבינו שאינה יכולה לומר, וזהו דין נכסי מלוג. אולם הב"ח גרס שדין נכסי מלוג כדין נכסי צאן ברזל, ולפי"ז אי"צ להגיה, ועי' פרישה.

21 הב"ח כאן כותב דמזה שבסי' ר"ה לא סיים הטור שאביו הרא"ש חולק על הרמב"ם משמע שהטור פוסק כהרמב"ם, ובסי' ר"ה הוסיף הב"ח דיתכן שהטור שם חזר בו וס"ל דהרא"ש אינו חולק על הרמב"ם, אולם בפרישה שם מחלק בין שם לכאן דבאופן דסי' ר"ה מודה הרא"ש, עיי"ש.

22 הכוונה בזה שיכול לחלק את ביתו בפנים לאכסדראות נוספות כל עוד שאינו מוסיף מחוץ לביתו להרחיבה ולהגביהה, וכ"כ בתחילת לשון הרשב"ם שהביא הטור, ועי' בקטע שאחר זה.

שם סעיף ג ב"י ד"ה כתב המדרכי* פ' חזקת על ראובן שבא לחלוק ביתו לשנים כדי שיהא ראוי לתוספת דיוורים ושמעון שכנו בחצר מעקב עליו מפני שבתום דיוורין מתמלא וכו'. נ"ב ונראה שזהו דעת רשב"ם דכל שאינו מוסיף בנין חדש יכול לעשות בביתו מה שירצה.

שם סעיף ו ב"י ד"ה מותר לפתוח פתח וכו' ואפשר לומר דסבירא ליה כרשב"ם דבהרחקת משהו סגי. נ"ב לא ידענא מאי קאמר אי סבירי ליה כרשב"ם ומיירי שהרחיק משהו [א"כ] אפי' בלא בר"ה מפס' נמי, ועיקר הקושיא אינו כלום דודאי כל שרה"ר מפסיק אין חזק ראייה בפתח נגד פתח שהרי אינו מוסיף יותר מבני ר"ה ולכן כתבו דלא שרו [א] לא היכא דאין פתח של זה יותר חזק ראייה ולא מנכרא חזקא שלו יותר משאר בני ר"ה אבל אי מנכרא כגון שהוא גבוהים קצת או כדומה לזה שניכר שמזיק יותר מבני רה"ר וכמ"ש הרמב"ן כן נ"ל ע"כ לשון מהרא"י²³.

שם סעיף ח ב"י ד"ה כתב הר' יונה וכו' ולקמן בס' זה יתבאר יתבאר שהרא"ש חולק עליו. נ"ב²⁴ ר"ל שהרא"ש לא כתב בהדיא אלא מוכח כן ממ"ש בתשובה דפתח ברשות זכה מההפקר וכו' והביאו רבינו בסמ"ך [ד] ס' י"א גם מ"ש ר"פ לא יחפור וכתבו רבינו ל[קמן] בס' זה ס' י"ז י"ח ע"ש, וגם נ"י כתב דברי ר[בינו] הללו וכתב עליהן וז"ל אבל הרא"ש לא כתב [וכו'] וה"ל כזוכה מההפקר בח"מ ס' קנ"ד ש"מ ד[לא] מצא מבואר בדברי הרא"ש ועיקר פלוגת[תם] מבואר שם בנ"י וכמו שכתב רבינו ס' קנ"ו ס' מ"ז ע"ש²⁵.

שם סעיף יד מור. פ' ר"ח שעשוי לחבנים אורה ורשב"ם* פ' שאין לו אורה ממקום אחר אלא מכאן וכן כתב הרמ"ה דכלאו האי חלון וכו' הו"ו של ורשב"ם נמחק, גם תיבת פ' נמחק,²⁶ וגם תיבת וכן נמחק, והיפך וכתב והרמ"ה כתב,²⁷ ונ"ב וכן פירש כך משמע כפ' חזקת הבתים ובכתבים שלי יש ישוב גם על גרס' זו ואין צריך למחוק.

שם סעיף יז ב"י ד"ה והריב"ש בסימן תע"א וכו' ומאי דאיתמר עלה בנמ' בחלון שיש בו חזקת ראייה הוא ויצטרך נ"ב כצ"ל שלא יצטרך²⁸ לפרש מילתיה דר' זירא וכו'.

שם סעיף כב מור. ואפי' לפי רבינו יצחק שאין המזיק צריך להרחיק היכא שסומך בהיתר וכן עיקר אפ"ה צריך הכא להרחיקו שלא א"ר יצחק אלא היכא שהמזיק סמך בהיתר ואח"כ נתן שם הניזק הדבר הניזוק וכו'. פ' וגרם דבר שיהא חבירו מזיק לו ומחו[יב] להרחיק חרדלו. לאו כל כמיניה לסמוך דבר חדש להזיקו* נ"ב ס"א להזיקו²⁹ להרחיק חרדלו.

סימן קנה סעיף יב מור. כתב הרמב"ם לא יחפור אדם לא בור ולא שיח ולא מערה*. נ"ב ולא אמת המים³⁰ ולא יעשה בריכת מים לשרות וכו'.

23 הרמ"א בדרכי משה כאן.

24 הקושי כאן הוא דלמה ציין הבי' דלקמן בסעיף י"ח יתבאר שהרא"ש חולק, הרי כאן במקום ממשיך הטור שהרא"ש חולק על רבינו יונה, ובחידושי הגהות כתב קושי זה.

25 וכן ביאר הפרישה.

26 היינו שנמחק מכאן ומקומו לפני תיבת רשב"ם, וה"ג: ופירש רשב"ם, כלומר שהרשב"ם פירש את דברי הר"ח, וכ"כ בפרישה, והט"ז גורס: ופירשו ר"ח ורשב"ם.

27 היינו שהרמ"ה חולק עליהם ולכן אין לגרוס וכן כתב הרמ"ה אלא והרמ"ה כתב, דהוא סובר דגם תוספת אורה נקרא עשוי לאורה אם הוא כשאר בתים ובלי חלון זה האור קלוש משאר בתים.

28 בדרישה סט"ז מגיה: ולא יצטרך.

29 כן תיקן בטורים האחרונים.

30 כך הוסיף בפרישה.

שם ב"י ד"ח ומכל מקום קשה לי על רבינו וכו' וע"כ יש לומר שהרא"ש סמך על פי' רש"י וכו'. נ"ב ע"ל סעיף ח' שכתב וז"ל להרחיק גפת לא איבעיא לן או סד [תנן] וכה"ג קשיא ממ"ש א[ח"כ] דבסעיף י"ח³¹.

שם סעיף יג מור. ואם לא היה באורך הכותל* שבונה כנגדו אלא פחות מד' אמות בונה כנגדו ואינו מרחיק וכו'. נ"ב פי' של שמעון³².



31 עי' דרישה וחידושי הגהות.

32 פי' שלא היה באורך הכותל של שמעון שבונה עכשיו ראובן כנגדו.

רבי דוב בער פיליפסמאל מלעסלא זצ"ל

אב"ד בירנבוים (מעזיהאד)

נולד בלעסלא לאביו רבי שרגא פייביש זצ"ל, למד תורה אצל הגאון רבי יעקב מליסא זצ"ל בעמח"ס 'חות דעת' ו'נתיבות המשפט' והיה לתלמידו המובהק, בכתביו מכנהו אדמו"ר הגאון רשכבה"ג מו"ה יעקב.

היה חתן דודו רבי שמעון זצ"ל שהיה דיין בלעסלא.

כיהן כרב בק"ק פין ובשנת תקצ"ג נתקבל לאב"ד בק"ק בירנבוים (המכונה מעזיהאד), כעשרים שנה שימש שם ברכנות ואח"כ עקר דירתו לברלין וישב שם עד יום פטירתו ושם מנו"כ.

הביא לבית הדפוס בברלין בשנת תקצ"ב את ספרו 'נחלי דבש' הכולל דברי אגדה ומוסר ועליו הסכמת הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל הכותב עליו: "ידי"ג הרב המאה"ג המופלג הוותיק זית רענן מו' דוב נ"י אב"ד דק"ק פין... כי מכירו אנוכי מקדם לטוב...". אח"כ באו עוד כמה מגדולי הדור בהסכמה על הספר. גם חיבר קונטרס 'כבוד מלכים' (ברלין תרי"ד) ו'קונטרס הספק' בדיני אנינות והלנת המת.

חידושים אלו על שאלה בשו"ת שער אפרים נדפסים בזה מתוך כרך חידושי ותשובותיו בכת"י הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 39). כן הדפסנו מכרך זה בגליונות כז, מה, ס.

בענין תקיעה בשופר של איסור הנאה

בה"י

הגאון בעל שער אפרים בתשובותיו שאלה ל"ה הביא שם איך שנשאל במעשה שהיה שבשלו חמאה בקדרה של בשר בן יומו, ונאסרה עבור שלא היה ס'.

ושאל השואל ב' שאלות אחד אי שרי להדליק החמאה למאור במקום נר, והב' אי שרי להדליק בחמאה הנ"ל במנורה של חנוכה ולצאת י"ח במקום שמן של נר חנוכה.

והנה השאלה הראשונה א"צ לפנינו ופשוט לאסור משום שבשר בחלב אסור בהנאה, רק השאלה הב' תקשי והיה נראה לו שם להתיר ע"פ מה שכתב הר"ן ז"ל בפ' ראוהו בית דין בשם הרז"ה ז"ל וז"ל אמר רבא המודר הנאה מחברו וכו' המודר הנאה משופר וכו' מותר לתקוע בו דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכתב הרז"ה דכי שרי דווקא בתקיעות דר"ה שהן מצות מה"ת, אבל בתעניות לא וכו', והר"ן ז"ל כתב עליו שאין דבריו מחוורין, אבל נראה לענ"ד דדברי הרז"ה תמוהים ודחויים הם, דאיתא בגמ' דעירובין בפ' בכל מערבין דף ל"א וז"ל מערבין לכהן בבית הפרס וי"א אף בבית הקברות וכו' מ"ט דרבנן קסברי אסור לקנות בית באיסורי הנאה, ופריך הגמ' מכלל דר"י סבר מותר, ומשני קסברי מצוות לאו ליהנות ניתנו וכו', ומסיק דכ"ע סברי אין מערבין אלא לדבר מצוה וכ"ע סברי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ מצות אלו המה מצות דרבנן הרי דאפי' במצוה דרבנן מל"ל ניתנו עכ"ל.

ואנכי הצעיר אמרתי לכאורה לסלק תמיהת הגאון ז"ל הנ"ל מעל הרז"ה ז"ל דהנה מצינו בנדרים דף ט"ו סוף ע"ב גבי הנאת תשמישך, והק' הר"ן ז"ל שם הא מצות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ דהיכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה אסור עיי"ש, והרשב"א ז"ל הק' ג"כ קו' הנ"ל ואינו מחלק בזה, נראה מזה דלדידיה אף בכה"ג מצוות לאו ליהנות ניתנו, והנה כבר

הבאנו למעלה בסי' הקודם שבס' חידושים והלכות שבתחלת ס' הרוקח גבי לחי של אשרה הביא שם הרבה בדינים אלו ולבסוף הביא בשם ס' המאירי שפי' פי' אחר בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולבסוף מסיק דאפי' היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה נמי מל"ל ניתנו, והא דנודר מן המעיין הוא דאסור בימות החמה משום דקמטי ליה ההנאה אחר עשיית המצוה עיי"ש וכדעת הרשב"א ז"ל הנ"ל.

והנה אמרתי לכאורה שיש להביא ראיה לדעת הרשב"א ז"ל הנ"ל מסוגיא דידן דלכאורה תקשי לפי מה שכתב הכלבו בשם גאון אחד הובאו דבריו בב"י סי' תקפ"ו מהא דמורד הנאה משופר מותר לו לתקוע תקיעה של מצוה היינו דווקא היכי דאדם אחר תוקע והוא שומע ובאם לאו אסור, א"כ תקשי אמאי שרי רבא בשופר של שלמים מטעם מצות ל"ל ניתנו דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה, ועכצ"ל לדידיה דהאי דקאמר רבא יצא היינו בשמיעה כ"כ מהר"מ חביב ז"ל בספרו כפת תמרים בחלק יום תרועה, אמנם הק' אח"כ הא לכאורה שני סוגיות סותרות זו את זו, בר"פ כל שעה הביא ר"ש בן פזי משום בר קפרא דקול ומראה וריח אין בו משום מעילה ודין זה מוסכם מכל, וכ"כ ברמב"ם ז"ל בהל' מעילה, והכא קאמר רב יהודה דבשופר של עולה מצי תקע ויצא, משום דעולה בת מעילה היא, והא דאתקיף ליה קאמר נמי אימת מעל לבתר דתקע עכ"פ מצינו בקול מעילה, א"כ סותרות הסוגיות זא"י, וכעין זה הק' ג"כ הלחם משנה בפ"א מהל' שופר על הרמב"ם ז"ל שם, וכמו שהבאנו למעלה בתחלת הסוגיא זו.

ותירץ הגאון ז"ל הנ"ל כך, דהא דאמרינן דאין בקול דין מעילה היינו אם שמע בקול מכלי שיר משא"כ אם עשה מעשה ולקח הכלי שיר בידו והגביהו והוא השמיע הקול יש בו דין מעילה משום דעביד מעשה ונהנה בתקיעתו, והו"ל כשותה מים בכלי שרת דמעל, וכן נמי המריח בריח הקטורת לאחר שתעלה תמורתו אין בו מעילה, אבל אם לקח הקטורת והריח בו מעל, כדאיתא פ' כל שעה דף כ"ו וכו', וא"כ סוגיא דהכא דמוכח דבשופר של עולה מעל היינו באם הוא עצמו לקח השופר של עולה בידו דמעל, משום דעביד מעשה ונהנה בתקיעתו, ולדברי הגאון ז"ל הנ"ל צריך לחלק דההיא דהכא מיירי באדם שאינו נהנה מתקיעתו עיי"ש.

והנה י"ל לפ"ז כך דזהו היה קשה ליה להרשב"א ז"ל דהיכי קאמר הכא דשופר של עולה בת מעילה היא, הא קול אין בו משום מעילה ועכצ"ל דהוא עצמו תקע בו, ולו היה נראה זאת לדוחק לומר ולחלק בין בני אדם דיש בא' שנהנה בתקיעתו ויש ג"כ שאינם נהנים וכמו שכתבו התוס' לעיל בד"ה חוטא בל יתגאה, וזהו התוקע הגאה בקול תקיעתו, ומכח זה הוכיח דע"כ היכי דהוי הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה נמי אמרינן דמל"ל ניתנו ושרי, וא"כ אין הסוגיות חלוקות ושפיר קאי לפי דינו של הרשב"א והמאירי ז"ל הנ"ל כן נ"ל.

והשתא שזכינו לדון נראה לי לכאורה לתרץ בזה קו' התוס' בפ' לולב הגזול בד"ה באשרה דמשה שהקשו שם לשיטת ר"ת ז"ל דס"ל לחלק באשרה של עכו"ם גופא בין קודם ביטול ולאחר ביטול דקודם ביטול לא יצא משא"כ לאחר ביטול, והקשו התוס' שם דלפ"ז תקשי מהאי דאמר רבא דשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא ובשופר של עיר הנדחת אם תקע לא יצא משום דעיר הנדחת כתותי מכתת שיעוריה ואי בחילוק של ר"ת ז"ל הנ"ל הו"ל לחלק בע"ז גופיה בין קודם ביטול ולאחר ביטול.

והנראה מזה ממילא כמ"ש התוס' שם מעיקרא דאפי' קודם ביטול יצא בשל עכו"ם וע"ז קאמרי שם, ומיהו ע"כ מיירי לאחר ביטול לפי מה דגרסינן ברוב ספרים רב יהודה, ואי קודם ביטול מיירי א"כ אף אי נימא דל"א כתותי מיכתת שיעוריה כיון שהוא של עכו"ם עכ"פ כיון דאסור בהנאה כ"ז שלא ביטלו ורב יהודה ס"ל דמצוות ליהנות ניתנו א"כ ממילא אסור אע"כ לאחר ביטול אף לפמ"ש"כ התוס' מעיקרא, אמנם מסקי התוס' שם דהא ממילא לא מצינן למיגרם רב יהודה דלדידיה אף דבע"ז שפיר דיצא לאחר ביטול מ"מ ל"ל למינקט מהאי דשל עיר הנידחת טעמא משום דכתותי מיכתת שיעוריה הא ממילא אסור מטעם דמצות ליהנות ניתנו, כן הקשו על ר"ת וכן יי"ל כוונת הרי"ף ז"ל שם.

ואנא הפעוט אמינא דמשום זה עדיין אין אנחנו מוכרחין למיגרם רבא רק רב יהודה, והוא דיש לכאורה לומר דר"ת ז"ל קאי בשיטת הרשב"א ז"ל דאמרינן מל"ל ניתנו אפי' היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה ופלוגתא דרבא ורב יהודה הכא קאי רק בזה דרב יהודה ג"כ יורה דהיכי דליכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה אמרינן מל"ל ניתנו רק היכי דאיכא הנאת הגוף בהדיה אז קסבר רב יהודה דליהנות ניתנו, ורבא סובר דאפי' בכה"ג נמי אמרינן מל"ל ניתנו וא"כ לפ"ז לפי מה שאמרנו למעלה ע"כ האי דשופר של עולה אם תקע יצא מיירי היכי דתקע הוא בעצמו דאל"כ תקשי אמאי קאמר עולה בת מעילה הא קול אין בו משום מעילה כנ"ל ועכצ"ל כחילוק הנ"ל דקול אין בו משום מעילה דווקא היכי דאינו רק שומע קול כלי השיר משא"כ היכי דתוקע בעצמו וכמו שכתבנו למעלה בשם הגאון מהר"מ חביב ז"ל, וא"כ ממילא האי דשופר של עולה מיירי היכי דתוקע הוא בעצמו וא"כ ממילא דאית ליה הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה וא"כ משו"ה בשופר של עולה יצא דווקא משום דבת מעילה היא ויצא לחולין ע"י מעילתו משא"כ בשל שלמים ומטעם מל"ל ניתנו אין רב יהודה מתירו כיון דמסתמא מיירי האי דשלמים דומיא דשל עולה היכי דיש בו דין מעילה רק דלא מעל משום דלאו בני מעילה נינהו ודווקא באופן כזה דאית ליה הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה ס"ל לרב יהודה דאסור, וע"ז פליג רבא ואמר דאף בזה יצא משום דמל"ל ניתנו.

אמנם זהו שפיר בשופר של עולה כיון דקמזכיר ביה טעמא דמעילה ע"כ צריך לומר דמיירי היכי דתקע הוא עצמו משא"כ לקמן בשופר של ע"ז י"ל דמיירי היכי דאינו תוקע בעצמו רק שומע קול השופר של ע"ז מאחר דאינו אלא הנאת מצוה לחוד דגם רב יהודה ס"ל דמל"ל ניתנו [ועיין בתוס' פ' ראוהו ב"ד בד"ה בשופר של עולה לא יתקע] ואליבא דרבא שפיר היה יכול זה לאיירי אף היכי שתקע הוא בעצמו ואפ"ה יצא דלדידיה לעולם מל"ל ניתנו והבן, והנה לרב יהודה אליבא דר"ת ממילא ל"ת קושיית התוס' ז"ל שהקשו בר"ה מהאי דשופר של ע"ז לשופר של שלמים כיון דלדידיה האי דשופר של ע"ז מיירי לאחר ביטול ושוב אין כאן משום איסור הנאה א"כ ממילא האי דקאמר לא יתקע ואם תקע יצא דמשמע דהוא עצמו התוקע שפיר לדידיה ומשו"ה נקט ג"כ בהאי דשופר של עה"נ לא יתקע ואם תקע לא יצא ובאמת אפי' אם שמע משל עה"נ לא יצא משום דכתותי מיכתת שיעוריה ואי הוי נקט טעמא משום דמצות ליהנות ניתנו הו"ל לצאת עכ"פ י"ח אם שמע ולא תקע בעצמו לפי מה שאמרנו למעלה דבזה אפי' רב יהודה מודה, ומשו"ה נקט טעם מרווח יותר לומר דשופר של עה"נ לא יצא מטעם כתותי מיכתת שיעוריה וממילא נ"מ אפי' היכי דלא תקע הוא בעצמו.

וא"כ לדין בעזה"י שפיר לפיר"ת ולא צריכין לדחוקי דלא יתקע ואם תקע נימא בשמע ולא תקע בעצמו וזהו באפשר הוא טעמו של ר"ת ז"ל דנחית להך פירושא וכדי לקיים גירסת רוב הספרים דגרסינן רב יהודה ואי נימא דמיירי בשופר של ע"ז של עכו"ם קודם ביטול וכמו שכתבו התוס' עכ"פ כיון דאיכא ביה איסור הנאה היה אסור אליבא דרב יהודה מטעם מ"ל ניתנו דכיון דלא יתקע ואם תקע יצא משמע דתקע הוא בעצמו והו"ל הנאת הגוף בהדי הנאת הנאת מצוה ובוזה וודאי ס"ל לרב יהודה דמצות ליהנות ניתנו, ולאוקמי בשומע ולא תקע בעצמו הוא דוחק ומשו"ה נחית לחלק בין קודם ביטול לאחר ביטול וא"כ ממילא שפיר הא דנקיט לישנא דאם תקע ומשו"ה נקט ג"כ בהאי דשל עה"נ אם תקע ונקט ביה טעמא דכתותי מוכתת שיעוריה למימר אפי' בשמע ולא תקע אסור וא"כ לפ"ז שפיר קאי בעזה"י דברי ר"ת ומסולק ממנו קושיית התוס' ז"ל הנ"ל והבן.

אמנם לפ"ז י"ל דהר"ן ז"ל לשיטתו אויל דס"ל התם בנדרים דהיכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה דמ"ל ניתנו וא"כ לפ"ז עכצ"ל או דלא ס"ל כס' הגאון ז"ל הנ"ל וס"ל להר"ן ז"ל דתקיעה אין בו הנאת הגוף או שתולה בזה אם מכיון להנאתו או לא, והכא מיירי בשאינו מכיון ליהנות בתקיעתו משא"כ אין כאן רק הנאת המצוה לחוד, ורבא ס"ל מצות לאו ליהנות ניתנו והנה היה קשה לו לפי' הרז"ה ז"ל דס"ל לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן דנימא דבדרבנן אמרינן ליהנות ניתנו, האחד דלפ"ז מאי דקאמר אם תקע יצא ע"כ היינו דווקא בתקיעות דאורייתא משא"כ בשאר התקיעות דמוספין מדרבנן לא הו"ל לצאת בו ובהכי קאמר רבא דיצא אף בשופר של שלמים דבשלמא בשופר של ע"ז י"ל דמיירי לאחר ביטול וא"כ שפיר יצא אף בתקיעות דרבנן משא"כ בשל שלמים היכי נפק ידי התקיעות דרבנן, ולומר דהאי דתקע יצא היינו דווקא התקיעות דאורייתא זהו דוחק, וכמש"כ הר"ן ז"ל באמת על הרז"ה ז"ל בזה.

אמנם מהנ"ל לומר בדברי הרז"ה ז"ל הנ"ל באופן דל"ת קושיית הר"ן ז"ל הנ"ל בזה והוא בהקדים לדקדק למה קאמר הרז"ה ז"ל היינו דווקא אהאי דמודר הנאה משופר ולחלק בזה, ולא אקמאי אשופר של עולה ושלמים או ע"ז, אלא מהנראה לי בזה הוא כך דזה דמחלק הרז"ה ז"ל בין דאורייתא לרבנן היינו רק לענין לכתחלה אבל לא לענין בדיעבד ומשו"ה במודר הנאה דקתני מותר לתקוע בתקיעה של מצוה היינו אפילו לכתחלה וע"ז קאמר שפיר היכי שרינן ליה לכתחלה אף דמודר הנאה היינו בתקיעות דאורייתא מתוך שהן דאורייתא וכנגד זה אומר אבל בתקיעות של תעניות מתוך שהן מדרבנן לא התירוהו לכתחלה באיסורי הנאה דלא אלים מילתא דרבנן כולי האי ולא העמידו דבריהם בזה להתיר לכתחלה איסורי הנאה, אמנם בדיעבד שפיר יצא ומשו"ה לא מצי למיכתב דינו לעיל דלא איירי אלא לענין דיעבד ובוזה אין חילוק בין דאורייתא לרבנן, וכיון דממילא בדיעבד יצא אף בדרבנן, ממילא אמרינן נמי בר"ה כיון שהוא התחיל לקחת אותו השופר ולתקוע בו לצאת ידי התקיעות דאורייתא יוכל לתקוע נמי בזה הני תקיעות דרבנן דאל"כ לא תמצא בזה דרך נכון דלמילי דרבנן אין אתה מתירו אותו השופר ולתקיעות דאורייתא אתה מתיר ומשו"ה אינו מחלק הרז"ה ז"ל בין דאורייתא ודרבנן בתקיעות של ר"ה גופה, כן י"ל לכאורה לתרץ דברי הרז"ה ז"ל ולהצילו מקושיית הר"ן ז"ל הנ"ל והבן.

עב"פ הר"ן ז"ל היה קשה ליה קו' על הרז"ה ז"ל ולא היה ניחא ליה בתירוצי הנ"ל ומשו"ה הכריח דלא כהרז"ה ז"ל, אמנם הרז"ה ז"ל היה ניחא ליה כדעת הרשב"א ז"ל הנ"ל, דאף היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה נמי אמרינן מל"ל ניתנו וא"כ לפ"ז י"ל כך דוודאי אי ליכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה שפיר אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, אמנם היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה שפיר יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן דבדאורייתא אף דהיכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה שפיר שרי כדי לקיים המצוה דאורייתא מה שא"כ במצוה דרבנן שפיר יודה דהיכי דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה אמרינן דאסור והבן.



רבי אברהם גרשון [אשכנזי מקיטוב] זצ"ל

בגליון קמז (עמ' ז ואילך) הדפסנו מתוך כת"י מס' זרע יצחק להג"ר יצחק זרחיה אזולאי ז"ל אבי הרב חיד"א ז"ל, חידו"ת מהג"ר אברהם גרשון ז"ל. ושם נדפסה עדות מס' שמחת הרגל (על מגילת רות) להרב חיד"א ז"ל בה העתיק מאותו כת"י: 'אמנם בחפשי בנימוקי עטרת ראשי אבא מארי זלה"ה איתי שעמד בלשון רש"י הלז, וכתב משם הרב החסיד כמהר"ר אברהם גרשון קוטבר זלה"ה'. ושם שיערנו כי נראה שהגר"א גרשון מקיטוב למד יחד עם הגר"ז אזולאי ז"ל באחת משיבות ירושלים עיה"ק, ולכן הכניס בכתביו גם מחידושי חבירו. ובגליון ק"צ עמ' ט' הוכחנו שקלענו השערה. [ועוד מצינו להרב חיד"א ז"ל (ס' מראית העין סנהדרין יז). בשם אביו הגאון ז"ל דבר שמועה ממוהר"ר אברהם גרשון].

ובספרו פני דוד (פר' ויחי): שמעתי משם הרב מוהר"ר 'אברהם גרשון' זלה"ה שפירש וכו'. ואותה שמועה בשמו כתבה (פתח עינים נזיר סה.): 'ושמעתי משם הרב החסיד כמהר"ר 'אברהם גרשון אשכנזי'. [ויש להעיר כי בס' שם הגדולים לא בא זכרו של החכם מהר"א גרשון ז"ל].

והנה נמצא בספרי חכמי אותו דור דעה עוד מחידושי מהר"א גרשון. ובעיקר בס' 'אמר יוסף' להג"ר יוסף אלקלעי ז"ל, מגדולי ירושלים וחכמיה, אשר הוכרח לרגל מחלה לצאת מא"י לאזמיר שם שהה למעלה מעשר שנים. [ראה ס' אמר יוסף (פ"ז מהל' אישות הל' ח. רפכ"א מהל' אסו"ב סנהדרין עט.)]. ופלפלו בהם בס' יאיר מבין (דף יט, ג) ובשו"ת יבי"א (ח"ט חו"מ סי' ו אות ג).

בספרו אמר יוסף (פ"ז מהל' אישות הל' ח, רפכ"א מהל' אסו"ב. שבועות ד.) הוא מכנהו 'אהובנו', והיה לו דבק מאח, ונתקיים בהם ואת והב בסופה, וכלשונו (הל' אישות) 'והרציתי הדבר לפני הרב כמהר"א גרשון והודה לדברי'. תורת מהר"א גרשון היתה מתבדרת בין הלומדים דאז, וכלשונו (ליקוטים סוה"ס דף קד, ב): 'ושמעתי מקשים משם הרב אהובנו כמהר"א גרשון ה"י'.

עוד מצינו לו כי הכתירו בתואר 'מאור עינינו' (סנהדרין ד:). והנה תואר זה מצאנוהו לו עוד (בחידושי לפסחים כא:): 'ושמעתי מ'מאור עינינו' החרף הרב כמהר"ר אברהם גרשון אשכנזי הי"ו. ואולי אף מכאן הוכחה כי אכן מהר"א גרשון הנזכר בדברי ס' אמר יוסף לרוב, הוא הוא רבי אברהם גרשון מקיטוב זצ"ל, אם כי רבי אברהם גרשון מקיטוב ז"ל נסתלק בשנת תקכ"א, ורבי יוסף אלקלעי זלה"ה נסתלק בשנת תקע"ח והוא מזכירו בברכת החיים אלא אם כן הם רשימות שרשם ממש בצעירותו, והמדפיסים הדפיסו לאחר פטירתו כפי שמצאום.

לפנינו סנסן מתורת מהר"א גרשון ז"ל בענין מצוה הבאה בעבירה, מאשר הביא בשמו בס' אמר יוסף, סובב הולך ע"ד הרמב"ם רפ"ח מהל' לולב, כשהוא עטור בהערות עיונים ע"י הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת בנין אב עיה"ק ירושלים תובכ"א.

בענין מצוה הבאה בעבירה בר' מינים והמסתעף

רמב"ם רפ"ח מהל' לולב:

"ארבעת מינין האלו שהן לולב והדם וערבה ואתרוג, שהיה אחד מהן יבש, או גזול, או גנוב אפילו לאחר יאוש, או שהיה מאשרה הנעבדת אע"פ שכמלו האשרה מלעבדה, או שהיה של עיר הנדחת, הרי זה פסול".

"ומה שחילק עוד הרב שער המלך¹ דהיכא דאפשר למצוה שתיעשה בלתי עבירה לא קרינן ביה מצוה הבאה בעבירה², אחרי בקשת המחילה לא נתיישב לי חילוק זה, דהרי מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני שלא נפדה³ היה אפשר למצוה שתעשה בלתי עבירה.

1 שם הל' ה. ושם כתב לבאר דברי הרמב"ם (שם) שכתב דהדס שהיו ענביו מרובות מעליו, אם ירוקות כשר, ואם היו אדומות או שחורות פסול, ואם מיעטן כשר, ואין ממעטין אותן ביו"ט לפי שהוא כמתקן, עבר ולקטן הרי זה כשר, וע"ז הקשה אמאי אם עבר ולקטן כשר הא הוי מצוה הבאה בעבירה. ואף לפמש"כ התוס' (סוכה ל. ד"ה משום) דפסול מהב"ע היינו היכא דמחמת עבירה באה המצוה, ה"נ כה"ג הוא דמחמת עבירה דעבר ולקטן באה המצוה, דאל"ה היו ענביו מרובין מעליו ופסול למצוה. ותירץ ד"ל דשאני הכא דכיון דאפשר למצוה שתעשה בלתי עבירה, כגון אם לקטן לאכילה ודאית ליה הושענה אחרית, דאע"ג דלקטן באיסור לא קרינן ביה מצוה הבאה בעבירה כיון דמשכחת לה שילקטם בהיתר בלתי עבירה. וסיים: ודוחק. ושוב הכריח כן, ע"ש. והג"ר משה כרייף ז"ל מחז"ר תונים (מקבציאל יט עמ' לו) הקשה ע"ד השעה"מ מדברי המ"מ (רפ"ח מהל' לולב), במש"כ דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא באשירה שנטעה מתחילה לע"ז אבל נטעה ולבסוף עבדה לא הוי מהב"ע. ואם כדברי השעה"מ אמאי אשירה שנטעה מתחילה לשם ע"ז חשיב מהב"ע, הלא כיון דמשכח"ל בהיתר, כגון שנטעה לצורך אכילת פירות. ואדרבא כ"ש הוא, דאם גבי הדס דהעבירה לצורך המצוה אפ"ה לא הוי מהב"ע משום דאפשר למצוה שתיעשה בלתי עבירה, כ"ש גבי אשירה שהעבירה אינה לצורך המצוה. ובגוף הך סברא דהיכא דאפשר למצוה שתעשה בלתי עבירה לא חשיב מהב"ע, ראה עוד בחי' הגרש"ש טויכש (סוכה ל.) ובאמרי בינה (או"ח סי' ט) ובס' חומדת ישראל (דף קלג, ג) ובשו"ת מחזה אברהם (או"ח סי' מט) ובשו"ת בכורי שלמה (או"ח סי' מו אות ב) ובס' גבעת פנחס (פר' בהר הערה אות קעט) ובמש"כ הג"ר יוסף יהודה לייב בלוח ז"ל (תורת ראשי השיבות יבמות עמ' צח) והגר"ח שבתי ז"ל ראב"ד ירושלים (המאסף שנה עשירית חוברת ה דף נז, ב). [בשו"ת שואל ומשיב (מהדור"ק ח"ג סי' נג) כתב דשמע בילדותו מפי אביו הגאון ז"ל דכל דהמצוה אינה יכולה להיות בלתי עבירה הוה מצוה הבאה בעבירה. ואמנם התוס' (שם) כתבו רק דפסול מהב"ע היינו היכא דמחמת עבירה באה המצוה, ולא נחתו לחלק להדיא דמהב"ע חשיב רק היכא דאי אפשר להמצוה להתקיים בלא עבירה. וראה עוד בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"א סי' צה ד"ה ובגוף)].

ובחי' שרידי אש (סוכה סי' ה) העיר מדברי השעה"מ (פ"ג מהל' גרושין הל' יט) שכתב דסברת רבא דאי עביד לא מהני (תמורה ד, ב) היינו דוקא היכא דהמעשה עצמו הוא האיסור, כגון לאו דגזילה, משא"כ הכותב גט בשבת דהמעשה עצמו דהיינו כתיבת הגט אינו אסור ויומא הוא דקא גרים, אז כו"ע מודו דמהני. וכ"כ בשם הרב בני חיי (יור"ד סי' שלד). עוד כתב (שם) בשם הש"ך (חו"מ סי' רח סק"ב) דע"כ לא אמרי' דלא מהני אלא בגזילה ודכוותיה דאי אפשר לעשות המעשה אלא בהעברת הלאו, משא"כ גבי שבת, דהא אפשר לעשות בהיתר, דהיינו שיכתבנו בחול, בהא אמרי' דמהני.

2 וכ"כ הפני"י (סוכה ל.). וכ"כ בס' שרשי הים (פ"ב מהל' אישות) דע"כ לא אמרינן מהב"ע אלא היכא דאי אפשר למצוה שתעשה אלא ע"י העבירה כלולב הגזול דאי לאו דעביד עבירה לא הוה נפיק ביה. וכ"כ הג"ר שמואל לנדא ז"ל בן הנוב"י ז"ל (שו"ת נובי"ת או"ח סי' קלד) דהיכא שהיה יכול לצאת בו בלתי הגזול לא שייך בו מהב"ע, אף שהיה גזול, ולא אמרינן מהב"ע אלא שע"י הגזול הוא יוצא בו. ואהא דאמר (פסחים לה:): דאין אדם יוצא יד"ח במצה של טבל מדכתיב לא תאכל עליו חמץ וכו', כתב הרמב"ן דליכא לימר דאין יוצאים במצת טבל לפי דהוי מהב"ע, ולפי"ז א"צ להכתוב דלא תאכל עליו וגו', דודאי אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. משום דאפשר בהפרשה. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח ר"ס שעח) בשמו. וכ"כ חכ"א ז"ל (קובץ אהל תורה קראקא ע' קצד) דסברת השעה"מ כהרמב"ן. וכ"כ בשו"ת בן יהודה (סי' יח). והשד"ח (כללים מערכת המ' כלל עז אות טז) כתב בשם שו"ת כתב סופר (או"ח סי' לה) דתמה ע"ז, וכי מי שיש לו לולב שלו וגזול לולב של חבירו ונטלו למצוה, או מי שיש לו בהמה אחרת בביתו שראויה להקריבה, או שהיה יוכל לקנות בהמה זו ולולב זה מן הבעלים, כשגזול והקריב קרבן ונטל לולב למצוה יצא הואיל והי' אפשר בלא איסור, אתמהא נהפוך הוא בודאי כה"ג גרע יותר דמכעיס יותר להקב"ה, דהיה אפשר לו לעשות בהיתר ועשה באיסור, דמאוסה מצוה זו ביותר לפני ה', ואפשר דלכו"ע מהב"ע כה"ג לא יצא. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ד סי' ו) להעיר ע"ז, דאטו אם יש לגזול מצה אחרת משלו, יצא ידי חובתו במצה הגזולה. ואדרבא איפכא מסתברא, דכל דאפשר לקיים המצוה בהיתר ועשאה בעבירה לא יצא ידי חובתו, הואיל והוא עושה כאילו להכעיס לקיים המצוה בעבירה, במקום שאפשר היה לו לקיימה כתיקונה בהיתר.

3 פסחים לה:.. אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו', אבל לא בטבל ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ולא במעשר שני והקדש שלא נפדו.

ואת זה חזיתי להרב למודי ה' דף קו⁴ יצא לחלק, להיכא דהעבירה בגוף המצוה להיכא דאין העבירה בגוף המצוה אלא דאיסור רביע עליה.⁵ וכהאי גוונא חזיתי למורינו הרב מהרי"ט אלגאזי ז"ל בספר הלכות יום טוב⁶ דף קעו ע"א חילק בהכי. וזה לשונו דגול בכל אופן הוא

4 השמטות לסי' קט.

5 וביירו' (שבת פי"ג הל' ג): בעון קומי ר' בא היך מה דאת אמר תמן השוחט חטאתו בשבת כיפר ומביא אחרת וכו'. חברייא בעון קומי ר' יוסה לא כן אמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. אמר לון תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה. כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. ופירש הקה"ע: תמן גבי גזול היא גופה עבירה, המצוה עצמה היא עבירה, שאלמלא לא גזלה לא היה יכול לברך עליה ולקיים המצוה, ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה, שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזלה אשר גזל. כך אני אומר וכו'. בתמיה, וכי כך אני אומר שאם הוציא מצה מרה"ל לרה"י שלא יצא בה ידי חובתו בפסח, אלא דוקא במצוה גזולה אמרו כן, וע"כ לחלק כמו שאמרתי דהתם אין עבירה בגופה ובגזולה עבירה בגופה. [ולכאור' החילוק הוא בין איסור חפצא לאיסור גברא (-ש"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' לב). ויש להעיר בזה ממש"כ הגר"פ ז"ל (ס' מקראי קודש סוכות סי' ו) לענין יהודי השומר תו"מ שקבע עם חבירו שאינו שומר תו"מ שרצה לבנות סוכה לילדיו, כי יבנו הסוכה בשותפות, והשומר תו"מ נסע חוץ לעירו קודם החג, וכשחזר אחר יו"ט נודע לו ששכינו בנה הסוכה בשבת, ודן שם אם הסוכה פסולה מצד מהב"ע. ולשון הגר"י ענגיל (אתון דאורייתא כלל י): האחרונים ז"ל בספריהם האריכו בחידוש סברא, דכל איסורים זמניים כאיסור עשיית מלאכה בשבתות וימים טובים וכדו' אך איסורי גברא הן והמעשה בעצמותה מותרת. ודייקו לה מהיר' דמחלק בין מצה גזולה דאין יוצא בה יד"ח לקורע בשבת דיצא ידי קריעה. וע"ש שהש"ס דידן חולק על הכלל הזה. וראה עוד בשד"ח (ח"ד עמ' 326) אם יש לחלק לענין מהב"ע אם העבירה היא איסור גברא או חפצא. ע"ע בזה בשו"ת תפארת יוסף (או"ח סי' יד). וראה עוד בשו"ת טוב עין (סי' יח) ובשו"ת בנין ציון (סי' מא) ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קצו) ובעונג יו"ט (סי' ט) ובשד"ח (ח"ד עמ' 325) בבאור דברי היר' ובס' דרך המלך (פ"א מהל' ברכות הל' יט) בשם היר'. ובס' יד המלך (פ"ו מהל' חו"מ הל' ז) חידש דכל עיקר פסול זה של מהב"ע לא שייך כלל רק בעבירת גזול לבד, אבל בכל שאר איסורין של אכילה וכיו"ב אין בהם מקום כלל לענין של מהב"ע. ע"ש הטעם.

6 פ"ח מהל' בכורות אות סה. והמהרי"ט אלגאזי בתשובה (שמחת יו"ט סי' מב) כתב בשם הריטב"א לחלק בענין מצוה הבאה בעבירה בין היכא דהיא גופא עבירה להיכא דהיא גופה אינה עבירה כי אם איסור דמבחוץ, כגון הוציא מצה מרה"ל לרה"י ויצא בה ידי חובתו בפסח. [ושם כ"כ בשם ח' הריטב"א (שבת כת"י). ובח' הריטב"א לפנינו (שבת קה, ב): ורמינא הקורע בחמתו או באבולו על מתו חייב, ואע"פ שמחלל את השבת יצא ידי קריעה. פי' ואינו צריך לחזור ולקורע בחול, דקריעה באיסור קריעה הוא, ובעי בירו' ולא כן א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק מצה גזולה אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, אמר לון ר' יוסי תמן היא גופה עבירה, הכא הוא עבר עבירה, כי כן אמרין הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אין יוצא בה ידי חובתו בפסח, פי' בתמיה. וראה במבוא לח' הריטב"א (שבת) אודות יחוס חידושים אלו להריטב"א]. והקשה לחידוש זה ממתי' דירו' אמתי' (מגילה פ"ב הל' ב) דהיה כותבה דורשה ומגיהה אם כיון לכו יצא, הדא אמרה שהוא מותר בעשיית מלאכה. וצריך להבין דהא מתני' דיעבד קתני, וא"כ מנ"ל דמותר בעשיית מלאכה, הא י"ל דאם עבר וכתבה באיסור אם כיון לכו יצא דאיסורא דעבד עבד. וע"כ צ"ל דהכי מיייתי דכיון דעבד איסורא בכתיבתה אמאי יצא בדיעבד, כיון דהו"א מצוה הבאה בעבירה. ואם איתא דכל דאין גופה עבירה אלא דאיהו עבד עבירה לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, ה"נ לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, כיון דאין גופא עבירה. ואילו היה כותבה קודם פורים בהיתר היתה נמצא דהוא עבד איסורא, ומאי ראייה מיייתי דמותר במלאכה. עכ"ד. ובס' כבוד יו"ט פ"ב מהל' מגילה הל' ה (להגר"י יו"ט דאגן ז"ל, ראה אודותיו קובץ אור ישראל תשרי תשע"ח) הקשה דלכאור' דבריו תמוהים, דהרואה יראה דהבין המהרי"ט אלגאזי במתני' דהיה כותבה דקריאת המגילה היינו במגילה שכתב ביום פורים עצמו. וליתא דבגמ' מוקי לה דמנחא מגילה קמיה וקרי לה מינה פסוקא פסוקא וכתב לה. ומעתה מצוה הבאה בעבירה מאן דכר שמיה הכא. וע"ש דאין לומר דהירו' לא ס"ל כתלמודא דידן, אלא שקריאת המגילה היא במגילה שנכתבה בפורים. ועוד האריך בזה הגאון רבי שמ"ח גאגין ז"ל (שו"ת ישמח לב או"ח סי' יג), ע"ש.

ובשו"ת תורת חסד (ר"ס לא, הו"ד בעהרה להמהרי"ט אלגאזי הל' בכורות שם) כתב דסברה זו דיומא קגרים אינה מחוורת כ"כ בפירוש היר', ובגמ' דידן נמי לא משמע חילוק זה. והגרעק"א ז"ל (ח"א סי' קעד) נשאל לענין מל בשבת שלא בזמנו. אם אמרין ביה דעבד לא מהני. וכתב דמהיה דשחט בשבת דשחיתתו כשירה

עבירה, דאפי' אם בא לאכול ממנו לדבר הרשות עבירה היא בידו. משא"כ מוציא מצה מרשות הרבים לרשות היחיד, דאין גופה עבירה, דלאו בכל אופן הוי עבירה, דאם הוציא בחול אין כאן עבירה וכו'. וכל הני גוונים⁷ עובר עבירה מקרי, ואין גופן עבירה, זה תורף דבריו, יעויין שם.

אשר לפי' מתיישב אצלי מה שראיתי בכתב הקדש לאהובינו כמהר"א גרשון נר"ו, דהקשה למורינו הרב מהרי"ט אלגאזי ז"ל דמסיק בס' הלכות יום טוב⁸ דמצוה הבאה בעבירה

ולא אמרי' דלא מהני והוי כנחירה בעלמא, שאני התם דאין העבירה תלוי בשחיטה, דאף בנותרו הוי מלאכת שבת דנטילת נשמה והוי מתקן להוציא מידי אבר מן החי, ובזה ל"ש אי עביד לא מהני, אבל במל בשבת העבירה תלוי במצוה דמילה למאי דקיי"ל מקלקל בחבורה פטור אלא דמילה הוי מתקן גברא, א"כ י"ל בזה, במל שלא בזמנו בשבת דלא מהני וצריך להטיף דם ברית, ולא נתקן גברא והוי מקלקל ולא נעשה מלאכת שבת. וכדומה בקצת מסכרות כאלו כבר קדמוני בספרן של צדיקים אחרונים, ולי אין פנאי לחפש אחר הדברים, ומי יתן ויספיק העת להעמיק עד די בש"ס ותוס' וראשונים. עוד כתב שם לענין מהב"ע ע"פ הירוש' הנ"ל, דבהוציא מצה מרה"י לרה"ר ודאי יצא, וע"כ הטעם דאין גופה עבירה, וא"כ זכינו לדין דגם בזה במל בשבת שלא בזמנו דכיון דאין גופה עבירה לית בזה משום מהב"ע.

7 ושם: וכן בקורע בשבת על מתו, דגוף הקריעה עצמה אינה עבירה, דאם היה קורע בחול לא היה עבירה. והלבוש (יור"ד סי' שמ סעיף כח) כתב לבאר הדין דהקורע על מתו בשבת אע"פ שחילל שבת ידי קריעה יצא. ואין להקשות מאי שנא ממצה גזולה דאמרי' שאין יוצאין ידי חובת מצה, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, והכי נמי הא היא הקריעה בשבת מהב"ע. דלא דמי, דהתם גוף המצוה שהיא אכילת המצה היא עבירה, שאוכל מצה שהיא גזולה ואינה שלו, אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה, כלומר מעשה הקריעה בעלמא לבדה אינו המצוה, אלא המצוה שיקרע חלקו שהוא לבוש בו, והחלוק אינו גזול, ואע"פ שהמעשה שהוא עושה בה הוא עבירה, לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, כי היכי דהמוציא מצה מרה"י לרה"ר אע"פ שעבר עבירה יוצא בה ידי חובתו בפסח, לפי שהיא עצמה אינו עבירה, אלא נעשה בה מעשה עבירה, הכא נמי לא שנא. וכיו"ב כתב הש"ך (שם סקמ"ב) לבאר הדין (ש"ע שם סעיף כט) דהקורע על מתו בחלוק גזול לא יצא ידי קריעה, דלא דמי לקרע בשבת, שגוף החלוק אינה עבירה, אע"פ שהמעשה שעשה הוא עבירה, אבל הכא גוף החלוק הוא עבירה.

[ובעיקר סברת הירוש' לדמות הקורע בשבת דיצא ידי קריעה להמוציא מצה מרה"י לרה"ר דיצא ידי מצה משום דאין גופא עבירה, הקשה הגרע"א ז"ל (סוכה ל, א) מדברי התוס' (שם ד"ה הא) שכתבו דלמ"ד יאוש כדי קנה אם גזל בהמה והקדישה לא הוי מצוה הבאה בעבירה דבעידן המצוה דהיינו ההקדש כלתה העבירה, והשתא מה זה דמיון, הא במצה בעידן המצוה היינו אכילתה כבר כלתה העבירה דהוצאה, משא"כ בקורע בשבת על מתו בעידן המצוה היינו הקריעה ישנה להעבירה. ואולי י"ל דראיית הירוש' מהמוציא מצה בפיו מרה"י ובלעו ברה"ר בדרך הליכתו, דבעידן קיום המצוה דהיינו שעת בליעתו נגמר העבירה, דבליעתו זה הנחתו].

8 פ"ח מהל' כבורות אות סה. שו"ת שמחת יום טוב (שם). ושם כתב דאין לומר דלא אמרי' מהב"ע אלא כשעבר עבירה במזיד אבל בשוגג לא, דהא ליתא דהרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ הל' ז) כתב: אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה האסורה לו, כגון שאכל טבל וכו' או שגזלה, זה הכלל כל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא ידי חובתו, עכ"ל. ומתבאר מדבריו דטעם המצוה הבאה בעבירה שייך אפי' בשוגג, שהרי לענין ברכת כתב (פ"א מהל' ברכות הל' יט) דכל האוכל דבר איסור בין בשוגג בין במזיד אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. וכיון דכלל מסר בידיו הרמב"ם דכל שאין מברכין עליו בהמ"ז אינו יוצא בה ידי חובתו, הרי הוא בכלל, דאפי' אם אכל מצה של איסור בשוגג אין יוצא בה ידי חובתו, דבשוגג נמי איכא משום מהב"ע. וכן יש ללמוד ממש"כ התוס' (סוכה ל, א ד"ה משום): ומיהו תימה בפ' כל שעה דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש לה מקרא, תיפוק ליה משום מהב"ע דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה. ואם איתא דבשוגג לא שייך טעם זה, למה הניחו הדבר בתימה, בהיות ד"ל דאיצטרך קרא לאוכל מצה של טבל בשוגג, דמשום מהב"ע ליכא, אבל מקרא דקפיד לומר דאין יוצאין אלא בדבר שחל עליו איסור חמץ גם בשוגג לא יצא במצה של טבל, כיון דאין בה כ"א איסור טבל ולא מצי חל עליו איסור חמץ. אלא ע"כ צ"ל דס"ל להתוס' דאפי' בשוגג שייך טעם זה דמהב"ע. ושם העיר מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' שגגות הל' ו): הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי

אפי' אם עבירה בשוגג לא יצא ידי מצוה.⁹ ותמה עליו הרב הנ"ל ממש"כ הר"מ בפ"ב מהל' שגגות דין ח'¹⁰ דמוכח משם דאם נעשית העבירה בשוגג חשיב המצוה¹¹, דאלת"ה אמאי פטור בבא על יבמתו והיא נדה, ובודאי חשיב. ועיין שם בסוף הפרק דין טו'¹², עכ"ל.¹³ ולפי הק' חילוק מתיישב שפיר, דהבא הוא עובר עבירה מיקרי, ואין גופה עבירה.¹⁴ וזה ברור". (אמר יוסף רפ"ח מהל' שופר)



שגגה, ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה. אבל זה מה לו לעשות, הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס. ולפיכך בין שנמצא דם על עד שלה בין שנמצא על עד שלו פטורין. אבל אם עבר ובא עליה סמוך לוסת ודימה שיבעול ויפרוש קודם שתראה דם וראתה בשעת התשמיש, חייבין בקרבן, שזו היא שגגה. ומבואר דעיקר הטעם דאף בשוגג חשיב מהב"ע היינו לפי שהיה לו לבדוק יפה יפה ולא היה בא לידי שגגה, ע"ש. ומש"כ המהרי"ט אלגאזי להוכיח מדברי התוס' כ"כ היד דוד (סוכה שם) בשמו. וכן דקדקו הגר"ש קלוגר (שו"ת שנות חיים סי' רנז) ובשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' מב). והחת"ס (סוכה שם) כתב ד"ל דהיינו דוקא אי האכילה הוא איסור כגון טבל וכ"ש ערלה וכלאי הכרם וכדומה, אבל גזול שאין האיסור בהחפץ כי אם בגברא, וכיון שהיה שוגג אין כאן עבירה. ובשו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' כט) ובכתב סופר (גיטין נה, א) ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רצה) ובשו"ת מהרי"א אסאד (או"ח סי' צח) ובאמרי בינה (או"ח דיני ציצית סי' ב, סי' כג הא', יור"ד דיני נדרים סי' טז, אהע"ז דין מהב"ע דף מב, ד) ובס' תבואות השרה (ח"א ש"ד אות יב) ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' שעו) ובשר"ח (ח"ד עמ' 335) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' א) ובס' בני ראם (סי' נט וסי' סו) ובס' ברית יעקב (סי' יב עמ' קלא) האריכו בד"ז אי אף בשוגג אמרי' פסול דמהב"ע, ובתו"ד דן גם בראיה מדברי התוס' (סוכה הנ"ל).

9 והמהרי"ט אלגאזי (שם) דן בזה לענין הבא על הערוה בשוגג אי קיים מצות פור'. ובס' בגדי שש (אהע"ז סי' ט ד, דף קנג, ד) העיר ע"ד וכתב לחלק בזה, דשאני מצות פור' דענינה עד שיכלו נשמות שבגוף, ובוה מקיים המצוה אף בשוגג, משא"כ שאר מצוות כגון סוכה ולולב ודאי דמהב"ע לא מהני.

10 ושם: כל העושה מצוה מן המצוות ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבין עליה כרת בשגגה הרי זה פטור מחטאת, מפני שעשה ברשות. כיצד הבא על יבמתו והרי היא נדה והוא לא ידע, הרי זה פטור מחטאת, שהרי עשה ברשות. אבל אם על אשתו והרי היא נדה חייב חטאת, מפני שלא שאלה ואח"כ יבעול, אבל יבמתו אינו רגיל בה כדי שישאל לה.

11 ודעת ר"ת (ס' הישר סי' קב) דבשוגג ליכא משום מהב"ע. כן דקדקו בשו"ת מהר"י אסאד (שם) ובכסף נבחר (כלל קיב אות ח) מדברי המרדכי (סוכה פ"ג סי' תשמז) דבשוגג אין הפסול דמהב"ע.

12 ושם: מי שהיה לפניו בלילי הפסח צלי של פסח ונותר מן הקדשים ונתכוין לאכול צלי שהוא מצוה ושגג ואכל הנותר, הרי זה חייב חטאת, שהרי לא עשה מצוה באכילה זו, וכן כל כיוצא בזה. והמעשה רקח (שם) ביאר דלא דמי להבא על יבמתו דלא עשה מצוה ופטור, ד"ל דהתם נמי עסיק בדבר מצוה הוא וקצת עשה מצוה אלא שטעה, משא"כ כאן דלא עשה שום מצוה.

13 והג"ר יוסף אלקלעי ז"ל (אמר יוסף ליקוטים דף קה, ג) כתב עוד בזה: כתב הרב הלכות יום טוב דף קעו ע"א בענין מצוה הבאה בעבירה דאפי' היכא שעשה העבירה בשוגג לא יצא ידי מצוה. ע"כ. והקשה כמוהר"א גרשון הי"ו ממש"כ הר"מ בפ"ח מהל' שגגות הל' ח דנראה הפך דבריו, דאי לאו הכי אמאי פטור בבא על יבמתו והיא נדה. וע"ש סוף הפרק הל' טז. וי"ל ודו"ק. עכ"ל.

14 ובכתבי קהלות יעקב (החדשים ח"א חגיגה סי' קצד אות טו) ביאר דברי הירוש' הנ"ל, דהקורע על מתו בשבת לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, היינו לפי דגבי שבת יומא קא גרים, ולא עצם הפעולה היא איסור. וסברא זו מוכרחת ג"כ מהא דאמרי' (פסחים עב, א) יבמתו נדה בעל הוי טעה בדבר מצוה ועשה מצוה. וקשה דהא הוי מצוה הבאה בעבירה. וצ"ל דגם בנדה אין עצם האשה אסורה אלא שדין טומאה עליה, אבל אין עצם הגוף חתיכה דאיסורא, רק שאסור להטמאות ע"י הביאה, ומה"ט אין נדה נקראת ערוה, ועד אחד נאמן בה, ושפיר לא מקרי ביבמתו נדה בעל מצוה הבאה בעבירה. וע"ע בס' זכרי כהונה (מערכת המ' אות לא).

חידושי תורה

הרב יוסף חיים טראוויס

בענין לבוד ולבוד להחמיר

לבוד בדבר ממשי

ואין לומר שכוונת הגמ' אינו מדין לבוד רק שזהו שיעור מיוחד הנאמר בדיני סוכה, שהרי ממה דקאמר הגמ' "לא יהא אלא אויר ואויר פחות משלשה טפחים בסוכה קטנה מי פסיל" משמע שדינו משתייך לאותו דין שאויר פחות מג' אינו מפסיק דהיינו דינא דלבוד.

וכן מוכח להדיא ברש"י שם דף י"ז: דהגמ' מביא מה דקאמר אב"י בסוכה קטנה שהיא ז' על ז' שבין אויר ובין סכך פסול פסלי בג' טפחים, ופי' רש"י בד"ה מי וז"ל על כרחך [בסוכה קטנה] אחד זה ואחד זה פסולה בג' טפחים דכיון דנפק מתורת לבוד חשיב לבצוריה לשיעוריה דסוכה וכו' עכ"ל, הרי דהטעם שסכך פסול ג"ט פוסל בסוכה קטנה הוא משום דנפק מתורת לבוד, ומבואר דגם בסכך פסול שייך דינא דלבוד.

וכן מבואר להדיא מתוך דברי הראשונים בדף י"ט. שם, דהריטב"א כתב שם בא"ד וז"ל שהסכך [פסול] מצטרף וישנים תחתיו דאמרינן לבוד וחשבינן ליה כאילו נתבטל בסכך כשר עכ"ל, וכן מבואר שם בדברי רבו הרא"ה שמה דקאמר בגמ' שסכך פסול פחות מג' לא יהא אלא כאויר, היינו דכמו דאמרינן לבוד באויר כמו כן נאמר בסכך, וכן מבואר מדבריו בדף י"ד. עיי"ש, וכ"כ רבינו ירוחם נתיב ח' ח"א וז"ל דסכך פסול בסוכה קטנה בין באמצע בין מן הצד אם יש בו ג' טפחים פסולה, ואם לאו כלבוד דמי וכשרה עכ"ל.

א) כמה מגדולי האחרונים כתבו דדין לבוד שמצינו בהרבה מקומות בש"ס, הוא רק במקום שיש אויר פחות מג' טפחים המפסיק בין שני עומדים, שכך קיבלנו הלכה למשה מסיני שאם הוא פחות מג' אין אוירו פוסל אלא שנחשב כסתום כאילו אין שם אויר, אולם היכא שהמפסיק בין העומדים הוא דבר ממשי הפוסל לא נאמר בו תורת לבוד שנאמר כאילו בטל לסביבו, אלא אמרינן שהדבר המפסיק פוסל אע"פ שהוא פחות מג', כן כתב בשו"ת חכם צבי סי' נ"ט וז"ל דלעולם לא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש, שאי אפשר לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי עכ"ל עיי"ש, וכן נקט המנחת חינוך מצוה שכ"ה אות ט"ו, וכן מבואר בחי' ר' חיים הלוי בפ"ה סוכה הי"ט וכן נקטו עוד אחרונים.

ב) אלא שלכאור' יל"ע מהא דמבואר בגמ' סוכה דף י"ט. תנא פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, מאי פסל היוצא מן הסוכה וכו' ר' אושעיא אמר לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלשה בסוכה קטנה, ומאי יוצא, יוצא מתורת סוכה מתקין לה רב הושעיה לא יהא אלא אויר ואויר פחות משלשה טפחים בסוכה קטנה מי פסיל א"ל רבי אבא זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו ע"כ, הנה מהא דסכך פסול בסוכה קטנה פוסל בג' ובפחות מג' אינו פוסל מבואר דאף בדבר ממשי אמרינן לבוד,

הא מילתא דאמור רבנן כל פחות מג' כלבוד דמי" [והיינו רשות שאינו גבוה ג' ברה"ר כמבואר ברש"י דהיינו דבר ממשי], "אל" שאי אפשר לה לרה"ר שתילקט במלקט וברהיטני, אי הכי ג' נמי, ותו הא דתנן המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם הן גבוהין מן הארץ ג' טפחים פסולה, הא פחות מג' כשרה, התם היינו טעמא משום דהויא לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה, תינח למטה למעלה מאי איכא למימר, אלא כל פחות משלשה כלבוד דמי הלכתא גמירי לה", הרי מבואר דהא דאמרינן דרשות פחות מג' ברה"ר דדינו כרה"ר מדינא דלבוד ומוכח דגם בדבר ממשי אמרינן לבוד.

ג) אלא שהדבר צ"ב קצת דאיך שייך לומר בסכך פסול דינא דלבוד הרי כפשוטו דינא דלבוד הוא שכאילו המקום הוא סתום או ששני הקצוות דבוקים זה לזה ובסכך פסול הרי הוא כבר סתום ועומד, אכן נראה בהקדם הא דלכא' נראה סתירה בגמ', דהנה בגמ' סוכה דף ו: אמרו שהא דאמרינן דמחיצין הוא הלל"מ היינו לענין גוד לבוד ודופן עקומה, דמשמע דדין לבוד הוא מדיני מחיצה דייקא, ואילו בשבת דף צ"ז: המוכא לעיל מבואר דכל פחות משלשה אפי' תל גבוה פחות מג' ברה"ר קיי"ל דאמרינן לבוד מהלל"מ, ומשמע דלבוד אינו דין דוקא במחיצות.

אכן נראה דיסוד ושורש ההלכה של לבוד הוא דמקום שהוא פחות מג' אינו נחשב לכולם וכאילו אין כאן הפסק אויר כלל דבשצין בו ג' טפחים נתקבל ההלכה שאין רואין בזה הפסק מטעם מיעוט, ומטעם זה אמרינן שאויר פחות מג' נחשב בטל לסביבו וכאילו אינו, אולם נתחדש עוד בהלכתא דלבוד שלעניני מחיצות שבהם לא סגי בהא שנחשב כאילו אינו אלא דבעינן שיעור מחיצה, ולכן אמרינן שהמקום נחשב כסתום או ששני הצדדים נחשבים כסמוכין זל"ז.

ולכן במקום שיש דבר ממשי הפוסל שפיר מוכן הא דמבואר לעיל דאמרינן לבוד ואין דבר הפסול בפחות מג' פוסל, משום

ובאמת שכן מבואר מהגמ' בסוכה דף י"ד. דאיתא שם במשנה מסככין בנסרים דברי ר"י ור"מ אוסר, וקאמר בגמ' דנחלקו רב ושמואל במאי איפלגי, דרב סבר דפליגי בנסרין שיש בהן ארבעה ור"מ אית ליה גזירת תקרה ורבי יהודה לית ליה גזירת תקרה אבל בנסרין שאין בהן ארבעה ד"ה כשרה, ושמואל אמר דפליגי בשאין בהן ארבעה אבל יש בהן ארבעה ד"ה פסולה, והקשה הגמ' אפי' "אין בהן ארבעה ואפי' פחות משלשה, הא קנים בעלמא נינהו, אמר רב פפא הכי קאמר יש בהן ד' דברי הכל פסולה, פחות משלשה דברי הכל פסולה, מ"ט קנים בעלמא נינהו, כי פליגי משלשה עד ארבעה מר סבר כיון דליתנהו שיעור מקום לא גזרינן ומר סבר כיון דנפקי להו מתורת לבוד גזרינן".

והנה אם נאמר דלבוד שייך רק באויר משום דדין לבוד הוא שאויר פחות מג' נחשב כסתומין ובסכך פסול לא שייך האי דינא כיון דהוא כבר מלא, א"כ נסר שרחב ג"ט לא משתייך כלל לדיני לבוד שנאמר דג' טפחים הוא שיעור מסויים וכבר נפקי משיעור לבוד, ומדקאמר הגמ' דג' טפחים של סכך פסול הוא שיעור מקום מסויים שכבר נפקי מתורת לבוד א"כ מבואר דאף בסכך פסול שייך תורת לבוד.

וכמו"כ יש להוכיח מהגמ' בעירובין כ"ה. לענין "קרפף שהוא יותר מבית סאתים ובא למעטו וכו' בנה בה עמוד גבוה עשרה ורחב ד' הוי מיעוט, פחות מג' לא הוי מיעוט, מג' עד ד' רבה אמר הוי מיעוט דהא נפיק ליה מתורת לבוד, רבא אמר לא הוי מיעוט כיון דלא הוי מקום ד' לא חשיב", הרי מבואר דעמוד פחות מג' אינו ממצט משום דעדיין הוא בתורת לבוד, ויתר מג' כיון דנפיק מתורת לבוד אינו ממצט, הרי דאף בדבר ממשי שייך דינא דלבוד ולכא' מכל זה משמע דלא כמו שנקט החכ"צ וש"א דלא שייך דין לבוד בסכך פסול.

ובאמת ששורש הדבר מבואר בגמ' שבת צ"ז. "אל" רב חסדא לרב המנונא וכו' מנא

(ה) ועפ"ז יתבאר גם מש"כ המ"א בסי' תרכ"ו סק"ו לחלוק על מש"כ הב"ח שם במי שבונה סוכה והסיר הרעפים ונשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם וסיכך על גביו דהסוכה פסולה משום דכיון דהעצים הוא סכך פסול אמרינן לבוד וכאילו כל הסכך פסול, וכתב על זה המ"א דבדאי לא אמרינן לבוד בזה כיון דיש סכך כשר ביניהם והוכיח כן מהא דסתם שפוד לית ביה ג' טפחים ואעפ"כ בהמשנה בדף ט"ו. איתא וכן נפסק בשו"ע סי' תרל"א ס"ח שכשיש ריוח פסל ביניהם כמותן כשרה ואע"ג שהשפודין סמוכין זל"ז תוך ג', והוכיח מזה המ"א דע"כ בכה"ג הסוכה כשרה ולא אמרינן לבוד, והוכיחו האחרונים [בית השואבה סי' תרל"ה, נפש חיה יו"ד סי' צ"ו, ועוד] דמהמ"א מוכח כמוש"כ הח"צ בדבר ממשי לא אמרינן לבוד.

אולם כבר נתבאר לעיל דמדברי הראשונים מוכח דאמרינן לבוד אף בדבר ממשי וא"כ לשיטתם צ"ע מהמשנה בדף ט"ו. שהוכיח ממנו המ"א דמשמע דלא אמרינן לבוד בדבר ממשי, אכן ע"פ מש"כ לעיל בס"ד יתבאר הדבר על נכון, דכל ענין לבוד בדבר ממשי אינו אלא שאין לו חשיבות מצד עצמו כלל וממילא הרי הוא בטל לסביבו, ולא לענין שנחשוב כאילו הצדדים סמוכין זל"ז כיון דסוכ"ס הרי דבר מפסיק ביניהם, ולכן בשפודין ליכא למימר לבוד שיבטל הסכך כשר להשפודין כי הרי השפודין והסכך כשר שווין בכמות וא"כ לא שייך לומר בזה ביטול דלא שייך ביטול אלא במיעוט במקום רוב, ועפ"ז נראה דגם המ"א ס"ל דאמרינן לבוד בדבר ממשי אלא דבכגון זה לא שייך דינא דלבוד הן לענין שיתבטל לסכך הפסול והן לענין שיהא נחשב כאילו הם סמוכים זל"ז כנ"ל, אולם הב"ח חידש בזה דאף בדבר ממשי אמרינן לבוד כאילו הם סמוכים זל"ז ובזה חולק עליו המ"א.

(ו) הנה בהגה' הגרי"פ פערלא על המנח"ח מצוה שכ"ה סקט"ז [הובא בהוצאת מ"י] מציין שמש"כ הח"צ כדבר מוחלט דאין

ששורש ההלכה של לבוד הוא שמקום פחות מג' בטל לסביבו ואין בכוחו לפסול את סביבו, וע"פ הנ"ל מובן הא דמבואר בגמ' בסוכה שם שדין לבוד הוא דין מיוחד של מחיצין ואילו בגמ' בשבת משמע שהוא דין השייך גם בעלמא, דהגמ' בשבת איירי לענין שורש דינא דלבוד דהיינו דין ביטול שאינו נחשב לכלום, משא"כ הגמ' בסוכה איירי בדין מיוחד של לבוד השייך דוקא לדיני מחיצין דהיינו שיהא נחשב כאילו האויר סתום או ששני הצדדים דבוקים זל"ז.

(ד) וע"פ יסוד הנ"ל יתיישב מה שכתב בשו"ת חכם צבי [שם] להוכיח דלא שייך לומר לבוד בדבר ממשי משום "דא"כ הוי ליה כסכך כשר שבין שני סככים פסולים", וביאר הפרמ"ג בסי' שס"ג שם שכוונתו להוכיח ממש"כ התוס' בסוכה י"ז. וכן נפסק בשו"ע סו"ס תרל"ב שאם יש אויר בין שני סככים פסולים שהדבר נשאר בספק אם הסכך פסול מצטרפין זל"ז לשיעור ד' טפחים לפסול הסוכה, דמשמע מזה דאילו כשיש סכך כשר בין השני סככים פסולים דהיינו דבר ממשי בזה פשוט דלא אמרינן לבוד, והוכיח מזה החכ"צ שע"כ בדבר ממשי לא אמרינן לבוד.

אמנם כבר נתבאר לעיל שמתוך דברי הגמ' וראשונים מבואר דאמרינן לבוד אף בדבר ממשי, והא דמשמע דכשיש בין הפסולים סכך כשר פחות מג' דמשמע דבזה פשיטא דשני הסככים אינם מצטרפים, ע"פ המבואר לעיל יש ליישב שאע"פ דקיי"ל שבדבר ממשי אמרינן בפחות מג' לבוד כנ"ל היינו לענין שאותו ממשי נחשב כבטל לסביבו ואין לו חשיבות כלל מצד עצמו כמו שנתבאר לעיל בס"ד, אולם לענין שנצרף שניהם יחד שיהא נחשב כאילו הם דבוקים זה לזה לא אמרינן כן בדבר ממשי, משום דסוכ"ס יש שם דבר המפסיק ביניהם, ורק באויר נאמר חלק ההלכה שהם כאילו סמוכים זה לזה, ולכן מובן שפיר בהא שנסתפקו התוס' והרא"ש דוקא באויר ודוק.

כשר מאחר שיש בו סכך פסול", הרי שדייקן לומר שהסכך פסול אינו יכול להיות נחשב כאילו נתהפך להיות סכך כשר כדי שיהא מותר לישן תחתיו, והיינו דבאמת אמרינן לבוד אלא שלא אמרינן עד כדי כך שיהא נחשב כסכך כשר מאחר שנסתם בסכך פסול, משא"כ באויר שפיר שייך להחשיבו שנסתם בסכך כשר [וכמו שיתבאר לקמן בס"ד דרק לחומרא לא אמרינן שכאילו יש שם סכך מאותו מין שסביבו, משא"כ לקולא אמרינן], והחילוק בזה מבואר ע"פ מה שנתבאר לעיל דבסכך פסול כיון דסוכ"ס המקום ממולא ליכא למימר שיהא נחשב כאילו יש שם סכך כשר כיון דסוכ"ס יש שם סכך פסול וכל מה דאיכא למימר הוא שמדין לבוד הסכך פסול בטל לסכך כשר ואינו יכול לפסול הסוכה, אלא דמ"מ כתבו התוס' שא"א לישון תחתיו כיון שהוא סכך פסול וע"י לבוד ליכא למימר שכאילו יש שם סכך כשר.

ובאמת מתוס' בדף י"ח: ד"ה אין לבוד, יש להוכיח דס"ל דאף בדבר ממשי אמרינן לבוד, שכתבו שם להקשות למ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע אלא מן הצד וז"ל והא דאין סכך פסול פוסל בפחות מארבעה ואע"ג דאין לבוד באמצע, לא דמי לאויר דהא מה נפשך יתר משלשה הרי יצא מתורת לבוד ואפי' הכי אינו פוסל לפי שאינו חשוב להיות חוצץ ומפסיק עכ"ל, ויש לתמוה איזה הו"א היה לבעלי התוס' שלמ"ד דס"ל אין לבוד באמצע כמו"כ יהא גם סכך פסול פוסל משום לבוד, הרי לבוד הוא דין מיוחד באויר והתוס' איירי בסכך פסול ומה שייכי זל"ז, אלא ע"כ שגם בדבר ממשי אמרינן לבוד כנ"ל ודוק.

לבוד להחמיר

ח) עוד יש לדון בהלכתא של לבוד האם נאמר ההלכה רק להקל או גם במקום שהוא לחומרא, והתוס' בסוכה דף י"ז. כתבו דלא אמרינן לבוד להחמיר, אלא שדנו בזה האחרונים שלכאו' יש להוכיח מכמה מקומות בש"ס שמצינו דאמרינן לבוד להחמיר, ועוד יש לדון במה שמצוי מידי

לבוד כלל בדבר ממשי הרי נחלקו בזה הראשונים בעירובין דף ח: , דאיתא בגמ' שם לענין הנועץ שתי יתידות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן דלמ"ד חודו החיצון סותם, המבוי אסור משום שאין חודו החיצון מחובר להמבוי, והקשו שם הראשונים דאמאי לא נימא לבוד כיון דאין רחבו של קורה אלא טפח, והביא הרשב"א בשם רבותינו הצרפתים ז"ל דס"ל דלא אמרינן לבוד בדבר ממשי, והרשב"א דחה דבריהם מהגמ' שם בדף ט. שמבואר דבכל גוונא אמרינן לבוד.

אולם להמבואר לעיל אין להוכיח משם שנחלקו אם אמרינן בכלל לבוד בדבר ממשי דשם בעינן שיהא נחשב כאילו חודו החיצון נתקרב לכותל ורק בזה ס"ל רבותינו הצרפתים ז"ל דכיון דדבר ממשי מפסיק ביניהם לא אמרינן לבוד והמ"א ס"ל כדעתם משא"כ לענין שיתבטל לסביבו שפיר י"ל דאמרינן בדבר ממשי לבוד, והרשב"א הוכיח מהגמ' שם ט'. דאמרינן לבוד אף לענין שיהא נחשב כאילו נתקרב זל"ז והיינו כדעת הב"ח, [ומ"מ אין קושיה מהגמ' שהוכיח ממנו הרשב"א דאמרינן בכה"ג לבוד על המ"א דס"ל דלא אמרינן, דהריטב"א והר"ן ביאר שם הגמ' באופ"א והרשב"א בעצמו בעבוה"ק ש"א ז' כתב כמו שביאר הר"ן ואכמ"ל].

ז) הנה האבני נזר באו"ח סי' ש"ט [ב'] כתב להוכיח מתוס' דף י"ט. ד"ה לא, כדעת הח"צ דלא אמרינן כלל לבוד בדבר ממשי מהא שכתבו התוס' לענין אם מותר לישן תחת סכך פסול באופן שהסוכה כשר, וז"ל התוס' "דכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ע"י לבוד, ולא דמי לסכך פחות מג' דאין שייך לעשותו כסתום בסכך כשר מאחר שיש בו סכך פסול", והוכיח ממה שכתבו התוס' דלא אמרינן לבוד מאחר שיש שם סכך פסול, דמוכח דלא אמרינן לבוד בדבר ממשי כמוש"כ הח"צ.

אולם לכאו' תשובתו בצדו שהרי כתבו שם התוס' "דאין שייך לעשותו כסתום בסכך

דלא אמרינן לבוד להחמיר, והיינו ממה שכתב התוס' הנ"ל והרא"ש שם דלא אמרינן לבוד להחמיר.

וכמה אחרונים [בית מאיר ושפת אמת בתוס' שם, שו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"מ, ועוד] כתבו לחלק שהיכא דאמרינן ע"י דינא דלבוד ששני הקצוות נחשבים כאילו הם סמוכין זל"ז בזה שפיר אמרינן לבוד להחמיר, משא"כ היכא דמדין לבוד אמרינן שמקום האויר נחשב כאילו נתמלא ונסתם, דוקא בזה לא אמרינן לבוד להחמיר, ועפ"ז ביארו מש"כ התוס' בסוכה שם מתחלה להסתפק אם אמרינן לבוד להחמיר לצרף הב' טפחים שבב' צדדים ולבסוף כתבו בפשיטות דלא אמרינן לבוד להחמיר משום דרק באופן שאין ב' טפחים בכל צד דאם נצטרף אותם לא יהא ד' טפחים, בזה כתבו בפשיטות לא אמרינן לבוד להחמיר שיהא כאילו מקום האויר סתום וישלים שיעור ד' טפחים, משא"כ בתחילת דבריהם דלא בעינן אלא שיהא הב' צדדים כדבוקים זה לזה, דוקא בזה נסתפקו התוס' אם אמרינן לבוד להחמיר, ובאמת שכחילוק הזה לכאור' מבואר במ"א סי' תרל"ב סק"ה כשביאר החילוק בין שני הנידונים בתוס' וכן ביאר הפרמ"ג ולבושי שרד שם בדבריו.

י"א) אלא שלכאור' חילוק זה אינו מיישב כל הראיות שהביא המ"א, דהרי המ"א הקשה גם מהא דאיתא בעירובין דף ט: דאם רצפו בלחיים אמרינן לבוד להחמיר אף לענין שיהא נחשב כממולא וסתום להשלים שיעור ד' אמות, וכן מה שהוכיח המ"א מתוס' בעירובין י': שכתבו דלולי ההלכה דטומאה שאני דלא אמרינן בה לבוד הייתי אומר שהחלל מצטרף לשיעור טפח משום לבוד, והיינו דאמרינן לבוד להחמיר כאילו מקום האויר סתום.

וע"כ שהחילוק הנכון הוא כמוש"כ המחצ"ה על המ"א בסי' תק"ב שם בסוף דבריו, ופרמ"ג ריש סי' שס"ג במשבצ"ז, וכ"כ הערול"ג בדף י"ח., דבין לענין שיהא נחשב כסמוכין זל"ז ובין לענין שיהא נחשב

שנה בשנה במצות סוכה בחבלי הכביסה וסורגים הנמצאים מעל הסוכה האם גם בזה אמרינן לבוד להחמיר, ובע"ה נרחיב בזה כפי מה שידי מגעת.

ט) הנה קיי"ל דסכך פסול באמצא הסוכה פוסל בד' טפחים ואויר פוסל בג' טפחים, ונסתפקו התוס' בסוכה דף י"ז. [ד"ה אילו] וז"ל "ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק ביניהם לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין", וכתבו שם התוס' עוד "ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"כ, הרי מבואר מסוף מדבריהם דלא אמרינן לבוד להחמיר.

י) אלא שלכאור' יל"ע בדבריהם, דהנה המ"א בסי' תק"ב ס"ק ט' האריך להוכיח מכמה מקומות בש"ס שמבואר דאמרינן לבוד להחמיר, והם מהגמ' בסוכה י"ח. דלא אמרינן לבוד להחמיר בחלל טפח להביא את הטומאה משום דהלכתא גמירי לה דאינו מביא את הטומאה, דמבואר שלולי ההלכתא היינו אומרים לבוד להחמיר, ומהא דאיתא בעירובין דף ט': דרצפו לחיים פחות מג' במשך ד' אמות אמרינן לבוד להחמיר, ועיי"ש עוד שהוכיח ג"כ מדברי התוס' בכמה מקומות, [ועי' במצפה איתן בסוכה דף י"ז. הובא בילקו"מ שהוכיח גם משבת דף קל"ח: לענין כילת חתנים דהיכא דהגג בשיפועו סמוכים בפחות מג' טפחים אסור לנטותו משום שנחשב כאילו יש לו גג טפח ע"י לבוד והוי כבונה אוהל, וכן הוכיח משבת ה. וכתובות ל"א: דאמרינן שכשמצרף ידו פחות מג' סמוך לקרקע הוי כמונח לענין מלאכת הוצאה מדין לבוד, ומבואר מכל זה דאמרינן לבוד להחמיר], והקשה המ"א מכל זה על מה שכתב הדרכי משה שם בשם הטור בסי' תרל"ב והרא"ש

אין בזה הפסק בהסוכה, אמנם רע"א שם שלל תי' זה דהרי למ"ד בדף י"ח. שאין לבוד באמצע ס"ל שמקום שהוא פחות מג' טפחים מפסיק וחוצץ בסוכה כמבואר שם בתוס' ד"ה אין לבוד, א"כ מוכח דאם לא אמרינן לבוד באויר פחות מג' ממילא האויר חוצץ ומפסיק וא"כ עדיין צ"ע קושיה הנ"ל.

ובקהלת יעקב סוכה סי' י"ג כתב לתרץ קושית רע"א שהתוס' לעולם לא הסתפקו אם אמרינן בכלל לבוד בכה"ג כי זה פשוט להתוס' דאמרינן לבוד, וכל מה שהסתפקו הוא אם דינא דלבוד נאמר רק באופן דאמרינן שמקום האויר סתום או דבדין לבוד כלול גם שרואין כאילו ששני הקצוות דבוקים זו לזו והיינו בגוונא של התוס' שמצטרף שני הצדדים להיות כאילו יש שם ד' טפחים סכך פסול במקום אחד, אולם זה פשוט להתוס' דאף אם לא נאמר לבוד להסמיך הקצוות כאילו הם דבוקים ואין כאן ד' על ד' במקום אחד, מ"מ אמרינן שהאויר הוא כסתום ולכן אין כאן הפסק מצד האויר עכ"ל, וכבר קדמו הפרמ"ג ריש סי' שס"ג במשב"ז עיי"ש דבריו בקיצור.

אולם לפי"ז צ"ע מהא דאיתא בדף ד': היתה [סוכה] פחותה מ' טפחים וחזק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חזק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' טפחים כשרה והיינו מטעם לבוד, והנה בכה"ג הרי משתמשים בדינא דלבוד לענין שיהא כאילו הקצוות סמוכין זה לזה כמוש"כ רש"י ד"ה פחות משלשה וז"ל כלבוד הלכה למשה מסיני וחשבינן ליה כאילו החזק לבוד ומגיע עד הכותל ע"כ וכן מבואר בריטב"א שם, א"כ מבואר דאמרינן לבוד אף לענין שיהא כאילו סמוכין זל"ז ולא רק לענין שיהא נחשב כסתום, וא"כ מבואר מכאן דאף בכה"ג אמרינן לבוד וליכא למימר שהתוס' נסתפקו בזה ונשארו בספק.¹

כסתום אמרינן לבוד להחמיר, והא דכתבו התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר היינו רק לענין שיהא נחשב כסתום באותו מין הנמצא סביבו, ועפ"ז ביארו מש"כ התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר דהיינו דלא אמרינן שהאויר נסתם בסכך פסול ועי"ז יהא נחשב כאילו יש שם שיעור ד' טפחים של סכך פסול, דלענין זה לא אמרינן לבוד להחמיר, ויש לכוון זה בלשון המ"א שכתב בסי' תרל"ב סק"ה וז"ל נהי דאמרינן דחשוב כאילו שניהם סמוכין זה לזה, מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול ע"כ, וכביאור הזה מורה הלבוש שם סק"ד עיי"ש.

ישוב קושית רע"א

י"ב) הנה בשו"ת רע"א סי' י"ב הקשה על מה שהסתפקו תוס' הנ"ל, דהא קיי"ל דאויר פחות מג' אינו חוצץ בסוכה היינו משום דאמרינן לבוד ולכן להמ"ד בדף י"ח. דלא אמרינן לבוד באמצע אף פחות מג' חוצץ בסוכה, וא"כ על הצד שנסתפקו התוס' דאפשר דלא אמרינן לבוד אע"פ שהוא פחות מג' א"כ ממילא האויר מפסיק וחוצץ באמצע הסוכה, וא"כ קשה כי ממ"נ הסוכה פסולה משום דעל הצד דאמרינן לבוד א"כ הסוכה פסולה משום דהסכך פסול מצטרף לד' אמות וחוצץ, ועל הצד דלא אמרינן לבוד א"כ אף אויר פחות מג' חוצץ, ועמד שם בצע"ג.

וכמו"כ הקשה השפת אמת שם על התוס' ותי' שם שע"כ צ"ל דלעולם אין אויר פחות מג' חשוב להפסיק ולחצוץ ואפי' בלא דינא דלבוד, והא דבעינן בעלמא באויר פחות מג' הדין לבוד, היינו לענין שיהא נחשב מקום האויר כסתום כגון מחיצה של ז' ומשהו שגבוה מן הארץ ג' טפחים פחות משהו, אבל לענין להפסיק ולחצוץ גם בלא דינא דלבוד אין בו כח להפסיק, ולכן לפי הצד בתוס' דלא אמרינן לבוד לצרף הסכך פסול

1 שוב ראיתי בפרמ"ג ריש סי' שס"ג שכתב לבאר הא דנחלקו הטור והב"י סו"ס תרל"ג אם מותר לאכול בין החזק להכותל, שנחלקו אם ע"י דינא דלבוד אמרינן שהקרקע בין החזק להכותל הוי כאילו נטול משם כמוש"כ רש"י הנ"ל או אמרינן שהוא כאילו המחיצה סתום האויר עד החזק, וא"כ לפי"ז י"ל דהתוס' ס"ל

מצטרף עמו לפסול אע"פ ששיעורו חמור ליפסל בג' טפחים.

ונראה דעפ"ז נסתפקו התוס' בהמשך דבריהם דהיכא שיש ב' טפחים ס"פ לכל צד ובאמצע אויר פחות מג' האם אמרינן לבוד כאילו הב' טפחים סך פסול שבשני צדדים נחשבים כסמוכים זל"ז, דכמו שמצינו שהיכא שיש סך פסול פחות מד"ט ואויר פחות מג"ט אינם מצטרפים לשיעור ד"ט אע"פ דסוכ"ס יש מקום ד' טפחים דאין בו סך כשר משום שכן ניתן שיעורו שכדי להפסיק בסוכה בעינן ד"ט סך פסול במקום אחד, א"כ כמ"כ בכה"ג י"ל דאע"פ שבעלמא אמרינן לבוד מ"מ בכה"ג יש להסתפק אם אמרינן לבוד גם לענין שיעור מפסיק, דהיינו אע"פ דבעלמא אמרינן לבוד שיהא נחשב כאילו המקום סתום, אולם כאן שהדין הוא שכדי שיהא יכול להפסיק בעינן דוקא ד' טפחים של סך פסול במקום אחד שכן ניתן שיעורו להפסיק, א"כ אף אם נאמר שהסך נחשב כאילו הוא מחובר ע"י לבוד מ"מ אין לו ד"ט בפועל במקום אחד שיהא בכוחו להפסיק, ולכן נסתפקו התוס' דאפשר לענין זה אינו מועיל לבוד, וכן משמע מריהטא של תוס' ודוק היטב.

ולפי"ז יתיישב היטב קושיית רע"א הנ"ל, דלפי מה שבארנו בתוס' נמצא שזה ודאי דאמרינן דינא דלבוד שכאילו הקצוות סמוכין זה לזה ולעולם לא הסתפקו התוס' אם אמרינן בכה"ג לבוד, אלא ספיקת התוס' הוא אם דינא דלבוד מועיל אף לענין שיהא נחשב כאילו שיש לו שיעור להפסיק כנ"ל, ולעולם אמרינן לבוד לענין האויר עצמו שלא יפסיק ודו"ק.

הלכה למעשה

ט"ו) הנה לענין הלכה למעשה כתב המשנ"ב בס' תרכ"ו ס"ק י"ז לענין המסכך

י"ג) עוד צ"ע מהו ספיקת התוס' אי אמרינן לבוד בכה"ג, דהנה לכאור' כפשוטו נסתפקו אם אמרינן לבוד להחמיר שהשני פסולין מצטרפין לד' טפחים או לא, אלא דא"כ קשה מהא שכתבו התוס' אח"כ וז"ל ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"כ, הרי שנקטו בפשיטות דלא אמרינן לבוד להחמיר, וא"כ השו"ט בתוס' צ"ע.

ולכאור' יש לבאר לפי מה שנתבאר לעיל באות י"א דהא דכתבו התוס' בפשיטות דלא אמרינן לבוד להחמיר היינו רק לענין שנאמר שמקום האויר הוי כאילו נתמלא דוקא באותו מין שנמצא בסביבו, משא"כ כשבעינן רק לומר שמקום האויר סתום, דוקא בזה נסתפקו התוס' אם אמרינן לבוד להחמיר, אלא שלכאור' אין לומר כן בכוונת התוס' דהרי כבר הבאנו לעיל שמוכח מכמה מקומות בש"ס דאמרינן לבוד להחמיר בודאות בכה"ג, וא"כ אמאי בכלל נסתפקו התוס' בזה, ועי' ברא"ש בפסקיו שם וכן בשו"ע סו"ס תרל"ב שפסקו שספיקת התוס' נשאר בספק, ואילו אנן קי"ל דבכה"ג להסמיק הקצוות זל"ז אמרינן לבוד להחמיר כנ"ל, וא"כ לכאור' נראה יותר שספיקת התוס' אינו ספק כללי בהלכות לבוד אלא ספק מיוחד בהלכות סוכה.

י"ד) ונראה לבאר בס"ד, דהנה בגמ' שם איתא שהיכא שיש סך פסול פחות מד"ט ואויר פחות מג"ט הסמוכים זל"ז אינם מצטרפים לשיעור ד"ט להפסיק באמצע הסוכה, ובטעם הדבר כתבו שם התוס' בתחלת דבריהם משום דלא שוו שיעורייהו להדידי דאויר פוסל בג' וסך פסול פוסל בד', ולכן אין סך פסול פוסל אלא א"כ יש סך פסול במשך ד' טפחים, ואין האויר

כדעת הטור דאסור לאכול שם משום שנחשב כאילו האויר נסתם ע"י עד החקק, וממילא ליכא ראייה מהגמ' שם דאמרינן לבוד אף באופן שנחשבים כאילו שני הקצוות סמוכין זל"ז, אולם עי' באות י"ג שהוכחנו דבלאו הכי ליכא למימר שהסתפקות התוס' הוא בדין לבוד עיי"ש.

ואינו אלא חומרא, א"כ אין טעם להוסיף עוד חומרא דנאמר לבוד אף היכא דעומד להיות פתוח].

ובאמת לכא' נחלקו אב"י ורב אשי במס' שבת דף ח'. בסברא זו שכתב הריטב"א, דאיתא שם אמר אב"י זרק כוורת [שהיא עגולה] לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור, ופי' רש"י משום דכיון דגבוהה י' ורחבה ו' יש בה רבוע של ד' על ד' דהוי רשות לעצמה ואין חייבין על העברת רשות ד' אמות ברה"ר, וממשיך הגמ' כפאה [הכוורת] על פיה [אם הוא] שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור, ופי' רש"י משום דכשמייעות לפחות מג' הוי כמונחת מדין לבוד ולכן אם הוא שבעה ומחצה כשמייע לפחות מג' אין כולה מונחת ברה"ר כיון שרה"ר עולה עד י' טפחים ופטור, משא"כ בשבעה ומחצה כשמייע לפחות מג' נמצא שכולה מונחת ברה"ר וחייב, וממשיך הגמ' דרב אשי אמר אפי' שבעה ומחצה חייב, מאי טעמא מחיצות לתוכן עשויות.

וכתב הרשב"א בעירובין דף י': לבאר דעת רב אשי, וז"ל נראה לי דהיינו מאי דמתרץ ליה רב אשי מחיצות לגוויהו עבידן, כלומר מחיצות כלי לא אמרינן בהו לבוד דלתשמישן בלחוד עבידין עכ"ל [וכעין זה כתב הר"ן שם], הרי מפורש דבר שאינו נעשה רק לתשמיש ולא להיות מחיצה לא אמרינן ביה לבוד והרא"ש בפסקיו פסק כרב אשי, וא"כ לפי מה שביאר הרשב"א בדעת רב אשי לא אמרינן לבוד בחבלי כביסה, כיון דלא נעשה רק להשתמש בו ולא להיות מחיצה ודוק.

וכמו"כ יש לכוון בפי' רש"י בשבת שם דאליבא דרב אשי לא אמרינן לבוד בכה"ג, דז"ל שם לתוכן עשויות. להניח בהן דבש ולא לכוון כלפי מטה הלכך אין כאן תורת לבוד עכ"ל, הרי דס"ל לרב אשי דכיון דאינו עשוי להיות למטה לא אמרינן לבוד בכה"ג, א"כ לכא' נחלקו אב"י ורב אשי אם תורת לבוד נאמר בכל האופנים או רק היכא שעומד להיות מחיצה באופן זה, וא"כ כ"ש

תחת הקנים שמניחים עליהם הרעפים והאזיר ביניהם פחות מג' שיש להחמיר משום לבוד, ובשער הציון ס"ק כ"ג מציין שכ"כ הבכורי יעקב שם ע"פ מש"כ הב"ח דבעינן להחמיר משום לבוד, וע"פ מש"כ המ"א בסי' תק"ב שכתב דאמרינן לבוד להחמיר, ודלא כמוש"כ הט"ז בסק"ד דלא אמרינן לבוד להחמיר.

הנה דנו האחרונים לענין מה שמצוי היום שיש חבלי כביסה מעל הסכך דיש לדון אם בעינן להחמיר משום לבוד כאילו יש שם סכך פסול היכא שארכו ד' טפחים [או אפי' ג"ט לדעת הראב"ד שהביא המשנ"ב בסי' תרל"ב ס"ק ג'] לפי מה דמסיק המשנ"ב הנ"ל שיש להחמיר, ובמקראי קודש [סוכות סי' כ"ז] כתב דאף לדעת המ"א בסי' תק"ב שמסיק דאמרינן לבוד לחומרא היינו רק לענין שהם כסמוכים זל"ז ולא לענין שהאזיר הוא כאילו סתום, והיינו כמו שהבאנו לעיל באות י' בשם כמה האחרונים שביארו כן בכוונת התוס' בדף י"ז., וא"כ כיון דאם נסמוך החבלי כביסה זל"ז לא יהא בהן שיעור של ד' טפחים א"כ אף לדעת המ"א אינו פסול תחתיו.

אמנם כבר הבאנו לעיל בשם המחצ"ה ופרמ"ג שהוכיחו דמוכח מכמה מקומות בש"ס שהביא המ"א דאף בכה"ג אמרינן לבוד להחמיר וע"כ כוונת המ"א דלא אמרינן לבוד לענין שנאמר שהוא כסתום מאותו מין שנמצא סביבו כמו שנתבאר כל זה לעיל בס"ד, וא"כ לכא' לפי"ז גם בחבלי כביסה בעינן להחמיר.

אולם במנחת שלמה סי' צ"א ס"ק י"ט כתב להתיר ע"פ מש"כ הריטב"א בעירובין דף י': סוף ד"ה ופרקינן וז"ל אבל י"ל דבדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרינן בו לבוד, הרי מבואר דכל שאינו עשוי להיות סתום לא אמרינן בכה"ג לבוד וא"כ חבלי כביסה שעומד להיות פתוח לא אמרינן לבוד, [ועיי"ש שהוסיף על זה דכיון דהא דקיי"ל דאמרינן לבוד לחומרא הוא ע"פ מש"כ המשנ"ב בשם הבכור"י

מרובה מחמתו אינו פוסל את הסוכה, והשיג על מה שהביא המשנ"ב בסי' תרכ"ו בשער הציון ס"ק כ"ג משנ"ב הבכור"י דבעינן להחמיר כדעת הב"ח דאמרינן לבוד בלאטי"ש שהוא על גבי הסכך.

והוכיח כן מהא דמבואר בדף ט. בשמעתא דסוכה שתחת האילן דכל שחמתה מרובה מצלתה כשרה, ואמאי לא הוזכר כלל בגמ' או באחד מהראשונים והפוסקים דצריכין שלא יהא בין ענפי האילן פחות מג' דבכה"ג אמרינן לבוד והסוכה פסולה אף אם אין צלתה מרובה מחמתה, וע"כ דבסוכה אינו פוסל בלבוד רק היכא שהסכך פסול מיצל.

ועוד הוכיח מהא דנסתפקו התוס' דהיכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' אם אמרינן לבוד וכן בשו"ע סו"ס תרל"ב נפסק שהדבר נשאר בספק, והקשה שהרי המ"א בסי' תק"ב הוכיח דאמרינן לבוד להחמיר ולמה לא אמרינן בזה בפשיטות לבוד להחמיר, וע"כ צ"ל דאע"פ שיש לומר לבוד מ"מ כדי שיהא נחשב לסכך פסול הפוסל בעינן שיהא מיצל בפועל וכל שאינו בר הכי אינו פוסל.

וכתב שם דאע"פ דמשנ"ב המ"א בסי' תרכ"ו סק"ו משמע דלא כמש"כ, והיינו ממש"כ המ"א שם שהיכא שיש סכך פסול על הלאטי"ש לא אמרינן לבוד משום דלא אמרינן לבוד בדבר ממשי דמשמע שהיכא שהלאטי"ש למעלה הימנו ואין ביניהם אלא אויר פסול משום דאמרינן לבוד וכמש"כ הב"ח, וכתב הגאון הנ"ל שע"כ אין כוונת המ"א לזה שהרי המ"א הוכיח כן מהא דאיתא בסי' תרל"א ס"ח דסתם שפוד לית ביה ג' ואעפ"כ כשיש ריוח ביניהם כמותן כשרה, והתם איירי גם באופן שהסכך כשר הוא על גביהן דהא רבא מוקמי לה דאם היו מונחין שתי מניח הסכך כשר ערב והיינו על גבי השפודין, וא"כ מוכח דאע"פ דבין השפודין יש אויר ולמעלה הימנו יש סכך כשר לא אמרינן לבוד, והוסיף על זה שאין

לענין חבלי כביסה שאינו עשוי להיות מחיצה כלל דלא אמרינן לבוד.

ט"ז) הנה כמו"כ יש לדון בסורגים הבולטים מהחלון למעלה מהסכך אם יש להתיר מטעם הנ"ל, ובהליכות שלמה סוכה פ"ח ארחות הלכה בהערות הביא שהגרש"ז ז"ל פסק שבסורגים הבולטים לחוץ ותחתיהם מסכת מעל גבי סוכה שעומד לסגור את הפירצה, אין להקל מכח סברא זו של חבלים שהבאנו לעיל משמו, ולכאור' צ"ב מאי שנא כי הרי יסוד ההיתר הוא כדמבואר בריטב"א משום דעומד להיות פתוח לעולם וכמו כן בנידון זה הוא עומד להיות פתוח לעולם.

ואפשר שס"ל שאין טעמו של הריטב"א רק משום שעומד להיות פתוח לעולם אלא משום שאין בזה תורת מחיצה כלל כיון דמיועד לתשמיש וכמו שכתב הרשב"א, והא שכתב משום שעומד להיות פתוח לעולם אינו אלא הוכחה שאינו נעשה בשביל מחיצה, ואכן אין זה הגורם העיקרי שלא נאמר לבוד.

ובאמת שלכאור' כן מוכרח בדעת הריטב"א, דעי' בכור הזהב [הגה' על חי' הריטב"א] בעירובין שם שהקשה על הריטב"א הנ"ל מהא דמבואר שם דף ע"ו: לענין חלון דאמרינן לבוד, וכן שם בדף פ"ז: לענין אמת המים שעוברת בחצר, ובסוכה י"ח. במתני' דארוכה לענין טומאה שמכל הני מקומות מבואר שאע"פ שעומד להיות פתוח לעולם אעפ"כ אמרינן בהם לבוד ועמד בצ"ע, אולם אם נאמר שעיקר כוונתו הוא כנ"ל יתיישב קושיותיו משום דכל הני איירי באופן ששייך בהם תורת מחיצה ודוק.

י"ז) הנה בשו"ת עמק התשובה ח"א סי' צ"ו [להגאון ר' יחזקאל ראטה שליט"א] כתב לחדש שסוכה שיש למעלה מהסכך סכך פסול ואויר ביניהם בפחות מג' אע"פ שבעלמא קיי"ל דאמרינן לבוד להחמיר, מ"מ לענין סוכה לא אמרינן לבוד משום דסכך פסול אינו פוסל רק אם מיצל באופן שיהא צלתו מרובה מחמתו, וכיון שאף אם נאמר לבוד אין צלתו

תחת האילן וסוכה תחת הסוכה כשהיא חממה מרובה מצלתה כשירה רק באופן שהענפים רחוקים זה מזה ג' טפחים או יותר דאל"כ יהא פסול משום לבוד, וכן מה דמשמע בכל אורך הסוגיא שרק כשצלתה מרובה פוסל ואינו תלוי בדין מחיצה שיהא נפסל ע"י לבוד, מבואר מכל זה שרק אם הסכך פסול צילתה מרובה מחממה פוסל והוא ראייה אלימתא.

אולם מש"כ דלא מצינו כן, לכאור' מבואר כן בדברי רש"י בסוגיא שם ד"ה מאי וז"ל בא"ד שמע מינה מהכא שמסכך על קני הגג שקורין לט"ש אע"פ שסמוכות זו לזו בפחות מג' כיון שחמתן מרובה מצלתן עכ"ל, והיינו שכיון שקני הגג חמתן מרובה מצלתן בטל הוא בתוך סכך הכשר כדמבואר שם בסוגיא, ומ"מ מבואר מרש"י דאילו לא היה מעורב בתוך הסכך הכשר כיון שהוא בתוך ג' היה פסול מטעם סוכה שתחת הבית משום דאמרינן לבוד, ומבואר כמוש"כ הב"ח וכפשוטו דברי המ"א שהיכא שמעל הסכך מונחים קני הגג וביניהם פחות מג' שפסול משום לבוד ובאמת שהמ"א שם מציין לרש"י זו ולכאור' כוונתו כנ"ל.

אלא דעדיין צ"ע מה שהקשה מהא דמשמע בכל אורך הסוגיא דרק אם צלתה מרובה מחמתה פוסל, ואילו להאחרונים הנ"ל אף אם אין צלתה מרובה מחמתה אלא שיש ענפים או קנים שסמוכין זה לזה בפחות מג' פוסלין מטעם לבוד.

י"ט) אולם לולי דבריו לכאור' נראה שיש מקום לתרץ קושיה זו וליישב דעת האחרונים דאמרינן לבוד בכה"ג, דהנה הא דמבואר בכל הסוגיא שהפסול הוא רק אם צלתה מרובה מחמתה, כשנדייק בגמ' ניווכח שהגמ' לא הזכירה שיעור זה אלא בב' אופנים והיינו בסוכה שתחת האילן ובסוכה שתחת הסוכה, וא"כ י"ל דאה"נ שרק בב' אופנים אלו לא אמרינן לבוד, משא"כ

שום סברא לחלק ולומר דכל שהוא ממש על גביו נחשב כאילו הוא בין השפודין משא"כ כשהוא קצת למעלה הימנו, וע"כ שאין כוונת המ"א שרק היכא שיש סכך פסול ממש ביניהם פסול, אלא אפי' שהוא למעלה הימנו או מתחת לא אמרינן שהוא פסול משום לבוד שהרי מ"מ אינו מיצל, עכת"ד.

י"ח) הנה באמת מתוך דברי הב"ח שם מבואר להדיא דאמרינן לבוד לפסול הסוכה ולא בעינן שיהא מיצל כדי לפסול, גם מש"כ בלשון המ"א לכאור' הוא דחוק מאוד כמו שכתב הגאון הנ"ל בעצמו שם בח"ט סי' ע', אלא שכתב שיש לסמוך ע"ז למעשה כיון שהראיות שכתב הן כ"כ פשוטות ומוכרחות עד שאין להסתפק בזה כלל.

אלא דלכאור' יל"ע במה שהקשה מהמסכך בשפודין דמוכח דאע"פ שהסכך מונח על גביו לא אמרינן לבוד אע"פ שבין השפודין הוא אור דמוכח מזה דאף דאמרינן לבוד אינו פוסל, הנה לכאור' כיון דמונח על גביו יש לומר בזה חבוט רמי כאילו הסכך הוא ממש בתוך האויר שבין השפודין וכדמבואר בגמ' דף כ"ב. לענין סוכה המדולדלת וכן נפסק בשו"ע סי' תרל"א סעי' ה', וא"כ שוב ליכא למימר לבוד בין השפודין כיון דע"י דאמרינן חבוט רמי נחשב כאילו יש דבר ממשי המפסיק ביניהם

ומה שכתב להוכיח מהא דמסתפקין אם אמרינן לבוד באויר פחות מג' ויש בב' צדדיו ב' טפחים סכך פסול, אע"פ דקיי"ל דאמרינן לבוד להחמיר וע"כ משום דכיון דאינו מציל אינו פוסל הסוכה, לא ירדתי לסוף דעתו דאף אם נפרש כן בכוונת התוס' הרי מ"מ בשו"ע נפסק שהוא ספק וא"כ עכ"פ בעינן להחמיר בזה משום ספק כמוש"כ המשנ"ב סו"ס תרל"ב.²

אולם מה שהוכיח מהא שלא מצינו במפרשי הגמ' ושו"ע ופוסקים שסוכה

2 ובנוסף על זה שכבר הארכנו בס"ד לעיל אות י"ג שיש לבאר שספיקת התוס' אינו אלא אם מהני לבוד אף לענין שיהא יכול להפסיק ולחצוץ הסוכה, וא"כ שוב ליכא הכרח למה שייסר.

וע"פ הנ"ל מבואר אמאי בסוכה שתחת סוכה אינו פוסל רק אם צלתה מרובה מחמתה, דבסוכה שתחת הסוכה והעליונה חמתה מרובה מצלתה ובין הענפים יש פחות מג' ויש מקום לפוסלו משום לבוד, מ"מ אינו שייך לפוסלו משום סוכה שתחת הסוכה שעיקר פסולו הוא משום שהוא רשות המפסיק כיון דמצד עצם הסכך הלא הם סכך כשר, ולכן תלה הגמ' הדין של סוכה שהוא תחת סוכה שרק אם צלתה מרובה מחמתה פוסל.³

(כ) וכן בסוכה שתחת האילן אע"פ שפסולו משום שהענפים עצמן מפסיקים בין הסוכה לשמים והיה ראוי להיות נפסל אף היכא שאין צלתה מרובה מחמתה משום לבוד להחמיר, אכן נראה שגם בזה לא אמרינן לבוד לפי מה שהבאנו לעיל מהא דמבואר בשבת דף ט'. ומדברי הראשונים דדבר שאינו עומד להיות נתום למחיצה לא אמרינן בו לבוד ולכן ענפי אילן שאינן עומדים לכך לא אמרינן ביה לבוד, ולכן דוקא בהני תרי אופנים דהיינו סוכה תחת סוכה וסוכה תחת האילן מוזכר בגמ' דאינו פוסל אלא א"כ צלתה מרובה, משא"כ בלאטי"ש שהקנים עומדים להיות נתום אמרינן לבוד בקנים שיש ביניהם פחות מג' ודוק, ויתיישב בס"ד הסוגיא אליבא דרש"י והאחרונים שכתבו דאמרינן לבוד בלאטי"ש שהוא על גבי הסכך.

(כ"א) ושו"ר שהשלטי גיבורים דף ט: הביא לשון הריא"ז וז"ל ולא אמרו באילן שאינו בטל אלא מפני שעומד בפני עצמו וסכך כשר עומד למטה ממנו ג' טפחים או יותר, לפיכך אע"פ שהיה האילן חמתו מרובה מצילתו הואיל דאין בין ענף לענף ג' טפחים, הרי הן כולן כלבודין ונעשו כולן כדף של מתכת העומד על גבי סכך כשר

בסוכה שתחת הבית אם הקנים סמוכים זל"ז פחות מג' אע"פ שחמתה מרובה מצלתה פסולה ואפרש שיחית.

ומתחלה נקדים חילוק אחר שמוכח בהאי סוגיא דהנה הא דמצינו שסוכה שתחת האילן או בית או סוכה שפסולין, יש להוכיח שאין טעם פסוליהם שווה, והראיה לזה ממה שהגמ' בדף י': "שואל כמה יהא בין סוכה לסוכה" דמשמע שרק בסוכה שתחת סוכה בעינן חלל ביניהם משא"כ בסוכה שתחת האילן דלא בעינן שיהא חלל ביניהם וכן משמע מרש"י שם ד"ה וכמה ומד"ה כהכשרה עיי"ש, וע"כ מוכח שאע"פ שמקור פסולם הם ממקור אחד, מ"מ טעם פסוליהם הוא משום שני טעמים נפרדים.

והחילוק ביניהם נראה, שסוכה שהוא תחת האילן פסול מטעם שיש דבר שאינו ראוי לסכך בו שמפסיק בין הסכך לשמים כדמבואר בטור, ולכן אע"פ שאין שם חלל פסול כיון דמ"מ הרי הוא מפסיק בין סכך כשר לשמים, משא"כ בסוכה שתחת הסוכה הרי ההפסק מסוכה התחתונה לשמים הוא ע"י סכך כשר וא"כ מן הראוי היה שלא יהא נחשב כמפסיק, כי אינו אלא כמוסיף עוד סכך כשר על גבי סיכוך הראשון ומה לי אם נוגעים זה בזה או שרחוקים זה מזה, מ"מ שניהם הם סכך כשר ואין כאן מפסיק בינו לשמים בסכך פסול, וע"כ שעיקר טעם פסולו הוא משום שיש מקום רשות בפני עצמו המפסיק בין הסוכה לשמים, ולכן דוקא בסוכה ע"ג סוכה נחלקו האמוראים שם באיזה סוג רשות כבר נחשב למפסיק אם טפח על טפח ברום טפח כדמצינו בטומאה או ד' טפחים שבעלמא נחשב למקום חשוב או י' טפחים כהכשר גובה סוכה, וכעין זה כתב המהרש"א בדף י., וכ"כ הפנ"י בקיצור בד"ה בגמרא ת"ר.

3 אלא דמ"מ יל"ע דלכא"ו יש לפוסלו משום סוכה שתחת הבית כיון שיש לומר לבוד להחמיר כאילו הם סתומים בין קני הסכך, וז"ל דהא דקאמר בגמ' דבעינן צלתה מרובה היינו מצד דין הפסול של סוכה תחת הסוכה שרק כשצלתה מרובה נחשב העליונה כסוכה, ואה"נ שאם היו בין קני סוכה פחות מג' יש לפוסלו משום סוכה שתחת הבית, והגמ' לא התייחס כאן לאופן זה משום דאיירי כאן בפסול סוכה שתחת הסוכה.

כולן כדף של מתכות. ג. שאמרינן לבוד אף היכא דאינו עומד להיות מחיצה.

הנה לענין נקודה א' לכא' מבואר כנ"ל שע"י דאמרינן לבוד מנסר לנסר הוי כב' סככות, וכן בנקודה ב' מבואר כמו שביארנו בדעת המ"א שכל שהוא תוך ג' נחשב כמעורבים זה בזה, ובנקודה ג' שמבואר דאמרינן לבוד אף במה שאינו עומד להיות מחיצה, הנה זה לא כדמבואר בשאר ראשונים שהבאנו לעיל, ולכא' מהריטב"א והרשב"א והר"ן [וכן מדברי רש"י שם] מבואר דלא אמרינן ככה"ג לבוד, א"כ מסתבר שיש להכריע דלא אמרינן לבוד ככה"ג.

המורם מהאמור לענין לבוד להחמיר:

א. המ"א בסי' תקכ"ב ס"ק ט' הוכיח מכמה מקומות בש"ס דאמרינן לבוד להחמיר, ואילו תוס' בסוכה דף י"ז. כתבו דלא אמרינן לבוד להחמיר, ויש מהאחרונים שכתבו לחלק שכוונת התוס' הוא רק באופן דאמרינן שמקום האויר הוי כאילו נתמלא ונסתם, משא"כ כשי"ל ששני הקצוות נחשבים כסמוכין ודבוקים זל"ז ככה"ג אמרינן לבוד להחמיר, אלא שקשה על חילוק זה מעירובין דף ט: ובעוד מקומות דמבואר דאף אם נאמר שהמקום נתמלא ונסתם אמרינן לבוד להחמיר.

ב. המ"א, הפרמ"ג, המחצ"ה, והערוך לנר נקטי דבכל גווני אמרינן לבוד להחמיר, אלא אם בעינן לומר ע"י לבוד שהאויר נתמלא ונסתם באותו מין הנמצא סביב האויר.

ג. המשנ"ב כתב שיש להחמיר כשיש לדון לבוד לחומרא, ע"פ מש"כ הבכורי יעקב שם לחשוש לשיטת הב"ח שכתב דבעינן להחמיר משום לבוד, וע"פ מש"כ המ"א בסי' תקכ"ב שכתב דאמרינן לבוד להחמיר, ודלא כדעת הט"ז בסק"ד דלא אמרינן לבוד להחמיר.

ד. חבלי הכביסה הנמצאים מעל הסכך, כתב הגרשז"א ז"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"פ המבואר מהריטב"א בעירובין דף י', דדבר שעומד להיות פתוח לא אמרינן לבוד, וכן מבואר בהרשב"א והר"ן בעירובין שם, וכן נראה בדעת רש"י בשבת דף ח ע"א.

ה. סורגים הבולטים מהחלון מעל הסכך, בהליכות שלמה סוכה פ"ח ארחות הלכה בהערות הביא בשם הגרשז"א ז"ל שפסק שאינו דומה לחבלי כביסה ואין להקל מכח סברא הנ"ל, ויש לבאר החילוק שרק דבר שאינו מיועד להיות מחיצה כלל כגון חבלי כביסה לא אמרינן בהם לבוד, משא"כ סורגים שעמידתם היא בצורת מחיצה אמרינן לבוד [וכן מוכח בדעת בריטב"א].

ו. בשו"ת עמק התשובה [להגאון ר' יחזקאל ראטה שליט"א] כתב לחדש דאף דבעלמא אמרינן לבוד להחמיר, מ"מ בסכך לא אמרינן לבוד משום דבסכך הדין הוא דבעינן צל ולא סגי בדין מחיצה של לבוד והכריח כן מכח כמה קושיות, אולם מהמ"א משמע דאמרינן לבוד אף ככה"ג וכתבנו שלכא' יש מקום ליישב קושיותיו, וכן מבואר להדיא בריא"ז שהביא השלטי גבורים דאף בסכך אמרינן לבוד.

הרב צבי כ"ץ

"וחג האסיף בצאת השנה"

המעשר ומאי קאמר שאם יצא עד ר"ה זקוק לבער.

ונראה לבאר לפמ"ש בירושלמי בכורים פ"ב ה"ד לענין אתרוג, דר' יוחנן אמר בשאר שני שבוע את מהלך בו כירק ובשביעית את מהלך בו כאילן. היאך עבידא, מחמישית לשישית ששית, מששית לשביעית ששית. עוד אמרו שם להלן לגירסת הרש"ס (בעמ' לז) והגר"א: נכנס מחמישית לששית ושביעית לקטו בשביעית חמשיית. ופי' הרש"ס דמודי רבנן דאתרוג הוה אילן, אלא משום דדרכו ליגדל על כל מים, כ"ז דלא מפקע מיניה מעשר דיינין ביה דין ירק, וכי מפקע מיניה דין מעשר דיינין ביה דין אילן. ושם בירושלמי להלן: נכנס מחמישית לששית ושביעית, לקטו בשביעית, ששית, ופי' הרש"ס (בעמ' לח) דמסתבר לשדות בתר השנה הקרובה. וצ"ע.

ולכאורה יל"פ דס"ל כשיטה המובאת בריטב"א ר"ה דשעורי קביעות שנת המעשר מסרה תורה לחכמים כרוב דיני התורה, וזוהי הכוונה במה שכתב דמודו רבנן דהוי אילן, ר"ל שהדרשה בר"ה י"ד א' "מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה, אף כל שגדילין על רוב מים כו' יצאו ירקות כו'", אינו מבטל דין עונת המעשרות דשליש או דחנטה מהגדל על כל מים, אלא דבאלו נתנה תורה רשות לחכמים לקבוע עוד שעורים.

ב. אולם לפי"ז צ"ל דמעשר אילן עכ"פ מה"ת, ואילו מדברי הרש"ס במעשרות פ"א ה"א שהאריך בדין מעשר אילן אם הוא מה"ת או מדרבנן ולא הזכיר דברי הירושלמי כאן, משמע שאינו מפרש כאן דוקא למ"ד דהוא מה"ת. וגם מדבריו בשביעית פ"ב משמע שנוקט כשיטת הר"ש ושאר ראשונים שאי"ז מסור לחכמים.

באדרת אליהו סו"פ משפטים: "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג טז). אם גדלה שליש עד סוכות, בצאת השנה, שייך לשנה שעברה, שהולכין אחר שנה שעברה. 'באספך את מעשיך מן השדה', שיהיו גדלים דוקא על רוב גשמים משנה שעברה".

ויסוד דבריו בר"ה י"ג א', ואם אין ט"ס בנדפס, משמע שגם אם הביא שליש בשנה החדשה קודם סוכות מתעשר לשעבר. והיינו שגם הגדל עד סוכות נחשב כגדל מכח גשמי שנה שעברה. ו"אסיף" הוא כפשוטו, שאוסף מה שקצר עד סוכות. וכ"ז לא כסוגיא בר"ה.

ואולי ס"ל שהסוגיא בחגיגה י"ח א' בשם ר' יוחנן ד"חג האסיף" היינו זמן אסיפה פליגא על הסוגיא בר"ה, אע"פ שבר"ה דנו אליבא דר' יוחנן. [וקושיית ר' זירא בר"ה לא חשיבי שם לטרחא, דלא מסתבר להו הו"א שתימשך שביעית עד סוכות]. ועיין ירושלמי שביעית פ"ב ה"ה. ועיין בשנות אליהו לפ"י מ"ח דשביעית שמפרש מאי דכתיב "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וגו'" כפשוטו דעיקר שמיטה היא בשנה שמינית. [ר"ל שעיקר מגמת השמיטה מתקיימת בהקהל, "למען ילמדו ליראה". וכיו"ב עיקר שמיטת כספים היא בהשמטה בשמינית, כי שמיטה משמטת בסופה]. וא"כ יתכן שגם את הכתוב "וחג האסיף בצאת השנה" הגר"א מפרש כפשוטו, שרק בסוכות יוצאת השנה הקודמת לענין מעשרות כנ"ל וצ"ע.

א. והנה בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא" (דברים יד כח), בשנה ההיא את זקוק לבער, ואין את זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח". ופי' הגר"א דקמל"ן שאע"פ שהגיע לעונת המעשרות קודם הביעור, מ"מ בעינן שיגיע לעונת המעשרות בשנה השלישית. וצ"ע, הרי בירק אזלינן בתר לקיטה לקביעת

רשות, וע"ז קאי הוידוי שלא עישר מהחדש על הישן ומהישן על החדש.

ולפי"ז יל"פ דברי הירושלמי במע"ש הנ"ל שירק שיצא עד ר"ה של רביעית יש לו ביעור ברביעית, שלפי הגר"א מיירי בהביא שליש בשלישית, שמאחר שהבאת שליש גם היא מועילה בירק לדין מעשרות של רשות, היא נותנת בו דין ירק של שלישית עכ"פ לענין חיוב ביעור.

ו. אמנם יל"ע לענין חיוב מע"ש ומע"ע בירק שהביא שליש בשלישית ונלקט ברביעית, שלפי הנ"ל יתכן שיעשרו מתוכו שני מיני מעשרות מע"ש ומע"ע, וצ"ע. אולם יתכן שזהו באמת הביאור בתרגום יונתן פ' תבוא עה"כ (דברים כו יב) "כי תכלה לעשר וגו'", "ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא דשמיטיתא ותתנון מעשרא קמאה לליואי, מעשרא תניינא הוא מעשר מסכניא וגו' ומעשר תליתאי תיסק וגו'", ומשמע שיתכנו שלשה מעשרות בשנה אחת, וצ"ע. וכבר עמד ע"ז האדר"ת באחרית השנים. ולהנ"ל יל"פ שהכוונה בכה"ג שיש בו מע"ע של חובה ומע"ש של רשות. וכך יל"פ בתוספתא תרומות פ"ד הי"א, היה הולך להפריש מע"ש בשעת הפרשתו, אמר מע"ע, הרי זה מעשר עני, וגם שם יל"פ שמייירי באופן הנ"ל.

ז. ועיי"ש בתוספ' הט"ו: "היתה לו ערימה ממורחת, רצה לעשותה תרומה על מקום אחר עושה כו', נוטל מע"ש, רצה לעשות אותה מע"ע על מקום אחר עושה", וצ"ע. וכאן א"א לפרש כנ"ל שהרי מיירי כתבובא. והנה בצ"פ הל' מתנ"ע פ"ו ה"ה כתב שפירות חו"ל שגדלו בשניה ונגמרו בא"י בשלישית מתעשרין כשלישית. והיינו שגם גמירת מלאכה למעשר ראויה לקבוע את דין שנת המעשר, אלא שבפירות א"י חל קודם קביעות דעונת המעשרות, ובפירות חו"ל שנגמרו בא"י נקבע דין שנת המעשר כשעת גמר מלאכתו. וא"כ י"ל שגם בתבואת א"י שהביאה שליש בשניה ונתמרה

ג. וצ"ל דכוונתו לבאר הסברא לשנות דין אתרוג משעת לקיטה, אע"פ שגם מצד גזה"כ וגם מצד הסברא הדין נותן ששעת לקיטה קובעת כדילפינן בר"ה שהגדל על כל מים מתעשר כשעת לקיטה, לכן מבאר הרש"ס שמ"מ האתרוג בכלל אילן ולא בטל לגמרי דין הקביעות של שעת חנטה, אלא ששעת לקיטה עדיפה, וכשא"א שיתחייב בשעת לקיטה מתחייב ממילא בשעת חנטה. וזה בין אם מעשר אילנות מה"ת או מדרבנן. וכן סברתו בנכנס מחמישית לששית ושביעית, ג"כ יל"פ באופן דומה, שכשישנה שנה המחוייבת במעשר בין חנטה ללקיטה, יתור מסתבר שדין שנה האחרונה לחיובו קובעת מה"ת. כן יש לדחוק בשיטת הרש"ס.

ד. והנה לסברא הראשונה שברש"ס נמצא שגם אתרוג שעת החנטה היא שעת חיוב כאילן אלא דכשיכול להתחייב בשעת לקיטה אזלינן בתר לקיטה, וזוהי גם הסברא לפי גירסת הגר"א דגם בנכנס מחמישית לששית ושביעית מתעשר כחמישית. וסברא זו י"ל גם בהבאת שליש בירק. וזהו גם הביאור בירושלמי שביעית פ"ז ה"ב לגבי סיאה ואיזוב וקורנס או לגבי לולבי זרדין דבנכנסו מששית לשביעית מתעשרין כשישית עיי"ש.

ה. ולפי"ז יל"פ מ"ש במע"ש פ"ה מי"א: "לא עברתי ממצותיך" (דברים כו יג), לא הפרשתי מן החדש על הישן כו'". וצ"ע, הרי בכה"ג אין המעשר חל כלל ואין זה נכנס בכלל וידוי. ולהנ"ל י"ל, דמאחר שגם חנטה דאתרוג או הבאת שליש בירק הם שעת כושר, והם ראויים מצד עצמם להיות שעת חיוב, לכן גם כשאינם נחשבים לעונת המעשרות משום שיש להם שעת חיוב עדיפא, מ"מ חל על ידם דין מעשרות של רשות, ואם עושה מאתרוג שחנט בשנה ראשונה או מירק שהביא שליש בראשונה ונלקטו בשניה, מעשר על מה שנלקט בראשונה, הוי מעשר, אלא שלא פטר את חובת מעשר שבהם. ועיי"ן באו"ש הל' תרומות פ"ב ה"א בדין מעשרות של

עניים, מסתבר שדין זה אינו חל כשהם ברשות הנכרי, שאינו חייב בנתינה גם במע"ע שמה"ת, ורק משבאו לרשות ישראל, או לאחר שנגמרה מלאכתן ברשותו, חל דין מעשר עני זה. ויתכן גם שאם לא יבאו לרשות ישראל אלא לאחר שביעית לא חל כלל דין זה דמעשר עני, וא"כ י"ל דבכל אופן יש בפירות אלו גם דין מע"ש של רשות, שחל בהבאת שלישי, אלא שאח"כ כשבא לרשות ישראל חלה תקנה זו דמעשר עני.

ט. ולפי הנ"ל יל"פ שגם לדעת הגר"א הנ"ל באדרת אליהו, עיקר המעשר נקבע בר"ה ומ"מ יש גם מעשר של רשות לפי שנה שמסתיימת בסוכות. וצ"ע בכל זה.

בשלישית יש בה גם דין מעשר עני של רשות, כיון שעכ"פ המירוח הוא שעת קביעות לשנת מעשר, וכעין שנתב"ל בקביעות של חנטה באתרוג ושליש בירק. ולפי"ז מבוארת התוספ' הנ"ל, שהרי מיירי בתבואה שנתמרחת ובכה"ג שייך בה מע"ע של רשות כנ"ל. ולכן נקטו דוקא בתבואה שנתמרחת. וגם ברישא דתוספתא זו דמיירי לגבי תרומה, החידוש הוא שאע"פ שנקבעה לתרומה על עצמה, מ"מ יכול לעשות את כולה תרומה על מקו"א, וכן יל"פ בהמשך דברי התוספתא לגבי מעש"ר וכו'.

ח. והנה אם נאמר שפירות שגדלו בשביעית ברשות נכרי בא"י ונגמרו ביד ישראל מתעשרים מעשר עני וניתנים לעניים כדין פירות עמון ומואב, כדי שיסמכו עליהם



בירורי הלכה

הרה"צ ר' נפתלי מאסקאוויטש שליט"א

אדמו"ר ממעלין אשדוד

הערות וביאורים על יו"ד סי' קנ"ז הלכות קידוש השם

ההערות הם על סדר השו"ע ונושאי כליו

סעיף א' - חלק א

כל העבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג, ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי אם העובר כוכבים מכוין להעבירו על דת. הגה: ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, כריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה (ר"ן פרק לולב הגזול ורש"א וראב"ד וריב"ש סימן שפ"ו). וזמקום שאמרו כל מי שיש צידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בלוחו עון, מכל מקום צדד שיש חשש סכנה אין צריך להוציא ממנו על זה (מהרי"ו סימן קנ"ו / קנ"ז).

דבמכוין להעבירו על הדת רשאי וזה דלא כהרמב"ם דפסק ותני דכל מי שדינו לעבור ונהרג הרי זה מתחייב בנפשו וצ"ע. שו"ר בשו"ע דפו"ח שהגיהו "נמק"י" במקום "ב"י", וכן הגיהו בש"ך (סק"ב) ואתי שפיר.

★

וראיתי לבאר קצת שיטות הראשונים בנידון זה, הנה הטור כתב דגם בצינעא בשאר עבירות אם רוצה ליהרג רשאי, וכתב עלה הב"י דכן דעת הר"ן בפ' במה טומנין (שבת כ"ב: מדפי הרי"ף) והרא"ש פ' אין מעמידן (פ"ב סי' ט') והביא ראיה מהירושלמי. וצריך לי עיון קצת דהר"ן שם הדגיש דמותר למסור נפש "בשעת השמד" [ובזה תי' למה אלישע הניח תפילין מלכתחילה] וכן משמע מהראיה שהביא ממד"ר (ויק"ר לב א) "מה לך יוצא ליסקל

(א) שיעבור עליהם או יהרג וכו'. בפת"ש (סק"ב) הביא ממשנת חכמים שנסתפק אם אין אונסין אותו לעבירה אלא שיכול להציל עצמו ממות ע"י עבירה, ולא העלה דבר ברור. ולכאורה הלא גמ' מפורשת (פסחים כ"ה.) "בכל מתרפאין" הרי דהאיסור הוא אמצעי להינצל ממיתה ואעפ"כ מותר, וכן מחללין שבת עבור חולה, ואולי החילוק הוא דשם הרפואה הוא הגורם הישיר להציל החולה משא"כ בנידון דהמשנ"ח עשיית העבירה הוא רק גורם דאם יעשה העבירה יניחו לו ולא יהרגוהו, מ"מ צ"ע.

(ב) רשאי וכו'. עי' ש"ך (סק"א) שקודם הביא דעת הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"א) דכל מי שדינו לעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו וכן דעת הב"י. צ"ע דלא ראיתי בב"י שיכריע להלכה בענין זה, ומה גם דבשו"ע נקט כדעת רבינו ירוחם

מ"מ נ"ל דאפילו לדין דקיי"ל כרבינו ירוחם דאסור למסור נפש רק אם הגוי מכין להעביר על הדת, מ"מ בכה"ג בלפני עור דע"ז יודה דאף דאינו מחוייב מותר למסור נפש, ואף דאין לי ראייה לזה כעת אבל נ"ל כן מצד הסברה. וצ"ע בכה"ג אם גם אערקתא דמסאנא מותר ליהרג, דילמא מותר רק על עבירה גמורה מדאורייתא.

ועי' בביאור הגר"א (אות י') כנראה דג"כ למד בדעת הר"ן דרשאי להחמיר על עצמו וחולק על הנמק"י, וקשה כנ"ל דהא הר"ן הדגיש "בשעת השמד".

[ובדברי הסמ"ק הנ"ל אעיר במה שלא זכיתי להבין דבריו, שהביא ראייה לשיטתו דבשאר מצוות יעבור ואל יהרג אם ירצה אבל מדת חסידות שיהרג ולא יעבור, והביא ראייה מעובדא דר' יהודה החסיד שהזהיר לתלמידיו שלא ילכו לחופה מפני סכנת לסטים ואעפ"כ הלכו ובטחו במה שידעו להזכיר את השם דבזה ינצלו, וכן הוה שניצלו מן הלסטים, וכשחזרו אמר להם אבדתם עוה"ב [בגלל שהשתמשו עם שם השם] אם לא שתשובו בלא שום הזכרת השם ותמסרו נפשכם להריגה, וכן היה שהלכו ונהרגו, עכ"ד. ולא הבנתי דאין המעשה דומה לכל הנידון בסימן זה שמוסר נפשו לקיום מצוה או שלא לעבור אבל במעשה הלזו העבירה כבר נעשה ומוסרים נפשם על העונש שלא לאבד עוה"ב שלהם ומגלן דכה"ג מותר, וצ"ע ג].

ויש לעיין לפסק המחבר כרבינו ירוחם שהוא כעין פשרה בין הדיעות, דרק באופן שהגוי מתכוין להעבירו על הדת מותר ליהרג בשאר עבירות, מה הדין אם יכול להציל עצמו בממון האם גם באופן זה מותר ליהרג ממדת חסידות, וצ"ב. שוב התבוננתי במה שכתבתי דרי"ו הוא כעין פשרה בין הדיעות, דנראה דכו"ע סברי כן דמה שהתירו הרא"ש והתוס' למסור עצמו זה רק במכין הגוי להעבירו על הדת דכן היא העובדא בירושלמי, וכן מבואר מאוד בתוס' דהא בע"ז (דף כ"ז: ד"ה יכול) כתבו דמותר

שמלתי את בני וכו'" דכל זה בשעת השמד, משא"כ הרא"ש הנ"ל לא הזכיר שעת השמד וכן משמע מהראיה שהביא מהירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) שהגוי מכריחו לאכול נבילה דאין ראייה שהיה שעת השמד דהיינו גזירה כללית רק שהגוי עלה ברצונו כן, א"כ אין הר"ן והרא"ש בדעה אחת ודעת הטור שוה רק לדעת אביו הרא"ש ולא כהר"ן. ולגבי ראית הרא"ש מהירושלמי צ"ע איך יתיישב לשיטת הרמב"ם דאסור למסור עצמו על שאר עבירות, וצ"ל דמפרש דאיירי בפרהסיא ולא כמ"ש הרא"ש דמסתמא איירי בצינעא.

אמנם שו"ר בסמ"ק שכמעט מפורש בדבריו דבכל גווני מותר למסור עצמו, עי"ש מצוה ג' שהביא עובדא מופלאה מ' יהודה החסיד ותלמידיו, ובאנציקלופדיה תלמודית (ערך יהרג ואל יעבור הערה 486, 488) הביאו עוד מקורות מכמה ראשונים ופוסקים דסברי דעל כל מצוה רשאי למסור עצמו ויבא על שכרו. ולענ"ד פשוטות הטור והרא"ש מורים כן דלא התנו שום תנאי רק בשאר עבירות אם ירצה יהרג דהפשט "יעבור" היינו אם ירצה, וזה דלא כהבנת הפרישה בדברי הטור, וכן ראיתי בתה"ד (סי' קצ"ט) דהבין כן דעת הרא"ש וסמ"ק דמדת חסידות ליהרג על כל עבירה. ויש להבין לפ"ז דמדת חסידות ליהרג על כל עבירה שלא לעבור א"כ מה דאיתא בפ' בן סורר (סנהדרין ע"ד:) הנהו קווקי ודומינקיי שמשאילים לגויים לצורך ע"ז, דביארו הר"ן והנמק"י דאין זה אביזרייהו דע"ז אלא לאו דלפני עור שזה לאו כללי בכל התורה [ופסק הרמ"א כוותיה להלן בהג"ה ד"ה ודוקא כשאומרים], וצ"ע הא מ"מ הוי לאו מה"ת ולמה החסידים לא מסרו נפשם על זה. ואפשר דמה דקאמר "יהיבין להו" אין הכונה דרבא וכמותו נתנו, דודאי הם היו מוסרים נפשם על זה, רק ההמון היו נותנים וחכמים לא מיחו בהם, ומוכן דהמון עם שפיר עשו כי מן הדין אי"צ מסי"נ על לפני עור אם לא ממדת חסידות.

נפשות' הלא ע"ז אנו דנין דלדעת תה"ד כן הקפידה על נפשות, וצריך ביאור כעת.

וכעת נחזור לסברת הב"י וקושיית הגרש"א דהקשה מסי' שכ"ט, לכאורה למה לא הקשה מסי' שכ"ח בכל החולים דמבואר בכמה סעיפים שם דגם בספק סכנה מחללין שבת ולדברי הב"י נאמר שוא"ת אנו לא נחלל שבת ואם ימות יהיה ממילא ולא אנחנו הרגנוהו, וכן ביוהכ"פ דהדין שגם בספק מאכילין אותו - נאמר שוא"ת ואם ימות ימות, ומכל אלה קשה על הב"י ובודאי לא נעלם מהב"י כל הלכות מפורשות אלו.

וצריך לומר דתי' זה של הב"י נאמר רק במקרה מיוחד זו דהאיש הביא עליו בעצמו את העבירה דלמה העלה טינא בלבו בגלל שלא נזהר בהרחקות מנשים כצוויי ההלכה ועל כן באה עליו הצרה הזאת לכן אומרים שוא"ת ואם ימות ימות וכעין הסברא שכתבו התוס' בשבת (דף ד'. ד"ה וכי אומרים) דבפשע אין אומרים חטא כדי שיזכה חבירך, אבל בכל הדוגמאות שהבאנו דהצרה או המחלה באה עליו שלא בפשיעתו בכה"ג לא נאמרה סברת הב"י ואנו חייבים לקיים בו "וחי בהם" כמסקנת הגמ' ביומא (דף פה:): במימרא דשמואל דלית ליה פירכא.

וע"ע בגליון מהרש"א בסי' שכ"ט מה שביאר הטעמים של פגם משפחה ושלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות.

(ד) רשאי וכו'. עו"ש בש"ך וכתב בהגהות סמ"ק דאותם קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתן לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם וראיה משאול ומביאו הב"ח עכ"ל. ונראה ביאור הענין מ"ש שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון היינו דיכריחו אותם לעבוד ע"ז או להמיר דת ויבטיחו להם חיים טובים וכו' ופחדו שלא יעמדו בפיתוי לכן קדמו והרגו עצמם, אבל בשאול הענין היה אחרת דבודאי היו הורגים אותו רק יתעללו בו ויתפסוהו חי ויעשו לו יסורים קשים ולכן בחר להרוג עצמו, אבל לא ידעתי מנסיון שיהיה לו אם יתפסוהו חי, וכה הלשון

למסור עצמו בשאר עבירות ובסנהדרין (דף ע"ד: ד"ה קטול) כתבו דאסור, אלא דבסנהדרין אסרו משום דשם היה להנאת עצמו של הגוי לכן סברי שם דאסור למסור עצמו.

יש לעיין מה הדין כשמדובר רק בחיי שעה היינו דברור שיהרג ע"י הגויים בזמן הקרוב, האם יש היתר ליהרג לכל הדיעות דהא בלא"ה עומד למיתה. ועוד יש להסתפק כעין זה אם ברור לו שיהרגו אותו בסוף האם מותר לעבור עבירה כדי להציל עצמו לחיי שעה, ולכאורה יש לפשוט מחילול שבת דמחללין על חיי שעה (סי' שכ"ט ס"ד) א"כ ה"ה כאן אולי מותר לו לעבור כל עבירה (חוץ מג' עבירות) עבור חיי שעה.

עוד יש לעיין מה שלא מצאתי מפורש, אם הגוי אומר שלא יהרגנו אבל יעשה לו יסורים עד שיעבור עבירה משאר עבירות האם מותר לעבור, די"ל אף דאין כאן פקו"נ אבל יסורים בלי סוף חמיר ממיתה וכדכתב הט"ז להלן (סק"ח) דיסורים גריעי ממיתה, וצ"ב.

(ג) רשאי וכו'. עו"ש בש"ך (סק"א) הביא דברי תה"ד (סי' קצ"ט) די"ל לענין קידוש השם לא הקפידה התורה על נפשות ולא שייך כאן ספק נפשות להקל. עי' גליון מהרש"א שהביא דברי הב"י להלן (ד"ה גרסינן והרמב"ם) דמקשה על הרמב"ם דבהעלה טינא בלבו פסק גם בפנויה דימות - ולמה לא היקל מכח ספק נפשות להקל, ותירץ הב"י דשב ואל תעשה היא, בכל אופן זה דלא כסברת תה"ד. אך אח"כ מקשה הגרש"א מסי' שכ"ט דנמי הוי שוא"ת, וציוה לעיין בגליון שם ונמצא בדפו"ח (מכון ירושלים).

וקודם אעורר בסברת תה"ד דצריך הבנה דהא התורה מחייבת מסירות נפש רק בג' עבירות [לדידן דקיי"ל כר' אליעזר] אבל בשאר עבירות לדעת הרמב"ם אסור ומתחייב בנפשו, א"כ מה זה דקאמר 'לענין קדה"ש לא הקפידה תורה על

במנ"ח (מצוה רצ"ו אות י' ד"ה וכל זה) כתב "סוברים רוב ראשונים ואחרונים דאסור להחמיר על עצמו", ולא ידעתי מנליה דילמא מותר לעבור אבל אינו מחוייב כן, דלא מסתבר להרחיק מחלוקתם כ"כ דלב"ח מחוייב למסור עצמו ולשאר פוסקים אסור, ודי לומר שאינו מחוייב למסור עצמו.

ובעיקר דברי הש"ך מ"ש "דמבואר בדברי הפרישה" צ"ע, דאדרבה הפרישה לא החליט בענין ובסוף דבריו דיתכן לפרש דברי הטור בדרך אחר ע"ש. גם צ"ע בדברי הפרישה שהוכיח שיטתו מהתוס' והרא"ש פ' אין מעמידין (דף כ"ז: תוד"ה יכול ורא"ש סוס"י ט') דהא שניהם כתבו מפורש דהעובדא בירושלמי מיירי בצינעא אלא דהגוי רצה להעבירו על הדת ולא להנאתו דהא רצה להכריח היהודי לאכול נבילה וזה כשיטת רי"ו דלהעבירו על הדת מותר ליהרג, אבל מה הראיה לנדונו של הפרישה כשגוי עושה להנאתו רק הוי בפרהסיא דילמא יש לחלק ביניהם וצ"ע.

אבל הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו על שאר עבירות) הבין דברי הרא"ש דמותר למסור עצמו גם בצינעא וגם בגוי מכיון להנאת עצמו, דהרא"ש לא חילק וכתב סתם דבשאר עבירות מותר למסור עצמו, אך צע"ק דלפי ראייתו מהירושלמי היה צריך להיות מותר ליהרג רק בגוי מכיון להעביר על הדת דכן היא העובדא שם, והתוס' שם כתבו בדיוק כמו הרא"ש וצע"ק על הב"י שלא הביא שיטת התוס' בתוך המתירים ליהרג על שאר עבירות. ויש ליישב קצת לפמ"ש המל"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ד) דמוכיח מתוס' פ' בן סורר ומורה (דף ע"ד: ד"ה קטול) דהתוס' מחלקים בין להנאתו לבין להעבירו על הדת, א"כ דעת התוס' הוא לא לגמרי כשיטת הרא"ש והטור ודו"ק.

ובדברי הנמק"י שהביא הש"ך, לכאורה משמע דצריך שיהיה בפרהסיא דהא כתב כ"רי שיראו העם, אבל אינו במשמע וגם מהראיה שהביא הנמק"י (עי' לשונו בב"י) "מה לך ליסקל שמלתי את בני ונטלתי הלולב",

באורחות חיים שהביא בדק הבית להלן דבשאל היה החשש שיעשו לו יסורים קשים ואם מותר להרוג עצמו בשביל זה למדו מכך דה"ה אם יש חשש שלא יוכלו לעמוד בנסיון דמותר להרוג עצמו.

אבל בהמשך כתב האו"ח דיש מחמירים דאסור להרוג עצמו ושאל בן קיש שלא ברצון חכמים עשה, וקצת תימא שלא הביא הש"ך דברי היש"ש כדרכו תמיד והם בב"ק (פ"ח סי' נ"ט הובאו בהגהות הטור הוצ' המאור הערה 2) דמחלק דבשאל היה חשש שיעלילו על ידו יהודים אחרים ויהרגו אלפים ורבבות ע"ש לשונו, ומובן יותר מלומר דשאל שלא כדין עשה דלא מצינו דדנו את שאל אלא על הריגת נוב עיר הכהנים.

לפי השיטה דאסור להרוג עצמו יש להקשות מהעובדות בקידושין (דף מ'). דר' צדוק ורב כהנא דהרגו עצמם שלא לעבור על ג"ע אף דהיה להנאת עצמם ומן הסתם גם בצינעא, שו"ר בספר מרגלית הים שדן בזה ע"ש. וע"ע במאירי בסנהדרין שם דג"כ נתעורר מעובדות אלו, אלא מצד אחר דלפי שיטת הראשונים (בעיקר בעל המאור שהביא הב"י כאן ד"ה והיא) דבג"ע במתכוין להנאתו תעבור ואל תיהרג, וע"ז הקשה מעובדות הנ"ל דהמטורניתא בודאי להנאתה התכונה, וע"ש תירוצי המאירי.

(ה) אם העכו"ם מכיון וכו'. בש"ך (סק"ב) הביא מחלוקת הב"ח והפרישה לגבי פרהסיא אם מותר ליהרג בשאר עבירות ע"ש. ויש לי ספק בביאור דברי רבינו ירוחם, מה הדין אם מכיון לשניהם גם להעביר על הדת וגם להנאת עצמו, כי לשון רי"ו "אלא להנאת עצמו" אבל מראשית דבריו משמע דרק אם מכיון להעבירו על הדת בלי כונה נוספת של הנאת עצמו.

ולגבי שעת השמד והגוי מכיון להנאתו דרוב הפוסקים (ש"ך ט"ז ועי' גר"א סק"ז) חולקים על הב"ח ופסקו דיעבור ואל יהרג - יש לעיין האם בכה"ג מותר למסור עצמו, ולא מצאתי כאן בשו"ע ונו"כ מפורש רק

ובחור"מ סי' של"ט (סעיף י') הביא רעק"א דברי החינוך (מ' תקפ"ח) לגבי תשלומי שכר שכיר דאם יאבד הרבה משלו ע"י שישלם באותו יום לא חייבו הכתוב, ולכאורה צ"ע דהא שם יש עשה ולא, עשה ד"ביומו תתן שכרו" ולא ד"לא תלין פעולת שכיר" (פ' קדושים מ' ר"ל), ויהיה מזה ראייה כיון דלאו זה אין בו מעשה דינו כעשה וא"צ להפסיד הרבה רק חומש, כן נראה לענ"ד. שו"ר בשדי חמד (ח"ד כלל ק"ז) שהאריך בכל נושא זה ולא הניח פניה שלא לעורר עליו, וגם הביא דברי גליון מהרש"א כאן ונו"נ בכל הציונים שהביא. וע"ע בפת"ש כאן (סק"ד).

(ז) ולא יעבור ל"ת. ש"ך (סק"ג) נסתפק אם יש סכנת אבר אם מותר לו לעבור על ל"ת, ומסיק לקולא. ע"י אגלי טל בהקדמה שהקשה דלכאורה דברי הש"ך תמוהין דבסי' שכ"ח מבואר דרך על שבות מותר לעבור בסכנת אבר, ומיישב דחילוק יש בין שבת לשאר עבירות, ע"ש ד"ק.

ובודאי לא היו מסכנים עצמם לעשות המצוה בפרהסיא אלא עשו בצינעא בלי מנין של עשרה מישראל כהגדרת פרהסיא, אבל בכל זאת כמה בודדים היו או בני בית ומהם יתוודע מסירת נפשם, או אפשר דמהגויים עצמם נתוודע לרבים שהם מפרסמים דפלוני מומת על קיום מצוה פלונית נמצא דאפילו בצינעא ממש יוצא קידוש השם.

(ו) ברמ"א ואם יוכל וכו'. ע"י ש"ך (סק"ג) שהביא דברי הרמ"א באו"ח סוס"י תרנ"ו דבמצות עשה אין צריך לבזבז יותר מחומש, וע"ש במשנ"ב (סק"ח) ובה"ל (ד"ה יותר מחומש) שהאריך לבאר דין זה מכמה מקומות מוקשים בש"ס.

וע"י ברעק"א כאן שהביא מחלוקת הפוסקים בלאו שאין בו מעשה האם דינו כלאו בעלמא וצריך ליתן כל ממנו או כיון שאין בו מעשה דינו כעשה וא"צ לבזבז יותר מחומש, ובסי' תרנ"ו הנ"ל בהגהות חת"ס נקט לדבר פשוט כצד השני דכיון שאין בו מעשה א"צ ליתן כל ממנו.

סעיף א' - חלק ב

ואם הוא בפרהסיא דהיינו בפני עשרה מישראל, חייב ליהרג ולא יעבור אם העובר כוכבים מכוין להעבירו על דת (אפילו על ערקתא דמסאנא) (צ"י). אבל אם אינו מכוין אלא להנאתו, יעבור ולא יהרג. ואם הוא שעת הגזירה (על ישראל לנדס) (צ"י נסס נ"י), אפילו אערקתא דמסאנא (פירוש לזעזע המנעל) יהרג ואל יעבור. הגה: ודוקא אם רואים להעבירו צמזמות לא תעשה, אבל אם גזרו גזרה שלא לקיים מצוות עשה אין צריך לקיימו ושיהרג (ר"ן פרק צמה טומנין ונ"י פרק בן סורר ומורה). מיהו אם השעה צריכה לכן ורואה ליהרג ולקיימו הרשות נידו (מהרי"ק שורש פ"ח /קל"ז/ נסס הר"ן).

כתב הרמב"ם כאן כמו בהל' תפילה (פ"ח ה"ד) דבעינן גדולים ובני חורין, וע"ש בהערות (אות כ"ה מאור גדול) דע"כ כאן שאני דהא בקדה"ש גם נשים מצטרפין אף דבתפילה לא [נשים לא פשוט כ"כ דבתפ"ש וגליון מהרש"א נסתפקו בזה], ואוסיף על זה דהא בתפלה ובכל דבר שבקדושה צריך שיהיו המנין מקובצים במקום אחד, וכאן כתב הש"ך (סק"ד) דאין צריכים להיות שם בכלל אלא די שעשרה אנשים יודעים מזה כמו גבי אסתר.

(ח) בפני עשרה מישראל. ע"י ש"ך (סק"ד) ופת"ש (סק"ז) כמה חקירות בענין עשרה מישראל, ויש להוסיף עוד האם קטנים שהגיעו לחינוך מצטרפים לעשרה. ונראה דעשרה אלו צריכים להיות יראי ה' אבל אם הם יהודים משתפי פעולה עם הגויים כמו שהיה בהרבה מקרים נראה דאין הם בכלל. שו"ר במנ"ח (מ' רצ"ו אות י' ד"ה שלא) שעורר דכיון שנלמד מפסוק (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני' ונלמד תוך תוך ממרגלים (סנהדרין ע"ד:) א"כ למה לא

(ט) יהרג ואל יעבור. עי' פת"ש (סק"ח) מתשו' שבות יעקב (ח"ב סי' ק"ו) ומה שהביא מתוס' (פסחים נג: ד"ה מה) ואח"כ אמר שאין ראיה, ועיינתי היטב בדברי התוס' שם ונראה כך דהר"י מפרש "מה ראו חמו"ע [-חנניה מישאל ועזריה] שלא ברחו" דמשמע דלכן לא ברחו כי למדו ק"ו מצפרדעים א"כ מבואר דההלכה היא שלא לברוח כמו שעשו חמו"ע, ושוב חזר בו דאין ראיה מתוס' ולא ביאר למה אין ראיה. ואפשר דחמו"ע פסקו כן אבל הא דניאל כן ברח כדאיתא בסנהדרין (דף צ"ג.) והביאו התוס' בפסחים א"כ מי מכריע כמאן הלכתא, מ"מ יש לדחות דמה שדניאל ברח זה בא מהקב"ה כדאי' שם וגם נבוכדנצר אמר לו לברוח והיה מוכרח לקיים. או אפשר דהראיה מתוס' היינו רק לדרכו של הר"י דמפרש כן הגמ' מה ראו חמו"ע, אבל לפי הדרך הראשון של תוס' מר"ת דלא היה בכלל עי' א"כ אין ראיה כלל לנידון זה של לברוח או לא לברוח, כן אפשר ליישב.

ובדרך אגב כיון שהזכרנו דברי התוס' יש להבין לפי דרכו של ר"ת דהשאלה 'מה ראו' היא משום דלא היה עי' א"כ מה התשובה דדנו ק"ו מצפרדעים ומה הראיה דהא שם היו הצפרדעים מצווים מאת ה' אבל כאן אין שום ציווי כיון דלא היה עי', א"כ השאלה במקומה עומדת, וצ"ע כעת.

(י) ערקתא דמסאנא. הש"ך (סק"ה) בסוה"ד הביא מב"י דלמד בהרמב"ם דערקתא דמסאני הוא מלבוש גויים ויש בו ל"ת ובחקותיהם לא תלכו. ק"ק לפי זה מה הפי' 'אפילו ערקתא דמסאני' דמה שונה לאו זה משאר לאוין בתורה.

ולפמ"ש הב"י (ד"ה והרמב"ם) דהרמב"ם נמשך בזה אחרי הרי"ף נמצא דשני עמודי עולם סוברים דעל מנהג בעלמא אם אין בו לאו א"צ למסור נפש א"כ גדלה מדורת הקושיא למה השמיט המחבר דעה זו, ואפשר דהמחבר סתם דבריו אערקתא דמסאני שסובל כל הפירושים א"כ לא הכריע בדין זה וצ"ע.

(יא) ואם הוא שעת הגזירה וכו'. עי' ט"ז (סק"ג) דחולק על הב"ח וסובר כדעת הב"י דשעת השמד שוה לגמרי לפרהסיא ובשניהם אם הגוי מכוין להנאתו מותר, ועי' בש"ך (סק"ז) ג"כ נו"נ בדין זה ומסיק דספק נפשות להקל, [וצע"ק לפמ"ש הש"ך סק"א מתה"ד דבקדה"ש לא אמרינן ספק נפשות להקל]. ועי' בהגהות הטור (המאור הגה' 3) הביאו מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם, והרמב"ן והרשב"א בכתובות (דף ג') הביאו מהראב"ד דבשעת השמד לא מועיל ההיתר דהנאת עצמן, ועי"ש עוד.

מיהו במ"ש הב"י גם לגבי ערקתא דמסאנא דגם בזה שוין פרהסיא ושעת השמד ובפרט זה מסכים הב"ח, מ"מ בילקוט מפרשים (הוצ' הנ"ל) הביאו ממהר"ל דחולק על הב"י ודעתו דזה נאמר רק בשעת השמד אבל בפרהסיא כיון דהטעם הוא משום הפסוק 'ונקדשתי בתוך בני' אין צריך ליהרג על מנהג דאין בזה חילול השם וכדמשמע פשוט לשון הטור שכתב ערקתא דמסאנא רק על שעת השמד, אבל בכל זאת כאן בשו"ע ונו"כ כולם הסכימו כדעת הב"י דבין בפרהסיא בין בשעת השמד צריך מס"נ על ערקתא דמסאנא.

(יב) אפילו אערקתא דמסאנא. הש"ך (סק"ז) ציוה לעיין בפסקי מהרא"י (סי' ר"ג), עיינתי שם והנידון שם שגזרו השלטונות לישבע בשם המיוחד כקריאתו ובגילוי ראש, ופסק דתלוי אם כוונתם להעביר על הדת צריכים ליהרג [אם הוא בפרהסיא] אבל אם כונתם רק לחזק השבועה יעבור ואל יהרג, מיהו מסיק דאינו יודע איסור לומר השם כך וגם איסור בגילוי ראש עי"ש. וצ"ע דהא דרשו חז"ל (פסחים נ' ע"א ועוד) 'זה שמי לעלם' דאסור להוציא השם כקריאתו אלא באדנות, וגם מ"ש בגילוי ראש הא לא גרע מערקתא דמסאנא.

הש"ך הביא כאן הפלוגתא אם בשעת השמד מהני הנאת עצמו ומסיק להקל כשיטת רש"י, וכן הט"ז (סק"ג) הוכיח דכן דעת כל הפוסקים, ועי' בגר"א (סק"ו) דג"כ

הרמ"א במ"ש "מיהו אם השעה צריכה לכך ורוצה ליהרג ולקיימו הרשות בידו" דזהו כדעת הנמק"י והא בתחלת הסעיף פסק המחבר כר"י דאם הגוי מכוין להעביר על הדת מותר ליהרג וא"צ השעה צריכה לכך והרמ"א לא הגיה כלום, והשאר בצ"ע. כונתו דהא כאן ברמ"א ג"כ איירי במכוין להעביר על הדת דהא גזרו על מצות עשה א"כ למה צריך השעה צריכה לכך.

ולכאורה היה אפשר לתרץ דאף דכאן בעניננו אין צורך לתנאי הזה כיון דהגוי מכוין להעביר על הדת, מ"מ יש נפק"מ באופן שדיבר הש"ך (סק"ב) במכוין להנאתו ובפרהסיא דהביא מחלוקת הב"ח והפרישה ומסיים דבשעה צריכה לכך מותר וכרמ"א כאן, א"כ יש צורך בפסק הזה בכה"ג.

אבל יותר נראה לתרץ דהא כאן מיירי בביטול מ"ע וי"ל דגם לדעת ר"י דהמחבר פסק כוותיה זה רק בעובר במעשה על ל"ת אז מותר ליהרג בגוי מכוין להעביר אבל בביטול מ"ע אסור ואין היתר רק בשעה צריכה לכך. ומנא אמינא לה, דכל הראיות שהביא הנמק"י והר"ן לדין זה כולם מדברים בביטול מ"ע דהיינו: המדרש מה לך יוצא ליסקל שמלתי בני ונטלתי לולב, אלישע מסר עצמו תחילה להניח תפילין, רק חנניא מישאל ועזריה לכאורה היה בביטול ל"ת שלא להשתחוות לע"ז אלא די"ל לפי הסברא שכתב הנמק"י דיכולים להכריח בעל כרחו גם אצלם היו יכולים לכפוף קומתם בעל כרחם וממילא דינו כמו מ"ע ומשום הכי צריכים להתירוק של השעה צריכה לכך, אבל לעבור בפועל על ל"ת די בכך שהגוי מתכוין להעביר על הדת דבכה"ג מותר ליהרג וכפסק המחבר בתחלת הסעיף, כ"נ לענ"ד.

(יד) ברמ"א אבל אם גזרו שלא לקיים מצות עשה וכו'. הראשונים למדו הדין מאלישע בעל כנפיים עי' בב"י שהביא דברי הר"ן בפ' במה טומנין (כ"ב: ד"ה ומקשו). וצע"ק בתי' הראשון "אבל לא בגזרו לבטל מ"ע כיון שאינו עובר בידים" דהא שם אלישע נטל התפילין מראשו הרי דעשה מעשה

הביא מחלוקת זו אבל משמע מסידור דבריו דמסכים לדרכו של הב"ח דמפרש דברי הטור דבשעת השמד גם להנאתו אסור, ויותר מכן משמע בסוף הסימן (סקכ"ז) שכתב בסתמא "פלוגתת רש"י וטור", ובהמשך כאן הוסיף דמדברי רש"י (ד"ה הני קוואקי) מוכח דס"ל דאף בג' עבירות הנאת עצמן שרי, וצע"ק דדילמא ס"ל לרש"י כמ"ש הר"ן בפסחים (פ' כ"ש דף ו'). דשם לא הוי אלא לאו דלפני עור שהוא לאו כללי ולא שייך דוקא לע"ז, ומסתבר לומר כן להשוות דעת רש"י כרובא דרובא מהפוסקים שחלקו על הרז"ה וכמו שהביא הב"י דעותיהם (ד"ה והא דבשאר עבירות).

ומה שהבאתי דברי הגר"א בסוף הסימן יש לעיין ביה, דקאי שם עמ"ש הרמ"א דבשעת הגזירה אסור ליכנס לבית ע"ז להציל עצמו, וביאר הגר"א דלא גרע מערקתא דמסאנא דצריך למסור עצמו בשעת השמד, ואח"כ רמז לפלוגתת רש"י וטור, ולכאורה כוונתו דלשיטת רש"י דבשעת השמד ג"כ יש התנאי של מתכוין להעבירו על הדת א"כ כאן שנכנס מדעת עצמו לבית ע"ז כדי להציל עצמו ואין מי שמכריחו לכאורה הוי כהנאת עצמו א"כ גם בשעת השמד מותר, נמצא דאין דברי הרמ"א מכוונים להלכה דהא הט"ז והש"ך שניהם חולקים על הב"ח ומה יעשו עם פסק הרמ"א כאן.

והיה עוד מקום לומר דאפי' להב"ח הני מילי כשהגוי מכריחו אף דמכוין להנאת עצמו מ"מ כיון דהוא שעת השמד אסור ליכנע לגוי על שום דרישה כי בזה מחזק רוחם, אבל כשהיהודי מעצמו בורח לתוך בית ע"ז בלי שום הכרח מהגוי אולי כה"ג לא נחשב כמכניע עצמו לפני הגוי ממילא אין איסור אפילו בשעת השמד, כן י"ל במושכל ראשון אבל עדיין צריך הבחנה, מ"מ קו' הראשונה צ"ע. [וע"ע בסוף הסי' מה שכתבתי עוד בדין בורח לתוך בית ע"ז].

(יג) הגה ודוקא אם רוצים להעבירו במצות ל"ת וכו'. הגר"א (בביאורו סק"י) הקשה על

אמנם לפי מה שכתבתי לעיל א"צ לומר דהרמב"ם חולק על הר"ן, דהא הביא דברי הר"ן ולא כתב דהרמב"ם חולק וגם ברמ"א כאן הובא דעת הר"ן בלי חולק [אע"ג דבכסף משנה שם (ה"א) מקשה על הר"ן וחולק עליו] דיש לתרץ כמ"ש דשם הסכנה היה ספק דילמא לא ייתפס ובכה"ג ודאי לא מיקרי מתחייב בנפשו. עוד י"ל עפ"י דברי הנמק"י דאפילו לשיטת הרמב"ם אם הוא אדם גדול וחסיד וכו' וכמו שהביא הש"ך (סק"ד) ויתכן דכן היה המצב באלישע.

ותמוה קצת שלא הביאו כאן בב"י ובמפרשים דברי התוס' בפ' במה טומנין (מ"ט. ד"ה נטלם), דלכאורה יש להם דרך אחרת בענין זה דהקשו כמו הר"ן למה לא מסר נפשו אלישע בשעת גזירת המלכות, ותירצו דרך בערקתא דמסאנא דמתנהג כגוי ודומה שמוציא עצמו מכלל ישראל משא"כ כאן אינו עושה כלום אלא שאין לו תפלין בראשו שעה אחת והרבה ישראל שאין להם תפלין כמותו עכ"ל. וראיתי בספר עלי אור (על מס' שבת) דהנפק"מ בין תוס' להר"ן אם יכפוהו לאכול חוץ לסוכה להר"ן א"צ למסור נפשו על מ"ע ולתוס' צריך דהא מתנהג כגוי, ולא ברור לי חילוק זה דגם מי שאוכל חוץ לסוכה לא בהכרח שהוא כגוי דילמא הוא מצטער שבאמת פטור מסוכה. ולדידי יש לדייק מלשון התוס' "שאין לו תפלין בראשו שעה אחת" משמע שאם לא יניח לגמרי צריך למסור נפשו וזה דלא כהר"ן וצ"ע היטב בכונת התוס'. מ"מ מ"ש בספר הנ"ל דהרשב"א כתב כטעם התוס' הוא טעות דבחי' הרשב"א כתב כלשון הר"ן מלה במלה. ועי' מנ"ח (שם אות י"ב) שחילק באופן אחר.

[מה שהבאתי דהכסף משנה מקשה על הר"ן, קושייתו הוא מר"ח בן תרדיון שמסר נפשו ללמוד תורה (ע"ז י"ז:): ומהמדרש מה לך יוצא ליסקל, וכתב דאין לומר מדת חסידות שנו כאן דמשמע שמצד הדין היו עושים ע"כ, לא ידעתי מה משמע ובפירושו

בידים ויהיה מזה ראייה להשיטות הסוברים דתלוי במ"ע ול"ת ולא אם יש מעשה בידים (עי' לעיל כתבתי בזה), וצ"ל דעצם ההעברה מראשו אין בזה מעשה של איסור רק מה שאין בראשו תפילין ועדיין נקרא שוא"ת.

ובר"ן שם בהמשך הקשה דא"כ למה בתחילה לבש התפילין כיון דאין צריך מסי"נ על עשה, ומתרץ דרשאי להחמיר למסור נפשו אפילו במקום שאינו מחויב, עי' ביאור הגר"א (סק"י) שהביא לשון הר"ן והראיה מלשון המדרש מה לך יוצא ליסקל וכו'. ואני כתבתי מאז דאין כ"כ ראייה מכל אלו דהא דמותר לבטל עשה במקום פיקוח נפש היינו אם הסכנה ודאית כמו באלישע כשפגע בו הקסדור, אבל כשהניח תפילין בביתו בצינעא ואפי' כשיצא בחוץ אין ודאות שיתפס על כך וכל המדרש 'מה לך יוצא ליסקל' דמסתמא היו כאלה שקיימו ולא נתפסו ואלה שיצאו ליסקל היו מהמיעוט שנתפסו, ואפשר בכה"ג אין היתר ליפטר מהמצוה, ואף דבעלמא ספק נפשות להקל גם בחשש מיעוט, הא כבר הביא הש"ך (סק"א) דבקיודש השם לא ילפינן משאר ספיקות, ועי' לעיל מה שכתבתי שם. שו"ר סברתי זאת שכבר הקדמני בשיירי כנסת הגדולה (הובא בילקוט מפרשים בטור המאור).

מיהו לדעת הרמב"ם דס"ל דאסור למסור נפש במקום שאינו מחויב לא יתכן תי' הר"ן, וכבר הקשה כן הלחם משנה (פ"ה מיסוה"ת ה"ד), ותי' דהרמב"ם חולק על הר"ן ולית ליה החילוק בין מ"ע לל"ת ובכולהו בשעת השמד צריך מסירת נפש, וממילא אתי שפיר מה שאלישע הניח תפילין מלכתחילה. ומה שהוריד תפלין כשפגש בו הקסדור י"ל כמ"ש הכסף משנה דכבר הניח תפילין באותו יום, פי' דאין בזה ביטול מצוה במה שהוריד התפלין. ובאמת כן משמע לשון הרמב"ם (שם ה"ג) שחזור וכופל ד"בשעת השמד לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות, הרי דכלל כל המצוות בלי לחלק בין עשה לל"ת.

עצמה להתאבד ועי"ז לא יתקיים העבירה, ואפשר דאפי' לדיעות אלו אין חיוב להרוג את עצמו אלא דמותר ולא מיקרי מאבד עצמו לדעת ממילא אין להקשות על אלו שלא הרגו את עצמם.

אבל עדיין צ"ע בדברי הנמק"י דברמב"ן בפסחים (דף כ"ה: במלחמות) מבאר הענין של קרקע עולם דזה רק באם אחד רוצה לאנוס אותה שלא תאמר תהרוג אותי כי לא יועיל כלום והעבירה תיעשה אבל באופן שהמיתה תציל מהעבירה חייבת למסור נפש ותמות ולא תיבעל ע"ש היטב לשונו, אבל לפי התוס' שם וכ"כ בעל המאור דלא גרסין 'תיהרג' אלא 'יהרג' יוצא דהאשה בכל גווני א"צ למסור נפשה רק בעושה מעשה שמביאה הערוה עליה (וע"ש ברבינו חננאל דעתו כהרמב"ן), נמצא דשני פירושים אלו בדברי אב"י 'אשה קרקע עולם' חולקים זה על זה וא"כ איך הנמק"י מזכה שטרא לבי תרי שהביא ב' הפירושים כאילו אחד מוסיף על השני.

ויש עוד דרך שלישית לפרש "קרקע עולם" והוא מה שכתב בשיטה מקובצת פ"ק דכתובות (הובא בברכי יוסף בגליון השו"ע ד"ה לאשה) דבאסתר היה הכל באונס ובעל כרחיה, אבל אם אומרים לה 'לכי לפלוני להיבעל' אז תיהרג ואל תעבור, וזה דלא כשיטת התוס' וכהרמ"א שהביא דעתם.

כתב הנמק"י (פ' בן סורר) דלפנים משורת הדין היו עושים, וכ"כ הר"ן בפ' במה טומנין].

ובעמדי בזה ראיתי לפרש דברי הנמק"י (סנהדרין דף י"ז:): שנתקשו בה התלמידים בתי' הגמ' (שם ע"ד): 'אסתר קרקע עולם', דקודם הביא לשון רש"י דהיא אינה עושה מעשה רק הוא עושה מעשה, ואח"כ הביא ביאור נוסף "לפי שיכולים לכוף אותה על כך בעל כרחיה ובכי הא אין לה למסור עצמה למיתה שהרי אפשר שאפילו תמסור עצמה יכופו אותה לדבר עבירה וכו'", ולמה לא די לו בדברי רש"י. ונראה ביאור הענין בדברי רש"י לבד אינם מספיקים דהא בעריות שניהם חייבים האיש והאשה כל שלא היה באונס, ואפילו אם האשה לא עשתה כלום והכל מעשה הבעל בכל זאת האשה חייבת מיתה, על כרחך צ"ל דהנאתה מהבעילה זה מספיק ליקרא מעשה שתתחייב מיתה, א"כ מה התי' קרקע עולם הרי בעריות גם בלי מעשה מתחייבים, לכן בא הנמק"י להסביר דזה דין מיוחד רק לגבי מסירת נפש דכיון דהאשה אינה עושה מעשה ואפי' תמסור עצמה למיתה לא יועיל כי בידם להכריחה למעשה זו בכה"ג לא אמרינן תהרג ואל תעבור.

אך מה שצ"ע לפי השיטות דגם האדם מותר להרוג עצמו (עי' בב"י בבדק הבית מאו"ח) הא זה בידה לעשות להרוג את

סעיף א' - חלק ג

ובעבודת כוכבים ג"ע שפיכות דמים אפילו בצנעה ושללא בשעת הגזרה, ואפילו אין העובד כוכבים מכויין אלא להנאתו, יהרג ואל יעבור. הגה: ודוקא כשאומרים לו לעשות מעשה כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג, אבל אם אונסים לאשה לבא עליה, או שרוצים להשליכו על התיוק להרגו, או שהוא כבר מוקשה ורוצים לתקוע אותו צערוה, אין צריך ליהרג (צ"י צ"ש תוספות ור"ן פרק כ"ט). וכל איסור עזות כוכבים וג"ע וצ"ד אף על פי שאין בו מיתה רק לאו צעלמא צריך ליהרג ולא לעבור, אבל אלאו דלפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) יעבור ואל יהרג (ר"ן פרק כ"ט ופרק בן סורר ומורה). עוצד כוכבים הצא על צת ישראל, אינו בכלל גילוי עריות (צ"י צ"ש הרמב"ן והפוסקים הנ"ל).

חומר עצמן הלכך בכל ענין אסירי, אך ראיתי בסה"ק תניא (פכ"ד ד"ה וזה לע"ז) כתב דג' עבירות אלו גזו"כ הוא דצריך למסור נפשו

(טו) במחבר ובעבודת כוכבים ג"ע ש"ד וכו'. בב"י הביא מנמק"י דטעמא דהני לאו משום חילול השם הוא דאסירי אלא משום

(יז) אי"צ ליהרג. עיין ש"ך (סק"ט), ותו"ד דחולק על רבינו ירוחם ולדעתו ההיתר של קרקע עולם מועיל גם לפרהסיא וגם לגילוי עריות ממש. הנה ההיתר של קרקע עולם יש בו כמה ביאורים ויצא מזה שאין דברי הש"ך מוכרחים להלכה.

קודם נביא מ"ש כאן בגליון מהרש"א דלא כל הראשונים נקטו דברי אביי להלכה, דהרמב"ם וכן הטור לא הביאו כלל דבריו ש"מ דסברי דרבא חולק על אביי ובכמה מקומות קי"ל כרבא נמצא דאין היתר כלל של קרקע עולם, ומבאר הגרש"א שיטת הרמב"ם והטור דסברי כמ"ש הר"ן בשם הרמב"ן (יומא דף ג'). והובא בב"ד"ה וכתב הר"ן (דאסתר לא היתה אשת איש דלא ס"ל הדרשה 'לבת לבית' (מגילה י"ג). ממילא לא היה ענין של ג"ע, וקושיית הגמ' הוא רק על פרהסיא ולזה תירץ אביי קרקע עולם אבל כשיש ג"ע לא מועיל ההיתר של קרקע עולם. ושיטת הרבינו ירוחם שהוא מסכים להיתר של קרקע עולם גם בג"ע וחולק רק על פרהסיא, משום שהוא סובר דאסתר היתה א"א א"כ יש ענין של ג"ע ובה אביי ומתיר קרקע עולם היינו דלשיטתו היתר זה מועיל גם לג"ע וגם לפרהסיא, ואילו רבא חולק על אביי בפרט זה דנהי דקרקע עולם מהני גם לג"ע אבל לחילול ה' של פרהסיא לא מועיל לכן מתיר הנאת עצמן שאני דאז אין חילול ה' של פרהסיא אבל לגבי עצם עבירה של ג"ע מועיל היתר של קרקע עולם וכפסק הרמ"א.

ונשאר להסביר שיטת התוס' בכתובות (דף ג': ד"ה ולידרוש ובפ' בן סורר סנהדרין ע"ד: ד"ה והא) דלשיטתם באסתר היה ענין של גילוי עריות ומזה בנו ההיתר של קרקע עולם גם בג"ע, א"כ יצטרכו גם לקבל תירוצו של רבא הנאת עצמן שאני וכשיטת בעל המאור דהנאת עצמן מועיל גם בג"ע, אבל הב"י (ד"ה הנ"ל) כתב דגם דעת ר"ת הוא כשאר הראשונים דלא מועיל הנאת עצמן בג"ע, והענין כך - דר"ת כתב בתחילה דביאת גוי הוא כבהמה ואין ענין של ג"ע לכן מקשה הגמ' רק בגלל פרהסיא, אבל

דהא שבת חמיר טפי דעונשו סקילה משא"כ ג"ע חוץ מנערה המאורסה עונשם קל יותר או חנק או שריפה, וכן שפיכות דמים עונשו סייף ואפ"ה על חילול שבת א"צ מסירות נפש וע"כ גזירת הכתוב הוא. ובאמת גם בע"ז וג"ע צריכים מס"נ גם על אביזריהו כמ"ש הנמק"י בפ' בן סורר ומורה (דף י"ח.). אף דאינם רק לאו ועונשם מלקות הרי דאין ללמוד חומר העבירה ממדת העונש.

בפתי"ש (סק"י) הביא דברי הרדב"ז (ח"ד סי' צ"ב) דאם אונסים באומרים שאין תורת משה אמת וכו' צריך למסור נפשו אפי' להנאת עצמו ובצנעא ושלא בשעת הגזירה ע"כ. ויש לעיין אם דבריו אמורים גם בביטול עשה אם הסיבה הוא להוכיח שאין תורת משה אמת וכדומה דבכה"ג צריך למסור נפשו, ולכאורה ממה שהוכיחו הראשונים מהמדרש מה לך יוצא ליסקל וכו' דבשעה צריכה לכן מותר ליהרג לפנים משורת הדין, דילמא שם מיירי באופנים שכתב הרדב"ז ובכה"ג צריך מס"נ אלא משמע דגם הרדב"ז לא מיירי אלא באונסין לעבור על ל"ת.

ומכיון שהזכרתי את דברי המדרש נראה לדייק בלשונם "מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני" דרק האב מותר לו ליהרג, אבל אם מדובר מהמוהל דילמא אין לו למסור נפשו כי אין עליו חיוב יותר מכל ישראל, או אפשר דלאו דוקא. עוד יש לעיין אם הגזירה להרוג התינוק שיימצא מהול האם יש רשות לאב להכניס התינוק לכלל סכנה וצ"ע.

(טז) בשו"ע ובעבודת כוכבים וכו' אלא להנאתן וכו'. זה שיטת רוב הראשונים שחולקים על הרז"ה (סנהדרין י"ח). כדהביא ב"י שיטתם (ד"ה והא דבשאר עבירות). וקשה לי כעת בשיטת הרז"ה דעיקר ראייתו הוא מהגמ' דסובר דאסתר היה ג"ע ואפ"ה מתיר הגמ' הנאת עצמו שאני, וכן מהנהו קוואקי דהוי ע"ז ומהני הטעם דהנאת עצמו שאני, ובאותו דיבור כתב הרז"ה דבע"ז אין שום דרך שיהיה בו הנאת עצמו הלכך לעולם יהרג ואל יעבור וצ"ע.

דבכל עבירה מותר ליהרג, ואפי' להרמב"ם ודעימיה דילמא ג"ע שאני אף בקרקע עולם, וכן מדויק לשון "ואין צריך ליהרג" משמע דאם תרצה שפיר דמי.

שוב ראיתי במנ"ח (מצוה רצ"ו אות י"ז) נו"נ בשיטת הרמב"ם, והביא מס' תוס' יוהכ"פ דלהרמב"ם גם בלי מעשה חייב למסור נפשו וגם באופן שכתבו התוס' (פסחים כ"ה: ד"ה אף נערה) 'הנח לזרוק עצמך על תינוק' ג"כ חייב למסור נפשו דכן קיבלו חז"ל אף דאין שייך הסברא מאי חזית וכו' עי"ש. אך להעיר על המנ"ח שכתב כן גם בע"ז אם כפפו קומתו לפני ע"ז כיון שאינו עושה מעשה א"צ למסור עצמו ושכ"כ התוס' בפסחים (שם) והר"ן ורמ"א סי' קנ"ז ס"א, ואני העני לא מצאתי בכל המקומות האלו שיאמרו כן בע"ז דהרמ"א כאן דיבר רק באשה לגבי ג"ע ובש"ד לזרוק על תינוק וכן בתוס' שם ומע"ז לא הזכירו כלום, אף דמצד הסברא צריך להיות כן אבל לא כתבו כן במפורש. ויתירה מזו יש לדון דהא התוס' כתבו הטעם דנערה המאורסה נלמד מש"ד ושם מצד הסברא א"צ למסור נפשו בכה"ג דלא שייך הסברא מאי חזית וכו', וטענה זו לא שייך בע"ז דלא הוקשה לש"ד ונלמד מבכל נפשך, אבל כאמור מצד הסברא שלשת עבירות החמורים דינם שוה, וכ"כ הש"ך (סק"ח) מהרא"ש פ"ק דכתובות אבל מקור אחר אין.

ועוד הוסיף המנ"ח (באות כ"ג) להוכיח דבש"ד על כרחך כו"ע מודי דא"צ למסור עצמו בלי מעשה, וראייתו מבבא מציעא (דף ס"ב:) שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד קיתון של מים וכו' דלדעת ר' עקיבא דקיי"ל כמותו חייך קודמין וישתה הוא המים והשני ימות, הרי כיון דאין עושה מעשה מותר להציל עצמו בדמו של חבירו, עי"ש ביתר ביאור. ולענ"ד יש לדון בראיה זו דעד כאן לא דיברו אלא היכא דהוא עצמו הרוצח רק בלי מעשה מצידו כגון שזרקוהו על תינוק להמיתו, אבל בעובדא דב"מ אין הוא נוגע כלל בחבירו רק ימות מעצמו בלי מים דילמא כה"ג דאין הוא רק גורם בעלמא

הריב"ם חולק עליו ומחשיב ביאת גוי כג"ע וע"ז מתרץ אביי קרקע עולם נמצא דגם בג"ע יש ההיתר הזה וכמו שביארו שיטתם דגם ברוצח יהיה הדין כן דבלי מעשה א"צ ליהרג, אבל לפ"ז מה יענו לתי' רבא הנאת עצמן שאני דלכאורה מוכרח שיסברו כשיטת בעל המאור דמועיל בג"ע הנאת עצמן וזה דלא כרוב הראשונים והרי מהב"י משמע דגם שיטת התוס' כהר"ן ושאר הראשונים. וצ"ל כמ"ש הגרש"א דרבא בא רק לתרץ הפרט של פרהסיא אבל לגבי ג"ע קיבל תירוץ אביי דקרקע עולם שאני אבל גם רבא מודה דאם יש מעשה ואין ההיתר של קרקע עולם לא יועיל בג"ע ההיתר של הנאת עצמו. ועי' לעיל (סקי"ד) על ש"ך סק"ז דהבאתי מנמק"י עוד פירושים על קרקע עולם ומה שצ"ע בדברי נמק"י.

ולאור כל הנ"ל יש לעיין דהא הרמ"א פוסק כהתוס' והר"ן פכ"ש (פסחים ו'). דקרקע עולם מועיל גם בג"ע, והויכוח בין הש"ך ורבינו ירוחם הוא בענין פרהסיא האם מועיל קרקע עולם, וכעת השאלה היא בשעת השמד האם מועיל ההיתר דקרקע עולם, דלכאורה אם צריכים מס"נ על מנהגא בעלמא כערקתא דמסאנא כל שכן שצריך מס"נ על עריות ממש, או דילמא כל שהוא בלי מעשה אין דין של מס"נ. ונראה לפשוט מהא דכתובות (דף ג'): "ולידרוש להו דאונס שרי" ופירשו התוס' שם (ד"ה ולידרוש) דמטעם קרקע עולם היא, ושם הא היתה שעת השמד דגזירת מלכות היה ש'תיבעל להגמון תחילה' הרי ראייה דמועיל קרקע עולם גם לשעת השמד, רק אם נאמר דגזירה זו אינה נחשבת שעת השמד דבעיקר נתכוונו להנאתן של ההגמונים, אבל מהנמק"י אצל אחשוורוש (סנהדרין י"ז:) משמע דאם היה הגזירה רק על ישראל נחשב שעת השמד אף דכיון להנאתו.

ונראה עוד אף דהרמ"א נקט להלכה התי' דקרקע עולם גם בג"ע מ"מ כיון שיש חולקים ע"ז אם תרצה יכולה ליהרג ולא לעבור משם ספק ספיקא, דילמא כהסוברים

על מעשה דאסתר דהיה ביאת גוי. וצ"ל דאף דאין הכרח מהגמ' אבל מצד הסברא כן הוא כמ"ש התוס' דנערה המאורסה נלמד מרוצח ושם א"צ למסור נפש בלי מעשה אם רוצים להשליך אותו על תינוק להורגו, כן נ"ל לבאר לחומר הקושיא. אבל בכל זאת לא ברירא לי דכן שיטת ר"ת ודילמא ס"ל כהרמב"ם והטור שלא הביאו כל תי' אביי דקרקע עולם שאני.

וכעת ראיתי בברכי יוסף (בגליון השו"ע) שהביא מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' איסורי ביאה ה"ט) כאילו ראה דבלי מעשה א"צ למסור נפש עי"ש, ולענ"ד שם מיירי הרמב"ם דאין עליו עונש מיתה כיון דלא עשה מעשה אבל לענין למסור נפש לפני המעשה דילמא צריך דהא לא הזכיר ההיתר של קרקע עולם וכנ"ל.

(יח) רק לאו בעלמא כו'. הש"ך (סק"י) מוכיח מעובדא באדם אחד וכו' כשיטת הרמב"ם דקריבות בעריות כמו חו"נ אסור מדאורייתא, ודלא כהרמב"ן הסובר דרק ביאה או העראה אסור מה"ת ושאר קריבות דרבנן, והש"ך רק מוסיף דאפילו להרמב"ם רק קריבות דרך חיבה אבל נגיעה בעלמא אינו מה"ת וזה דלא כהב"י סוסי קצ"ה. עוד כתב הש"ך דבחיבי לאוין גם הרמב"ם מודה דאין הקריבות אסורים מה"ת, ומסיים דבערוה דרבנן לכו"ע יעבור ואל יהרג, ע"כ.

[ולעזר כעת לפי הב"י דחולק על הש"ך ולדידיה כל קריבות אסור בעריות ולא דוקא דרך חיבת ביאה - איך יתרץ הוכחת הש"ך ממה דמצינו אמוראים שהיו מחבקים ומנשקים בנותיהם ואחיותיהם, וצ"ע כעת].

בגליון מהרש"א מקשה על ראיית הש"ך מעובדא דאדם אחד דהא התם אסרו עליו אפי' הדיבור וזה ודאי לא אסור מה"ת, והוא קושיא אלימתא לכאורה. ואוסיף עוד דהא הרמב"ם (פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ט) פסק בההוא עובדא דגם בפנויה הדין כן ורק כדי שלא יהיו פרוצים בעריות, וה"ז ודאי רק דרבנן ובכל זאת פסקו ימות.

כו"ע מודו דא"צ למסור עצמו וגם הרמב"ם מודה לזה. שו"ר בהערות (אות ל"ט) מספור אור גדול שכבר העיר בזה.

ובמש"כ המנ"ח (אות כ') דמדהרמב"ם לא הביא דברי אביי ש"מ דס"ל דבג"ע גם בלי מעשה חייב, מ"מ בכל זאת ראיית התוס' אלימתא היא דהא הוקש לש"ד עי"ש. ולענ"ד אפשר גם לדון על ההיקש של תוס' לדמות ג"ע לש"ד, דבס' אתון דאורייתא (כלל כ"ד) כתב לבאר למה באמת בעריות גם האשה חייבת מיתה אם אומרים אשה קרקע עולם נמצא דלא עשתה שום מעשה ולמה תיענש, ומבאר משום הנאתה מהביאה דהנאה הזאת נחשב כמעשה, וא"כ אינו דומה ג"ע לש"ד דבש"ד בלי מעשה כגון שזורקים אותו על תינוק אין מעשה ואין הנאה משא"כ בעריות בין באשה בין באיש יש הנאה מהביאה וזה נחשב כמעשה וא"כ נפל ההיקש, והרמב"ם יכול ללמוד כסברא זו וממילא אף דבעריות לית ליה התי' של קרקע עולם מ"מ בש"ד שפיר יכול לקבל הסברא דבלא מעשה א"צ למסור עצמו.

ואחשוב להוסיף עוד הערה על דברי הרמ"א שכתב "או שהוא כבר מוקשה ורוצים לאנוס אותו לערוה א"צ ליהרג" ע"כ, וכל ההיתר הוא רק על הכניסה אבל אח"כ צריך להמתין עד שימות האבר וככל הכתוב בס"י קפ"ה (סעיף ד') דעל זה כבר אין אונס ויציאתו הנאה לו כביאתו, רק אם אומרים הסברא דתחלתו באונס וסופו ברצון אז הכל נחשב כאונס, והנפק"מ אם יודע מראש שלא יוכל להעמיד עצמו בתנאי זה האם צריך ליהרג, וצ"ע היטב בדין זה.

ונראה עוד לבאר דמה שכתבו התוס' בפסחים (שם ובכמ"ק) דגרסינן 'יהרג' ולא 'יתיהרג' דהיא קרקע עולם, ש"מ דפשוט להו דהיתר דקרקע עולם מועיל לג"ע וא"כ למה לא העירו דזה רק לשיטת הריב"ם דביאת גוי נחשב לג"ע, אבל לשיטת ר"ת (בפ' בן סורר הנ"ל) דביאת גוי כבהמה ואין ענין של ג"ע א"כ מנלן דיש היתר של קרקע עולם בג"ע ממש, דהא אביי בסנהדרין אמר דבריו רק

א"צ ליהרג, אבל אם אומר דוקא עליו של אשירה יהרג וכלשונו "מ"מ בכה"ג הוי ע"ז ממש" דהיינו דחמיר טפי מאביזרייהו. וצ"ע לענ"ד לומר דזה נקרא ע"ז ממש, ובכלל למה לו חידוש זה הא התוס' ביארו טעמם משום 'שאני מינות דמשכי' דהיינו החשש שימשך אחרי ע"ז דכן איתא בגמ' שם טעם זה. ובמהר"ם חלאווה שם בפסחים (דף כ"ה). ראיתי דגם הוא אזיל בשיטת התוס' דרך באומר של אשירה אסור אבל על זה כתב הטעם משום דע"ז גם על אביזרייהו יהרג ואל יעבור והביא הראיה מהאי דהעלה טינא (כמ"ש הש"ך ראה זו מהר"ן ונמק"י), יוצא מזה לדעתו דבעלין סתם גם אביזרייהו לא הוי וצ"ע למה. שו"ר בהערות במג"ח הנ"ל (הערה ל"ב) שהביא דרך זה מספר אהלי יוסף ולא ראה שכבר קדמו מהר"ם חלאווה, ולפ"ז נופלים גם דברי הגר"א הנ"ל דגם דעה ראשונה דסי' קנ"ה מודים דעל אביזרייהו יהרג ואל יעבור רק סברי דעלין סתם גם בכלל אביזרייהו לא הוי.

אך להעיר בענין זה דהמהר"ם חלאווה הנ"ל הוכיח מירושלמי פ' אין מעמידין (ע"ז פ"ב ה"ב) דמעשה דיעקב איש כפר סכניא היה דאמר מעלין של אשירה, ובת"י הר"ן מביא מאותו ירושלמי דאיידי בעלין סתם, אך התוס' (פסחים כ"ה. ד"ה חוץ) בעצמם הביאו ירושלמי פ' שמונה שרצים (שבת פ"ד ה"ד) וגם שם יש מבוכה רבה במפרשים מה כונת הירושלמי.

ועוד צריך לי עיון בדברי התוס' (שם) שכתבו הטעם של ר' ישמעאל משום שימשך אחרי מינות, הא הגמ' בהמשך שם (דף כ"ז:) מקשה משיטת ר' ישמעאל דא"צ מסירת נפש על שום מצוה ועל הכל נאמר וחי בהם, ומתוך הגמ' כאן בצינעא כאן בפרהסיא, היינו דבפרהסיא צריכים מס"נ על הכל מפני חילול השם והמעשה של בן דמא היה בפרהסיא, א"כ א"צ הטעם משום מינות דמשכי אלא דיש איסור לאו של לא ידבק בידך מאומה מן החרם ובפרהסיא צריכים מס"נ על הכל, וצ"ע.

ובאמת האחרונים הקשו עוד על ראיית הש"ך, ע"י ברכ"י שהביא מספר תוס' יוהכ"פ (יומא דף פ"ב). שהקשה על ראיית הר"ן דאביזרייהו אסור מהאי עובדא דשאני הכא דהחולי בא מחמת העבירה לפיכך ימות ואל יעשה העבירה, אבל לדוגמא אם רוצים להכריח כהן גדול לבא על אלמנה שהיא חייבי לאוין מגלן דאסור, ע"ש שעוד האריך בטעם הדבר. וע"י במל"מ (שם ה"ב) באונסים לכהן לישא חלוצה דאינה אלא דרבנן ע"ש היטב.

ובעיקר דין הרמ"א דבג' עבירות גם על לאו שבהם צריך ליהרג והיינו מטעם אביזרייהו דג' עבירות כמ"ש הר"ן (פ' כ"ש דף ו'), והקשה המנ"ח (מ' רצ"ו אות ט"ו) מהמחלוקת לעיל סי' קנ"ה (ס"ב) דדעה ראשונה מתיר להתרפאות מעצי אשירה אם אמר הגוי עלין בלי להזכיר של אשירה ודעה שניה י"א דגם בעלין סתם אסור, ולפי הכללים הלכה כדעה ראשונה בסתם [וע"י להלן ס"ג דמותר לברוח לבית ע"ז משום דהוי כעלין סתם כ"כ הרא"ש], אך לפי פסק הרמ"א כאן דגם אביזרייהו אסור א"כ גם עלין סתם הא עובר בלא ידבק בידך מאומה מן החרם' ולמה לא הגיה שם בסי' קנ"ה דהלכה כ"א, [גם כאן בסעיף ג' היה לו להגיה על דברי המחבר, אך אולי סמך על טעם השני של הרא"ש ע"ש בט"ז], ונשאר בצ"ע.

מ"מ רציתי להעיר מה שראיתי בביאור הגר"א שם בסי' קנ"ה (סקי"ד) שכתב דהרמ"א בסי' קנ"ז ס"א פסק כדעה השניה וי"א דהוי בכלל אביזרייהו וגם ע"ז יהרג ואל יעבור ע"ש, ומבואר דלית ליה כל התירוצים וסובר דלהתרפאות מעלין סתם של אשירה הוי בכלל אביזרייהו דע"ז ולדעת הרמ"א יהרג ואל יעבור, ודרך זו צ"ע רב וכמו שהקשה המנ"ח דהרמ"א לא הגיה כלל בסי' קנ"ה וגם על הדין כאן בסעיף ג' דבנוי על דעה ראשונה לא הגיה כלום וצ"ע.

והמנ"ח שם ממשיך לבאר לפי הבנתו דהתוס' (פסחים כ"ה. ד"ה חוץ) שהתירו עלין סתם מפני שסוברים דעל אביזרייהו

כתב מקודם ההיתר דאשה קרקע עולם ואין צריכה ליהרג א"כ מה מוסיף כאן בגוי הבא על בת ישראל דאינה ג"ע הא אפי' בג"ע א"צ למסור עצמה, וצ"ל דכאן שאני דאפי' אם תעשה מעשה שמכריחים אותה להביא הגוי עליה דבג"ע ממש חייבת למסור נפשה מ"מ הכא לא נחשב לג"ע אלא לאו בעלמא. ולפמ"ש לעיל (סקי"ז) דבהיתר של קרקע עולם בג"ע מותרת למסור נפשה לכו"ע י"ל דלענין זה אומרים דביאת גוי אינו נחשב לג"ע אלא כשאר עבירות ואסור לה למסור נפשה רק אם הגוי מכין להעביר על הדת כפסק המחבר ריש הסימן. ונראה לכאורה דה"ה אם מכריחים לישראל לבא על גויה דכן הדין לשיטה זו דא"צ למסור נפשו. ובעיקר הדין עי' בביאור הגר"א (סקט"ו) משמע דנקיט לדינא כשאר פוסקים דגם זה נקרא ג"ע ותהרג ואל תעבור, וכמובן באופן דהיא עושה מעשה.

ועי' בט"ז (סק"ז) שכתב דאם היא אשת איש גם ביאת גוי נחשב לג"ע, והוסיף דלפ"ז צ"ל באסתר דלא היתה א"א. ואינו מוכרח דלפי הריב"ם בתוס' פ' בן סורר (סנהדרין ע"ד: ד"ה והא) אסתר היתה א"א ואעפ"כ הגמ' מקשה רק משום פרהסיא ולא משום ג"ע וכמו שהביא דבריהם הש"ך (סקט"ט).

ויש לעיין מה הדין אם הגוי מכריח היהודי לעשות רק חו"נ בערוה ולא ביאה האם יהרג ואל יעבור, דלפום ריהטא תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שהביא הש"ך כאן, אבל י"ל דגם הרמב"ם מודה בכה"ג דאין איסור דאורייתא דהא התנה דרק אם עושה דרך חיבת ביאה וכאן שעושה רק מצד ההכרח והאונס י"ל דזה לא מיקרי דרך חיבת ביאה וממילא א"צ למסור נפשו.

במנ"ח (שם אות כ"ה) כתב דאעפ"י דאביורייהו דעריות וע"ז אינו מוסכם לכו"ע דיהרג לפי דיעה ראשונה בסי' קנ"ה (ס"ב) דעלין סתם מותר, מ"מ אביורייהו דש"ד לכו"ע יהרג, כגון שמכריחים אותו להרוג אדם ע"י גרמא באופן שאינו חייב מיתה (רמב"ם פ"ב דרוצח ה"ב) בודאי יהרג ואל יעבור דסוף סוף יש הסברא של מאי חזית עי"ש. ולענ"ד יש להעיר בזה כפי מ"ש הכסף משנה (פ"ה מיתוה"ת סוף ה"ה) דכן היתה קבלה בידם אפילו היכא דלא שייך הסברא דמאי חזית, דילמא י"ל כן לקולא דהקבלה היתה רק בהריגה ממש שחייב מיתת בי"ד ולא ע"י גרמא, ועיין.

(יט) ברמ"א עובד כוכבים הבא על בת ישראל אינו בכלל גילוי עריות. עי' ש"ך (סקי"ג) דמפרש דלכאורה קשה הרי הרמ"א

סעיף א' - חלק ד

עובדי כוכבים שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכס ונהרגנו, לא יתנו להם אחד מהם אלא אם כן יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני (משנה פ' ח' דתרומות והרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה), ויש אומרים דאפילו צהאי גונא אין למסרו אלא אם כן חייב מיתה כשצ"ע בן צכרי (צ"י צס"ר רש"י ור"ן). וכן נשים שאמרו להן עובדי כוכבים תנו לנו אחת מכס ונטמא אותה, יטמאו כולם ולא ימסרו נפש אחת מישראל (רמב"ם פ' הנוצר). כל מקום שנאמר יהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג אף על פי שחלל השם מכל מקום נקרא אנוס ופטור, ודוקא שלא יוכל לזרוח אלא אם יכול לזרוח ואינו עושה הרי הוא ככלל שצ"ע על קיאו ונקרא עובר צמוד (צ"י צס"ר הרמב"ם פ"ה מיתוה"ת). ויש לעיין אם הגויים אומרים אם אתם כולכם פה נהרוג רק אחד אבל אם אחד יברח נהרוג את כולם, האם מותר לאחד לברוח באם יש לו אפשרות כדי להציל עצמו, דאפשר הצלת עצמו עדיף וכמו שכתבו התוס' בגיטין (דף מ"ה. ד"ה דלא) דלהציל עצמו מותר גם ביותר מכדי דמיו

(כ) עכו"ם שאמרו לישראל תנו לנו וכו'. המראה מקומות בדפוס ישן מהופכים דהב"י כתב דמהר"ש בפ"י המשנה וכן מהר"ן משמע דקיי"ל כר' יוחנן דגם אם אינו חייב מיתה מסרינן, ואילו הרמב"ם פסק כר"ל דהוא דעה שניה וי"א דרק בחייב מיתה מסרינן, ובדפו"ח כבר תיקנו.

לשונו משמע דגם באופנים אלו שייך השתי דיעות ברמ"א האם מהני יחוד לבד או רק כשחייב מיתה, וצע"ק אם יאמרו הגויים תנו פלוני וניקח ממנו ואם לא נהרוג כולכם האם באמת שייך לומר דאסור למסור ושיהרגו כולם וצ"ע.

(כג) כשבע בן בכרי. בפת"ש (סקט"ו) הביא מרדב"ז דאין להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חבריו, צ"ע שלא הביא הפת"ש דברי הסמ"ע בחו"מ סי' תכ"ו (סק"ב) שהביא הגמ' מירושלמי (ספ"ח דתרומות) דאדם צריך להכניס עצמו לספק סכנה להציל חבריו ושכ"כ הרב"י, אלא דבשו"ע השמיט הדין משום דהרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאוהו, ועי' במנ"ח (שם אות ל"ב ובהערות אות מ"ט) בנידון זה.

(כד) וכן נשים וכו'. עי' ט"ז (סקט"ט), נראה פשוט דאם הענין הוא בלי יחוד אלא אומרים תנו לנו אחת ונטמאנה ואם לא נהרוג את כולכן נהי דלא ברור לי דמותר למסור אחת בעל כורחה דמאי חזית וכו' וכן המשמעות בט"ז דרק ביחדו אמר דינו דמותר להם למסור באופן שמאיים להרוג כולם, אבל ודאי מצוה על אחת מהן להתנדב לדבר זה כדי להציל את כולן ממיתה וגם עצמה דהא פסק הרמ"א לעיל דאשה קרקע עולם וא"צ למסור עצמה, ובכונה נקטו נטמא אחת ואי לא נטמא כולן. וה"ה דאפשר לצייר דין זה בשאר עבירות כגון בחילול שבת שאומרים יבא אחד ויחלל שבת ואם לאו נכריח את כולכם לחלל שבת - שלא ימסרו אחד וגם אחד לא יתנדב לדבר זה ויחדו לא מהני בזה, כי מותר לחלל שבת רק במקום סכנה וכאן אין סכנה רק איום שכולם יחללו שבת ודו"ק.

הט"ז (שם) הביא דברי הר"ן (מהב"י) דגם בדין זה מהני יחוד שאם הגויים יחדו אשה אחת מוסרים להם לטמאנה, והוסיף ע"ז דלדעה שניה [היינו הי"א ברמ"א דדוקא במחוייב מיתה כשבע בן בכרי וכדעת ר"ל] לא מהני כאן יחוד, ולכאורה כונתו דאפי' האשה הזאת שיחודה חייבת מיתה לא מהני היחוד דדוקא בדין הראשון של הרמ"א

ואין לו להתחשב שלא יגרבו ולייתי וצ"ע. ועוד יתירה מזו ממעשה דבן פטורה ור' עקיבא (ב"מ ס"ב:) דלרע"ק חייך קודמין וישתה הוא המים אף שחבירו ימות, וה"ה כאן שיברח הוא להציל עצמו, כ"ז לכאורה.

מעשה היה במחנות השמדה דיהודי אחד גנב אוכל מהמטבח והגויים עלו ע"ז שהיה כאן גניבה והבינו מאיזה קבוצה בא הגנב רק לא ידעו מיהו הגנב, אמר להם הקצין הגנב יבא ויודה ואהרגנו ואם לא אהרוג כולכם, מה הדין? הנה פשוט לי דעל הגנב להודות שהוא גרם לעצמו ולא יעמיד בסכנה כל הקבוצה, השאלה אם אחד מהקבוצה שיודע האם מותר להלשין עליו, והספק האם נחשב כיחדו - דהיינו ביחדו האם צריך דוקא אדם מסוים כמעשה דשבע בן בכרי או גם כאן נחשב כיחדו דסוף סוף מחפשים רק אדם אחד, ושנית את"ל דהוי כיחדו האם נחשב כחייב מיתה דזה רק לפי חוקי המחנה המרושעים שהורגים על כל עבירה קטנטנה או שאינו נחשב חייב מיתה.

ועוד יש לעיין בעובדא הנ"ל דמי שיאמר ויגלה מי הגנב אינו עושה שום מעשה רק מדבר בפה והרי דיבור מיקרי לאו שאין בו מעשה (סנהדרין סה:), ודילמא ניתן לדמותו למ"ש הרמ"א כאן בתחילת הג"ה דבאין בו מעשה א"צ למסור עצמו.

(כא) וי"א דאפילו בכה"ג אין למסור אא"כ חייב מיתה וכו'. ט"ז (סק"ח) כתב "דאעפ"י שאינו חייב מיתה בד"ת אלא מצד חוק המלכות וכו'". צ"ע להבין מה שייך בדין שלנו חיוב מיתה בדין תורה דממ"נ אם נגמר דינו בב"ד הרי הורגין אותו תיכף ולא מענין את דינו ואם לא נגמר דינו אינו חייב מיתה דדילמא לא יגמר דינו למיתה וצ"ע. שו"ר במנ"ח (מ' רצ"ו אות כ"ח ד"ה ודע) דיש מציאות שנגמר דינו ונמלט, אך דן שם משום י"ד העדים תהיה בו בראשונה (דברים יז ז) ואין רשות לאחר להמיתו, עי"ש בדה"ק.

(כב) אא"כ חייב מיתה וכו'. בט"ז (סק"ח) כתב דבמקום שאסור למסור למיתה ה"ה דליסורים או לממון אין למסור, ומפשטות

גם צ"ע דהא בירושלמי כתבו הדין של יחוד רק בדין של הריגה ולא בדין של נשים.

(כה) בסוף הסעיף כל מקום וכו' ודוקא שלא יכול לברוח וכו'. נראה פשוט דה"ה אם יכול לפדות עצמו בממון ולא עשה לא מיקרי אונס ומיקרי מזיד, דהא אם יכול לברוח ג"כ משאיר כל הונו מאחוריו ובכל זאת נפסק דאם לא עשה כן מיקרי מזיד, וכ"כ הרמ"א בריש הסימן דצריך ליתן כל ממונו ולא לעבור.

מה שפסק הט"ז (סק"ט) כ"א וכן הב"ח, אפשר לפי הכלל דהיכא דה"א לא חולק בהדיא על דעה ראשונה כי לא כתבו מפורש ברישא באיזה אופן מיירי בכה"ג יש לנקוט כה"א, אבל בביאור הגר"א (סקט"ז) משמע דס"ל כדעה ראשונה.

שרוצים להרוג אחד או כולם מובן שפיר דאם בלא"ה חייב מיתה שפיר מוסרין אותו למיתה, אבל כאן שמדובר לטמא האשה שיחזרה מה בכך שחייבת מיתה וכי בשביל זה מותר לטמאה, אמנם עדיין לא ברור לי דכן כונת הט"ז.

אבל בעיקר דינו של הר"ן נראה דהרמב"ם חולק ע"ז, דכן משמע מלשונו (פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ט) שהביא קודם הדין של נשים ואח"כ הדין של הריגה ורק בדין השני כתב התנאי של יחוד אחד, משמע דבסיעת נשים אין הדין של יחוד אחת, אלא די"ל משום דהרמב"ם פסק כר"ל דבעי חייב מיתה וזה לא שייך בנשים כמ"ש הט"ז, מ"מ גם מהרמ"א משמע דלא מהני יחוד דהזכירו רק בהריגה ולא בנשים, ועיקר ראיית הר"ן מהירושלמי

סעיף ב'

אסור לאדם לומר שהוא עובד כוכבים כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבושו בשעת הגזרה מותר כיון שאינו אומר שהוא עובד כוכבים. הגה: ואפילו לוצע כלאים (נ"י פרק הגזל צתרא). ואף על גז דאסור לומר שהוא עובד כוכבים, מ"מ יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפיין (נמוקי יוסף פ' הגזל), והעובדי כוכבים יצינו שהוא אומר שהוא עובד כוכבים והוא יכוין לדבר אחר. וכן אם יוכל להטעותם שהם סוברים שהוא עובד כוכבים שרי (ת"ה סי' קל"ו / קל"ו). וכן דרך זה מי שלצו העלה טיגל וחושק צאשת איש, אם תוכל אשתו לצל אליו ושיסבזר שצא על הערוה שרי (שם צנ"י). וכל זה לא שרי רק צמקוס סכנה, אבל שלא צמקוס סכנה כגון שילצש צנדי עובד כוכבים שלא יכירוהו שהוא יהודי ועציר מנכס או כדומה לזה, אסור (אשירי"י ונ"י פרק הגזל צתרא ות"ה סימן קל"ו ושאר פוסקים).

אין היתר, ואפשר אורחא דמילתא נקט דודאי מסוכן הוא לישראל שם רק צריך תחבולה שיוכל לברוח בלי שייתפס. מ"מ מתבאר מלשון הרא"ש הנ"ל ומנמק"י דמיירי דהסיבה שרוצים להרוג היהודי משום שאינו עובד ע"ז ובזה שאומר שהוא גוי וכדומה הוי כמודה בע"ז וכמסכים לעבוד ע"ז, אבל בזמן שהסיבה להרוג יהודים איננה משום ע"ז אלא סתם שנאה כהלכה דעשו שונא ליעקב (ספרי בהעלותך סט, והובא ברש"י בראשית לג ד) וכפי המציאות שהיה בזמן השואה דהגרמנים ימ"ש הרגו יהודים רק בגלל שהם יהודים ולא שייך כלל לע"ז, דילמא בכה"ג לא נאמר האיסור לומר שהוא גוי, וצ"ע לדינא.

(כו) אסור לאדם לומר שהוא עכו"ם כדי שלא יהרגוהו וכו'. יש להעיר בלשון הטור שכתב "אסור לאדם לומר שהוא גוי", דברא"ש (פ"ב דע"ז סי' ד') כתב "לומר שהוא עובד כוכבים" כלשון השו"ע והטור שינה וכתב שהוא גוי, די"ל דלשון זה משתמע לתרי אפי דיש לפרשו ממלכת כהנים "וגוי קדוש" והא בכה"ג מותר דהוי כמו 'עבדא דנורא אנא' דזה טעם ההיתר כמ"ש הד"מ (סק"ו) ורמ"א כאן, וצ"ע שלא עמדו בזה המפרשים. ויש להעיר גם בלשון הנמק"י שהביא הב"י (ב"ק דף מ' ע"א) "וזה כדי שלא יכירוהו משנה מלבושו כמלבושם ובורח מותר" למה הוסיף "ובורח" וכי אם ישאר במקום זה ותמיד ילבש מלבושי גוים

סעיף ג'

מי שנתחייב מיתה, מותר לברוח לבית עבודת כוכבים ולהציל את עצמו. (וי"א)
דנשעת השמד חסור (כל זו ועיין לעיל סימן ק"ג).

דהוי כעלין סתם וכמ"ש הט"ז דרך לדעה ראשונה מותר. ובעלי דעה השניה יתרוצו דשם שאני כמ"ש הרא"ש דהבית אינו נעבד ולא מיקרי בית ע"ז. ובאמת קצת קשה דאם משם הראיה למה בבית של אלו המכירים וכופרים אסור הא היהודי נכנס רק בשביל הצלה וגם הבית אינו ע"ז ולמה אסור, וצ"ל בגלל חומר חטאם שמכירים וכופרים לא מועיל הטעמים הנ"ל להתיר ודוחק.

וקשה קצת על הרא"ש הנ"ל וכן התוס' בפסחים (דף כ"ה. ד"ה חוץ) למה לא הביאו ראיה זו לשיטתם דעלין סתם מותר, דהא התוס' בנו שיטתם על הראיה מע"ז (דף כ"ח). דר' אבהו "רמי ליה יעקב מינאה סמא אשקיה" ש"מ דתחבושת שרי, דהא ראיה זו יש לדחות דהתחבושת עצמה אינה שייכת לע"ז כלל רק הרופא הוא עובד ע"ז, ודילמא עלי עצי אשירה שהם ע"ז עצמם חמור טפי, אבל בר' טרפון שנכנס לבית ע"ז ממש קרוב יותר לעלי עצי אשירה, ואפשר כמ"ש הרא"ש דהבית אינו נעבד א"כ אין קשר לע"ז כלל.

וי"ל דהרא"ש לא הביא ראיה משבת דשם מה שניצל מנחש בודאי אין הטעם משום ע"ז דה"ה בכל בית שיכנס ימצא מחסה מהנחש ומהלסטים משא"כ כאן ההצלה הוא דוקא בבית ע"ז כמבואר בתשובה דכן היה חוקם דמבית ע"ז א"א להוציא להריגה.

ומ"ש הרמ"א דבשעת הגזירה אסור, עי' בביאור הגר"א (סקכ"ז), ועי' לעיל (סקי"ד בש"ך סק"ז) מה שהקשיתי דלשיטת הש"ך וט"ז דגם בשעת השמד להנאת עצמו א"צ למסור עצמו למה פסק כאן הרמ"א דבשעת הגזירה אסור הא הוי להנאתו בלי שום הכרח מהגוי.

(כז) מי שנתחייב מיתה וכו'. מקור הדין מתשו' הרא"ש (כלל י"ט סי"ז) וכמו שהביא הט"ז (סקי"א) נימוקיו ומסיק דלפי דעה שניה בס' קנ"ה (סעיף ב') דאוסרים גם בעלין סתם יש לאסור גם כאן ע"כ. וקודם אעיר דשם בס' קנ"ה הדעה הראשונה המתרת היא בסתם והדעה השניה האוסרת בעלין סתם היא י"א א"כ בודאי הלכה כדעה ראשונה בסתם. ועוד כאן יש הטעם השני של הרא"ש דבית עצמו אינו נעבד ולא מקרי עבודת כוכבים א"כ לכו"ע מותר. וקצ"ע על הט"ז שכתב דלדעה שניה אסור כאן, דשם מיירי מעלי עצי אשירה דודאי אסורים בהנאה מחמת ע"ז משא"כ כאן דהבית אינו נעבד כטעם השני של הרא"ש, וצ"ל לפי הכלל שאם פוסק אחד אומר שני טעמים א"א להתיר רק כשיש שני הטעמים ולא מספיק טעם אחד לבד.

אך סברת הט"ז צריך הבנה במ"ש דבסי' קמ"ט שאני דנכנס לעשות מעשה שיהיה לו תועלת כגון לדבר עם השר למה יותר חמור בכה"ג וכי יש לזה שייכות עם ע"ז, חוץ ממה דמשמע שם מלשון הטור שכתב "ואפילו לדבר עם השר" משמע דבכה"ג היה פשוט יותר להתיר. ועי' פרישה שמתרץ באופן אחר, ולפי הב"ח באמת מי שאוסר שם לדעתו גם כאן אסור עי"ש.

והנה הגר"א (סקכ"ו) הביא ראיה חדשה לדין זה [הרא"ש בתשובה לא הביא ראיה זו וצע"ק למה, דהא היא ש"ס ערוך, ועי' להלן מה שנ"ל בזה] משבת (דף קט"ז). "א"ר טרפון וכו' שאפי' אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז ולא לביתו של אלו, שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין" (וע"ש ברש"י), ומסיק דמגמ' זו ראיה לדעה ראשונה בס' קנ"ה

הרב יוסף מרדכי שלמון

תחילת היום לענין תפילה

יש לעיין בדיני תפילה, אי אמרינן הלילה הולך אחר היום או להיפך, והיינו אי היום מתחיל מהלילה לכל ענין וא"כ תפילה הראשונה היא ערבית, או שמא דהלילה הולך אחר היום שלפניו וא"כ חשבון התפילות מתחיל משחרית. ויש בזה כמה נפ"מ לדינא, דהנה כתב הרמב"ם דאיכא חיוב תפילה מה"ת בכל יום, והשתא יש לעיין מתי יוצא ידי חובת תפילה מה"ת בערבית או בשחרית, ועוד נפ"מ וכדלהלן.

השימוות דמתחיל משחרית

כתב בספר החינוך (מצוה תל"ג) גבי מצות תפילה וז"ל ועובר על זה ועמד יום ולילה בלא תפלה כלל ביטל עשה זה כדעת הרמב"ם ז"ל עכ"ל, ומדפתח ביום וכתב ועמד יום ולילה מוכח דאף לענין תפילה היום מתחיל משחרית.

וכן מוכח מאברהם אבינו דתיקן תפילת שחרית, ולכאור' אם היום מתחיל מהלילה אמאי לא תיקן תפילת ערבית, ומוכח דהתפילות מתחילות משחרית. ועיין מש"כ בזה בספר ישמח משה (פרשת ויצא ד"ה ויפגע) דהטעם שתיקן אברהם אבינו תפילת שחרית ולא תיקן תפילת ערבית, משום דבגמ' (ברכות כ"ו) מבואר דתפילות כנגד תמידים תקנום, וכידוע בקדשים הלילה הולך אחר היום ממילא התפילה הראשונה היא שחרית. וכן פסק לדינא בתשובות והנהגות (ח"ב סי' ס"ו) בשם ספר אדרת אליהו דמתחילים משחרית והיא התפילה הראשונה ביום לכל הדינים.

אך בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב סי' מ"ז) כתב דאין ראוי מאע"ה דקודם מתן תורה היה ואז היה הלילה הולך אחר היום שלפניו כדין בני נח, וא"כ אצל אברהם אבינו התחיל היום מהבוקר. ואף דקי"ל קיים אברהם אבינו כל התורה, מ"מ כיון דהתחיל חיובו כעת בבוקר לא המתין לערב כדי לקיים מצוה זו אלא התפלל מיד וצ"ע, ולפי הסבר זה השתא דקי"ל היום הולך אחר הלילה ודאי דהתפילה הראשונה היא ערבית מיד כשמתחיל היום.

השימוות שמתחיל מערבית

אך לכאור' מצאנו כמה מהראשונים דלא ס"ל כן, דכתב הרמב"ם (ספר המצוות עשין ה') וז"ל והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה, וכבר נכפל צווי זה פעמים אמר (משפטים כ"ג כ"ה) ועבדתם את ה' אלוקיכם, ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה, ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה עכ"ל.

וכתב עליו בהשגות הרמב"ן וז"ל, וכבר ראינו בהלכות תפלה (רפ"א) שאמר שחייב אדם מן התורה בתפלה בכל יום אלא שאין מנין התפלות ולא משנה התפלה מן התורה, וכך כתב בזה המאמר במצוה עשירית שזמני התפלה אינם מן התורה אבל חובת התפלה עצמה היא מן התורה, וגם זה איננו נכון בעיני שבעל קרי מברך על המזון לאחריו מפני שהוא מן התורה ואינו מתפלל עד שיטבול אפילו עמד כמה ימים בקריו. ועוד שמי שנאנס ולא התפלל בשחרית ובמנחה נסתפק בעצמו ספק התפלל ספק לא התפלל אם כן לפי דבריו של הרב היה צריך לחזור ולהתפלל, והם פסקו לעולם בכל ספק בתפלה שאינו חוזר ומתפלל מפני שהיא מדרבנן עכ"ל.

ומוכיח מהכא דאין התפילה מה"ת, ועיקר ההוכחה היא מספק התפלל מנחה דלדברי הרמב"ם הוי ספיקא דאור', וצ"ע אמאי לא אמר שנסתפק במעריב, דהא אדרבה באופן שכתב הרמב"ן שנסתפק

נסתפק איכא עליו חיוב מה"ת להתפלל ומיהו סוף היום לתפילה הוא מנחה וכו"ל.

הנפ"מ לדינא

ואיכא בזה כמה נפ"מ לדינא, הראשון כנ"ל במי שלא התפלל שחרית ונסתפק במנחה, ועוד נפקותא דהנה כתבו הפוסקים אשה העסוקה בטיפול בבית ובילדים וקשה לה להתפלל ג' תפילות ביום, חייבת להתפלל לפחות תפילה אחת ביום לצאת ידי חובתה מדאורייתא לדעת הרמב"ם שצריך להתפלל מדאורייתא תפילה אחת ביום, [ועי' מג"א סי' ק"ו סק"ב שיוצאים באיזה בקשה או תפילה שאומרים בבוקר ואכמ"ל]. ולהנ"ל יש להסתפק דהיכא שהתפללה מעריב, כגון בליל יום ב' שמא היום נגמר בשחרית ויצאה ידי חובת יום א', אך לא קיימה את חיוב תפילה של יום ב' וכשקמה למחרת בבוקר זהו יום חדש ומחויבת שוב להתפלל. או דהוי יום אחד כיון דהיום מתחיל מהלילה, וכבר התפללה היום. וכן להיפך אם היתה עסוקה כל היום ולא התפללה, יכולה להשלים את חיובה בלילה, ויהא נחשב לה שהתפללה היום כיון דהיום נמשך עד אחר ערבית, או דחייבת להתפלל מנחה דעכשיו מסתיים היום.

ולהלכה כתב בפרמ"ג (פתיחה להלכות תפילה) כסברת הרמב"ן בקושיתו, ומי שלא התפלל ונסתפק בתפילת מנחה חייב מה"ת להתפלל, וז"ל ולהר"מ ז"ל תפלה בכל יום חובה משום הכי ספק התפלל או לא התפלל כלל חוזר ומתפלל תפלה אחת עכ"פ דהוה מן התורה, ומה שכתוב (ברכות כ"א). בגמרא תפלה דרבנן בוודאי לו שהתפלל פעם אחת.

והוי יודע אם לא התפלל כל מעת לעת ונזכר בין השמשות, למאן דאמר תפלה דין תורה הוה ספיקא דאורייתא ולחומרא, ומתפלל בין השמשות שמא עדיין יום הוה ושל יום אתמול הוה. ונפקא מינה טובא עוד במי שהיה אנוס ולא התפלל כל מעת לעת עד סמוך לשקיעת החמה, ואח"כ נזדמן לו

במנחה לכאו' אינו חוזר ומתפלל שיכול להשלים חיובו מה"ת בערבית, ומוכח דסיום היום לענין תפילה הוא במנחה.

ויש שרצו להוכיח מזה דס"ל להרמב"ן בדברי הרמב"ם דחיוב תפילה מה"ת הוא רק ביום ולכן הביא רק את שני התפילות השיכות ביום, ובאדרת אליהו (להגר"א רא"ם) הביא בשם הפר"ח (או"ח סי' פ"ט) דס"ל להרמב"ם דתפילה מצוותה בכל יום וא"כ אין מצוותה בלילה ולכן לא הביא הרמב"ן דין תפילת ערבית, וכבר העיר בזה מו"ר הגרש"א שטרן שליט"א (שביבי הלוי סי' י"ד) דהמעין בדברי הפר"ח יראה דאין כוונתו כן אלא בא לומר דתפילה היא על צרכי היום אך ודאי חיובה הוא אף בלילה. ועוד צ"ע דאי ס"ל שהחיוב הוא רק ביום סתר הרמב"ם דבריו. דהרי כתב להדיא (פ"א מהלכות תפלה) שנשים ועבדים חייבים בתפלה שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא עי"ש, וא"כ א"א לומר דהחיוב הוא רק ביום ולא בלילה דלפ"ז הוי מ"ע שהז"ג.

וראיתי מתרצים שלא הזכיר כלום מערבית משום דתפילת ערבית רשות לכן העדיף להקשות משחרית ומנחה. אך צ"ע בזה דהא דתפילת ערבית רשות היא רק היכא דהתפלל כבר היום ובעי לקיים מצות ג' תפילות מדרבנן בזה אמרינן דהוי רשות, אך היכא דלא קיים מצותו מה"ת ודאי דאף תפילת ערבית הוי חיוב מה"ת, וכבר נתבאר דאדרבה הכא לא יוכל להתפלל עוד תפילה כדין ספק דרבנן לקולא כיון שעומד להתפלל ערבית ומוכח דסוף היום הוא במנחה ולכן לא הביא ערבית.

ואולי כוונת הרמב"ן דכיון דתפילת ערבית רשות לכן היכא דלא התפלל שחרית ונסתפק במנחה צריך לחזור ולהתפלל מנחה דמסתמא אינו מתפלל ערבית, ובזה ניחא דאמאי לא אמר דלא התפלל ערבית ושחרית ועכשיו נסתפק במנחה, וניחא דכיון דהוי רשות מסתמא לא התפלל לא ערבית ולא שחרית ובמנחה

דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל. תא שמע דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן, טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו ע"כ.

וחזינן דהגמ' בהו"א ס"ל דיום הוי מערבית ולכן אחר מנחה אפ"ל עבר יומו, ובתי' הגמ' מוכח מדברי התוס' דהא דלא אמרינן עבר יומו בטל קרבנו אינו משום דהוי יום אחד, אלא כיון דתפילה רחמי יכול להתפלל אך בדין יום הוי ככל יום שבתורה שמתחיל מהערב.

ועיין באו"ש (הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ג ה"ט) שכתב, ונראה דזה רק אי נימא תפלות אבות תקנום ואם כן צריך להתפלל למחר משום תפלות אבות, אבל אי נימא דתפלות כנגד תמידים תקנום אם כן עבר יומו בטל קרבנו, ובאמת קיי"ל כדבריהם ולכן יכול להתפלל בלילה. ולדבריו למ"ד אבות תקנום מתחיל היום מהבוקר, וצ"ע א"כ אמאי לא איבעי בגמ' נמי מי שלא התפלל ערבית האם יתפלל שחרית שנים, ומוכח דזה היה פשוט דהלילה והיום הוא אחד, אלא דהכא כיון דלענין קרבנות הוי יום אחד נסתפק לענין השלמה, אך בעיקר הדין מתחיל היום מהלילה. ובפנ"י (ברכות שם) כתב דלמסקנא אף למ"ד כנגד תמידים תיקנום יכול להשלים, כיון דיסוד דין ערבית הוי השלמה, ומיהו לכא' אף לדבריו הוי רק לענין השלמה אך בעיקר הדין מתחיל היום מהלילה.

נפ"מ לדין תפילת מנחה וערבית

קודם השקיעה

איתא בשו"ע או"ח (סימן רל"ג ס"א) מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה יצא, ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן, ולרבי יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע. ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד

מצוה דרבנן אם תפלה דין תורה מצוה דין תורה קודמת לרבנן, ואם תפלה דרבנן איזה שירצה יעשה, ואפשר להקדים תפלה דרבנן נינהו אפילו הוה דרבנן. או להיפוך אם נזדמן לו מצוה דין תורה, אי תפלה דרבנן מצוה דין תורה עדיף עכ"ל. וחזינן מדבריו ב' דינים, א' דאי נסתפק בכל המעל"ע הוי באמת מה"ת, ולא אמרינן דישלים במעריב, ועוד שניה דהזמן הוא מהלילה ליום ולכן בין השמשות הוי סוף היום.

[ולשיטתו הביא שם עוד חידוש וז"ל, והנה ספק התפלל או לא התפלל כלל כל מעת לעת, ובלייל ב' בתפלת ערבית מתפלל שנים עכ"פ אחת למעריב ושניה לתשלומין של יום אתמול. אמנם לאחר העיון אין צריך כהאי גוונא להתפלל שנים, דמן התורה כיון שעבר המעת לעת תו לא מחויב ומעוות לא יוכל לתקון הוא, וכי אמרינן לא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים הוא רק מדרבנן לא מן התורה, וא"כ בעבר כל היום וספק לו אם התפלל תו הוה ספק דרבנן ולקולא מאחר דתשלומין אינם אלא מדרבנן עכ"ל.

ובעיקר הדין צ"ע דהרי כל דין תפילת השלמה אינה מה"ת, דממ"נ אם לא נגמר היום חייב בתפילה מן התורה מדין תפילה אחת בכל יום, ואי נגמר היום אינו יכול להשלים התפילה מה"ת כלל, וא"כ בכל אופן הוי דרבנן, ובפשטות חידושו הוא דאף דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא מ"מ יכול להשלים. ובשולחן שלמה כתב שישלים ב' תפילות בתפילה הבאה ויתנה על התפילה הנוספת בנדבה].

ראי' לזה מהנמ'

ולכא' נדון דידן הוי גמ' מפורשת, דאמרינן (ברכות כ"ו.) איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שנים, אם תמצא לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים משום דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון

עכ"ד. וכ"כ בספר המצוות להרמב"ם דאכילה קודם התפילה הוי מה"ת, אלא שאין לוקים עליו כיון דהוי לאו שבכללות דילפינן דברים רבים מלא תאכלו על הדם, וכ"כ הרא"ה בספר החינוך (מצוה רמ"ח) ובמנ"ח דן בזה עי"ש.

ומהכא מוכח שזמן תפילה נמי תחלתו בשחרית, והוא יום ואחריו לילה ולא מתחיל מבערב לילה ואח"כ יום, שאם היה זמנה של תפילה מן הלילה אזי איסור האכילה לפניה ג"כ היה לו להתחיל מן הלילה, ויהיה אסור לאכול קודם תפילת ערבית ויהיה בזה איסור תורה, ולא מצאנו איסור בזה כלל [ורק האיסור ככל אכילה קודם מצוה אך אינו חמור כאכילה קודם שחרית].

ועוד אי כשהתפלל ערבית מבערב יצא בה יד"ח מדאורייתא מדין תפילה אחת ביום, וערבית הוי תפילה ראשונה לא היה לו להיאסר באכילה ממחרת קודם שחרית, כיון שתו אינו מחויב מה"ת בתפילה באותו היום אחר שכבר התפלל, ואיך יתכן שיהיה אסור באכילה בזמן דאינו חייב כלל בתפילה, אלא על כרחך זמנה יום ולילה, וכיון שכן חיוב התפילה מתחיל מהבוקר וממילא אסור לאכול קודם. ודוחק לומר שאינו אסור מה"ת אא"כ לא התפלל ערבית אבל היכא שכבר התפלל מותר מה"ת לאכול בבוקר, זהו דוחק גדול [וסברא זו כתב בספר אשר לשלמה מועד סימן א'].

אמנם כפי שנתבאר לעיל מוכח דהיום מתחיל מהלילה, וא"כ צ"ע הכא ויסוד הקושיא אינה ממה שכתב הפרמ"ג דהוא לא פסק דאכילה קודם התפילה אסורה מה"ת, אך על דברי הרא"ה צ"ע מהאי גמ'. ועיין מאירי (ב"מ קט"ו). שכתב גבי לא תאכלו על הדם, וכן אחת מאזהרותיו שלא לאכול שחרית עד שיתפללו כמו שדרשו לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם עכ"ד. ולפי דבריו עיקר האיסור הוא על שחרית ובפשטות היינו כיון דעיקר זמן סעודה הוא בשחרית לכן איסור האכילה הוא בשחרית, ועדיין צ"ע בזה שהרי אחר תפילת ערבית אינו חייב

מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ואם עושה כר' יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה צריך ליהזר שלא יתפלל מנחה באותה שעה עכ"ל.

והערני חכ"א דלפי המתבאר לעיל דהיום מתחיל מערבית, יש לדון בזה דכיון דמערבית מתחיל יום חדש א"כ זה לא תרתי דסתרי באותו יום, דהמנחה היה ביום אחר והערבית הוא ביום חדש. וכן להיפך אדם שהתפלל מעריב מפלג המנחה, אינו יכול למחרת להתפלל מנחה בזמן שמפלג המנחה ולמעלה כיון שעשה אתמול את הלילה מפלג א"כ אצלו היום התחיל מפלג המנחה.

ולדינא מוכח מהא דקי"ל דבער"ש אף שהתפלל מנחה אחר פלג המנחה יכול להתפלל ערבית מיד, עיין מג"א סי' רס"ז סק"א וזה הוי דין רק בער"ש עי"ש, וא"כ מוכח דהחשבון הוא מנחה וערבית הסמוכים ומוכח דהיום מתחיל משחרית ולכן תמיד מנחה וערבית הסמוכים הם ביום אחד.

אך לכאור' אין מזה ראי' כלל, ואין הנדון דומה כלל לעניננו, דאין תרתי דסתרי דין ביום האמור בתורה אלא הוי דין תרתי דסתרי באותה שעה, דכיון דשעה זו הרי היא יום אין לעשותה לילה וא"כ ודאי איירי בתפילות הסמוכים זה לזה, ואף במה שדנו הפוסקים לענין מי שרגיל להתפלל מנחה אחר פלג המנחה לא יתפלל ערבית קודם, היינו דעל זמן זה הוי ספק אם הוא יום או לילה ואין לזה קשר לדיני מעל"ע שבתורה.

אכילה קודם התפילה

עוד יש לדון בזה לדין אכילה קודם התפילה, דהנה אמרו חז"ל (ברכות י'): דילפינן איסור אכילה קודם התפילה מקרא דלא תאכלו על הדם, ובחידושי הרא"ה ז"ל (שם) כתב שלאו גמור הוא מה"ת כיון שחובת תפילה נמי מה"ת הוא בכל יום, שהרי אי אפשר שתהיה חובת התפילה מדרבנן ואיסור האכילה שלפניה מן התורה

שיעסוק יותר יתחייב יותר, ואף בלילה שייכא תפילה בזמן שהוא עסוק בעבודתו ועכ"פ מתחיל מהבוקר], אך אחר שחייבו חז"ל חיוב ג' תפילות ביום, והוי ככל מצוות שיש להם זמן א"כ הוי ככל המצוות ומתחיל היום מלילה שלפניו.

אף דהיום מתחיל מהערב

שחרית היא חיוב מה"ת

ולפי הסבר זה איכא ב' דינים, מדרבנן בעי ג' תפילות ולענין זה מתחילים מבערב, ומנחה הוי תפילה אחרונה ביום. ומיהו חיוב התורה הוא קודם עסקיו ולכן חיוב התורה הוא תפילת שחרית דוקא, והיכא דלא התפלל שחרית יכול להשלים במנחה דבעי תפילה אחת ביום, ואינו יכול להשלים בלילה דהוי יום אחר, אך אם התפלל ערבית שמא לא יצא ידי חובתו מה"ת, דחיובו הוא קודם עסקיו, ולא הוי זמן גרמא דתלוי בעסקיו ולא בזמן, ושמא אם ישכים לעסקיו קודם הבוקר כבר חייב בתפילה, וצ"ע בזה לדינא.

ועיין בסידור בית יעקב בסוף הקדמת סולם בית א-ל-ו"ל, והיה ראוי להתחיל בשל ערבית כי היום הולך אחר הלילה, ובאמת מתחילה תמהתי על הפוך הסדר דהא קרא כתיב בשכבך ובקומך ותנא נמי פתח בערבית ברישא כאשר מצאנו שאמר דוד המלך ע"ה ערב בוקר וצהרים אשיחה אהימה, גם מצינו בתפילת שלמה המלך ע"ה לילה ויום לשמוע אל התפילה, וכן הוא סדר הגמ' בהרואה, ונפ"מ לענין ברכת אלוקי נשמה שאינה פותחת בברוך דסמוכה להמפיל חבלי שינה.

אעפ"כ לא רציתי להשיג גבול ראשונים, ומצאתי להם ג"כ סמך מה"ת, כי אדה"ר נברא בבוקר ובהכרח שהתחיל להתפלל ולהודות בשחרית, ותפילת השחר שתקנה אאע"ה קדמה בזמן ובמעלה לשאר תפילות שתקנו בניו אחריו, גם בתפילת השחר נפתחים שערי שמים ואינם נסגרים עד הערב עכ"ל. וחזינן נמי מדבריו דאף

בתפילה יותר כלל ומה שייך איסור האכילה כעת מה"ת.

עיקר חיוב תפילה הוא בשחרית

ולבאר דין צ"ל, דהנה כתב הפרמ"ג (או"ח ד' משב"ז ט"ו) דאף להסוברים דתפילה מה"ת, מ"מ שחרית הוי מה"ת ומנחה דרבנן וערבית הוי רשות, והיינו דאף אי היום מתחיל מבערב מ"מ חיוב תפילה מה"ת הוא בשחרית. וביאור הדברים דהנה יסוד חיוב תפילה מה"ת ילפינן מקרא דלעבדו בכל לבבכם, ובקריית ספר למדו מהא דועבדתם את ה"א וברך את לחמך ואת מימך, וכתב בפר"ח (או"ח סי' פ"ט) דאמרינן בב"מ דלחמך היינו פת שחרית, וממילא פ"י הפסוק הוא אתפילת שחרית וקודם אכילת שחרית. והיינו דיסוד תפילה הוא בקשת צרכיו, ולכן החיוב מה"ת הוא בעיקר בשחרית שהוא קודם שעושה האדם כל צרכיו ואז חובה עליו להתפלל, ולפ"ז חיוב תורה אינה תפילה גרידא אלא חיוב תפילה קודם צרכי האדם ואכילתו וכיו"ב, ומיהו היכא דלא התפלל יתפלל אח"כ במשך היום.

ויש לבאר עפ"ז מה דלמדו איסור אכילה קודם התפילה מלא תאכלו עד שתתפללו על דמכם, וצ"ע אמאי תלתא תורה איסור אכילה קודם התפילה בקרא דעד שתתפללו על דמכם, ומה הקשר בין האיסור לתפילה על הדם. ועוד צ"ע דילפינן חיוב תפילה לכמה ראשונים (עיין קריית ספר) מועבדתם את ה"א וברך את לחמך ואת מימך, ולכאור' אמאי תלוי הא בהא, ולהנ"ל ניחא דאדרבה יסוד תפילה מה"ת הוא התפילה על צרכי האדם ועסקיו, ורוב תפילת שו"ע היא בקשת צרכי האדם וכו"ל.

והשתא אפ"ל דאיכא הבדל בין חיוב התורה להרא"ה לחיוב מדרבנן, דחיוב התורה הוא קודם עשיית האדם חפציו והיינו בבוקר והיא תפילת שחרית, וצ"ל דהחיוב הוא מבוקר ועד ערב דזהו זמן עשיית האדם, [ומ"מ אינה זמן גרמא דכל

הוא רק היכא שלא התפלל וכנ"ל, וכמו"כ ה"מ היכא שיכול להתפלל, אבל היכא שאינו יכול להתפלל אף דמה"ת יכול להתפלל מ"מ כיון דמדרבנן אינו יכול הרי למעשה אינו יכול ומותר לו לאכול קודם התפילה.

אבל איכא חובה להתפלל קודם האכילה, א"כ בגדרי התפילה הוא שתהיה התפילה ראשונה וא"כ בכל אופן אינו יכול לאכול קודם התפילה. וא"כ יש לדון במי שקם מוקדם והולך לעבודה אף שאין זה עדיין זמן תפילה, מ"מ איכא בזה חיוב תפילה מה"ת כעת מדין תפילה אחת ביום, ומדרבנן אינו יכול להתפלל דעדיין אינו זמן שחרית, ושמא איכא עליו איסור אכילה כעת, וצ"ע לדינא.

דהיום מתחיל בערב וא"א להשלים תפילות בלילה מ"מ חיובי תפילה מתחילים מצפרא. והשתא דאתית להכי יש לדון בזה, דהנה איסור אכילה ילפינן מלא תאכלו על הדם, אמנם באגרת התשובה לרבינו יונה (סעיף י"ז) יליף לה מועבדתם את ה"א וברך את לחמך, והיינו דמהא דיליף לה מהתם לחובת תפילה משמע דיתפלל קודם האכילה ומינה שאסור לאכול קודם התפילה. ולכא' איכא נפ"מ רבתי בזה דאי יליף מלא תאכלו, גדר הדין הוא איסור אכילה קודם התפילה, אך אי יליף לה וברך את לחמך גדר הדין הוא החובה להתפלל קודם האכילה, ממילא אסור לו לאכול קודם התפילה.

ולכאור' הנפ"מ הוא באופן הנ"ל דאי הוי איסור לאכול קודם התפילה, אפ"ל דהאיסור



הרב מרדכי בריזל

טעה והתחיל 'ברך עלינו' במקום 'ברכנו' ולהיפך

זה טועה וחוזר ומברך כמטבע. וכתב עליו הכסף משנה (שם) דוקא אם פתח בברכה שלא תקנו לפתוח, או חתם במקום שאמרו שלא לחתום, אבל אם שינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר נוסח אחר בענין הברכה יצא. וכ"כ הרשב"א (תשו' ח"א סי' תע) זה שאמרו חז"ל (ברכות יא:): מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לא אמרו אלא בברכות ארוכות שפותחות בברוך וחותרות בברוך אינו רשאי לקצר שלא לפתוח ושלא לחתום, וכן להיפך קצרות אין רשאי להאריך, דע"ז משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, אבל שאר נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור.

א) כתב הטור (או"ח סי' קיד) אם לא אמר מוריד הגשם ביממה"ג מחזירין אותו והני מילי שלא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל אין מחזירין אותו. וכתב אבי העזרי שאין צריך לחזור לראש הברכה, אלא חוזר ואומר משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים וכו', ודעת הרא"ש ז"ל שאם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר במקום שנזכר, שלא קבעו חכמים מקום להזכירו בתוך הברכה אלא אמרו מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, אלא שנהגו לאמרו לפני מכלכל חיים לפי שהגשמים כלכלה ופרנסה, אבל אם לא אמרו לפני מכלכל חיים בכל הברכה מקומו, עכ"ל.

וכתב הב"ח (שם) דהטור לא הביא דברי הרא"ש לומר שהוא חולק על רבינו"ה, כי לא כתב הרא"ש דבריו לחלוק עליו אלא לבאר ולפרש דאין צריך לחזור ולומר משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים וכו' אלא

כתב הטור (או"ח סי' קיז) וז"ל: תשיעית ברכת השנים וכו' ובאשכנז אין משנין בה כלל אלא אומרים בימות הגשמים ותן טל ומטר לברכה ובימות החמה ותן ברכה והכי משמע לישנא דגמרא שאלה בברכת השנים אלמא אין משנין אותה אלא ששואלין בה מטר, ובספרד נוהגין לשאול טל בימות החמה שאומרים ותן טל לברכה אע"ג דטל לא מיעצר מתפללין עליו שיתנהו לברכה עכ"ל. וכתב הב"י (שם) דתרתין קאמר חדא דבאשכנז אין משנין בנוסחתה מיממה"ח לימות הגשמים, ועוד דבאשכנז אין שואלין טל בימות החמה, ומנהג ספרד בימות החמה אומרים ברכנו וכן נוהגין לשאול טל בימות החמה ע"כ. וכן כתבו בשם האריז"ל לומר ברכנו (כה"ח שם ס"א), וכן הוא נוסח רבוה"ק זיע"א.

ויש לדון באחד שטעה והתחיל ברך עלינו ד' אלוק' ביממה"ח, או ברכנו ד' אלוק' ביממה"ג, אם עדיף שישלב בין הנוסחאות, דהיינו: שביממה"ח יאמר ברך עלינו ד' אלוק' את השנה הזאת וברכנו בטללי רצון וכו', וביממה"ג ברכנו ד' אלוק' בכל מעשי ידינו וברך עלינו את השנה הזאת וכו' - כדי שלא יהא מזכיר ש"ש לבטלה - או שעדיף להתחיל שוב את הנוסח הנכון באותו עת.



הנה דבר זה לא נתבאר בפירושו בפוסקים, אך מבואר בכמה מקומות דיש בזה מחלוקת הפוסקים, ובנידו"ד יש יותר לצדד לומר שהדרך הנכון הוא לשלב בין הנוסחאות.¹ ואין בזה 'משנה' כמטבע ברכות' דכתב הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ז) כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי

1 ואין לומר דאם התחיל 'ברך עלינו' ביממה"ח יאמר את כל הברכה ויוסיף 'ותן טל לברכה', דהרי כתב הב"י דנוהגין לומר ברכה מיוחדת לטל ודלא כב"ח (סי' קיז). וכן ה"ה בטעה והתחיל 'ברכנו' ביממה"ג אינו יכול להמשיך ולכלול באמצע הברכה שאילת מטר, דהרי כל הברכה נתקנה לבקשת 'טל' ואין יזכיר מטר.

והלכתא, טור סי' תקפב) אבל בנידוד משמע מדברי הב"ח (סי' קיז ד"ה ובאשכנז) דלא איכפת ליה להטור שינוי הלשון מ'ברך לברכנו' אלא למה שבספרד שואלין טל בימיה"ח, ע"ז כתב הטור דבאשכנז אין משנין. ולדברי הב"י (שם) דמרומו בלשון הטור שבימיה"ח אומרים ברכנו, י"ל דהיינו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד הרי לכו"ע יצא, ולמה לן לחזור שלא לצורך.

ג) כתב הרמ"א (או"ח סי' רפא) ובכל דבר אם לא אמרו [דהיינו הפיוטים שמוסיפין בתפילת שבת] אין מחזירין אותו, מלבד אם לא אמר 'לקל אשר שבת' וכו' מחזירין אותו, וכתב המג"א (שם) דלא קאמר שיחזור ליוצר אור דמנ"ל הא לחזור בשביל דבר שלא הוזכר בתלמוד, ועוד דאינו אלא מנהג אלא כונתו שיאמרו עדיין אחר התפילה, משא"כ בשאר זמירות שאינן אלא רשות אם רצה א"א כלל.

ד) כתב השו"ע (או"ח סי' קפח ס"ז) אם טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בברכת המזון בר"ח, ולא נזכר עד שהתחיל 'הטוב והמטיב' אינו חוזר, מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב בברכת המזון, וחוה"מ דינו כר"ח. ומוסיף הרמ"א ואפשר דמ"מ יש לאמרו בתוך שאר הרחמן כמו שנתבאר גבי 'על הניסים', ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבוא יש בו הזכרת שמות ואין לאמרו לבטלה, כן נראה לי וכן נוהגין עכ"ל. והקשה המג"א (שם ס"ק יא) דכי אסור לומר תחנונים שיש בהן הזכרת שמות, ודוקא ברכה לבטלה אסור ונשאר בצ"ע. ובבה"ל (שם ד"ה ואין) בשם ספר בגדי ישע מיישבו וז"ל: דבכאן גבי 'יעלה ויבוא' שכוונתו בזה לצאת ידי חיוב ברכה גרע, ויש בזה חשש ברכה לבטלה, עיי"ש שהביא סימוכין לדבריו, עכ"ל.

וכהביה"ל הכריעו לדינא בשש"כ פנ"ז ס"ז, וראה שם בהערות שהניח הגרשז"א את דברי הא"א מבוטשאטש (שם ס"ז) בצ"ע. שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' נב, שו"ת התעוררות תשובה סי' ז, ועוד.

ואמרו במקום שנזכר, והא דנקט ראבי"ה משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל וכו' 'לאו דוקא' אלא לומר דאין צריך לחזור לראש הברכה כי יהא עובר על 'לא תשא' כשחזור ואומר אתה גבור לעולם ד', אבל אומרו בתוך הברכה קודם מכלכל חיים או לאחריו במקום שנזכר כי אין נפקותא בזה כיון שאין בנוסח הברכה הזכרת שמו יתברך זולת בתחילה ובסוף, עכ"ל. (ועי' ב"י שביאר דהרא"ש חולק על ראבי"ה)

והנה במאמר מרדכי (שם) השיג על הב"ח וכתב שאין שום איסור לחזור לראש הברכה כמבואר בב"י (סי' קכד) [עי' לקמן אות ה' מש"כ בזה], ועוד משום דמשמע מדברי ראבי"ה דלא אתא אלא למימר שאין צורך בדבר, ומשמע דאם רוצה לחזור לראש הברכה אין קפידא וכ"מ מדברי כל הפוסקים, עכ"ל.

ב) כתב הטור (או"ח סי' תקפב) בשם הר"י שאם לא אמר זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים, מחזירין אותו כמו בהמלך הקדוש. אבל הרא"ש תמה למה מחזירין אותו כיון שאינו מוזכר בתלמוד, דבהמלך הקדוש והמלך המשפט איכא פלוגתא ופסיק תלמודא דלא יצא, אבל בזכרנו ומי כמוך אם תקנת גאונים היא לאמרו מנלן דמחזירין אותו, אין זה משנה ממטבע ברכות כיון שאינו מוזכר בתלמוד, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בשם הגאונים שאין מחזירין אותו, וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ה) דאין מחזירין אותו, וכתב המג"א (סק"ד) ואפי' רצה להחזיר אסור, וביאר המשנ"ב (ס"ק טז) ר"ל שאמר ה' של הברכה אין לחזור משום חשש ברכה לבטלה.

והנה כתב שם הפמ"ג (א"א ס"ד) דכל זמן שלא סיים הברכה, שלא אמר בא"י, יכול לחזור אע"פ שיש כמה שמות עכ"ל. אולם המט"א (סי' תקפב ס"י) חולק על הפמ"ג ופסק דאפי' באמצע הברכה אסור להזכיר 'שם' שלא לצורך, ומסיק דברי הפמ"ג בצ"ע. ואפי' להפמ"ג י"ל משום דעכ"פ מוזכר בראשונים (תוס' ברכות יב: ד"ה

לברך, צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון, שאומר יעלה ויבוא בבונה ירושלים, ע"כ.

וכתב בשעה צ"צ (שם סק"א) בשם הט"ז ומג"א ועוד אחרונים דלהלכה א"צ לומר יעלה ויבוא, שלא תקנו אלא במקום שמצוה באכילתו, אכן כיון שהוא רק בקשה בעלמא 'יעלה ויבוא' וכן 'רצה' ואין בזה חשש ברכה לבטלה יוכל לומר, משא"כ קידוש דהוי ברכה לבטלה, ע"כ.

ובשש"כ (פ' נו הערה כא) תירץ בשם הגרש"א זצ"ל דלא תיקשי ממש"כ בביה"ל (סי' קפח) דלגבי חולה ביוה"כ שהספק הוא שמא חייב בכך (כדעת הטושו"ע וכן מצדד במג"א) לכן הכריע לאומרו 'במקומו' דרך בקשה, משא"כ בסי' קפח ששכח לאומרו במקומו, והדיון הוא רק על אמירה 'שלא במקומו', ע"כ. [מוכח מכאן דגם הגרש"א סבירא ליה לחלק בין דבר המוזכר עכ"פ בראשונים לדבר שאין מוזכר].

ה) כתב הב"י (או"ח סי' קכד סק"ד) מה שכתב הרא"ש שיש לגעור באותם המגביהים קולם ואומרים עם החזן תפילת שמו"ע וקדושה, דאותם דברים לא אתו אלא היכא דאומר הי"ח עם פתיחתן וחתימתן, דאילו בלא פתיחה וחתימה הוי ליה תחנונים בעלמא, והא ודאי לא מיתסר לאדם שיתחנן ויחזור ויתחנן, עכ"ל.

הנה לדברי הבגדי ישע המובא לעיל [אות ד'] ע"כ צריך לומר דהב"י מייירי דווקא בחזרת הש"ץ, אבל בתפילת שמו"ע דכונתו לצאת בזה ידי חיוב ברכה גרע. וכן משמע נמי בחוות דעת (יו"ד סי' קי סק"כ) דתפילות ותחנונים בתורת נדבה מותר אפי' בהזכרת השם, ואדעתא דחיוב אסור אפי' בלא הזכרת השם כגון בריך רחמנא מלכא דהאי פיתא.

ואין להקשות ממש"כ המשנ"ב (סי' קט סקט"ז) בדין ש"ץ ששכח ולא אמר 'עננו' בתענית ציבור קודם 'רפאנו', ונזכר לאחר שהתחיל רפאנו קודם שחתם, אפי' אמר ברוך אתה, הואיל ולא אמר עדיין 'השם', חוזר ואומר עננו עם חתימה, דכל זמן שלא אמר השם של 'ברוך אתה' לית ברכה לבטלה (עכ"ל בקיצור), מוכח מכאן דלא כדבריו בביה"ל שהבאנו לעיל בשם הבגדי ישע.

משום דאולי יש לחלק - ע"פ מש"כ הטור סי' תקפב - בין דבר שהוא מדינא דגמרא לדבר שאינו מדינא דגמרא, וכיון ש'עננו' מוזכר בגמ' (תענית יג:) שמקום קביעתו לאמרו בין 'גואל' ל'רופא', משום כן פסק המשנ"ב דצריך הש"ץ לחזור ל'עננו' אפי' כשהתחיל כבר רפאנו ד' וכו', ואין מתחשבין במה שאמר הזכרות, כל שלא סיים ברוך אתה ד'. משא"כ בדבר שאינו מדינא דגמרא ואינו מעיקר הדין, כגון הכא דאמרי' בגמ' (ברכות מט:) טעה ולא הזכיר של ר"ח בברהמ"ז אין מחזירין אותו, בזה מתחשבין במה שיאמר הזכרות לבטלה².

ומש"כ בביה"ל (סי' קיד ס"ו ד"ה במקום) וז"ל: לענין 'על הניסים' בחנוכה ופורים אם שכח ונזכר קודם שסיים ברכת הטוב שמך, משמע מהפמ"ג ושו"לחן שלמה דיחזור ויאמר אח"כ ועל כולם יתברך וכו' כסדר, עכ"ל. לכאור' הטעם שחוזר אע"פ שיש כמה 'שמות' משום ד'ועל כולם' כולל בתוכו 'על הניסים' שאמר והוי כולא חדא הודאה. ובפורים שמסיים ותלו אותו ואת בניו על העץ, פשוט דצריך לחזור ולומר 'ועל כולם וכו' דבעינן מעין החתימה סמוך לחתימה (פסחים קד.).

וכן מש"כ הטושו"ע (סי' תריח ס"י): חולה שאכל ביוה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול

2 בשדי חמד (מערכת ר"ה סי' ג' ס"ג) תמה על המט"א דבסימן תקפ"ב (ס"י) חולק על הפמ"ג ומסיק דאפי' באמצע הברכה אסור להזכיר 'שם' שלא לצורך. ובסימן תר"ב (ס"ח) כתב: ש"ץ שגמר גואל ישראל ושכח ולא אמר 'עננו' אף שכבר התחיל ברכת רפאנו, אם נזכר קודם שחתם בא"י רופא וכו' חוזר ואומר עננו וכו', ואח"כ חוזר לרפאנו מתחילתה וכו', מוכח מכאן דבמקום שחוזר מפני איזה צורך אין חשש בהזכרת שמות באמצע הברכה. ונשאר בצ"ע. ולפי דברינו - ע"פ הטור סי' תקפב - דיש לחלק בין דבר שהוא מדינא דגמ' לדבר שאינו מעיקר הדין ולא הוזכר בגמ', אתי שפיר דברי המט"א ואין שום סתירה בדבריו.

שם ד' שלא במקומו וזהו כבוד השם שיזכירוהו כתקונו.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' מ) כבר דחה את דברי החסל"א הנ"ל וכתב דמקור הדברים הם מהחיי אדם (כלל ה' ס"ב) ומשמע שם היפך זה, עיי"ש באריכות, ומסיים דלמעשה נוהגין דכשיש שם השם מסיים לקרוא כולו וחוזר לאחמ"כ לקרותו שנית, אכן אם יש עוד שם השם בהמשך הפסוק שטעה נראה דיש לנהוג ככתוב בחדס לאלפים הנ"ל דהיינו להפסיק באמצע הפסוק ולחזור ולקרותו שנית כתקונו.

המורם מכל האמור דבמקום שאין חיוב לחזור מדינא דגמ' ומעיקר הדין, הדרך הנכון לעשות כל טצדקי שלא להזכיר 'שמות' לבטלה, וכמש"כ הכה"ח (סי' רטו סל"ה) בשם חסל"א: ומעין דוגמא לאיסור ברכה שאינה צריכה אומר אני דהכי נמי צריך לזוהר שלא להוציא שמות יתירים בתפילות ותחנונים כל דסגי בלאו הכי, וכל אשר יכול למעט בהזכרות ימעט, והרי זה בכלל מצות ליראה את ה' הנכבד והנורא.

ב

חכם אחד דרש והורה שבנידון דידן דעתו שצריך להתחיל שוב את הברכה בנוסח הנכון באותו עת [אפי' אם הזכיר את השם] ונימוקו עמו דידוע שהאריז"ל הקפיד בנוסח התפילה על מנין התיבות, [דלא כהר"ד אבודרהם שהובא בב"י סוס"י קיג] ואם ישלב בין הנוסחאות נמצא שמוסיף על מנין התיבות עכ"ד.

אכן לענ"ד אין הדברים מחוורים מפני ב' טעמים וכדלהלן:

(א) כתב המג"א (או"ח סי' כה סק"כ) בשם כנסת הגדולה בכללי הפוסקים: כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים, מיהו אם בעלי קבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ, ואם לא הוזכר בגמ' ובפוסקים אע"פ שזכר בקבלה אין אנו יכולין לכופ לנהוג כך. וכתב בשע"ת (שם

ואפי' אם נפרש כפשטות דברי הב"י דלעולם בלא פתיחה וחתומה הוי ליה תחנונים בעלמא ומותר, ונאמר בנידו"ד דמה שטעה בתחילת הברכה יחשב כדברי תחנונים, ועתה מתחיל ברכת השנים (וא"ל דהכל הוי ברכה אחת, משום דבדעתו לבטל מה שאמר דהרי אינו אומר 'וברך' ב'ואו' החיבור אלא מתחיל ענין חדש. ושאני ממש"כ לעיל [לדעת המתירים] דשם שפיר הוי דרך תחנונים דניחא ליה במה שאמר ואמנם רוצה להוסיף עוד כגון: עננו, משיב הרוח, יעו"י וכד' כתקנת חז"ל). אכן דבר זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שכתב הטור (סי' קיט ס"א, וסי' תקסו) שואל אדם צרכיו בשומע תפילה שהיא כוללת כל הבקשות, וכן בכל ברכה וברכה יכול לשאול מענינה וכו'. וביאר בב"י (שם) דמילתא דפשיטא היא שצריך שיתחיל בנוסח הברכה ואח"כ יוסיף מה שירצה, ולא יתחיל בשאלתו דא"כ הויא הברכה טפלה לשאלתו. וכן פסק הרמ"א (סי' קיט ס"א) וז"ל: וכשהוא מוסיף, יתחיל בברכה ואח"כ מוסיף, אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה. עכ"ל.

(ו) בפ"י שערי רחמים על ספר שערי אפרים (שער ג' ס"ק יח) כתב: עי' בספר חסד לאלפים (סי' רטו אות י') שכ' אע"ג דקיימ"ל דאסור לקרות חצי פסוק משום דכל פסוקא דלא פסקי משה לא פסקינן ל', עכ"ז ש"ץ שטעה בקרה"ת באמצע פסוק שמוזכר בו שם ד' יכול לחזור להתחיל הפסוק, ואין פקפוק במה שקרא חצי פסוק למפרע כיון שמה שחוזר אינו אלא מפני חומר מזכרת שם ד' לבטלה, דבר גדול דיבר החכם בזה כי נמצא רבים נכשלים כשטועים לאחר קריאת שם ד' לבטלה ועפ"י נראה תיקון נכון עכ"ל.

משמע מדבריו דהיכא שקרא חצי פסוק וטעה עם או בסמוך להזכרת השם באופן שצריך לחזור ולקרוא את השם ומשום כבוד השם מזקיקים לו לחזור ולקרוא מראשית הפסוק עוד לפני שמסיים הפסוק, בהיות שמה שחוזר אינו אלא משום חומר הזכרת

אליך נפשי אשא ולא כיוון מילוי אלא בליבא רחיקה, גרם עליה לאסתלקא מעלמא עד לא מטין יומי וכו' ע"ש, ונ"ל דמהאי טעמא א"א אותו במדינות אלו, עכ"ל. וכן נתפשט אצל רוב בני אשכנז לומר 'רחום וחנון' אע"פ שאינו מופיע כלל בכתבי האריז"ל ולא בסידור האריז"ל, וכן המנהג בסטולין קרלין דהציבור אומרים 'רחום וחנון' ורק רבוה"ק אמרו 'אליך ד' נפשי אשא'. [והספרדים נוהגים לומר 'אליך ד' נפשי אשא' כהאריז"ל אך בלא נפ"א משום סכנה כדלעיל].

ג. כתב המג"א (סי' נד סק"ב) בשם כתבי האריז"ל לומר בעשי"ת מזמור 'ממעמקים קראתיך ד'" בין 'שתבח ליוצר. ומובא בפע"ח (שער ר"ה פ"ז) דיש בזה תיקון גדול לעשרה עומקין המוזכרים בספר יצירה עיי"ש. אמנם פשוט דאם שכח לומר המזמור והתחיל ברכת יוצר אור, אין לו תקנה לחזור, דלא עדיף ממי שעדיין אוהז בפסוד"ז והגיע הש"ץ לקדיש וברכו, ומתוך שיגרא דלישניה התחיל עם הציבור יוצר אור, ששוב אין לו תקנה לחזור לשתבח (א"א בוטשאטש סי' נה, אשי ישראל פט"ז, שו"ת קנה בשם ח"ד ס"ז, ועוד) ואפי' להי"א (הגר"ח ק שליט"א) דיאמר ישתבח בין הפרקים, עכ"פ בענינו משמע דמקום אמירת 'שיר המעלות' הוא דווקא בין ישתבח ליוצר כדכתב באלף למטה (סי' תריט ס"ק לב): ע"פ האריז"ל לאומרו בין ישתבח ליוצר, והאומרו במקום אחר לא עשה ולא כלום ומזמורא יתמא הוא. ובספר פסקי תשובות (סי' נד) בשם פוסקים דאפי' כשהתחיל הש"ץ רק באמירת קדיש אין לו תקנה עיי"ש.

ד. בענין 'טבילת עזרא' פסק השו"ע (סי' פח ס"א) דביטלו אותה תקנה וכן פשט המנהג. אמנם לרבים מהראשונים לא ביטלוה, וכן הקפידו בזה כל גדולי החסידות והמקובלים (שער רוח"ק להרח"ו, הקדמת עץ חיים בשם האריז"ל, מאור ושמש פר' אמור) וכתב המשנ"ב (שם סק"ב) מי שירצה לנהוג ולטבול תע"ב,

ס"ק יד) דדין שאינו מוזכר ההיפך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה, וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע ע"כ. וכתבו הפוסקים (שו"ת אג"מ ח"ד סי' ג, שו"ת חכ"צ סי' לו) 'דברי קבלה' היינו ספר הזוהר והתיקונים שהם דברי תנאים, אבל כתבי האריז"ל ופע"ח וכדו', אף שהאריז"ל גדול וקדוש ונורא מאוד, כאחד מן הפוסקים הוא, ורשאים שאר הפוסקים לחלוק ולהכריע נגדו אף בדברי קבלה.

לבד מ'המקובלים' שרשאים לסמוך על גדולי המקובלים שהכריעו כהאריז"ל נגד פוסקים אחרים (עי' שער הכולל בשם בעל התניא זי"ע, כה"ח ס"ק עה בשם פוסקים, ועוד).

וכן נתפשט בתפוצות ישראל דמנהגי האריז"ל נהיגין רק ב'לכתחילה', אבל 'בדיעבד' וכן במקום דאיכא 'סכנה' נוהגין כשאר הפוסקים. וכגון:

א. הא דכתב השו"ע (סי' סא ס"ג) בק"ש יש רמ"ה תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם חוזר ואומר הש"ץ 'ד' אלוקיכם אמת', ואם הוא קורא ביחיד יכוון בט"ו ווין שבאמת ויציב וכו' עיי"ש, והרמ"א כתב: ויש שכתבו דכל הקורא ק"ש ביחיד יאמר 'א-ל מלך נאמן' כי שלש תבות אלו משלימין המנין של רמ"ח, עכ"ל. אולם בשע"ת (שם סק"ב) מביא דעת האריז"ל דיחיד ג"כ חוזר ואומר ד' אלוקיכם אמת כמו הש"ץ. ולדעת האריז"ל לעולם אין לומר לפני ק"ש אמ"נ (כה"ח שם ס"ק טו, יט, שלחן הטהור ס"א וכל ספרי המקובלים) אמנם מנהג רוב העולם וכן בסידור באו"י דביחיד אומר 'אמ"נ' ואינו כופל ד' אלו' אמת. לבד מהמקובלים דכופלין אפי' ביחיד.

ב. בענין נפילת אפיים כתב המג"א (סי' קלא סק"ה) במדינות אלו אומרים רחום וחנון וכו', וכתב הב"י בשם הזוהר לומר אליך ד' נפשי אשא וכו' ומסיים אם אמר

היא לו ואין לסמוך עליה, וכמש"כ שהיה נוהג מהר"י לוריא אשכנזי ע"ה, עכ"ל.

נחזור לענינו דאם התחיל נוסח אחר ג"כ הוי 'דיעבד' וכן איכא 'סכנה' בהזכרת ש"ש לבטלה כדאיתא בגמ' (נדרים ז:): כל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה, ועניות כמיתה וכו', וכתב הטור (או"ח סי' קנו) דה"ה מיתה מצויה (ועיי"ש בפרישה ובמהר"ח, וע"ע בכה"ח סי' רטו ס"ק כה בשם הרמב"ן) א"כ שפיר י"ל דהדרך הנכון לשלב בין הנוסחאות.

(ב) הגם שסידור 'בית אהרן' וישראל' מיוסד ע"פ נוסח ספרד והאריז"ל, עכ"ז הקפידו רבוה"ק זי"ע על עידון הלשון (עי' דברי אהרן עמ' רט-רמ בקיצור) וכן שלא להזכיר חטאים, צער, וחורבן ביהמ"ק בשבת ויו"ט, וזאת אפי' דסתר את מנין התיבות דהאריז"ל³. [וכן יש עוד כמה מקומות בנוסח התפילה דלא חששו רבוה"ק לדעת האריז"ל⁴] אך יש חילוק בין שאר התפילה לשמו"ע, דבשאר התפילה אף השמיטו תיבות ועי"ז גרעו ממנין התיבות, אבל

ודוקא אם עי"ז לא יעבור זמן ק"ש ותפילה, ואפשר דאפי' אם עי"ז יתבטל מתפילה בציבור ג"כ אין נכון להחמיר בזה, עכ"ל. אולם כמה אחרונים (משמרת שלום סי' ב' סק"א, שו"ת מנח"י ח"ד סי' ס"א במוסגר, שו"ת קנין תורה ח"ד סי' ד, ועוד) השיגו על המשנ"ב הנ"ל ע"פ הראשונים דלא ביטלה לתפילה, ופסקו שעדיף שיטבול ויתפלל בטהרה ביחידות מביצור בלא טבילה, ויש מקילין דרשאי אפי' לסמוך על זמן תפילה וק"ש השני כדי לקרוא ולהתפלל בטהרה (שו"ת משנת יוסף ח"ה סט"ז), אכן עדיין לא נשמע משום פוסק דיוכל לסמוך על תפילת תשלומין וכ"ש בק"ש דאורייתא כדי לקיים דברי 'קבלה'. וכ"כ בראשית חכמה (שער האהבה פ"א אות ל"ה) וז"ל: אם הוא אנוס ולא תזדמן לו הטבילה, לא יבטל מפני זה לא תורה ולא תפילה, כי כדאי הם המקילים לסמוך עליהם בשעת הדחק, ומי שיחמיר ע"ע שלא יעסוק בתורה ותפילה בלא טבילה אפי' כשהוא חולה, סברא זרה

3 וכגון הא דכתב המג"א (סי' רפא סק"א) שא"א 'והוא רחום' ביהי כבוד בשבת ויו"ט מלבד יוה"כ, וכתבו עליו המקובלים (כה"ח סי' נא ס"ק יד, שלחן הטהור סי' ז, שו"ת מנח"א ח"ד סי') שעפ"י כוונת האריז"ל יש לאמרו דיש חשבון למספר הפסוקים והתיבות מכוון במזמור זה. (ב' ב'והוא רחום' שאומרים בשני וחמישי כתב בליקוטי מהרי"ח (נפ"א): הפותח יד וכו' מנינו ע"פ האריז"ל פ' תיבות. ובסידור באו"י השמיטו ז' תיבות. ג) בתחילת תפילת שחרית השמיטו 'לבד הנשמה וכו' המוזכר בסידור האריז"ל. ד) במוצאי שבת ויו"ט השמיטו את הקדיש לפני מעריב, אף דעפ"י קבלת האריז"ל לעולם יש להקדים אמירת קדיש קודם תפילת מעריב (כה"ח סי' רלז סק"ג בשם פע"ח ושעה"כ, ליקוטי מהרי"ח ערבית). ה) באין כאלוקינו' אומרים אתה הוא שהקטירו וכו' פיטום הקטורת וכו', אולם בשעת (סי' קלב סק"ו) משמע דעפ"י אריז"ל יש להתחיל מאתה הוא ד' וכו' ויאמר ד' וכו', [וכן נוהגין הספרדים]. ו) ביה"כ אחר מוסף אין אומרים פיטום הקטורת ועלינו לשבח וכן נהגו ברוב תפוצות ישראל, אולם בכה"ח (סי' תרכ"ו סק"ו) דעפ"י המקובלים יש לומר פיטום הקטורת ועלינו לשבח גם ביה"כ עפ"י דברי האריז"ל בשעה"כ (דף ג. נ) שע"י אמירת פיטום הקטורת מסתלקים הקליפות, וע"י עלינו לשבח נמשך אור המקיף לגרש הקליפות שלא יתאחזו בשפע הנמשך ע"י התפילה.

4 וכגון הא דמובא בספר פסקי תשובות (סי' נא א"א) כי עפ"י כוונת האריז"ל בשעה"כ אין להפסיק בכלום בין קדיש דרבנן שלאחר הקרבנות ואיזהו מקומן להודו. אמנם עפ"י מנהג רבוה"ק זי"ע אומרים 'האדרת והאמונה' בשב"ק קודם הודו (ודלא כנדפס בהרבה סידורים לאמרו קודם ב"ש, דנקטו פשטיה דלישניה דפע"ח (שער הזמירות פ"ג) לאמרו קודם ב"ש). (ב) ברשימות הרי"מ מקאזניץ צוק"ל שאדמו"ר הזקן זי"ע אמר בראשי חדשים ביצור אור: אור חדש וכו' אע"פ שלא מובא בכתבי האריז"ל. ג) פסוק אתה סתר לי וכו' שאומרים אחר קטורת אינו מוזכר בכתבי האריז"ל. ד) בס' דברי אהרן (עמ' רלד) שאדמו"ר הזקן נהג לומר 'ברך עלינו את השנה הזאת' בכל עשי"ת -ודלא כנוסח האריז"ל 'ברכנו' - אך מרן אדמו"ר זי"ע הכריע שיאמרו 'ברך עלינו' רק בער"ה ורק הש"ץ. ה) באין כמון' שבוהוא רחום בשני וחמישי: להאריז"ל יש בו ק"ל תיבות (ליקוטי מהרי"ח), ובסידור באו"י קל"ח תיבות. ו) ק"ש שעל המיטה ע"פ נוסח האריז"ל אמרו רק יחידי סגולה (מנהגים שבסוף סי' באו"י).

סק"א) ג"כ משמע דבמקום ספק בנוסח האריז"ל יכול לכלול שני הנוסחאות. וכ"מ במשמרת שלום (סי' יג) דאפי' מוסיף תיבות באמצע הברכה לא גרע בנוסח האריז"ל.⁷ א"כ אתי שפיר מה שכתבנו לעיל דהדרך הנכון לשלב בין הנוסחאות כי לא סותר בזה את מנין התיבות דהאריז"ל.

בתפילת שמו"ע הגם שלא דקדקו על מנין המדויק דהאריז"ל, אך גם לא גרעו ממנו.⁵ ואם נאמר דבשמו"ע נזהרו טפי במנין התיבות אך נקטו כשיטת הראשונים (הרא"ש והמרדכי המובא ברמ"א סי' רסג ס"א) כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר, ובלבד שלא יפחות.⁶ ובשע"ת (סי' קטו

סיכום:

א) טעה בימיה"ח והתחיל 'ברך עלינו ד' אלוקינו' ונזכר שטעה, ימשיך לומר את השנה הזאת, וישלב וברכנו בכל מעשה ידינו וכו', [בלא הזכרת השם]. וכן כשהתחיל 'ברכנו ד' אלוקינו' בימיה"ג ונזכר שטעה, ימשיך בכל מעשה ידינו, וישלב וברך עלינו את השנה הזאת וכו'. וה"ה בכל משך הברכה יוכל לשלב 'וברך עלינו' וכו'. (והמקובלים רשאים להכריע כפשטות דברי האריז"ל כדכתבנו לעיל אות א').

ב) אמנם אם הזכיר 'ותן טל ומטר' בימיה"ח, בזה קלקל את הברכה ולכו"ע צריך להתחיל מ'ברכנו' כנוסח הנכון (שו"ע ומשנ"ב סי' קי"ז ס"ג).



5 ראה טבלת מנין התיבות נעתק מפע"ח, ליקוטי מהרי"ח (שמו"ע), ומסידור 'עבודת השם' (בעלזא).

מגן אברהם	אתה גיבור	אתה קדוש	חונן הדעת	השיבנו	סלח לנו	ראה נא
מ"ב	נ"א	י"ד	י"ז	ט"ו	כ'	י"ח
מ"ב	מ"ה	י"ד	י"א	ט"ו	כ'	י"ז
מ"ב	נ"ב	י"ד	י"ז	ט"ו	כ"א	כ"ב
רפאנו	ברך עלינו	ברכנו	תקע בשופר	השיבה	ולמשינים	על הצדיקים
כ"ז	ל'	ל"ב	כ'	כ"ה	כ"ט	מ"ב
כ"ו	ל'	(ל"ב)	כ'	כ"ד	כ"ט	מ"ב
כ"ז	ל"ח	ל"ב	כ"א	כ"ז	ל"ב	מ"ד
ולירושלים	את צמח	שמע קולנו	רצה	מודים	שים שלום	מקדש השבת
כ"ד	כ'	ל"ה	ל"ד	פ"ו	נ"ג	ל"ה
כ"ד	כ'	ל"ה	ל"ד	פ"ז	-	ל"ה
כ"ה	כ"ב	ל"ו	ל"ו	צ"ו	נ"ט	ל"ז

6 וכן בכתבי קודש (סליחות תשי"ד) שסיפר מרן אדמו"ר זיע"א על חסיד בן עליה שנתן פדיון נפש לאדמו"ר הזקן זיע"א סך ח"י גראשין וכיוון לדברים נשגבים, אמר לו אדמו"ר הזקן זיע"א: תן כ' גראשין ובתוך כ' יש בוודאי ח"י.

7 שם כתב דנוהג לומר ביוצר אור 'אור חדש' [אף דלא מוזכר בכתבי האריז"ל] ולאחמ"כ חזר וכפל ואמר המחדש בטובו וכו' כאמור וכו' כל"ח וסיים הברכה. ולפי"ז נפק"מ גם באחד שאוחז בתפילתו קודם שש"י או קודם אין כאלוקינו, והציבור אומרים 'עלינו לשבח' דכתב השו"ע (סי' סה ס"ב) כשקוראים ק"ש בביהכ"נ צריכים היחידים לקרות עמהם, וכתב שם המחצה"ש דה"ה 'עלינו לשבח'. אמנם אם יאמר עכשיו עלינו, נמצא שנוהג כנוסח אשכנז לומר עלינו קודם שש"י, אולם לדברי המ"ש הנ"ל לא גרע בזה שיאמר עלינו עם הציבור, כיון שלאחר תפילתו אומר שוב עלינו כנוסח ספרד.

הרב יעקב ביר

תחילת זמן תפילת נעילה לכתחילה ובדיעבד

השקיעה שאף הוא ראוי לתפלת המנחה.¹ עכ"ל. והיינו מה דאיתא שם בסוגיא (כ"ו ע"ב) דנשיאת כפיים דתעניות, דאחר שפסקו שם בגמ' הלכה כרבי יוסי שבמנחה של תענית אין נשיאות כפיים ובנעילה של תענית יש נשיאות כפיים, הקשו בגמ': 'והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא', ותרצו בגמ': 'כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי כתפילת נעילה דמיא'. ע"כ לשון הגמ'. ופי' רש"י: 'כיון דסמוך לשקיעת החמה וכו'. שמאחרין עד שקיעת החמה ומתפללין כל שעה ואינן הולכין לבית הכנסת משש שעות ומחצה ולמעלה כמו שהיו עושין לאותן הימים: כתפלת נעילה דמיא. דהשתא ליכא למיגזר משום מנחה דכל יומא, דמנחתא כי הא ליתא בכל יומא'. עכ"ל רש"י. ומבואר שזמן נעילה היה תמיד סמוך ללילה דווקא, ולהכי אמרו שבתענית שאין בו נעילה שהתפללו את המנחה סמוך ללילה (שלא ככל יום שהתפללו את המנחה מוקדם) הרי מנחה זו דומה לנעילה. ומכאן הוציא הריטב"א דמשמע שזמן נעילה הוא דווקא סמוך ללילה.

אמנם באמת אינו מוכרח משם שזהו זמן נעילה ההלכתי, דיעו"ש בר"ן על הרי"ף דפירש החילוק בין כל יום שהתפללו מנחה מוקדם ליום התענית שהתפללו מנחה סמוך ללילה, דכל יום שמותר באכילה התפללו מנחה מוקדם משום שרצו לאכול אחר מנחה, אבל בתענית שבין כך אסור באכילה, איחרו תפילת מנחה עד סמוך לערב. ולפי דברי הר"ן האלו י"ל שאפי' אם הזמן ההלכתי של נעילה הוא מוקדם כמנחה, מ"מ כיוון שנעילה היא רק בימי תענית א"כ גם בנעילה שייך הטעם שנהגו לאחרת סמוך ללילה כיוון שאין אכילה לאחריה, וא"כ אין מכאן ראייה שמעיקר הדין אי אפשר להתפלל

(א) בעניין תחילת זמן תפילת נעילה, מצינו בירושלמי בשתי מקומות (ירושלמי ברכות פרק ד' הלכ' א' וירושלמי תענית פרק ד' הלכ' א') סוגיא ערוכה לגבי זמן נעילה שמתבאר בה גם זמן תחילת תפילת נעילה, זה לשון הירושלמי [יש קצת שינויי לשון בין שתי המקומות הנ"ל בירושלמי וכאן מובא כמו שהוא בירושלמי ברכות]: 'אימתי הוא נעילה, רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים, ור' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל. אמר ר' יודן אנתורדיא, מתני' מסייע לר' יוחנן, בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית ובמוסף במנחה ובנעילת שערים, בתעניות ובמעמדות וביה"כ. אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום. אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא, א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי דנצלי נעילת שערים. מחלפא שיטתיה דרב, תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים, וכא אמר בנעילת שערי היכל. אמר רב מתנה על ידי דרב מאריך בצלותא סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים'. ע"כ לשון הירושלמי. וכמה מגדולי הראשונים (בסוגיא בתענית ריש פרק ד' דף כ"ו ע"א-ע"ב, ובעוד מקומות) נקטו ע"פ ירושלמי זה שתחילת זמן תפילת נעילה הוא כשחמה בראשי הדקלים או בראשי האילנות הגבוהים, וכך פסק השו"ע, ויבואר להלן.

ובבבלי לא מצינו סוגיא ערוכה כמו בירושלמי, אבל מצינו לכל הפחות בשלשה מקומות בבבלי שהוזכר דרך אגב שזמן נעילה הוא בסוף היום, כדלהלן.

מקום אחד הוא בסוגיא בתענית (בבלי ריש פרק ד' דתענית) וכבר הזכירו הריטב"א שם אחר שהביא דברי הירושלמי כתב: 'ובגמרא דילן אמרינן כיון דסמוך לשקיעת החמה מצלו ליה כתפלת נעילה דמיא, אלמא תפלת נעילה סמוך לשקיעת החמה כלומר סוף

שאכן יש בה מחלוקת תנאים ויש מ"ד כשמואל, וז"ל רבינו חננאל: 'ומשני שמואל תנאי היא דתניא יוה"כ עם חשכה מתפלל שבע ומתודה דברי ר' מאיר וחכ"א אין זקוק לשבע ואם בא לחתום בוידי חותם'. ולרבינו חננאל לא גרסינן סיום הגמ' שלפנינו 'תיובתא דשמואל'. ומ"מ בין לגירסת רבינו חננאל ובין לגירסת מהר"ב רנשבורג דגרסו לברייתא בלשון 'יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה', מבואר בברייתא שזמן נעילה הוא עם חשיכה של סוף יום הכיפורים.

עוד מקום בבבלי הוא גם שם ביומא בהמשך הסוגיא לגבי שיטת רב שתפילת נעילה פוטרת תפילת ערבית, והקשו בגמ' על רב מברייתא שנעילה לא פוטרת ערבית, ותירצו (דף פ"ח ע"א): 'תנאי היא דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרך ביום הכפורים נדה ויולדת טובלות כדרך בלילי יוה"כ בעל קרי טובל והולך עד המנחה רבי יוסי אומר כל היום כולו'. ע"כ. ופי' רש"י: 'טובל והולך עד המנחה. אם אירע לו קרי קודם לכן טובל כדי שיוכל להתפלל תפלת המנחה, אבל ראה קרי מן המנחה ולמעלה אין מותר לטבול אלא ימתין עד שתחשך ויטבול, דסבירא להו לרבנן דתפלת נעילה בלילה, ולדידהו פוטר את של ערבית כדבר, והא דקתני אינה פוטר ר' יוסי היא דאמר כל היום מותר לטבול ואפילו ראה קרי לאחר תפלת המנחה טובל ביום כדי להתפלל תפלת נעילה, אלמא קסבר תפלת נעילה אין זמנה בלילה, ולדידהו אינה פוטר את של ערבית'. ע"כ.

מבואר בברייתא שזמן נעילה הוא דווקא בסוף היום, שהרי לרבנן שאינו טובל לנעילה אלא יכול לטבול רק למנחה, אמרו בברייתא שיכול לטבול רק עד המנחה, וביאור לשון 'עד המנחה' פשוט שהוא מתפרש דכיוון שיכול להתפלל מנחה מיד בזמנה (או מנחה גדולה או מנחה קטנה), להכי מתאים לומר 'עד המנחה' ולא 'כל היום כולו', אף שאם עדיין לא התפלל מנחה

יותר מוקדם. ומ"מ אפי' אם נאמר שאינו הזמן ההלכתי של נעילה מ"מ נראה שאינו סתם מנהג שכך נהגו שם, אלא כך ראוי לעשות שמנחה ונעילה של תענית יהיו דווקא בסוף היום, דלא מסתבר שיתקנו הלכה של ברכת כהנים על מנהג שבמקרה נהגו באותו מקום כך.

מקום נוסף שמצינו בבבלי שזמן נעילה סמוך לחשיכה, הוא ביומא דף פ"ז ע"ב שהביאו ברייתא דזמן נעילה הוא עם חשיכה, אלא שהוא תלוי בגירסאות הגמ' שם האם אכן גורסים לברייתא זו, משום דיש קושי בגמ' כפי הגירסא שלפנינו. זה לשון הגמ' שם: 'מאי נעילת שערין, רב אמר צלותא יתירתא, ושמואל אמר מה אנו מה חיינו. מיתבי אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, בשחרית מתפלל שבע ומתודה, וכו'... בנעילה מתפלל שבע ומתודה. (-דקשה מכאן לשמואל שאמר שנעילה אינה תפילה שלימה, ומתרת הגמ':) תנאי היא, דתניא יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה וחותם בוידי, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידי חותם. תיובתא דשמואל תיובתא'. עכ"ל הגמ'. והנה הגירסא שלפנינו תמוהה, מצד אחד אם הוא מחלוקת תנאים מהו שסיימו 'תיובתא דשמואל', ומצד שני באמת כפי הגירסא לפנינו אנו לא רואים כאן 'תנאי', שהרי גם בברייתא השניה לכו"ע מתפלל שבע - כרב, ולא כשמואל. ולכן הגר"א שם מחק את הברייתא השניה, ז"ל הגהות הגר"א: 'גמ' (תנאי היא דתניא יוה"כ עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה) תא"מ'. עכ"ל הגהות הגר"א. אבל בהגהות מהר"ב רנשבורג וברבינו חננאל גרסו לברייתא השניה ותיקנו הגירסא, אלא שכל אחד תיקן באופן אחר, הגהות מהר"ב רנשבורג תיקן 'ותו תנאי' (במקום 'תנאי היא דתניא'), ולגירסא זו אכן כוונת הגמ' להקשות על שמואל גם מהברייתא השניה, וניחא הסיום 'תיובתא דשמואל'. ברבינו חננאל גרס 'תנאי היא' אלא שהביא הברייתא באופן מתוקן

החמה'. עכ"ל. ועוד פסק שם בפרק ג' הלכ' ו': 'ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה'. עכ"ל.

הנה הרמב"ם הזכיר מצד אחד שלשון 'נעילה' הוא נעילת שערי שמים, ובירושלמי מבואר שלמ"ד ש'נעילה' הוא נעילת שערי שמים, זמן נעילה הוא בלילה ממש (שהרי הוכיחו בירושלמי מהא שנושאים כפיהם בנעילה דלא כמ"ד נעילת שערי שמים), ומצד שני הרמב"ם פסק שישלים נעילה סמוך לשקיעת החמה, וכבר כתב הבית יוסף (סימן תרכ"ג) שמשמע מדברי הרמב"ם שתפילת נעילה ביום דווקא וצריך לסיימה קודם הלילה, וזה אינו כהירושלמי. ויש מהאחרונים שכתבו שאולי היה לרמב"ם גירסא אחרת בירושלמי כמו שמצינו במקצת הראשונים שהביאו הירושלמי בגירסא מוחלפת, יעוי' למשל בדברי הריטב"א בסוגיא בתענית שם.

אבל באמת אחר שנתבארו המקורות הנ"ל בבבלי לזמן נעילה, יתכן לומר שמקור הרמב"ם הוא הבבלי ולא הירושלמי, שהרי בכל המקורות הנ"ל מבואר שנעילה דווקא בסוף היום עם חשיכה, ואף שגם בבבלי נזכרת הדעה שנעילה בלילה, מ"מ בבבלי מבואר שגם למ"ד שנעילה ביום זמן נעילה הוא דווקא סמוך ללילה, כך מבואר בסוגיא הנ"ל בתענית שהזכירה נשיאת כפיים בנעילה ומצד שני הזכירו שם שזמן נעילה הוא דווקא סמוך לשקיעה. וכן משמע בלשון רבי יוסי בברייתא שסובר שזמן נעילה ביום ולא בלילה, דמ"מ זמנה בסוף היום ממש, וכמושנ"ת. ולכן יש לפרש דברי הרמב"ם שאמנם הוציא מהירושלמי שזמן הלילה נקרא נעילת שערי שמים, אבל בנקודה זו סובר הרמב"ם שמבואר בבבלי שזמנה בסוף היום בצורה שיגמור התפילה עד הלילה, ולא כהירושלמי שיכול לסיימה בלילה ממש.

והשו"ע סימן תרכ"ג סעיף ב' פסק: 'זמן תפלת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה'. עכ"ל.

מיד בזמנה וודאי שיכול לטבול כל היום כולו כדי שיוכל להתפלל מנחה, מ"מ כיוון שכבר יכול להתפלל בזמנה אמרו 'עד המנחה'. אבל לגבי נעילה דרבי יוסי שינו הלשון ואמרו 'כל היום כולו', וא"כ מבואר ברור שזמן נעילה שונה מזמן מנחה בזה שהוא דווקא בסוף היום ולא קודם לכן, ולכן מתאים הלשון 'כל היום כולו'. (ועוד יבואר לגבי סוגיא זו ביומא לקמן אות ד').

[אמנם גם ראיה זו לכאורה היה מקום לדחות דנקטו לשון 'כל היום' משום שכך היה המנהג להתפלל נעילה רק בסוף היום כמו שכתב הר"ן הנ"ל לגבי מנחה של תענית משום שאין אכילה לאחריה, אבל זמנה ההלכתי הוא גם יותר מוקדם. אבל באמת כאן קשה לדחות כן, שהרי כאן חילקו בין מנחה לנעילה, ואם נפרש לשון הברייתא 'כל היום' משום המנהג שהזכיר הר"ן, גם לגבי מנחה המנהג שמתפללים סמוך לחשיכה. וא"כ לכאורה מהא דלגבי מנחה אמרו 'עד המנחה' ולגבי נעילה שינו הלשון ואמרו 'כל היום', ע"כ שיתפרש שיש הבדל בין מנחה לנעילה משום הזמן ההלכתי שלהם, ולא משום הבדל מנהג ביניהם. אמנם אם נחדש שהמנהג שהזכיר הר"ן לגבי מנחה הוא רק בימי תענית שאין בהם נעילה, אבל כשיש נעילה היה המנהג שמנחה התפללו מוקדם ונעילה סמוך ללילה (שלא כמנהגינו היום שמתפללים מנחה ונעילה ביחד), מובן שינוי הלשונות בברייתא בין מנחה לנעילה אפי' אם אין הפרש ביניהם בזמנם ההלכתי, אבל זה חידוש גדול, ופשטות הדברים מוכח מהברייתא הזו ברור שזמן נעילה ההלכתי הוא דווקא בסוף היום].

ב) והנה הרמב"ם פסק דין תפילת נעילה בהל' תפילה פרק א' הלכ' ז': 'וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנון ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת

לפרש מהו זמן זה של 'שמי בריש דיקלי' הנזכר בירושלמי שם שהוא שעת שקיעת החמה. וסיים דבריו שם: 'ונמצא זמן מובחר לנעילה שתהא התחלתה בשעת שקיעת החמה ואפשר להאריכה עד קרוב לצאת הכוכבים'. יעוי"ש. וכן כתב המאירי בתענית ריש פרק ד': 'וכבר ידעת שבתלמוד המערב נחלקו בזמנה אם בנעילת שערי שמים והוא קרוב לצאת הכוכבים אם בנעילת שערי היכל והוא בהתחלת שקיעת החמה'. עוד מצינו כן שם בתענית בדברי הר"ן שם (תענית ט' ע"ב מדפי הרי"ף): 'וזמן תפלת נעילה אפולוג בה בירושלמי אי נעילת שערי שמים והיינו עם חשכה, אי נעילת שערי היכל והיינו עם שקיעת החמה כשחמה היא בראשי האילנות הגבוהים, ומוכח התם שאין בין זה לזה אלא שיעור תפלה למי שמאריך בתפלתו'. וכו', יעוי"ש. וכן הוא בדברי הרא"ה שם (הובא בקובץ שיטות קמאי תענית כ"ו ע"ב): 'ובירושלמי פליגי בתפילת נעילה, אי נעילת שערי שמים והיינו עם חשיכה, או נעילת שערי ההיכל והיינו עם שקיעת החמה והיינו כשהחמה בראשי אילנות הגבוהים'. עכ"ל. (והנה לכאור' לא יתכן חמה בראשי האילנות שהוא תחילת השקיעה, אלא אם תחילת השקיעה דר"ת מתחילה מוקדם יותר מהשקיעה באופן, ויעוי' עוד מה שכתבתי בזה בספר 'בירור זמנים' סימן כ' אות ג', ויעוי' תוספת דברים בזה על דברי המאירי שהובאו כאן בהערה למטה¹, ויעוי' גם מה שכתבתי על דברי הר"ן הנ"ל שם בסימן ה' אות ב' עמ' פ"ד-פ"ה).

ודברים אלו מצד אחד הם על פי דברי הראשונים שפסקו שזמנה ביום בנעילת שערי היכל, ולמדו הראשונים מקושיית הירושלמי שהקשו על מעשה דרב שהתפלל כשהחמה בראשי האילנות ועל זה הקשו בירושלמי שמשמע שרב חזר בו וס"ל כר' יוחנן, ומזה כתבו הראשונים דמשמע שזמן נעילת שערי היכל הוא כשחמה בראשי האילנות הגבוהים, וכבר נזכר דבר זה ברבינו חננאל סוף יומא (דף פ"ח ע"ב) דאחר שהביא רבינו חננאל דברי הירושלמי הנ"ל הוסיף: 'ש"מ דכד הוי שמשא בריש דקלי היא עת נעילת שערי היכל'. יעוי"ש. ומצד שני הזכיר השו"ע גם את שיטת הרמב"ם שהוא כדי שישלים אותה סמוך לשקיעה דווקא. [ונ"מ למי שמתפלל ביחידות ובקיצור, כחולים וכדו', שלא יתחיל נעילה בזמן חמה בראשי אילנות, אלא יתחיל מאוחר יותר באופן שישלים אותה סמוך לבין השמשות].

ומהו זמן חמה בראשי האילנות, כבר מבואר בכמה מהראשונים שהוא עם תחילת השקיעה, כן כתב המאירי ביומא דף פ"ז ע"ב אחר שהביא הירושלמי הנ"ל כתב כפירוש על דברי הירושלמי: 'כלומר שסימן נעילת שערי היכל ועזרה בשעת שקיעת החמה הוא ונעילת שערי שמים הוא מאוחר לשיעור זה קרוב לצאת הכוכבים'. יעוי"ש שנראה כוונת דבריו במה שכתב 'כלומר'

1 יעוי' שם בספר בירור זמנים סימן כ' שכתבתי כפי הנזכר שמדברי הראשונים האלו גם יש להוכיח כהמהלך שתחילת השקיעה דר"ת מתחילה מוקדם יותר מהשקיעה באופן, והיא בזמן שחמה בראשי האילנות כשיעור ב' מיל קודם השקיעה באופן. וכבר כתבתי שם שאם אין הדבר כן, אלא תחילת השקיעה היא שקיעת גלגל חמה באופן, נצטרך לדחוק מאד דברי הראשונים שחמה בראשי האילנות הוא סמוך לתחילת השקיעה, אבל אינו ממש תחילת השקיעה. יעוי"ש. שוב עיינתי בדברי המאירי הנ"ל שהובאו למעלה, ולכאור' בדברי המאירי לא יתכן לדחוק כן משום שדברי המאירי ברורים שזמן נעילה הוא ממש בזמן תחילת השקיעה ולא לפני, שהרי הביא הירושלמי וכתב פירוש על שיעור חמה בראשי האילנות הנזכר בירושלמי: 'כלומר שסימן נעילת שערי היכל ועזרה בשעת שקיעת החמה הוא'. ע"כ. ואח"כ גם כתב הלכה למעשה: 'ונמצא זמן מובחר לנעילה שתהא התחלתה בשעת שקיעת החמה'. וגם בסוגיא בתענית כתב: 'וכבר ידעת שבתלמוד המערב נחלקו בזמנה וכו'...אם בנעילת שערי היכל והוא בהתחלת שקיעת החמה'. ולא הזכיר כלל שיעור חמה בריש דיקלי. לכן בדברי המאירי ברור שזמן נעילה אינו לפני תחילת השקיעה. אלא שאולי יש מקום לדחוק בדברי המאירי באופן אחר, דס"ל למאירי שהמעשה דהירושלמי שרב נתן סימן לנעילה בזמן 'חמה בריש דיקלי' באמת אין זה סימן שכבר הגיע זמן נעילה, שהרי בזמן זה ביקש רב רק שיביאו לו הבגד להתכונן בלבישתו לתפילת נעילה, ולכן לא מוכרח משם שזמן זה שהתכונן היא ממש תחילת זמן

(ג) ולגבי זמן נעילה בדיעבד האם הזמנים הנ"ל הם לעיכובא שקודם לכן לא יצא, לא מצינו בפוסקים שהתייחסו לזה פרט לרמב"ם בתשובות וגם רמז לזה בהלכותיו. דהנה הרמב"ם שם בפרק ג' מיד אחר שהזכיר זמן נעילה בסוף הלכ' ו', כתב בהלכ' ז': 'המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה'. עכ"ל. וסתימת דבריו משמע שדברים אלו אמורים גם לגבי תפילת נעילה שהזכיר קודם לכן. ובתשובות הרמב"ם תשובה רנ"ז נשאל הרמב"ם על דבר זה: 'מה שאמר הדרתו בספר אהבה (ה' תפלה פ"ג ה"ו) שאין מתפללים תפילת נעילה אלא סמוך לשקיעת החמה. מי שהקדים והתפלל שעה א' או ב' או ג' קודם, היצא ידי חובתו אם לאו'. והשיב הרמב"ם: 'התשובה, מי שמתפלל קודם עת התפלה אינו יוצא ידי חובתו'. עכ"ל. וכאמור, פרט לרמב"ם הנ"ל לא מצינו התייחסות לשאלה זו בשאר דברי הקדמונים והפוסקים.

אלא שלכאן' לגבי בדיעבד מבואר בסוגיא הנ"ל בסוף יומא (דף פ"ח ע"א) שאפילו התפלל בזמן מוקדם יותר יצא, דהקשו שם על שיטת רבי יוסי בברייתא הנ"ל שבעל קרי טובל כל היום, משום תפילת נעילה: 'ורמינהו וכו'... בעל קרי טובל והולך כל היום כולו ר' יוסי אומר מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול'. ותירצה הגמ': 'לא קשיא הא דצלי תפלת נעילה הא דלא צלי'. וכו', יעו"ש. ופי' רש"י: 'לא קשיא, הא דאמר ר' יוסי הכא מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול. בדצלי תפלת נעילה, ביום קודם שראה קרי והא דאמרינן לעיל כל היום בדלא צלי תפלת נעילה

עוד מצינו בדברי ההגהות מיימוני פרק ג' מהלכות תפילה הלכ' ו' שהזכיר זמן 'פלג המנחה' לגבי נעילה, והביאו הבית יוסף והזכירו הפרי מגדים, והובא זמן זה בשער הציון שם ס"ק ה'. ויעו"י בדברי ההגהות מיימוני שלמד דבר זה מהא שאמרו לרב דנעילה פוטרת של ערבית דמשמע שנעילה היא בזמן ערבית, ועל זה כתב דלכל היותר נוכל ללמוד מכאן להקדים נעילה מפלג המנחה, דכמו דערבית היא מפלג המנחה (כדמצינו שס"ל לרב הכי בפרק תפילת השחר דרב צלי של שבת בערב שבת מפלג המנחה) כך נעילה היא מפלג המנחה. אמנם אחר שנקטו הראשונים שאין בין פלג המנחה לתחילת השקיעה אלא שיעור קטן של שישית המיל, הרי ששיעור זה דומה לשיעור הראשונים הנ"ל דזמן חמה בראשי האילנות הוא מתחילת השקיעה ואילך, ואחר שההגהות מיימוני שם הביא הירושלמי הזה דחמה בריש דיקלי, י"ל דגם הוא כוונתו שאי אפשר להקדים יותר מחמה בריש דיקלי, אלא שסמך על זה שבזמן פלג המנחה הסמוך כבר מתחילה להתקיים מציאות זו דחמה בראשי הדקלים. ולכן קשה להוציא מדברי ההגהות מיימוני להתיר להתפלל נעילה מפלג המנחה לפי חשבון הלבוש והגר"א, אחר שזמן זה רחוק מזמן חמה בראשי האילנות.

עוד הראוני פסקי תוס' סוף מס' יומא: 'תפילת נעילה מן המנחה ולמעלה ביום או בלילה', והוא מלשון התוס' שם בסוף יומא (פ"ח ע"א) ד"ה אי, אלא שיש לדון בזה שמא אין כוונת התוס' שזהו זמנה לכתחילה, יעו"י לקמן אות ג'.

נעילה אלא אפשר לפרש שזמן נעילה סמוך מאד לזמן זה, להכי הסתבר למאירי לפרש שבאמת זמן נעילה הוא בשקיעה ממש ורב התחיל להתכונן לתפילת נעילה בזמן שחמה בריש דיקלי שהוא סמוך מאד לשקיעה. אמנם זהו דוחק גדול ולשון המאירי מאד קשה לפ"ז וגם תמוה מאד שלא פירש הדברים כדרכו שמפרש דבריו בהרחבה ובפרט בדבר כזה שלהבין דבריו היה עליו להקדים שמציאות חמה בריש דיקלי היא מאד סמוכה לתחילת השקיעה וכו', אלא לכאן' מבואר בדברי המאירי שתחילת השקיעה וחמה בריש דיקלי היא מציאות אחת, ובזה מובנים דבריו שלא הוצרך להוסיף כלום משום שהסימן שרב נתן הוא סימן לתחילת השקיעה. וא"כ לכאן' מוכח מדברי המאירי ברור שתחילת השקיעה היא עוד קודם השקיעה באופן. (אפשר לקבל את הספר באימייל: 6181967@gmail.com).

התוס' בדבריו לצטט את לשון הגמ' כמות שהוא, וכיוון דלשון הגמ' מתפרש על בדיעבד כשהקדים קודם זמנו לכתחילה, גם כוונת התוס' מתפרשת כך, וא"כ אין להוציא מכאן הלכה פסוקה שזה זמן נעילה לכתחילה. ואולי הפסקי תוס' פירש השיעור כאן 'מן המנחה ולמעלה' דהיינו מסוף זמן מנחה ולמעלה, והיינו אחר שהתפלל מנחה כדינה לכתחילה בזמן מנחה קטנה עד פלג המנחה שהוא סוף זמן מנחה לכתחילה, (וכפי המצוי שנמשך זמן מנחה עם קריאת התורה שלפניה ועם חזרת הש"ץ לפחות שיעור זה), ואז מתחיל זמן נעילה מיד בפלג המנחה. וא"כ כוונת הפסקי תוס' כשי' הקדמונים שהזכירו תחילת השקיעה או פלג המנחה שהוא ג"כ כתחילת השקיעה, וכמו שנת'ת. ואכתי צ"ע בדברי הפסקי תוס'.

ויש לעיין איך מפרש הרמב"ם הסוגיא, דלכא' מסוגיא זו נסתרים דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל שכתב שהקדים נעילה לא יצא. ואולי הרמב"ם מפרש לשון 'עד המנחה' כהנ"ל שהוא עד סוף זמן מנחה קטנה, והיינו פלג המנחה שמאז אפשר להתפלל נעילה לפחות בדיעבד והוא כבר נחשב לסמוך לשקיעת החמה, אבל א"כ קשה מ"ט לא הזכיר הרמב"ם שיעור זה, וצ"ע. ואולי היתה לפני הרמב"ם גירסא אחרת בסוגיא זו.

ויש שציינו ליישב הרמב"ם על פי דברי רבינו חננאל בפירושו לת' הגמ' דכתב: 'ושנינן הא דתני כל היום בדלא צלי עדיין, והא דתני מן המנחה אינו צריך בדצלי', עכ"ל, ולא הזכיר כמו בגמ' לפנינו 'דצלי תפלת נעילה', ויתכן שלא גרס בגמ' 'נעילה'. אבל צ"ע איך אפשר לפרש הסוגיא באופן אחר דלא נתכוונו על נעילה, דלא שייך לפרש שנתכוונו כאן על מנחה, דא"כ ברייתא ראשונה תתפרש שלר' יוסי טובל כל היום משום שלא התפלל מנחה, וזה לא יתכן שא"כ איך פליגי רבנן עליה שטובל רק עד המנחה. (דבשלמא אם מתפרשת הגמ' על נעילה, כבר פירש רש"י שרבנן פליגי

כשראה הקרי'. ע"כ. והנה כבר נתבאר לעיל (סוף אות א') שבברייתא הראשונה חזינן שזמן נעילה לכתחילה הוא דווקא בסוף היום, וא"כ מתפרש כוונת הגמ' בתירוץ הסתירה בין הברייתות דהברייתא השניה 'בדצלי' היינו שבדיעבד שהתפלל נעילה מן המנחה ולמעלה יצא, ומתפרש לשון הברייתא דעד זמן המנחה וודאי יכול לטבול כיוון שאינו יכול להתפלל נעילה קודם לכן, אבל אח"כ אם כבר התפלל שוב אינו יכול לטבול.

ולפ"ז מבואר בברייתא זו ש'מן המנחה ולמעלה' בדיעבד יצא, ובפשטות 'מן המנחה ולמעלה' הוא מזמן תפלת מנחה ולמעלה, והיינו שאם התפלל מנחה בזמנה ומיד התפלל נעילה אחריה יצא, וא"כ הוא תלוי בפלוגתת הראשונים אם זמן מנחה לכתחילה הוא בזמן מנחה גדולה וממילא מתפרש גם כאן מזמן מנחה גדולה ונוכל להוציא מכאן לגבי נעילה בדיעבד על זמן מוקדם מאד, או שזמן מנחה לכתחילה הוא רק בזמן מנחה קטנה וא"כ גם כאן מתפרש כך, ולא נוכל להוציא מכאן על נעילה בדיעבד יותר מוקדם מזמן מנחה קטנה. אבל יש מקום לדחות שאפי' לראשונים שזמן מנחה לכתחילה הוא בזמן מנחה גדולה, מ"מ שמא זמן נעילה בדיעבד הוא רק מזמן מנחה קטנה, שהרי ברוב הש"ס מתפרש לשון 'מן המנחה ולמעלה' על תשע שעות ומחצה, וא"כ גם כאן אפשר לומר שאחר שתירצה הגמ' דכוונת הברייתא בדצלי נעילה, שאין כוונת הברייתא שמתפלל מנחה ונעילה ביחד, אלא כוונת הברייתא רק נעילה ומשום שזמן נעילה אינו לפני 'מן המנחה ולמעלה', ולפ"ז יש לפרש כמו שמתפרש ברוב הש"ס שהוא רק מתשע שעות ומחצה, ולא נוכל להוציא על בדיעבד יותר מזמן מנחה קטנה.

ולפי הדברים הנ"ל שזמן 'מן המנחה' הנזכר כאן הוא רק לגבי בדיעבד, יש להעיר על הפסקי תוס' הנ"ל שהזכיר את לשון התוס' הנ"ל כפסק הלכה בסתמא שתפילת נעילה מן המנחה ולמעלה, דלכא' כוונת

יכל להתפלל כהוגן בסוף היום, ובא לשאול מה עליו לעשות. ולכא' אין בידינו להעמידו להתפלל שוב מחמת תשובות הרמב"ם, אחר שלפנינו סוגיא ערוכה לפירוש רש"י שיצא בדיעבד. (ויל"ע אם שייך להתפלל נעילה בנדבה). ואולי נוכל ליעץ לו לכל הפחות לכוון לצאת בחזרת הש"ץ, אלא שלפנינו דברי המג"א בריש סי' תקצ"א שאע"פ שמעיקר הדין ש"ץ מוציא בר"ה וביה"כ מ"מ עכשיו שמפסיקין בפיוטים לא יצא יד"ח. אמנם באמת דברי המג"א האלו הם חידוש שאותם פיוטים שלתפילת הש"ץ אינם הפסק יהיו הפסק ליחיד אפי' בדיעבד, ומ"מ אף לחידוש זה של המג"א י"ל דאין לך בו אלא חידושו באותם מקומות שמצינו להדיא שיחיד אינו מוסיף בתפילתו, וא"כ י"ל שלא שייכים דברי המג"א לנעילה, משום שטעם זה שמוסיפים דברים שיחיד אינו מוסיף שייך בשחרית ומוסף שמוסיפים פיוטים גם בברכות הראשונות שיחיד אינו יכול להוסיף, וגם מוסיפים פיוטים שלא מעניין הברכה, ולכן אפילו אם אותו יחיד יעמוד בשתיקה בזמן זה, שמא ס"ל למג"א שאריכות הזמן של פיוטים וניגונים אלו לא שייך שלא יהיה הפסק ליחיד זה. אבל בתפילת נעילה שהפיוטים בברכות הראשונות הם קצרים מאד שאם יעמוד בשתיקה לכא' פשוט שאינו הפסק, ומה שמוסיפים בברכה האמצעית הוא רק פיוטים וסליחות שהם ממש מעין הברכה האמצעית (או"א מחול לעונותינו וכו'), לכא' לא שייך לומר שהם הפסק אפילו אם גם אותו יחיד יאמר אותם עם הציבור, וצ"ע למעשה.

משום שיש לו אפשרות להתפלל נעילה בלילה. אבל לגבי מנחה לא שייך לפרש כן). ובאמת גם דברי רבינו חננאל צריכים תלמוד איך מפרש הסוגיא שם, דפי' שם הא דאמרו תנאי היא לגבי האם נעילה פוטרת ערבית בפ"י אחר מפירוש רש"י, וז"ל שם: 'פ"י ת"ק דתני עד המנחה קסבר אין שם תפלת ערבית. ור' יוסי דתני כל היום קסבר צריך עדיין להתפלל תפלת ערבית'. עכ"ל. ונראה שלא הסכים עם פירוש רש"י דכוונת הגמ' לפרש הברייתא שיש מ"ד שאפשר להתפלל נעילה בלילה, ולהכי הוצרך לפרש כוונת הגמ' לפרש הברייתא שאם יש לפניו ערבית מותר בטבילה אפי' ביום הכיפורים, ורק אם אין לפניו ערבית אסור בטבילה אחר המנחה. ומ"מ גם לפירוש זה, ברור דהא דקאמר ת"ק עד המנחה היינו אחר שכבר התפלל גם מנחה וגם נעילה, וא"כ לדברי רבינו חננאל כבר בברייתא הראשונה מבואר דגם זמן נעילה הוא מן המנחה, עכ"פ בדיעבד. אמנם צריך תלמוד איך מפרש רבינו חננאל המשך הגמ' דתריצין ברייתא בתרייתא 'בדצלי', דאם עסקינן כאן על ערבית כמו שפי' רבינו חננאל הברייתא הראשונה, תמוה איך אפשר להתפלל ערבית מן המנחה. ואם נפרש לפחות ברייתא בתרייתא ד'מן המנחה' היינו מסוף זמן מנחה קטנה שהוא כפלג המנחה, ניחא ששייך להתפלל ערבית. וצ"ע היטב בדבריו איך לפרשם.

★

מעשה באחד שחשש שלא תהיה לו אפשרות להתפלל נעילה בציבור בסוף היום, והתפלל ביחידות בזמן מוקדם מאד, ושוב

הרב הראל דביר

ערבה שעליה נוטים כלפי מטה

בנטילת ארבעת המינים נאמר שאין יוצאים ידי חובה אלא כשנוטלים אותם כדרך גדילתם, דהיינו שהחלק שבעת הגידול היה למעלה נמצא למעלה גם בעת הנטילה. מסיבה זו נוהגים רבים לאחוז את האתרוג כשהעוקץ שלו כלפי מעלה בזמן הברכה, כדי לברך עובר לעשייתם ומיד אחר כך להפוך את האתרוג ולקיים את המצווה.

יש לדון בשאלה האם דין דרך גדילתם מתייחס רק לענפים שבארבעת המינים, או שגם העלים - או רובם - צריכים לנטות כלפי מעלה. שאלה זו מצויה במיוחד בערבה, שפעמים רבות תוך זמן קצר מקטיפתה חלק מעליה נוטים כלפי מטה. עוד יש לברר מהו גדר 'נפצרו עליה' שפוסל בערבה, והאם הוא כולל את המצב שבו העלים נוטים כלפי מטה.

מקור דין דרך גדילתן

נאמר בגמרא (סוכה מה, ב):

אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: 'עצי שטים עמידים'.¹

וכתב רש"י: כל המצות - כגון² קרשי המשכן, ועמודים, ולולב והדס וערבה.³

וביאר המאירי (שם מא, ב ד"ה ר' יוסי): והיה לו לסמוך עומדים לקרשים, ר"ל שיהיו הקרשים עומדים, שהרי על הקרשים הוא מוסב. אלא שסמכה לעצי שטים, כלומר שיעמדו הקרשים כדרך גדילת העצים.

דין זה הובא להלכה ברמב"ם (הל' לולב ז, ט), בשו"ע (או"ח תרנא, ב) וברמ"א (שם, ט). ועדיין צריך ביאור, כיצד מה שנאמר בעצי השיטים של המשכן מלמד לכל

1 וכן נאמר בירושלמי (ברכות ה, ב): 'ר' חזקיה בשם ר' ירמיה ארבעת מינים שבלולב ניטלין דרך גידוליהן'.
2 מלשון 'כגון' משמע שישנן מצוות נוספות שבהן נוהג דין דרך גדילתן. ובאמת הראשונים והאחרונים דנו על שייכותו של דין זה במצוות שונות: בנוגע לשופר, יעוין בבנין שלמה (סי' מח ד"ה ולע"ד) ובדברי ירמיהו (הל' שופר א, ו). בנוגע למרור, יעוין בתוס' (סוכה לב, ב ד"ה האמת). בנוגע לבשמים של הברכה, יעוין בערכי תנאים ואמוראים (מהד' בלוי, ערך ר' ירמיה) ובמהרי"ו (סי' קצא) ובמג"א (פתיחה לסי' רצו). בנוגע לדפנות הסוכה ולסכך, יעוין בספר הפרדס (דבי רש"י; מהד' עהרנרייך עמ' רמ) ובטור ובב"ח (או"ח תרל, יב). בנוגע לכיוון הצד בלולב שפונה אל האדם, יעוין ברדב"ז (א, קע). בנוגע לאזוב, יעוין בלהורות נתן (יא, נה, ג).
3 במקורות רבים מבואר שדין דרך גדילתן נאמר גם באתרוג, שיוצאים ידי חובה דווקא בנטילתו כשעוקצו למטה ופיטמו למעלה: בירושלמי (ברכות ה, ב), בהלכות גדולות (מהד' מכון ירושלים עמ' רב-רג), בפסקי הרי"ד (פסחים ז, ב), בסידור רש"י (סי' רעו), בספר האורה (א, צו), בתוס' (סוכה לב, ב ד"ה האמת; לט, א ד"ה עובר), ברוקח (סי' רכ), באו"ז (הל' סוכה, שטו), בערכי תנאים ואמוראים (מהד' בלוי, ערך ר' ירמיה), בספר האסופות (הל' לולב ואתרוג, נדפס בקובץ יד הרש"ז ב, עמ' יא ועמ' יד), במנהגים דבי מהר"ם (סדר ד' מינים ד"ה ולכתחילה), בארחות חיים (הל' לולב, ג; שם, כג ושכן דעת הריב"א), בכלבו (סי' עב, ושכן דעת מהר"ם), במאירי (סוכה מה, ב ד"ה כל), בריא"ז (סוכה ג, ו, ז-ח), ברבינו ירוחם (נ"ח ח"ד; ס ע"ד), במצוות זמניות (הלכות חג הסוכות, ו), בהגהות אשרי (סוכה ד, ב, א), במהרי"ל (תפילות חג הסוכות, ז), באגור (ס' א"ג) ובטוש"ע (או"ח תרנא, ה). וכן פשטות הרמב"ם (הל' לולב ז, ו).
וביאר המג"א (תרנא, ז) והבכורי יעקב (תרנא, יג) על פי הרי"ף גיאת (הל' לולב עמ' תנא) והמנהיג (הל' סוכה עמ' שצא) שגם באתרוג דרך גדילתו המקורית היא מלמטה למעלה, אף כשפועל כוכדו מנמיכו בשלב מסוים של גידולו.

אמנם רש"י בפירושו לסוכה הנ"ל לא הזכיר אתרוג, והבנין שלמה (סי' מח ד"ה ודע) והאדר"ת (מובא בשו"ת מהרש"ם א, א ד"ה ומה שתמה) דייקו מכך שלשיתתו אין דין דרך גדילתן באתרוג. ואף הראב"ן (הל' סוכה ד"ה אמר) השמיט אתרוג. אך צ"ע אם יש הכרח בדיוק האחרונים מדברי רש"י, וייתכן שאם היו

דרך גדילתו. וכן נראה בבאר היטב סי' תרמו סק"ט בשם השל"ה, ואינו תחת ידי, ולפי זה נפל בבירא הכשירא דנדלדלו העלים.

דברי החזו"א הללו הובאו בדבריהם של חלק ממאספי זמננו (כשרות ארבעת המינים עמ' קכו; פסקי תשובות תרמו, ב; תרמז, ג), ללא בחינת המקור שעליו הסתמך החזו"א למרות שלא היה תחת ידו. לשון הבאר היטב היא:

וכתב של"ה דצריך לראות שיהיו דרך גדולם.

לכאורה אין מלשון זה הוכחה שמדובר על העלים, וניתן להבין שמדובר רק על הענפים. ונראה שהחזו"א הבין שהכוונה לעלים ולא לענף עצמו מכך שהבאר היטב הביא את הדין באותו סעיף קטן שבו עסק בדין נשרו רוב עליו בהדס, ומכך משמע שגם דין דרך גידולם מתייחס לעלים. ועוד ייתכן שהבין שדין דרך גידולם בענפים הוא פשוט והובא להלכה בשו"ע וברמ"א, ולא היה הבאר היטב נצרך להביאו בשם השל"ה. ואם בכל זאת הביאו, כנראה שהכוונה להוספה על דברי השו"ע והרמ"א, שהתייחסו רק לענף ולא לעלים.

ואולם, ממקור דברי הבאר היטב נראה ברור שאין הכוונה לעלים אלא לענף. כך כתב השל"ה (מסכת סוכה נר מצווה, יט)

ויאגדם דרך גדילתם. לכן יזהר בההדס להתיר אגודתו, לראות אם מונח כתקונו, כי הגוים לפעמים נותנים עוקצו של זה לצד

המצוות כולן. נראה שהדבר נלמד בדרך בניין אב מכתוב אחד, דמשעה שמצינו חידוש מסוים במקום אחד ואין חילוק בינו ובין דינים אחרים, יש ללמוד ממנו אליהם. וזו אחת מ"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.⁴

מבשרות ערבה שנכמשו עליה

מוכת שאין דין דרך גדילתן בעלים

והנה, במשנה (סוכה לג, ב) מבואר שערבה כמושה כשרה. ועוד נאמר (שם לא, א):

ארבעת מינין שבלולב [...] כמושין כשרין, יבשין פסולין. רבי יהודה אומר: אף יבשין.

פעמים רבות כאשר הערבה כמושה, עליה מאבדים את רעננותם שמכוחה הם נזקפים, והם נוטים כלפי מטה. ובכל זאת לא דנו בזה כלל במשנה ובברייתא מדין דרך גידולן, אלא רק מדין היובש. ור' יהודה סבר שאפילו ערבה יבשה כשרה, ולא חש כלל לדין דרך גדילתן. מכך נראה להוכיח שדין דרך גדילתן אינו מתייחס לכיוון העלים, אלא לכיוון הענף בלבד.

אין ללמוד מדברי מהרי"ל

שקיים דין דרך גדילתן בעלים

ואולם החזו"א (או"ח קמו, לה) כתב:

יש לעיין בעלי הדס וערבה התלוין למטה אפילו אי אינו פוסל משום ניטל מכל מקום ליבעיא איגוד שיוקפו כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן, דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך

רואים את דברי הירושלמי וכל הראשונים הנ"ל, ובכללם ספרי דבי רש"י, היו חוזרים בהם. ויעיין בלבושי מרדכי (וינקלר; או"ח מהד"ת פד, ב) ובצמח יהודה (ג, קפה ד"ה ולענ"ד) שהציעו פירושים אחרים להשמטת האתרוג בדברי רש"י.

ובתשובות והנהגות (ג, קפד) כתב: 'הלוא מצוי בעץ ערבה, שכל הענף בעץ גופא יורד למטה, ודרך גדילתו הכי', ומשמע מדבריו שמעלה זאת כצד להקל בנידון דרך גדילתן בערבה. ולכאורה קשה על דבריו מדברי הירושלמי ורש"י ושאר הראשונים הנ"ל שרובם ככולם נקטו שקיים דין דרך גדילתן בערבה. ועד כאן לא התעורר ספק באחרונים אלא על אתרוג שהמציאות התמידית שלו היא שכובדו מהפך את כיוון גדילתו, אך לא בערבה. ועוד קשה, שגם בעץ השיטה שממנו נלמד דין דרך גדילתן ישנם ענפים שיורדים מלמעלה למטה.

4 וכעין זה כתב בלהורות נתן (יא, נה, ג): 'ובאמת יש לעיין דמנלן ללמוד מעצי שטים עומדים דכל המצוות אינו יוצא אלא דרך גדילתן, ודלמא משכן שאני דגזרת הכתוב דבעינן דוקא שישים את הקרשים כדרך גדילתן, אבל מנלן ללמוד מזה לכל המצוות דבעינן דוקא כדרך גדילתן. ואולי נלמד בדרך מה מצינו. וצ"ע'.

ויפשוט ראשי הגבעול⁵. הרי שבעיית דרך גדילתו נובעת מכך שהגויים הופכים את כל הענף או שכופפים את ראשו, ולא מכיפוף של העלים. והבעיה נפתרת כשזוקפים את ראש הגבעול. והקטע השני שהובא במנהגי מהרי"ל הוא הוספה של תלמיד מהרי"ל או עורך אחר שמבאר ומרחיב את דברי מהרי"ל, ולא בא לכתוב דינים אחרים. ומדברי מהרי"ל בקטע הראשון מבואר שהמילה "כולן" מתייחסת לראשי הענפים ולא לעלים. וכוונתו שיש לדאוג לכך שכל הענפים יהיו מסודרים לפי דרך גדילתן. והדבר מוכח גם מהאמור בסיום הדברים שאי אפשר לבדוק את הכשר העלים משום שבדיקה כזה תביא לנשירתם. דאם בדיקה בעלמא תביא לנשירת העלים, קל וחומר שניסיון לזקוף את העלים היבשים יביא לנשירתם ולא אליו התכוונו מהרי"ל ותלמידו. וכאמור לעיל, פעמים רבות עלים יבשים אינם זקופים. וכל שכן כשמדובר על יובש רב כמתואר כאן. וכבר הקשה על החזו"א בתשובות והנהגות (ג, קפא):

ותמוה, שהערכות דרכם כן אפילו בעץ, ומנלן להחמיר בזה.⁶

ומכל זה נראה ברור לכאורה שאם היה החזו"א רואה את הדברים במקורם, לא היה רואה בהם מקור לדין דרך גדילתן בעלים, ולא בכדי כתב להדיא שלא ראה את הדברים במקורם.⁷ אמנם בספר נוסף ממאספי זמננו, ארבעת המינים למהדרין (עדס; מהד' תשס"ז עמ' רסד), עמד על ההבדל שבין דברי מהרי"ל והשל"ה ובין דברי החזו"א,

עיקרו של זה, ולפעמים גם כופפים ראשיה לתווך כדי שלא ינשרו העלין, ואז לא מונח כדרך גדילתו, אך יזקוף ויפשוט ראשי הגבעול ויניחם כולן כגדילתן.

והדברים ברורים עוד יותר במקורו של השל"ה, בספר מנהגי מהרי"ל (הל' לולב, ג⁵):

יזהר בההדס להתיר אגודתו לראות אם מונח כתיקנה, כי הגוים לפעמים נותנין עוקצו של זה לצד עיקרו של זה, ולפעמים גם כופפין ראשם לתווך כדי שלא ינשרו העלין ואז לא מונח כדרך גדילתו, אך יזקוף ויפשוט ראשי הגבעול ויניח' כולן כדרך גדילתן.

בימי מהרי"ל סג"ל במדינת ריינוס דלא שכיח שם שום הדס אך [-אלא רק] אותן שמביאים הסוחרים באגודות אגודות עם האתרוגים שמביאין לשם ממדינת צרפת, מימי לא שמעתי שהקפיד הרב הנזכר להתיר אגודת ההדס לסלק מתוכו הדס שוטה שאסרו חכמים שלא יהיו רק ג' עלין בקן אחד והן משולשין, אך נטלו האגודה כמו שהיא. רק אמר להתירו ולראות שיהיו מונחין כולן כדרך גדילתן וגם לא כפופים כדפי' בפנים. גם אי אפשר לבדוק כל האגודה אחר הכשר העלין, מאחר דיבש כל כך ינשרו כל העלין.

נראה ברור שכל דברי מהרי"ל והשל"ה מתייחסים לענפי ההדסים ולא לעליהם. כך מבואר בתיאור הדברים בתחילה: 'עוקצו של זה לצד עיקרו של זה, ולפעמים גם כופפין ראשם לתווך כדי שלא ינשרו העלין ואז לא מונח כדרך גדילתו. אך יזקוף

5 דברי מהרי"ל הובאו גם במטה משה (סי' תתקכו), אליה רבה (תרנא, ב), אליה זוטא (תרנא, ג) ומחצית השקל (תרמו, ד).

6 אמנם בהמשך דבריו כתב לחלק בין שני מצבים: 'ונהגתי לא להחמיר בתלויים למטה שדרכם כן כהנ"ל, אבל בכפופים לגמרי למטה, ונהגתי אז כשאפשר להעמיד העלים ולהחזירם מעומד בעלים או באגוד, ואתי שפיר גם למחמירים. ופסול זה מצוי בערכות', ולכאורה לא ברור מה ההבדל המהותי והמעשי בין שני המצבים, ומה משמעות המילה 'לגמרי'. וצ"ע.

7 גם בתשובות והנהגות (ג, קפד) העיד על עצמו שדברי האחרונים 'אינם תחת ידי כאן לעיין', וראה אותם רק מתוך ספר כשרות ארבעת המינים (עמ' קכא) ששם הובאו דבריהם בקיצור ובהשמטות משמעותיות.

מחלוקת הראשונים בביאור 'נפרצו עליו' שבלולב והשלכתה לביאור 'נפרצו עליה' שבערבה

והנה, נאמר במשנה (כט, ב) שלולב שנפרצו עליו פסול. בראשונים הובאו שלושה פירושים למציאות זו: פירוש ראשון מובא ברש"י (כט, ב ד"ה נפרצו וד"ה נפרדו; לב, א ד"ה כי חופי אוד"ה דאיפרוד), שהעלים התנתקו מהלולב. פירוש שני מובא ברמב"ם (הל' לולב ה, ג; פיהמ"ש ג, א) שהעלים נפתחו 'כחירות של דקל' ואינם צמודים לשדרת הלולב ולעלה המרכזי. ופירוש שלישי לנפרצו עליו מובא בהשגת הראב"ד שם ובתוס' (כט, ב ד"ה נפרצו), שהעלים נסדקו לארכם, ובמקום שיהיו כפולים כדרכם, הם הופרדו לבודדים.

פסול נפרצו עליו נאמר גם בהדס (לב, ב) וערבה (לג, ב), ובביאור הדבר כתב הרא"ש (סוכה ג, יג):

האי נפרצו עליה דהדס וערבה, פירוש שנפרצו ממקום חיבורן, אף לפירוש ר"י שפירש שנפרץ דלולב היינו שנחלקו העלין במקום התיזמת, דהאי לא שייך גבי ערבה והדס. ולפרש"י נפרצו דשלשתן שוה.

ושנה בסיפא נשרו מקצת עליה כשרה לאשמעינן שנפרצו עליה היינו ברוב, כדאיתא בתוספתא (פ"ב). ושנאו באחרונה⁸, והוא הדין בכולהו⁹. וגבי פסולה נקט נפרצו משום דהוה ברוב, וגבי מיעוטא שייך לשון נשרו. וכל שכן לפירוש ר"י. ומשום דלגבי לולב שנה נפרצו, שנה בכולן, אף על פי שאין פירושן שוה.

מבואר ברא"ש שהמחלוקת בין רש"י לר"י אינה קיימת אלא בביאור נפרצו עליו שבלולב, אך בנפרצו עלי הדס וערבה אין מקום לפירוש ר"י, ובהכרח הוא ינקוט

ואעפ"כ לא ראה בזה כל קושי בדברי החזו"א, וכך כתב:

ואמר לי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שאע"פ שהשל"ה מיירי בראש ההדס והערבה שנדלדלו, מכל מקום החזו"א מיירי ברוב עלין של ההדס והערבה, ולא בראש. וביאור הדברים, דהחזו"א הבין שרוב העלים הוא באותו דין של ראש ההדס והערבה. ואין הכי נמי, השל"ה מיירי בראש ההדס והערבה, והחזו"א מיירי ברוב העלים. ודין אחד להם.

ולא ברור אם גם 'ביאור הדברים' הוא מהגר"ח"ק או שזו הוספת המחבר. ומכל מקום יש להעיר שמהרי"ל והשל"ה לא דנו בדלדול אלא בכיפוף מכון של הענפים, ואין בדבריהם כל הוספה וחדוש מעבר ליישום הדין הבסיסי דרך גדילתן והחלתו גם כשרק חלק מהענף מכופף ולא כולו הפוך. וקשה להבין כיצד דבריהם מהווים מקור לחידוש שקיים דין דרך גדילתן בעלים. וצ"ע.

ולמרות כל זאת, ולמרות שגם בספר חזו"א לא פסל בהחלטיות אלא רק כתב שצריך עיון, לא נמנע בספר ארבעת המינים למהדרין מלקבוע בסכינא חריפא ש'ערבה שראשה או רוב עליה נדלדלו, פסולה'. וכן בהמשך (עמ' רסו) 'ערבה שרוב עליה נתדלדלו כלפי מטה, פסולה'. והביא שם תמונה של ערבה שעליה נוטים כלפי מטה ומתחת לתמונה כתב: 'הראיתי תמונה זו למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ואמר לי: תפרסם שלפי החזו"א ערבה זו פסולה'. ולפי כל האמור הדברים צ"ע. ועוד קשה שלכאורה הדברים סותרים למה שהובא בשם הגר"ח"ק עצמו בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (מהד' תשע"ד; ג, עמ' מח אות ז):

אמר לי הגר"ח"ק שמרן החזו"א לא הקפיד שראשי הערבה יהיו זקופים.

8 כלומר, במשנה העוסקת בערבה.

9 כלומר, גם בלולב והדס.

נפרצו עליה פסולה, פירוש, ואף על פי שלא ניתקו לגמרי, דכמי שאין לה עליו דמיא ולא הוא הדר.

הרי שהעלים ניתקו, אך לא לגמרי. וכבר הרמב"ם עצמו כתב (פיהמ"ש שם; האיורים מועתקים ממהד' הרב קאפח):

נפרצו עליו, הוא שישברו עליו משדרו של לולב שהן קבועין בו ויהיה כחריות של דקל כצורה זו.¹⁰ ונפרדו עליו, הוא שנפרדו זה מזה אבל לא נתדלדלו ולא נתפרדו כצורה זו.¹¹

ומזה נראה שאין מדובר בשינוי זווית העלים בעלמא, אלא בשבירה המביאה לשינוי זה. ונראה אפוא שהייבוש המצוי בעלי ערבה אינו בכלל זה.

ואולם בחזו"א (או"ח קמו, לב) הציג את דין נפרץ לפי הרמב"ם, והוסיף וכתב:

ולפי זה יש ליוזר הרבה בהדס שמצוי שעליו תלויות למטה.

ולכאורה הדבר אינו מצוי בהדס, ואולי זו טעות קולמוס וצ"ל ערבה. וצ"ע. ומכל מקום, לפי המתבאר עולה שאין די בכך שהעלים נוטים למטה כדי להחשיב זאת כנפרצו עליו, כל שהם מחוברים היטב לענף. ודין נפרצו עליה לא נאמר אלא כשהדבר נגרם משבירה של העלים, ומציאות זו בוודאי אינה מצויה.

מנהג החזון איש בעניין זה

בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (מהד' תשע"ד; ג, עמ' מז-מח) הובא מה שהעיד בעל הקהלות יעקב על החזו"א ש'כמדומה' שלא הקפיד שעלי הערבה יהיו זקופים כלפי מעלה, וכן מובא שם שהקהלות יעקב עצמו לפעמים הקפיד ולפעמים לא, ושדעתו הייתה להקל בזה. לכאורה העדות על החזו"א אינה עולה בקנה אחד עם דברי החזו"א בספרו, בשתי הסוגיות הנ"ל - הן בדין דרך גדילתן, הן בדין נפרצו עליה. ואף

כרש"י. הרא"ש לא התייחס בדבריו לשיטת הרמב"ם ולביאור דין נפרצו שבהדס וערבה על פיה. התייחסות כזו מופיעה במגיד משנה (שם), שכתב:

לפי דעת רבינו והלכות -[הרי"ף] נראה שפירושם שנדלדלו מהקנה שהן מחוברות בו דומה לפירושם בנפרצו עליו של לולב. ולפירוש הר"א ז"ל פירוש שנחלקו העלין ונסדקו לארכן, ושני הפירושים אמת בעיקר הדין.

לדעת המגיד משנה לא רק הרמב"ם, אלא גם הראב"ד יפרש את דין נפרצו עליו באופן שווה בכל שלושת המינים. ואף שעלי ההדס והערבה אינם כפולים. ומה שהוקשה לרא"ש לא הוקשה כלל למגיד משנה. ונראה שהמגיד משנה לא ראה שוני מהותי בין עלי הלולב הכפולים ובין עלי ההדס והערבה, שגם הם מחולקים באמצעם לשני חלקים שווים, ויכולים 'להיסדק' בקו החלוקה.

והנה, לכאורה יש קושי במה שכתב המגיד משנה שפירוש הרמב"ם לנפרצו עליו בלולב חל גם בהדס וערבה. דבשלמא בהדס ניתן לומר שהעלים היו אגודים סביב הענף והם נפרצו והתרחקו מהענף, אך עלי הערבה מעולם לא היו אגודים סביב הענף, ולא ברור מהי פריצתם. ולכאורה לפי הגדרה זו נמצא שכל הערבות שבעולם הן ערבות שנפרצו עליהן כעלי החריות.

ולכן נראה שהדלדול מהקנה דייקא הוא חלק מהותי מהמציאות של נפרצו, וכלשון המגיד משנה: "שנדלדלו מהקנה", ואין די בשינוי הזווית שבה יוצאים העלים. והיחלשות האחיזה בקנה היא היא הפירצה, או לפחות תנאי להתקיימות הפסול דנפרצו עליו. וכך מבואר גם בפרשן קדום נוסף של הרמב"ם, רבינו מנוח (שם), שכתב:

וציין לדברי החזו"א בספרו כמקור לרישא, ולספר אורחות רבנו הקהלות יעקב (שם עמ' מח אות ז) כמקור לסיפא, דנכתב שם שהחזו"א לא הקפיד שראש הענף ינטה כלפי מעלה.¹² ואולם כאמור, בספר חזו"א נכתב להדיא 'שמצוי שעליו תלויות למטה' ושיש להיזהר ולהחמיר בזה. ולכאורה קשה לומר שאם הכפיפה היא 'משום שכך דרכם עקב רכותן' בזה לא דיבר החזו"א, ושכוונתו להחמיר בדבר ש'מצוי' אך להקל בדבר ש'דרכם'. וצ"ע.

שהלשון היא 'כמדומה', חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. ובעוד שבדין דרך גדילתן ניתן לומר שאף שבספרו הסתפק בזה, בפועל הקל וכמנהג העולם, בדין נפרצו עליה מפורש בספרו שיש להיזהר בדבר. ובפסקי תשובות (סי' תרמז, ג) כתב:

ויש הכותבים שהוא הדין בנדלדלו העלים ותלויות למטה שיש לפסול מדינא כיון שאין זה דרך גידולו, אבל אין לפסול משום כך כשראשי הערבות נכפפים, משום שכך דרכם עקב רכותן ליכפף בראשן.

סיכום והלכה למעשה

מצוי מאוד שעלי הערבה נוטים כלפי מטה, ובכל זאת לא מצאנו בפוסקים דיון על הכשר הערבה במקרה זה, עד לחזו"א. וכנראה אף החזו"א עצמו נהג למעשה לצאת ידי חובה בערבות שעליהן נוטים כלפי מטה. ומכך יש ללמוד שני דברים: ראשית, דין דרך גדילתן לא נאמר בעלי הערבה אלא רק בענף. שנית, דין נפרצו עליו שברמב"ם לא נאמר במקרה של שינוי הזווית של העלים בעלמא, אלא דווקא כאשר הדבר נובע משבירה חלקית במקום החיבור של העלים לענף.

לפי זה יש להכשיר בלא פקפוק ערבה שעליה נוטים כלפי מטה, וכמנהג העולם. ובנוגע לנטייה של ראש ענף הערבה כלפי מטה יש יותר מקום להחמיר משום שבפשטות הדבר כלול בדין דרך גדילתן, ומשום שהוא פחות מצוי.



12 ובזה מפורש לכאורה שלא כדברי ארבעת המינים למהדרין והגר"ק הנ"ל. וצ"ע.

הרב אהרן יגר

דין סכין שנעצו בחלה ונתערב בין שאר הסכינים

מעשה באחד שכשהיה שורף "חלה" שהפריש, היה תוחב אחד מהסכינים בחלה וע"י כן היה שורפו באש, ולא ידע שדין חלה כדין מאכלות אסורות וא"כ יש בכלי בליעות איסור, ועכשיו שאלתו בידו מה דינם של כלים אלו שבכמה מהם שרף עמם חלה מקודם לכן.

מ"מ בדיעבד נקטינן כדיעה ראשונה ואזלינן בתר רוב תשמישו. ועיי"ש בשעה"צ (סק"ג) שהביא דברי הפמ"ג שאוסר אף בדיעבד אך מ"מ להלכה נקט בדדיעבד אפשר להקל באינו בן יומו.

ובנידון דידן דע"י הליבון יפסד לכאורה פשוט הוא דכיוון דע"י ליבון ייפסד הכלי ובפרט כשמדובר בסט סכינים, אפשר להקל בכהא"ג אף לכתחילה כמבואר ב"בית מאיר" (סעיף י"א) דבקערות של בדיל שיהיה ניתן ע"י הליבון ויפסד אפשר להקל באינו יומו, וסגי בהגעלה, והביאו בשעה"צ (סקנ"א).²

ב. ההיתר של "רוב תשמישו"

הוא רק ברוב תשמישי איסור

או גם בתשמישי בהיתר

אך זה צריך עיון, דהנה יש לעיין בדין זה שהרי כל הדין של רוב תשמישו מקורו מדין דסכינים בפסחים (דף ל' ע"ב, ועיי' בתוס' סוף ע"ז ובב"י יו"ד סוסי' קכ"א) לגבי הכשר הסכין מבליעות החמץ שבו, ושם מיירי שרוב תשמישי הסכין היו ברותחין, ומיעוט תשמישיו היו ע"י האש, ובהא קאמרינן דכיוון שהשתמשו באיסור (דהיינו בחמץ) ברוב הפעמים ע"י רותחין ולא ע"י

א. הכשר הכלי בליבון או בהגעלה

מדין "רוב תשמישו".

הנה נפסק להלכה באו"ח סי' תנ"א סעיף ד' - ה': "כל הכלים כפי תשמישן הכשירן, וכלים שמשתמשים בהם ע"י האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם צריכים לליבון". וא"כ סכינים אלו הרי נבלעו בהם בליעות מהחלה ע"י האש, וא"כ צריכים להכשירם ע"י ליבון גמור.

אך שם בב"י בסי' תנ"א ס"ו הביא מח' הראשונים האם בכל כלי הולכין בתר רוב תשמישו או דאזלינן אף בתר מיעוט תשמישו, והמחבר (שם סעיף ו') פסק כהרי"ף והרמב"ם וסיעתם דאזלינן בתר רוב תשמישו, דהיינו אם כלי שרוב תשמישו היה ע"י עירוי שמערים לתוכו, אע"פ שמיעוט תשמישו היה בכלי ראשון שעל גבי האש מ"מ סגי ליה בהכשר ע"י עירוי, אך הרמ"א שם פסק כהטור וראב"ה וסיעתם דאזלינן בכל כלי אף בתר מיעוט תשמישו, וא"כ יש להחמיר בכל כלי שהשתמשו בו אפילו פעם אחת בכ"ר על האש, להגעילו בהגעלה גמורה.¹

ועיין במשנ"ב (ס"ק מ"ט) שכתב דעל אף דרמ"א פסק דאזלינן גם בתר מיעוט תשמיש,

1 ועיי' ברשב"א (שו"ת ח"א סי' שע"ב) ובשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' צ"ו) הובא גם בפרמ"ג (א"א סקט"ז, ועיי' עוד בשעה"צ סקמ"ט) דכל ההיתר של רוב תשמישו לא קאמרינן אלא בכלי שאינו בן יומו. דכיוון דכלי שאינו בן יומו לא הוי אלא גזירה מדרבנן דשמא יבשל בכלי בן יומו, א"כ אפשר לומר דלא גזרו רבנן ולא הצריכו הכשר לכלי שאינו בן יומו אלא כמו רוב תשמישי הכלי, שבזה יש לנו לומר גזירה שמא ישתמש בצורה זו גם בבן יומו ועיי"ש בפרמ"ג שהקשה על סברא זו דהרי אנן פסקינן (סי' תמ"ז ס"י) דבפסח נו"ט לפגם אסור וא"כ מאי נפק"ל לדידן בין כלי בן יומו לאינו בן יומו, עיי"ש שנשאר בצ"ע.

2 ועיי"ש שהביא דעת הפמ"ג (סקי"א) שס"ל דאפי' במקום פסידא צריך להחמיר, עכ"ז מסוף דבריו שם משמע שנוטה לדעת הבית מאיר ולהקל באינו בן יומו, עיי"ש. ועיי' בכה"ח (ס"ק ק"ח) שג"כ נקט לקולא במקום הפס"מ.

אע"ג דפעם אחת היה ע"י אש, ועיין בדרכי תשובה (סי' צ"ב ס"ק קצ"ה) שהביא כן בשם ספר "מנחת יצחק" שג"כ כתב כן, ועל אף שרוב התשמישין היו היתר עכ"ז אזלינן בתר רוב תשמישו.

ועיין בחכמת שלמה (הובא בילקוט מפרשים) שהביא דברים אלו בשם "חכם אחד" (ועיין בדרכי תשובה שם שכתב דכוונתו על המנחת יצחק דס"ל דבכה"ג אזלי' בתר רוב תשמישו) והקשה "דבשלמא דבר הנאסר בלא"ה שלא ע"י אור רק אסור ועומד בלאו הכי בזה שפיר אמרינן כיוון דעכ"פ לעניין איסור שנאסר שלא ע"י האור מהני ליה הגעלה, אבל אם לא נאסר תחילה רק השתא ע"י האור א"כ הגעלה זו מה טיבה" עיי"ש, וזהו כסברא שכתבנו לעיל דרק היכא שרוב התשמישין היו באיסור אזלינן בתר רוב תשמישו, משא"כ בכהא"ג שרוב התשמישין היו בהיתר לא אזלינן בתר רוב תשמישו.

הרי דס"ל להרעק"א והמנחת יצחק⁴ דגם בכהא"ג שרוב התשמישין היו בהיתר אזלינן בתר רוב תשמישו, ואף שרוב תשמישו ברותחין היה בהיתר, עכ"ז אין נפק"מ בהא ובכל גוונא אזלינן בתר רוב תשמישו. אכן החכמת שלמה לא ס"ל כן כיוון דרוב

האש, ע"כ אפשר להקל ולילך בתר רוב תשמישו ולהגעילו ברותחין דהרי הרותחין מהני לכל הפחות לרוב בליעות האיסור שנבלעו ע"י רותחין, אך בנידון דידן דרוב תשמישי הסכין הוא בהיתר, ורק מעט פעמים השתמשו בו לאיסור ע"י האש, מאן יימר דגם בכהא"ג נילך בתר רוב תשמישו, הרי למה יועיל ההגעלה, הא הבליעות שנבלעו ע"י רותחין בליעות היתר הם, והגעלה למה לן.³

ובאמת סברא זו מחלוקת גדולה היא בין האחרונים, דעיין בפמ"ג (יו"ד סי' צ"א שפ"ד סק"ג) שכתב על הא דכתבו הפוסקים דכלי חרס שאי אפשר בהגעלה אסור להשתמש בו אפילו צונן לח, דכיוון דאי אפשר בהגעלה חיישינן לתקלה (שיבוא להשתמש גם ע"י חם), דהוא הדין כלי עץ שנפל עליו חלב חם מהותך דהוי תשמישו ע"י האור ואין לו תקנה בהגעלה ולכן אסור ג"כ להשתמש בכלים אלו בצונן לח (ועיין סי' צ"ב בשפ"ד סקל"ח).

וכתב שם הרעק"א (הנדמ"ח מכ"י), "במחילת כבודו אין זה מיקרי על אש, דפשיטא דיש לו תקנה בהגעלה", והיינו מכיוון דרוב תשמישו בהגעלה סגי בהגעלה

3 וליכא למימר דההגעלה מקליש הבליעות שנבלעו ע"י האור, דהרי נפסק להלכה ביו"ד סי' קכ"א סעיף ה' "דכל הכלים הצריכים ליבון אם הגעילים ולא ליבנם אסורים אף בדיעבד". ואולם בדין דהתירא בלע כגון בב"ח או נותר מצינו בגמ' סוף ע"ז דמהני הגעלה אף בבלע ע"י האור, ובזה צ"ע מה מהני הגעלה (ועיין ברש"י ע"ז דף ע"ו ע"א, אך עכ"ז עדיין צ"ע) הא סוכו"ס נשאר כאן בליעות ואין ההגעלה מכחישה הבליעה וכמו שפסק במחבר בסי' קכ"א ס"ה, ועיין בפמ"ג סי' תנ"א (א"א סוס"ק ט"ז) שהקשה כן ונשאר בצ"ע בזה. אך עיין בשו"ע סי' תנ"א ס"ה בהג"ה שמבאר דבבשר בחלב שנבלע הבשר ע"י האש ולאחר מכן נבלע שם חלב, דהכלי אין צריך ליבון אף ששניהם נבלעו באותו יום, מכיוון דאותו חלק הצריך ליבון כיוון שאינו יוצא בהגעלה קליש הוא ואינו יכול לחלוט עליו שם איסור ע"י הצטרפות החלב, ורק החלק היוצא בהגעלה נאסר וע"כ סגי בהגעלה, ודבריו כדברי הריטב"א בסוף ע"ז (ד"ה רב אשי), ושם מבואר גם לגבי נותר "דאין ראוי לחלוט שם איסור נותר אלא ע"מ שראוי לפלוט ע"י הגעלה שהיא בליעה גדולה", משא"כ בחמץ כיוון ששמו עליו כל היכא דאיתא חל עליו איסורו, ולכן א"ש אמאי בהתירא בלע מהני הגעלה דלא חל שם איסור על החלק הצריך ליבון,

ואולם הפמ"ג בסי' תס"א א"א סק"א ס"ל דחל שם איסור אף על החלק הצריך ליבון ולא סגי בהגעלה, ולא ס"ל כהריטב"א הנ"ל, ולכן נשאר בצ"ע, ועיין בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ק"י דמשמע דס"ל כדעת הפמ"ג, ורק באינו בן יומו מיקל שם בהגעלה ועיי"ש שכתב "דליתר שאת יגעילנה שלש פעמים" וכדעת בעל העיטור המובא בטור ביו"ד סי' קכ"א, ועיין פת"ש יו"ד סי' קכ"א סק"ז שנקט כהחמ"ס, ולכן אם נבלע בשר ע"י האור בכלי חלב בן יומו בעי ליבון.

4 ועיין בהגהות אמרי ברוך על ט"ז סק"א בסוף דבריו דמשמע בהדיא דנקט ג"כ דבכהא"ג אזלי' בתר רוב תשמישו, וכן משמע בדברי מלכיאל ח"ג סי' נ"ו עיין לקמן בסוף המאמר.

(לשיטתו בסק"ט דגם בבלוע יש דשיל"מ, ושלל כדעת הרמ"א (ס"ד) דס"ל דבבלוע לא אמרינן דשיל"מ), ולכן כיוון שיש לו מתירין מן התורה שיהא מותר למחרת, ואין בזה שום הוצאה, בעינן להשהותו יום אחד, ואז שרי להשתמש בכלים אלו אף בלא הגעלה ובמקום הפסד מרובה כנ"ל.⁵

ולפי"ז בנידון דידן כיוון דכתבנו ע"פ דעת החכמת שלמה וסיעתו דבעי ליבון ולא סגי בהגעלה, א"כ הוי הפסד מרובה אם ילבן כל הכלים דהא מיירי בסט כלים והאש מזיקו, וע"כ אין צריך ללבן כל הכלים אף לדעת הש"ך הנ"ל שהחמיר כמהרי"ל, דהרי כאן הוא הפסד מרובה בליבון וא"כ הדרינן לדעת המחבר שפסק כדברי הרשב"א דתערובת כלים בטלים ברוב (וכאן מיירי ג"כ בסתם כלים שאינם בני יומן, וכמו שהצריך הש"ך הנ"ל).

אך עיי"ש בש"ך (בסו"ד) שהביא דברי המהריב"ל (שו"ת ח"א סי' קי"א) שכתב דכל מה שהביא המחבר בשם הרשב"א דבכלים אין דין של דשיל"מ, הוא רק בנתערבו כלים עם בליעות של מין במינו, משא"כ אם נתערבו כלים עם בליעות של אינם מינם כגון כלי בשר עם כלי חלב אינו בטל ברוב, כיוון דהוי שלא במינו וחיישינן שמא ישתמשו בו ביומן ויערב התבשילים ואתי לידי טעם מין בשאינו מינו וע"כ כולם אסורים.

וא"כ גם כאן הרי נתערבו הכלים עם בליעות של החלה עם שאר הכלים והוי מין באינו מינו ולדעת המהריב"ל לא בטל דהוי דשיל"מ, וכן פסק הפר"ח כוותיה דאפילו באלף לא בטיל. וא"כ שוב הדרינן לדינא דלעיל שצריך ללבן הכלים, כיוון שאין כאן דין ביטול ברוב.

תשמישו היה בהיתר וכנ"ל, ועיין בחזו"א (סי' קי"ט סקט"ו) בא"ד שג"כ נקט בפשיטות כסברת החכמת שלמה, ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קט"ז סק"ג) שג"כ נקט כסברא זו של החכמת שלמה להלכה להחמיר.

וכיוון שכן בנידון דידן אין לנו קולא זו של רוב תשמישו ברותחין, שהרי רוב תשמישי הסכין היו בתשמישי היתר, וא"כ חזר לנו הדין של כפי תשמישן הכשירן וצריך ליבון.

ג. מה דין הכלים כשנתערבו עם שאר כלי היתר

אמנם, בנידון דידן היה העובדא שלא ידע מאיסור זה ועירב הכלים ששרף עמם החלה עם שאר הכלים, וצריך לדון מה דין תערובת הכלים.

הנה כתב המחבר ביו"ד סי' ק"ב סעיף ג': "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין". וכתב הרמ"א: "לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה".

ועיי"ש בש"ך (סק"ח) שהביא ממהרי"ל (בתשובה סימן קס"ד) שחולק על הרשב"א וס"ל דאין להתיר תערובת בכלים "דההוצאה להגעילו הפסד מועט הוא", וכתב הש"ך דיש לחוש לדברי המהרי"ל במקום שאין הפסד מרובה, ולהגעיל כל הכלים.

אך עיי"ש שכתב דעל אף דבמקום הפסד מרובה אי"צ להגעיל וכדברי הרשב"א, מכל מקום בעינן להשהות הכלי עד שלא יהיו בני יומן דאז שרי מן התורה, דס"ל דגם בטעם הבלוע יש דין של דבר שיש לו מתירין

5 ועיין בט"ז סק"ח שחולק על הש"ך וס"ל להקל כדעת הרשב"א והמחבר דנקט כוותיה, ושרי להשתמש בו היום בכל אחד בנפרד [אך מסיים דמכל מקום אין להשהותו זמן הרבה, דהרי חיישינן שמא לזמן מרובה ישתכח התערובת ויבוא לערב התבשילים שנתבשלו יחד ויאכלם ויבוא לידי איסור, דבסי' ק"ט ס"ב מבואר דיבש ביבש שנתבטל ברוב אסור לאכלם יחד, וע"כ מצריך להכשיר כולם מספק] עיי"ש. אך מ"מ מדברי הפוסקים נראה דנקטו להלכה להחמיר כדעת הש"ך ולהצריך להמתין יום אחד, עיין בחזו"ד (ח"י סק"ז) (אך עיין בביאורים סק"ג, וצ"ע). ובמשנ"ב (סי' תמ"ז סקצ"ג), ועיי"ש בשע"צ סקק"נ דהיינו אף לדעת המתירין בפסח נטל"פ.

אך יש לנו לדון כאן להיתר מצד אחר, שהרי נפסק בשו"ע יו"ד סי' קי"א (סעיף א'): "שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור, ולפניו שתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור, אם החתיכה היא מאיסור דרבנן, ונפלו אלו לתוך אלו מותרים, שאנו תולין לומר האיסור לתוך איסור נפל והיתר לתוך של היתר ואפילו אם ההיתר שבקדירה אינה רבה על שלפניה וכו', או אם לא היה כאן אלא חתיכה אחת מאיסור דרבנן ויש שתי קדירות אחת של היתר ואחת של איסור ואין ידוע לאיזו נפלה גם בזה תולין להקל".

ונידון דין דומה ממש לאופן האחרון המבואר בדברי המחבר, שהרי חלה בזמן הזה מדרבנן הוא כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' שכ"ב ס"ב), וכאן לאחר שכבר שרף פעם אחת חלה עם אחד מהסכנים והחזירו לבין הסכנים, מכאן ואילך בכל פעם שלקח סכין אחד מכל הסכנים כדי לשרוף עמו חלה, הרי היו כאן סכנים של היתר וסכין אחד של איסור שכבר שרף עמו חלה מקודם לכן, וא"כ נימא "שאני אומר" שאותו מזלג שלקחו עכשיו לשרוף החלה הוא המזלג ששרף עמו ג"כ קודם לכן, וא"כ יש כאן רק מזלג אחד של איסור, ושוב יש כאן רוב כנגדו, ושפיר בטל הסכין ברוב.

ה. אי אמרינן "שאני אומר" למפרע

אך אי אפשר לומר כן שהרי כתב המחבר שם בסי' קי"א סעיף ו': "היה כאן שתי קדירות של היתר וכו' אם נפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל, ואחר כך נפל איסור לתוך אחת מהן וידוע לאיזו נפל שתיהן (הקדירות) אסורות".

ואולם עיין בפמ"ג (שפ"ד סק"ח ד"ה סוף דבר) שמסיק להלכה דלא כמהריב"ל אלא דבשישים סגי בכלים עם בליעות של אינם מינם, והא דבעי שישים היינו מכיוון דחיישינן שמא יבוא להדיח הכלים עם שאר כלים ולכן בעי שישים. ועיין בהגהות רעק"א על הפמ"ג (הנדמ"ח) שכתב דלהלכה לא בעינן שישים שהרי לדעת הש"ך בעי להשהותו יום אחד, וכיוון שכן טוב אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן משום גזירה דאטו בת יומא, וכיון שאינו אלא מדרבנן לא גזרינן שמא ידיחם עם שאר כלים, ובביטול ברוב סגי (וכן משמע מדברי הש"ך שהביא דברי הב"ח החולק על מהריב"ל עיי"ש, ועיין גם בהג' יד אברהם ד"ה ואם שג"כ ס"ל דכיוון דאינו אלא מדרבנן יש להקל לאחר מעל"צ).⁶

היוצא לנו דבנידון דידן על אף שיש כאן בליעות של אינו מינו עכ"ז להלכה נקטינן דבביטול ברוב סגי, וא"כ אי"צ ללבן הכלים.

ד. האם יהא היתר מצד "שאני אומר" על אף שאין רוב

אך כאמור כל זה הוא דווקא באם יש רוב כנגד הכלים ששרף בהם חלה, אז אפשר לומר דכיוון דאיכא פסידא בליבון סמכינן על ביטול ברוב, אך אם שרף בארבע או חמש סכנים בדרך כלל אין רוב כנגדם, וא"כ בנידון דידן אין לנו היתרא דביטול ברוב, שהרי שרף כמה פעמים חלה ואינו יודע באיזה כלי שרף, וא"כ יש כאן ספק דשמא השתמש כל פעם בכלי אחר וא"כ אין כאן רוב נגד הכלי שעכשיו שרף עמו.

6 ועיין עוד שם בש"ך סק"ח בסוה"ד שהביא דברי הב"ח (ס"ג בסופו) "שצריך להחמיר ולהסיר כלי אחד לחומרא בעלמא וכמו שנהג מהר"ם", ועיין ברמ"א סי' ק"ט ס"א שג"כ הביא דברי מהר"ם וכתב שאינו אלא חומרא בעלמא. וגם הש"ך דחה דברי הב"ח וכתב שאי"צ לנהוג כן אך הוסיף "דבליכא פסידא יש להחמיר כדברי הב"ח". ועיין בפמ"ג (שפ"ד סק"ח ד"ה סוף דבר) שכתב דבכלי שנטרף ונתערב בין הכלים לא הוי פסידא כיוון דבלא"ה היה כלי אחד טריפה, וממילא היה אסור להשתמש בו קודם שנתערב, ובכח"א צריך להחמיר כחומרת הב"ח ולהסיר כלי אחד, והוא הדין בנידון דידן לכאורה, צריך להחמיר ולהסיר כלי אחד. אך אפשר דכאן כיוון שאם ישליך אחד יהא הפס"מ שהרי מיירי בסט כלים ורק חומרא הוא, ועוד דכיוון שצריך להמתין יום אחד וכדברי הש"ך והרעק"א הנ"ל בכח"א אי"צ להסיר כלי אחד, כן משמע בחו"ד (חי' סק"ז) וכן בערוה"ש (סעיף י"ח) מסיק כן. ועיין בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' ל' סק"א) שכתב דהיכא דבטל ברוב אי"צ להחמיר כחומרת הב"ח ואי"צ להסיר כלי אחד.

אנו מוציאים אותם מחזקת איסור שהיה להם מקודם, וכבר מבואר בב"י ופרישה הנ"ל דאין תולים באחד יותר מן השני.

אך עיין בפת"ש (סי' קי"א סק"ב) שהביא משו"ת שמן רוקח (ח"א סי' ל"ז ל"ח ל"ט), בעובדא דג' כלים שנפל איסור דרבנן לאחד מב' קדירות וא"כ רק ב' מהם נכנסו לספק איסור, ולאחמ"כ נפל איסור לאחד מג' הכלים, ונכנסה גם קדירה הג' לספק איסור, אמרינן "שאני אומר" שנפל להב' שנאסרו מקודם לכן (מספק) והקדירה הג' מותרת, ועיי"ש שכתב עוד, דאם לא נודע הספק בא' מהקדירות הנ"ל עד שנודע השני [דהיינו שעכשיו נודע לו להיכן נפל איסור בפעם השני, וגם נודע לו שנפל כאן איסור מקודם לכן, אך הנפילה הראשונה אין ידוע לנו לאיזה מן הקדירות נפלו, וזהו ממש כנדון דידן], אז י"ל קצת דאף הא' מהראשונים אשר אין בה ספק בפעם שניה, מותרת [והיינו שעכשיו תולין למפרע שגם מקודם לכן נפל לקדירה שנאסר בפעם הב'].⁸ וא"כ הוא הדין בנידון דידן כיוון שלא נודע הספק בשאר הכלים קודם שנודע האיסור עכשיו, הכל מותר, דבכהא"ג תולין גם למפרע.

אך עיי"ש בסו"ד שסיים "דלא מלאו ליבו להתיר בזה" (ובהמשך דבריו משמע להדיא דמסיק לאיסור בזה), ועיין ג"כ בפמ"ג (שפ"ד סקט"ו) שנשאר בזה בצ"ע, וכן ביד

ובש"ך (סקט"ו) ואין אומרים למקום שנפל האיסור האחרון נפל גם [איסור] הראשון אלא דינו כמו נפל איסור ואינו ידוע להיכן נפל וכמו שנתבאר בסעיף ה' [והיינו דשם מבואר דבב' קדירות של היתר לא אמרינן היתר ד"שאני אומר" מכיוון שאין כאן מקולקל לתלות הקלקלה בו שהרי שניהם היתר, וכן כאן כיוון דשניהם כבר נאסרו מספק כיוון שמקודם לא נודע לו להיכן נפל, אי אפשר לתלות התקלה באחד יותר מהשני שהרי שניהם אסורים]. ע"כ. ועיין בפמ"ג (שפ"ד שם) שהביא הטעם בשם הב"י (ד"ה ומ"ש נפל) והפרישה (סקי"ב) שמאחר שהוחזקו שתיהם באיסור אין להוציאם מחזקת איסור שלהם ע"י האיסור שנפל אח"כ, ולומר דבזה שנפל כאן עכשיו בזה ג"כ נפל מקודם וא"כ השני מותר, שהרי כבר הוחזקו שניהם באיסור, ע"כ.

וא"כ הכי נמי בנידון דידן הוי שאני אומר למפרע, שהרי אנו רוצים לומר שעכשיו שנודע לו האיסור אנו רוצים לתלות שבאותו סכין ששרף בפעם האחרונה אזי גם בפעמים האחרות היה זה אותו סכין, וזה אי אפשר לומר, שהרי כבר נאסרה כל התערובת מקודם לכן כשנתערב הסכין בפעם הראשון⁷, ועכשיו כשנאמר שתולין באותו הסכין, ונאמר שזהו הסכין ששרפו בו גם קודם לכן, ושאר הסכינים יהיו מותרים, הרי

7 ולכאורה צ"ע בזה שהרי כשנתערב הסכין בפעם הראשון הא כבר נתבטל ברוב, שעדיין היה שם רוב היתר וא"כ לאחמ"כ יהא אפשר לתלות שבאותו סכין שנאסר, בזה שרף ג"כ עכשיו, ועכשיו אי"ז מוציא מחזקתו שהרי נתבטל ברוב, וא"כ לא היה לו חזקת איסור.

אך זה אינו, דהרי לא שייך ביטול ברוב אלא כשנודע לו מן תערובת האיסור כמבואר ברא"ש (חולין פג"ה סי' ל"ז) ועיין יו"ד סי' צ"ד ס"ב שפסק המחבר שלא בטל ברוב כל שלא נודע. ועיין בש"ך יו"ד סי' ק"ט (סקי"ב) שכתב שדין זה מדאורייתא הוא וכל זמן שלא נודע לא בטל אפילו מה"ת (ועיי"ש בפמ"ג שפ"ד סקי"ב שהביא דעת המנחת יעקב דס"ל דכל שלא נודע מדאורייתא בטל ברוב, ורק מדרבנן לא בטל כשלא נודע, וכ"ה בשו"ע"ר בשו"ת סי' י"ח עיי"ש), ועכשיו כשנודע לו אפשר שכבר אין כאן רוב כנגד האיסור שהרי כבר שרף עוד כמה פעמים עם הסכינים, וא"כ שוב אי אפשר לומר "שאני אומר" דהשתא הוי מוציא מחזקתו, ואין אומרים בכהא"ג "שאני אומר", כמבואר בב"י ובפרישה ובש"ך הנ"ל.

8 ועיי"ש בשמן רוקח (אות ט') שכתב, דעל אף שהמחבר כתב בהדיא דאף כשידוע להיכן נפל עכשיו אין תולין שגם קודם לכן נפל לכאן, מ"מ כתב השמן רוקח דיש לחלק, דבנדון דידן כיוון שלא נודע הנפילה הראשונה עד אחר הנפילה השניה, בכה"ג לא נחשב להוחזק האיסור (וזהו ממש נידון דידן שלא היה נודע האיסור כלל), והרי כתב הב"י דכל הטעם שאין תולין למפרע הוא מטעם דהוחזק האיסור וכנ"ל, משא"כ המחבר בסעיף ו' מירי שידע שהיה נפילה של איסור רק לא היה ידוע להיכן נפל, ובנפילה השניה ידע להיכן נפל, ובכהא"ג שפיר נחשב להוחזק האיסור.

הקטנה מותרת, עכ"ז כיוון שיש כאן ספק אם יש רוב אין כאן כלל דיני ביטול ברוב⁹.

וא"כ אין לנו היתר דביטול ברוב מספק, וע"כ צריך ללבן כל הסכנים מספק.

ז. היתר להלכה ע"פ ה"דברי מלביאל"

אלא דלאחר העיון נראה דיש להקל בזה, דהנה בשו"ת דברי מלביאל (ח"ג סימן נ"ו) דן לגבי חלת חו"ל מה הדין בסכין ששרף עמו החלה ודן שם להקל דלא נצטרך ללבנו וסגי בהגעלה מכמה סיבות, וכתב שם דע"פ דברי בעל העיטור והרשב"א (שהביא הטור ביו"ד סי' קכ"א עמ' ע"ז) דס"ל דעל אף דבכלי חרס לא מהני הגעלה מכל מקום באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה מגעילם ג' פעמים וסגי בזה.

וכתב שם בדברי מלביאל דהיינו משום דבכהא"ג איקליש טעמיהו דרוב האיסור כבר יצא, והביא עוד ראיה לזה, דהרי חזינן דלרוב הפוסקים אזלינן בתר רוב תשמישו, ועל אף שהשתמש בכלי באור, ויש חלק הנשאר שם שלא יצא ע"י הגעלה, מכל מקום נקלש הוא ע"י הגעלה ונשאר בו מעט מן המעט ותמיד יש שישם כנגדו, וא"כ בטל הוא ואין שום חשש בזה.

וכיוון שכן מסיק שם, דהוא הדין בחלת חו"ל דמדרבנן הוא ואין לו עיקר מה"ת, שרי להשתמש בו ע"י הגעלה ואי"צ ליבון, ואף אם ייצא המעט שנשאר בו מכל מקום יתבטל בשישים בהקדירה שיבשל בו, ואף דאין מבטלין איסור לכתחילה, מכל מקום הא מבואר (עיין יו"ד סי' צ"ט סעיף ו') דבדרבנן שרי להוסיף ולבטל (ועל אף דעת

יהודה (סי' קי"א פיה"ק סקכ"ב ועיי"ש בפיה"א סקי"ז מש"כ) דחה מכל וכל דבר זה ומסיק להחמיר אף כשלא נודע מהספק הראשון קודם שנפל השני, וא"כ מכל הלין משמע דאי אפשר להקל בזה⁹ וא"כ אי אפשר להקל הכא מדין שאני אומר.

הרי יצא לנו דמצד "שאני אומר" אי אפשר להקל, וא"כ לא ברור לנו אם יש כאן רוב כנגד סכנים האסורים, ושוב אי אפשר להקל בזה ולילך בתר רוב תשמישו וכנ"ל אות ב', ולא נשאר לנו אלא שצריך להחמיר וללבן כל הסכנים מכח ספק.

ו. האם אפשר להקל מדין "ספק רוב"

אלא דלכאורה היה אפשר לומר דיש להקל כאן מכח ספק רוב, דאולי יש כאן רוב כנגד סכנים האסורים (דהרי לא מדובר כאן שידוע לו שיש כאן רוב איסור כנגד היתר, וסוכו"ס אפשר שבאמת השתמש תמיד באותו סכין שנאסר תחילה וא"כ יש כאן רוב כנגדו).

אך עיין בהג' רעק"א סי' ק"ה סעיף ט' (ד"ה ואם ידוע) שהביא דברי הרשב"א (ח"א סי' רע"ב) שנשאל מדוע בחתיכה אחת מב' חתיכות מביא אשם תלוי והא אי אפשר לצמצם ואחת קטנה יותר והיא מותרת ממה נפשך דאם היא של היתר הרי היא מותרת, ואם היא של איסור הא בטילה ברוב היתר של הגדולה, ותי' הרשב"א דמאחר ואפשר דהגדולה היא של איסור לא שייך בכהא"ג ביטול ברוב, עכ"ד.

וביאר הרעק"א כוונתו, דלא אמרו חד בתרי בטל, אלא בדיאכא וודאי רוב בהיתר, משא"כ כשיש ספק אם יש רוב על אף דממ"נ

9 וכשהרציתי הדברים לפני ידידי הרה"ג ר' מ. מענדל שמרלר שליט"א בעמח"ס "משמר הפתח" על פת"ש, הראה לי שבאמרי בינה (דיני בב"ח סי' כ"ז הראשון) כתב בפשיטות להקל בכהא"ג, אך להלכה נראה מדברי הפוסקים שאין מקילין בזה.

10 והנה בדברי הרשב"א אלו נחלקו האחרונים, דהרעק"א למד בדבריו כמש"כ דכוונתו שם הוא שאין להחמיר בחתיכה הקטנה ממ"נ משום שאין כאן וודאי רוב ולכן אין דין ביטול, ואולם בפמ"ג בשער התערובות (פ"א ח"א) הביא דברי הרשב"א ולמד בדבריו דכיוון דאפשר שחלק הגדול הוא האסור א"כ חלק הקטן בטל ברוב האיסור וא"כ אין כאן היתר כלל, ולא משום שביטול ברוב ל"ש בספק רוב, וא"כ לדברי הפמ"ג אין לנו ראיה מהרשב"א לדין דספק רוב, דהרשב"א מיירי מדין אחר לגמרי ולא מדין ספק רוב, וצ"ע, ועיין יו"ד סי' ק"א משב"ז סקי"א. ועיין ביד יהודה סי' ק"ט (פה"א סק"ד) שלמד דרך אחר בביאור דברי הרשב"א.

לדברי הרשב"א הנ"ל דחלת א"י דינו כמו חלת חו"ל שרי ג"כ לבטלו לכתחילה (עיין ש"ך סי' שכ"ג סק"א).

ועיי"ש במקראי קודש הנ"ל שכתב דאף אי נימא שאין ראייה מדברי הרשב"א דמיירי שנבלע בכלי חרס ע"י רותחין ולכן אפשר דסגי בהגעלה ג"פ, משא"כ בנידון דידן דנבלע ע"י האש אפשר דלא סגי בהגעלה, וע"כ כתב שם שאפשר עוד לצרף כאן את דעת המחבר (יו"ד סי' צ"ט ס"ז) דהיכא דמשתמש בשפע, ותמיד יהא שישים כנגד האיסור שרי¹¹, ועיי"ש שהוסיף עוד סברא מחודשת להקל דכיוון דהמצה כחושה היא ואינו אוסר את הכלי אלא כדי קליפה¹² (עיין יו"ד סי' ק"ה ס"ט ובש"ך שם סק"ל וברעק"א שם דבדרבנן מקילין לגמרי בין במליחה ובין בצליה), אפשר דסגי ליה בהגעלה¹³. וא"כ ה"ה כאן בנידון דידן דהבצק ג"כ נחשב לכחוש (עיין ש"ך סי' ק"ח סק"א בא"ד בשם אור"ה, ועיי"ן מג"א סי' תמ"ז סק"ב ועיי"ן בהערה 12 מש"כ בזה) אפשר להקל בזה.

א. ואשר ע"כ נראה, דבמקום הפסד שע"י הליבון ייפסדו הכלים, סגי בהגעלה וא"צ ללבן הכלים, וכמו שכתבו הפוסקים הנ"ל, ואפילו שלא בתערובות סגי בהגעלה.

ב. אך כ"ז אינו אלא באיסור "חלה", אך סכין שבלע איסור אחר ע"י אש אין להקל בהגעלה אלא בתערובות ובהפסד מרובה (ואף דביארנו דאין להקל בשאר איסורים בהגעלה, מכל מקום בהפסד גדול אפשר להקל ולהגעיל כן שמעתי מגדולי הוראה).



הרמ"א שם להחמיר בזה, מ"מ עיין לקמן שהבאנו שיש עוד סברות לצרף כאן להקל).

ח. דעת הרשב"א דחלה בזמן הזה בא"י

אין עיקרו מן התורה

וכתב בספר "מקראי קודש" (פסח ח"ב סימן כ"א אות ב') דהכי נמי בנידון דידן בחלת א"י בזמן הזה יהא אפשר להקל להגעיל הסכינים, דהא כל דין דחלה בזמן הזה ג"כ אינו אלא מדרבנן (יו"ד סי' שכ"ב ס"ב), ועיי"ש ברשב"א הנ"ל שהביא הטור בס' קכ"א דס"ל דגם חלת א"י בזמן הזה אין לו עיקר מה"ת וא"כ דינו כמו חלת חו"ל (ואף דבטור הגי' הוא חלה בחוצה לארץ אין לו עיקר מה"ת, מ"מ עיין בב"ח ופרישה שם שכתבו דצ"ל חלה בזמן הזה), וא"כ יש לנו גם בחלת א"י טעמו של הדברי מלכיא דא"צ ליבון אלא סגי בהגעלה כמו בכלי חרס הנ"ל, ובדרבנן שרי להוסיף ולבטל אותו מעט שייצא כשישתמשו בהכלים ברותחין (ובעת שסיימתי לכתוב המאמר אמר לי הגאון ר' שלמה זלמן אולמן ז"ל בפשיטות שאפשר לסמוך על דברי הרשב"א דחלת א"י אין לו עיקר מה"ת ועפ"י הדברי מלכיא הנ"ל דכשאין לו עיקר מה"ת סגי בהגעלה כמו בכלי חרס לבעל העיטור והרשב"א, והם כשני נביאים המתנבאים סגנון אחד).

ועל אף דהדברי מלכיא דן בתשובה שם לגבי חלת חו"ל, ואחד מהצירופים שם להקל הוא משום דיש פוסקים (יו"ד סי' שכ"ג ס"א ועיי"ש בש"ך סק"י) דס"ל דחלת חו"ל מותר לבטל לכתחילה, מכל מקום

11 ועל אף דפליג שם הט"ז (סקט"ו) ולא ס"ל להקל אלא אם גם נטל"פ, מ"מ אפשר להקל גם באינו בן יומו, עיין גלין מהרש"א על הט"ז הנ"ל סק"ב, ועיי"ן דרכ"ת סק"ו, וכן מסיק להקל בשו"ת אגרי"מ יו"ד ח"ג סי' כ"ח ד"ה ומה.

12 אך בנידון דידן אי"ז ברור כ"כ דהא מיירי כאן בבצק וכתב בהג' יד שאול (יו"ד סי' ק"ה ס"ז על רמ"א) דכיוון שמעורב בו מים ואינו יבש נחשב לשמן ומפעפע יותר וא"כ נכנס יותר מקליפה, וצ"ע. ועיי"ן לקמן שהבאנו מש"ך סי' ק"ח סק"א דמשמע בהדיא דנקט דבצק כחוש הוא, וא"ש.

13 ועיי"ש ב"הררי קודש" הערה מס' 2 ד"ה ונ"ל, שכתב סברא בזה ע"פ מש"כ ב"צמח צדק" (לובאוויטש) סי' נ"ב, שהטעם של בליעה באש דבעי ליבון הוא משום דע"י אש נכנס בעומק יותר מע"י רותחין ולכן לא סגי בהגעלה אלא בליבון, וא"כ בנידון דידן כיוון שלא נאסר אלא קליפה א"כ לא נכנס בעומק כלל ולכן סגי בהגעלה ודפח"ח. ועיי"ש עוד בדבריו הנחמדים.

ברוך שמחה שור

דין כבוד אבי אבי

אחר, אלא שנהגו כן, עוד כתב מדלא מצינו בשום מקום שיתחייב הנכד בכבוד זקנו.

וכן כתב דמה שכתוב "בני בנים הרי הם כבנים" היינו רק לעניין פריה ורביה ולא לעניין אחר, וראיתו (דבני בנים אינם לע"א) מב"ב (קכ"ח ע"א) דמצינו שכן הבן כשר להעיד על זקנו ומסתבר כיון שאין מצווה בכבודו.

אולם הב"ח דוחה את ראיתו, דהרי עדות שאני דכתיב (דברים כ"ד ט"ז) לא יומתו אבות על בנים וגו' בנים דווקא ולא בני בנים וזיל בתר טעמא דאתפליג דרא ורק מטעם זה רשאי להעיד ומוסיף כדלהלן שלעניין כיבוד, כבד את אביך כתיב ומרבים "את" לרבות אפילו בעל אמו ואשת אביו ואפילו אחיו הגדול וכל שכן אבי אביו שנקרא אביך ממש כדכתיב אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק וגו'.

וכן מביא היד אברהם ראה ממש"כ התוס' ביבמות (ד' כב) ובב"ב (ד' קט"ו) דהיכא דכתיב "בנים" ממעטין בני בנים והכי איתא בקידושין (ד' ל) ולמדתם בניכם וה"נ כתיב בן יכבד אב וא"כ ממעטין בני בנים.

וכן מביא הפחד יצחק (אות בני בנים) ראה מהרמב"ם דכתב בפ"ה מהלכות ממרים ה"ג שהמקלל אבי אביו הרי הוא כמקלל אחד משאר הקהל. ע"כ אינו מוזהר על כבודו, אולם דוחה ראה זו דיתכן שבאמת חייב הבן בכבוד זקנו, והאי דדינו כשאר אדם כיון שרק מקלל אביו ואמו שהשווה כבודם לכבוד המקום וכן מהא דהא דג' שותפין הן ביצירת הולד הקב"ה אביו ואמו, ובזקנו לא שייך טעם זה.

בענין כיבוד אבי אביו¹ לא מצינו בתורה פסוק מפורש שמחייב בכבוד אבי אביו אולם יש² שכוללים זאת בכיבוד אב כלומר בזה שמכבד את זקנו נכלל ג"כ כיבוד אב.

וכן מצינו בב"ח (יו"ד ס' רמ' סע' כ"ב) שמביא מההיא גמ' (כתובות קג.) כבד את אביך ואת אמך, את אביך זו אשת אביך, ואת אמך זו בעל אמך, וי"ו יתירה לרבות את אחיך הגדול וכש"כ שחייב בכבוד זקנו.

וכן יש³ שכוללים זאת בכיבוד אב ממש, כלומר כיון דבני בנים כבנים, הוה כבנו ממש ומחויב לכבדו מדין כיבוד אב.

וכן מצינו בתורה התייחסות לדין זה שכאשר יעקב התפלל, הזכיר תחילה את אברהם זקנו ולאחמ"כ את יצחק אביו כדכתיב (בראשית ל"ב, י) "ויאמר יעקב אלוקי אבי אברהם ואלוקי אבי יצחק ה' האמר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך"

ובפוסקים מצינו בזה כמה שיטות שמוגדרות זו לזו: שיטת המהרי"ק (שורש מ"ד) דאינו חייב כלל בכבוד סביו. ושיטת הרמ"א (יו"ד ס' ר"מ סע' כ"ד) דחייב בכבודו, אולם כבוד אביו קודם. שיטת הלכות חן (בראשית מו, א) שחייב לכבד את זקנו לפני אביו משום דאתה ואביך חייבים בכבודו.

שיטת המהרי"ק

כתב המהרי"ק (שורש מ"ד) בעניין חיוב הנכד באמירת קדיש על זקנו, שמן הדין אין הנכד מחויב לומר קדיש על זקנו יותר מאדם

1 ולעניין אבי אמו וזקן זקנו יתבאר להלן.

2 שו"ת טוב טעם ודעת ס' רי"ג, וכן נראה בשו"ת מהרש"ם ח"ב ס' רכ"ד, יח.

3 ס' חסידים שמ"ה, ספ' הפרדס ס' ר"ד מנורת המאור ח"ד עמ' כד', חרדים (מ"ע מה"ת, פ"ד אות ג'), ב"ח, וכן משמע בד"מ אות ז' ובשו"ת הרמ"א ס' קי"ח.

לכבד את זקנו, ואף שכתב לא מצינו בשום מקום שיתחייב הנכד במקום זקנו היינו היכא שאביו ואביו אינם חיים, שאז אינו מצווה בכבודם.

שיטת הרמ"א

וז"ל הרמ"א ביו"ד סי' ר"מ סעי' כ"ד: יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (שיטת המהרי"ק). ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. וכהכרעת הרמ"א נקטו ⁴ לדינא.

ולפי מה שביארנו בדעת המהרי"ק דאירי דווקא שאביו ואביו אביו כבר אינם בין החיים, נמצא דהרמ"א פליג אף באופן זה, וס"ל דחייב בכבוד זקנו אלא שאביו קודם.

וביארנו כמה אחרונים ⁵ דהטעם הוא משום בני בנים הרי הם כבנים. וראיה לכך מצינו בקידושין (סח:) כי יסיר את בןך מאחרי בןך הבא מישראלית קרוי בןך ואין בןך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בןך אלא בנה אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בןך ע"כ דבני בנים כבנים.

עוד יש להביא ראיה מזה שאביו אביו חייב ללמדו תורה וא"כ האין אפשר לומר שהוא נחשב לו לכן ללמדו תורה והוא אין נחשב לו לאב לכבודו. (ב"ח, שו"ת תשובה מאהבה, תורה תמימה ויגש).

בביאור שיטת הרמ"א

ביארנו כמה אחרונים ⁶ דמה שכתב הרמ"א היינו דווקא לאחר מיתת אביו או לאחר מיתת זקנו שאז אביו אין מצווה לכבד את אביו ומשו"כ כבוד האב עדיף אבל כשאביו חי וגם האב חייב בכבוד אביו, יקדים את זקנו לפי שהוא ואביו חייבים בכבודו. ⁷

עוד יש להביא ראיה כשיטת המהרי"ק, מגמ' במכות בפרק אלו הן הגולים (יב). שאב שהרג את בנו, נכדו (בן ההורג) יכול להרוג את סביו, אולם יש לדחות, דהתם עומד בפני הנכד כיבוד אב דהיינו לגאול את דם אביו וכיבוד סביו דהיינו להמנע מלהרגו, ולכן גואל את דמו שהרי כבוד אביו קודם אבל כשאין כבוד אביו מעכב מצוה הוא בכבוד סביו.

ויש מן האחרונים שהביאו ראיה לדעת המהרי"ק מגמרא סוטה (מ"ט). דאיתא התם רב אחא בר יעקב איטפל [פרש"י גידלו בביתו] ביה ברב יעקב בר ברתיה כי גדל א"ל אשקיין מיא אמר לו לאו בריך אנא והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא [ופרש"י רבי רבי גדל אותי ואעפ"כ איני בןך, בר ברתך אנא ואין עלי לכבודך כבן]. והרי לנו להדיא שנכד אינו מחויב בכבוד זקנו.

אלא שיש לדחות דהתם איירי בבן הבת, והבת כאשר היא נישאת הרי היא עוברת לרשות בעלה ואינה מחויבת עוד בכבוד אביה ולכן בנה אינו מחויב לכבד את אביו אמו כמו שיתבאר לקמן, ולעולם בכך בנו חייב בכבוד אביו אביו.

בביאור שיטת המהרי"ק

ונראה לבאר בשיטת המהרי"ק דמה שכתב שאין חייב כלל בכבוד אביו אביו איירי דווקא שאביו ואביו אביו כבר אינם בין החיים וסבר שהחיוב הוא משום כבוד אביו (שנהנה בזה שמכבד את אביו) ולכן כשאביו אינו חי ממילא פטור הוא מלכבד את סביו. וראיה לכך בפרטי הדין שם שאין מי שיאמר אחרי סביו קדיש ולכאורה איירי שאביו אינו חי, אבל כששניהם חיים, לכאורה יהא חייב

4 ב"ח ש"ך סק"ג ט"ז סק"ך שו"ת שבות יעקב ח"ב ס' צ"ד ועוד הרבה אחרונים.

5 ראה הערה ג'.

6 שו"ת שתי הלחם ס' מג', ס' לוית חן ויגש והו"ד בשו"ת רעק"א קמא ס' ס"ח.

7 ובשו"ת תשובה מאהבה כתב טעם אחר בזה, שאם יתן לאביו קודם יהא אביו צריך לתת לזקנו משום מצוות כיבוד אב שלו, ולמה לו להטריח את אביו, יתן הוא עצמו מיד לזקנו, ויקיים בזה כבוד שניהם ובוזה יכבד את אביו ולא יטריחו, ומשמע מדבריו שבמקום שלא שייך טעם זה (כגון כשיש לו אבדת אביו ואבדת זקנו) כבוד אביו קודם.

אולם יש שכתבו שהטעם הוא כיון שעיקר טעם מצוות כיבוד אב ואם הוא משום שותפות ההורים ביצירה, וא"כ גם אבי אביו בכלל אותה שותפות⁹ (ב"ח) ובדומה לזה כתב בס' חדרי דעה דיש להוכיח מסוף פרק אלו מציאת (ב"מ לג.) דתני התם שאביו הביאו לחיי העוה"ז ע"ש, משמע דטעם הכיבוד הוא משום הכא וא"כ ה"נ יש לחייב באבי אביו, ולכן מכבודו מדין כיבוד אב.

אולם יש שכתבו שהטעם הוא שכיון שמכבד את אבי אביו גורם בזה כבוד לאביו, ואינו דין מפורש אלא כיון שאביו נהנה מזה, ונכלל בכבוד אביו, (שד"ח מערכה כ' אות קכ"א). ונ"מ כפי שיבואר לקמן, עד כמה מחויב בכבודו, וכן אם מחויב בכבוד אבי זקנו.

גדר החיוב

נראה לבאר גדר החיוב בשני דרכים, א. שגדרי הכבוד שחייב בכבוד אביו מרובים מגדרי הכבוד שחייב בכבוד אבי אביו ב. שאין הבדל בין גדרי חיוב הכבוד בין אביו לאביו אביו אלא בדיני קדימה בלבד.

ובס' חרדים (שם) משמע דסבר שהחיוב לכבדם הוא ככל גדרי כבוד ומורא באביו ואמו דהיינו שלא ישב במקומו, ולא יקראנו בשמו, וחייב לעמוד מפניו, וכל החיובים שחייב באביו אלא שאביו קודם בדיני קדימה.

וכן כתב הש"ך (סקכ"ג) בשם הב"ח, שחייב ג"כ לפרנס את זקנו אם אין לו ולאביו ממון.

וכמו"כ כתב בשו"ת שתי הלחם (סי' מ"ג) דבאמת חייב בכבוד זקנו בכבוד אביו אלא שלא הוקש כבודו לכבוד המקום ונ"מ לענין שמפסיק מכבודו בשביל לעשות מצוה אפי

ולכאורה יש להסתייע ג"כ מן הכתובים בדין הנ"ל בביאור דברי הרמ"א, דהרי בתורה כשיעקב הזכיר את יצחק ולא הזכיר את אברהם כדכתיב (בראשית מו, א) ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק ומפ' רש"י מכאן שחייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם. ואכן כשאברהם היה חי הזכירו קודם, כמו שמצינו בתורה שכשיעקב התפלל הזכיר ראשון את אברהם ואח"כ את יצחק כדכתיב "ויאמר יעקב א-להי אבי אברהם וא-להי אבי יצחק ה' האמר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך".

שיטת הלכות חן

כתב הלכות חן שכשאביו זקנו חיים יכבד את זקנו קודם משום שאת ואביך חייבים בכבודו וכמו שמצינו בקידושין דף לא. שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

מקור החיוב

להסוברים דחייב בכבוד זקנו י"א דחיוב זה הוא מן התורה (וכן משמע מדברי רבנו יונה בספר היראה אות ר"ג וכ"כ בספר חרדים פר' י"ב מ"ע התלויות בפה, ועי' בחדרי דעה דא"צ לזה פסוק דסברא הוא) וכן כתב הב"ח דילפינן מאשת אב וחמיו שחייב בכבודם וכש"כ שחייב בכבוד זקנו⁸ (ב"ח יו"ד ס' רמ' סע' כ"ב).

אולם כמה אחרונים כתבו שדין זה חיובו הוא מדרבנן (שו"ת בית דוד חו"מ סי' ג', שו"ת תורה לשמה סי' רס"ה, שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ר').

טעם החיוב

נחלקו הראשונים בטעם החיוב. יש שכתבו שהטעם הוא משום דבני בנים הרי הם כבנים וחייב לכבדו אפ' לאחר מיתה.

8 ובשו"ת מנחת אלעזר כתב שהוא ק"ו מאחיו הגדול.

9 אולם בס' פחד יצחק (אות בני בנים) משמע שזקנו לאו בכלל אותה שותפות ע"ש.

(או"ח סי' קל"ט ס"ק ב') דלאבי אמו פטור מלכבוד מב"ר פ' צ"ד בני בנים הרי הם כבנים ובני בנות אינם כבנים. ונראה דהטעם הוא משום דפטורה מלכבוד את אביה כיון שהיא ברשות בעלה.¹¹

ויש להביא ראיה מסוטה (מ"ט). דמבואר להדיא שבאבי אמו אין חיוב לכבוד, מהא דרב אחא בר יעקב אמר לרב יעקב בר ברתן אנא ופ' רש"י ואין עלי לכבוד כבן.

ודעת השבות יעקב (שו"ת שבות יעקב ח"ב ס' צ"ד) הוא שיש להקדים אבי אביו לאבי אמו משום אתה ואמך חייבים בכבודו.

ויש חולקים וסוברים דבני בנות ג"כ אף הם הרי הם כבנים.

חיוב בכבוד אבי זקינו

נחלקו האחרונים אם צריך לכבד את אבי זקנו וזקן זקינו, ובשו"ת שבות יעקב (שם) כתב שמחויב בכבודם וראיתו מב"ב דף צא: ששלמה המלך כיבד את רות אע"פ שהיה נכד של נכדה ונראה דסבר דטעם החיוב הוא משום שגורם בזה הנאה לאביו וכן החיוב הוא לעולם ואפ' בזקן זקנו.

אמנם בשו"ת זרע אמת (ח"ב ס' קמ"ח) כתב שחייב רק בכבוד זקינו ופטור מלכבוד אבי זקינו, ונראה דסבר שסיבת החיוב היינו משום בני בנים כבנים, אולם במטה אפרים (דיני קדיש יתום סק"ח) הסתפק בזה.

שאפשר לעשותו ע"י אחרים, שכשמכבד את אביו אינו מפסיק, משא"כ בזקנו שמפסיק.¹⁰

וכן מכריע בתשובות אליהו זוטא דהא ודאי לפי דברי הרמ"א חייב בכל הדברים לאבי אביו כמו לאביו אלא שאביו קודמו.

ונראה דסברו שסיבת החיוב היינו משום בני בנים ולכן מכבדו כאביו ממש.

ברם נקטו הרבה אחרונים דאין חובת הכבוד בזקנו כבאביו ממש כ"כ המהר"מ חגיז (שו"ת שתי הלחם סי' מ"ג) דחייב אדם בכבוד זקנו אך לא כמו כבוד אביו שכבודו גדול הואיל והוקש לכבוד המקום וכמו"כ היעב"ץ (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב ס' קכ"ט) נוקט אף הוא בפשיטות כדבריהם, ודברי המדרש הנ"ל אינן אמורים אלא להידור בעלמא ואין כאן חיוב גמור לכבוד בכל עניני החיוב שחייב לאביו, אלא מחויב לעשות לו קצת כבוד כגון לכבדו בקימה והידור, אולם בדיני קדימה סברו ששניהם שווים.

ונראה דסברו דטעם החיוב הוא משום שגורם בזה הנאה לאביו ולכן סגי בכיבוד זה.

חיוב בכבוד אבי אמו

להסוברים שהחיוב הוא ענף בפני עצמו ואינו תלוי באב כלל אין לחלק כלל בין אבי אביו לאבי אמו, והמח' הוא רק להסוברים שהחיוב בא מכח האב ודעת המגן גיבורים



10 וכן כתב בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שמ"ה, שו"ת נטעי נעמנים יו"ד סי' מ"ז.

11 וטעם זה שייך רק כשאביו ואמו נשואים, כשאמו חייבת בכבוד אביו.

לשון חכמים

הרב יעקב ישראל סטל

'את פני המלך אבא'

זולת הלכתי לראש השנה לרבי יוסף דגף זלה"ה

מבוא*

כת"י ציריך, אוסף ברגינסקי BCB 406¹, מחזיק - בין היתר - סידור תפילה אשכנזי עם הלכות ודיני התפילות וחטיבת פיוטים. בחטיבה האחרונה מצויים ארבעה פיוטים לפייטן לא נודע, ר' יוסף ב"ר עזריאל דגף: (א) 'את פני המלך אבא לפניו אפיל תחינה' (דפים 457-56), לראש השנה; (ב) 'את פניך נעימות אקדם בלב בר ותמים' (דף 457-ב), לחג הסוכות; (ג) 'ארוממך אלהי כי דיליתני בטעם ותוקף אהבה' (דף 458), לחנוכה; (ד) 'אל אלהים אקרא ישמע מהיכלו קולי' (דפים 459-460), על סדר עבודת הקרבנות, שבאקרוסטיכון מופיע שם הפייטן ושם אביו: הקטין יהוסף בר מ' עזריאל חזק אמן דגף.

הפיוט האחרון הוא מסוג 'סדר התמיד', ושלושת הראשונים הם מסוג 'זולת', הוא אחד מפיוטי מערכת היוצר המשתלב בנוסח הברכה שלאחר קריאת שמע של שחרית, אחרי התיבות 'אין אלהים זולתך'. כל ארבעת הפיוטים הם מסוגת הפייטנות ההלכתית, שרווחה במיוחד בפרובאנס, אך גם - בהיקף מצומצם יותר - באשכנז, בצרפת ובספרד. ואין ספק שפיוטים אלו עומדים בסימן הפייטנות הפרובנסאלית ונכתבו מתוך היכרות עמוקה עמה.

מתולדותיו של הפייטן, ר' יוסף ב"ר עזריאל דגף, כמעט לא ידוע דבר. הוא פעל, ככל הנראה, בסוף המאה הארבע-עשרה, לכל המאוחר, וכינויו 'דגף' הוא על-שם העיר 'גאפ' (Gap) שבחבל דאופינה שבדרום צרפת, ומשמעותה: מהעיר גף, הגם שאין לדעת אם הוא כתב את פיוטיו בעיר זו, או רק לאחר שעקר ממנה והיגר לאחת מקהילות צפון איטליה.

פייטננו גם עסק בתורת הקבלה, וספרו הקבלי הומלץ בפי ר' יוחנן אלימנו, פילוסוף ומקובל שפעל בצפון איטליה בשנים ה'קצד-רסד (1434-1504), הכותב, ש"מי שנדבו לבו בשרשי הקבלה המובנת" ילמד גם ב"חמשה פרקים לר' יוסף דגאף".

* מבוסס על המבוא הרחב שכתבתי לפיוטו של המחבר לחג הסוכות, ראה ספרי: גנזי חג הסוכות: אסופת גנזים מתורתם של ראשונים בענייני חג הסוכות, ירושלים תשעז, עמ' רפג-ש. במאמר השתמשתי בקיצורים הבאים: מחזור ראש השנה - מחזור לימים הנוראים: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, א (ראש השנה), מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ו. פיוטי הקלירי לראש השנה - רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לראש השנה, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשעד. לשעבר: כת"י לונדון, אוסף מונטיפיורי 129; כת"י ניו-יורק, ספריית ד' פיינברג 9. מספרו במתכ"י: F4641.

שניים מפיוטי נדפסו לאחרונה. פיוטו לחנוכה נדפס על-ידי גבריאל וסרמן, בעבודתו על פיוטי חנוכה², ופיוטו לחג הסוכות נדפס על-ידי בספרי 'גנוי חג הסוכות', עמ' שח-שכא. כאן אני מוסיף להדפיס את פיוטו לראש השנה, ויהי רצון שנזכה גם לפיוטו הרביעי, הרחב מכולם, על סדר עבודת הקרבנות.



רובו של הפיוט לראש השנה עוסק בהלכות תקיעת שופר ובסדר תפילת היום. הפייטן פותח בתיאור המשפט של ראש השנה (טורים 1-12), ובעניינם של עשרת הימים שבין ראש השנה ליום כיפורים כימי תשובה (טורים 13-16). כאן הוא חוזר לראש השנה, לחשיבותה של מצות תקיעת שופר המערכבת את השטן ומזכירה את עקדת יצחק (טורים 17-20), ומסדר לפנינו בפרוטרוט את הלכות השופר והתקיעות בו (טורים 22-48). לאחר מכן דן הפייטן בסדר תפילות היום, בראוי לשמש שליח ציבור (טור 50), בשלושת שלושת הברכות היחודיות שנוספו בתפילת מוסף (טורים 52-56), ובמנהג לשכור אנשים להשלמת המנין ובדרך חלוקת תשלום השכירות בין המתפללים (טורים 57-60), והפייטן עובר בדרך-אגב למנהג אמירת 'סליחות' בימים שלפני ראש השנה (טורים 61-64). כאן הוא מודיענו את קדושתו וחשיבותו של ראש השנה (טורים 65-68), והיות שני ימיו נחשבים ליום אחד (טורים 69-76), ומציין את המנהג לאכול דברי מתיקה כרמז ל'היות השנה מתוקה' (טורים 77-80), וחותר בבקשת רחמים על ישראל ובתחינה על הגאולה העתידה ובניית המקדש (טורים 81-92).

הפיוט מחזיק תשעים ושנים טורים, מסודרים במחזורות מרובעות (עשרים ושלוש מחזורות בסך הכל), והוא חתום באקרוסטיכון אלפבתי בתוספת שם הפייטן יוסף חזק דגף (במחזורות האחרונה): "יום ספריך נפתחים חון זרע קודש משחת לגאלם / דגל פזורם הסר הרם ופרקת עולם / השב שבותם ויסד מזבח ואולם / עזרת אבותינו אתה הוא מעולם". הפיוט אינו מחזיק טקסט מרובה, אך עדיין יש בו כמה חידושי מנהג והלכה וחידושים אחרים, מהם המלמדים על מציאות החיים בימי הפייטן³: (א) שיעור אורכו המינימלי של השופר הוא כרוחב שתי ידיים, שהוא שני טפחים (טורים 43-44). (ב-ג) שכירת אנשים להשלמת המנין בראש השנה ושכירת שליח צבור "אדם בקי ונכבד בראשם", שינהל את התפילה, ואופן גביית תשלום השכירות מהתושבים (57-60). ולפעמים בני קהילות קטנות התאספו יחדיו למקום אחד בשביל שיהיה להם מנין בראש השנה (57). (ד) שלילת מנהג התענית בראש השנה (טורים 66-67). (ה) קדושת וחשיבות שני ימי ראש השנה מכל ימות השנה (טורים 67-68). (ו) בראש השנה יש להחמיר בפרטי הלכה ומנהג שבדרך-כלל לא רגילים להקפיד בהם (טור 77).

והנה חידושים נוספים, שלא מתחומי ההלכה והמנהג: (ז) כינוי ראש השנה 'יום הכסא', באל"ף (כותרת; טור 15). (ח) חתימת האדם על רשימת חטאיו המשמשת למשפט של ראש השנה (טורים 6-8). (ט) הכינוי 'מקרא' מתייחס לספרי הנביאים

2 ראה: G. Wasserman, Liturgical Poems of Hanukka from Europe: Critical Edition and Investigations, Ph.D., Yeshiva University 2016, עמ' 370-376.

3 הרשימה להלן כפופה, כמובן, להבנתי את הנאמר בפיוט, שלפעמים סגנונו הרמזי מקשה על הבנתו הודאית.

4 על טכניקה קישוטית זו ותפוצתה, ראה: ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימן (בן שמואל) פייטן', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יא (כא), חלק א, ירושלים תשמה, עמ' 66-70; ב' ברתקוה, 'קווים לציונם של פיוטי האזהרות הקאטאלוניים לחגים במאה ה'ג', מסורת הפיוט, א (תשנז), עמ' 119-129. מאמר מקיף לנושא ייחודה ש' אליצור, 'השיבוך החידודי: עלייתו וגלגוליו של השיבוך המתואם והשיבוך שונה ההוראה למן הפיוט בארץ ישראל ועד למחברות עמנואל הרומי' (בדפוס).

בלבד (טור 54). (י' חריות שי"ן ימנית עם שי"ן שמאלית (60-59), חריזה הידועה מאשכנז-צרפת ובנותיהן.

הקישוט הבולט בפיוטנו הוא סיומות מקראיות מתואמות ולא-מתואמות: הפסוקים החותמים את המחזרות מקבלים בהקשר החדש משמעות שונה מזה שבמקור. והמהלך שכיח בפיוטי הלכה לא שקולים מצפון ספרד, צרפת ופרובאנס, ובשלב מסוים - גם מאשכנז.⁴ החידוד שבסיומות המקראיות מוסיף תבלין לפיוט שתוכנו הלכתי ולא שירי.



טקסט הפיוט הועתק ככתיבו בכתב-היד, למעט מחיקות ודאיות של המעתיק, עליהן הערתי בביאורי. כתיב שם הויה אינו אחיד בכתב-היד, בדרך כלל הוא כזה: יי' (י"ד אחת עם גרש מעליה), ולעתים: יי'. ואני עשיתי את כולם: יי'. הפיוט אינו מנוקד בכתב-היד, ותודתי לר' משה שפרבר, שניקד עבורי את כל הפיוט וגם עבר על ביאורי והעיר והאיר כיד ה' הטובה עליו. ישא ברכה מאת יי'.

תודתי לבעלי כתב-היד, מר רנה ברגינסקי, על אישורו לפרסם את הפיוט, ועל שהעניק לי - באמצעות שליחו פרופ' אמיל שרייבר - צילומים איכותיים מכל הנדרש לי מכתב-היד. טוב עין הוא יבורך!

ליום הכסא

אֶת פְּנֵי הַמֶּלֶךְ אָבֵא, לְפָנָיו אֶפִּיל תַּחֲנָה
בְּשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא דִין, תָּמִים פּוֹעֵל, אֵל אֱמוּנָה,
וְהַשְׁגִּיחַ לְבְרוּאֵיו, עִם וְעַם מְדִינָה וּמְדִינָה,
מֵרָאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית הַשָּׁנָה.

5 בינו בְּמַעֲשֵׂיכֶם אוֹהֲבִים לָנוּם, הַזֵּוֹם שׁוֹכְבִים,
בְּיַד כָּל אָדָם יַחְתּוּם, אֲשֶׁר פָּנָה אֶל רֵהֲבִים,
וְאֲשֶׁר בְּרוּחוֹ יִמְשׁוֹל וּפָנָה בְּדֶרֶךְ מוֹכִים,
מַעֲשֵׂה תִקְפוֹ וּגְבוּרָתוֹ הֵלֵא הֵם בְּתוֹכִים.

ביאור

כותרת: ליום הכסא: לראש השנה, על-פי תהלים פא ד; משלי ז כ. ועי' להלן, ביאור לטורים 15-16 1 המלך: הקב"ה. ולשון כל הטור על-פי ירמיה לח כו, ו'את פני המלך' גם על-פי אסתר א י. 2 בשבתו על כסא דין: בשעה שיושב בראש השנה לשפוט את העולם. תמים פועל: צדק ויושר פועלו. תמים פועל אל אמונה: על-פי דברים לב ד: "הַצֹּר תָּמִים פָּעֵלוּ, כִּי כָל דֶּרֶכְיוֹ מִשְׁפָּט, אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל, צָדִיק וְיֵשֶׁר הוּא". 3 והשגיח לברואיו: משגיח ורואה את מעשי בראיו. עם ועם מדינה ומדינה: את כל העמים ואת כל המדינות. והלשון על-פי אסתר ג יב. 4 מראשית השנה ועד אחרית השנה: דברים יא יב (בפסוק: 'מֵרָשִׁית הַשָּׁנָה...'). כלומר: הקב"ה משגיח על מעשי בראיו מתחילת השנה ועד סופה, היינו במשך השנה כולה. 5 בינו: התבוננו. אוהבים לנו, הזוים שוכבים: על-פי ישעיה נו י: "הַזֵּוֹם שׁוֹכְבִים אֲהִיב לָנוּם". הזוים: נדרמים, אינם עושים דבר. שוכבים: שוכבים על מיטתם. וכולם דימויים להתרשלות מן המצוות. 6 ביד כל אדם יחתום: כל אדם חותם על מעשיו בידו, בעצמו. והלשון מאיוב לו ז. אשר פנה אל רהבים: הפונה אל רהבים, דברי הבל, החטאים. והלשון על-פי תהלים מ ה, בהיפוך (שם נאמר: "וְלֹא פָנָה אֶל רֵהֲבִים"). 7 ואשר ברוחו ימשול:

גִּזְרֵת הַמֶּלֶךְ לְמַכְרִיעַ צִדְקוֹתָיו לְכַתְּבוֹ לַחַיִּים,
וְאֵם רְבוּ זְדוֹנָיו, לְתַתּוֹ לְדִרְאוֹן לְעַם לְצִיִּים,
וְאֵם בְּמֵאזְנֵי יִשְׂאוּ יָחַד, רְאוּיִים וּבִלְתִּי רְאוּיִים,
וְהָיוּ חִיֵּךְ תְּלוּאִים.

ביאור

והמושל ברוחו ואינו חוטא. והלשון על-פי משלי טז לב. ופנה בדרך טובים: ופנה ללכת בדרך טובה, בדרך התורה והמצוות. והלשון על-פי משלי ב כ: "לִמְעַן תִּלְךָ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים". ושיעור העניין: כל אדם חותם על מעשיו בידו, בעצמו, הן הרשע אשר פנה אל רהבים והן הצדיק, המושל ברוחו. השווה ספרי דברים, האזינו, פסקא שז, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין תש, עמ' 345: "כשאדם נפטר מן העולם, באים כל מעשיו ונפרטים לפניו, ואומרים לו: כך וכך עשית ביום פלוני, וכך וכך עשית ביום פלוני, אתה מאמין בדברים הללו? והוא אומר: הן. אומרים לו: חתום. שנאמר: 'ביד כל אדם יחתום, לדעת כל אנשי מעשהו'". אך שם מדובר על 'ביד כל אדם יחתום' את רישום עוונותיו המשמש למשפטו אחר מותו, ואילו פייטנו מדבר על חתימתו לרישום עוונותיו המשמש לצורך המשפט של ראש השנה, וכזאת לא מצאנו בדברי חז"ל אלא אצל הפייטנים. למשל בפיוט ר' אלעזר בירבי קליר לראש השנה, בתיאוריו למשפט של ראש השנה: (א) "וְזֶה יוֹם תְּחִלַּת מַעֲשִׂים / לְכָל אֲשֶׁר נִזְכָּרִים וְנִשְׁעִים / כִּי בּוֹ סִפְּרִים נִפְרָסִים / וְכָל אֲטוּמִים לְאוֹר נִחַפְּשִׁים / וְגִנְזֵי תַעֲלֹמוֹת שָׁם מְתִיחִים / ... / טוֹבִים וְרָעִים דָּקִים וְגָסִים / וְנוֹכַח אִישׁ מַעֲשֵׂי יִשְׁם / וְחוֹתֵם יְדוֹ לְגִדּוֹ יִשְׁם / יִתֵּן יָד עַל פֶּה יִשְׁם" (סילוק 'כי מי יודע מחשבותיך' מהקדושתא 'אדן חוג', פיוט הקליר לראש השנה, עמ' 277). (ב) "וְלֹא יִשָּׂא פָנִים בְּדִין / וְהוּא עֵד וְדִין וְכַעַל דִּין / וּבִיד פֶּל אָדָם יַחְתֹּם דִּין / וּלְפִי מִשְׁטָרוֹ יַעֲשֶׂה לוֹ דִּין / וּכְפַעְלוֹ יַפְעֹל לוֹ דִּין" (סילוק 'מלך במשפט יעמיד ארץ' מהקדושתא 'את חיל יום פקודה', פיוט הקליר לראש השנה, עמ' 240). (ג) גם בסילוק 'ונתנה תוקף' מתוארת פתיחת 'ספר הזכרונות' במשפט של ראש השנה, בו כל אדם חתם ואישר את מעשיו: "וְתַפְתָּח סֵפֶר הַזְכָּרוֹנוֹת / וּמֵאֲלֵי יִקְרָא / וְחוֹתֵם יָד פֶּל אָדָם בּוֹ" (מחזור ראש השנה, עמ' 169). 8 מעשה תקפו וגבורתו הלא הם כתובים: אסתר י ב (בדילוג). ממשיך את הטור הקודם. כלומר: גם מעשה תקפו וגבורתו של המושל ברוחו ופנה לדרך טובה (על-פי משנת אבות, ד א: "איזהו גיבור, הכובש את יצרו"), הלא הם כתובים באותו ספר שמימי. ואולי: 'מעשה תקפו' אלו מעשי הרשע, מלשון 'יצרו תקפו' (קידושין סג ע"ב ועוד), ו'גבורתו' הם מעשי הצדיק, המתגבר וכובש את יצרו (עי' משנת אבות, ד א), שמעשי שניהם הלא הם כתובים באותו ספר שמימי. 9-12 גזרת המלך ... והיו חייך תלואים: על-פי ראש השנה טז ע"ב: "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה: אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תליין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה". 9 גזרת המלך: הקב"ה גזר, ציוה. למכריע צדקותיו: מי שצדקותיו וזכויותיו מכריעים את הכף במשפט ראש השנה. לכתבו לחיים: לכתוב אותו בספר החיים. 10 ואם רבו זדוניו: ואם עברותיו מרובות ממצותיו, שהוא מהרשעים. לתתו לדראון: לתת אותו לביזיון. השווה ישעיה סו כד, שהרשעים יהיו "דִּרְאוֹן לְכָל בָּשָׂר". לעם לציים: ייחשב עם העם היושב במקום ציה ושממה (והלשון על-פי תהלים עד יד). כלומר: אם רבו עברותיו הוא נחתם למיתה, להינתן במקום ציה ושממה, הוא כנראה תיאור לקבר. 11 ואם במאזנים יִשְׂאוּ יָחַד, רְאוּיִים וּבִלְתִּי רְאוּיִים: אם המאזניים נושאים בשווה את המצוות ('ראויים')

דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִנִּיעַ, לְמִשׁוֹךְ חֶסֶד לְבָנֵי אַמּוֹנִי,
לְיִבּוֹתָם בְּתִשׁוּבָה נָתַן לָהֶם עֵת וּפָנָאִי,
בְּעִשְׂרֵה יָמִים שְׁבִין כֶּסֶּא לְיוֹם כְּפֹר וְדוֹנִי
יִזְכְּרוּ וַיִּשׁוּבוּ אֶל יְיָ.

15

הִתְעַתְּדוּ לְיוֹם דִּין, כִּי הַמֶּלֶךְ צִוָּה לְבָנָיו
לְתַקְוֶעַ בַּחֲדָשׁ שׁוֹפֵר, לְעֶרְכֵּב שׁוֹטְנִיו,
וּלְחֹזְכֵּיר זְכוֹת עוֹקֵד וְנֶעְקָד לְפָנָיו,
אֵיל אַחֵר נֶאֱחָז בְּסִבְכָּה בְּקֶרְנָיו.

20

וְקִרְאוּ לְאֱלֹהִים בְּחֻזְקָה אוֹלִי יִקְרָה לְקִרְאָתְכֶם.
הַכֹּל חִיבִין בְּשׁוֹפֵר, הָאֲזֹרָח וְהַגֵּר הֵגֵר בְּתוֹכְכֶם,

ביאור

והעברות ('ובלתי ראויים'). כלומר, שהמאזניים מעויינים, ואף כף אינה מכריעה, והוא מן הבינוניים. במאזנים ישאו יחד: איוב ו ב. 12 והיו חייך תלואים: דברים כח סו. וכאן משמעותו: הוא מן הבינוניים ה"תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים", שאז מוכרע דינם. 13 דבר המלך ודתו מגיע: דבר הקב"ה וציווי - המדובר להלן בסמוך - מגיע. והלשון על-פי אסתר ד ג. למשוך חסד לבני אמוני: להמשיך את חסדו לבני ישראל המאמינים בו. למשוך חסד: הלשון על-פי תהלים לו יא, קט יב. 14 לזכותם בתשובה: לזכות אותם בדינם על ידי שיעשו תשובה. נתן להם עת ופנאי: נתן להם זמן המיוחד לתשובה, הם עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, כדבריו בטור הבא. 15-16 בעשרה ימים שבין כסא ליום כפור ודוני, יזכרו וישוּבו אל יי: בעשרת הימים שבין ראש השנה ('כסא') ליום כפרת החטאים, הוא יום כיפורים, יזכרו את חטאיהם וישוּבו אל יי, שאז הוא זמן מיוחד לקבלת התשובה, ראה: ראש השנה יח ע"א ועוד. כסא: ראש השנה, על-פי תהלים פא ד (והכתיב באל"ף - 'כסא', הוא כנראה על-פי משלי ז כ, והוא מצוי בפייטנות, ראה, למשל: פיוטי הקלירי לראש השנה, מפתח הכינויים, עמ' 680, ערך 'כסא'). יזכרו וישוּבו אל יי: תהלים כב כח. 17 התעתדו ליום דין: התכוננו ליום הדין, לראש השנה. כי: שהרי. המלך צוה לבניו: הקב"ה צוה לישראל. 18 לתקוע בחדש שופר: לתקוע בשופר בראש השנה. והוא על-פי תהלים פא ד: 'תִּקְעוּ בַּחֲדָשׁ שׁוֹפֵר', כלומר: תתקעו בשופר ביום שמתחדשת הלכנה, הוא ראש השנה. עי' מפרשים שם; ויק"ר, כט ו, ועוד הרבה. לערכב שוטניו: כדי לערכב את השטן המקטרג. ראה ראש השנה טז סע"א-רע"ב (המוסגר מפירוש רש"י): "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערכב השטן [שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות, מסתתמין דבריו]". 19 ולהזכיר זכות עוקד ונעקד לפניו: וגם כדי להזכיר את זכות אברהם ('עוקד') ויצחק ('נעקד') לפני הקב"ה. ראה ראש השנה טז סע"א: "למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני". 20 איל אחר נאחז בסבך בקרניו: בראשית כב יג. ולפי שהאיל הוקרב תמורת יצחק, מזכיר קרנו את עקידת יצחק. 21 וקראו לאלהים בחזקה: על-פי יונה ג ח. אולי יקרה לקראתכם: והקב"ה יבוא לקראתכם ויתרצה בתפילתכם. ו'אולי' אינו במשמע 'שמא' אלא הבעת תקווה. והלשון על-פי במדבר כג ג. 22 הכל חייבין בשופר, האזרח והגר הגר בתוכם: תוספתא,

אך מי שאינו חייב במצות, לא ימצא בלחקתכם
המוציא אתכם.

25 זכרון תרועה אם יללה או גניחה מסופקת ליוֹדעים,
ולחֲסִתֶּלֶק מִן הַסֶּפֶק, שׁוֹבְרִין וּמְרִיעִין.
מִסְפַּר הַקּוֹלוֹת עֹמְדִין וְיוֹשְׁבִין, מְרִיעִין וְתוֹקְעִין,
יִמְצְאוּ שֵׁם אֲרָבָעִים.

ביאור

ראש השנה, ב ה (-בבלי, ראש השנה כט ע"א): "הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים, לויים וישראלים, גרים, ועבדים משוחררין, חללים, נתינים..." וכך ברמב"ם, הלכות שופר, ב א. האזרח והגר הגר בתוככם: הלשון על-פי ויקרא טז כח, יח כו. 23-24 אך מי שאינו חייב במצות, לא ימצא בלחקתכם המוציא אתכם: אך מי שאינו חייב במצות תקיעת שופר, כמו נשים ועבדים, לא ימצא בקהלכם להוציא אתכם ידי חובת המצוה. ראה משנת ראש השנה, ג ח (-בבלי, ראש השנה כט ע"א): "חרש שוטה וקטן - אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". וזו ההלכה הפסוקה, עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תקפט סעיפים א-ב. המוציא אתכם: שמות ו ז, ועוד. 25-26 זכרון תרועה ... שוברין ומריעין: ה'תרועה' הנזכרת במקרא (-זכרון תרועה) הסתפקו בה חכמים אם היא נשמעת כיללה (-תרועה), כגניחה (-שברים) או שהיא צירוף של שני הצלילים (-שברים-תרועה), ולכן התקין רבי אבהו בקסרי סדר תקיעות המשלב את כל הצלילים: תקיעה-שברים-תרועה-תקיעה (תשר"ת), וכן שברים לחוד ותרועה לחוד עם התקיעה שלפניהם ואחריהם (-תש"ת ותר"ת). לכל העניין ראה: ראש השנה לד ע"א. זכרון תרועה: ויקרא כג כד. אמנם למבואר בראש השנה כט ע"ב, ש'זכרון תרועה' אינו מדבר על תקיעה בשופר בפועל אלא רק על הזכרת מקראות מעניין המצוה, היה לפייטננו להביא את במדבר כט א: "יום תרועה יהיה לכם", וכנראה נקט "זכרון תרועה" בגלל האקרוסטיכון שקבע את פתיחת הטור באות זי"ן. ליוֹדעים: לחכמים. שוברין ומריעין: כאן נוסף בכתב-היד: 'ותוקעין', וננקד עליו למחיקה. וזו כנראה גרירה מהטור הבא. 27-28 מספר הקולות עומדין ויושבין, מריעין ותוקעין, ימצאו שם ארבעים: סך כל הקולות שתוקעים, במעומד ובמישוב, הן התרועות והן התקיעות (וה'מריעין' כולל, כמובן, גם את השברים, שנסתפקו בהם אם הם ה'תרועה' המקראית; עי' ביאור לטורים 25-26), עולה לארבעים. שכן לדעת רוב הראשונים בצרפת, אשכנז ופרובאנס, יש לתקוע שלושים קולות במישוב (תשר"ת, תש"ת ותר"ת שלוש פעמים) ועשרה קולות במעומד (תשר"ת בברכת 'מלכיות', תש"ת ב'זכרונות' ותר"ת לשופרות). ראה: הרב ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, א, בני-ברק תשנה, עמ' 323-282 עומדין: תקיעות דמעומד, הן התקיעות שתוקעים על סדר ברכות תפילת מוסף. ויושבין: תקיעות דמישוב, שתוקעים לפני תפילת מוסף (ואותן הציבור יכול לשמוע - מעיקר הדין - בישיבה). ואע"פ שתקיעות דמישוב מתבצעות קודם אלו שבמעומד, הקדים פייטננו את תקיעות דמעומד, כי הן העיקר ובהן יוצאים ידי חובת המצוה, שהתקיעות דמישוב אינן אלא משום לערבב את השטן. וכן דעת הרבה ראשונים, ראה, למשל: תוספות, פסחים קטו ע"א, ד"ה 'מתקיף'; שבלי הלקט, ראש סימן רפט, מהדורת ש' בובר, וילנא תרמז, עמ' 270; חידושי הר"ן, ראש השנה טז ע"א, ד"ה 'למה תוקעין'. וכן הובא בספר רוקח, הלכות ראש השנה, סוף סימן רב, ירושלים תשכז, עמ' צג, בשם רש"י. ימצאו שם ארבעים: בראשית יח כט (בפסוק: 'ימצאון'). הפסוק מדבר על ארבעים הצדיקים שאולי ימצאו בסדום ושכנותיה,

חֲנוּךְ לְנֹעַר בְּלִמּוּד תְּקִיעָה, כְּדַת מֹשֶׁה וְיִשְׂרָאֵל.
תְּקִיעָה שֶׁל מִצְוָה אֲסוּרָה בְּאַרְצוֹת הָאֵל,
אִם לֹא בַּמִּקְדָּשׁ וּלְפָנַי אֲשֶׁר יָדָם לֹאֵל,
אֱלֹהִים נֹצֵב בְּעֶדֶת אֵל.

30

טוֹב לְהִזְהָר מֵאִיסוּר סְקִילָה וּלְדַחוֹת הַתְּקִיעָה,
אֵין חֶבֶל בְּקִיאוֹן, וְחֶבֶל חֵיבִין בַּתְּקִיעָה בְּשִׁמְיעָה,
אוֹלֵי תֵלֶךְ בְּרִשּׁוֹת הָרִבִּים אֶצֶל בֶּן דִּיעָה
וְהַעֲבֵרֶת שׁוֹפֵר תְּרוּעָה.

35

יָדָךְ לְאִיסוּר שׁוֹפֵר שֶׁל בְּהֵמָה עוֹמֶדֶת לְאַפֵּר וְעֶפֶר.
דְּבָר מַעֲכָב חֶקוֹל אוֹ טָעָה, לֹא יַעֲלֶה בְּמִסְפָּר.

ביאור

ופייטננו הסבו לארבעים הקולות שתוקעים בראש השנה. 29 חנוך לנער בלמוד תקיעה: מותר לחנך את הנער, הקטן, וללמדו כיצד תוקעים כדת משה וישראל: כחובת ההלכה. ראה: ראש השנה לג סע"א-רע"ב; טור וש"ע, או"ח, סי' תקפח. חנוך לנער: משלי כב ו. כדת משה וישראל: מקור הביטוי בתוספתא כתובות, ד ט. 30 תקיעה של מצוה אסורה: תקיעת מצוה אסורה בראש השנה שחל בשבת. ולא ידעתי מדוע הפייטן לא כתב במפורש שכוונתו לשבת, שזהו העיקר. בארצות האל: איני יודע אם 'האל' הוא לשון 'אלו', כמו בראשית כו ג: 'אֵת כָּל הָאֲרָצוֹת הָאֵל' (ויהיה פירושו: בארצות האלו) או שם קודש (ויהיה שיעורו: בארצות ה', כלומר, בארצות הקב"ה, על-שום תהלים כד א: 'לִי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ'). ובניקודי נקטתי כאפשרות הביאור השנייה. 31-32 אם לא במקדש ולפני אשר ידם לאל, אלהים נצב בעדת אל: אך לא בבית המקדש או בבית-דין ('לפני אשר ידם לאל'), אשר הקב"ה משרה שכינתו שם. וכל העניין על-פי משנת ראש השנה, ד א (-בבלי, ראש השנה כט ע"ב): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעים, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי, שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית-דין". אשר ידם לאל: בית-דין, שיש להם תוקף וכוח. והלשון על-פי מיכה ב א (בהיפוך משלילי לחיובי). אלהים נצב בעדת אל: תהלים פב א, ומדרשו שהקב"ה כביכול מצוי בבית-דין. ראה, למשל: תוספתא סנהדרין, א ט; בבלי, סנהדרין ז ע"א. 33-36 טוב להזהר ... שופר תרועה: יש להיזהר ולחשוש מלהגיע לחילול שבת שעונשו סקילה, ולכן יש לדחות ולא לתקוע בראש השנה שחל להיות בשבת, שמא יעבירונו ברשות הרבים כשיילך אל חכם שילמדנו כיצד תוקעים. והכל על-פי ראש השנה כט ע"ב: "דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים". 33 להזהר: אחרי תיבת 'להזהר' נכתב: 'ב', ונקוד עליו למחיקה. מאיסור סקילה: מחילול שבת שעונשו סקילה, ראה: משנת סנהדרין, ז ד (-בבלי, סנהדרין נג ע"א). 34 אין הכל בקיאין: לא כולם יודעים כיצד לתקוע בשופר. בתקיעה בשמיעה: לשמוע את קול התקיעה. בתקיעה: בכתב-היד נקד על הקו"ף, ואיני יודע מדוע. 35 אצל בן דיעה: אל חכם, שילמדנו כיצד תוקעים. 36 והעברת שופר תרועה: ויקרא כה ט, בשינוי המשמע. במקרא הוא לשון הכרזה ותקיעה, וכאן הוא בהוראת העברת חפץ ממקום למקום (אך שינוי משמע כזה מופיע, בנוגע לעניין אחר, גם בראש השנה כז ע"ב, עי' שם ובפירוש רש"י, ד"ה 'והעברת'). 37 ידך: מילת מילואים, כנראה, וכאן

הַתּוֹקֵעַ תּוֹךְ בּוֹר אוֹ חֲבִית, קוֹלוֹ יִשְׁפֹּר
בְּשׁוֹמְעֵכֶם קוֹל הַשּׁוֹפָר.

40

כָּל קוֹל בְּשֹׁפְרוֹת, עֲבָה אוֹ רוּחַ.
נִסְדָּקוּ לְאַרְכָּם אוֹ נִקְבוּ, אוֹתָם תִּבְּזֶה.
אַרְכָּם, שִׂיֵּאֲחוּ בְּשִׁתִּי יָדָיו וְאַתָּה תַּחֲזֶה
מִשְׁנֵי עֲבָרֵיהֶם, מִזָּה וּמִזָּה.

ביאור

הוראתה: אחריותך, חובתך (על הוראה זו של 'יד', ראה: מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, ערך 'יד', רמת-גן תשסז, עמ' 396). לאסור שופר של בהמה עומדת לאפר ועפר: לאסור שופר הבא מבהמה העומדת להישרף ולהפוך לאפר, היא בהמה שמוצאה מעיר הנדחת, שאין לתקוע בו. והוא על-פי ראש השנה כח ע"א: "בשופר של עיר הנדחת - לא יתקע, ואם תקע - לא יצא. מאי טעמא? עיר הנדחת - כתותי מיכתת שיעוריה". היינו, שופר כזה עומד לשריפה (כדין כל חפצי עיר הנדחת, ע"י משנת סנהדרין, י ד-ו - בבלי, סנהדרין קיא ע"ב) ונחשב כשרוף, וממילא חסר את שיעורו המינימלי (על-פי רש"י, ראש השנה שם). לאפר ועפר: הלשון על-פי בראשית יח כז. 38 דבר מעכב הקול ... לא יעלה במספר: שופר שיש בו סתימה המעכבת את הקול, התקיעות שתקעו עמו אינן עולות למספר התקיעות החיוביות. והוא על-פי משנת ראש השנה, ג ו (-בבלי, ראש השנה כז רע"ב): "שופר... [ש]ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה - פסול". או טעה: גם אם טעה בתקיעות, הן אינן עולות 'במספר'. ולפרטי הדינים, ע"י טור ושו"ע, או"ח, סי' תקצ סעיפים ז-ט. לא יעלה במספר: הלשון על-פי דה"א כז כד. 39-40 התוקע תוך בור או חבית, קולו ישפר כשומעכם קול השופר: התוקע תוך בור או חבית, יהיה קול השופר ראוי ורצוי למצוה ('ישפר' הוא לשון ריצוי, כמו דניאל ד כד: "מִלְכִּי יִשְׁפֹּר עָלַי"), כל זמן שנשמע קול שופר ולא קול הברה. והוא על-פי משנת ראש השנה, ג ז (-בבלי, ראש השנה כז רע"ב): "התוקע לתוך הבור... או לתוך הפיטס - [חבית גדולה], אם קול שופר שמע - יצא, ואם קול הברה שמע - לא יצא". כשומעכם קול השופר: יהושע ו ה. ובפסוק: "כְּשֹׁמְעֵכֶם אֶת..." 41 כל קול כשר בשופרות, עבה או רזה: ראש השנה כז ע"ב: "היה קולו [של השופר] דק או עבה או צרוד - כשר, שכל הקולות כשירין בשופר". עבה או רזה: הלשון על-פי במדבר יג כ. 42 נסדקו לארכם או נקבו: שופר שנסדק לארכו או ניקב. אותם תבזה: את השופרות האלו תבזה, תדחה, תפסול. ראה ראש השנה כז ע"ב: "נסדק לאורכו - פסול". ועל פסול שופר שניקב, ע"י משנת ראש השנה, ג ו (-בבלי, ראש השנה כז רע"ב); ולפרטי הדינים, ע"י טור ושו"ע, או"ח, סי' תקפו סעיפים ז-ח. 43-44 ארכם, שיאחו בשתי ידיו ואתה תחזה משני עבריהם, מזה ומזה: אורכו המינימלי של השופר הוא כדי שיאחזו בשתי ידיו ויראה את שתי קצות השופר מכאן ומכאן. אמנם בראש השנה כז ע"ב: "נסדק... לרוחבו, אם נשתיר בו שיעור תקיעה - כשר, ואם לאו - פסול. וכמה שיעור תקיעה? פירש רבן שמעון בן גמליאל: כדי שיאחזו בידיו ויראה לכאן ולכאן". היינו, שיעורו של שופר הוא כרוחב יד אחת, וכך מפורש בתוספתא, ראש השנה, ב ד: "כמה הוא שיעור שופר? כדי שיאחז בידיו אחת ויתקע". ושיעורו טפח, וכן מפורש בנדה כז ע"א, וכן מוסכם על כל הפוסקים. וכנראה פייטנו גרס בדברי רבן שמעון בן גמליאל: 'כדי שיאחזו בידיו', לשון רבים, אך איני יודע מקבילה לנוסח מחודש זה, שאינו מופיע ב'מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי' שע"י המכון לחקר התלמוד שעל-שם ר"ש ליברמן (כתבייד מינכן 95, מינכן 140,

- 45 לְמִצְוַה יְכוּיִן מִשְׁמִיעַ, גַּם הַרוּצָה לְשְׁמוּעַ.
בְּמָקוֹם הַלֵּל בְּתִקְעַ שׁוֹפָר, וְרִיז מְקָדִים בְּכַח,
אֶךְ מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה רָאוּ לְקַבּוֹעַ,
אֲחֵרֵי הָאָרוֹן הַלֹּךְ וְתִקְוֶעַ.
מִשְׁפֹּט הַיּוֹם, הָרַבּוּ תַּחֲנוּנִים לְפָנֵי מִלְכָּם,
הוֹרִידוּ לְפָנֵי הַתִּיבָה אֶדָם רָאוּי לְהַתְפַּלֵּל בְּעֶדְכֶם. 50

ביאור

אוקספורד 23, אוקספורד 58, לונדון 5508, ניו-יורק 1608, ודפוס פיזארו, ספרד וויניציאה; וקיצרתי ברישום הסיגטורות המלאות, שסמכתי על המפורט ב'מאגר' הנזכר ולא במקורות אחרים. וצ"ע. ואתה תחזה: יורד לטור הבא. והלשון על-פי שמות יח כא. משני עבריהם מזה ומזה: שמות לב טו. 45 למצוה יכוין משמיע, גם הרוצה לשמוע: התוקע בשופר יכוון לצאת ידי חובת המצוה ולהוציא את השומע ידי חובתו, וגם הרוצה לצאת ידי חובתו על ידי שמיעת תקיעותיו צריך לכוון לצאת. והכל על-פי ראש השנה כח ע"א-ע"ב; טור וש"ע, או"ח, סי' תקפט סעיף ח. 46 במקום הלל בתקע שופר: במקום שאומרים הלל בתפילה, היינו בתפילת שחרית, היה ראוי לתקוע בשופר. זריז מקדים בכח: כי זריזים מקדימין למצוות (עי' ראש השנה לב ע"ב). ראה להלן, ביאור לטורים 47-48. ואיני יודע לפרש את 'בכח', ואפשר שנשמטה מילה אחת (ואולי יותר) מסוף הטור, או ש'בכח' הוא שיבוש, כמוכח מהחריזה הלקויה. ואולי יש לתקן: 'זריז מקדים לתקוע', והביאור פשוט, או שיש להשלים: 'זריז מקדים בכח [התקוע]', ופייטנו רומז, בדרך אגב, למנהג מקומו, שכל אחד הזדרז לתקוע עד שלעתים השתמשו 'בכח הזרוע'. השווה למנהג אשכנז המתואר בטור, או"ח, סי' תקפה: "וכן עוד מנהג באשכנז, שגדולי העיר מקדימין לתקוע, כל מי שזריז בו יותר. מה שאין כן בספרד, שבורחים מן המצוה עד שצריכים לשכור אחד מן השוק לתקוע להם". ושם יש לתקן: 'זריז מקדים שוֹעַ', היינו, חשובי הקהל מקדימים ותוקעים, כפי שנהגו באשכנז. וההצעה הראשונה (לתקן 'זריז מקדים לתקוע') מסתברת. 47-48 אך הסכנה ראו לקבוע, אחרי הארון הלך ותקוע: אך מפני הסכנה תיקנו חכמים לתקוע אחרי קריאת התורה ('אחרי הארון', כלומר: אחרי החזרת ספרי התורה ממקום הקריאה לארון הקודש), כלומר, בתפילת מוסף. והכל על-פי משנת ראש השנה, ד ז (-בבלי, ראש השנה לב ע"ב): "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה, השני מתקיע. ובשעת ההלל - ראשון מקרא את ההלל". כלומר: בראש השנה, תוקעים בתפילה השנייה, במוסף; ובימים שאומרים הלל, הוא נאמר בתפילה הראשונה, מיד אחרי תפילת שחרית. ובבבלי שם: "מאי שנא הלל דבראשון, משום דזריזין מקדימין למצות, תקיעה נמי - נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות? אמר רבי יוחנן: בשעת השמד שנו". כלומר: "אויבים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירה לתקוע במוספין" (פירוש רש"י שם). אחרי הארון הלך ותקוע: יהושע ו ט. 49 משפט היום: חובת היום. ואולי פירושו: היום הוא יום הדין והמשפט. הרבו תחנונים לפני מלככם: על-פי שמ"א ח יח. 50 הורידו לפני התיבה: הביטוי על-פי ברכות טז ע"א, לד ע"א ועוד. אדם ראוי להתפלל בעדכם: כי "שליח ציבור... שמרצה בין ישראל לאביהם שבשמים, הלא צריך להיות צדיק וישר, ונקי בגופו מכל דופי... כל שכן בראש השנה וביום הכיפורים וביום תענית... שצריך השליח להיות כמו ששנינו... [ש]ביתו ריקם מן העבירה, זקן ופירקו נאה, שפל רוח ומרוצה לעם..." (תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, סי' קעח, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשעא, עמ' 304-305). התשובה הובאה בכמה

מוסיפים שלש ברכות בתפילה שנית לכם,
ונזכרתם לפני יי אלהיכם.

נתקנו עשרה פסוקים, שלש מעין מלכות, שלש מעין זכירה,
שלש מעין שופרות - בתורה, בכתובים ומקרא,
ואחד מעין הברכה, להשלים העשרה,
צור תעודה חתום תורה.

55

שוכרין מניין ונאספים היישובין לבקש על נפשם,
מושיבין להתפלל אדם בקי ונכבד בראשם.

ביאור

ראשונים, ראה הגסמן שם (בהערות). וראה עוד: שו"ע, או"ח, סי' תקפא סעיף א, בהגה. והשווה להלן, טור 58. 51 מוסיפים שלש ברכות: מלכויות, זכרונות ושופרות (בכתב-היד: 'מוסיפי', והשלמתי את הקיצור, ואפשר גם להשלימו: 'מוסיפין', בנו"). בתפילה שנית לכם: בתפילה השנייה שיש לנו להתפלל, היא תפילת מוסף. ראה: משנת ראש השנה, ד ה. 52 ונזכרתם לפני יי אלהיכם: במדבר י ט. 53-56 נתקנו עשרה ... חתום תורה: הכל על-פי משנת ראש השנה, ד ו (בבלי, ראש השנה לב ע"א): "אין פוחתין מעשרה מלכויות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות... מתחיל בתורה ומשלים בנביא". ושאר פרטים בבבלי, ראש השנה לב ע"א-ע"ב; טור ושו"ע, או"ח, סי' תקצא סעיף ד ובנו"כ. 53-54 נתקנו עשרה: בכתב-היד: 'נתקנו שלש עשרה', ונקד על 'שלש' למחיקה. נתקנו עשרה פסוקים: תיקנו לומר בתפילת היום עשרה פסוקים בכל אחת משלוש הברכות שנוספו בתפילת מוסף: מלכויות, זכרונות ושופרות (עי' לעיל, ביאור לטור 51). שלש מעין מלכות, שלש מעין זכירה, שלש מעין שופרות: שלושה פסוקים שיש בהם עניין מלכות, שלושה פסוקים שיש בהם עניין זכירה, ושלושה פסוקים שיש בהם עניין שופר. שלש ... שלש ... שלש: נראה שצ"ל: 'שלושה'. בתורה, בכתובים ומקרא: שלושה פסוקי המלכויות יהיו מהתורה (חמשת חומשי תורה), שלושה נוספים מספרי הכתובים ושלושה נוספים מספרי הנביאים ('מקרא'). וכך גם בפסוקי הזכרונות והשופרות. סך הכל, תשעה פסוקי מלכויות, תשעה פסוקי זכרונות ותשעה פסוקי מלכויות. ומקרא: ספרי הנביאים. ועל כינוי 'מקרא' לספרי הנביאים, עי' להלן בנספח. 55 ואחד מעין הברכה: ופסוק נוסף דוגמת כל ברכה וברכה - מלכויות, זכרונות או שופרות. לביטוי 'מעין הברכה' (בנוגע לעניין אחר), ראה ברכות כט ע"א: "מעין כל ברכה וברכה". להשלים העשרה: להשלים את עשרת הפסוקים שבכל אחת משלוש הברכות. 56 צור תעודה חתום תורה: ישעיה ח טז. וכאן במשמעות: 'צור תעודה', שמור את ציווי התורה ('תעודה'), 'חתום תורה', לחתום את צורר הפסוקים שבכל ברכה בפסוק מן התורה. 57 שוכרין מניין ונאספים היישובין לבקש על נפשם: בקהילות היהודיות הקטנות, שלא היה כדי מניין, נאספו כמה קהילות למקום אחד או שכרו כמה אנשים להשלים את המניין, ש"מנהג בכל תפוצות הגולה, שאפילו מי שאין להם מנין שלם, שוכרים אחד או שנים או יוצאים למקום אחר שיש שם מניין" (תשובת מהר"ם מרוטנבורג שהובאה בהגהות מיימוניות, הלכות תפילה, יא א, הערה א). לבקש על נפשם: על-פי אסתר ז ז. 58 מושיבין: מעמידים, ממנים. מושיבין להתפלל אדם בקי ונכבד בראשם: וגם אותו שוכרו בממון (עי' הגהות מיימוניות שם, סוף הערה א). והוצרכו ל'אדם בקי' בתהלוכות התפילה, כי באותן קהילות קטנות חיו דלת העם שלא ידעו להתפלל היטב. והשווה גם לעיל, ביאור לטור 50.

מִנְהֵג לַגְבוּת, חָצִי לְפִי מִמּוֹן, וְחָצִי אַחֵר יוֹשֵׁם
עַל הַבְּתִים אֲשֶׁר אֹתָם שָׁם.

60

עוֹמְדִין לְפָנַי בֹּא יוֹם הַנּוֹרָא, כָּל אִישׁ בְּמַעֲשָׁיו הָיִית חוֹקֵר,
מִתּוֹדִים עַל עֲוֹנָם וּמִדְּחִיקִים מִשְׁפַּת שָׁקֵר.
מִשְׁכִּימִים בִּירָאָה בְּהִכָּל קֹדֶשׁ לְבַקֵּר
בְּאַשְׁמורת הַבִּקֵּר.

פָּנֵי יְיָ שְׂפוֹךְ כַּמִּים לְבָדָּה, וּפָנָיו תַּחֲלָה,
חָצִיו לַשֵּׁם, לְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו מִשְׁאַלּוֹתֶיךָ יְמֵלֵא,

65

ביאור

59-60 מנהג לגבות, חצי לפי ממון, וחצי אחר יושם על הבתים אשר אתם שם: חצי מתשלום שכירות המניין ושליח הציבור מחושב לפי ממון, והעשיר משלם יותר מהעני, והחצי השני לפי בתים, היינו לפי מספר הנפשות. כן פסק מהר"ם מרוטנבורג, ראה הגהות מיימוניות שם, וכן בטור ושו"ע, או"ח, סי' נה סעיף כא. וחצי אחר יושם: יורד לטור הבא. 'יושם' הוא לשון נתינה, היינו, החצי השני של התשלום יינתן 'על הבתים אשר אתם שם' (טור הבא). וחרז פייטננו ש"ן שמאלית ('יושם') עם ימינת ('נפשם', 'בראשם', 'שם'), וידועה חריזה זו מצרפת ואשכנז, ראה: ש' אליצור, 'חריזת הפיוטים ודרכי ההגייה של בני צרפת ואשכנז הקדומים', לשוננו, נח (תשנ-תשנה), עמ' 326-327; תשובות רבינו אלעזר מוורמייזא ה'רוקח', מהדורת, ירושלים תשעד, מבוא, עמ' 19-20 הערה 54. אמנם אפשר ויש לנקד: 'יושם', בשי"ן ימינית, והוא לשון שומה ואומדן. כלומר: את החצי השני של התשלום ישומו ויאמודו לפי 'בתים'. על הבתים אשר אתם שם: שמות יב יג, בשינוי המשמע, ממקום מגורים למשפחה (כמו שמות א א: "איש וביתו"). 61-64 עומדין לפני ... באשמורת הבוקר: כל המחזורות מדברת במנהג אמירת 'סליחות' בימים שלפני ראש השנה. על מנהג זה, ראה: טור ושו"ע, או"ח, סי' תקצא סעיף א, ובנו"כ. 61 עומדין: עומדים להתפלל ולומר 'סליחות'. לפני בא יום הנורא: קודם בוא יום ראש השנה, הנורא בדינו ומשפטו. והלשון על-פי יואל ג ד; מלאכי ג כג. כל איש במעשיו היות חוקר: כל איש מפשפש במעשיו. 62 מתוודים על עוונם: באמירת ה'סליחות'. השווה ספר רוקח, סי' רז, ירושלים תשכז, עמ' צט, בנוגע לסליחות שלפני ראש השנה: "ואומר וידוי שלש פעמים, כנגד 'פשעתי, חטאתי, עויתי'..." ועי' שו"ע, או"ח, סי' תרב סעיף א, בהגה. ומרחיקים משפת שקר: מתרחקים מלשקר לפני הקב"ה בווידי. כלומר: אומרים את הוידוי מתוך חרטה אמיתית על החטאים. השווה תענית טז ע"א: "אדם שיש בידו עבירה ומתוודה ואינו חוזר בה, למה הוא דומה? לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם - לא עלתה לו טבילה..." והלשון על-פי שמות כג ז, תהלים קכ ב. 63-64 משכימים ביראה: משכימים ביראה ופחד. בהיכל קדש לבקר: בבית הכנסת להיות מוקדם בבוקר. הלשון על-פי תהלים כז ד: "שִׁבְתִּי בִבֵּית יי... וּלְבַקֵּר בְּהִיכָלוֹ", וביאורו: "ללכת בכל בוקר ובוקר בהיכל השם" (פירוש אבן-עזרא לתהלים שם). באשמורת הבוקר: שמות יד כד. וכן היה המנהג הפשוט, להשכים באשמורת הבוקר לאמירת 'סליחות', ראה, למשל, טור, או"ח, סי' תקפא. 65 פני יי שפוך כמים לבך: על-פי איכה ב יט. ופניו תחלה: ופני הקב"ה תחלה ותבקש, היינו, התחנן לפני הקב"ה. והלשון על-פי מלא יג ו: "חַל נָא אֶת פָּנֵי יי אֱלֹהֶיךָ וְהִתְפַּלֵּל בְּעֲדֵי"; זכריה ח כא: "לְחַלּוֹת אֶת פָּנֵי יי", ועוד. וכאן שב הפייטן לעניינו של ראש השנה. 66-67 חציו לשם, לבקש מלפניו משאלותיך ימלא, וחציו

וְחִצְיוֹ לָכֶם, וּמִכָּל יָמִים בְּקָדוֹשָׁה תַעֲלֶה
שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה.

צִוּוּ וְהַחֲמִירוּ בַיָּמִים הָאֵלֶּה, חֻכָּמִים,
לְאַסּוֹר שָׁל זֶה בָּזָה, וְלֹא כִשְׂאָר הַיָּמִים
עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם, כִּי עֲדוֹת הַחֹדֶשׁ בַּיָּמִים קְדוּמִים
לֹא אֵין לָבֹא בְיוֹם תָּמִים.

70

קְדוּשָׁה אַחַת הֵן, וְאֵין דְּבַר מַחְבִּירוֹ לְחִבְרֹו מְזוּמָן
בְּמוֹקְצָה וְנוֹלָד, בְּשׁוּפָר וְקִדּוּשׁ - בְּיוֹם אֶחָד מְסוּמָן,

ביאור

לכם: חלק מראש השנה תקדיש לצרכי יי, להתפלל לפניו, והחלק הנותר יהיה 'לכם', לסעוד את סעודת החג וכיוצא בזה. והוא על-פי שיטת רבי יהושע שהובאה בבבלי, ביצה טו ע"ב: "תניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא, או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו - חציו ליי וחציו לכם". וכנראה כוונת פייטננו לשלול את מנהג התענית בראש השנה, שהתנגדו לו הרבה מהראשונים לצד רבים אחרים שתמכו בו. ראה על כך: י' גרטר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנה, עמ' 109-74. לבקש מלפניו: הלשון על-פי אסתר ד ח. משאלותיך ימלא: הלשון על-פי תהלים כ ו. 67-68 ומכל ימים בקדושה תעלה שני הימים האלה: תקדש מכל ימות השנה את שני ימי ראש השנה. ועל חשיבות ימי ראש השנה משאר כל ימות השנה, ראה: פיוטי הקלירי לראש השנה, מבוא, עמ' 150 סעיף 8. שני הימים האלה: אסתר ט כז. 69 צו והחמירו בימים האלה, חכמים: תיבת 'חכמים' נמשכת לתחילת הטור. כלומר: חכמים ציוו והחמירו בימים האלה. בימים האלה: בשני ימי ראש השנה. 70 לאסור של זה בזה: לאסור ביצה שנולדה באחד משני ימים טובים של ראש השנה, ראה: ביצה ד ע"ב; רמב"ם, הלכות יום טוב, א כד; טור ושו"ע, או"ח, סי' תקיג סעיף ה, וסי' תר סעיף א. ולא כשאר הימים: יורד לטור הבא. 70-71 ולא כשאר הימים עשו שניהם: לא כשאר ימים טובים עשו את שני ימי ראש השנה, שסתם "שני ימים טובים של גליות, שתי קדושות הן, ואינן כיום אחד, לפיכך דבר שהיה מוקצה ביום טוב ראשון או שנולד בראשון, אם הכין אותו לשני, הרי זה מותר" (רמב"ם, שם; וראה גם בשאר המקורות שנרשמו לעיל, ביאור לטור 70). 71-72 כי עדות החדש בימים קדומים לא אין לבא כיום תמים: כי 'בימים קדומים', בזמן שקידשו את החודש על-פי הראייה, ארע שלא מיהרו עדי 'עדות החדש', שהתעכבו מלבוא במשך 'כיום תמים', ובאו רק בשלהי היום הראשון של ראש השנה, מן המנחה ולמעלה, ולכן הוצרכו לקבוע את שני הימים קודש. ראה: בבלי, ביצה ה ע"ב. לא אין לבא כיום תמים: יהושע י יג. ושם: 'ולא אין'. הפסוק מדבר על השמש שהתעכב במסלולו 'ולא אין לבוא כיום תמים', ופייטננו מסבו על עדות חידוש הלבנה. 73 קדושה אחת הן: שני ימי ראש השנה נחשבים לקדושה אחת, כאילו הם יום אחד. 73-74 ואין דבר מחבירו לחבירו מזומן במוקצה ונולד: אין כל דבר הנחשב ל'מזומן' ומוכן מיום הראשון לשני, הן במוקצה והן בנולד. כלומר: דבר שהוקצה (היינו, שאינו 'מזומן') ביום הראשון, נחשב ככזה גם ביום השני של ראש השנה, וכן ביצה שנולדה ביום הראשון אסורה גם ביום השני. והכל על-פי המקורות שנרשמו לעיל, ביאור לטור 70. בשופר וקדוש: אבל בנוגע לברכת 'שהחיינו' בתקיעת שופר ובקידוש היום. כיום אחד מסומן: נחשבים שני הימים כיום אחד, שבימוי השני של החג אין לברך 'שהחיינו' בתקיעת שופר ובקידוש היום. מסומן:

75 אַךְ קֶצֶת הַחֲכָמִים הִנְהִיגוּ בַּמְקוֹמָן,
לְכָל זְמַן.

רוֹץ לְמִצְוָה קָלָה כְּבַחְמוּרָה, וּמְנַהֲגִים וְחוֹקִים,
לְהִיטּוֹת הַשָּׁנָה מִתּוֹקָה, נִהְגוּ לְאָכּוֹל מִתּוֹקִים,
סֶמֶךְ לְדָבָר מִצְאוֹ הַנּוֹהֲגִים בַּפְּסוּקִים:
80 אָכְלוּ מִשְׁמָנִים וְשָׁתוּ מִמֵּתִיקִים.

שׁוּפֵט צֶדֶק וְאִמָּת, חָמוּל עַל זֶרַע
וְאִם הָעוֹ דָּרְכָם, אֵלֶיךָ שָׁבִים וְעֵדֶיךָ,
נֶאֱמָנוּ בְּבְרִיתְךָ וְלֹא כָּחָרוּ בְּלַעְדֶּיךָ,
לְמִשְׁפָּטֶיךָ עָמְדוּ הַיּוֹם כִּי הָבַל עֲבָדֶיךָ.

ביאור

רשום, נחשב. 75-76 אך קצת החכמים הנהיגו במקומן, לכל זמן: אך קצת חכמים הנהיגו במקומם לברך 'זמן' (-'שהחיינו') בשני הימים. ראה טור, או"ח, סי' תר: "לענין 'זמן' בליל יום-טוב שני על הקידוש, וביום השני על השופר, כתב רש"י בתשובה: רבותי אומרים, שאין אומרים 'זמן' אלא בראשון, דקדושה אחת הן וכחד יומא אריכא דמי. אבל אני אומר, שצריך לומר 'זמן'. וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי". וראה עוד: בית יוסף, שם, סעיפים ב-ג. לכל זמן: קהלת ג א. ולענייננו: 'לכל', בשני הימים, 'זמן' - נוהגת ברכת 'שהחיינו'. תודתי להרב אריאל אביני על עזרתו בביאור הטורים האחרונים. 77 רוץ למצוה קלה כבחמורה: משנת אבות, ד ב. ומנהגים וחוקים: וגם אחרי מנהגים וחוקים שאינם חובה כל כך ('חוקים' דוגמת ה'מנהגים'), כמו המנהג לאכול מיני מתיקה בראש השנה (הנזכר בטורים הבאים). ואולי נתכוון באופן כללי, שבראש השנה יש להחמיר במנהגים קלים ופרטי הלכה שבדרך-כלל לא רגילים להקפיד בהם במשך ימות השנה. השווה רמב"ם, הלכות תשובה, ג ד: "נהגו כל בית ישראל, להרבות בצדקה ובמעשים טובים, ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה". וכתב ר' מנחם מנרבונה: "בשבעת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים... הם ימי סליחה ומחילה, וצריך להשמר בהם שמירה יתירה מכל דבר שיהיה בו אפילו חשש עבירה, כדי שיתעורר לשוב" (ספר המנוחה, הלכות חמץ ומצה, א ה). וראה עוד: הרב א"י בראדט, בין כסה לעשור: עיונים וביירוים במנהגי עשרת ימי תשובה והמסתעף, ירושלים תשסח, עמ' קיב-קמז. 78-80 להיות השנה ... ושתו ממתקים: כלומר: "מה שאנו אוכלים טיסני ושותים דבש וכל מיני דבר מתוק, כדי שתהא השנה הבאה עלינו שמינה ומתוקה, וכן כתוב בספר עזרא: 'אכלו משמנים ושתו ממתקים'..." (ר' יצחק ב"ר משה מווינא, אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, סי' רנז, בעריכת הרב י' פרבשטיין, ירושלים תשע, עמ' שכז, בשם 'תשובות הגאונים'). וכיוצא בכך בראשונים נוספים. סמך לדבר: ראה למנהג. הנהגים: אלו שנוהגים במנהג הנזכר. אכלו: אחרי תיבה זו נכתב בכתב-היד: 'מש', וזה כנראה גרידה מ'משמנים' שלאחריו. אכלו משמנים ושתו ממתקים: נחמיה ח י. 81 שופט צדק ואמת: כינוי-פנייה להקב"ה. והלשון על-פי תהלים ט ה, משלי כט יד. זרע חסידיך: זרע ישראל. השווה: ירמיה לג כו; יחזקאל כ ה; תהלים נ ה. 82 ואם: ואפילו אם. העו דרכם: קלקלו את דרכם, חטאו. והלשון על-פי ירמיה ג כא. ועדיך: ואלך. 83 נאמנו בבריתך: על-פי תהלים עח לו, בהיפוך (שם נאמר: "וְלֹא נֶאֱמָנוּ בְּבְרִיתוֹ"). ולא בחרו

85 תְּהִילֹת יִשְׂרָאֵל יוֹשֵׁב, בְּדַרְכָּיו יִשְׁכְּלִים,
לְמַעַן יַחְלִצוּן מִשַּׁחַת, וּמִמּוֹת יִגְאָלֵם,
לְעֹטְרַת צְבִי וְתַפְאֶרֶה, לְמוֹרָא יוֹכִילֵם,
וְכֹסֵא כְבוֹד יִנְחִילֵם.

90 יוֹם סַפְרִיךָ נִפְתָּחִים, חוֹן זֶרַע קוֹדֵשׁ מִשַּׁחַת לְגֵאֲלֵם,
דָּגַל פְּאָרֶם הָרִם וּפְרֻקַּת עוֹלָם,
הַשֵּׁב שְׁבוּתָם וַיִּסַּד מִזְבַּח וְאוֹלָם,
עֲזַרְתָּ אֲבוֹתֵינוּ אֶתָּה הוּא מַעוֹלָם.

ביאור

בלעדיך: לא בחרו באל אחר בלעדיך. השווה: תהלים מד יח; שמ"ב כב לב; ישעיה מד ו.
84 למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך: תהלים קיט צא. ונדרש על המשפט בראש השנה, ראה: פסיקתא רבתי, פיסקא מ (בחדש השביעי), מהדורת מ' איש-שלום, וינא תרמ, דף קסו ע"ב-קסז ע"ב. 85 תהילות ישראל יושב: הקב"ה היושב ושומע את תהילות ישראל. על-פי תהלים כב ד. בדרכיו ישכילם: ישכיל וידריך את ישראל בדרכיו הישרות. כמו תהלים לב ח: "אֲשַׁכֵּילָךְ וְאֶזְרְךָ בְּדֶרֶךְ זֶה תֵּלֶךְ". 86 משחת: מכור, ממכשול. וממות יגאלם: הלשון על-פי הושע יג יד. 87 לעטרת צבי ותפארה: על-פי ישעיה כח ה: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יִי צִבְאוֹת לְעֹטְרַת צְבִי וְלַצִּפּוֹרִת תַּפְאֶרֶה, לְשָׂאֵר עַמּוֹ". למורא: לבית המקדש. עי' תהלים עו יב ובתרגום. 88 וכסא כבוד ינחילם: שמ"א ב ח. 89 יום ספריך נפתחים: בראש השנה, בו "שלשה ספרים נפתחין, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים" (ראש השנה טז ע"ב; ועי' לעיל, ביאור לטורים 9-12). חון: רחם. ואולי: רחם במתנת חנם. השווה דב"ר, ב א: "ונחנותי" (שמות לג יט), במתנת חנם אני עושה עמו". זרע קודש: ישראל. על-שום ישעיה ו יג. משחת לגאלם: הלשון על-פי תהלים קג ד. 90 דגל פארם הרם: את דגלם המפואר של ישראל תרומם (אחרי 'פארם' נכתב בכתב-היד 'הסר' וננקד עליו למחיקה). ופרקת עולם: תפרוק מעליהם את עול הגויים. והלשון על-פי בראשית כז מ. 91 השב שבותם: על-פי ירמיה לג ז. ויסד מזבח ואולם: בנה את המזבח ובית המקדש. והלשון אולי על-פי דה"ב טו ח: "ויחדש את מזבח יי אשר לפני אולם יי". 92 עזרת אבותינו אתה הוא מעולם: פתיחת הפיסקה בברכת 'אמת ויציב' שלפניה שולב פיוט הזולת, וכאן שב הפייטן לאמירת נוסח הקבע של הברכה.

נספח: 'מקרא' כנינוי לספרי הנביאים (לעיל, ביאור למורים 53-54)

בדרך כלל, משמש השם 'מקרא' לחמשה חומשי תורה בלבד או לכל ספרי התנ"ך, כן אצל חז"ל (ראה, לדוגמא: משנת אבות, ה כא; בבלי, ברכות ה ע"א) וכן גם בספרות הראשונים. אמנם בספרי דברים, האזינו, פיסקא שיז, עמ' 359: "ירכיבוהו על במתי ארץ, זו תורה...; ויאכל תנובות שדי", זה מקרא; ויניקהו דבש מסלע, זו משנה...". ואם דרשה זו מפרטת את חלקי התורה בסדרם הכרונולוגי, כמשתמע מפשוטה, נמצא ש'מקרא' הוא כינוי לנביאים-כתובים. וכן גם משתמע משיהש"ר, א [ה] א (במהדורת ש' דונסקי, ירושלים ותל-אביב תשמ, עמ' לא): "תלמידי חכמים... יש בהם תורה, מקרא, משנה, מדרשות, הלכות, תלמוד, תוספתות ואגדות". אך עדיין לא מצאנו בדברי חז"ל שהכינוי 'מקרא' ניתן לספרי הנביאים לבדם (אמנם ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא מביא - בפראפרזה חלקית - את הבבלי, ברכות כב ע"א,

ביאור

בנוסח: "דבעל קריין אסורים בתורה במקרא ובכתובים, ולשנות במשנה ותלמוד ואגדה" [יחסי תנאים ואמוראים, ערך 'חנן בן פנחס', מהדורת י"ל הכהן מימון, ירושלים תשכג, עמ' שס]. אך איני יודע עד כמה נוסח זה מקורי, שלפנינו הנוסח: "לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים".

אכן, בתקופת הראשונים שימש השם 'מקרא' לספרי הנביאים בדווקא, לצד השימוש הרווח יותר, לכנות כן את כל ספרי התנ"ך. כן כותב ר' אברהם אבן-עזרא בהקדמתו לפירושו על התורה: "כי יש מועדים רבים בתורה ובמקרא ובכתובים" (אבן עזרא: פירושי התורה, א, הקדמה, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשלו, עמ' ג). ושוב הוא כותב: "זוה השם [-שם 'יה'] הוא הנמצא הרבה בלשון הקודש, כי אין בתורה שם בן ב' אותיות רק בשני מקומות, גם איננו במקרא חוץ משני מקומות, ולא בכתובים, רק רבים בספר תהלות" (ספר השם לר' אברהם אבן-עזרא, שער שמיני, מהדורת ג"ה ליפמן, פיורדא תקצד, דף יט ע"א-ע"ב). כן גם עולה מתיאורו של ר' משה די-ליאון לסדר הלימוד בליל חג השבועות: "נהגו הקדמונים... שלא לישון בשתי לילות הללו של שבועות, וכל הלילה קורים בתורה בנביאים ובכתובים, ומשם מדלגים בתלמוד והגדות וקורין בחכמות בסתרי התורה עד אור הבקר...". אך בהמשך הוא כותב: "ובניה המיוחדין לה בארץ מכניסים אותה לחופה... על כן אין להם לתת דמי לנפשם ברנת התורה... מתורה למקרא, וממקרא לכתובים, ומכתובים למשנה, וממשנה שואבים מים בלשון ממעני הישועה" (הובא מכת"י ירושלים, ספריית שוקן 14, במאמרו של י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשח-תשיב, עמ' 126). וכך, מילה במילה, כותב מקובל ספרדי בן דורו, ר' דוד ב"ר יהודה החסיד, נכד הרמב"ן (ראה: אור זרוע [...]) פירוש קבלי מפורט למחזור, 'סוד חג השבועות', מהדורת ב"צ הכהן, ירושלים תשסט, עמ' 233-234). וכנראה אחד העתיק מחבירו או שניהם שאבו ממקור משותף. דברים מפורשים כותב ר' יצחק ב"ר משה הלוי (פריפוט דוראן): "ההמון כבר יקראו בשם זה [-'מקרא'] ספרי הנבואה, לפי שהנביאים ברוב אמרו מה שאמרו בקריאה..." (מעשה אפד, הקדמת המחבר, מהדורת י"ט פרידלנדר וי' הכהן, וינה תרכה, עמ' 20). ור' אליהו ב"ר אשר הלוי אשכנזי (-ר') אליהו בחור) כותב: "ונוהגין ההמון לקרוא ספרי נביאים ביחוד - 'מקרא'" (ספר התשבי, ערך 'קרא', ירושלים תשסה, עמ' רמג). ושוב הוא כותב: "אך תמהתי מה שההמון קוראין שם זה [-'מקרא'] לספרי הנביאים ביחוד. ולא מצאתי טעם כתוב על זה בכל הספרים שראיתי, אך לבי אומר לי, לפי שרוב מה שאמרו הנביאים אמרו בקריאה, כמו: 'הלוך וקראת' (ירמיה ב ב, ג יב); 'וקרא עליה את הקריאה' (יונה ג ב); 'וקראת שם' (ירמיה ז ב) ודומיהם, על כן נקראו ספריהם 'מקרא'" (מסורת המסורת, המאמר העשירי, ויניציאה רצח, עמ' סז). וטעמו זהה לטעם שכתב בעל 'מעשה אפד'.

על כינוי 'מקרא' לספרי הנביאים בלבד כתב ב"ז באכר בכמה מפרסומיו, אלא שהוא הפריז מעט על המידה ואין כל ראיותיו ראיות, כפי שכבר העיר מ' וילנסקי, 'כוונתה של המילה 'מקרא'', מחקרים בלשון ובספרות, ירושלים תשלח, עמ' 95-103 (ושם, עמ' 95, נרשמו פרסומי באכר הנוגעים לעניין). וראה עוד: מ' גלצר, 'מלאכת הסופר של כתר ארם צובה והשלכותיה', ספונות, סדרה חדשה, ד (יט), תשמט, עמ' 224-225 הערה 10; הרב א' מימון, אור תורה, שנה כז חוברת ד (שמח), טבת תשנז, עמ' רפז-רפח.

הרב אהרן נבאי

משנת "אלו דברים שאין להם שיעור" וגירסאותיה

פתיחה / פרק א. המנהגים האומרים מול המנהגים שאינם אומרים / פרק ב. הבדלים בין נוסח המשנה הבבלי לנוסח המשנה הארצי-ישראלי / פרק ג. גירסת "אלו דברים שאדם [ה]עושה אותם [ו]אוכל" / פרק ד. השמטת "וגמילות חסדים ותלמוד תורה" / פרק ה. "וגמילות חסד" ! / פרק ו. חילופים קטנים נוספים / פרק ז. תוספת מהגמרא שבת קכז בתוך המשנה שבחלק מהסידורים / פרק ח. מקור נוסח צרפת / סיכום / מדור הצילומים

פתיחה

¹מנהג קדום מתקופת הגאונים לומר וללמוד כל בוקר משנת "אלו דברים שאין להם שיעור", במשנה קטנה זו יש הרבה חילופי נוסחאות, בין סידורי העדות השונות (הכוללים 19 נוסחאות שונות!)², וביניהם לכל כתבי היד והדפוסים של המשנה

1 קיצורים ביבליוגרפיים: תולדות נוסח צרפת של 'התפילה שלפני התפילה', ע"ד, צור שפיר, רמת-גן תשס"ו (להלן: שפיר); משניות זרעים עם שינויי נוסחאות, יד הרב הרצוג (להלן: דק"ס השלם). על הנושא הכללי של קטעי משניות בתוך הסידורים ראה: מנחם כ"ץ הנזכר להלן הע' 2 בסוף ערך גניזה. העיון בסידורים העתיקים שהוזכרו במאמר נעשה מתוך המאגר הממוחשב החדש "אוצר הסידורים והמחזורים".
2 פירוט כתבי היד והדפוסים שהשתמשתי בהם לבירור 19 הנוסחאות:

רס"ג: עמ' שנה אחרי ברכת התורה שהפנים שם אינו לפי 'אא' (כרוב הספר, ודע שכת"י 'אא' נכתב בפרס ומושפע בכשלושים אחוז מנוסח פרס, כך ששליש מנוסח הפנים בסדור רס"ג אינו נוסח רס"ג אלא נוסח פרס המורחב מאד כידוע. ראה בספרי: "תפלת שמו"ע לפי נוסח פרס ובוכרה", הנמצא באוצר החכמה, עמ' 11 בתיאור כת"י ס) אלא לפי קטע הגניזה 'או', עם שנו"ס מקטע גניזה אחר שמתחיל מתיבת 'והראיון'. מצרים הקצר המבוסס על רס"ג (על נוסח זה ראה להלן הע' 8): קטע הגניזה TS H18.7, מכיל בצידו האחד שראיתי סוף ברכת אהבת עולם וברכות התורה ומשנת אלו דברים בנוסח זהה לקטעי הגניזה של רס"ג, (יצוין שאחר 'אלו דברים' יש שם 'אלהי הנשמה' שאין כלל ברס"ג, וכן יש פסוקי יברכך אחר ברכות התורה שלא נזכרו ברס"ג אך יש פסוקים אלו גם בשאר הקטעים של מצרים הקצר כגון TS NS 122.36). הובא צילומו במדור הצילומים.

רשב"ן: כת"י המשובח אוקספורד בודלי 262, קטלוג נויבאוואר 896 נעתק בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר, עמ' 10. ולעיתים הבאתי גם נוסח סדור רשב"ן כת"י וטיקן 497 ס' 538, המושפע רבות מנוסח פרס. רמב"ם: מתוך סדר התפלה להרמב"ם שבסוף ספר אהבה ע"פ 'ספר החתום' וכתבי יד תימן ועיין הע' 96 שבפרט אחד קטנטן נראה שכתבי תימן יותר מדויקים מספר החתום.

תימן (מבוסס על הרמב"ם): נוסח תימן בלאדי היום וכמובן בדקתי גם בכמה וכמה ישנים (כגון תכלאל בלדי משנת ש"מ, עם פירוש, כת"י בהמ"ל 4806 ס' 25707, וגם נעזרתי בהערות שב'סדור הרמב"ם' הוצאת נוסח תימן) ויש שינוי אחד חשוב בין החדשים לישנים עיין הע' 79.

גניזה: קטע א TS 8K10 קטע זה יש חלק מברכות התורה בנוסח שלא הצלחתי לזהות, לא זהה לרס"ג, אלו דברים אחרי פסוקי ברכת כהנים, שרד רק "אילו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והראיון וגמילות חסד ותלמוד תורה [אלו] דברים" [השלמתי חצאי מילי קרועות כשאין בהם חילופי נוסחאות]. קטעים ב-ד מסדר לימוד כל שהוא: ב' TS E281 (חציו מטרשטש, קטע זה קדום הוא ושרדה בו הצורה "שאדן אוכל" ולא מצאתיה באף אחד מן הסידורים שבדקתי במאמר זה); ג' JTS ENA 3057.2 (פותח ב'אלו דברים'); ד' TS NS 329.213. שלשת קטעים אלו הם חלקים מסידור מאותו מנהג (לא ברור המיקום בסידור והמנהג) ומכילים את סדר הלימוד הבא: איזהו מקומן, אמר רבי יהושע מקובל אני ... שאין אליהו.. ולב בניס על אבותם, אלו דברים, ר"ש ברבי אומר אומר הרי הוא אומר רק חזק, ר' חנינה בן עקשיא אומר רצה המקב"ה, [אמר רבי] עתיד המקב"ה להנחיל, אמר ר' אלעזר אמר רבי חנינה תלמידי חכמים מרבים, אין כאלוקינו ג. [ברוך] אלוקינו, יתגדל א. סדר זה אין לו דמיון כלל בשאר מנהגים בברכות השחר ולכן סביר להניח שאין זה מתפלת השחר אלא איזה סדר לימוד אולי לקט משניות שנאמר בסוף לימוד מסכת אבות. ראה עוד: מנחם כ"ץ, 'קטעי משנה ותלמוד בסידורים ובמחזורים', ספטמבר 2017, <https://fjms.genizah.org/2017>

מהנספח שם הגעתי לרוב הסידורים בגניזה המביאים משנת פאה [תודתי לידידי הרב מרדכי ויינטרויב על ששלח לי בטובו מאמר זה, ולהרב נועם קפלן שטרח להשיג עבורי צילומי הקטעים] שם הזכיר גם את הקטעים הבאים: 'T-S AS 102.224; T-S NS 215.29; Or. 108066 Or. 10578 M/6.2; Or. 108066 Or. 10578 M/6.2; T-S NS 215.29; T-S AS 102.224; ENA 1487/95; ולא הספקתי לעיין בהם.

פרובנס: סדור כמנהג פרובנס, מקוטלג בטעות כצרפת, מאה יג-יד, פריס 637; סדור שלם פרובנס מיוחס לספר, מאה י"ג, כ"י פריס 590, ס' 10550; כת"י בהמ"ל 4601; סדור מנהג פרובנס, מיוחס לאיטליה, מאה י"ד לונדון 694 ס' 5060 עמ' 47. בסדור 'סדר התמיד' של פרובנס המאוחר הנוסח מועתק מתוך בסדורי הספרדים הישנים בלא שינוי ובפרט יצויין שחסר כל הרישא כמו בספרד הישן ראה להלן הע' 86. צרפת (הרכבת אשכנז ופרובנס עמ' 47): 20 כת"י המובאים ע"י צור שפיר עמ' 162-175; מחזור ויטרי מהדורת גולדשמידט עמ' קב; ובדקתי בעצמי גם את סדור קדום כמנהג צרפת כת"י פריס 634, המחצית השנייה של המאה הי"ב לערך, וגם סדור מנהג צרפת עם השפעות מפרובנס, נכתב בין השנים קס"ט - קפ"ז, כ"י פריס 642, ונראה שבכרכות השחר וסביבתם לא הושפע מפרובנס (וכן גורס כאן 'שבין אדם לחבירו' שאינו נפוץ בפרובנס). [שני אלו נכללים אצל שפיר הנ"ל] סדור צרפתי פריס 33, מאה יג יד וכמדומה ששפיר לא השתמש בו.

אנגליה (סניף של מנהג צרפת): כת"י מסוף המאה הי"ב לערך, אוקספורד קורפוס קריסטי קולג' 133; כתב יד מן המאה הי"ג - פריס 633; נוסח התפילה שבספר עץ חיים לונדון, עמ' סז. המשקף את מנהג אנגליה. פולין (סניף של מנהג אשכנז): סדור כמנהג אשכנז המזרחי, עם פירוש לחלק מהתפילות והפיוטים, שנת ק"נ, פריס 646, דפוס פראג רע"ו; שלוש דפוסי לובלין.

ספרד: דפוס נאפולי ר"נ אחר העקידה (ודלא כשפיר עמ' 160, שכתב שאינה מופיעה בדפוס זה); דפוס ליסבון ר"נ; דפוס ונציא רפ"ד המועתק מליסבון ר"נ; כת"י בהמ"ל מהמאה י"ד-ט"ו בהמ"ל 4674 סה"ל 25577; בסדור זכר צדיק כת"י המוזיאון הבריטי 11594 סה"ל 8351 [אלא ששם מופיע גם הרישא וכן הוגה שם כל הנוסח כמו משנת פאה וכמו שצויין שם להדיא בגליון ולכן לא הבאתי נוסחאותיו אלא אציין שחסר בט"ס 'שאדם' וגורס גם ברישא 'וגמילות חסדים' וגורס 'פירותיהם' ולא גורס 'לו לעולם' וגורס 'בין אדם']; סידור ספרדי בערך משנת רכו כת"י לונדון or_5866 עם הלכות ע"פ טור; כת"י פריס 592 ס' 10552 משנת רמד.

קטלוניה (הרכבת ספרד ופרובנס): סדור קטלוניה מיוחס לספרד, וטיקן 360 ס' 705, עמ' 17-18 בסריקה; סדור קטלוניה כת"י גינצבורג 821; סדור קטלוניה לכל השנה כת"י אוקספורד 1137. איטליה: הרבה כתבי יד ודפוסים ראיתי וכולם זהים, ועיין הע' 129.

רומניא: דפוס קושטא ר"ע (והעתק ונציא רפ"ג). (אין כמעט כתבי יד אמתיים של סידורי מנהג זה ואכמ"ל). קנדיא (הרכבת רומניא וצרפת): קנדיא מיוחס לרומניא לחול ולליל שבת עם ברכת המזון, מאה ט"ו, כת"י ירושלים 3318.8; קנדיא מיוחס לרומניא סידור שלם, מאה י"ד לונדון 9150 ס' 6586.

קורפו (הרכבת רומניא ואיטליה): כת"י המוזיאון הבריטי 11669, ראה הע' 11 בהרחבה. צפ"א: צפון אפריקה, כת"י פרמה 1741, ס' 12968. אחרי איזהו מקומן ומשנת מאימת.

אר"צ: סידור ארם צובה, מהמאה הי"ד, כת"י אוקספורד 1146 ס' 16710, וגם דפוס ונציא רפ"ז אך הוא מושפע רבות מן נוסח המדפיס הספרדי שהדפיס את סדור הספרדי שלא שנים קודם (ונציא רפ"ד) ומי שלא בודק בכתבי היד של מנהג אר"צ ורק מצטט נוסח מדפוס זה, ומביאו כמנהג אר"צ, והוא נוסח הנמצא גם בספרדי הנ"ל תולה מעותיו על קרן הצבי. כשהבאתי במאמר זה נוסחאות אר"צ ולא ציינתי מקורו היינו שכן גם בכת"י וגם בדפוס.

בגדד: כת"י מוסקבה גינצבורג 1283 ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ה, שאינו לא כפרס ולא כאר"צ ולא כגניזה, ומחמת דמיונו לנוסח אר"צ כניתי אותו בעבר 'אר"צ ב' וכעת מצאתי הוכחות שהוא מנהג בגדד הקדום ואכמ"ל. אלו דברים נמצא שם בעמ' 25.

פרס: נוסח התפילה של יהודי פרס בכתב יד - סידור נוסח הקדמון של פרס ובוכרה, שלמה טל [מהדיר], ירושלים תשמ"א, עמ' 31. וכן נעזרתי בסדור רשב"ן כת"י וטיקן 497 ס' 538, המושפע רבות מנוסח פרס, ראה הע' 154.

כפא (הרכבת רומניא ופרס): מחזור כפא, עם יותר השפעות פרס, מוסקבה ספריית המדינה 78 ס' 52013, עמ' 102, ובמשנה זו כולו כרומניא (קושטא ר"ע וונציא רפ"ג) מלבד שינוי אחד שגורס 'שבין אדם' בשי"ן כפרס וכן שמנקד "לעולם הבא" הלי בשוא כפרס ולא בקמ"ץ כרומניא. ובמחזור כפא דפוס קלעא משנת תצ"א, הרישא כרומניא דהיינו ללא 'גמילות חסדים ותלמוד תורה' והסיפא כולה כספרד כולל 'בין איש לאשתו'.

שבמשניות³, ובין שניהם לכתבי היד והדפוסים של התלמוד בבלי שמצטט משנה זו בג' מקומות (בשבת קכז ע"א וקידושין לט ע"ב ומ ע"א), וכן צוטטה משנה זו באבות דרבי נתן ובמדרש משלי.

ונדון בכל הנוסחאות אחת לאחת. ובתוך הדברים יתבארו כמה ענינים תמוהים, כגון פשר שני סתירות בין נוסח הרמב"ם בפירוש המשניות לנוסח התפילה שלו, וכן יבואר למה ברישא כתוב "גמילות חסד"⁴ ובסיפא "גמילות חסדים", וכן יבואר למה בנוסח ספרד הקדמון השמיטו כל הרישא, וכן יבואר מקורות מפתיעים להגהת מור"ה הגר"מ מאזוז בענין "העושה אותם אוכל". ועוד כפי שתחזינה עיני המעיין.

פרק א. המנהגים האומרים מול המנהגים שאינם אומרים

מנהג קדום מתקופת הגאונים⁵ לומר וללמוד כל בוקר, אחרי ברכות השחר וברכות התורה⁶, משנת "אלו דברים שאין להם שיעור", וכן כתב הרמב"ם בסדר התפילות בשם "ונהגו העם". ואכן משנה זו נאמרת ברוב ככל המנהגים⁷: רס"ג (ומצרים הקצר⁸), רשב"ן, רמב"ם (ותימן), גניזה⁹, צרפת (ואנגליה), פרוכנס¹⁰ (וקטלוניה), איטליה, רומניא (קנדיא קורפו¹¹ וכפא), צפ"א, פרס, אר"צ ובגדד. ובהערה השניה פירטתי את כתבי היד והדפוסים שהשתמשו בהם לבירור 19 הנוסחאות הנ"ל.

3 הובאו כאן ע"פ משניות זרעים עם שינויי נוסחאות, יד הרב הרצוג (להלן: דק"ס השלם).

4 כן ברוב הנוסחאות עיין להלן ריש פרק ה.

5 בתשובת רב האי גאון (שהדפיס ש' אסף מדעי היהדות, ב תרפ"ז עמ' קא. הביאו שפיר כאן) כתב "הלכתא דריש פאה דרגילים למתנייה כל יומא". בסידור רס"ג (עמ' שנח) "ובאה הקבלה ללמוד הלכה זו לפני התפילה בכל בוקר אחרי הברכה הזאת, אלו דברים". משמעות הלשון משמע קצת שהוא חובה מן הדין, שנתקבלה בקבלה דור אחר דור מן החכמים שחייבו זאת, ודלא כמשמעות הרמב"ם שהוא מנהג גרידא, אך אמר לי מור"ה הגר"י רצאבי שליט"א שיש שם טעות בתרגום של המקור הערבי, והתרגום המדויק הוא 'ובאה ההנהגה' ולפי זה הוא מנהג בלבד ואינו חיוב, וכן נקטו גם האחרונים בפשיטות עיין לדוגמא במשנ"ב סימן מז ס"ק כא "ונהגו לומר" וכו'.

6 המיקום המדויק נתון במחלוקת. רס"ג כתב לאומרו אחר ברכות התורה וכן במצרים הקצר וגניזה, ולפי זכרוננו כן ברוב המנהגים, במנהג איטליה אמרוהו אחרי "רבי ישמעאל אומר", במנהג ספרד אומרים אותו אחר ענין העקדה.

7 המנהגים המובאים בסוגריים, הם מנהגים שבאופן כללי נלקחו או הורכבו מתוך הנוסח הנזכר לפנייהם, וזאת בעיקר ע"פ המבואר במאמרי: 'הצעת מיפוי ראשוני של נוסחי התפילה השונים', ירושתינו ספר שביעי (תשע"ד) עמ' רנז - רנז. לאורך המאמר הובאו מנהגים אלו רק כשראיתי שזה מסייע בבירור נוסח המקור שלהם.

8 נוסח זה הוא הנפוץ בסידורים הבבליים בגניזה, והוא זהה בכל מקום לנוסח קטעי הגניזה של סידור רס"ג, ובמאמרי "מיפוי נוסחאות התפילה הבבליות בגניזת קהיר", הנמצא באמצע עריכה, הארכתי על כך.

9 בינתיים לא נמצא קטע סידור השייך למנהג א"י המתעד משנה זו, וטעון חיפוש מעמיק.
10 שפיר עמ' 160, נקט שמשנה זו לא נאמרה במנהג פרוכנס, אך את קביעתו זו לא הוכיח מסידוריהם, אלא על העדר איזכורה בספר המנהג דף מח וארחות חיים מלוניל ור"י בר יקר, אולם ברור שלפחות ברוב פרוכנס אמרוהו, כמו שנמצא בכל סידוריהם כני"ל הע' 2, ומן המנהג אין שום ראייה כי לא פירט כלל סדר הקרבנות ורק כתב שיש נוהגים לומר פסוקי ברכת כהנים לפני פרשת צו ודן בטעם מנהג זה, ונמצא שאפילו את פרשת צו לא הזכיר אלא בדרך אגב. וכן מר"י בר יקר אין ראייה כי דבריו בתיאור הקרבנות כפי שהם לפנינו [פרוש התפלות והברכות עמ' ב-ג] חסרים באמצע הענין ומסתיימים במילים "ואח"כ אומר". ורק מן הארחות חיים מלוניל, הלכות מאה ברכות, שפירט כל הקרבנות ולא הזכיר משנה זו, באמת משמע שבמקומו - לוניל שבפרוכנס - לא אמרוהו.

11 ע"פ כתי' המוזיאון הבריטי 11669 ס' 8363, מאה טז-יז, שהוא מורכב משני סופרים והראשון שבהם הוא מנהג קורפו והשני מנהג סיציליה הרומנטי, כפי מסר לי בטובו ידידי הרב אברהם לויין שליט"א, וראה עוד מש"כ י' סרמוניטה 'נוסח התפלה של יהודי סיציליה', 'יהודים באיטליה - מחקרים' י-ם תשמח. אלו דברים נמצא בחלק הראשון שהוא מנהג קורפו עמ' 8, וזה נוסחו בשלימות: "אלו דברים שאין להם שיעור הפאה

לעומת זאת בסדור רע"ג¹² ליתא משנה זו. וכן לא נאמרה במנהג אשכנז הישן¹³, [אבל במנהג פולין (אוסטרייך) אמרוה¹⁴, ומנהג זה נתפשט בדרות האחרונים אצל כל בני אשכנז]. וכן נראה שהיה חסרה במנהג ספרד הקדמון¹⁵ ונכנסה לשם¹⁶ בהשפעה מפרובנס¹⁷, ומ"מ

והביכורים והראיון (וגמילות חסדים ותלמוד תורה כנגד כולם) אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקדש קיימת לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים וביקור חולים והכנסת אורחים והשכמת בית המדרש ועיון תפלה [ו]הבאת שלום בין אדם לחבירו ות"ת כנגד כולם". והרישא לאחר המחיקה היא כנוסח רומניא וצרפת, והעדר 'עושה אותם' וכן העדר 'ואלו הן' הוא כרומניא ולא כצרפת. אך האריכות בסיפא מתאימה רק למנהג צרפת וכן פרס עיין בטבלה בסוף המאמר. ונראה א"כ שכאן הבסיס כרומניא עם תוספת מנוסח צרפת, שמגורשיה הגיעו בהמוניהם לאזורי יון וכנראה גם לקורפו, ויש לבדוק אם יש בסידורי קורפו השפעות נוספות של מנהג צרפת. ויותר נראה שהוא השפעת נוסח מזרחי דוגמת פרס, ומצאנו כיצ"ב שיש בקורפו תוספת "כי אל דעות אתה" בברכת אתה חונן שהיא ייחודית למזרחיים המזרחיים (פרס אר"צ בגרד מצרים הארוך) בלבד. ודע שבאופן כללי נוסח קורפו הוא כנוסח רומניא עם השפעות מנוסח איטליה. בסדור כמנהג קורפו מיוחס לרומניא עם פירוש ע"ד הקבלה - כ"י פריס 596, המאה ה"ד - ט"ו אין כלל משנה זו, אך יתכן שקיצר כמו שלא הביא חלק מפרקי התהילים בקרבנות הנמצאים בשאר כתבי יד קורפו. ועיין הע' 86.

בסידור כמנהג קורפו מיוחס לרומניא משנת רפ"ז (או רפ"ט), כ"י פריס 616: נוסח המשנה זהה לנוסח ספרד (אלו דברים שאדם 'עושה אותם' אוכל, וכן העדר הרישא 'אלו דברים שאין להם שיעור' שהוא ייחודי לספרד, ועוד) וכן יש שם עוד השפעות ספרדיות כגון: ונהיה כולנו בצאצאינו ובצאצאי צאצאינו (וידגש העדר 'ובצאצאי עמך בית ישראל' כנוסח המשובש של הדפוסים שתקנו כאבודרהם ולא לגמרי ואכמ"ל וכן העברת 'ונהיה כולנו' לפני 'בצאצאינו', ושניהם לראשונה בליסבון ר"נ ואינו בנפואלי ר"נ וכל הכת"י), עקידה ועוד. ועוד הרבה בקרבנות. ולמעשה כל הנוסח שם מתייבש "הי רצון מלפניך וכו' שתתן חלקי בתורתך" עד סוף "רבי ישמעאל אומר" מועתק מילה במילה מסידור הדפוס הספרדיים ונציא רפד או ליסבון ר"נ [חוץ מדילוג לעולם יהא אדם שנמצא אצלו בהמשך בחלק המשקף את קורפו]. ושונה לגמרי משני סידורי קורפו הנ"ל, וכנראה נתלשו שני דפים בעותק הקורפו המקורי ונאלץ הסופר להשלימם מן הדפוסים הספרדיים. וכן רוב הבקשות (חוץ 'מבית מלונ' ו'אעירה שחר') לשחרית לקוחות מליסבון ר"נ או מנוציא רפ"ד בשינוי סדר (ואינו מנפולי ר"נ שחסר שם הבקשה "לך אלי תשוקתי").

12 אינה בכתב יד מ' הספרדי ולא בכת"י ז האיטלקי ורק בכתב יד א' המשקף נוסח צרפת יש משנה זו, ראה נוסחו בסדר רע"ג מהדורת ס"ח א"ע ע"ג בהערה.

13 כן הוא בכל סידורי אשכנז הישנים. ועיין תוס' ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר: "והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (מס' שבת קכו). מפני הירושלמי דבעי שלמוד על אתר. אבל א"צ כמו שכתבתי כבר [שאין צריך ללמוד לאלתר]" ולשון התוס' הועתק במדרכי שם רמז ל. הרי שרק בצרפת נהגו כן ולא באשכנז, וע"ע הע' 132. יוצא מן הכלל מהרי"ל (ספר מהרי"ל - מנהגים הלכות תפילה אות ו): "אמר דמנהג דיליה ... ואח"כ יברך ה' כו', ואלו דברים שאין להם שיעור כו' כי יש בכל אלו מדרש, מקרא, משנה, ותלמוד". ומ"מ אין להוכיח ממנהג אשכנז שסברו כתוס' שאין צריך ללמוד לאלתר, שהרי בני אשכנז (המצרע) אומרים את ברכות התורה לפני פרשת התמיד וסדר הקרבנות.

14 כבר בכתבי יד [כגון פריס 646]. וכן בכל הדפוסים של מנהג פולין כגון דפוס פראג רע"ו.

במנהג פולין נהגו לומר ברכת התורה אחר 'אלהי נשמה', כמו שחידש הטור בסוף סימן מו, ושם גם חידש לומר ברכת כהנים כיון שלמנהגו אינו סמוך לפרשת התמיד. ונראה שמנהג אמירת משנה זו בפולין אינו בהשפעה של צרפת, שהרי בפולין אין תיבות 'עושה אותם' שיש בצרפת, וגם אין 'ואלו הן' וגורסים 'מפירותיהם' וכן בהוספה ממימרת ר' יוחנן משבת יש ביניהם הרבה הבדלים עיין בטבלה שבסוף המאמר וע"ש הע' 134 שהוספה זו נכראה הגיעה לפולין דרך פרובנס. אבל את גוף המשנה לא העתיקו מפרובנס כדמוכח מהשינויים הנ"ל אלא העתיקוה מן המשנה שבמשניות שהיתה להם [וכנראה מקורו במשנה נוסח צרפת עיין הע' 105].

15 אבודרהם לא גרסו שהרי כתב "אומר ברכת כהנים (במדבר כד, כו) לפני פרשת צו כדי להזכיר ברכתן של ישראל לפני התמידין. ואומר פ' צו ואח"כ אומר משנת אי זהו מקומן" ולא הזכיר "אלו דברים". וכן ליתא בסדור מנהג ספרד לחול ולפסח משנת קט"ד, כת"י פפד"מ 134; ובסדור ספרד מאה י"ד כת"י פריס 591. מהטור אין ראיה לעניין זה כי הוא מייצג פעמים רבות את מנהג אשכנז.

16 נמצאת בדפוס נאפולי וכן בדפוס ליסבון [וכן בדפוס ונציא רפ"ד המועתק מליסבון ר"נ], וכן בכת"י בהמ"ל וגם בסדור זכר צדיק וכן בסידור ספרדי לונדון, וכן בכת"י פריס.

כיון שבאופן כללי נוסח ספרד ונוסח פרובנס הינם שני נוסחאות העומדים לעצמם, דנתי בהם בכל המאמר כל אחד בפני עצמו.

יש מכנה משותף לרע"ג אשכנז וספרד הנ"ל, ששלשתם הם בין הבודדים שאומרים בקרבנות את משנת "איזהו מקומן", ואיננה ברוב המנהגים שאומרים משנת "אלו דברים", והם: רס"ג רשב"ן רמב"ם (ותימן) רומניא פרס אר"צ¹⁸ ובגדד. ויש מקום להציע שבתקופת הגאונים היו שני מנהגים מקבילים, אחד אמר רק משנת אלו דברים הקצרה, והאחר אמר משנת איזהו מקומן הארוכה, וממילא ויתר על משנת אלו דברים. אכן בפרובנס¹⁹ ואיטליה וצפ"א²⁰ אמרו את שניהם, ולדברינו זה תוצאה של הרכבת שני המנהגים בבחינת "הלכך נימרינהו לתרויהו".²¹

פרק ב. הבדלים בין נוסח המשנה הבבלי לנוסח המשנה הארצי-ישראלי

ראשית נקדים את הידוע באופן כללי שיש שתי ענפי נוסחאות למשניות: א' הנוסח שרווח בארץ ישראל בזמן התלמוד ירושלמי, והוא הנוסח ברוב ככל עדי הנוסח של המשנה שבמשניות.²² ב' הנוסח שרווח בבבל בזמן התלמוד בבלי, והוא הנוסח שבעדי הנוסח של המשניות המצוטטות בתוך הבבלי בכל עדי הנוסח, וכן הנוסח של המשנה שיחד עם הבבלי ברוב עדי הנוסח.²³

ואחר העיון נראה שבמשנה זו היה שלשה הבדלים בין הנוסח המשנה הבבלי לנוסח המשנה הארצי-ישראלי:

17 שניהם הם בין היחידים שמוסיפים דברים ממימרת ר"י בשבת קכז ע"א (מלבד ספרד פרובנס וצרפת [ומקור צרפת הינו מפרובנס כאשר הוכחתי בסוף המאמר בפרק ח], נמצא כן רק בפרס ופולין וקורפו) ושניהם גורסים נוסח המשנה כמו נוסח הבבלי ולא כמו המשנה שבמשניות ובעיקר יש לציין שניהם בלבד מוסיפים 'עושה אותם' (ונמצא כן רק בצרפת שכאמור מקורה בפרובנס) ראה פרק ג בהרחבה, וכן בכמה מקורות ספרדיים חסר תיבת "והקין קיימת לו לעולם הבא" שהוא חיסרון ייחודי לפרובנס וצרפת ראה פרק ו אות ב, וגם התוספת הספרדית "ובין איש לאשתו מקורה בפרובנס ראה פרק ו אות ה, וכמובן לא ניתן לתלות כל דמיון זה במקרה בעלמא.

18 איננה בכת"י אוקספורד, ומה שנמצאת בדפוס ונציא רפ"ז יתכן שהוא השפעת המדפיס הספרדי כמצוי בדפוס זה.

19 חוץ מלוגיל שבפרובנס ראה לעיל הע' 10.

20 כת"י פרמה מביאו בשחרית לחול. וגם בקטע הגניזה S E 2.82-T שזהית כסדור מנהג צפ"א המכיל סדר הלימוד אחר ברכות התורה, יש משנת איזהו מקומן. ודע שבצפ"א אמרו פרק איזהו מקומן גם בשבת ר"ח כמו שהוא בסידור נוסח צפ"א הקדום, כתיבה יוונית, רומא קונסטנזה 3085, ס' 85; ובכת"י משנת קפ"ו, בהמ"ל 4531 ס' 25433. וממה שהעתיקהו שניהם באריכות ולא ציינו למדור שחרית, אין כלל ראייה שלא אמרוהו כל יום, לפי שבכתב יד קונסטנזה תפלת שחרית מתחילה ביוצר ולפני כן אומר כל יחיד בביתו, ובלאו הכי כתב יד זה כופל כל דבר בעתו כמו סידורי ימינו (יש שם למשל עמידה שלימה בשחרית ערבית ומנחה ומוצ"ש) וכן הוא כפילות כזו בקטע הגניזה של צפ"א [קטע עא בספר של אורי ארליך על העמידה בגניזה] ויתכן שכן נהג גם כת"י בהמ"ל החסר ברובו.

21 וכן בקנדיא שהיא הרכבת רומניא וצרפת.

22 פרט לכתבי היד שיש בהם פירוש המשניות להרמב"ם כי נוסח המשנה של הרמב"ם מושפעת מנוסח הבבלי עיין בהמשך פרק זה. וגם בדפוסי המשניות המצויים, בפרט המאוחרים שבהם, הגיהו ושינו פעמים רבות ע"פ נוסח הבבלי.

23 אבל יש עדי נוסח של הבבלי שהמשנה שבהם היא נוסח א"י ראה מאמרי: 'עיונים בהגהות רש"י לנוסח התלמוד בפרק ראשון דגיטין', חצי גיבורים י (תשעז), עמ' תרנד לגבי המשניות שתלמוד כתובות וגיטין, סנקט פטרבורג, ספרייה לאומית EVR I 187, ס' 10581, מזרחי או ביזאנטי. וקרוב לודאי שגם המשניות במסכת מכות דפוס ונציא הם נוסח א"י ואכמ"ל.

א. בנוסח הבבלי בכל המקומות (כולל מימרת ר' יוחנן) כל עדי הנוסח²⁴ גורסים 'פירותיהם' בלי מ', וכן באבות דר' נתן הנ"ל. ובנוסח המשנה שבמשניות רובם²⁵ גורסים 'מפירותיהם' ורק מעט²⁶ גורסים 'פירותיהם' כמו הבבלי.

ומעניין הדבר שברמב"ם בפירוש המשניות בכת"י קדשו הגירסא 'מפירותיהם'²⁷, ואילו בסדר התפילות להרמב"ם שבסוף ספר אהבה [בספר 'החתום' ובכל כת"י תימן] הגירסא 'פירותיהם' בלא מ' וכגירסת הבבלי, ולכאורה בסדר התפלה קבע הרמב"ם לעיקר את נוסח הבבלי מאיזה טעם, אלא שקצת צ"ב למה לא תיקן כן גם בנוסח המשנה, שהרי כידוע הרמב"ם שינה הרבה מנוסח המשנה שבמשניות ע"פ נוסח הבבלי²⁸, ונ"ל ע"פ מה שהתרשמתי בכמה מקומות²⁹ שהרמב"ם לא מתקן נוסח המשנה על פי הנוסח שבציטוטי הבבלי, אלא רק על פי הכרח מגוף הסוגיות שבבבלי ואכמ"ל, ולכן כאן לא תיקן זאת בגוף המשנה וגם בנוסח התפלה לא שינה רק בגלל נוסח הבבלי אלא שהעדיף נוסח זה כנראה משום שסבר ש'פירותיהם' היינו מה שאוכל בעולם הזה ואם כן אוכל הכל ולא רק חלק כדמשמע מלשון 'מפירותיהם'. ואכן בשינוי השני גורס הרמב"ם בשני המקומות כגירסת ארץ ישראל.

והספרדים בעבר גרסו 'פירותיהם' וכגירסת הבבלי וכמו שגרסו בשינוי השני שבמשנה זו כבבלי, אלא שהאריז"ל³⁰ הגיה 'מפירותיהם' (ועל פיו תוקן כן בסידורי ליוורנו וסידורי ימינו), וכנראה סבר שגם בשכר העולם הבא יש קרן ויש פירות, ובעולם הזה אוכלים רק חלק מהפירות, וכן כתב להדיא במלאכת שלמה על המשנה ע"ש וכן ביאר בדעת האר"י בשלמי ציבור.

בשאר עדות ברובם 'פירותיהם' כ"ה בנוסחי: רשב"ן, צרפת (ואנגליה), פרובנס (וקטלוניה), איטליה, רומניא (וקורפו וקנדיא), אר"צ, בגדד וצפ"א.

ורק ברס"ג (ומצרים הקצר), גניזה³¹ פרס ופולין³²: 'מפירותיהם' [ואכן כל אלו בשאר ההבדלים כמשנה שבמשניות].

וכיון שחלק מהעדויות הנ"ל (רשב"ן, איטליה, רומניא, אר"צ) שגורסות 'פירותיהם' בהבדל השני הם כמו נוסח המשנה שבמשניות, יוצא שגם כאן היה כן לפנייהם

24 שנמנו בהע' 58, הכוללים בין היתר ר"ף וקטע גניזה מזרחי וכמה כתבי יד ספרדיים ודפוס ספרד ור"ד והגדות התלמוד קושטא ועוד. וכן בציטוט התוס' ברכות יא, ב ד"ה וברכת. וכן בקטע גניזה פרסי של בבלי חולין, T-S F2(1).147.

25 כת"י קאופמן ופרמה (ומשם לכת"י לידן של הירושלמי) וקיימברידג' ו-4 קטעי גניזה וכת"י קדשו של הרמב"ם וכן במלאכת שלמה בשם ספרים כת"י וע"ש. וכן בתוס' שבת קכז (מימרת ר"י) ובתוס' ב"ב י ע"א ד"ה ואיזו, ובפירוש הר"ש בפאה, ובא"ז הלכות תפלה סימן קב (בהעתקת מימרת ר"י) ובילקוט שמעוני פרשת וירא יח (שם).

26 שני קטעי גניזה (12א 15א), וכת"י מינכן וכת"י אוקספורד 366, וירושלמי של ר' שלמה סירלאוי, ודפוס ונציא של הבבלי ומשניות דפוס נאפולי וקושטא. [וכן בכת"י התימנים של פירוש המשניות להרמב"ם והוא משום שכן היה שגור בפיהם בתפילה שכן הוא ברמב"ם בסדר התפילות וכדלהלן].

27 וכן שם בציטוט בגוף הפירוש, ובדקתי בשני המקומות שם בעצמי שאין שם שום סימן למחיקה. 28 ראה: י' זוסמן 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, זג, (תשל"ז), עמ' 243.

29 ראה לדוגמא מאמרי: 'עיונים בהגהות רש"י לנוסח התלמוד בפרק ראשון דגיתין', חצי גיבורים, י', תשע"ז, נידון י'.

30 שער הכוונות ענין נוסח התפילה דף נ ע"ד. והובא גם בעוד יוסף חי פרשת מקץ.

31 קטעים ב-ג, קטע ד קרוע באות זו.

32 באשכנז לא אמרו כלל משנה זו וכדלעיל הע' 10.

במשנה שבמשניות, ובאמת כן הוא בלא מעט עדי נוסח של המשנה שבמשניות וכנ"ל.

ב. בנוסח הבבלי (וכן באבות דר' נתן) בכל המקומות (כולל מימרת ר' יוחנן) כל עדי הנוסח³³ גורסים "לעולם הבא [ו]אלו"³⁴ הן כיבוד אב" ותיבות אלו ליתא בנוסח המשנה שבמשניות.

ובסידורי העדות השונות, הנוסחים הבאים גורסים תיבות "ואלו הן": ספרד פרובנס (וקטלוניה)³⁵ וצרפת³⁶ (וכל אלו גם בשאר הבדלים בנוסח הבבלי), וכן גורסים³⁷ בצפ"א ובגלילין בגדד³⁸. ואילו רס"ג רשב"ן רמב"ם גניזה איטליה רומניא פרס אר"צ לא גורסים תיבות אלו (והם גם בשאר הבדלים גורסים בנוסח המשנה שבמשניות).

והנה יש לכאורה עוד הבדל שבכל כתבי היד והדפוסים של המשנה שבמשניות בפאה במשפט "אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל [מ]פירותיהם בעולם הזה" אין כלל תיבות 'עושה אותם', אבל בגירסת המשנה שבבבלי בג' המקומות בחלק מעדי הנוסח³⁹ ישנם⁴⁰, וכן הוא באבות דר' נתן⁴¹, ובסידורים ברוב העדות אין כלל תיבות אלו, ורק בספרד פרובנס וצרפת (וקנדיא) ישנם. אולם בפרק הבא הוכחתי שהנוסח המקורי גם בבלי הוא בלא תיבות אלו [ושם גם נדון בפירוט בחילופי הנוסח הקטנים שבתוך הנוסחים הגורסים תיבות אלו]. ולפי מסקנה זו שהבבלי לא גרס תיבות 'עושה אותם', נמצא שצפ"א ובגדד גורסים בכל שני ההבדלים כהבבלי. וכן בספרד פרובנס וצרפת, ובהם יש גם 'עושה אותם' וכן באבות דרבי נתן ועיין להלן פרק ג ד"ה ולגבי שיתכן שנוסח אבות דרבי נתן שבידינו מושפע מנוסח התפלה של צרפת.

במדרש משלי⁴² הכל כמשנה שבמשניות ושם "פירותיהם", וכבר כתבנו שגם גירסא כזאת היתה קיימת במשנה שבמשניות.

פרק ג. גירסת "אלו דברים שאדם [ה]עושה אותם [ו]אוכל"

כבר כתבנו שבכמה נוסחאות נוספו תיבות 'עושה אותם', ואכן בנוסח הספרדים⁴³ "אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל [מ]פירותיהם בעולם הזה", אבל ברוב הנוסחאות חסר

33 שנמנו בהע' 58, הכוללים בין היתר קטע גניזה מזרחי וכמה כתבי יד ספרדיים ודפוס ספרד. אבל בר"י בן חכמון איתא רק במימרת ר"י ולא בהעתקת המשנה.

34 בשבת: בקטעי הגניזה ווטיקן בלי ו', בדפוסים הרגילים ומינכן עם ו'. בקידושין לט במינכן 'ואלו' בקידושין מ בדפוס ספרד ובדפוסים הרגילים 'אלו' ובמינכן 'ואלו'. באבות דר' נתן 'אלו'.

35 ורק בלונדון 'ואלו'.

36 במחז"ו בלי ו' וכן בפרס 642 וכן באנגליה פריס ועץ חיים. ובפרס 634 עם ו' וכן באנגליה אוקספורד. 37 ושם 'אלו הן'.

38 והצילום שבידי קרוע ואיני יודע אם כתוב 'ואלו' או 'אלו'.

39 פירוט להלן הע' 58.

40 וכן הוא במימרת של ר' יוחנן בשבת כז,ב בחלק מהספרים "אמר ר' יוחנן ששה דברים אדם עושה אותם אוכל פירותיהן וכו'" עיין להלן ליד הע' 59.

41 כדלהלן הע' 47.

42 עיין להלן הע' 130.

43 כל סידורי ספרד החל מכל כתבי היד, וכן בספר ארבעה קנינים קנפנטון עמ' נ וכן בספר המשלים ג'יטליא סימן עא ודפוס ליסבון ר"נ ונאפולי ר"נ וכן ונציא רפ"ד המועתק מליסבון ר"נ, וכן בכל הדפוסים עד ימינו מלבד חלק מדפוס יוסף שלזינגר (כגון 'מחזור לשלש רגלים - מנהג הספרדים בקושטנינה ומדינות מזרח ומערב', וינה תרס"ז) שהגיה מדעתו כמה דברים ע"פ הדקדוק כגון "בורא פרי הגפן" הג' במקץ וכן "חי

'עושה אותם' ע"פ נוסח המשנה ברוב המקורות, ובאמת ההוספה של תיבות אלו גורמת לבעיה תחבירית שצריך להיות 'העושה אותם אוכל' [כמו שהגיה מסברא מו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א בסדור 'איש מצליח'⁴⁴], או "עושה אותם ואוכל" [כמו שהגיה בסדור 'עוד יוסף חי'⁴⁵].⁴⁶ ומתוך שני אפשרויות אלו נראה יותר כאפשרות הראשונה, לפי שהנוסח השני משמעו נוטה ל: "אלו דברים שאדם רגיל לעשות אותם ולאכול פירותיהם", ואילו המשמעות המדויקת יותר היא "אלו דברים שאדם אם עושה אותם אז אוכל פירותיהם".

והנה באבות דרבי נתן בשני נוסחאותיו הישנות⁴⁷ הנוסח הוא 'עושה אותם אוכל', אך בדפוסים המאוחרים של אבות דרבי נתן שינו ל'העושה', ולמרבית הפלא הדפוס הראשון שמצאתי בו נוסח זה הוא במסכת אבות ומסכתות קטנות שקלוב תקס"ד⁴⁸ שנוסח הפנים שם הוא לפי נוסח והגהות הגר"א⁴⁹, הוי אומר שהגר"א הגיה 'העושה'!⁵⁰

העולמים" הח' בצירי ועוד, [ולא ברור אם זה הגהות מכוונות, או שבטעות ניקד כמו שהיה רגיל להתפלל בנוסחו האשכנזי]. וכל השנייה הנ"ל מופיעים בסדור בני ציון בהוצאת סיני לפני כארבעים שנה ומוזה יש להסיק שהם העתיקו ממנו [ושבו העירוני שכן הם כתבו להדיא בחלק מן המהדורות]. ושמעתי מידידי הרב מרדכי מאזוז שגם בסדור ספרדי שנרפס באיטליה תקע"א מופיע נוסח 'העושה' ושכן העתיק בספר מנחת אהרן פרדו (ונציא תקס"ט) כלל י ריש סימן ג דף מט ע"א. עכ"ד. ובאמת בבדיקה באוצר החכמה נמצאו כמה וכמה אחרונים שהעתיקו 'העושה' בשטף לשונם וכנראה הרגישו כולם, לפחות ב'תת מודע', בורות הלשון. בכת"י פריס "אלו הן הדברים שאדם עושה אותם אוכל".

44 ועיין להלן שכבר הגיהו כן חלק מחכמי פרובנס הקדמונים. ולעיל הע' 43 שכן הדפיס למעשה המדפיס יוסף שלזינגר. מו"ר הרב מאזוז ב"לאוקמי גירסא" שבסוף סדור איש מצליח ציין שבע"ז הגיהו תוס' בשבת קכב ע"ב ד"ה כל ע"ש. אולם יש קצת מקום לחלק ששם השמטת ה' גורמת לטעות ולחשוב שכל הכלים נטלים בשבת, אבל כאן הכוונה ברורה ורק הסגנון קצת מסורבל. ועיין עוד להלן מה שהבאתי שיש מיישבים בדוחק הנוסח שלפנינו. ובגוף הגהות התוספות במשניות כתב יד קאופמן כלפנינו, ובכתב יד פרמא "כל הכלים הנטלים בשבת ודלותיהן" וכתי"ק הרמב"ם חסר למסכת זו.

45 וע"ש מקורותיו ורובם מאוחרים מאד.

46 והיעב"ץ בסדור בית יעקב קרא תגר על המוסיפים 'עושה אותם' ובסדור צלותא דאברהם עמ' ט העיר עליו שכן נוסח הספרדים וכ"ה במימרא דר"י בשבת וכדלהלן.

47 וז"ל בנוסח א: "ארבעה דברים אדם עושה אותם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקין קיימת [לו] לעולם הבא. אלו הן. כבוד אב ואם. וגמילות חסדים. והבאת שלום בין אדם לחבירו. ותלמוד תורה כנגד כולם: ארבעה דברים אדם עושה אותם נפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא. [אלו הן]. ע"א וגילוי עריות. ושפיכות דמים. ולשון הרע יותר מכולם".

ובדפו"ר (שהוא נוסח א') ונציא שס"ח ריש פרק לט הנוסח 'עושה' בשני הבבות (ובהגהות תומת ישרים שעל סדר דפוס זה לא הגיה כלום), וכן גם באבות דרבי נתן עם פירוש בעל לקח טוב, ואלקווא תפ"ג, וכן במהדורת החיד"א כסא רחמים - אבות דרבי נתן, ואנגוואר תרכ"ח.

במהדורת שעכטער נ"י תש"ה (ע"פ שני כתי"י ומקורות שונים) בנוסח א ריש פרק מ 'עושה' בראשון ו'העושה' בשני.

וכן בנוסח צרפת (ב"ב תשס"ב [מהדיר: הגר"א צוקער מפונביז' ישלח ה' דברו וירפאהו]) פרק לט 'עושה' בשני הבבות. ורק באבות דר' נתן דפו"ח (כגון וילנא תקצ"ג) שינו 'העושה' [ועיין בסמוך שמקורו בהגהות הגר"א] אבל בדפו"י 'עושה' וכאמור. באבות דר' נתן נוסח ב ליתא כלל בבבות אלו.

48 ומשם לאבות דרבי נתן עם פירוש שני אליהו וילנא תקצ"ג, שמשמע מדבריהם שנוסח הפנים הוא ע"פ שקלוב הנ"ל אלא שהחזירו בדרך כלל את הנוסח הישן לפי המצויין שם בגליון, וכאן שלא צויין כלום בגליון נמשכו אחר הפנים, ויש להניח שמשם כנראה הועתק אבות דר' נתן ב"ש" וילנא.

49 ואע"פ שבדרך כלל הם כותבים שם הנוסח הישן בגליון, כאן שהוא שינוי קל של אות אחת בלבד לא טרחו לציין זאת. ולמכיר דרך המדפיסים בעבר אין בכך כל פלא, ומסתמא המעיין ימצא שם דוגמאות נוספות לכך.

50 ובסדור לא הגיה הגר"א כלום כי בנוסח פולין אין כלל תיבות אלו וכאמור.

וגם ברוב סידורי פרובנס (פרס 590; בהמ"ל 4601)⁵¹ הגירסא 'העושה אותם אוכל', וכן בכל בו שהוא לר' אהרן מלוניל מנרבונה שפרובנס, סימן קכב "אלו עבירות שאדם העושה אותם" [ומקורו בתוספתא ריש פאה אבל שם בסגנון אחר], וכן בסדור אנגליה (הנגררים אחרי נוסח צרפת) אוקספורד וכן בנוסח רי"ף כתב יד מאנגליה.⁵²

אבל ברוב סידורי אנגליה⁵³ הנוסח הוא "עושה אותם אוכל", וכ"ה בסדור כמנהג פרובנס פרס 637, וכן בילקוט המכירי⁵⁴ [מחכמי פרובנס] בשם מדרש משלי⁵⁵, וכן בסדורי קטלוניה ההולכים בעקבות פרובנס⁵⁶, וכן במנהיג⁵⁷ (צרפת-פרובנס-ספרד) וכן ברשב"ץ (קטלוניה) מגן אבות פרק ה משנה ד.

ואם כן מסתבר שלפחות בפרובנס (מקור צרפת אנגליה וקטלוניה) היתה הגירסה המקורית 'עושה', וגירסת 'העושה' היא תיקון מסברא של חלק חכמי פרובנס וחלק מחכמי אנגליה לבעייה התחבירית הקיימת בנוסח השני.

ועכ"פ נמצא שמו"ר הגר"מ מאזוז כיוון בהגהתו זו להגהת חכמי פרובנס וחכמי אנגליה ולהגהת הגר"א.

אלא שלכאורה לנוסח 'עושה אותם אוכל' יש מקורות טובים ורבים כי מלבד שכן הוא בכל סידורי ספרד וקטלוניה וחלק מפרובנס ורוב אנגליה, גם בבבלי בג' המקומות שמצוטטת משנה זו, ברוב מוחלט של הספרים⁵⁸ הגורסים תיבות אלו, איתא "עושה אותם אוכל" כנוסח

51 ובסדור פרובנס לונדון 694 אין כלל 'עושה אותם'.

52 רי"ף כתב יד מנטובה הקהילה היהודית 30 ס' 810 שעם תוס' ר"מ מלונדריש [ראה עליו לידידי: יעקב פוקס, כ"כ מנטובה, הקהילה היהודית 30 ותרומו-האם כתב ר' משה מלונדון תוספות על 'הלכות הרי"ף' - תריבין, כך עט, חוברת ג (תשעא), עמ' 389-412] הגירסה "ששה דברים העושה אותם אוכל וכו'" ואין כלל תיבת 'אדם'. וגירסת 'העושה' ולא 'עושה' כמו בכל שאר עדי הנוסח של הרי"ף הוא כנוסח סידור אנגליה אוקספורד, וכאמור ברי"ף זה יש תוספות ר"מ מלונדון שבאנגליה, וא"כ יתכן להניח שכתב היד נכתב באנגליה או עכ"פ הועתק מכתב יד מאנגליה.

53 פרס ועץ חיים.

54 משלי כז יח. דף סט ע"ב במהדורת ירושלים תרס"ב.

55 ושם דף כב ע"ב, העתיק לשון הגמ' בקידושין בלא תיבות 'עושה אותם'.

56 וגם כאן משמט 'וגמילות חסדים ות"ת' כנוסח הכמעט ייחודי לפרובנס.

57 מה' מוסד ה"ק בהקדמה עמ' יד ובשנו"ס שם לא ציין כלום אך בדפוסים הרגילים 'העושה' וצ"ע.

58 הגירסא 'עושה אותם אוכל' מופיעה במקורות הבאים: דפוס ראשון שונצינו רמ"ט בשבת; דפוס קושטא ר"ס [שהועתק מדפוס ראשון שונצינו ברקו רנ"ט שבדפוס אלו אינו בדינו] בקידושין מ [ומשם לע"י דפו"ר]; קטע גניזה אחד [T-S F2 (2) 75] בשבת; כת"י אוקספורד 248 (367) אשכנז, מאה ה"ו בקידושין לט ומ; וטיקן 111 אשכנז ק"מ בקידושין לט [בדף מ אינו גורס תיבות אלו]; כת"י מינכן 95 הידוע בשבת, אלא שאינו גורס תיבת 'אותם' הגדות התלמוד קושטא בקידושין דף מ ושם "שכל העושה אותם".

במקורות הבאים אין כלל תיבות 'עושה אותם': קטע גניזה אחד בשבת [אוקספורד 63/52-53]; כת"י וטיקן 108 בשבת; כת"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 ספרד, מאה יד-טו, בשבת; דפוס ספרד רמ"ד בקידושין מ [ישם לט הוא קרוע]; דפוס קושטא [שכאמור מקורו מדפוס שונצינו ומשם לעין יעקב דפו"ר] וונציא בקידושין לט [בדף מ שם איתא]; הגדות התלמוד קושטא רע"א בשבת ובקידושין לט; פירוש מסכת אבות לר' מתתיהו היצהרי [ארגון שבספרד מאה יד] עמ' 82 בהעתקת הסוגיא בקידושין; שיטה לא נודע למי קידושין דף מ' והוא כידוע מחכמי פרובנס. ועיין להלן הע' 55.

ורק בכת"י מינכן בשני המקומות בקידושין [בשבת גורס 'עושה אוכל', 'עושה אותם ואוכל', וכן בתוספות רבינו יהודה שריליאון ברכות לב ע"ב ד"ה כל המאריך, וכן הגיהו בדפוס ונציא שבת קכו וקידושין מ [בקידושין לט הם ל"ג כלל תיבות 'עושה אותם'] אבל דפוס ונציא מועתקים משונצינו ושם בשניהם 'עושה' [ומשם לעין יעקב דפו"ר בשניהם] והרבה פעמים השינויים בין ונציא לשונצינו הם שינויים מסברא, ואין להם ערך. וכת"י מינכן נכתב כנראה ע"י תלמיד ר' שמשון מקינון ממגורשי צרפת באשכנז כמו שכתב במבוא לדק"ס ברכות מאמר החקירה עמ' 34, וגם מכאן ראיה קצת לזה שרק בצרפת היה נוסח זה,

הספרדים, וכן הוא במימרא של ר' יוחנן בשבת קכז ע"ב ברוב הספרים⁵⁹ "אמר ר' יוחנן ששה דברים אדם⁶⁰ עושה אותם⁶¹ אוכל פירותיהם וכו'", וכן הוא כאמור באבות דרבי נתן בשני נוסחאותיו הישנות.

והנה בחלק ממנהג צרפת יש נוסח 'עושה אותם ואוכל', כ"ה במחזור ויטרי⁶², סמ"ג עשין יב⁶³, ובסדור קדום כמנהג צרפת⁶⁴, וכן בסידור קנדיא כת"י ירושלים [ונוסח קנדיא באופן כללי מורכב מרומניא וצרפת, ובמחזורי רומניא הנדפסים אין כלל 'עושה אותם', וע"כ שהושפעו כאן בני קנדיא מצרפת כדרכם].

אולם נראה שגם כאן מדובר בתיקון שתיקנו מסברא חכמי צרפת להנוסח הקשה הנ"ל ואינו נוסח מקורי. ושור"ר שבאמת גם בסדור צרפת פריס 642 הנוסח הוא 'עושה אותם אוכל', וכן בסדור קנדיא כת"י לונדון. ועוד שכאמור כ"ה 'אוכל' בכל מנהג אנגליה הנגרר בדרך כלל אחרי צרפת.

ועיין עוד להלן בפרק ח' חיזוק גדול שהנוסח המקורי של פרובנס וצרפת הוא "עושה אותם אוכל".

ולגוף בעיית התחביר שבנוסח 'עושה אותם אוכל' שאלתי את ידידי הרב יעקב לויפר שליט"א, ושלח לי התכתבות שלו בעניין זה וז"ל:

לכבוד פר' שמחה קוגוט נר"ו

שלום וברכה

בכנס הלשון במצפה יריחו שאלתי אותך אודות המשפט הזה שמופיע רבות בכתבי יד של סידורים ושל הגמרא - בצורה הזאת - 'שאדם עושה אותם אוכל פירותיהם', זכורני שאמרת

וכדלהלן, וכן נראה קצת ממה שנוסף שם בפאה בגליון 'עושה אותם' שהוא כנוסח התפלה בצרפת וכדלהלן, וראה עוד להלן הע' 105 ראה נוספת לכך. ורבינו יהודה שירליאון גם מחכמי צרפת הוא. כל הנתונים על כתה"י לקוחים ממאגר עדי הנוסח של ליברמן ומפרוייקט פרידברג 'הכי גרסין' ותודתי העמוקה נתונה בזאת לידידי הרב יעקב לויפר שליט"א שעזר לי רבות בעניין זה. [בתוס' רא"ש סוטה לב ע"ב ד"ה אלו וקידושין טז ע"ב העתיק מקידושין לט ע"ב ואלו דברים שאדם עושה אותם" ולא העתיק ההמשך].

59 מינכן 95 הידוע הצרפתי; וטיקן 108 הספרדי; אוקספורד Opp. Add. fol. 23; הספרדי; רי"ף [גם בכל כתבי היד]; מאירי כאן (ושם הנוסח "אמרו ששה דברים אדם עושה אותם בעולם הזה והקין קיימת לעולם הבא". אגב המאירי שם פירש "הני בגמילות חסדים שייכי" שגם אלו שבמשנה שייכים לגמילות חסדים של המימרא, ורש"י פירש להיפך והוצרך להגיה "הני בהני שייכי" ע"ש); ילקוט שמעוני פרשת וירא יח; תוספות רבינו יהודה שירליאון ברכות לב ע"ב ד"ה כל המאריך (ושם 'ואוכל' וכן בפסקי הרא"ש כאן גם בדפו"ר וכת"י פריס 417).

וחסר רק בדפו"ר ושני קטעי הגניזה [קיימברידג' T-S F2 (2) 75; אוקספורד Heb. d. 63/52-53] ופסקי רי"ד כאן, ופסקי ריא"ז קידושין לט ע"ב, והגדות התלמוד קושטא רע"א, ובפירוש מסכת אבות לר' מתתיה היצירה עמ' 84, ובאור"ה הלכות תפלה סימן קב וכן משמע קצת בפירוש הר"ן על הרי"ף ר"ה דף ג ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואמר ר' יצחק ובנמוק"י ברכות לב ע"ב.

60 בכת"י מינכן 95 הידוע וכן בקטע גניזה אוקספורד דלעיל ובתוס' שירליאון הנ"ל ובילקוט שמעוני 'שאדם', וכן ברי"ף דף נב בדפיו [בר"ן כבר בדפו"ר, ובכת"י אוקספורד נויבאואר 550, מתקופת הרמב"ם, בדפוסים 'כשאדם'] ולהלן נרחיב בנוסף הרי"ף.

61 בכת"י מינכן 95 הידוע ליחא 'אותם'.

62 מהדורת גולדשמידט עמ' קב, ולא הביא שם המהדיר שנו"ס בזה, אך כמדומה שאין דרכו תמיד לציין חילופים קטנים.

63 ואין לי הסמ"ג השלם.

64 כ"י פריס 634, המחצית השניה של המאה הי"ב לערך [ובו חסר תיבת 'אותם' כמו בבבלי כת"י מינכן הצרפתי בשבת].

לי שהיית מסביר זאת בחסרון 'אם'; שאדם - אם עושה אותם - אוכל פירותיהם. האם זכורות לך אי אלו דוגמאות מן המקרא או לשון חכמים למשפטים חסרי 'אם' כגון זה?

תודה

יעקב לויפר

וזה תשובתו: שלום הרב לויפר,

פסוקי תנאי אסינדיים (-בלתי מקושרים), היינו ללא מילת תנאי מצויים כבר במקרא, כגון: "מצא אשה מצא טוב" (שהוכרתי לך בשיחתנו) וכן: "דבש מצאת אכול דיך". והרבה בלשון חז"ל, דוגמת: "מכר את הפרה, לא מכר את בנה". הדוגמה שאתה מעלה מכילה מילת קישור "ש[אם]", היינו: יש כאן פסוקי תנאי בתוך פסוקי זיקה לזקק "דברים". גיבוב של שתי מילות קישור דבוקות עשוי להתקצר ולשמוט את המילה השנייה. להרגשתי תורמת לכך גם העובדה שבלשון חז"ל עשויה המילת "ש/ד" להחליף את "אם", כגון: "העני חייב ובעל הבית פטור ... והוא שתהא ידו של עני בתוך עשרה לקרקע" (ירושלמי שבת א,א); "והני מילי הוא דפסקא אנב דוחקא" (בבלי ביצה כח ע"ב). דומני שיש דמיון בין המשפט ששאלת עליו לבין סוג זה של משפטים.

בברכה,

שמחה קוגוט.

עוד ביאר הנ"ל במכתב אחר:

בירודע שאחד השימושים של "אשר" במקרא הוא לפתיחת משפט תנאי - "אשר [- אם] נשיא יחמא".

משהחליפה "ש" את "אשר" בשימושה, נמצא את "ש" גם בהוראת 'אם'.

ומ"מ המעיין היטב בכל הדוגמאות שהביא יראה שאינם מספיקות להוכיח את קביעתו, ויש לחלק ביניהם לנידון כאן.

ובאמת שלאחר העיון נראה שלמרות שיש לנוסח 'עושה' מקורות קדומים רבים, בעצם אין ראיה שהוא הנוסח המקורי. דאם נבוא לסכם המקורות הללו הם בעצם חמשה: כל סידורי הספרדים, כל סידורי צרפת (ואנגליה), חלק מסידורי פרובנס (וקטלוניה), כל מי שגורס תיבות אלו בבבלי, אבות דר' נתן. ורק בחלק מפרובנס הגירסה היא 'העושה' ועד כה נקטתי שהוא הגהת מדקדקים שם, והוכחתי כן בפרק ח ממה שבנוסח צרפת שמקורו בפרובנס הנוסח פה אחד 'עושה'.

ולכי תידוק תשכח שכל אלו המקורות משתלשלים כולם ממקור אחד בלבד, שהרי כבר נתבאר בפרק ח שנוסח צרפת בכל משנה זו נלקח מנוסח פרובנס, וכן הוכחתי ליד הע' 15 שגם נוסח ספרד בכל משנה זו נלקח מפרובנס. וכיון שרק בסידורי פרובנס ספרד וצרפת יש בהם תיבות 'עושה אותם' נמצא שכל הסידורים בענין זה כולם משתלשלים מפרובנס, וכחדא חשיבי.

ועל נוסח הבבלי, אמת שבהרבה מקורות יש תיבות אלו ובנוסח 'עושה', אבל באמת כל המקורות שגורסים תיבות אלו הם כתבי יד אשכנזיים-צרפתיים, ואחד מהם ודאי מצרפת (כתב יד מינכן הידוע)⁶⁵, וגם תוס' הרא"ש מועתק מתוס' שאנץ הצרפתי, וגם הדפוסים

65 ומכאן נראה שגם כתב יד וטיקן 111, וכן הוכחתי גם להלן הע' 105.

הראשונים של הבבלי כידוע כולם הודפסו ע"פ כתבי יד אשכנזיים-צרפתיים.⁶⁶ ויש לשער שגם קטע גניזה היחיד שיש בו תיבות אלו הוא כנראה ספרדי או אשכנזי-צרפתי, שוב הגיעני צילום קטע זה ואכן כתיבתו אשכנזית בבירור.

ואדרבה בכל המקורות האחרים של הבבלי אין כלל תיבות אלו, שכן אינו בקטע הגניזה המזרחי⁶⁷ ובדפוס ספרד ובשני כתבי היד הספרדיים ואפילו בדפוסים הראשונים האשכנזיים במקום אחד, וכן אינו בפירוש מסכת אבות לר' מתתיה היצהרי [ארגון שבספרד מאה יד] ובשיטה לא נודע למי קידושין דף מ' והוא כידוע מחכמי פרובנס. וכיון שרוב הספרדים גרסו בתפילתם משנה זו, וגרסו בה תיבות אלו, ולמרות זאת בבבלי שלהם אין 'עושה אותם' מסתבר שכן הוא העיקר, ואילו הסופרים הצרפתיים הושפעו מנוסח השגור בפייה מן התפלה, [וגם אם נניח שתיבות 'עושה אותם' הם נוסח הבבלי, מ"מ לגבי השינוי הקטן בין 'העושה' ל'עושה' ודאי אין מקום כלל לסמוך בזה על מעתיקים צרפתיים שהרגל לשונם לומר 'עושה' וודאי לא ישתו ליבם לשינוי דק זה, ויעתיקו כנוסח תפלתם, וכרגיל אצל כל מעתיקי נוסח התפלה של הגאונים והראשונים כידוע, ופוק חזי מה קרה לנוסח התפלה שבסדר רע"ג ומחז"ו].

ולגבי אבות דרבי נתן בשני נוסחאותיו הנה נוסח אחד הוא ממש "אבות דרבי נתן נוסח צרפת" וא"כ שוב י"ל שהושפעו הסופרים שלו מנוסח תפלתם, וגם הנוסח הרגיל סביר להניח שרוב הכתבי יד שלו הם אשכנזיים - צרפתיים, וכמו בשאר מסכתות קטנות כגון מסכת סופרים שכל הכתבי יד שבידינו הם אשכנזיים - צרפתיים. וממילא אין ממנו ראייה כלל לא לגירסת 'עושה' וגם לא לעצם גירסת תיבות אלו, ואדרבה בזה יתיישב איך קרה שבכל ג' השינויים בין נוסח הבבלי לנוסח א"י גורס אבות דר' נתן כנוסח בבל, ושמא אבות דרבי נתן עריכתו נעשתה בבבל וצ"ע, אבל להאמור יתכן שעל 'התאמה' זו אחראים אך ורק הסופרים הצרפתיים של אבות דרבי נתן. ואכן עין רואה שבכל נוסחי אבות דרבי נתן אין תיבת 'והקרבן קיימת לו לעולם הבא' וכבר הראתי בפרק ו' אות ב שהוא נוסח ייחודי לצרפת וספרד בלבד, וע"כ שאבות דרבי נתן מושפע מנוסח צרפת.

ומעתה אחרי שמקור הכל הוא פרובנס, ודוקא שם מחצית הספרים גורסים 'העושה', איכא למימר שפיר שהיו שני נוסחאות קדומות בפרובנס האחד המקורי 'העושה', והאחד שיבוש קטן 'עושה', ובדרך מקרה יצא שדוקא סידורים אלו הגורסים 'עושה' הם אלו שהגיעו לצרפת וספרד.

ועוד יש דרך נוספת נכונה יותר, שלעולם הנוסח המקורי בפרובנס הוא 'עושה', וכפשוטו הדברים, אבל קודם עלינו לחקור איך וכיצד נמצאו תיבות 'עושה אותם' בנוסח התפלה של בני פרובנס, שהרי בכל נוסחי המשניות של א"י אינו, וגם בכל שאר הסידורים אינו⁶⁸, ולעיל פרק ב' צידדנו שהוא משום שכן נוסח הבבלי, אבל כעת הרי הוכחנו שמסתבר שגם הבבלי לא גרסם וכאמור. ולכן נראה יותר שמקור תיבות אלו בנוסח פרובנס אינו מן המשנה אלא משום שכן הנוסח במימרת רבי יוחנן בשבת קכז [בהרבה ספרים ובפרט שכן הוא ברי"ף

66 כמו שכתבתי במאמרי 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמאי - תגובה לתגובה ומילואים' שבקובץ הקודם בעה' 7, ומכאן יש להוכיח שהם דוקא צרפתיים, כי באשכנז הרי לא אמרו כל משנה זו, וכן הוכחתי שמקורות אלו צרפתיים גם להלן הע' 105.

67 כך נראה לי ההדיוט מסגנון כתיבתו, ואישר את קביעתי ידידי המומחה ד"ר יעקב פוקס מהמכון לתצלומי כתב יד.

68 מלבד צרפת וספרד המושפעים כאן מפרובנס.

וכאמור], והדברים עולים בקנה אחד עם העובדה שנוסח פרובנס מושפעו הם בין היחידים שמוסיף בתוך משנה זו דברים ממימרת רבי יוחנן זו עיין פרק ז'.

ומעתה שזכינו לברר שמקור תיבות "עושה אותם" אינו כלל מהמשנה אלא ממימרת רבי יוחנן, מעתה נראה לענ"ד דלק"מ לפי שבמימרת רבי יוחנן כן מתאים נוסח 'עושה' ולא 'העושה' וכמו שיבואר בס"ד.

שהרי אם נעיין היטב בתחביר של שני המשפטים: אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל מפירותיהם בעולם הזה (משנת פאה בחלק מהנוסחאות); ששה דברים שאדם עושה אותם אוכל מפירותיהם בעולם הזה (מימרת רבי יוחנן שבת דף קכז, ברוב הספרים המדויקים). נרגיש שהמשפט הראשון עמום ומגומגם יותר, ויותר מתבקשת בו הוספת ה' הידיעה, כגון 'ש'אדם העושה אותם אוכל פירותיהם', ואילו במשפט השני - אף שגם בו מורגש חספוס מסויים - עדיין הנוסח סביר.

ידידי הרב יהושע אספס של"א, הצליח להגדיר קצת את התחושה: המשפט 'אלו דברים' זוקק אחריו המשך: אלו דברים שהעושה אותם אוכל פירותיהם... כיבוד אב ואם וגמ"ח וכו'. ואינו יכול לעמוד בפני עצמו, שכן 'אלו' הוא כינוי הרומוז לאחריו, וחייב לבוא איזה פירוט של הדברים. ואילו משפט כמו "ששה דברים" יכול לעמוד בפני עצמו - לפחות מהבחינה תחבירית, גם אם לא יפורטו אותם ששה דברים.

אלא שחכמי פרובנס הקדמונים לקחו מילים אלו "עושה אותם" מתוך מימרא זו ושיבצום כאן בתוך המשנה הגורסת "אלו דברים שאדם", ורק אז נוצר הקושי התחבירי, שהרגישו בו חכמי פרובנס ואנגליה שאחריהם וכן הגר"א, ותיקנו 'העושה' שהוא נוסח נכון יותר כאן.

[ועוד היה אפשר ל"ע"פ מה שמצאתי ברי"ף שנכתב על ידי רבינו הריב"ן כח"י פריס 312, וברי"ף כח"י המזרחי אוקספורד, אוסף הונטיגטון 347 וברי"ף כח"י פרנקפורט 10, מאה יד-טו, סדר מועד עם רש"י ותוספות אלפס זוסלין, וברי"ף דפוס הספרדי קושטא רס"ט [וכן בשאר הדפוסים] ובפירושו המזרחי על הרי"ף לר' ישמעאל בן חכמון, ובכולם הנוסח 'ששה דברים כש'אדם'⁶⁹ ולא כנוסח 'ש'אדם' (הנמצא בבבלי בכתב יד מינכן וקטע גניזה וכן ברי"ף כח"י אוקספורד נויבאואר 550 מתקופת הרמב"ם), ואולי הושפעו עדי נוסח אלו משיגרת לשונם במשנה. וזה גם לא כקצת ספרים הגורסים בבבלי 'אדם'.⁷⁰ ועכ"פ ברור לחלוטין שהנוסח המקורי ברי"ף הוא 'כש'אדם' שכן הוא במסורת הרי"ף בארבע ארצות שונות (מזרח, ספרד, איטליה, אשכנז)⁷¹, ונוסח הגמ' שהיה לרי"ף עדיף עשרת מונים מנוסח כתב יד מינכן וקטע הגניזה, מה גם שנוסחם הוא שיגרא דלישנא וכאמור. והמתבונן בנוסח "ששה דברים כש'אדם עושה אותם אוכל פירותיהם" יראה שאין בו שום קושי תחבירי.⁷² אבל מ"מ מאחר

69 וברי"ף כתב יד מנטובה האנגלי [לעיל הע' 52] הגירסה "ששה דברים העושה אותם אוכל וכו'" ואין כלל תיבת 'אדם'. וגירסת 'העושה' הוא כנוסח סידור אנגליה אוקספורד לעיל שם.

70 כן בדפוס הבבלי ובכתבי יד אוקספורד 23 ווטיקן הספרדיים, וגם בקטע הגניזה האשכנזי הנ"ל. וכן בהגדות התלמוד קושטא, וכן בשאר הגירסאות שלא גורסים תיבות 'עושה אותם' כגון הרי"ף וריא"ז. וכן בפסקי הרא"ש לפנינו אבל בכת"י פריס 417 'האדם' וטעון בדיקה בשאר כתבי היד.

71 ולע"ע לא הספקתי לשאול את עזרא שבט איך קבע במהדורתו ואיך בקטעי הגניזה.
72 ולפי"ז אין צריך להטיל דופי בחכמים אלו ולומר שלא הרגישו בקושי התחבירי שיצרו, די"ל בפשיטות שבספרי הבבלי שבידם גם במימרא של ר"י היה הנוסח "ש'אדם" (וכחלק מהספרים הנ"ל בהשפעת נוסח המשנה) ולכן שפיר העבירו תיבות "עושה אותם" למשנה שהרי מהבבלי שבידם הבינו להדיא שאין בזה בעיה תחבירית ודוק.

וגם לאחר חיפושים נרחבים לא מצאתי שום חבר בזה לרי"ף קשה להניח שהוא נוסח הבבלי המקורי, ובפרט שנוסח 'אדם' הוא נפוץ ולא שייך לטעון שהוא בהשפעת משנת פאה ודוק].

נמצא שהמסקנה הסופית בזה היא שתיבות אלו אין מקורם בבבלי בנוסח משנה אלא שכן הוסיפו חכמי פרובנס מתוך מימרת רבי יוחנן, ושם אין בעיה תחבירית או משום נוסח הרי"ף שגורס 'כשאדם' וא"כ אין בעיה תחבירית, וגם לגירסת 'שאדם' שברוב הספרים עדיין כיון שלא פתח ב'אלו' אין כ"כ בעיה. אבל במשנה שלנו ראוי לתקן ולומר או 'כשאדם' או 'העושה'. ולענ"ד עדיף לשנות בתוספת על המשנה ולומר 'העושה' מאשר לשנות נוסח במשנה עצמה ולומר 'כשאדם'. ועכ"פ הרוחנו להיווכח שנוסח רוב הסידורים הגורסים "עושה" אינו בגדר 'טעות סופר' שנובעת מרשלנות סופרים שלא דייקו בהעתקתם והשמיטו ה"ה", אלא רק נובע מהרכבת שני מקורות שונים שצירופם יחד יצר צרימה מסוימת, ועיין באריכות בהערה שאכן אין (כמעט) מושג של 'טעות סופר' בסידורי העדות השונות.⁷³

לסיים אציין שבתועפות ראם (על היראים סימן שפח) עמד שתוספת תיבות "עושה אותם" נראית כמיותרת. ותירץ שזה בא לאפוקי מצות שמקיימים אותם בשב ואל תעשה כמו לא לעשות מלאכה בשבת. ובמשמרות כהונה [בהשמטות במהדורת תשע"א עמ' תיב] ביאר שבא לאפוקי מקורא פרשיות מצות אלו שאף שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאן מ"מ אין אוכל פירותיהן בעולם הזה.

73 במק"א הוכחתי שאין כלל מושג 'טעות סופר', הנובעת מרשלנות הסופרים גרידא (וכגון דילוג שורה ב'טעות הדומות' או החלפת אות באות דומה כגון ר' בד' או ו' ב'), בנוסחאות הסידורים של עדות שלמות (מלבד קצת טעויות בניקוד), וכל השינויים שבין הנוסחאות השונות מקורם משינויים מכוונים שנעשו ע"י חכמים שונים, אלא שעל חלק מן השינויים המכוונים הנ"ל יש לדון אם השנוי המכוון הזה מוצדק, וחלקם ברור שהוא טעות אם מפני הדקדוק או טעם אחר, וכן יש לחכמי הדורות רשות לשנות ולתקן כפי הצורך ויש כללים בדבר ואכמ"ל, אבל אין שינוי שנעשה סתם מרשלנות הסופרים שזה מצוי לרוב רק בשאר ספרי חז"ל (וגם שיבושי הצנוורה בכלל שינויים מכוונים הם, אלא שכמובן אינם מוצדקים). וכגון מה שאני מבאר במאמר זה על התפתחות שלשת הנוסחאות "עושה אותם אוכל" "העושה אותם אוכל" ו"עושה אותם ואוכל", וכגון מה שביארתי במאמרי הקודם (בגליון קצז וקצח) על נוסח 'קאים' שאע"פ שברור שטעות גמורה הוא ואינו אלא במיעוטא דמיעוטא של הנוסחאות, מ"מ לא נוצר סתם מרשלנות אלא בכוונה ע"י מאן דהו שהוקשה לו על הלשון "י מלכותיה לעלם" שהלשון חסר ואינו מפורש מה נעשה עם מלכותו לעלם, ולכן הוסיף בתפלה לתוספת ביאור 'קאים'. והשם יזכני להוציא לאור מאמרי הגדול "מבוא לנוסח התפלה" ששם יבואר הרבה מקומות ע"פ כלל זה באר היטב. וכמובן כוונתי אך ורק לנוסחי עדות שלמות כגון נוסח המופיע בכל סידורי ספרד או אשכנז, אבל בסידורים בודדים ניתן בהחלט למצוא טעויות, אך גם בזה השיעור הוא הרבה פחות מהמצוי בכל עד נוסח של כל ספר תורני אחר, והסיבה היא שנוסח התפלה הוא נוסח ברור וצח וקל להבנה וזכירה, וגם משננים אותו פעמים רבות, וגם נאמר ברובו בקול רם ובמעמדים ציבוריים, וגם יד הכל ממשמשת בו, ואם קרה לאיזה סופר טעות מיד המתפללים בסידור מתקנים אותה. גם יש להוציא מכלל זה את הסליחות והפיוטים שרבו בהם הטעויות והטעם לכך שהם בלשון קשה ומסורבלת וקשה לזכירה וגם אין משננים אותם וגם אין יד הכל ממשמשת בהם. גם יש להדגיש שכלל זה נאמר רק על סידורים שנכתבו בידי מתפללי הנוסח עצמו כגון סדור נוסח ספרדי שנכתב או נדפס בידי ספרדי, אבל סידורים שנכתבו או נדפסו בידי בן עדה אחרת, מלאים הם שיבושים, וכגון סדור מנהג אר"צ ונציא רפ"ז שנדפס בידי ספרדי (ראה הע' 2 ערך אר"צ), וכגון כמה כתבי יד מאיטליה שנכתבו בידי סופרים אשכנזים. ומטעם זה כל סידורי הגאונים והראשונים מלאים עשרות נוסחאות שונות הרחוקות מנוסח המקורי של המחבר וככל שהיה שגור בפי כל סופר וסופר, ולפיכך צריך זהירות רבה בקביעת נוסח רס"ג ורוקח ואבודרהם ועוד, ויש אף ראשונים שכמעט לא שייך לדעת נוסחם כגון רע"ג ומחז"ל, ורק סידורי הרמב"ם שהועתקו בתימן שהם עצמם התפללו בנוסח הרמב"ם אין בהם טעויות חוץ מאותם מקומות בודדים שנוסח תימן עצמו שונה מהרמב"ם, וחוף מהסופרים התימנים שהתפללו בנוסח שאמרי.

פרק ד. השמטת "וגמילות חסדים ותלמוד תורה"

בכל סידורי פרובנס [כולל ילקוט המכירי הנ"ל] וקטלוגיה וברוב ככל סידורי צרפת⁷⁴ וכן במחזור אחד כמנהג אנגליה⁷⁵, חסר ברישא "וגמילות חסדים ותלמוד תורה", וכן הוא בסדורי רומניא (וקנדיא) ובקטע גניזה אחד.⁷⁶

ואף שבכל עדי הנוסח של המשנה והבבלי⁷⁷ יש תיבות אלו, נראה שכיון שכל המשנה כאן לא נבחרה במקרה, אלא מטרתה להלהיב לבו של המתפלל לגדול מעלת המצוות, ולכן לומדים המשנה של הדברים שאוכלים פירותיהם בעולם הזה, ואגב זה מזכירים גם הרישא של מצוות שאין להם שיעור, וגם זה מורה על מעלה קצת בהם שאם יש שכר בכל שהוא ק"ו שיהיה שכר גדול בשיעור גדול.⁷⁸ ולכן המצוות שכבר הזכירו מעלתם הגדולה בסיפא שאוכל פירותיהם בעולם הזה אין צורך לזרז ולהוסיף שגם אין להם שיעור שהוא מעלה קטנה מאד. והבן. ועיין בסמוך הסבר אחר נאה יותר.

כיוצ"ב ברמב"ם בנוסח המשנה בכתב יד קדשו גרס בסוף הרישא 'ותלמוד תורה' ואילו בסדר התפלות שלו⁷⁹ (וכן בנוסח תימן הישן⁸⁰) אין ברישא 'ותלמוד תורה', וכן חסר בנוסח פרס ובקטע גניזה אחד⁸¹, ומתחילה חשבתי שסברו שהסיפא 'ותלמוד תורה' כנגד כולם' חוזר גם על הרישא⁸² וכנראה גם זה קיצור שנהג רק בתפילה ולא שכך גרסו הנ"ל בנוסח המשנה, וזה פשר הסתירה ברמב"ם.

ושוב שמעתי מידידי הרב אליעזר גריינמן שליט"א לבאר דהנה בכל הנך דמתני' דאמרינן דאין להם שיעור היינו בין למטה ובין למעלה, כלומר שגם בכל שהוא מקיים המצוה ומאידך גם אם מוסיף חשיב מקיים מצוה ומקבל על זה שכר, וה"נ בתלמוד תורה דעת המשנה כהך תנא דמנחות צט ע"ב "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש" וכן פירשו בדעת המשנה בתפא"י ובמשנה ראשונה [ודלא כריב"מ] הר"ש הרא"ש והרע"ב⁸³, והנה בהמשך הסוגיא במנחות אמרינן "ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ [לייט אביי על האומרו בפני עם הארץ], ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ" ופירש רש"י:

74 20 כת"י המובאים ע"י צור שפיר עמ' 162, ורק ב-6 ישנם, ומתוכם שלשה גורסים 'ות' וגמילות חסדים' הפוך מכל עדי הנוסח ומוכח שבמקור לא היו תיבות אלו והמוסיפים אותם לא דקו בסדרן.

75 פריס. אבל באוקספורד ובעץ חיים לונדון יש.

76 קטע ד. בקטעים א' ב' וג' ישנם, ועיין הע' 81.

77 חגיגה ז ע"א בדפוסים וכת"י מינכן ולא בדקתי שאר מקורות.

78 וכעין שכתב רש"י במנחות צט, ב לגבי הא דאמרינן התם דמצוה לומר בפני עם הארץ דמדאורייתא סגי בכל שהוא ת"ת וכגון קר"ש, "מצוה לאומרו כו' - דסבר משום קרית שמע נוטל שכר גדול כזה כי אז תצליח את דרכיך אם היה עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל את בניו לתלמוד תורה".

79 ב'ספר החתום' וכתבי יד תימן ורוב עדי הנוסח האירופאים.

80 כן ראיתי בתכאליל ישנים, ומשם הושפע נוסח פ' המשניות בערבית כת"י ב וכת"י ת בדק"ס ששניהם תימניים. ושו"ר ב'סדור הרמב"ם' שכן בכל התכאליל שנבדקו על ידם מלבד תכלאל מהרי"ץ. ואולי יש לשקול להחזיר נוסח תימן הישן בזה לתפארתו כמו שקבע הרמב"ם.

81 קטע ג והושלם שם בין השיטין אולי ע"י הסופר הראשון. בקטע ב נראה משיעור הקרע שגרס תיבות אלו. 82 ובדק"ס השלם הע' 5 כתבו שבירושלמי מוכח דגרסינן במשנה דת"ת אין לו שיעור, ולמשנ"ת אין ראיה גמורה דאולי כוונת הירושלמי מהסיפא.

83 וכפשט הירושלמי 'ותלמוד תורה': שאלו את רבי יהושע מהו שילמד אדם את בנו יונית אמר להם ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה דכתיב [יהושע א ח] והגית בו יומם ולילה".

"אסור לאומרו - שלא יאמר בקרית שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה: מצוה לאומרו כו' - דסבר משום קרית שמע נוטל שכר גדול כזה כי אז תצליח את דרכיך אם היה עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל את בניו לתלמוד תורה, ל"א סברי הנך רבנן דמצי פטרי נפשיהו בקרית שמע ויתבי כולי יומא וגרסי שמע מינה שכר גדול יש".

וכנראה סבר הרמב"ם כהך מ"ד שאסור לאומרו בפני עם הארץ⁸⁴, ולכן בתפילה הנאמרת גם ע"י העמי הארצות השמיט תיבות 'תלמוד תורה'. עכ"ד ידידי בתוספת נופך ודפח"ח.

ולפי"ז ניתן לבאר גם את גרסת פרובנס צרפת ורומניא שהשמיטו גם גמילות חסדים, כי הם הרחיבו את אזהרת הגמ' גם על גמילות חסדים שלא יבואו עמי הארצות לזלזל במצות גמילות חסדים בידועם ששיעורה בכל שהוא, ולגבי שאר הדברים לא חששו כי אינם נוהגים בזמן הזה.⁸⁵

ובזה יש אתנו מקום לבאר גם את מנהג ספרד הישן⁸⁶ שלא אמרו כלל הרישא, והיינו אחת משתים: או שהרחיבו החשש גם למצוות שאינם נוהגות בזמן הזה, או שכיון שלא ניתן לומר רישא של המשנה כצורתה העדיפו לדלגה לגמרי.

פרק ה. "וגמילות חסד"!

בסדור רס"ג⁸⁷ (ומצרים הקצר), רשב"ן⁸⁸, פרס, אר"צ⁸⁹, בגדד, וסידורים מן הגניזה⁹⁰, וחלק נכבד מכתבי היד של המשניות⁹¹, ובפירוש הריב"מ⁹² בפאה, ובפיסקה שבכת"י רומי של הירושלמי, ובתוספתא ריש פאה כתב יד ערפוט האשכנזי, הנוסח ברישא "וגמילות חסד" בלשון יחיד [ובשאר כתבי יד של המשניות⁹², ובתוספתא כתב יד וינה הספרדי והדפוסים, ובסידורי איטליה וצפ"א ופולין: 'וגמילות חסדים']. וצ"ב מאי שנא מסיפא דכולם גורסים 'וגמילות חסדים' בלשון רבים.⁹³

ולא יתכן לתלות בט"ס כל כך הרבה נוסחאות מדוייקות, ומה גם שכל אלה עקביים שברישא בלשון יחיד ובסיפא בלשון רבים, ואם רק תולדה של ט"ס איך יצא חלוקה זאת בכולם, וע"כ שזה הנוסח המקורי, והנוסח בקצת ספרים שגם ברישא בלשון רבים הוא בהשפעת הסיפא.

ואולי צ"ל דלאו חד תנא תני להנך תרי בבות אלא רבינו הקדוש מסדר המשנה חיבר כאן שתי בבות משני תנאים והשאיר בדיוק את הסגנון של כל אחד מפני ש"חייב אדם לומר בלשון רבו".

84 או שחשש מספק לדעה זו.

85 שלא גרים בארץ ישראל וממילא אין פאה, ואין בית המקדש וממילא אין ביכורים וקרנן ראיון.

86 כגון דפוס ונציא רפ"ד ודפוס נאפולי ר"ג, וכת"י בהמ"ל 4674 ולונדון ופרס הנ"ל.

87 בקטע גניזה אחד מתוך שנים, והוא העיקרי כמוכח מנוסח מצרים הקצר המבוסס על רס"ג כטהרתו.

88 גם וטיקן.

89 כת"י אוקספורד.

90 קטע א' וג'. קטע ב' מטושטש, ובקטע ד אין כלל תיבות אלו.

91 קאופמן אחרי התיקון, פרמה, וג' קטעי גניזה.

92 קאופמן לפני התיקון, כתי"ק של הרמב"ם [וכן בסדר התפילות שלו] ובג' קטעי גניזה ובקיימברידג' ואוקספורד ומינכן והדפוסים [וכן בבבלי בחגיגה ז ע"א (ובשאר המקומות בבבלי הועתק רק הרישא) בדפוסים לפנינו ובמינכן ובעוד ג' כת"י, אך אין לסמוך בשינויים קטנים כאלה על מעתיקי הבבלי, ועוד שבקטע הגניזה שם [T-S F3130] הנוסח מקוצר "תנן התם אילו דברים שאין להם שיעור וכו' הריאיון א' ר' יוחנן"]. וכן 'חסדים' במדרש משלי עיין להלן הע' 130.

93 אגב באר"צ אוקספורד נוסף בסיפא 'וגמילות חסדים טובים'. ואינו באר"צ ונציא רפ"ז וכן אינו בנוסח בגדד הוזה לנוסח אר"צ במשנה זו, והוא כנראה אשגרה מהגומל חסדים טובים.

יותר נראה לבאר ע"פ הירושלמי "גמילות חסדים"⁹⁴ הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור ואתיא כ"י דמר רבי שמעון בן לקיש בשם רבי יהודה בן חנינא נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות". פירוש שכל האמור במשנה שגמילות חסד אין לו שיעור זה דוקא בגמילות חסד שבגופו אבל גמילות חסד שבממונו יש לו שיעור עד חמש וכתקנת אושא. ובר"ש (סוף ד"ה והביכורים) וברא"ש (ד"ה בירושלמי) צידדו שזה כוונת התנא עצמו⁹⁵, ולפי זה מדויק היטב שברישא תנן 'גמילות חסד' כי מדברים רק על גמילות חסדים שבגופו, אבל כסיפא לגבי דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה זה נוהג גם בגמילות חסדים שבממונו ולכן נקטו "גמילות חסדים" בלשון רבים. וזה כפתור ופרח בס"ד.

פרק ו. חילופים קטנים נוספים

א. ברמב"ם⁹⁶ ואר"צ ופרובנס (חוץ מפריס 590) ופרס ובששה כתבי יד של המשנה שבמשניות⁹⁷, הנוסח: 'ואלו דברים שאדם', ובשאר בלי ו' החיבור.⁹⁸

ב. "והקין קיימת לו לעולם הבא" ברוב מוחלט של המקורות גורסים תיבת לו'⁹⁹ אבל היא חסרה בכת"י מינכן בפאה¹⁰⁰ וכן בחצי מסידורי צרפת¹⁰¹, ורוב סידורי פרובנס¹⁰², וסידורי פולין, וכן בבבלי שבת¹⁰³ בדפוס שונצינו ר"נ [אבל במימרת ר"י שם יש] וכת"י וטיקן 108 הספרדי, והגדות התלמוד קושטא רע"א, וכן היה במשנת פאה שהועתקה בסדור הספרדי זכר צדיק, ובתוספתא ריש פאה בכתב יד וינה הספרדי בלבד, ותוספות רבינו יהודה שירליאון ברכות לב ע"ב ד"ה כל המאריך, וכן בבבלי קידושין לט בכת"י וטיקן 111 ודפוס ספרד והגדות התלמוד קושטא.¹⁰⁴ וכן בקנדיא כת"י לונדון. וכן באבות דר' נתן. אך לאחר העיון כל אלה הם מקורות צרפתיים¹⁰⁵,

94 ליתא בכתב יד רומי וכו"ל.

95 אלא שהקשו על זה שהרי השיעור בממונו הוא רק תקנת אושא ואילו המשנה מדברת מדאורייתא כדמוכח לגבי פאה שאמרה שאין שיעור אף דמדרבנן יש שיעור, ולכן צידדו שהירושלמי רק משמיענו הדין אבל התנא מיירי נמי בגמילות חסדים שבגופו, ומ"מ כתבו כן רק כאפשרות ומשמע מדבריהם שאינו מוכרח לגמרי וכנראה משום דלא דמי לפאה דגם מדרבנן אין לה שיעור למעלה [-מקסימום] ורק למטה [-מינימום] יש שיעור אבל בגמילות חסדים שבגופו מדרבנן יש שיעור בין למטה בין למעלה ולא שייך למיתני ליה.

96 בכת"י במשנה [ונשמט בשנו"ס בדק"ס השלם] וברוב כת"י תימן בסדר התפילות וכן עיקר ודלא כהחתום.

97 וסדור מנהג רומה מאה יד טו פפד"מ 129.

98 ומן הבבלי אין ראיה כי לא העתיק הרישא וא"כ לא שייך ו' החיבור. ומאותה סיבה אין ראיה מנוסח הספרדים שלא אמרו הרישא וכדלעיל הע' 86.

99 שני קטעי הגניזה בשבת גורסים 'לו' וכן בכל הכת"י של המשנה שבמשניות וכן במימרת ר"י המובאת ברי"ף [גם בכת"י אוקספורד נויבאוואר 550, מתקופת הרמב"ם]. וכן בפרובנס (פריס 637 בהמ"ל 4601) וכן בספרד (בהמ"ל ולונדון ופריס ושני הדפוסים) ופרס וכל שאר הנוסחאות וכן בהגדות התלמוד קושטא קידושין דף מ.

100 אבל בשבת וקידושין דפים לט ומ כלפנינו.

101 חשע כת"י מול 19 (שפיר עמ' 164).

102 כת"י פריס 590 וכת"י לונדון וכן במאירי שבת, וכן ב-פריס 637 (אלא שיש שם ל' בלבד והוא נשתרב ממילוי השורה ודוק) ורק בבהמ"ל 4601 יש וכן יש במנהגי הנ"ל הע' 57.

103 בין במשנה ובין במימרת ר"י.

104 כל קטע זה ע"פ שפיר עמ' 365 בתוספת נופך.

105 חלק מסידורי צרפת, כתב יד מינכן של הבבלי שנכתב ע"י סופר צרפתי [ראה לעיל הע' 58]; כת"י וטיקן 111 ששניהם צרפתיים [כנ"ל הע' 66]; דפוס ראשון של הבבלי שגם נדפס ע"פ כתב יד צרפתי [כנ"ל שם]; נוסח קנדיא שהוא נוסח המורכב מצרפת ורומניא. נוסח פולין שיתכן בהחלט שהושפע מנוסח משניות צרפתיות ואכמ"ל.

וספרדיים [דפוס ספרד, ווטיקן 108, ותוספתא כתב יד וינה הספרדי והגדות התלמוד ומשנת פאה בזכר צדיק] וכבר ראינו שכן בחלק מנוסח צרפת וכנראה כן היה גם בנוסח ספרד הקדום, ושניהם במשנה זו שאובים מנוסח פרוכנס שהוא המקור הראשוני להשמטת תיבה זו, ומסתבר שהוא ט"ס גרידא בחלק מסידורי פרוכנס.¹⁰⁶

ג. בענין ניקוד ה' של "לעולם הבא". כתב מו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א¹⁰⁷ שצ"ל ה' בקמץ לתשלום ה' הידיעה. ואפריו"ן שכ"ה ברוב הסידורים הספרדיים הישנים (עיין להלן הע' 112) ובנוסחי תימן¹⁰⁸, ורומניא¹⁰⁹, וקטלוגיה¹¹⁰, ובמשניות כת"י פרמא, וכן מנוקד כמה פעמים במשניות קאופמן בפרק י מסנהדרין.¹¹¹ אמנם אין לכחד שבכל סידורי פרוכנס שראיתי (פריס 590; פריס 637) מנוקד בשוא, וכן במיעוטא דמיעוטא דסידורי ספרד¹¹², וכן ברוב ככל סידורי איטליה¹¹³, ובסדור פרס (וסדור כפא), וסדור פולין כת"י.¹¹⁴

ובמשנת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין ריש פרק י' ונאמר במנהג ספרד בכמה מקומות בתפלה - אחרי מוסף שבת ולפני במה מדליקין) בספרד הישן (מונציא רפ"ד עד מנצור כולל) 'לעולם' מנוקד בשוא, ובסידורים החדשים [בית תפלה 'איש מצליח' עוד יוסף חי] תוקן 'לעולם' בקמץ. וכן באמת בכתבי יד הספרדיים (פריס ולונדון) ובסידורי תימן בקמץ ולא התפנית לבדוק שאר העדות. וביוצר של שבת "ומאיר לעולם כולו" ככל הסידורים הישנים שבדקתי¹¹⁵ ה' בקמץ. ומכל האמור קרוב לודאי שהנכון בקמץ¹¹⁶, וכן יש להוכיח מניקוד הב' של "בעולם

106 ויתכן שמקור הטעות במשניות או בבבלי הפרוכנסאלי, כי כאמור לעיל הע' 73 אין כנראה מושג של 'טעות סופר' בסידורים.

107 הרב מאיר מאזוז, הגהות והערות בסדר התפלה, ספר זכרון לר' יצחק נסים, עמ' קנט.

108 עד היום וגם בישנים (כגון תכלאל בלדי משנת ש"מ, עם פירוש, כת"י בהמ"ל 4806 ס' 25707), וגם ב'סדור הרמב"ם' הוצאת נוסח תימן הדפיסו כן בלא הערה והם דקדקו מאד לנקד כפי הניקוד התימני הישן.

109 קושטא וונציא, (וכן בקנדיא לונדון וירושלים).

110 כתב יד גינצבורג.

111 כאן בקאופמן 'בעולם' ואין ניקוד לאות ב'.

112 כת"י בהמ"ל הקדום וכן בדפוס נאפולי (אך הוא נדפס באיטליה ואינו משקף בנאמנות את מסורת ספרד וכמדומה שמושפע מהנוסח האיטלקי של המדפיס) ודפוס ונציא רפ"ד (שגם נדפס באיטליה ומושפע בניקוד ממנהג איטליה, כגון בניקוד תיבת 'השכל' הה' בסגול ולא בפת"ח, וכן מנקד 'כשם' כ' בפת"ח ולא בשוא), אך לעומתם בכתבי יד לונדון ופריס וזכר צדיק וכן בדפוס ראשון ליסבון ר"ן שנדפס בפורטגל (שהוא מקור ונציא רפ"ד), מנקדים בקמץ.

113 איטליה וטיקן 617 מחזור מוסקוביץ וכן בדפוס בולניא ש"א ודפוס פאנו רס"ד. אבל באיטליה פפד"מ 129 בקמץ.

114 הסידורים הבאים אינם מנוקדים: בגדד אר"צ צפ"א גניזה רשב"ן רמב"ם (כולל אוטוגרף פיהמ"ש), (קטעי הגניזה של רס"ג כאן איני יודע אם יש בהם ניקוד. רוב סידורי צרפת, לא ראיתים במקורם ולכן איני יודע כיצד נקדו בצרפת ומסתמא כמו פרוכנס).

115 כן בסידורי תימן וכן בכל סידורי ספרד העתיקים והישנים וכן בסידורים החדשים (ורק בסידורי ליוורנו ומנצור השתבשו לנקד ה' בשוא) וכן בקמץ בסידור פרוכנס בהמ"ל, ובסידור איטליה וטיקן 617. ובסידור אשכנז משנת ה' אלפים כ"ד, כת"י פריס 644. אבל בסידורי פולין נשתבש לשוא וכבר העירו בזה בסידור רש"ס (ואינו בידי) וכן מו"ר הגר"מ מאזוז בקונטרס לאוקמי גירסא, שהוא שיבוש שבלא יידוע משמעותו 'נצח' ולא 'תבל'.

116 ומ"מ יתכן שיש כללים מיוחדים ללשון חכמים בענין היידוע, וזה מה שכתב לי מומחה אחד בעניין: חיפשתי עתה במאגרים של המילון ההיסטורי, ובאמת בלשון חכמים יש רק מעט פעמים 'עולם הבא' בלא 'של' מקדים, ושלוש מהן בצירוף 'חיי עולם הבא'. נראה שהצורה השלטת היא 'העולם הבא'.

הזה"ה שהב' בקמץ בכל המנהגים וגם היא לתשלום ה' הידיעה. ועתה ראיתי שכן תיקנו גם בסדור "תפלת רפאל" שבהוצאת מכון אהבת שלום.¹¹⁷

ד. בסיפא "והבאת שלום בין אדם לחברו". יש גורסים 'בין', כ"ה ברס"ג (ומצרים הקצר) רשב"ן [גם כת"י וטיקן הפרסי] רמב"ם גניזה¹¹⁸ ספרד אר"צ בגדד איטליה צפ"א ורומניא, ומדרש משלי¹¹⁹, ואבות דר' נתן. אבל יש גורסים "שבין" כ"ה בנוסח פרס (וכפא), צרפת, וחלק מפרובנס¹²⁰ ופולין הישן [וכן עד היום בסידורי חב"ד שע"פ נוסח בעל התניא¹²¹], וקנדיא, וכן בג' כת"י קדומים של המשנה שבמשניות¹²², וכן בחלק מעדי הנוסח בבבלי.¹²³ ובסדור רש"ס כתב שמהרש"ל מחק הש', וכן הגיהו ר' עזריאל ור' אליהו מווילנא בסידורם (דפוס ברלין תע"ג).

ה. שם בנוסח הספרדים¹²⁴ (ומשם לחלק מנוסח החסידים ומהם לחלק מנוסח אשכנז בדורות האחרונים ממש) "והבאת שלום בין אדם לחברו ובין איש לאשתו", וכן במקורות הספרדיים המאוחרים של הירושלמי¹²⁵, וכע"ז בכת"י פרוכנסאלי אחד¹²⁶ "ובין אדם לאשתו". וכנראה הוא תוספת בתפלה בלבד ולא שכן היה להם גירסא במשנה או בבבלי.

לגבי ענין היידוע בלשון חכמים, ובפרט היידוע החסר בצירוף של שם עצם ושם תואר, הנה הדוגמאות הרגילות: חסידים/זקנים הראשונים, [אנשי] כנסת הגדולה, שם המפורש, לשון הרע. ואני מוסיף: מלך המשיח, שור המועד, "פטיש החזק, עמוד הימני". ועוד רבים. יש גם במקרא: כהן הראש (5 פעמים, ופעמיים 'הכהן הראש').

ראיתי שיש על ענין זה מאמר של גב"ע צרפתי: דרכי היידוע של הצירוף שם עצם ושם תואר בלשון חכמים (בתוך: מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, בר אילן תש"ן, עמ' 153). עכ"ל. ועוד הראה לי הנ"ל מאמרו של: ש"י פרידמן, 'מעולם ועד עולם', לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה, התשס"ח עמ' 77-79. ששם עמ' 79, כתב בזה"ל: "עולם במובן תכל היא הידיעה שכיחה עמה, והיקריות של עולם במשמע זה ללא יידוע נדירות הן".

117 וכן מחקו "שנאמר ונשלמה פרים שפתינו" בקטע "רבון העולמים אתה ציתנו" כהגחתו מסברא של מו"ר הנאמן, ואפרי"ן שכן הוא בסדור הספרדי הראשון ונציא רפ"ד ועוד. וכן תיקנו 'על שלש עבירות נשים מתות בשעת לדת' ה' בחיריק כמו שנדפס בסדור איש מצליח וכל הספרים הישנים חוץ ממנצור ועיין עוד באורך בזה להרב יואל שושן באור תורה בערך בשנת תשס"ו. וכן שינו הפיסוק בברכת מודים לגרוס "אתה הוא לדור ודור, נודה לך" וגם זה כהכרעת האיש מצליח ע"פ האבודרהם (ועיין עוד באורך בזה להרב יואל שושן באור תורה ניסן תשס"ו סימן צ עמ' תקלב-תקמב, ויש להוסיף שבשלשה קטעי גניזה מזרחיים שמספרם בספרו של ארליך על העמידה הוא רצה שמח תטז יש רק "נודה לך ונספר תהלתך", וזה מסייע לפיסוק הנ"ל כמו שהעיר לנכון ארליך שם עמ' 247 הע' 59). וכן בברכת המזון לאבלים הסגירו תיבות "במהרה בימינו" שנמחקו לנכון בסידור איש מצליח ואכמ"ל. וכן תיקנו שם "מנחם ציון בבנין ירושלים" כסידור איש מצליח בהתאם לדעת הרבה פוסקים ואכמ"ל. וכל תיקונים אלו לא תוקנו במהדורת 'בית תפלה' הישנה יותר ודוק.

118 קטעים ב-ד.

119 עיין הע' 130.

120 רק פריס 637, וחלק מעדי הנוסח של ספר המנהג הנ"ל הע' 57. בקטלוגיה 'בין'.

121 ששומרים בעוד מקומות על נוסח פולין הישן, כגון "ונשוב אליך לשמור חקך" במודים דרבנן.

122 פרמה ושני קטעי גניזה.

123 בדפוסים ומינכן בשבת כצו [אבל בקידושין לט רק במינכן וונציא 'שבין' ובשונצינו ווילנא 'בין', ובקידושין מ רק בדפוס ונציא ווילנא וע"י 'שבין' אבל במינכן ובשונצינו 'בין'] ובהגדות התלמוד קושטא קידושין דף לט, אבל בוטיקן וקטע גניזה אוקספורד והגדות התלמוד קושטא שבת וקידושין דף מ 'בין' [ובקטע קיימברידג' חסר לגמרי בט"ס 'והבאת שלום בין אדם לחבירו']. ולא בדקתי כאן בעדי הנוסח של ליברמן.

124 כגון כ"י פריס ודפוס ונציא רפ"ד ודפוס נאפולי ר"נ, אבל בכתב יד בהמ"ל 4674 אין 'בין איש לאשתו' וכן ליתא בליסבון ר"נ [והוא אחד ההבדלים הבולטים בין ונציא רפ"ד לליסבון].

125 כן בירושלמי של ר"ש סירליו, אולי ע"פ כתבי יד ספרדיים של הירושלמי בהנחה שהיו לו, ויתכן גם שזה הגהה מסברתו ע"פ נוסח התפלה הספרדי.

126 פריס 590.

פרק ז. תוספת מהנמרא שבת קבו בתוך המשנה שבחלק מהסידורים

בגמ' שבת קכו ע"ב:

"אמר רב יהודה בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן ששה דברים אדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן הכנסת אורחין וביקור חולים ועיון תפלה והשכמת בית המדרש והמגדל בניו לתלמוד תורה והדן את חברו לכף זכות. איני והא אנן תנן אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחברו ות"ת כנגד כולם [הני אין מדי אחרינא לא] הני נמי (בגמילות חסדים) שייכי להדרי".

הרי להדיא שבמשנה בפאה מנויים רק "כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחברו ות"ת כנגד כולם" ואכן כן הוא גם בציטוט הבבלי בקידושין לט ומ¹²⁷, וכן הוא בכל הכת"י של המשנה שבמשניות וכן מפורש במסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק מ, ונוסח צרפת פרק לט): "ארבעה דברים אדם עושה אותן אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. אלו הן. כבוד אב ואם. וגמילות חסדים. והבאת שלום בין אדם לחברו. ותלמוד תורה כנגד כולם".

ובסידורי העדות השונות רובם הביאו המשנה ללא תוספת. כ"ה ב: רס"ג (ומצרים הקצר), רשב"ן, רמב"ם (ותימן), גניזה¹²⁸, איטליה¹²⁹, רומניא (וקנדיא), ארם צובא, בגדד, וצפ"א.

אולם בסידורי ספרד פולין צרפת פרובנס ופרס וקורפו, הוסיפו קצת מצוות מתוך מימרת ר' יוחנן בשבת קכו הנ"ל. [ובכולם אחר 'וגמילות חסדים' כי בה נכללים רוב המצוות הנ"ל], וכן במדרש משלי¹³⁰ [ושם אחרי 'והבאת שלום בין אדם לחברו'] ובסוף המאמר צירפתי טבלה של נוסחים אלו.¹³¹

127 אלא שבס"א שם נוסף 'והכנסת אורחים', ובוטיקן 111 נוסף 'השכמת בית המדרש' וראה הע' 151 נוסח כת"י מינכן שם.

128 קטעים ב-ד.

129 בדקתי הרבה כתבי יד, יוצא מן הכלל כתב יד סדור מנהג איטליה מיוחד וטיקן ס' 617, הגורס: וגמילות חסדים והשכמת בית המדרש ועיון תפלה והכנסת אורחים ובקור חולים והלויית המת והבאת שלום בין אדם לחברו והמגדל את בניו לתלמוד תורה ותלמוד תורה כנגד כולם".

130 מהדורת בובר, וילנא תרנ"ג, פרשה כז פסוק יח, דף נא ע"ב. וז"ל "נוצר תאנה יאכל פריה. אמר ר' לוי אם זכה אדם בתורה בעולם הזה, יאכל פריה לעולם הבא. תמן תנינן אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה [והבכורים] והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה, ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ובקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, ותלמוד תורה כנגד כלם, לכך נאמר נוצר תאנה יאכל פריה". שו"ר שבילקוט המכירי משלי כז יח. דף סט ע"ב במהדורת ירושלים תרס"ב. ציטט כל קטע זה בשם מדרש משלי אך שם הנוסח "נוצר תאנה יאכל פריה. אמר ר' לוי אם זוכה אדם בתורה בעולם הזה, יאכל פריה לעולם הבא. תמן תנינן אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה והבכורים והראיון, ואלו דברים שאדם עושה אותם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, כבוד אב ואם, [וגמילות חסדים], (אהבת) [והבאת] שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כלם, לכך נאמר נוצר תאנה יאכל פריה". ובחלק מהשינויים נראה שהם השפעות מפרובנס ששם התגורר ילקוט המכירי.

הקטע כולו חסר בדפו"ר-תוגרמה, ובדפוס שני ונציא חסר מ'תמן תנינן' עד הסוף, והוסיפו בובר ע"פ כתב יד פרמה ורומי ובובר לא ציין הבדלים ביניהם [מלבד 'והבכורים'].

131 לא נכלל שם נוסח מימרת ר' יוחנן עצמה בזה על נוסחאותיה.

וכבר כתבו בתוס' ברכות יא, ב ד"ה שכבר "והצרפתים"¹³² נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהם כו' שהיא ברייתא (מס' שבת קכז). מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר". והועתק לשונם במרדכי שם רמז ל, ומה שכתבו 'ברייטא' לאו דווקא וכוונתם 'מימרא' [ועיין מהרש"ל ומהרש"א שם] ועיין במשנ"ב סימן מז ס"ק כא, שהוא כדי ללמוד מקרא (ברכת כהנים) משנה (אלו דברים שיש להם) ותלמוד (אלו דברים שאדם).

ומה שלא נזכר בשום נוסח¹³³ "והמגדל בנוי לתלמוד ויהדן את חברו לכף זכות" (ובשו"ת מהרש"ל סימן ס"ד כתב באמת שצריך להוסיף זאת¹³⁴) עיין בסדור אוצר התפלות בגליון הגר"ב ש"המגדל בנוי לת"ת" פשיטא שנכלל בת"ת שהרי לפעמים בנו קודם לו לת"ת, וכן "הדן את חברו לכף זכות" הוא ק"ו מ"הבאת שלום בין אדם לחברו" שהמביא שלום ק"ו שהוא עצמו לא יריב עם חברו.

ולא מקרה הוא שכל הנוסחאות שהוסיפו דברים מן הבבלי, גם את עיקר המשנה העתיקו כנוסח הבבלי דהיינו שגרסו 'עושה אותם' וכן 'ואלו הן' וכן 'פירותיהם' [מלבד פרס ופולין שהעתיקו נוסח המשנה שבמשניות ולתוכה הוסיפו מצוות מתוך מימרת ר' יוחנן, וכן קורפו שבלאו הכי הרכיב כאן את נוסח רומניא עם נוסח אחר].

פרק ח. מקור נוסח צרפת

מסקנה חשובה ניתן להסיק מכל העיון בשינויי הנוסחאות במשנה זו, שנוסח צרפת (ואנגליה) נילקח מנוסח פרובנס, שהרי כאמור בנוסח אשכנז לא אמרו כלל משנה זו, ומאידך בכל משנה זו אין הבדלים של ממש בין צרפת לפרובנס, ובפרט מצאנו בשניהם הנוסחה הנדירה (פרובנס צרפת ורומניא בלבד) המשמיטה ברישא את "וגמילות חסדים ותלמוד תורה", וגם שניהם הם בין היחידים שמוסיפים דברים ממימרת ר"י (מלבד פרובנס וצרפת, נמצא כן רק בספרד פרס קורפו ופולין) ושניהם גורסים נוסח המשנה כמו נוסח הבבלי ולא כמו המשנה שבמשניות (מלבד מפרובנס וצרפת, נמצא כן רק בספרד צפ"א ובגדד)¹³⁵, וכן גורסים תיבות "עושה אותם" (מלבד מפרובנס וצרפת, נמצא כן רק בספרד) ולכן נראה שכל הוספת משנה זו במנהג צרפת נלקח מפרובנס ולכן נוסחם זהה.

ואכן במק"א הוכחתי שבאופן כללי נוסח צרפת הינו הרכבה של נוסחי אשכנז ופרובנס [ולכן נדיר מאד למצוא בצרפת נוסחאות מקוריות¹³⁶ שאינם לא בפרובנס ולא באשכנז,

132 היינו שהאשכנזים לא אמרו כלל משנה זו. אגב מדלא כתב "ואנחנו נוהגים" משמע שבעל תוספות ברכות לא התגורר בצרפת אלא באשכנז.

133 וראה הע' 129.

134 ועוד העיר שם ש"הכנסת כלה והלוית המת אינן לא בנוסח המשנה ולא בנוסח דר' יוחנן ואפשר שפירוש בעלמא הוא על ג"ח שעיקר פירושו זו גמילות חסדים הוא הכנסת כלה והלוית המת" [ושפיר עמ' 175, העיר שמקורו ממדרש תנחומא (בובר) פרשת וישלח סימן כג "אמר ר' שמעון בר אבא שתי מדות הן של גומלי חסדים, לגמול חסד עם הכלה ואת המת"]. וענינים אלו נמצאים רק בפולין ופרובנס, ומכאן נראה שמנהג פולין הושפע מפרובנס וצריך עיון דרך איזה צנורות הגיע נוסח פרובנס לפולין.

135 וכן שניהם גורסים 'שבין אדם לחברו'.

136 הדגשתי מקוריות, דהיינו שיש להם חברים מנוסחאות עתיקות אחרות, ולאפוקי קצת נוסחאות שנוצרו ע"י חכמי צרפת כגון הגהת ר"ת 'והתיר לנו את הארוסות לנו' וכן הנוסחא 'נקבים נקובים חללים חלולים' שהבאתי במאמרי על נוסח חללים חללים, שאין לה חבר והיא המצאה של מקצת חכמי צרפת ע"ש. ואולי לקטגוריה זו שייכים הנוסחאות "רצה יי אלוקינו בעמך בית ישראל" "חוס נא ורחם עלינו (שמע קולנו)".

ומאידך יש הרבה נוסחאות שנמצאות רק באשכנז וצרפת והרבה נוסחאות שנמצאות רק בפרובנס וצרפת].

למסקנה זו יש גם השלכה לשאלת הנוסח המקורי במשפט 'עושה אותם ואוכל' שהבאנו בפרק ב' שברוב צרפת 'עושה אותם ואוכל' וברוב פרובנס 'העושה אותם אוכל', ובמקצת צרפת ומקצת פרובנס 'עושה אותם אוכל'. ולפי האמור שנוסח צרפת במשנה זו מקורו בפרובנס, אם כן אם נניח שהנוסח המקורי של פרובנס היה "העושה אותם אוכל" אין מובן כלל מה פגם מצאו בה חכמי צרפת להמירה בנוסח "עושה אותם ואוכל" דמאי אולמיה דהאי מהאי, וביותר קשה למה שינו חלקם ל'עושה אותם אוכל' שהוא נוסח קשה. וגם אם נניח להיפך שנוסח פרובנס המקורי 'עושה אותם ואוכל' כמו ברוב צרפת, יהיה קשה מה פגם מצאו בה חכמי פרובנס להמירה בנוסח 'העושה אותם אוכל' דמאי אולמיה דהאי מהאי, וביותר קשה למה שינו חלקם ל'עושה אותם אוכל' שהוא נוסח קשה.

ואין לך אלא לומר שבפרובנס הקדומה גרסו 'עושה אותם אוכל', ובתקופה הקדומה נוסח זה הגיע כך לצרפת, ורק מחמת הקושי התחבירי שלו שינו ברוב צרפת ל'עושה אותם ואוכל' וברוב פרובנס שינו 'העושה אותם אוכל' ומ"מ גם בצרפת וגם בפרובנס היו שהמשיכו בנוסח זה.

עוד יש למסקנה זו השלכה לנושא של גירסת 'חלולים' או 'חללים' שדנתי בה בהרחבה במק"א והראתי שבנוסח פרובנס 'חלולים', ובאשכנז ברוב 'חלולים' ובמיעוט 'חללים' ואילו בצרפת כמעט כולם גורסים 'חללים'. וכיון שגירסת חללים לא קיימת בפרובנס א"כ הימצאותה בצרפת איננה בהשפעת פרובנס, ואם כן לכאורה יש להסיק שנוסח אשכנז הקדמון היה 'חללים' (וכמו שנשתמר במקצת מקורות אשכנזיים) ורק מאוחר יותר שונה ל'חלולים' כנראה בעקבות הגימטריא ש'חלולים חלולים' עולה רמ"ח כמו שהביא הרוקח משם 'מעשה הגאונים', וכידוע חכמי אשכנז הקדמונים הסתמכו הרבה על גימטריות, ועדיין צ"ע.

סיכום

א. לימוד משנת אלו דברים הוא מנהג קדום מתקופת הגאונים, אך אינו חובה (הע' 5), ונהגוה רוב עדות ישראל: רס"ג (ומצרים הקצר), רשב"ן, רמב"ם (ותימן), צרפת (ואנגליה), פרובנס (וקטלוניה), איטליה, רומניא (וקנדיא וקורפו וכפא), צפ"א, פרס, אר"צ ובגדד ומצרים. אך לא נהגוה במנהג אשכנז המערבי וכן במנהג הספרדי הקדום (והגיע לשם באמצע תקופת הראשונים מפרובנס), וכן אינה בסדר רע"ג, אלא שכל אלו אמרו במקומה את משנת 'איזהו מקומן' (פרק א).

ב. במשנה קטנה זו היו שני הבדלים בין הנוסח הבבלי לנוסח הארץ-ישראלי: הבבליים גרסו "פירותיהם בעולם הזה" וכן "לעולם הבא ואלו הן כיבוד אב" ואילו בנוסח א"י גרסו "לעולם הבא כיבוד אב" ויש מהם שגם גרסו "מפירותיהם בעולם הזה". ובסידורי העדות השונות: בגדד וצפ"א ספרד פרובנס וצרפת גורסים בכל נוסח הבבלי, וכן הוא באבות דר' נתן. ואילו רס"ג רשב"ן רמב"ם איטליה רומניא פרס אר"צ גורסים בכל נוסח א"י (פרק ב).

ג. בנוסח פרובנס הגירסה "אלו דברים שאדם עושה אותם אוכל", ומשם לסידורי צרפת וכן בסידורי הספרדים עד היום, והלשון קשה קצת מבחינה תחבירית, ולכן הגיהו מקצת מחכמי צרפת "אלו דברים שאדם עושה אותם ואוכל", אבל יותר

נכונה הגהת רוב חכמי פרובנס ואנגליה "אלו דברים שאדם העושה אותם אוכל" וכיוון להגהה זו מו"ר הגר"מ מאזוז מדעתו הרחבה והוכחנו שכן הגיה הגר"א בהגהותיו לאבות דרבי נתן. ונראה שכן עיקר, לאור מה שהארכנו שנוסח זה מקורו לא במשנה שבמשניות ולא בבבלי בנוסח משנה, אלא שכן הוסיפו חכמי פרובנס מתוך מימרת רבי יוחנן, ושם אין בעיה תחבירית, ולפי"ז כשמוסיפים כן במשנה כאן ראוי באמת לומר 'העושה' (פרק ג).

ד. בסידורי פרובנס צרפת ורומניא וגניזה חסר ברישא "וגמילות חסדים ותלמוד תורה" וברמב"ם בסדר התפלה וכן בנוסח פרס השמיטו "ותלמוד תורה" ואין לזה חברים בנוסח המשנה עצמה. והצענו ביאור לכך משום ההלכה שאסור לומר לפני עמי הארצות שתלמוד תורה אין לו שיעור והיינו שיוצאים ידי חובה בכל שהוא, וסדור התפלה נאמר גם על ידי עמי הארצות. וה"ה לגמילות חסדים (פרק ד).

ה. ברוב הנוסחאות העתיקות גרסינן ברישא "וגמילות חסד" בלשון יחיד, וקרוב לודאי שהוא הנוסח המקורי, והצענו שסיבת החילוק בין הרישא לסיפא היא שברישא מדובר רק בגמילות חסד שבגופו ובסיפא גם בגמילות חסד שבממונו (פרק ה).

ו. רוב סידורי העדות השונות הביאו סוף המשנה כלשונה ללא תוספת. כ"ה ב: רס"ג, רשב"ן, רמב"ם, איטליה, רומניא, ארם צובא, בגדד, וצפ"א. אולם בסידורי פרובנס ספרד פולין צרפת ופרס וקורפו, הוסיפו מצוות מתוך מימרת ר' יוחנן בשבת קכז (פרק ז).

ז. נוסח צרפת באופן כללי מורכב מנוסח אשכנז ופרובנס, ובמשנה זו לקוח כולו מפרובנס (פרק ח).

ח. אין מושג 'טעות סופר', הנובעת מרשלנות הסופרים גרידא (כגון 'טעות הדומות'), בנוסחאות הסידורים של עדות שלמות (מלבד קצת טעויות בניקוד והרבה בפיוטים), וכל השינויים שבין הנוסחאות השונות מקורם משינויים מכוונים שנעשו ע"י חכמים שונים, אלא שלמעשה חלק מן השינויים המכוונים הנ"ל אינם נכונים מכל מיני סיבות (הע' 73 ע"ש).

ט. ש"ס כת"י מינכן נכתב ע"י סופר שהתפלל בנוסח צרפת (הע' 58), וכן בבלי כת"י וטיקן 111 (הע' 65) וגם תלמוד בבלי בדפוס שונצינו נדפס ע"פ כתבי יד שמוצאם הראשוני בצרפת (הע' 66).

י. מחבר התוספות למסכת ברכות הנדפס לא התגורר בצרפת אלא באשכנז (הע' 132). יא. הרמב"ם בדפוסים הרגילים יתכן שנדפס על פי כת"י צרפתיים (הע' 151).

יב. המדפיס ר' יוסף שלזינגר בסדורים הספרדיים שהדפיס בווינה, שינה כמה דברים ע"פ הדקדוק כגון "בורא פרי הגפן" הג' בקמץ וכן "חי העולמים" הח' בצירי ועוד, ובעקבותיו בסדור בני ציון בהוצאת סיני לפני כארבעים שנה (הע' 43).

יג. בסידור כמנהג קורפו מיוחס לרומניא משנת רפ"ז, כת"י פריס 616, הנוסח שם מתיבות "יהי רצון מלפניך וכו'" שתתן חלקי בתורתך" עד סוף "רבי ישמעאל אומר" מועתק מילה במילה מסידורי הדפוס הספרדיים (הע' 11).

הטבלא דלהלן שייך לפרק ז' ע"י הערה 131.

מדרש משלי	ספרד	פולין	פרובנס ¹³⁷	צרפת ¹³⁸ ואנגליה ¹³⁹	פרס	קורפו
ובקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש,	ובקור חולים והכנסת אורחים והשכמת בית הכנסת ¹⁴⁰	¹⁴¹ והשכמת [ל] ¹⁴² בית המדרש שחרית וערבית ¹⁴³ ובקור חולים והכנסת כלה והלוית המת ועיון תפלה	[והשכמת בית המדרש] ¹⁴⁴ [ועיון תפלה] ¹⁴⁵ ובקור חולים ¹⁴⁶ והכנסת אורחים ¹⁴⁷ [והוצאת המת והכנסת כלה לחופה] ¹⁴⁸	ובקור חולים (והכנסת אורחים) ¹⁴⁹ והשכמת בית המדרש (ועיון תפילה) ¹⁵⁰ נ"א ¹⁵¹ ועיון תפילי, ובקור חולי' והשכמ' בי' המדר' [והכנסת אורחים] ¹⁵²	ובקור חולים והכנסת אורחים והשכמת בית המדרש ועיון תפלה ובקור חולים וניחומת! אבליים ¹⁵⁴	ובקור חולים והכנסת אורחים והשכמת בית המדרש ועיון תפלה

137 בהמ"ל 4601; פריס 590; לונדון; פריס 637. בקטלוגיה גינצבורג ווטיקן אין שום הוספה ובאוקספורד הנוסח כספרד כתיב יד.

138 מחזור ויטרי כת"י ש המובא מהדורת גולדשמידט עמ' קב, ובסדור קדום מאוד כמנהג צרפת, כ"י פריס 634, [ובו חסר תיבת 'אותם' כמו בבבלי כת"י מינכן הצרפתי בשבת]; כ"י פריס 642, ועיון סמ"ג עשין יב ואין לי סמ"ג השלם. ושור' שכן הוא בכל הכת"י הצרפתיים (כעשרים וכלולים בו כל הנ"ל) שהביא שפיר עמ' 170. אך הכת"י פריס 637 שהביא ממנו שם נוסח ייחודי אינו שייך למנהג צרפת אלא למנהג פרובנס. בעץ חיים לונדון וארבעת כת"י האחרים של מחז"ו מובאת המשנה בפאה ללא שום הוספה וכן בסדור צרפתי פריס 33 וכמדומה ששפיר לא השתמש בו.

139 שני כתבי היד.
140 כן נוסח הדפוסים [-שני הדפוסים הראשונים], אבל בכת"י בהמ"ל ולונדון "ובקור חולים והשכמת! לבית המדרש והכנסת אורחים [לביתו. לונדון]" והוא כמעט היינו הך בשינוי סדר, וגם גורס 'והשכמת לבית המדרש' וכן נוסח מוזר זה (והשכמת לבית) בסדור פרס ובכת"י פולין דלהלן. ובכת"י פריס ובקור חולים והשכמת! לבתי כנסיות ולבתי מדרשות (המ' בסגול) והכנסת אורחים".

141 בכת"י נוסף בטעות 'ותלמוד תורה' ומיותר שכבר נזכר להלן בסוף.
142 כת"י הנ"ל.

143 דפוס פראג.

144 לונדון, פריס 637. וכן בהמ"ל לפני 'והוצאת המת'.

145 פריס 637.

146 בהמ"ל. לונדון (ושם לפני 'והשכמת בית המדרש'). בפריס 590 זה בסוף הרשימה אחרי והכנסת אורחים.

147 לונדון.

148 בהמ"ל. ובפריס 637 "והכנסת כלה והוצאת המת והכנסת אורחים".

149 רק בפריס 642 ובמחז"ו כת"י ש מהמאה ה"ב. ואנגליה אוקספורד ופריס.

150 אנגליה פריס, וכן בעוד 4 כתבי יד אצל שפיר, וכל אחד ממקם אותו במקום אחר.

151 מינכן קידושין מ ע"ב, וכאמור לעיל לא יתכן שהוא נוסח הבבלי אלא שסופר כת"י מינכן הצרפתי [עיון לעיל הע' 58] הושפע מנוסח תפילתו. וכן ברמב"ם בדפוסים הרגילים שנראה מכאן שנרפסו על פי כת"י צרפתיים [אלא שיש בו גם השפעות נוסח מן המדפיס האיטלקי ואכמ"ל]. ועיון עוד בדברות משה פיינשטיין קידושין סימן נ אות סח עמ' תקמח.

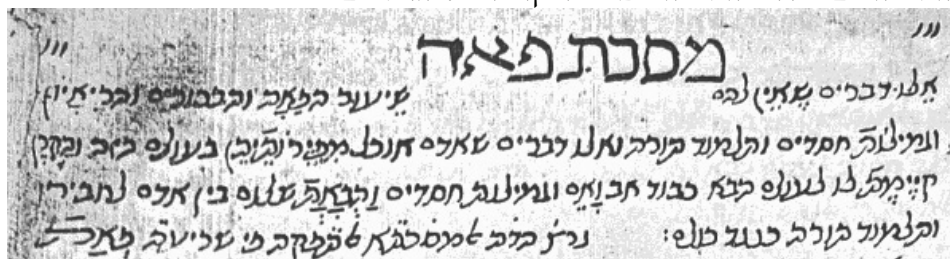
152 דפוס הרמב"ם וליתא במינכן הנ"ל.

153 ראה הע' 140.

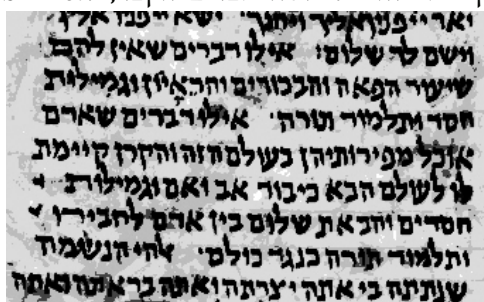
154 סדור רשב"ן כת"י וטיקן 497 ס' 538, המושפע רבות מנוסח פרס.

מדור הצילומים (תיאור המקור מעל כל תמונה)

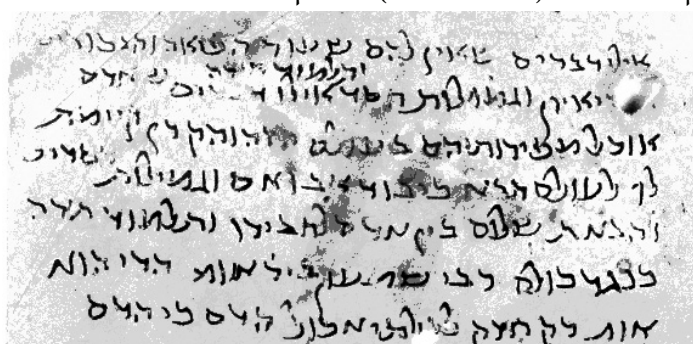
המשנה עם פירוש המשנה בכתב יד קדשו של הרמב"ם



קטע גניזה של נוסח מצרים הקצר, TS H18.7



קטע גניזה ג' (ENA 3057.2) - מתוך סדר לימוד בלתי ידוע



דפוס ראשון של נוסח הספרדים - ליסבון ר"ן בערך

חפלי עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי
 ביבתי בית הפלה יקרא לכל העמים: אלו
 יבתי שאתם עושה אותם אוכל פירותיהם
 בעולם הזה והקדש קיימת לו לעולם הבא וא
 ון כבוד אבותם וגמילות חסדים וביקור
 וולם והכנסת אורחים והשכמת בית הכנסת
 תבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה
 כנגד כלם!

או דברים
שארם עשה אותם
אולי ירחיקם
בעולם הזה והקב
קיימת לו לעולם
הבא אולי יבא
אולי יאס ונמליגת
חסדים ורחמים
בין אדם לחבירו ות
ותלמוד תורה כד
כל

או דברים שאין להם
שיעור קפאה
והעבורים והראיון.

[illegible]

המדד והכנסת אורחים לביתו והכנסת
שלוש בן אדם לחבירו ותלמוד תורה
בגד כסף וערסה לוי מעטת יחודת
ויורשלים כימי עולם וכשנים קדמוניות

אֶתְכֶם יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה אֲבִירָם
 בְּלִי דְבָרִים שְׂמִיךְ לִפְנֵי שְׂעִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהָבָה
 וְהַכְבִּידִים וְהִדְלִיקוּן וְלֹא רָכִישׁ שְׂמִידִים
 אֶתְכֶם בְּיָדֶיךָ בְּמִסֵּרִים הָיָה וְהִקְדִּים קִיּוּמָה
 לְעוֹלָם הַמָּוֶל וְהִקְדִּים כְּבוֹד אֲבוֹתָם וְנִמְלִין
 חֲסִידִים וּבְקִיֹר הָרִים וְהַשְׂמֵרָה בֵּית ה'

וְהָיָה כִּי יִשְׁכַּח אֶת הָעֵד שֶׁכָּבֹא הַחֹב הַשְּׁלִישִׁי וְיִזְכְּרֵהוּ בִּימֵיהֶם אֶרֶן וְכָרִים
שֶׁאֵין לָהֶם שִׁעוֹר רַפְּיָאָה וְהַכְּבוֹרִים וְהַרְיָאוֹן אֵלּוּ וְכָרִים
שֶׁאֵדָם אוֹכֵל פִּירוֹתֵיהֶן בְּעוֹלָם הוּא הַקֶּרֶן קִיּוּמָת לֹא לְעוֹלָם הַבֹּא כְּבוֹד
אֲבוֹתָם וְגַמְלֵלוֹת הַכְּרִים וְהַבָּת שְׁלוֹם בֵּין אָדָם לַחֲבֵירוֹ וְלַחֲבוֹד הוֹרֶת
כְּגוֹר כֹּלִים אִמְרָר וִירָא בְּטוֹת יִשְׂרָאֵל הֵן הַחֲמִירוֹעַל עֵצֶכֶן שֶׁאֵבִילוּ

הרב מנחם מנדל ברים

הערות והארות בסדר הסליחות (ב)

ביאור עוון קין ועונשו

איני מתיימר לדרת לעומק כוונת הפייטנים קדושי עליון, הדברים הנתונים לפניכם אינם אלא כדי חרך קטן לאור הגדול הנרמז בדבריהם הקדושים בחלק הנגלה [מלבד חלק הנסתר הרב מהם ביותר]. תן לחכם ויחכם עוד, ותרבה הדעת בישראל.

פרק ו' הורית דרך תשובה

א. כח התשובה

בסליחות לער"ה בפזמון 'הורית דרך תשובה' (סליחה מח, ובנוסח ליטא סליחה נג), מתבאר גודל כח התשובה שהיא צרי ומרפא לעונש הנגזר, ומונה ששה שחטאו והקב"ה קיבלם בתשובה והועילה לכפר עוונם [וראה עוד לקמן פ"ב אות ד], ואלו הן: אדם, קין, ראובן ויהודה, אחאב, אנשי נינוה.

ויש לעיין מדוע נקט רק אלו, ולא מנה אחרים שחטאו והקב"ה קיבלם בתשובה, כתרח, ישמעאל, מנשה, ועוד^א.

ואפשר שהפייטן נקט ג' צדיקים שהקב"ה קיבלם בתשובה (אדם ראובן ויהודה), ולהבדיל אלף אלפי הבדלות ג' רשעים שהקב"ה קיבלם בתשובה (קין אחאב אנשי נינוה), ומחל להם עונשם או חלק מעונשם^ב, ובתלת הוי חזקה לכולי עלמא, ועל כן בין אם אנו נחשבים לצדיקים, ובין אם ח"ו להיפך, הקב"ה ודאי יקבל תשובתינו, כי עדיין לא באנו למדרגת הרשעים הנ"ל, וכדאיתא במדרש אגדה המובא בהערה כג.

עוד יש לומר, כי הפייטן בא להודיע גודל כח התשובה, שאפילו מי שעבר על שלש עבירות חמורות, ושב בתשובה הקב"ה מקבלו. ומונה מתחילה עוון שפיכות דמים, דהיינו אדם הראשון ש'גרם' מיתה בעולם, ואחריו מנה קין שנכשל ברציחה 'בפועל'^ג. ואח"כ עוון הקב"ה, וע"ד דאיתא בדרך פקודין שלכל עבירה יש ענפים רבים, ובבני יששכר (סיון ה, יח) כתב שיש דברים שאצל ההמון אינו נחשב לעבירה כלל, ואצל צדיקים נחשב לעבירה

א ועיין במדרש אגדה (פרשת אחרי טז, ל): אמר הושע לישראל עשו תשובה עד שלא יעשה הקב"ה כשם שעשה לשומרון ולחברותיה, אמרו ישראל אפשר שיקבלנו בתשובה, אמר להם תשובתו של קין קבלתי, ותשובתכם איני מקבל, תשובת אחאב, תשובת נינוה, תשובת אנשי ענתות, תשובת מנשה, תשובת יכניה קבלתי, ותשובתכם איני מקבל. ע"כ. ודבר פלא כתב בב"י (או"ח תקפ) שהמרגלים מסתמא עשו תשובה אבל לא נתקבלה תשובתם.

ולגבי תרח וישמעאל י"ל שע"י התשובה זכו לחיי עוה"ב (עי' רמב"ן בראשית יא, לב), וכאן בא להורות שהתשובה מועילה לזכות על ידה לחיי עוה"ז, [ובעיקר אצל אחאב שזכה רק לחיי עוה"ז ולא לעוה"ב]. והנה אצל אדם נאמר: זעמת ואנפת עליו שנותני לקצר, חזר בתשובה וכאישון הונצר, ויש להבין הלשון 'שנותני לקצר', והרי הגזירה היתה מיתה. ובעיקר קשה מה הועילה תשובתו, והרי הגזירה נתקיימה במלואה, שביום אכלך מות תמות לפי יומו של הקב"ה (רש"י תהלים צ, ד, מבר"ר פכ"ב). ובילקוט מעם לועז הביא בשם המד"ר שאע"פ ששב בתשובה שלמה לא נתבטלה הגזירה.

ג ובוז א"ש מה שקט הפייטן רק עוון הרציחה, אע"פ שחטא בכמה וכמה חטאים כדלהלן (פ"א).

חמורה⁷. ומונה את ראובן בחילול היצועים, ויהודה בתמר. ואחרון עוון ע"ז, אחאב בע"ז ב'מעשה', ונינוה בכפירה ב'אמירה'. ואם על אלה ויתרת כ"ש על שאר עבירות של אנשים כערכנו.

וזהו שהתחיל הפייטן: הן ראש עפרות תבל, 'הן' פירושו 'הרי', ותיבת הן קאי על כל הנמנים בהמשך דבריו, כלומר הרי את כל אלו קיבלת בתשובה, על כן בקשתינו שתקבל גם אותנו בתשובה. ולכן: משוכותינו אם רבו בפשע וסררה, נא למענך השיבנו וכו'.

ב. בית אחד או שנים

ויש לעיין בפיוט זה, מדוע אדם קין אחאב ונינוה ייסד הפייטן כל אחד מהם בבית בפני עצמו, ואילו ראובן ויהודה נרשמו בבית אחד שבת אחים גם יחד.

וע"פ הנ"ל (אות א) יונח, כי חטא אדם וקין אינם דומים זה לזה, כי אדם נכשל בענף ואילו קין ברציחה ממש, וכן אחאב עבד ע"ז בפועל ובני ניוה כפרו בפה שהוא רק ענף ע"ז, משא"כ להבדיל א"ס הבדלות ראובן ויהודה, שניהם היה רק ענף רחוק עד אין סוף כנ"ל בשם הבנ"י.

ואפשר עוד, עפמ"ד לגבי ראובן (בר"ר פד, יט): 'אתה פתחת בתשובה תחילה'. והקשו מפרשי המדרש, דהא כבר קדמו לו עושי תשובה, כאדם וישמעאל וכו'. ותירצו שכל אלו חזרו בתשובה מיראת העונש שנגזר עליהם, משא"כ ראובן פתח מעצמו בתשובה בלא שיעוררו אותו מתחילה. והנה גם אצל יהודה לא מצאנו שנענש, אלא הודה ואמר צדקה ממני קודם שנתיסר. כלומר שכולם שבו מיראה, משא"כ ראובן ויהודה עשו תשובה מאהבה. על כן נמנו שניהם יחד. ולכן אצל כולם ביאר הפייטן שהזהירום שיתייסרו בעונשים⁸, משא"כ אצל ראובן ויהודה לא נזכר ענין היסורים, שהרי חזרו בתשובה מעצמם מאהבת ד'.

בדרך נוסף יש לבאר, עפמ"ד (ב"ק צב). שיהודה גרם לראובן שיודה, והקשו התוס' (ד"ה מי גרם): אע"ג דאמר במדרש וישב ראובן אל הכור, מלמד ששב משקו ומתעניתו שבלבל יצועי אביו, וזה היה קודם מעשה דתמר. מ"מ לא הודה ברבים עד אחר שהודה יהודה. עכ"ל. ובזה א"ש הלשון לולי שפך 'לב' כמים, שרק בלבו עשה תשובה בינו לבין עצמו, אבל לא הודה ברבים. ועל כן נשנו שניהם בפיוט אחד כי יהודה גרם לראובן שיודה ברבים.

ואף שקין גרם לאדם לעשות תשובה, וכדאיתא שקין אמר לאדם עשיתי תשובה ונתפשרתי, מיד אמר אדם מזמור שיר ליום השבת. מ"מ לא שייך לכתבם בבית אחד, ולהשכיך צדיק אצל רשע, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, משא"כ ראובן ויהודה היו שניהם צדיקים. ולפי מה שיבואר לקמן (פי"ב אות ג) שלדעת הפייטן לא חזר קין בתשובה [שלימה], פשיטא דאין להכלילו בבית אחד עם אביו שחזר בתשובה שלימה.

פרק ז' תשובת קין

בפרק הקודם נתבאר פזמון 'הורית' בדרך כלל, ועתה נבאר הבית השלישי המיוסד על 'קין' בדרך פרט. וכדי להבין לשון הפיוט, שומה עלינו תחילה להתבונן בפרשת קין הדק

ד וז"ל: דברי התורה הן המה המצות בפשוטם כפי המקובל דרכי עשייתם, אבל יש עוד באותן המצות, מצות נעלמים עד אין חקר, מובנים למשכילי מדע בכל דור ודור, כענין הנאמר בזהר (ח"ג עח). תלמיד חכם המשמ"ט בימות החול עובר על ערות כלתך לא תגלה, והנה תתבונן וכי ס"ד שיענשו הבית דין את העובר במיתת ביי"ד, אבל ענין האזהרה היא כפשוטו, אבל למשכילי מדע מובן גם זה מן הפסוק. עכ"ל. [ועיין עוד בבאמ"ח עה"פ בראשית ברא (אות יג ד"ה ואמנם)].

ה אצל אדם: זעמת ואנפת עליו שנותיו לקצר. קין: יסרתו בנע ונד לכת כה וכה. אחאב: קרעת גזר דינו. נינוה: תתן חזון הפיכתם אחוזם רתת וחלחלה.

היטב. ואחלקנו לחמשה עניים, א' במה חטא קין, ב' שוגג היה או מזיד. ג' איזה עונש נגזר עליו. ד' אם עשה תשובה. ה' מה הועילה תשובתו. ונבארם אחד לאחד בס"ד.

א. עיון קין

מתוך עיון בפסוקי התורה מדרשי חז"ל ומפרשי התורה עולה שקין חטא בכמה וכמה עבירות עיקריים וכלולים בהם עבירות משנה, ואלו הן: א' הבאת קרבן גרוע. והוא כלול מב' חטאים, א) עצם הבאת 'פירות' שאינם ראויים לקרבן. ב) שהביא מהגרועים שבהם, ממותר ושיוירי פסולת מאכלו, כלומר מאותם הפירות שלא היה לו בין כך צורך בהם¹.

ב' קנאת איש באחיו. שקינא באחיו שנתקבל קרבנו, תחת לחזור בתשובה על קרבנו הגרוע והבזוי². ומשום כך 'נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו' (רש"י), כלומר שלא היתה לו סיבה להרגו רק קנאתו בו, והתחיל מתווכח עמו כדי להעליל עליו סיבה להרגו.

ג' שפיכת דמי הבל אחיו. ובכלל זה ב' חטאים נוספים, א) שהטעה את הבל שירחם עליו, ועי"כ הרגו³. ב) מלבד מה שהיה אחיו, הרי היה מחצית מין האנושי או שלישיתו (ספורנו).

ד' 'ויאמר לא ידעתי'. שהעיוז פניו כנגד הקב"ה לכפור בעונו שלא שפך דמי אחיו, ואינו יודע היכן הוא. ונכלל בזה שחשב שהקב"ה אינו יודע מהנעשה בעולם הזה⁴.

ה' אמרו 'השמר אחי אנכי'. ונכלל בזה עוד, א) שדימה בעצמו שאפשר להטעות ח"ו כביכול את הקב"ה⁵. ב) שחרף כלפי מעלה⁶. ג) שכפר בשכר ועונש⁷.

ב. שונג או מזיד

והנה בכל החטאים הנמנים מעלה יש לדון אם עבר אותם במזיד או בשוגג, ונמנה כמה מהם.

א' חטא הקרבן. במדרש אגדה איתא: זמן פסח היה, אמר אדם לבניו עתידים ישראל כולם להביא פסחיהם, ויהיו לרצון, ועת רצון היא זאת, אף אתם הביאו קרבניכם לפניו וירצה לכם.

ו וכל זה היפך קרבן הבל, שהביא מבכורות צאנו, ומחלבהן, קודם שנהנה מהם.
ז ועיין שמות רבה (לא, יז) נבהל להון איש רע עין, זה קין שהיתה עינו רעה באחיו.
ח כדאיתא במד"ר (סי' ח): אמר רבי יוחנן מלמד שהיה [קין] נתון תחתיו, אמר לו 'שנינו בעולם מה את הולך ואומר לאבא', נתמלא עליו רחמים, מיד עמד עליו והרגו.
והאברבנאל כתב דו"ל: ויאמר קין אל הבל כל מה שאמר לו הקב"ה למה חרה לך וגו' הלא אם תטיב וגו', 'ועשה כן להורגו בערמה', ולא ישמר ממנו אחר שאמר לו כל דברי הקב"ה, ושמודה בתשובה, ויקם קין ויהרגוהו. ולזה אמר אחיו, 'שעשה עצמו כאילו היה לו אהבת אחים'.
ויש מפרשים שהטעוהו באופן אחר, שאמר לו קין להבל בא ונחלוק, קח אתה מן הבהמות ואני אקח את הארץ, א"ל הן. א"ל קין כיון שאין לך שום דבר בארץ קום לך מעל ארצי. א"ל לא נתכוונתי לכך אלא דעתי היה כשחלקנו שלא אהיה עובד אדמה, כל זאת לא הועיל ויאבקו יחד, (הדר זקנים).
ט כדאיתא בתנחומא: אמר לפניו, רבש"ע יש לפניך דלטורין שמלשינין את האדם לפניך, אבי ואמי הרי הן בארץ ואינן יודעין שאני הרגתי, ואתה בשמים מנין אתה יודע.
י ובמדרש איתא (במד"ר כ, ו) א"ר אבא בר כהנא זה אחד מג' בני אדם שבדקן הקב"ה ומצא קרון של מי רגלים וכו', קין, בשעה שא"ל הקב"ה אי הבל אחיך, בקש להטעות כביכול, היה צריך לומר רבש"ע הנסתר והנגלות לפניך גלויות ואת שואלני בשביל אחי, אלא א"ל לא ידעתי השומר אחי אנכי. ובמד"ר המבואר פירש שהקב"ה ביקש כביכול להטעות את קין, וקין אכן טעה בזה. אך יש מקום לפרש 'בקש להטעות כביכול', דקאי על קין שביקש להטעות כביכול שאינו יודע היכן אחיו. ובחטא זה נכלל גם מה שיבואר להלן שהטעה כביכול את הקב"ה בעצם תשובתו שלא היתה כי אם מן השפה ולחוץ.

יא כדאיתא בתנחומא (סי' ט) לשון גורא בזה.

יב כדאיתא בחז"ל, דו"ל התרגום ירושלמי: עני קין ואמר להבל אחי, לית דין ולית דיין, ולית עלם אוחרן, ולא למתן אגר טב לצדיקא, ולא לאתפרע מן רשיעא וכו'.

וחז"ל נחלקו אם קרבנם היה עולה או שלמים. ועיין רמב"ן ורבינו בחיי שקין והבל הבינו סוד הקרבן. ונמצא שקין היה בבחינת יודע רבונו ומתכוון למרוד בו.

ואף שהיה מקום לדונו לזכות, שקין והבל נחלקו בחלקם, קין לקח האדמה והבל לקח הצאן, ועל כן הביא רק מחלקו, כי בצאן לא היה לו חלק ונחלה, מ"מ 'היה לו להביא בכורים מפרי האילן מז' המינים, אבל יגיד הכתוב פחיתותו וצרות עיניו, כי היה איש רע עין וכו' [והביא] מן הפחות שבכל' (רבינו בחיי). ועוד, שהקב"ה אמר לו אם תיטיב את הדורון, שתחזור ותביא קרבן חדש כראוי, ייטב לך, כמ"ש החזקוני. ועל כן אף אם נסכים שמתחילה היה שוגג, מ"מ במה שלא הביא קרבן חדש, ודאי הזיד.

ב' לא ידעתי. כתב הרד"ק: מה שהשיב לא ידעתי, מפני הסתפקו עדיין בידיעת הבורא בעניני בני אדם, לפי שאמר לו אי הבל אחיך וכו', חשב קין כי לא ידע וכו'.² כלומר שודאי ההכחשה היתה במזיד, אך כפירתו בידיעת הבורא בעניני העולם לא היתה בזדון, אלא שאכן הסתפק בזה. וכע"ז בספורנו: 'שחשב קין שלא ידע האל יתברך בפרטים, זולתי בדבקים בו'.

ג' עון הרציחה. הנה ברש"י (ד, כו) מבואר שקין הרג במזיד. אבל הרמב"ן כתב שלא הענישו במיתה, 'כי עונש הרוצחים גלות'. והקשה האברבנאל: 'ואינו נכון, כי הוא עונש ההורג בשגגה ולא במזיד כקין'. אך הרד"ק כתב וז"ל: ולא המיתו כמשפט כל הורג נפש במזיד, מפני שלא ישאר העולם שומם מבני אדם וכו', אבל גזר עליו אחד ממשפטי הרוצח והוא הגלות. ואפשר ג"כ כי שוגג היה, כי האבן או הדומה לה שהכהו בה לא חשב שימות באותה מכה, כי עדיין לא ראה איש הרוג וכו', לפיכך דנוהו דין הורג בשגגה שהוא הגלות.³ עכ"ל. ולפ"ז אין להוכיח מדברי הרמב"ן שהיה שוגג, דאף אם היה מזיד, מ"מ עונשו היה כשוגג.

גם במד"ר (סי' יב) משמע שדנוהו כשוגג אף שהיה מזיד, אך מטעם שונה, וז"ל: לא כדינן של רוצחנין דינו של קין, קין הרג ולא היה לו ממי ללמוד, מכאן ואילך כל הורג קין יהרג.

ובחזקוני פירש: אם תיטיב הדורון שתחזור ותביא דורון אחר מתקבל מוטב וכו', דבר אחר, אם תיטיב, שתכבוש יצרך 'מהרוג אחיך', יש לי לשאת עונותיך, ואם לא תיטיב שלא תכבוש יצרך, לפתח ביתך העונש רובץ. ולפ"ז לא רק שהיה מזיד, אלא אף הותרה על כך. אך בהמשך כתב: לבלתי הכות אותו כל מוצאו, 'לפי שעדיין לא הוזהר ולא הותרה על רציחה'. ואפשר שסוף דבריו קיימי לפירוש א' באם תיטיב. ונמצא לפ"ז שלשני הפירושים היה מזיד, אלא שלפירוש א' לא הוזהר על הרציחה, ולפירוש ב' היה במזיד ובהתראה, ועיין בהערה⁴.

ובספר משיבת נפש נקט, שקין שגג בסברו שהבל חייב מיתה (ע"ש טעמו), ולכן הרגו. [ולדעת הסוברים שהיה שוגג היה מקום לפטרו מעונש, כדקיי"ל (רמב"ם מלכים פ"ה ה"א) בן נח ששגג באחת ממצותיו פטור מכלום, אך אפשר דנחשב קרוב למזיד וחייב מיתה, עיין רמב"ם שם].

יג ובמדרש אגדה: כיון ששמע הקדוש ברוך הוא שואלו אי הבל אחיך, חשש בלבו כי עבים סתר לו ואינו רואה מעשה בני אדם, והתחיל לכוזב לפניו ולאמר לא ידעתי.

יד הפירוש השני מקורו בתנחומא שכן הצטדק קין להקב"ה, אך אין מבואר שם שלכן נידון כשוגג. טו אך עדיין צ"ע למאי נפק"מ אם הותרה, הא קיי"ל (רמב"ם שם פ"ט הי"ד) שב"נ נהרג אף בלא התראה. ואין לומר שנחשב לשוגג כי לא ידע שדבר זה אסור, דהא החזקוני עצמו פירש שרציחה אסורה מטבע הבריאה (כדלהלן הערה מח). ועוד, דהא קיי"ל (שם פ"ה ה"א) שאם לא ידע שאסור להרוג ה"ז קרוב למזיד ונהרג. אך לגבי קין אפשר דנחשב לשוגג, דזיל בתר טעמא, ומבואר ברמב"ם שכה"ג לא נחשב שוגג 'מפני שהי"ל ללמוד ולא למד'. וזה לא שייך אצל קין. וראה בר"ר הנ"ל: לא 'כדינן' של רוצחנין דינו של קין, קין הרג 'ולא היה לו ממי ללמוד'. [ואפשר דבא תליא מחלוקת דלהלן אם נגזר עליו מיתה].

ג. עונש קין

אחר שנתבאר עון קין ומהות עונו, יש לברר איזה עונש נגזר עליו. וגם בזה נחלקו חז"ל במנין העונשים ובמהות כל עונש ועונש, וכדלהלן: א' כי תעבוד את האדמה לא תוסיף תת כחה לך. נענש בענין האדמה, מדה כנגד מדה, שממנה הביא דבר שאינו ראוי לקרבן^ט. ולא נאריך בעונש זה שאינו נוגע לביאור הפיוט.

ב' הן גרשת אותי היום וגו', היינו גירוש ממקום מושבו של אדה"ר מקדם לגן עדן^י.

ג' ומפניך אסתר, 'שלא יהיה מושגח מהשגחתו הפרטית כמו שהיה עד כה אבל יהיה בהסתר פנים' (אברבנאל, ועוד).

ד' נע ונד תהיה בארץ, 'ואין רעה גדולה מזאת' (אברבנאל) 'שהם חיים רעים כמו המות או יותר ממנו' (ספורנו). והיא תוספת על ענין הגירוש הנ"ל^י. ויש ראשונים הסוברים שנע ונד היינו הך בכפל מילות. אך יש הסוברים שהם שני עונשים נפרדים וכדלהלן^ט.

ה' הרד"ק הביא בשם המדרש: (נע) [נד] שיחיה (נע) [נד] מהמקום שהיה שם, (ונד) [ונע] שלא תהיה לו ישיבה בשום מקום אלא ינענע גופו כשכור.

ו' ובתיקוני זוהר (תיקון סט קיח). איתא: נע בעלמא דין, נד בעלמא דאתי. ע"ש עוד.

ז' ובשמו"ר (לא, יז) מבואר פן נוסף בעונש, שלא מרצונו ינוד וינוע, אלא בעל כרחו יצטרך לנוע ולנוד, וז"ל: נע ונד תהיה בארץ, מהו כן [כלומר היאך נתקיים העונש], שכל מקום שהולך, הקב"ה היה מביא לו [רוח או חיה] רעה לרגליו, והיו מכין אותו ורודפין אחריו עד שמוציאין אותו [מאותו המקום, והולך למקום אחר], וכע"ז בתנחומא.

ח' ובהמשך המדרש מבואר שנכלל בזה עונש נוסף, וז"ל: שלמה קורא עליו וכו', ורב שהיה ימי שניו, שהוסיף ימים על ימי אביו תשכ"ו שנים, ונפשו לא תשבע מן הטובה, שלא תשבע נפשו בממונו, [ולא שבע מטובו של עולם (קה"ר ו, א)] שנאמר נע ונד תהיה בארץ.

ט' עונש נוסף מבואר במדרש (שמו"ר שם ובר"ר שם, יב) שגם קבורה לא היתה לו, שהיה תלוי ברפיון ובא המבול ושטפו. ויתכן כוונתם לפרש כן בקללת נע ונד תהיה בארץ, שגם לאחר מותו יהיה נע ונד ולא יבא לקבורה. וזה היה ג"כ מדה כנגד מדה, כי קין לא קבר את הבל, אלא עופות וחיות קברוהו (בר"ר שם, ח), על כן נענש שגם הוא לא יקבר^כ.

י' ובתנחומא מבואר עוד, שקין נעשה מלאך המות ק"ל שנה, והוא נע ונד בקללה, [עד שבא] למך וכו' [ו]מתח את הקשת כנגדו והרג את קין^{כא}.

טז אך לדעת רש"י ועוד לא היה העונש לקין, אלא האדמה נענשה על שפצתה פיה לקבל דם הבל [ברצותה להגן על בעליה, קין 'איש האדמה' (מהרש"א סנהדרין לז:)].

יז והיינו נע ונד שאמר לו הקב"ה, ומה שלא אמר לו הקב"ה לשון גירוש, עיין בתולדות יצחק (לר"י קארו ז"ל). וראה עוד בהערה הבאה.

יח ודייק כן ממאמר קין, א' הן גרשת אותי היום, ב' ומפניך אסתר, ג' והייתי נע ונד. משמע שנגזר עליו ג' עונשים.

יט וכן מבואר במדרש (ויק"ר י, ה): ר' יהודה אומר תשובה עושה מחצה, ממי את למד מקין, שנגזרה עליו גזירה, כיון שעשה תשובה נמנע ממנו חצי גזירה, הה"ד ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד קדמת עדן, נע ונד אין כתיב אלא בארץ נוד קדמת עדן.

כ וברבינו בחיי פירש שהיא מדה כנגד מדה, שקין חשב להכרית זרע אחיו, ונכרת הוא וזרעו במבול. כא ועכצ"ל שלא כל הק"ל שנים נעשה מלאך המות, דהא לעיל מינה (ריש סי' ט) איתא שהבל וקין בני ארבעים שנה היו, אלא צ' שנים נעשה מלה"מ, 'עד' שנת ק"ל לבריאת העולם שאז נהרג ע"י למך.

י"א עוד נחלקו חז"ל אם הוטל עליו עונש 'הרג', ותלוי בביאור הפסוק לכן כל הורג קין שבעתים יוקם, רש"י פירש לכן כל הורג קין יבא על עונשו, ולא נתבאר עונשו, ושבעתים יוקם היינו שהקב"ה ינקום נקמתו לאחר שבעה דורות שיהרג על ידי נכדו למך^{כב}. וכן דעת התנחומא לעיל (עונש י) שקין חי ק"ל שנה ואז נהרג על ידי קין^{כג}.

אבל הרבה ראשונים (רמב"ן ועוד) פירשו ששבעתים יוקם הוא עונש להורג את קין, וקין אכן לא נהרג על ידי למך, אלא הוליד בנים ובני בנים ונכרתו הוא וזרעו במבול. ומה שאמר והיה כל מוצאי יהרגני, אינו מחמת שכך נגזר עליו, אלא שחשש שגזירת נע ונד תגרום לו כן^{כד}, כיון שאין עליו שמירה עליונה, ועיקר חששו היה מהחיות שיהרגוהו (בלי שהקב"ה יצוה אותם לדרוש מהם דמי הבל)^{כה}. וזה דעת המד"ר הנ"ל (עונש ט) שקין לא נהרג ע"י למך אלא חי עד המבול שנת א' תרנו' (וחי תשכ"ו שנים יותר מאביו, שחי תתק"ל שנים).

י"ב דעת רבינו יונה (שערי תשובה ד, א) שנגזר עליו עונש מיתה, וזה היה עיקר עונשו^{כז}.

ובמדרש איתא בדעת רבי יהודה, תשובה עושה מחצה, שנגזר עליו נע ונד, ואחר התשובה נענש רק בנוד בלא נע. ומשמע שנענש רק בנע ונד^{כח}. דאי נימא שנענש גם בהרג או במיתה או שאר עונשים, נמצא שתשובה עושה יותר ממחצה^{כט}.

ודעת האברבנאל ג"כ שלא נגזר עליו מיתה, אלא הבין שחטאו גדול כ"כ עד שהוא ראוי לעונש המות, ו'בדרך תפלה אמר והיה כל מוצאי יהרגני, כלומר יה"ר מלפניך שהמוצא אותי יהרגני ותהי זאת נחמתי וכפרת עוני, כי מלבד זה איני נענש כראוי'. וע"ע מדרש אגדה.

כב פירוש לפירושו, איני רוצה לנקום ממנו עתה רק לאחר שבעה דורות, ולכן כל הורג קין 'לפני כן' יבא על עונשו. וטעם הדבר שלא נקם נקמתו מיד לא נתבאר, ואפשר הם דברים מכבשונו של עולם, אך יתכן שהוא משום ישוב העולם שיפירו וירבו, שו"מ כן באברבנאל ועוד ע"ש, או אפשר על דרך שפירש הרמב"ן שהקב"ה האריך לו אף עד המבול, ונראה טעם אריכות אפים הלזו, כי אולי ישוב בינתיים, [שו"ר בקה"ר ז, לב] שזה אחד הטעמים של מדת ארך אפים, ושאר הטעמים שם לא שייך לכאורה אצל קין], והכי נמי יש לומר אליבא דרש"י שהקב"ה האריך לו אף עד ימי למך אולי ישוב בינתיים.

כג כמבואר בפסוק לאחר הריגת קין על ידי למך, ויחי אדם 'מאה ושלושים שנה'. וגם בפסיקתא משמע שנענש ב'הרג', וז"ל: הן גרשת אותו וכו' שגזרת מיתה על בני אדם, 'ולא דיי זה', אלא הייתי נע ונד בארץ והיה כל מוצאי 'יהרגני' לפי שאני נע ונד, ואז מחל לו הקב"ה ש'לא יהרג', וי"ל.

כד וכן משמע במד"ר (ס"ט) שדרשו הפסוק חרב פתחו רשעים זה קין, לטבוח ישירי דרך זה הבל, 'חרבם תבא בלבם וגו' נע ונד תהיה בארץ'.

כה ומה שירא דוקא מהחיות פירש רש"י שלא היו בעולם רק אביו ואמו, ומהם לא היה ירא שיהרגוהו. והוא כדעת הבבלי (סנהדרין לח:), ועיין יד רמה שם) שלא היו בעולם רק קין והבל וכו' התנחומא, אבל במד"ר איתא כמה שיטות בזה י"א שתאומה נולדה עם הבל וי"א שגם עם קין נולדה תאומה, וי"א שעם הבל נולדו שתי תאומות ועם קין אחת. ומ"מ פשוט שגם מהם לא היה ירא שיהרגוהו.

כו ומה שלא נכתב בפירוש בתורה עונש המיתה, נראה כי הוא דבר שהשכל מחייבו שאם הרג את חבריו חייב מיתה. שו"ר כן בחזקוני ע"ש. אבל אין לומר שלדעת רבינו יונה שבעתים יוקם היינו שלאחר שבעה דורות אנקום ממנו ואמיתנו, דהא לדעתו סר ממנו עונש המות.

והנה לעיל (עונש יא) נתבאר שלדעת רש"י נגזר עליו 'הרג', ונראה דרש"י לשיטתו שקין הרג במזיד, על כן נידון בתורת כאשר עשה כן יעשה לו ונתחייב הרג. משא"כ רבינו יונה סבר שהיה שוגג או קרוב למזיד, על כן נידון רק במיתה ולא בהרג. ובגוף העונש צריך לומר שנגזר עליו שימות מיד או בקצור ימים ושנים, כי עצם המיתה כבר נגזרה על אביו אדם הראשון.

כז ואפשר שלא תוסיף תת כחה לך ג"כ נתכפר, כנ"ל שעונש זה היה גורם לו שנע ונד תהיה בארץ לתור אחר לחם, וכיון שנתבטל חציה, ממילא נתבטלה גם הקללה הראשונה. ויש עדיין לעיין בזה.

כח אבל ברבינו יונה דלעיל (עונש יב) מבואר להדיא שתשובה עושה 'רובה', ומבטלת רוב העונש, אלא שעדיין צריך קצת יסורים לכפר העון לגמרי, עיין עליו.

ופשטיות הכתובים מורים כדעת הרמב"ן וסייעתו, שבשעת אמירת העונש על ידי הקב"ה לא נזכר כלל ענין מיתה או הרג, ורק כשקין התוודה אמר והייתי נע ונד בארץ [וממילא] והיה כל מוצאי יהרגני, כלומר שהתוצאה מהעונש שהטלת עלי יהיה יותר ממה שחייבת אותי. ובדעת רש"י ורבינו יונה אפשר, דדרך הכתוב לקצר, וקין פירש יותר את עונשו שהוטל עליו.

ולפי כל הפירושים הנ"ל נמצא שנע ונד היא קללה בפני עצמה, ואינה תוצאה מהקללה הראשונה^ט. אולם דבר חידוש ניתן לשמוע מדברי התנחומא וז"ל: א"ל כל העולם כולו אתה סובל ועוני אינך יכול לסבול, גדול עוני מנשוא. א"ל הואיל ועשית תשובה צא וגלה מן המקום הזה שנאמר ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד. ע"כ.

ונראה בביאור המדרש, שמתחילה נענש במיתה, ומה שאמר הקב"ה ארור אתה מן האדמה וגו', היינו שהאדמה לא תוסיף תת כחה לך, וממילא תהיה נע ונד בארץ לחפש מקום זרע, ולא תמצא בשום מקום, וזה יגרום לך למות מרעב. דהיינו שלא נגזר עליו כלל גלות, אלא שהנע ונד הוא אמצעי להמיתו ברעב. אך מאחר שהודה על עונו ועשה תשובה, אמר לו הקב"ה: 'הואיל ועשית תשובה צא וגלה מן המקום הזה'. דהיינו שמחמת התשובה נתכפר לו עונש המיתה, ונתחדש לו עונש חדש דהיינו גלות, ומה שכתוב וישב בארץ נוד, אינו חלק מהעונש של נע ונד, אלא עונש חדש של גלות (ועיין מהרש"א סנהדרין לז: ד"ה גלות). ולפ"ז צ"ל שלא עשה תשובה מעליא, דאל"ה אמאי לא נתכפר לו לגמרי, ומדוע הוצרך לעונש גלות, וי"ל. ועיין עוד בפירוש הרא"ש עה"ת.

ד. תשובת קין

בבראשית רבה (כב, יג): ויצא קין מלפני ה', מהיכן יצא, ר' יודן בשם ר' איבו אמר הפשיל דברים לאחוריו ויצא כגונב דעת העליונה. ר' ברכיה בשם ר' אלעזר ב"ר שמעון אמר יצא כמפריס וכמרמה בבוראו. ר' חמא בשם ר' חנינא ב"ר יצחק אמר יצא שמח וכו', פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר כך היא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע וכו'.

ונראה שנחלקו במהות תשובת קין, וג' שיטות בדבר, א' שיטת ר' איבו שבעמדו לפני ד' עשה תשובה כהוגן, אך כשראה שנמחל לו העון יצא מלפניו ית' כגונב דעת עליונה וחזר לסורו והפשיל הבטחותיו-להיטיב לאחוריו ולא שת לבו לקיימם. ב' שיטת ר' אלעזר ב"ר ש' שלכתחילה לא עשה תשובה כלל רק כביכול רימה את בוראו בעצם התשובה. ג' ר' חנינא ב"ר יצחק סבר שעשה תשובה כהוגן ויצא שמח, וכמאה"כ ולישרי לב שמחה. ומה שאמרו במדרש פגע בו אדם הראשון וכו' עשיתי תשובה ונתפשרתי, המשך דברי רבי חנינא הם.

ואפשר שמחלוקתם תלויה בביאור דברי קין 'גדול עוני מנשוא', דאיתא במדרש (שם, יא) ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא, לעליונים ותחתונים אתה סובל, ולפשעי אין אתה סובל. דבר אחר גדול עוני משל אבא, אבא על מצוה קלה עבר ונטרד מתוך ג"ע, זו שהיא עבירה חמורה שפיכת דמים עאכו"כ גדול עוני. ולפירוש א' שהוא לשון תמיה, נראה שלא הבין כלל גודל חטאו, ובא בטרוניא כלפי מעלה מדוע אין הקב"ה סובל עונו^ז. ולפ"ז לא שב כלל. אך

ט וכל שכן לדעת רש"י וסייעתו שהקללה הראשונה לא נאמרה כלל לקין אלא לאדמה אשר פצתה פיה. ועיין מהרש"א (חא"ג סנהדרין לז: ד"ה מיום) שפירש עפמ"ד במדרש שקין היה רודף אחר הבל מהר לבקעה וכו', ונענש מדה כנגד מדה, נע ונד תהיה בארץ, שהיא חלקך, לא יהיה לך בה מקום ישוב, כמו שהבל אחיך היה נע ונד בה על ידי רדיפתך.

ל וכעין זה מבואר בסנהדרין (קא:), שלשה באו בעלילה, קין דכתיב גדול עוני מנשוא, אמר קין, רבש"ע כלום גדול עוני מששים רבוא שעתידין לחטוא לפניך ואתה סולח להם. ועיין במדרש (דב"ר ח, א): אמר ר"א

לפירוש ב' שהוא לשון וידוי, מוכח שהבין היטב גודל חטאו. ועשה תשובה כהוגן^ל. [אלא שר' איבו הוסיף שאע"פ שעשה תשובה כהוגן מ"מ אחר שנתקבלה תשובתו חזר לסורו].

ובתיקוני זוהר (תיקון סט קיח): מבואר כדעת רבי חנינא שעשה תשובה כהוגן ע"ש. ורש"י העתיק סוף דברי ר' איבו שיצא כגונב דעת עליונה, נראה דס"ל שלא עשה תשובה כלל.

אבל הרמב"ן דרך אחרת לו וז"ל: גדול עוני מנשוא, והנכון בפשט שהוא וידוי. אמר, אמת כי עוני גדול מלסלות, וצדיק אתה ה' וישר משפטיך, אף על פי שענשת אותי הרבה מאד. והנה גרשת אותי היום מעל פני האדמה וכו', אבל מה אעשה כי כל מוצאי יהרגני, ואתה בחסדיך הרבים לא חייבת אותי מיתה. והענין, שאמר לפניו הנה חטאי גדול והרבית עלי עונש, אבל שמרני שלא אענש יותר ממה שחייבת אותי, עכ"ל. נראה כוונתו, שלא שב בתשובה, אלא הודה שמבין מדוע נענש, והתחנן שלא יענש יותר מזה^{לב}.

ובאבן עזרא פירש ש'עון' הוא כינוי לעונש על העון (ע"ש), וקין טען שאינו יכול לסבול גודל העונש. ולפ"ז ג"כ לא עשה תשובה, אלא התחנן לד' שינכה לו מעונשו.

ובספורנו כתב שלא שב מחטאו מחמת חרטה על העון, אלא שב מיראת העונש. וראה בפירוש הרא"ש: אמר לו הקב"ה, אתה עשית תשובה אבל מחצה וכו'. נראה כוונתו שלא היתה תשובה שלימה, אם מחמת שחזר מיד לסורו, או שהיה רק מחמת יראת העונש.

ה. ביטול העונש

לדעת המפרשים (לעיל אות ד) שקין לא עשה תשובה, ודאי לא נתכפר לו כלום לג. ואף אי נימא שנע ונד שני עונשים הם, לא נתבטל כלל אף אחד מהם ושניהם נתקיימו בו^{לד}. [נמה שלא מת או נהרג, כי לא נגזר עליו כלל מיתה כדעת הרמב"ן, או שהאריך ד' אפו אולי ישוב, או מחמת ישוב העולם וכו"ל (הערה מד)]. ולדעת ר' איבו שחזר בתשובה אך חזר לסורו, יש מקום לדון אם נידון ע"פ סופו, או שמא הועילה תשובתו במקצת ונידון באשר הוא שם.

אולם לשיטות הראשונים שקין חזר בתשובה, יש לעיין מה הועילה תשובתו לרצות עונשו. ולדעת הסוברים שנע ונד היינו הך בכפל מילות, פשוט שעונש זה לא נתבטל, והכתוב מעיד וישב בארץ נוד. אך כבר נתבאר לעיל (אות ג) דעת התנחומא (והרא"ש) שנע ונד היינו עונש הגורם למיתה, והתשובה הועילה שלא ימות אלא יגלה ממקומו.

רצונך לידע כחה של תפלה, אם אינה עושה כולה חציה היא עושה, ולמדו כן ממה שנמנע ממנו נע חצי הגזירה, ומשמע שלא עשה תשובה, דא"כ הול"ל רצונך לידע כחה של תשובה. לא ויתכן לפרש בזה גם המשך דברי המדרש (סי' יב) רב אמר עשאו אות לרוצחנים, רבי חנין אמר עשאו אות לבעלי תשובה. דרב סבר שלא עשה תשובה, ורבי חנין סבר שעשה תשובה.

לב ואין לומר שאכן חזר בתשובה כנ"ל בדעת המדרש, דהא פירש שלא נגזר עליו מיתה, אלא חשש שגזירת נע ונד תגרום שכל מוצאו יהרגו, ולפ"ז מה שהובטח לו לכן כל הורג קין, היינו שאין לך לחשוש שיתקיים כך יותר ממה שנגזר עליך, אלא כל הורג קין שבעתים יוקם. אבל מה שנגזר עליך נע ונד תהיה בארץ, זה יתקיים במלואו. ואי נימא ששב בתשובה, מה הועילה תשובתו.

לג וזה דעת רש"י שפירש וישב בארץ נוד, בארץ שכל הגולים נדים שם, כי לא נתכפר גזירת נע ונד, וגם גזירת הרג לא נתבטלה ונהרג על ידי קין. והנה על מאמר הקב"ה לכן כל הורג קין פירש רש"י: לשון גערה, כה יעשה לו, כך וכך עונשו, ולא פירש עונשו, עכ"ד. ואפשר שהיה בבחינת עם נבר תתברר [עיין ויק"ר יא, ה], כיון שקין עשה עצמו כשב בתשובה, אך באמת לא שב כלל, על כן גם הקב"ה אמר לו לכן כל הורג קין, ולא פירש עונשו, כי אכן לא רצה הקב"ה לענוש את הורגו, אדרבא רצה לנקום ממנו נקמת הבל, וכמ"ש רש"י לסוף שבעה דורות 'אני נוקם נקמתי'. וקין טעה והבין שהורגו יבא על עונשו. לד כן משמע באבן עזרא ובשר' דקיימי בשיטה זו. ועיין ברד"ק ביתר ביאור.

ורבינו יונה (שע"ת שם) כתב שעונש המיתה נתבטל לגמרי, וגזירת הטלטול נתבטלה חציה^{לה}. ולשיטת המדרש הנ"ל שהעונש היה רק נע ונד, התשובה עשתה מחצה, ונענש רק בנוד.

פרק ח' ביאור הפיוט

א. טעה גזעו דמי אחיו בשפכו

לשון הפייט 'טעה' מורה שהיה שוגג וטעות היפך דעת רוב הראשונים שהיה מזיד. וי"מ שטעה פירושו חטא [מלשון תעה בחילוף אתוון, כדאיתא (ב"ב טז.) יורד ומתעה]. ואפשר עוד, שגם העובר במזיד נחשב לטועה, וכאמרם ז"ל אין אדם חוטא אא"כ נכנסה בו רוח שטות.

או יאמר, ע"פ דברי התנחומא: בשעה שהרג קין את הבל היה מושלך ולא היה יודע קין מה לעשות, וזמן לו הקב"ה שני עופות טהורים והרג א' מהן את חבירו וחפר בידו וקברו, וממנו למד קין וחפר וקבר את הבל. וזה כוונת הפייט 'טעה' (בחילוף אתוון תעה), שלא ידע מה לעשות אחר ש'נשפכו דמי אחיו' לארץ ולא נקבר, אבל אה"נ שעצם ההריגה היתה במזיד.

עו"ל שהוא מלשון הטעיה וכן"ל (פי"א אות א) סוגי ההטעיות, א) שקין הטעה את הבל בטענתו, ועי"ז שפך דמי אחיו. ב) שביקש להטעות כביכול את הקב"ה שאינו יודע היכן אחיו. ג) שהקב"ה ביקש להטעותו שאינו יודע את מעשיו, וקין נכשל וטעה בזה. ולפי ג' פירושים אלו, 'דמי אחיו בשפכו' אינה הטעות עצמה, אלא זמן הטעות. ד) שקין הטעה כביכול את הקב"ה שרוצה להקריב קרבן, והביא מהגרועים שבפירותיו. ולפי' דמי אחיו בשפכו' לא קאי על הטעות כלל. ולפי כל הפירושים נמנו כאן שני חטאים, הטעות ושפיכות הדמים. (ועיין לעיל הערה כה). ה) ולפי מה שהובא לעיל (פי"א אות ב) מהמשיבת נפש שקין סבר שהבל חייב מיתה, א"ש טפי הלשון 'טעה גזעו דמי אחיו בשפכו', שבעצם שפיכת הדם טעה וסבר שעושה דבר הגון.

ב. יסרתו בנע ונד לכת כה וכה

לעיל (פי"א אות ג עונש ד ואילך) הובא מחלוקת הראשונים, אם נע ונד גזירה אחת היא או שתיים. והפייטן סבר ששתיים הנה, וע"כ כפל לומר לכת כה וכה, כלומר בין נע במקומו, ובין לכת כה וכה ללכת ממקום למקום, ולפי"ז יש להפסיק בין תיבת 'בנע' לתיבת 'ונד', ויתפרש: יסרתו בנע, ונד לכת כה וכה. ואפשר נמי שהפייטן סבר שהוא עונש אחד, ופירש דבריו שנע ונד היינו לכת כה וכה.

ומ"מ צריך עיון מדוע נקט הפייטן רק עונש זה, וכבר נתבאר לעיל (שם) שנגזרו עליו כמה עונשים. ואין לומר שעיקר הפיוט בא להורות שהתשובה מועילה, וסבר שרק עונש זה נתכפר לו חציו (כן"ל שם אות ה בדעת המדרש). שהרי בהמשך הפיוט אינו מזכיר כלל מה הועילה תשובתו לגבי עונש זה. ואפשר שנקט עונש זה, כי זה העונש היחיד שנכפל הן בהודעת הקב"ה העונש לקין: 'נע ונד תהיה בארץ', והן בוידויו של קין להקב"ה: 'והייתי נע ונד בארץ', אבל שאר העונשים נכתבו רק אצל אחד מהם או שלא נכתבו כלל. ואפשר עוד שהפייטן סבר כדעת האומרים שנע ונד היא עיקר הגזירה, ועונש המיתה נמשך ממנה.

לה וז"ל: ועל ידי התשובה נסלח רוב עונו וסר עיקר העונש, ונמלט מן מות וכו', ואמרו ז"ל כי עונש הטלטול גם הוא הוקל מעליו אחרי התשובה, כי לפני זה נכפלה עליו גזירת הטלטול שנאמר והייתי נע ונד בארץ, הנה הזכיר הטלטול בכפל הלשון, ואחרי התשובה נאמר וישב בארץ נוד. עכ"ל.

ג. בעת שב אליך ועזב רע דרכו

יש לדקדק בתיבת 'כעת', דהול"ל 'עת' שב אליך, כנאמר אצל אדם 'חזר' בתשובה בלא כ"ף הדמיון, וכע"ז אצל שאר המנויים. או הול"ל 'כעת', ע"ד שנאמר באחאב 'בשובו' מלפשע, [ומבואר בספה"ק שאין לומר בכגון דא שנעשה מחמת סידור האותיות (ט' י' כ' ל')].

ואפשר שהפייטן סבר כדעת ר' אלעזר בר"ש שלא עשה תשובה כלל, ויהיה פירושו כאילו עת שב אליך ועזב רע דרכו, אך באמת לא שב ולא עזב רע דרכו כלל.

או אפשר שסבר כר' איבו, שעשה תשובה כהוגן אך לאחר שנתפטר חזר לסורו. ולכן אמר 'כעת' שרק לעת קצר חזר בתשובה ועזב רוע דרכו, אך מיד אח"כ חזר לסורו. ומ"מ הועילה תשובתו כדלהלן כיון שבשעת מעשה חזר בכל לבו, ומיד נשכר, ונידון באשר הוא שם.

ד. לשבעתים הארכתו כל מוצאו בלי להבו

בפשוטו היה מקום לומר שאין כוונת הפייטן כלל לבאר פרשת קין בפרוטרוט, רק נצמד ללשון הכתוב כדרך הפייטנים, ובעונש קין מבואר בפסוק הלשון נע ונד, ובכביטול עונשו מבואר בכתוב להדיא רק שבעתים יוקם לבלתי הכות אותו כל מוצאו. וכל מה שנפרש בפסוקים נוכל לפרש גם בלשון הפיוט. ובזה יתורצו כמה הערות דלעיל.

והנה לעיל נתבאר (אות ג) בדעת הפייטן שלא עשה תשובה כלל, ונתבאר עוד לעיל (פ"א אות ה) שלשיטה זו לא נתבטל שום עונש, אלא שמ"מ האריך לו הקב"ה אף, עד שבעה דורות שלא יהרגנו אדם, כי אולי ישוב בינתיים. ולפ"ז י"ל שהפייטן בא להורות שאף למי שאינו שב כלל, הקב"ה מאריך אף, וכנ"ל בדעת רש"י והרמב"ן. ואי נימא שהפייטן סבר שעשה תשובה רק בשעת עמדו לפני ד' ומיד חזר לסורו, בא הפיוט להורות שאפילו תשובה כזו מועילה עכ"פ להאריך אף^{לז}. ועל כן נקט לשון 'הארכתו' הנגזר ממדת ארך אפים.

אך יותר נראה שהפייטן סבר שלא נגזר עליו מיתה כגזירה בפנ"ע, אלא שהנע ונד יגרס למיתה, וע"כ הזכיר רק עונש הנע ונד. וסבר עוד שגזירת המיתה נתבטלה לגמרי, וגזירת נע ונד לא נתבטלה כלל. ובביאור דעתו יש לומר, דסבר שג' הדיעות בפסוק ויצא קין מלפני ד', וכן שני הביאורים בפסוק גדול עוני מנשוא, לא נחלקו כלל, אלא כל אחד מיייר מחטא אחר, דהא קיי"ל שעיקרי התשובה הם חרטה וידוי ועזיבת החטא, ועל חטא הרציחה אמנם עשה תשובה כהוגן, ככל תנאי התשובה, אך על שאר החטאים כצרות עין וקנאה וכו', עליהם לא שב כהוגן, או שלא שב עליהם כלל. ועל כן, העונש שבא על עצם הרציחה, דהיינו המיתה [שהיא תוצאה מהנע ונד], זה נתכפר לו לגמרי, אך העונש של נע ונד שאינה על עצם הרציחה אלא על שאר עבירות כמבואר למעלה (שם אות ג עונש ט), ועליהם לא שב כלל, על כן לא נתכפר לו עונש זה.

ולפ"ז יבואר לשון הפיוט, 'סרתו בנע ונד', כי זה היה עיקר העונש ומזה נמשך המיתה, 'כעת שב אליך', בכ"ף הדמיון, כי לא שב בתשובה שלימה על כל העבירות רק על עון הרציחה, 'לשבעתים הארכתו כל מוצאו בלי להכו', כי זה העונש היחיד שנתבטל ממנו, משא"כ שאר העונשים שבאו על שאר עבירות שלא שב עליהם, לא נתבטלו כלל^{לז}.

תם ולא נשלם, שבח לאל בורא עולם

לו ועיין בעשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו (מאמר חקור הדין ח"ב פ"א) שתשובת גוי אינה מועלת למחוק החטא רק להאריך אף, ונמצא שגם לגבי נינוה היה רק אריכות אפים. וכע"ז גבי אחאב, שאע"פ שנקרע גזר דינו בשובו מלפשע, עכ"ז אין לו חלק לעזה"ב (סנהדרין קב:).

לז היה מקום לפרש שהפייטן סבר כרבינו יונה בחדא שהתשובה מועילה לכפר רוב העון, ופליג עליה בחדא שלא נתכפר לו כלום מהנע ונד, אלא שלפ"ז לא יתיישב לשון 'כעת', ע"כ פירשתי כנ"ל.

הרב יוסף מאיר סאפרין

מעמי הלכות אמירת קדיש (ג)

א. בענין מהות הקדיש - ב. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף להלכה לענין קדיש אחר תורה שבכתב ותושבע"פ - ג. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף לענין קדיש שלפני תפילות מנחה ערבית ומוסף - ד. במהות החצי קדיש - ה. בענין קדיש תתקבל - ו. בענין הקדיש שאחר קריאת התורה - ז. בענין קדיש דלפני שמו"ע דערבית - ח. קדיש דעתיד לחדתא - ט. עיונים בדברי רבנו הרוקח

פרק ו' - קדיש דקריאת התורה (א)

א

חובת הקדיש לאחר קרה"ת בשני וחמישי ובשבת במנחה

(א) משה רבינו תיקן לישראל שיקראו בתורה בשבתות וביו"ט, הוסיף עליו עזרא הסופר שיקראו בשני ובחמישי ובשבת במנחה.
אחר כל קריאת התורה אומרים קדיש, וקדיש זה כבר מובא במסכת סופרים (פכ"א ה"ו) ובסדר רע"ג (סדר שני וחמישי סי' ק"א).¹

מעם אמירת קדיש לאחר קרה"ת

(ב) וטעם אמירת קדיש לאחר קרה"ת תלוי ועומד ביסוד תקנת ז' הקדישים שבכל יום וכפי שכבר נתבאר בפרק א.

דהשבלי הלקט (סי' ח) כתב בטעם אמירת קדיש לאחר פסוקי דזמרה, שהוא על פי מה שכתבו הגאונים שאומרים קדיש במקום שדורשין פסוקים, לפי שאין לך כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו ולכך נהגו לקדש, וכבר נתבאר בהרחבה (שם) דזהו טעם אמירת כל ז' הקדישים.

ואף הקדיש שלאחר קרה"ת הוא על פסוקי קרה"ת כמבואר שם², ועיין ברוקח שהביא ג"כ (סי' שיא) דטעם אמירת קדיש לאחר קרה"ת הוא לפי שאין לך כל שם ושם שבתורה שאין שם המפורש וכו'.

אולם הראב"ד (הוב"ד בשבלי הלקט סי' ח' וקיצור דבריו בב"י סי' נה) ביאר דיסוד הקדיש הוא דלמדו מן הפסוק (ויקרא כב לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל דכל עשרה מישראל הנאספים לדבר מצוה מחויבים לקדש שמו יתברך, ולכך תקנו חז"ל שאחר קיום המצוה בעשרה יקדישו שמו ית' באמירת יתגדל ויתקדש שמו ית' רבא.

ומכיון שהתפילה מורכבת מכמה מצוות שראוי שיתאסף הציבור עבורן, וחלק מן המצוות אף צריכות עשרה מעיקר הדין והציבור מחויב להתאסף עבור מצוות אלו בפני עצמן, א"כ כל אחת מן המצוות נחשבת כאילו התאסף הציבור רק עבור מצווה זו, ועל כל אחת מהן מוטלת חובת הציבור לקדש שמו יתברך באמירת קדיש, וכיון שקריאת התורה היא ג"כ רק בעשרה (מגילה כג:), א"כ אף על התאספות הציבור לקרה"ת ישנה חובת קדיש.

1 וז"ל הרמב"ם (סדר התפילות) ש"צ אומר קדיש לעולם וכו' וכשישלים לקרות בתורה, עכ"ל. ובשבלי הלקט כתב (סי' עט) אחר שקראו חובת היום בתורה מקדישין, בין בחול בין בשבת בין ביו"ט וכו'.

2 ועיין בלוקטי הפרדס (יד ע"ב) וברוקח (סי' שסב).

נמצא דטעם אמירת הקדיש לאחר קרה"ת שוה ביסוד תקנתו לז' הקדישים שבכל יום, ועיין באו"ז (הל' שבת סי' פ"ט) שכתב בשם הרוקח דז' קדישים שבכל יום נתקנו ע"י אנשי כנה"ג, וא"כ לכאורה אף קדיש דקרה"ת נתקן על ידם.

כמה ראשונים הסוברים דליבא חובת קדיש על עצם קרה"ת

(ג) אכן מצינו כמה ראשונים הסוברים דאין כלל חובת קדיש על עצם קרה"ת.

דז"ל הר"י מיגאש (סי' פ"ט) וששאלת מפני מה תקנו לומר קדיש בשבתות ויום טוב אחר שקראו בתורה ולא תקנו כן בב' וה', וכו'. תשובה, מה שחייבו לומר כן בשבתות ויום טוב אחר קריאת ס"ת הוא משום דאיכא נביא, כדי להפסיק בו בין הקריאה בתורה ובין הקריאה בנביא, ולפי שאין נביא בב' וה' אין אנו צריכים לקדיש, עכ"ל הנוגע לענינו.³

היינו דס"ל להר"י מיגאש דאין כל חובה לומר קדיש על קרה"ת, ותקנת הקדיש היא רק כדי להפסיק בין קרה"ת שהיא חובה לבין אמירת ההפטר.⁴

וכדעת הר"י מיגאש הובא באורחות חיים (הל' ר"ה אות ב) בשם ה"ר מאיר בתשובה, וכן בספר העתים לר"י אלברצלוני (סי' קפ) דיש מי שאומר דאין כלל חובת קדיש על קרה"ת, שכן רק על התפילה שהיא מדברי סופרים תקנו לומר קדיש, דדברי סופרים צריכים חיזוק יותר משל תורה (ע"ש באורחות חיים דמטעם זה אין לומר קדיש אחר אמירת פסוקי אשרי שקודם סליחות דאין כל חובה לומר קדיש על פסוקים).

מנחה של שבת

(ד) במנחה של שבת קורין ג' עולים בפרשת השבוע הבא, על קריאה זו ישנה חובת קדיש כמו כל קרה"ת, אולם אין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת אלא מאחרים את הקדיש והש"ץ אומרה לפני התיבה קודם שיתחילו בתפילת שמו"ע של לחש.⁵

3 ועיניך תחזינה מישרים בלשון השואל והמשיב שבש"ת הר"י מיגאש בדמקומם לא נהגו כלל לומר קדיש בקרה"ת דשני וחמישי, לעומת זאת הרי הובא שהקדיש בקרה"ת דימות החול כבר נזכר במסכת סופרים ובסדורי הגאונים, וא"כ הוא לכאורה מחלוקת בעיקר חובת אמירת הקדיש דקרה"ת להלכה ולמעשה, וא"כ מה מאד יפלא על הברכ"י (שם) שהביא לשון תשובת הר"י מיגאש והסיק ממנו דבימי רבוותא קמאי לא נהגו באמירת הקדיש בימות החול ומנהג בתראה בעלמא הוא, ע"ש מה שהעלה מזה להלכה, ולהנ"ל מבואר דאין כאן מנהג קמאי ובתראי כי אם מחלוקת להלכה ביסוד תקנת וחובת הקדיש לאחר קרה"ת. ומש"כ דקרה"ת היא מן התורה וההפטר מדרבנן ע"י ברכ"י (סי' קמג א) שביאר דהכוונה דקרה"ת היא חובה מעיקר התקנה וההפטר נתקנה רק בשעת השמד.

5 ביאור זה שמאחרים את הקדיש של קרה"ת לאמרה לפני שמו"ע מופיע בשו"ת הריב"ש (סי' שכ"א) שו"ת הרשב"ש (סוס"י תר"ו) אורחות חיים (סדר מנחה של שבת אות ב) מחזור ויטרי (עמ' ריב) ורוקח (סי' שס"ב) האור זרוע משם הרוקח (סי' פט) וכן משמע באבודרהם שכתב בזה"ל (עמ' קצו) 'לכך נהגו שלא לומר קדיש אחר קריאת ספר תורה בתיבה עד שיחזיר התורה ויעמוד ויאמר קדיש ויתפללו הצבור שהוא כתפלה אחת הכל', ע"ש הרחבת לשונו, ומשמע ג"כ שכוונתו שהקדיש עולה לכאן ולכאן.

דעה ב. מקומו של הקדיש דקרה"ת הוא לאחר החזרתו להיכלו אף בחול. המנהג הקדום היה שאף בחול אין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת, אלא גוללים את סה"ת ומחזירים אותו להיכלו באמירת פסוק יהללו ולאחמ"כ אומר הש"ץ קדיש דקרה"ת לפני התיבה.

וז"ל הלקוטי פרדס (מהדורת ערנרייך ורשא דף יד) אבל בשבת במנחה ובשני וחמישי שאין מפטירין בנביא אין החזן אומר הקדיש מיד לאחר סיום קרה"ת, אלא ממחר לגלול ס"ת ובא לפני התיבה ואומר קדיש וסיומא אריכתא דקרה"ת היא עד הנה, ומפני שקראו בתורה מקדישין, ומה שמפסיק בינתים עד שיגלול ס"ת לא חשיב הפסקה וכולה סיומא אריכתא הוא, וכן בר"ח ובחנוכה ובפורים ובמועדות שאין הפטרה לאחר קרה"ת אין אומרים קדיש עד שיחזור ס"ת למקומו.

וטעם הדבר לפי שאין מתחילין תפילת שמו"ע בלא אמירת קדיש לפני⁶, שכן אין לעמוד בתפילה בפתע פתאום בלא הכנה, ולכך תקנו שיאמרו תמיד קדיש לפני שמו"ע ועל ידי כך יעמדו בתפילה מתוך כובד ראש.⁷

ועוד לפי שעל ידי הקדיש ידעו הקהל שהגיע הש"ץ לפני התיבה ומתחילין בתפילת שמו"ע.⁸

ומטעם זה תקנו לדחות את הקדיש של קרה"ת לאמרה לפני התפילה, שכן אם יאמרו קדיש תיכף לאחר קרה"ת לא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני התפילה, שכן לעולם אין אומרים קדיש בלא פסוקים לפניו⁹, ואין אומרים ב' קדישים סמוכים זה לזה אלא אם כן יפסיקו ביניהם בפסוקים, וכיון שרבותינו הראשונים נהגו לומר רק פסוקי יהללו את שם ה' וכו' וירם קרן לעמו וכו' ולא שאר פסוקים ומזמורים, א"כ אין כאן די פסוקים שיוכלו לחזור ולומר עליהם קדיש לפני תחילת שמו"ע.¹⁰

ודחו את הקדיש של קרה"ת לאמרה לפני התיבה קודם שמו"ע מכיון שגלילת הס"ת והחזרתו להיכלו ואמירת יהללו אינן נחשבות להפסק לפני הקדיש שכן כל זה הוא כסיומא אריכתא לקרה"ת.¹¹

ה) במרוצת הדורות הוסיפו לומר במנחת שבת פסוקים ומזמורים שונים בין קרה"ת לקדיש, מנהג אשכנז לומר מזמור (כד) לה' הארץ ומלואה, וישנם המוסיפים לומר מזמורי (קיא-ב) הלוי' אודה ה' והללוי' אשרי איש, מנהג עדות המזרח לומר מזמור (צא) שיר ליום השבת, אלו ואלו מוסיפים לומר פסוקים מלוקטים (מנהג אשכנז - ובנוחה יאמר, מנהג עדות המזרח - יהללו עד השיבנו).

ויש שיחזיקו לומר קדיש לאלתר אחרי קרה"ת קודם שגוללו, ואף על פי שאין עושין כן בשבת במנחה עכ"ל (התיבות המודגשות מובאות במג"א רצ"ב סק"ב).

היינו דמקומו האמיתי של הקדיש הוא לאחר החזרת ס"ת להיכלו, וגלילת ס"ת ואמירת יהללו אינה נחשבת להפסק דכל זה מענין הקריאה הוא וסיומא אריכתא, ועיין במסכת סופרים (פכ"א ה"ו) בסדור רע"ג (ס"י קא) וברמב"ם (פ"ב מתפילה הכ"ב) שזהו עיקר המנהג, אלא שבמרוצת הדורות הקדימו קדיש דקרה"ת לאמרו תיכף לאחר קרה"ת, חוץ מקדיש דמנחת שבת שהותרוהו על כנו לאמרו לאחר החזרת ס"ת להיכלו, מפני שאם יאמרו קדיש תיכף לאחר קרה"ת לא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני תפילת שמו"ע וכדלהלן.

דעה ג. הקדיש הוא רק כהקדמה לשמו"ע. לעיל הובא דעת הר"י מיגאש וראשונים נוספים הסוברים שאין אומרים קדיש על קרה"ת בימות החול, כי אם ביום שיש בו הפטרה כדי להפסיק בין קרה"ת להפטרה, וא"כ מנחת שבת שאין בה הפטרה לא נתקן הקדיש על קרה"ת כלל ואינו כי אם כהקדמה לתפילת שמו"ע.

למעשה, בכל קרה"ת אומרים קדיש תיכף לאחר הקריאה חוץ ממנחת שבת שאומרים אותה לפני התיבה, ולכאורה אין בזה מחלוקת בין דעה א' לדעה ב', אלא שלהקת הראשונים הנ"ל מיירי לפי הנהוג לומר קדיש תמיד תיכף אחר הקריאה וא"כ במנחת שבת איחרו את הקדיש (ואולי לא ידעו הראשונים שזהו המנהג הקדום), והמג"א הביא דברי הלכותי פרדס שהותרו קדיש זה על מקומו המקורי לאמרו לאחר החזרת ס"ת להיכלו, ועיין בש"ת דברי נחמיה (סוס"י י"ט) ובשו"ת עולת יצחק ח"ב (ס"י קל"ב).

6 חוץ מתפילת שחרית מפני סמיכות גאולה לתפילה (שו"ע הרב רצב ס"ב).

7 רוקח (ס"י שסב) ואו"ז (ס"י פט) משמו.

ועיין מג"א (רצ"ב סק"ב) שצ"ל לסדור רבי הירץ ש"ץ, והמעייין בפנים (סדר תפילת מנחת שבת) יראה שר"ה ש"ץ מביא רק את לשון הרוקח הנ"ל בפרוטרוט, ולכאורה א"כ משמע דס"ל להמג"א כטעמו של הרוקח להלכה.

8 לבוש (תצב א) ועיין בשו"ת הרשב"ש (סוס"י תרו) טעם נוסף לדחיית קדיש דקרה"ת במנחת שבת.

9 רמ"א (נד ס"ג) ועיי"ש במג"א (סק"ג).

10 מג"א (רצב סק"ב) שו"ע הרב (ס"ד).

11 מג"א (שם) בשם לקוטי הפרדס (שם).

אולם אף על פי כן אין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת [והקדיש שלפני שמו"ע יהיה על מזמורים ופסוקים אלו], לפי שדוקא מזמור אשרי יושבי ביתך נחשב להפסק בין קרה"ת לקדיש שכן לשון ישיבה מורה על לשון עכבה ושהיה¹², ולכן אמירת מזמור זה בין קרה"ת לקדיש נחשב להפסק לפני קדיש לפי שיש בו הוראה על שהיה ועכוב¹³, אבל שאר מזמורים אינם נחשבים כלל להפסק לפני קדיש והקדיש שלפני שמו"ע עולה על קרה"ת.¹⁴

מנחת התעניות

ו) במנחת תענית ציבור קורין שלשה ומפטירין בנביא¹⁵, ואין אומרים קדיש לפני עליית המפטיר שהרי עדיין לא נסתיים מנין העולים, וכן אין אומרים קדיש לאחר קריאת המפטיר לפני ההפטרה, לפי שאם יאמרו קדיש מיד לא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני שמו"ע על אמירת פסוקי ההפטרה¹⁶, לפי שההפטרה טפילה אל קרה"ת ובטילה אליה¹⁷ וכבר יצאו יד"ח קדיש של ההפטרה בקדיש של קרה"ת¹⁸, ולכן מאחרים את הקדיש של קרה"ת לאמרה לאחר ההפטרה והחזרת ס"ת להיכלו לפני תחילת שמו"ע.

12 וכפי שדרשו בגמרא (ברכות לב): דחסידיה הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפילתן וכדאשכחן בקרא דבתחילה יושבי ביתך ששוהין שם והדר יהללך.

13 ואף דבגמרא ילפינן מזה הוראה על שהיה לפני התפילה וכאן מיירי בשהיה שלאחר התפילה עיין הערה הקודמת, אולם עיין בשבלי הלקט (סי' מד) דאף לאחר התפילה צריך לשהות כדאמרינן התם בברכות ועי"ש דעל שם שהיה זו תקנו לומר פסוק דאשרי גם בתהלה לדוד שלאחר התפילה.

ויש בזה אריכות הרברים בשיטות הראשונים ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בזה.

14 ולכן בשחרית דחול ודר"ח וחוה"מ אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת אע"פ שחזורים ואומרים קדיש לאחר אשרי וסדר קדושה לפי שאשרי נחשב להפסק בין קרה"ת לקדיש לפי שיש בו הוראה על שהיה ועכוב, כן כתבו האורחות חיים (סדר מנחה של שבת) והמחזור ויטרי (עמ' ריא-ריב).

וכשם שאמירת מזמורים אינה נחשבת להפסק לפני קדיש כך גם אמירת הפטרה אינה נחשבת להפסק בין קרה"ת לקדיש, וכפי שכתב באורחות חיים (סדר מנחת יוה"כ) ובמחזור ויטרי (עמ' תרכב ותשסז) להדיא שאף במנחת ט"ב ובמנחת יוה"כ שיש בהם הפטרה אין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת, ולכאורה ס"ל כהגהות מנהגים המובא במג"א (רצב סק"ב) שההפטרה אינה חשובה הפסק לפני קדיש לפי שהיא טפלה אל הקריאה ובטילה אליה.

ועיין בפמ"ג (רצב א"א סק"ב) שכתב דמזמור (כד) דלה' הארץ ומלואה אינו נחשב להפסק לפני קדיש לפי שאינו מעיקר הדין והוב"ד במשנ"ב (שם סק"ד), ולכאורה כוונת הפמ"ג דדוקא מזמורים שהם מחובת התפילה נחשבים כהפסק לפני קדיש לפי שחשיבותם גורמת להם כענין בפני עצמו המפסיק בין קדיש לקרה"ת, אבל מזמורים שאינם מחובת סדר התפילה מעיקר הדין אינם נחשבים בזה כהפסק.

15 למנהג עדות המזרח מפטירים רק במנחת יוה"כ וט"ב ולמנהג אשכנז במנחת כל התעניות.

16 כן הובא לעיל הערה 14 בשם האורחות חיים ומחזור ויטרי שאף במנחת התעניות אין לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת אלא מאחרים אותה לאמרה לפני תפילת שמו"ע, לפי שההפטרה אינה נחשבת להפסק בין קרה"ת לקדיש.

עוד יש להוסיף עליהם את הריב"ש (סי' שכ"א) לענין מנחת יוה"כ, שו"ת הרשב"ש (סי' תרו) עי"ש דבתחילת הסימן הביא בשם הרשב"ש דבמנחת התעניות אין לומר קדיש לפני עליית המפטיר לפי שהוא מן המנין ובסוף הסימן הוסיף מעצמו דאין לומר קדיש גם לאחר קרה"ת כי אם לפני התיבה ועי"ש, מרדכי (יומא תשנז) רוקח (סי' ריח) דרכי משה (תרכב ב) יפה ללב (ח"ב תרכב ב) שו"ת בית דינו של שלמה (סי' א) וכן נקטו להלכה המשנ"ב (תרכב סק"ח) והכה"ח (סקי"ב).

אולם עיין שבלי הלקט (סי' עט) הוב"ד בב"י (ריש סי' רצב) דס"ל דיש לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת ולחזור ולומר קדיש לפני תחילת שמו"ע על פסוקי ההפטרה דההפטרה חשובה הפסק, ועיין בשכנה"ג (שם הגב"י) דיש ללמוד מכך שהביא הב"י דעה זו בלא חולק דאף הוא עצמו נהג כן למעשה.

17 מג"א (רצב סק"ב) בשם הגהות מנהגים.

18 מחהש"ק שם.

ב

שיטות הראשונים בסוגיא דמפטיר עולה למנין שבעה והמסתעף לענין חובת הקדיש לאחר קרה"ת בשבת ויו"ט

ז) בשבת עולים שבעה לחובת היום, ואחריהם עולה המפטיר לקרות בתורה מפני כבוד התורה, שלא יהא כבוד התורה וכבוד הנביא שוה¹⁹, ואומרים קדיש לאחר שבעת העולים לפני עליית המפטיר, בכדי להפסיק ביניהם ולהודיע שנסתיים עיקר קריאת התורה והמפטיר עולה רק מפני כבוד התורה.

ובטעם הדבר ישנה אריכות גדולה בראשונים ובעזהשי"ת נבאר שרשי הסוגיא דבר דבור על אפניו, והמסתעף לענין יום שיש בו ב' ס"ת כבמועדים ובד' פרשיות, אם יש בהם חובת קדיש על הקריאה בס"ת הב' וזה החלי בעזהשי"ת.

ח) בגמרא (מגילה כג.) איבעיא להו מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה, ונחלקו בזה רב הונא ורב ירמיה בר אבא חד אמר דכיון דהמפטיר צריך לעלות לתורה מפני כבוד התורה אינו עולה למנין, ואיכא מ"ד דכיון דמ"מ קורא בתורה עולה למנין, ולא איפשיטא בעיא זו בגמרא.

מנהג קריאת התורה בימי האמוראים ותקנת רבנן סבוראי

ט) בתוס' מבואר (שם ד"ה חד) שמסוגיית הגמרא מוכח שבימי האמוראים נהגו לחלק את הפרשה מעיקרא לשמונה עולים, דהיינו שהמפטיר בעלייתו לתורה קרא את הפסוקים האחרונים והוא סיים את קריאת הפרשה, ולא הפסיקו בקדיש לפני המפטיר.²⁰ [ובזה איבעיא להו אם מנהג זה הוא מעיקר הדין שהמפטיר בנביא יעלה לקרוא בתורה רק לאחר שבעת העולים ומשום שאינו יכול לעלות למנין, או דילמא מעיקר הדין אף המפטיר עולה למנין²¹].

לאחר חתימת הש"ס תקנו רבנן סבוראי לומר קדיש לאחר מנין העולים לחובת היום לפני עליית המפטיר, שהקדיש הוא היכר שנסתיימה חובת קרה"ת במנין העולים לחובה והמפטיר

19 מימרא דעולא (מגילה כג.), וז"ל הב"ח (רפד א) שאם לא היה קורא בתורה אלא בנביא ומברך על קריאתו יהא כבוד תורה וכבוד הנביא שוה (שהרי אנו משוים דברי הנביאים לתורה בקריאה וברכה, מחזש"ק רפב סק"א), ע"כ צריך שיהא זה שמפטיר בנביא קורא בתורה תחלה ואח"כ בנביא, דבמה שמקדים לקרוא בתורה אנו רואים דגדולה היא התורה מהנביא (דהתורה עיקרית. שם), עכ"ל הב"ח.

20 תוס' הוכיחו כן מקושיית הגמרא דתניא בברייתא שהמפטיר בנביא לא יפחות מכ"א פסוקים כנגד שבעה שקראו בתורה (לא פחת כל אחד מג' פסוקים רש"י שם), ולמ"ד דהמפטיר אינו עולה למנין נמצא דיש שמונה עולים ואמאי לא יקראו כ"ד פסוקים בנביא, ותוצינן דכיון דעולה רק מפני כבוד התורה לא בעינן פסוקים בנביא כנגדו.

והקשו תוס' דלמנהגנו שהמפטיר רק חוזר וקורא פסוקים שקרא השביעי הול"ל דכיון דרק חוזר וקורא ממה שקרא לפניו לא בעינן פסוקים כנגדו, דאם בתורה אינו קורא פסוקים בפ"ע כ"ש שלא יקראו בנביא כנגדו, ומכאן הוכיחו התוס' דעל כרחק דבזמן האמוראים חילקו את הפרשה באופן שהמפטיר קרא פסוקים שלא קראו העולים שלפניו, ולכן הוא"א דיקראו פסוקים בנביא אף כנגד המפטיר אילולי הטעם שהוא קורא רק מפני כבוד התורה.

והטעם ששינו המנהג והתקינו שיסיימו הפרשה בשבעת העולים והמפטיר רק יחזור ויקרא מה שקרא השביעי, הוא מפני שהנהיגו לומר קדיש לפני המפטיר וכמבואר בפנים.

21 בשו"ת הריב"ש (ס' שכ"ו), והוסיף להוכיח שאף בימי האמוראים היו שמונה עולים לתורה, שכן אם היו רק שבעה עולים והשביעי הפטיר בנביא א"כ לא היה להם להסתפק אם המפטיר עולה למנין דפוק חזי מאי עמא דבר, ועל כרחק שנהגו להעלות המפטיר בפני עצמו ובהו איבעיא להו אם הוא מעיקר הדין או לא, ועיין בשו"ת חת"ס (סי' קס"ט).

הוא ענין בפני עצמו שעולה לתורה רק מפני כבוד התורה, יחד עם זאת גם התקינו לסיים את קריאת הפרשה בעליית השביעי, מפני שאי אפשר לומר קדיש באמצע הפרשה²², ולכן המפטיר רק חוזר וקורא את הפסוקים האחרונים שכבר קרא השביעי.²³

חובת הקדיש לאחר קרה"ת

(י) אולם פשוט דאין כוונת התוס' דרבנן סבוראי התקינו לומר קדיש רק כדי להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, שהרי גם אחר קרה"ת דשני וחמישי אומרים קדיש ואף שאין בהם הפטרה כלל, ומקורו של קדיש זה קדום ביותר וכפי שנתבאר לעיל שכבר נזכר במסכת סופרים, אלא כוונת התוס' דמעיקרא היו אומרים קדיש בגמר קרה"ת לאחר עליית המפטיר, ורבנן סבוראי התקינו להקדים ולאמרו לפני המפטיר להודיע שאינו מן המנין.²⁴

דעות הראשונים להלכה

(יא) להלכה נחלקו הראשונים אם המפטיר עולה למנין, דעת רבנו תם (שם תוד"ה חד ובספר הישר סי' מח אות ה) דמעיקר הדין אכן המפטיר עולה למנין²⁵ והראיה ממנחת ט"ב ויוה"כ שהשלישי הוא המפטיר, אלא שבשבת ויו"ט החמירו חז"ל כמ"ד דהמפטיר אינו מן המנין²⁶, לפי שבשבת ויו"ט מותר להוסיף על מנין העולים ולכך העלו את המפטיר לאחר מנין העולים לחובה כדי לעשות מנהג המוסכם לכולי עלמא, דאף למ"ד דהמפטיר עולה למנין מותר להעלותו לאחר המנין דלא תהא עלייה זו כי אם כהוספה על מנין העולים, אבל במנחת ט"ב ויוה"כ שאין להוסיף בהם על מנין העולים הוצרכו להעמיד על עיקר הדין שהמפטיר מן המנין.

הרי"ף כתב להוכיח דמעיקר הדין המפטיר עולה למנין שבעה, מהא דאמרו בגמרא (מגילה כט:): דבשבת ר"ח קרו שיתא בענינא דיומא והשביעי בדר"ח וכן בשבת שקלים קרו שיתא בענינא דיומא והשביעי בכי תשא, שמע מינה דמעיקר הדין די בשבעת עולים והשביעי יקרא בס"ת השני ואף יפטיר בנביא.²⁷

אולם רבנו ישעיה מטראני בספר המכריע (סי' לא) חלק להדיא על ר"ת, ודעתו דמעיקר הדין נקטינן דהמפטיר אינו עולה למנין, ואין להוכיח ממנחת התעניות שבהם המפטיר מן המנין שכן רב נטרונאי גאון כתב בתשובה שחובת ההפטרה היא רק בשחרית דשבת ויו"ט, אבל ההפטרה במנחת ט"ב ויוה"כ אינה חובה מעיקר הדין (ואף שהוזכרו בברייתא מגילה לא). אלא שאם רצו הציבור יפטירו בנביא, וכיון שהפטרה זו אינה חובה אף אין בה חשש דכבוד התורה שיאמרו שההפטרה בנביא שוה לקריאה בתורה שכן ברצות הציבור אי"צ להפטיר כלל, ומעיקר הדין המפטיר הפטרות אלו אינו צריך לעלות לתורה תחילה, ולכן אין להקפיד אם המפטיר הפטרה זו הוא ממנין העולים דאין למפטיר זה חיוב קריאה משום כבוד התורה.

22 רא"ש (פ"ג דמגילה סי' ה).

23 אכן מצינו שהגאונים ביארו באופן אחר, דהא לא איבעיא לגמרא כלל אם המפטיר עולה למנין דכיון שהוא קורא בתורה אין כל מקום להסתפק בזה, ואיבעיא להו רק באופן שהפסיקו בקדיש לפני עליית המפטיר דע"י הקדיש יותר נראה דהמפטיר עולה רק מפני כבוד התורה.

24 פשוט, וכן איתא באגר"מ (או"ח סי' קא).

25 במדרכי (סי' תתט) כתב בשם ר"ת דהוא משום דספק דרבנן לקולא, וכ"כ הר"ן (שם ד"ה איבעיא).

26 וכפי שהובא לעיל מדברי התוס' והריב"ש דבימי חז"ל כבר נהגו להעלות את המפטיר לאחר מנין העולים בשבת ויו"ט.

27 בספר המנהיג (הל' שבת סי' ל') כתב רביה ז"ל בשם הגאונים.

כמו כן כתב הרי"ד לדחות את ראיית הרי"ף דהמפסטר מן המנין מהא דקרו שיתא בענינא דיומא וחד בדר"ח, דאדרבה יש לדייק איפכא מדלא אמרו דהמפסטר קורא בדר"ח אלא וחד בדר"ח, ש"מ דהאי חד אינו המפסטר אלא השביעי ולאחמ"כ יעלה המפסטר לקרא מפני כבוד התורה.

ואף הרשב"א והר"ן הסוברים להלכה כדעת הרי"ף דמעיקר הדין המפסטר מן המנין כתבו דראיית הרי"ף אינה מחוורת, דדילמא הגמרא חוץ מן המפסטר קאמר, דלאחר קריאת השביעי בדר"ח יעלה המפסטר מפני כבוד התורה.

נמצא אם כן דר"ת והרי"ד לא נחלקו כיצד יש לנהוג למעשה בענין המפסטר, דשניהם נהגו בשבת ויו"ט שהמפסטר נוסף על המנין ובמנחת התעניות המפסטר מן המנין אלא שנחלקו בביאור הדבר וכנ"ל, דלר"ת מעיקר הדין המפסטר מן המנין כדמוכח במנחת התעניות אלא שבשבת ויו"ט החמירו כמ"ד דהמפסטר אינו מן המנין כיון שמותר להוסיף בהם על מנין העולים, ודעת הרי"ד דהמפסטר אינו מן המנין כלל וכפי שנוהגים בשבת ויו"ט, אלא שבמנחת התעניות המפסטר יכול להיות מן המנין כיון שקריאתו בתורה אינה מפני כבוד התורה.

(יב) הרי"ף כתב (יג. מדהרי"ף) בשם רב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש והדר אפטירו אינו עולה, והיכא דלא אפסיקו בקדישא מקמיה הפטרה עולה למנין שבעה, וטעמא רבא ומסתבר הוא, עכ"ל הרי"ף, ורוצה לומר דמעיקר הדין נקטינן דהמפסטר עולה למנין שבעה, אלא דאם הפסיקו בקדיש בין הששי למפסטר אין המפסטר עולה למנין.

וטעם הדבר בפשטות מפני שהקדיש נראה כהפסק בין העולים לחובה לבין המפסטר, ובזה יותר נראה שהמפסטר עולה רק מפני כבוד התורה, ולכן ככה"ג המפסטר אינו מן המנין, וכן הובאו דברי הגאונים ברמב"ם (פ"ב מתפילה הי"ז) וברא"ש (מגילה פ"ג ס' ה').

(יג) אלא דעדיין צ"ב למנהג האמוראים שהשמיני המפסטר בנביא הוא מסיים את קריאת הפרשה, והרי נמצא שפסוקים אלו שהוא קורא אינם נקראים ע"י העולים לחובת היום כי אם ע"י המפסטר העולה מפני כבוד התורה (דהלא אף לר"ת דהוא רק חומרא כמ"ד דאינו עולה למנין, אולם סוכ"ס נמצא עתה דהמפסטר עולה לאחר המנין רק מפני כבוד התורה).

ועיין בר"ן שם (ד"ה וכתב) דאין לחוש בכך דכיון דמעיקר הדין נקטינן דהמפסטר עולה למנין נמצא דאין כל גריעותא בכך שהוא עולה מפני כבוד התורה, ואם כן אף שהחמירו חז"ל להעלותו לאחר המנין אולם המפסטר נשאר במעלתו ככל שאר העולים לתורה והוא יכול לסיים הפרשה, ומשמע מדברי הר"ן דלמ"ד בגמרא דמעיקר הדין אין המפסטר עולה למנין אכן צריכים לסיים קריאת הפרשה קודם עליית המפסטר (אף בלא תקנת רבנן סבוראי לומר קדיש לפני מפסטר).

אולם הרשב"א כתב להדיא דאף למ"ד דאין המפסטר עולה למנין הוא יכול לסיים קריאת הפרשה, דאין כל חובה לקרא את הפרשה דווקא במנין העולים לחובת היום.²⁸

28 אולם עיין לעיל (אות ד) דעל ראיית הרי"ף דמפסטר עולה למנין מהא דקרו שיתא בענינא דיומא וחד בדר"ח, הקשו הר"ן והרשב"א דלמא אין המפסטר מן המנין דלבר מן המפסטר קאמר, ויל"ע דבשלמא להר"ן הא דהמפסטר מסיים קריאת הפרשה הוא רק למ"ד דמעיקר הדין המפסטר מן המנין, אבל למ"ד דהמפסטר אינו מן המנין אין להמפסטר לקרוא פסוקים שלא נקראו ע"י הראשונים, ולכן מקשה הר"ן על הרי"ף דמנא ליה דהגמרא אזלא כמ"ד דהמפסטר מן המנין דילמא ס"ל דאינו מן המנין, ואדרבה לכן בעינן שהשביעי דייקא יקרא בדר"ח ולא המפסטר, שכיון שהמפסטר עולה רק מפני כבוד התורה אינו יכול לקרות מה שלא קראו הראשונים.

ג

סדר קרה"ת וחובת הקדיש בימים שיש בהם ב' או ג' ס"ת

יד) עד כה נתבאר סדר קרה"ת בשבת שיש בו ס"ת אחד, שתקנו חז"ל להחמיר כמ"ד דהמפטר אינו ממנין העולים ואף הקדימו את הקדיש לאמרו לפני עליית המפטר להודיע שאינו מן המנין.

חז"ל תקנו לקרא בחודש אדר בד' פרשיות בנוסף על קריאת פרשת השבוע וכפי שזכר סדרם במשנה (מגילה כט.), ויש אומרים שחלק מקריאות אלו חובתם מן התורה. עוד הוסיפו ותקנו שבכל יו"ט יקראו בפרשת מוספי המועדים שבחומש במדבר בנוסף על קריאת היום המוזכרת במשנה ובברייתא (שם ל.), יסוד תקנת קריאת קרבנות המוספין היא עפ"י הגמרא (שם לא:), שאמר הקב"ה לאאצ"ה כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראים בהם מעלה אני עליהם כאלו מקריבין לפני קרבן, אולם קריאת מוספין דיו"ט לא נזכרה במשנה ולא בגמרא כי אם בסדור רב עמרם גאון (וכ"כ התוס' שם ל: ד"ה ושאר), חוץ מקריאת מוסף דר"ח שנזכרה להדיא בגמרא (כט:), דבשבת ר"ח קרו שיתא בענינא דיומא וחד בדר"ח.²⁹

ויש לעיין בימים אלו שיש בהם ב' או ג' ס"ת אם צריך לקרא אף בס"ת הב' בשבעת העולים לחובה או דאף המפטר יכול לקרותם, כמו כן יש לעיין אם ישנה חובת קדיש על הקריאה בס"ת הב'.

מסכת סופרים ומנהג הגאונים

טו) במסכת סופרים איתא (פ"ז ה"ג) ר"ח שחל להיות בשבת וימי החנוכה שחלו להיות בשבת קורין שבעה בענין שבת והשמיני בר"ח הוא קורא וביום השבת ובראשי חדשיכם, אם לחנוכה שחל יום ראשון להיות בשבת קורין שבעה בענין שבת והשמיני קורא ויהי ביום כלות משה עד כן עשה את המנורה, עכ"ל.

דהיינו שהקורא בס"ת הב' ענין ר"ח או חנוכה אינו ממנין שבעת העולים, ובפשטות הוא המפטר בנביא.

טז) אף הגאונים כתבו דביום שיש בו ב' ס"ת קורין מנין העולים בס"ת הראשון והמפטר קורא בס"ת השני חובת היום דהיינו מוספי המועדים וד' פרשיות, וש"מ דא"צ לקרא בס"ת הב' במנין העולים.

וכפי שנתבאר לעיל אות יב דעת הגאונים להלכה דאם הפסיקו בקדיש לפני המפטר נקטינן דמעיקר הדין אין המפטר עולה למנין ומשום דבכה"ג יותר נראה שהמפטר קורא רק מפני כבוד התורה, ואפ"ה כתבו הגאונים דהמפטר קורא בס"ת הב' וש"מ דדי בכך שהמפטר יקרא בס"ת הב'.

מנהג א' - המפטר קורא בס"ת הב' וקדיש לאחר כל הקריאות

מנהג רש"י ורבותיו

יז) בדעת רש"י אם המפטר קורא בס"ת הב' ביום שיש בו ב' ס"ת יש לנו ללמוד מכתבי תלמידיו, הלה המה רבנו שמחה מחבר המחזור ויטרי, סדור רש"י, וספר האורה, שכולם חיבורים מבית מדרשו של רש"י ומיוסדים על פי פסקיו.

אבל להרשב"א דס"ל דהמפטר יכול לסיים קריאת הפרשה אף למ"ד דאינו מן המנין, א"כ איך אפשר לאוקמי הגמרא דהשביעי קורא בדר"ח דלבר מן המפטר קאמר וכמ"ד דאינו מן המנין, הלא כיון שיש כאן מפטר מדוע לא יקרא המפטר עצמו בס"ת הב' וכפי שהוא היה מסיים קריאת הפרשה בימי חז"ל, ויש ליישב בדוחק.

29 אולם עיין ראב"ה (מגילה סי' תקפב) שכתב דקריאת מוספי ר"ח ללמד על הכלל יצא שאף בכל המועדים נוהגים לקרא במוספי היום.

במחזור ויטרי וכן בסדור רש"י חוזר ונכפל כמה פעמים שביום שיש ב' ס"ת קוראים למנין העולים בס"ת הא' והמפטיר לחודיה קורא בס"ת הב',³⁰ אולם עיין במחזור ויטרי שכתב שני פעמים שמעיקר הדין המפטיר אינו עולה למנין כלל,³¹ וש"מ דס"ל דאפ"ה יכולים לקרא בס"ת הב' למפטיר לחודיה.

במחזור ויטרי ובסדור רש"י אף מבואר כמה פעמים שביום שיש ב' ס"ת אומרים קדיש רק לאחר הקריאה בס"ת הב',³² וטעם הדבר כתב בספר האורה (סי' נו) דבשבת שיש בו ס"ת אחד אי"צ לומר קדיש לאחר קריאת המפטיר, שכן קריאת הפרשה כבר נסתיימה בקריאת השביעי והמפטיר חוזר וקורא פסוקים שכבר קרא השביעי רק מפני כבוד התורה, אבל ביום שיש ב' ס"ת שהמפטיר קורא בס"ת הב' פרשה שהיא חובת הציבור ישנה חובת קדיש אף על הקריאה בס"ת הב', אלא שדי באמירת קדיש אחד על הקריאה בשני הס"ת.³³

וצריך לומר דאף דתקנו רבנן סבוראי להקדים ולומר קדיש לפני מפטיר להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, ס"ל לרש"י דזהו דוקא בשבת שהמפטיר רק חוזר וקורא מה שכבר קרא השביעי, אבל ביום שיש ב' ס"ת אתי חובת קדיש דס"ת הב' ודחי לטעמא דלהודיע דהמפטיר אינו מן המנין.³⁴

דעת רבנו תם

יח) דעת רבנו תם (ספר הישר סי' מה אות ג וסי' מח אות ה) היא ג"כ כרש"י דבין בד' פרשיות ובין במוספי המועדים רק המפטיר לחודיה קורא בס"ת הב' ואין קוראים בו בשבעת

30 בסדור רש"י - בקרה"ת דר"ה (סי' קפ"ג) יוה"כ (רי"ג) סוכות (רי"ח) פסח (תל"ו).

במחזור ויטרי - פסח (עמ' תסז) ועוד.

31 כן כתב במחזור ויטרי (סי' קכא).

ואף דבמק"א (בסי' קכ"ו שם ע' קצו, ובסי' קס"ה שם ע' רפד) כתב דהמפטיר עולה למנין שבעה, אולם עיין שם בסוף קטעים אלו שנרשם שם סימן ת' המורה על כך שהם תוספות מאוחרות על המחזור ויטרי שנוספו במהדורות המאוחרות ואינן מתורת רש"י כלל, ולפעמים הוספות אלו אף מנוגדות לדעת רש"י (עיין בהקדמת מהדורת אוצה"פ מה שהרחיב בזה) וקטעים אלו הם ממש לשון הרי"ף בסוגיין.

32 במועדים שם.

33 דז"ל ספר האורה כך שמעתי שנוהגין בבתי כנסיות של חכמי הדור, בשבת אין מוציאים אלא ס"ת אחת וקורין שבעה ומקדש לאלתר, והמפטיר קורא בו ג' פסוקים מפני כבוד התורה ואח"כ גוללו, וכשמוציאים ב' ס"ת אין מקדשין עד שמסיים לקרות בשני, וכן הדין נותן בשבת דחד סיפרא דכיון דאמור רבנן אין המפטיר קורא בתורה אלא מפני כבוד התורה למה לקדושי בתריה פרשה בפני עצמה שכבר סיים השביעי את הסדר, אבל היכא דמפקין תרי ס"ת המפטיר קורא בפני עצמו בחד מינייהו, נמצא פרשת של חובת ציבור הוא לקדושי בתריה, ובקדיש אחד פוטר את שתיהן, והכי הלכתא, עכ"ל.

34 נמצינו למדים דספרי דבי רש"י כולם שווים לטובה שביום שיש בו ב' ס"ת אומרים קדיש רק אחר גמר כל הקריאות שקדיש אחד פוטר את כולם.

מעתה תגדל התמיהה על מה שכתב בסדור רש"י (סי' ש"ח) לענין קרה"ת דשמח"ת בזה"ל שמונה פסוקים אחרונים שבתורה יחיד קורא אותם וכו', בכל מקום על קריאת ס"ת אומר קדיש, ומביאין ס"ת שני וחוזר חלילה, חנינוך התורה בהדרן עלך, פותח וקורא בראשית עם כל ימי יצירה ומנוחה, גם הוא חתן נעלה כמחנך ונכנס לחופה, ונוטל ס"ת בזרועו וגוללו ואומר קדיש, ומביאין ס"ת שלישי וקורא המפטיר בפנחס ביום השמיני עצרת ומפטיר בנביא ויעמוד שלמה, עכ"ל.

היינו דביום שמח"ת אומרים קדיש אחר ס"ת הראשון והשני ולא אחר ס"ת השלישי, ובמחזור ויטרי (ע' תתקמ"ח) הביא ג"כ כל זה בשנינו לשון קצת אלא שכתב לומר קדיש אחר הס"ת הראשון והשמיט את הקדיש שאחר הס"ת השני והשלישי, והפליאה עצומה דהא הם עצמם כתבו שבכל מקום שמוציאים ב' ס"ת אומרים רק קדיש אחד ומקום אמירתו הוא לאחר גמר כל הקריאות, וא"כ במה שונה יום שמח"ת שאומרים בו ב' קדישים, ותו אמאי אין אומרים קדיש אחר קריאת המפטיר בפרשת פנחס וכפי שאומרים אחר הקריאה בכל מוספי המועדים, ועיין מה שנדחק ליישב בזה במהדורת אוצה"פ.

העולים, אולם לענין האם המפטיר עולה למנין כבר נתבאר לעיל אות יא דדעת ר"ת דמעיקר הדין המפטיר עולה למנין שבשבת ויו"ט החמירו לחוש למ"ד דהמפטיר אינו עולה, וזהו דלא כהמחזור ויטרי דנקט דמעיקר הדין המפטיר אינו עולה למנין.

לענין מקום אמירת הקדיש ביום שמוציאין ב' ס"ת לא נמצאו דברים מפורשים בכתבי רבנו תם, אי ס"ל כספרי דבי רש"י שאומרים קדיש רק לאחר גמר הקריאה בס"ת הב', או כהרא"ש דאומרים קדיש תמיד לפני עליית המפטיר להודיע שהמפטיר אינו מן המנין (להלן אות כה).³⁵

ומה שיש לעיין לענין יום שמוציאין בו ג' ס"ת אם הס"ת הב' קורא במנין העולים לדעת רש"י ור"ת, יבואר אי"ה לקמן אות כג.

דעת הראב"ד

יט) אף הראב"ד (הוב"ד בשבלי הלקט סי' ע"ט ומשם בב"י רפ"ב) ס"ל דביום שיש בו ב' ס"ת קורא המפטיר לחודיה בס"ת הב' אף שהוא אינו עולה למנין, כמו כן ס"ל כרש"י דבכה"ג אומרים קדיש רק אחר גמר כל הקריאות.

אולם הראב"ד שינה את טעמו וכתב דאומרים קדיש רק אחר הקריאה בס"ת הב' משום דאם יאמרו קדיש לאחר הס"ת הראשון ולפני קריאת המפטיר כמו בכל שבת יש לחוש לפגם הס"ת השני, ולכך יש להמתין באמירת הקדיש עד לאחר גמר כל הקריאות, ואין לומר דאם יאמרו קדיש רק אחר הס"ת הב' יש לחוש משום פגמו של ראשון, שכן הכל יודעים שעיקר הקריאה היא בס"ת הראשון שהרי בה עלו מנין העולים, אולם יש לחוש לפגם הס"ת הב' שנראה שקוראים בה רק מפני כבוד התורה.

וצריך ביאור אמאי הוצרך הראב"ד לטעם זה ולא כתב הטעם בפשיטות דכיון דהס"ת הב' היא פרשה של חובת ציבור ישנה חובת קדיש עליו וכמ"ש בספר האורה.

ונראה דלשיטתייהו אולי בענין יסוד חובת הקדיש וכפי שכבר נתבאר בפרק א, דדעת תלמידי רש"י דיסוד תקנת הקדיש היא שכשהציבור אומרים פסוקים צריך לומר עליהם קדיש³⁶, וטעם הדבר כמ"ש בשבלי הלקט בשם הגאונים לפי שאין לך כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו לכך נהגו לקדש. אבל הראב"ד כתב דיסוד הקדיש הוא דחז"ל למדו מן הפסוק (ויקרא כב לב) דונקדשתי בתוך בני ישראל דבכל אסיפת עשרה מישראל לדבר מצוה הם צריכים לקדש את שמו יתברך באמירת יתגדל ויתקדש שמה רבא.³⁷

35 ועיין בתוס' (ד"ה חד) שכללו בחדא מחתא 'מנהג רש"י ורבתי ור"ת' דמשמע לכאורה דמנהגם שווה בענין זה, אולם אין זה מדויק כלל שכן תוס' מיירי שם לענין הקריאה בס"ת הב', דר"א ור"מ הנהיגו לקרא אף בס"ת הב' בשבעה עולים (לקמן אות כ), וע"ז כתבו תוס' דהם שינו בזה מנהג רש"י ורבתי ור"ת והיינו שהמנהג הקדום היה דהמפטיר קורא בס"ת הב', אולם לא מיירי שם לענין מקום אמירת הקדיש כלל.

36 דזה לשון הלקוטי הפרדס כשהציבור אומרים פסוק או משנה צריך לומר קדיש, לפיכך אומרים קדיש אחר פסוד"ז, ואף אחר משנה כגון במה מדליקין ואומר בסיומן אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא וכו' דהיינו כקריאת התורה כדי לקדש, שאין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק, עכ"ל.

ועיין במג"א (נד סק"ג) ובמחש"ק שכתבו בביאור דברי הלקוטי פרדס שכונתו שהקדיש נתקן לאמרו על פסוקים דייקא, ולכך אף אחר לימוד תושבע"פ צריך לסיים באמירת דבר אגדה שיש בו פסוק כדי שיוכלו לומר קדיש, ובענין חובת הקדיש לאחר שהציבור אומרים פסוקים כבר נתבאר בקונטרס 'מקום הקדיש' ענף א ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בזה.

37 דזה לשון שבלי הלקט (סי' ח) ובתשובות הרב אברהם ב"ר דוד זצ"ל מצאתי, על מעשה הקדיש לא נמצא בדינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ועל מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה (מגילה כג:), מן הדברים הללו יוצא להן שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה בין לתפילה בין לתלמוד תורה צריכין לקדש, עכ"ל.

ולפי זה יבוארו הדברים כמין חומר, דתלמידי רש"י דס"ל דיסוד תקנת הקדיש הוא על פסוקים לכן נקטו דביום שיש בו ב' ס"ת יש לדחות את הקדיש ולאמרו לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב' לפי שאף על הפסוקים שבפרשה זו מוטלת חובת קדיש, ולכן אומרים קדיש רק אחר גמר כל הקריאות, אבל הראב"ד ס"ל דחובת הקדיש הוא על התאספות לדבר מצוה וא"כ אף אם יאמרו קדיש באמצע קרה"ת יצאו בכך יד"ח קדוש שמו ית' על התאספות הציבור למצות קרה"ת, שכן הקדיש לא קאי על קריאת הפסוקים כלל אלא על התאספות הציבור לדבר מצוה, ולכן הוצרך לחדש דאפ"ה לא יאמרו קדיש כי אם לאחר הס"ת הב' משום פגמו של שני.³⁸

וכן הובא באורחות חיים (הל' קס"ת אות נד) שנוהגים לומר קדיש לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב'.

מנהג ב' - השביעי קורא בס"ת הב' ואומרים קדיש, והמפטיר חוזר וקורא מה שקרא השביעי

דעת רבנו אליהו מפריש ורבנו משולם

כ) רבנו אליהו מפריש ורבנו משולם חלקו על רבנו תם (הוב"ד בספר הישר סי' מז אות ה ובתוס' כג. ד"ה כיון וברא"ש פ"ג סי' ה) ודעתם דהמפטיר אינו עולה למנין מעיקר הדין, עוד ס"ל דאי אפשר שהמפטיר לחודיה יקרא בס"ת הב', ולכן ביום שיש בו ב' ס"ת יקראו ששה בס"ת הראשון והשביעי בס"ת השני, ולאחר קדיש יחזור המפטיר ויקרא בס"ת הב' מפני כבוד התורה.

בתשובת רבנו משולם אל רבנו תם (המובאת בספר הישר) אינו מובא טעם הדבר שצריך לקרא בס"ת הב' בשבעה עולים ולא במפטיר³⁹, אך זאת כותב רבנו משולם שכן נהג רבנו אליהו מפריש ועל פיו הנהיג גם הוא לעשות כן, אולם בתשובתו של ר"ת אל רבנו משולם

ואף דלפי"ז די לכאורה באמירת קדיש אחד על התאספות הציבור לתפילה וא"כ אמאי אומרים ז"פ קדיש בכל יום, אולם עי"ש דהראב"ד מבאר שסדר התפילה שבכל יום מורכב מכמה מצוות שעבור כל אחת מהן ראוי להתאסף בפני עצמה ולכן כל אחת ממצוות אלו מחוייבת בפני עצמה באמירת קדיש. 38 עיין בשבלי הלקט סי' ח שהביא תשובת הראב"ד דלעיל דיסוד הקדיש הוא על התאספות הציבור לדבר מצוה, ובסי' ע"ט הביא השבלי הלקט תשובת הראב"ד בענין יום שיש בו ב' ס"ת, וראה בתשובות הגאונים החדשות (סי' לה) שהביא את תשובת הראב"ד הכוללת ג' חלקים, החלק הראשון הוא המובא בשבלי הלקט סי' ח, וחלקה השני של התשובה הם דברי הראב"ד בענין קדיש דקרה"ת בשבת ביום שיש בו ב' ס"ת א' או ב', וחלקה השלישי של התשובה מבאר לפי זה את הקדיש שאומרים בהתאסף העם ללוויית המת ואמאי אין אומרים קדיש בשעת החופה, וא"כ מבואר דהראב"ד לשיטתיה אזיל וכפי שנתבאר בפנים, ואי"ה עוד חזון למועד לבאר תשובת הראב"ד לכל פרטיה.

39 ומה שרבנו משולם כותב אל ר"ת שדעתו דמעיקר הדין אין המפטיר עולה למנין, יל"ע בזה אם זהו עיקר טעמו של ר"מ, דעיי"ש (סי' מה אות ג) שרבנו תם כותב אל רבנו משולם על כך שהוא שמע שהם עושים שהחמישי השני והשביעי הוא המפטיר בשבת וזו"ט, ומשמע שר"ת הבין שהם נוהגים כן בכל שבת שהשביעי הוא המפטיר.

באגרת התשובה אל ר"ת כותב רבנו משולם (סי' מז) שמנהגם בכל שבת שהמפטיר אינו מן המנין, אלא שביים שיש בו ב' ס"ת קורא השביעי תחילה בס"ת הב' ואומרים קדיש, והמפטיר חוזר וקורא בס"ת הב' מפני כבוד התורה.

באגרת הבאה (סי' מח) משיב ר"ת באריכות שמנהגו שהמפטיר לחודיה קורא בס"ת הב' מיוסד על המסכת סופרים ותשובות הגאונים, וכפי שיתבאר באריכות.

ולפי"ז יש להסתפק במש"כ ר"מ שהמפטיר אינו מן המנין, אם כוונתו בזה רק להשיב לר"ת ולבאר לו שבכל שבת הם נוהגים שהמפטיר אינו מן המנין ודלא כפי השמועה שהגיעה אל ר"ת, או שכוונת ר"מ היא אף לתת בזה טעם דכיון שהמפטיר אינו מן המנין אי אפשר לקרא בס"ת הב' במפטיר לחודיה.

מובאות כמה טענות שרכנו תם הבין שר"א ור"מ יכולים להסתמך עליהם, והוא דוחה נימוקים אלו ומברר את דעתו להלכה וכפי שיובא לקמן.

בעקבות רבנו אליהו ורבנו משולם נשתנה המנהג בכל צרפת, וכפי שכתבו תוס' (שם) שהר"ר אליהו הנהיג את בני עירו שאפילו כשמוציאין ב' ס"ת או ג' נוהג מנהג זה שיקראו ראשונים הכל והמפטיר חוזר וקורא ממה שקראו הראשונים, וכן הנהיג רבנו משולם, וכן נוהגין עכשיו בכל צרפת ושינו את מנהג רש"י ורבותיו ור"ת, עכ"ל התוס'.

וכ"כ הסמ"ג (ד"ו קב ע"ד) בפשיטות שמנהג צרפת הוא כפי מנהג ר"א ור"מ הנ"ל, וכן כתב בספר המחכים (לר"נ ב"ר יהודה) שביום שמוציאים ב' ס"ת נוהגים כר"א ור"מ שלאחר קריאת השביעי בס"ת הב' אומרים קדיש והמפטיר חוזר וקורא בו מפני כבוד התורה.

ומנהג זה נתפשט אף לארץ ספרד וכפי שכתבו להדיא המאירי (מגילה כג. ד"ה והמפטיר) ובעל ספר המנהיג (הל' חנוכה סי' קנ).

למעשה נהגו אף ר"א ור"מ לומר קדיש אחר הקריאה בס"ת הב', אולם בעוד רש"י והראב"ד ס"ל שהמפטיר קורא בס"ת הב' ואפ"ה דחו את הקדיש עד לאחר קריאה זו, הרי שר"א ור"מ ס"ל דיש לסיים את כל הקריאות בשבעת העולים, ואומרים קדיש לפני המפטיר להודיע שהמפטיר אינו מן המניין וכמו בכל שבת.

אולם יש לציין שכל הנראה מנהג ר"א ור"מ אינו מנהג קדמון, שכן כפי שכבר הובא ממסכת סופרים וכן מספרי הגאונים נהגו בזמנם שהקריאה בס"ת הב' היא ע"י המפטיר וכן נהגו רש"י ורבתי, אבל הראשונים החולקים בזה דהיינו רבנו אליהו ורבנו משולם והמאירי המנהיג והמחכים כולם הם מאוחרים מזמן רש"י ור"ת⁴⁰, ומנהג זה של ר"א ור"מ אף נשתקע ברבות השנים וכדלהלן.

תשובת רבנו תם אל רבנו משולם

כא) רבנו תם בתשובתו אל רבנו משולם (ספר הישר סי' מח אות ה) מעלה שני טענות אפשריות לטעם מנהג זה שיקראו בס"ת הב' בשבעה עולים.

טענה א. גמרא ערוכה היא (כט: דבשבת ר"ח קרו שיתא בענינא דיומא והשביעי בדר"ח וכן בשבת שקלים קורא השביעי בפרשת שקלים, וא"כ הא קמן שצריך לקרא אף בס"ת הב' במנין העולים.

ולכאורה טעם הדבר הוא משום דנקטינן דהמפטיר אינו עולה למנין, וא"כ אי אפשר שהקריאה בס"ת הב' תהיה ע"י המפטיר שעולה לתורה רק מפני כבוד התורה.⁴¹

טענה ב. המנהג הוא שהקטנים עולים להפטיר בנביא⁴² עפ"י הברייתא (שם) דהכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן, אולם דין זה הוא רק לענין צירוף היינו דהקטן יכול להצטרף למנין העולים אבל אי אפשר לקרא כל הפרשה בקטנים, וא"כ דוקא בשבת שיש בו ס"ת אחד

40 שכן רבנו משולם היה בזמנו של ר"ת וכן רבו רבנו אליהו, ואילו המאירי המנהיג והמחכים מרבים להביא בספריהם שמועות ופסקי דינים בשם רש"י ור"ת.

41 נמצא שלדעת ר"א ור"מ אפילו אם לא יאמרו כלל קדיש לפני המפטיר אפ"ה יצטרכו לקרוא בס"ת הב' בשבעת העולים לחובה ולא במפטיר הקורא רק מפני כבוד התורה.

אלא דלמעשה כל הקריאות הם בשבעת העולים ולאחמ"כ אומרים קדיש להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, וכפי שבכל שבת אומרים קדיש לפני המפטיר מטעם זה, וא"כ נמצא שהקדיש נאמר לאחר גמר כל הקריאות.

42 שו"ת הריב"ש סי' לה.

שעיקר הקריאה היא בגדולים יכול הקטן להצטרף למנין שבעה, אבל כשמוציאין ב' ס"ת אי אפשר להעלות קטן לס"ת הב' דאז נמצא דקריאה זו היא רק ע"י קטנים.

ולכן כדי שיוכלו לנהוג כפי המנהג הרגיל שהקטנים מפטירים אף ביום שמוציאין ב' ס"ת צריך שיקרא תחילה הגדול בס"ת הב', ושוב יחזור הקטן המפטיר ויקראה מפני כבוד התורה.

על כך מתרץ רבנו תם:

א. הא דאיתא בגמרא דבשבת ר"ח קורא השביעי בפרשת ראש חודש אין הכוונה דמן הדין צריך לקרא דוקא השביעי בס"ת הב', אלא דהתם מיירי אליבא דמ"ד דהמפטיר עולה למנין שבעה, ולכן יקרא השביעי בס"ת הב' והוא יפטיר בנביא, אבל למ"ד דהמפטיר אינו עולה למנין אכן די בכך דהמפטיר לחודיה יקרא בס"ת הב'.

ואף דטעמא דמ"ד דהמפטיר אינו מן המנין הוא משום דקורא רק מפני כבוד התורה, אולם אפ"ה אין כל גריעותא בכך לענין קריאת הפרשה על ידו ודי בכך שהוא יקרא בס"ת הב'⁴³, וכן איתא להדיא במסכת סופרים (לעיל אות טו) דבשבת ר"ח או בשבת חנוכה קרו שבעה בפרשת השבוע והשמיני בענין היום.

ראיה לכך מביא ר"ת מתשובת רב יהודאי גאון שכתב בזה"ל ודקשיא לך קרו שיתא בענינא דיומא, בדלא אפסיק בקדישא, אבל אפסיק אזלי לחומרא, וקרו ז' בענינא דיומא ושמיני בדר"ח, עכ"ל, היינו דהשואל הקשה ג"כ היאך נוהגים שהשמיני קורא בפרשת ר"ח נגד גמרא מפורשת שצריך לקרא בפרשת ר"ח בשבעת העולים, ועל כך מתרץ רב יהודאי גאון עפ"י דעת הגאונים (לעיל אות טז) דמעיקר הדין המפטיר עולה למנין אבל אם הפסיקו בקדיש בין ששת העולים למפטיר אזלינן לחומרא והמפטיר אינו מן המנין, ולפי"ז מבואר דהגמרא דהשביעי קורא בס"ת הב' מיירי באופן שלא אמרו קדיש לאחר ששת העולים וא"כ השביעי גופיה הוא המפטיר, אבל לדידן דמפסיקים בקדיש יש לקרא שבעה בענינא דיומא לפני קדיש והמפטיר יקרא בס"ת הב', וכתירוצו של רב יהודאי גאון מתרץ גם רב עמרם גאון בסידורו (סדר פורים סי' עה).

ומוכיח ר"ת דהא לדעת הגאונים אם הפסיקו בקדיש אין המפטיר עולה למנין, ואפ"ה ס"ל דהמפטיר לחודיה יקרא בס"ת הב', וש"מ דלענין הקריאה בס"ת הב' ע"י המפטיר אין כל גריעותא בכך שהוא עולה רק מפני כבוד התורה.

ב. ואף שנהגו להעלות את הקטן לעליית המפטיר וא"כ נמצא שכל הקריאה בס"ת הב' היא בקטן, דעת ר"ת דאין כל גריעותא בכך דאם הקטן עולה למנין שבעה כ"ש שיעלה לשמיני.

ג. רבנו תם אף מוסיף לטעון נגד רבנו משולם דהנה כפי שנתבאר (אות יד) לא נזכרה בגמרא קריאת מוספי יו"ט חוץ מקריאת מוסף ר"ח, וא"כ כיון דחז"ל תקנו דביו"ט יקראו חמשת העולים בס"ת הראשון שקוראים בו ענין היום, א"כ אי אפשר לגרוע תקנתם שרק ארבעת העולים יקראו בענין היום והחמישי יקרא בפרשת המוספין שהיא רק תקנת הגאונים, ובשלמא בקריאת ד' פרשיות או מוסף ר"ח יש מקום לנהוג כן, שכן קריאות אלו כבר נזכרו

43 וכדעת הרשב"א לעיל אות יא, ואף דר"ת גופיה ס"ל דהמפטיר עולה למנין מעיקר הדין וא"כ אפשר דס"ל כדעת הר"ן (שם) דהמפטיר יכול לקרא בס"ת הב' דכיון דמעיקר הדין עולה למנין לא נגרעה מעלתו ע"י החומרא להעלותו לאחר המנין, אולם ר"ת משיב לר"מ דאף אם מעיקר הדין אין המפטיר עולה למנין אפ"ה אין כל גריעותא בכך שהוא יקרא את ההפטרה וכמ"ש הרשב"א.

במשנה ובגמרא, ואף אמרו שאפשר לגרוע מפרשת היום עבור קריאות אלו, אבל עבור קריאת מוספי המועדים אין לגרוע מתקנת חז"ל.

מטעמים אלו ס"ל לר"ת דהנכון לנהוג כמנהגנו המיוסד עפ"י המסכת סופרים והגאונים, שמנין העולים לחובת היום יקראו בס"ת הראשון והמפטיר יקרא בס"ת הב'.

כב) אולם עיין בשו"ע הרב (רפב יד) שכתב טעם חדש לבאר המנהג המיוסד על רבנו תם שאין קורין בס"ת הב' בשבעת העולים כי אם המפטיר לחוד קורא בו, והוא מפני שמה שנוהגים בכל שבת שהמפטיר חוזר וקורא מה שקרא השביעי ואף מברך על קריאה זו כל זה הוא שלא לצורך שהרי כבר קראו פרשה זו וביכרו עליה, ומה שעושין כן הוא רק מפני ההכרח שתקנו לומר קדיש להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, ולפי שאין לומר קדיש באמצע הפרשה הוצרכו לסיים הפרשה מקודם, ולכך אין לנו מה לקרות למפטיר כי אם מה שכבר קרא השביעי, אבל ביום שמוציאין ב' ס"ת שהקדיש שאומרים אחר הקריאה בס"ת הראשון הוא לפי שכבר נסתיימה קריאת הפרשה, עדיף לן לקרות בס"ת הב' במפטיר ולא בשבעת העולים כדי שלא יצטרכו לכפול הקריאה ולברך עליה ב' פעמים שלא לצורך.

בקרבת נתנאל (פ"ג דמגילה סי' ה אות ו) כתב דקוראים בס"ת הב' למפטיר לחוד, לפי שכל מה שאנו יכולים לנהוג כמנהג הגמרא לקרא למפטיר פסוקים שלא קרא אותם השביעי יש לנו לנהוג.

אולם צריך ביאור למה הוצרכו האחרונים לטעמים הללו, הלא רבנו תם ביאר לנו דעתו בפירוש שאין לקרא בס"ת הב' במנין העולים לחובה לפי שחז"ל תקנו שיקראו מנין היום בס"ת הא' ואין לנו לגרוע מתקנתם ולהעלות אחד מן המנין לקריאת המוספין שלא נזכרה קריאתם בחז"ל ואינם כי אם תקנת הגאונים.

ונראה לבאר דכוונתם בזה שכן ר"ת עצמו הרגיש וכתב דקריאת ד' פרשיות ומוסף ר"ח נזכרו בחז"ל, ואף מפורש בגמרא שיש לקרא בהם בקריאת השביעי, ורק על מוספי המועדים התרעם ר"ת שאין לגרוע עבורם מן המנין, וא"כ היה מקום לומר שבד' פרשיות ובשבת ר"ח יקרא השביעי בס"ת הב' כמנהג הגמרא ויחזור המפטיר לקרא בו, לכך ביארו האחרונים הנ"ל דאף בשבתות אלו יש לנהוג שהמפטיר לחוד יקרא בס"ת הב' מטעמים הנ"ל.

כג) עוד זאת יש לעיין בזה היאך יש לנהוג לדעת ר"ת ביום שיש בו ג' ס"ת דהנה עיקר טענותיו של ר"ת אל רבנו משולם הן כדי ליישב שהמפטיר יכול לקרא בס"ת הב', ואין מניעה מצד שהוא עולה מפני כבוד התורה, ואפילו אם המפטיר הוא קטן, אולם בסוף דבריו הוסיף ר"ת דאדרבה יש לימנע מלקרא בס"ת הב' בשבעת העולים שלא לגרוע מתקנת חז"ל וכנ"ל, ולפי זה יש לעיין ביום שמוציאין ג' ס"ת דלטענותיו הראשונות של ר"ת אף דאפשר לקרא בס"ת הב' למפטיר אולם אין כל חובה לעשות כן, וא"כ בנדו"ד יקרא המפטיר בס"ת הג', ובס"ת הב' יכול לקרא אף השביעי, אולם לטענתו האחרונה של ר"ת דאין לפחות ממנין העולים עבור קריאת המוספין, א"כ יש לדון דאף בס"ת הב' צריך לקרא לאחר שעלו מנין העולים לחובה.

ועיין בשו"ת הריב"ש (סי' נ"ט) ובספר המנהיג (הל' חנוכה סי' ק"נ) שהביא שיש שהיו נוהגין כן לקרא לתשעה עולים ביום שיש בו ג' ס"ת, אולם רגליים לדבר שרבנו תם נהג בזה כמנהג רש"י, וכפי שכללו התוס' בלשונם 'מנהג רש"י ורבנותיו ור"ת', ועיין במחזור ויטרי לרבנו שמחה מתלמידי רש"י שכתב⁴⁴ דשבת ר"ח טבת אדר וניסן שמוציאין בהם ג' ס"ת

קורין ששה בס"ת הראשון והשביעי בס"ת הב' והמפטיר בס"ת הג', נמצא דגורעין מנין העולים עבור הקריאה בס"ת הב'.

ונראה דהנה בשבתות הנ"ל הקריאה בס"ת הב' היא תמיד בשל ר"ח, דקריאת ר"ח שהיא תדירה קודם לקריאת חנוכה ושקלים והחודש שאינן תדירות⁴⁵, והרי כפי שנתבאר אף רבנו תם מודה דלענין קריאת מוסף דר"ח יש מקום לנהוג כמפורש בגמרא שיקראו אותו בשבעת העולים והמפטיר יחזור ויקרא בו מפני כבוד התורה, אלא שאין נוהגים כן מן הטעמים שכתבו הקרבן נתנאל ושו"ע הרב, ואם כן בשבתות הנ"ל שאף המפטיר קורא פסוקים חדשים שעדיין לא קרא אותם השביעי דהיינו קריאת חנוכה ושקלים והחודש, שפיר קורא השביעי בדר"ח שהרי אפשר לגרוע ממנין העולים עבור קריאת מוסף ר"ח וכדאיתא בגמרא.

מנהג ג' - המפטיר ממנין העולים וקדיש לאחר המפטיר

מנהג גירונדא עפ"י הרמב"ן

כד) בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קל"א וח"ב סי' ע') כתב בגירונדא הם נוהגים כל שבתות השנה לקרות ששה, והמפטיר משלים הפרשה ואומרים קדיש, וקורין ההפטר, ומנהג זה הוא מפי הרמב"ן ז"ל, עכ"ל.

היינו דמנהג גירונדא הוא כעיקר הדין דהמפטיר מן המנין, ולכן נהגו בכל שבתות השנה להעלות רק שבעה עולים והשביעי מפטיר בנביא, ואומרים קדיש אחר גמר קריאת כל הפרשה לגמר מצות קריאת התורה.

ולכאורה נהגו בגירונדא אף ביום שמוציאין ב' ס"ת שהשביעי קורא בס"ת הב' והוא עצמו מפטיר בנביא, וכפשטות לשון הגמרא דקרו שיתא בענינא דיומא והשביעי בדשקלים או בדר"ח, שכן כל משאו ומתנו של ר"ת עם ר"א ור"מ הוא אליבא דהמנהג שבכל שבת המפטיר אינו מן המנין, דבזה יש לדון ביום שיש ב' ס"ת אם המפטיר לחודיה יכול לקרא בס"ת הב', אבל למנהג גירונדא שהמפטיר מן המנין ודאי שהשביעי המפטיר קורא בקריאה הנוספת לכבוד היום.⁴⁶

נמצינו למדים דכל הראשונים הנ"ל השוו מידתם שביום שיש בו ב' או ג' ס"ת אומרים קדיש אחר הקריאה בכל הספרים, אלא שכל אחד מהם נימוקו עמו מטעם אחר.

א. דעת רש"י והראב"ד דהמפטיר אינו מן המנין ואפ"ה הוא לחודיה קורא בס"ת הב', ורק לאחר מ"כ אומרים קדיש לגמרה של מצות קריאת התורה.

ב. דעת ר"א ור"מ והמנהיג והמאירי והמחכים דהמפטיר אינו מן המנין, ולכן קוראים תחילה בשבעת העולים בכל הס"ת ולאחר מכן אומרים קדיש לגמר כל הקריאות, ולהודיע שהמפטיר אינו מן המנין כמו בכל שבת.

ג. דעת הרמב"ן דהמפטיר מן המנין (לכאורה אף ביום שמוציאין ב' ס"ת וכו"ל) ואומרים קדיש לאחר גמר כל קריאת התורה.

45 וכו"נ בשו"ע (תרפד ג, תרפא א).

46 ואף שדעת ר"ת דאין לגרוע מתקנת חז"ל במנין העולים עבור קריאת המוספין שלא נזכרו בגמרא, וא"כ אפשר דאף הרמב"ן יודה בזה שיקראו בס"ת הב' לאחר שבעת העולים, אולם עיין לעיל הערה 29 דהראב"ה ס"ל דאף בזמן הגמרא קראו במוספין בכל המועדים ואפשר דאף הרמב"ן ס"ל כן וא"כ אין גורעים בזה מתקנת חז"ל.

מנהג ר' - המפטיר קורא בס"ת הב' וקדיש תמיד לפני המפטיר להודיע שאינו מן המנין

דעת הרא"ש

כה) הרא"ש (פ"ג דמגילה סי' ה) ס"ל בעיקר הסוגיא כר"ת דמעיקר הדין המפטיר עולה למנין אלא שבשבת ויו"ט החמירו כמ"ד דהמפטיר אינו מן המנין, וכן ס"ל כוותיה דאף שהמפטיר אינו מן המנין הוא לחודיה יקרא בס"ת הב'.

אלא שהרא"ש הוסיף לבאר דאומרים תמיד קדיש בין קריאת השביעי לקריאת המפטיר בס"ת הב' להודיע שאינו מן המנין, דזה לשון הרא"ש שם 'אבל ימים טובים וארבע פרשיות שמוציאין שני ספרים אין המפטיר חוזר וקורא מה שקרא אחרון, אלא אומר קדיש אחר שקראו שבעה בשבת וחמשה ביו"ט ובספר השני קורא המפטיר חובת היום, וכשמוציאין שלשה ספרים קורין ששה באחד והשביעי בשני ואומר קדיש, ובשלישי קורא המפטיר פרשה שהיא מעין ההפטרות, עכ"ל הרא"ש (וכבר נתבאר דאפשר דאף רבנו תם ס"ל כן אולם יותר מסתבר דנהג בזה כרש"י זקנו לומר קדיש אחר גמר כל הקריאות).

מנהג פולין ואשכנז ודעת הרמ"א בפשטות הרא"ש

כו) מנהג פולין ואשכנז הוא כפשטות לשון הרא"ש, דביום שמוציאין ב' ס"ת קורא המפטיר בס"ת הב', וביום שמוציאין ג' ס"ת קורא השביעי בס"ת הב' והמפטיר בס"ת הג', ואומרים תמיד קדיש לפני המפטיר להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, וכן הובא בפשיטות בספר המנהגים לרבי אברהם קלויזנר⁴⁷ ובספר המנהגים של תלמידו רבי אייזיק מטירנא⁴⁸ ורשמי מנהגי פולין.

וכן כתב מהרי"ל אבי מנהגי אשכנז (שו"ת סי' קפב (ריב)) דבשבת חנוכה קורין דחנוכה למפטיר אחר הקדיש, אע"ג דחובת היום הוא, וכן כל מוספי השנה ואפילו ד' פרשיות ודר"ח שחל בשבת, אע"ג דחובת היום הן ואיכא למ"ד פרשת זכור דאורייתא, ולא חיישינן לקדיש בתייהוה הואיל וכבר קרא (מעניין) [מניין]⁴⁹ היום, עכ"ל.⁵⁰

כז) ואף דישנה חובת קדיש אף על הקריאה בס"ת הב', אולם עיין בדרכי משה שכתב (רפב ז) דיניחו הס"ת האחרת אצל הס"ת הראשון בשעת אמירת הקדיש⁵¹, ומשמע דזה מועיל שהקדיש קאי גם על הקריאה בס"ת הב', ואף דקדיש נאמר תמיד בגמר כל ענין ולא

47 כן כתב רבי אברהם קלויזנר לענין ר"ה (סי' ט"ז וכג) סוכות (סי' לח) ור"ח טבת שחל בשבת (סי' עד) שאומרים רק קדיש אחד לפני קריאת המפטיר, וכ"כ לענין שמח"ת (סי' סד) 'שאומרים קדיש רק אחד הקריאה בס"ת הב', ובמחזור ויטרי כתב שיש לומר קדיש אחר ס"ת ראשון וקדיש אחר ס"ת שני, ואנו נוהגין כשמוציאין ג' ס"ת אומר קדיש אחר ס"ת שני ומביאין ס"ת שלישי וקורין למפטיר' עכ"ל, הרי שדעת מהרא"ק דאין נוהגים כמחזור ויטרי אלא אומרים קדיש רק לפני קריאת המפטיר בס"ת השלישי (ומש"כ בשם המחזור ויטרי שבשמח"ת אומרים קדיש אחר ס"ת א' ושוב אחר ס"ת ב', עיין לעיל הערה 34 דהמחזור סתור בזה משנתו שכן בכל המועדים כתב שאומרים רק פעם אחת קדיש ומקומו אחר גמר כל הקריאות).

48 כן כתב בפשיטות בכל הימים שיש בהם ב' ס"ת.

49 כן הוגה בהוצאת מכון ירושלים עפ"י כת"י.

50 וכן הביא במנהגי מהרי"ל בהלכות קרה"ת (מכון י-ם עמ' תנה), וכן לגבי ר"ח טבת שחל בשבת (עמ' תח) ר"ח אדר שחל בשבת (עמ' תיד) ושמח"ת (עמ' שפט).

51 הרמ"א (קמז ח) כתב דביום שיש ב' ס"ת אין מסלקין הראשונה עד שכבר הניחו השניה על השולחן שלא יסיחו דעתן מן המצות עכ"ל, וכתב המ"ב (שם סקכ"ז) דמניחין השניה על השולחן קודם הקדיש כדי שיאמרו הקדיש על שתייהן עכ"ל, ר"ל דמעיקר הדין די בכך שיניחו את הס"ת השניה לאחר קדיש לפני גלילת הס"ת הראשון כדי שלא יסיחו דעתן, אבל מקדימין להניח את הס"ת לפני קדיש כדי שהקדיש יהא על שתייהן, וכמ"ש הד"מ בסי' רפב.

מצינו שיאמרו קדיש לפני קריאת פסוקים, צריך לומר לכאורה דכיון דצריך להקדים את הקדיש כדי להודיע שהמפטיר אינו מן המניין לכך הוצרכו לסמוך על הנחת הס"ת הב' על הבימה בשעת קדיש לענין שהקדיש קאי גם על הס"ת הב'.

ובלבד (רפב ה) כתב דהקדיש שאומרים לפני תפילת מוסף עולה גם על הקריאה בס"ת הב', אולם בכמה מקומות⁵² כתב הלבד דניחו גם הס"ת הב' על הבימה בשעת קדיש כדי שהקדיש יהא על שתייהן, ואפשר דס"ל דכיון דבעלמא לא אמרינן דהקדיש שלפני תפילת מוסף קאי על קריאת שכן אמירת אשרי הוי הפסק בין קריאת לקדיש, ומטעם זה אומרים קדיש תיכף אחר קריאת בחול ובר"ח ולא סמכין על קדיש שלאחר אשרי וסדר קדושה⁵³, ומאידך גיסא גם לא אשכחן דיאמרו קדיש לפני קריאת פסוקים כי אם לאחריהם, אולם בצירוף שתייהן שפיר דמי.

וראה באגר"מ (סי' ק"א) שכתב לבאר באופן חדש דעיקר מצות קריאת התורה בשבת ובימות החול היא מדין לימוד התורה, שמרע"ה תיקן לישראל שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, וכן תיקן לענין המועדים שמצותן שיקראו כל אחד ואחד בזמנן (מגילה לא.), אולם קריאת הד' פרשיות אינה מדין לימוד אלא כדי להודיע לעם שיביאו שקליהם, ושיטהרו באפר פרה, ולמחות עמלק בפה (רש"י שם כט.), וכן קריאת מוספי ר"ח היא כדי לפרסם שהוא ר"ח, וכ"ש קריאת שאר מוספי המועדים אינן מדין לימוד כי אם תקנת הגאונים שיקראו בתורה במקום הקרבת קרבנות המוספין (תוס' כט: ד"ה ושאר).

ולפי"ז יתבאר דבשבת שקורין ד' פרשיות ור"ח וכן ביו"ט ישנם ב' חיובי קריאות, קריאת ענין היום היא מדין לימוד התורה והקריאה בס"ת הב' היא רק כדי לפרסם ולהודיע כל הנ"ל, וא"כ הקריאה השניה טפילה אל הראשונה החשובה הימנה במעלתה, ולכן אומרים קדיש רק אחר הקריאה בס"ת הראשון שהיא עיקרית אבל הקריאה בס"ת הב' טפילה אל הראשונה ונפטרת בקדיש שאמרו אחר ס"ת הראשון.

אולם כמדומה שאף האגר"מ לא נתכוין לומר דאי"צ להניח הס"ת הב' על הבימה בשעת קדיש כמ"ש הרמ"א, אלא כוונתו לבאר מה שאנו אומרים קדיש לפני קריאת הפסוקים אף שלא מצינו שיעשו כן בשאר הקדישים, ולכן כתב דזהו בצירוף מה שהקריאה בס"ת הב' טפילה אל הראשונה ואין עליה חובת קדיש כל כך.

מנהג ח' - המפטיר אינו ממנין העולים וקדיש אחר כל ס"ת בפני עצמו

מנהג ארץ ספרד

כח) הב"י (סי' רפב) מביא את מנהג ארץ ספרד מלפנים שביום שיש ב' ס"ת אומרים קדיש אחר קריאת ז' עולים בס"ת הראשון, וחוזרים ואומרים קדיש נוסף לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב'.

וכן מובא מנהג זה באבודרהם (עמ' ריח) בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' ש"כ) ובשו"ת הרשב"ש (סי' תלא).

ובפשטות הטעם בזה דכל קריאה בתורה היא ענין ומצוה לעצמה, וכל אחת מהן מוטלת עליה חובת הקדיש בפני עצמה.

52 לענין יו"ט א' דפסח (תפח ג) שמח"ת (תרסט א) ושבת חנוכה (תרפד ג), וכן הוא במנהגים שבסוף ספר לבוש (סכ"ד).

53 מחזור ויטרי (עמ' תרכב תשסז) ועיין באבודרהם (עמ' קצו) ושבלי הלקט (סי' עט).

אף גם זאת מצינו שהיו מקומות בספרד שנהגו לומר קדיש אחר הס"ת הראשון אף אם עדיין לא נסתים מנין העולים, וכמ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' שכ"א) לענין חוה"מ פסח ור"ח טבת - שמוציאין בהם ב' ס"ת וקורין בס"ת הראשון שלשה עולים ובס"ת הב' קורא הרביעי המשלים מנין העולים בר"ח ובחוה"מ - שמקצת מקומות שבספרד נוהגים לומר קדיש אחר הס"ת הראשון אף שלא נשלם המנין, וחוזרים ואומרים קדיש אחר הס"ת הב'.

אולם כמה ראשונים פליגי על מנהג זה וס"ל דאין לומר קדיש לפני שנשלם מנין העולים, וכמ"ש באבודרהם (עמ' רכד) ר"ח טבת שחל בשבת בזה"ל ובאלו הארצות נוהגין לומר קדיש אחר כל ספר מהשלשה ספרים. כתב גאון בתשובה שאין לומר קדיש אחר הספר הראשון מאחר שלא גמרו עדיין כל חובת היום שהן שבעה עולים, אלא אחר הספר השני אומר קדיש וכן אחר השלישי, שאין אומרים קדיש אלא אחר שבעה בשבת או אחר חמשה ביי"ט, וכן כתב הרא"ש, עכ"ל האבודרהם, וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב ט ח"ב) בלשון זה ממש והביאם הב"י (שם), הרי דהיו נוהגים לומר קדיש אחר כל ס"ת אלא שהאבודרהם ורבנו ירוחם הביאו תשובת הגאונים דאין לומר קדיש אחר הס"ת הראשון לפי שלא נשלם עדיין מנין העולים.

ולכאורה הטעם בזה הוא כעין מה שכתבו התוס' והרא"ש (לעיל אות ט) דכשהתקינו רבנן סבוראי להקדים ולומר קדיש לפני המפטיר התקינו גם לסיים את הפרשה לפני קדיש לפי שלא מסתבר לומר קדיש באמצע הסדר, והכא נמי לא מסתבר לומר קדיש באמצע מנין העולים לפי שהקדיש נאמר תמיד בגמר הענין ואין לאמרו לפני שנסתיימה עיקר קריאת בקריאת ענין אחד שלם לכה"פ ובקריאת מנין העולים לחובת היום.

כט) ויש להוכיח דמנהג ספרד לומר קדיש אחר כל ס"ת יסודו מן הגאונים, שהרי האבודרהם ורבנו ירוחם הביאו מתשובת הגאונים דאין לומר קדיש אחר הס"ת הראשון שלא נשלם המנין כ"א אחר הס"ת הב' והג', הא קמן דבזמן הגאונים כבר נהגו לומר קדיש אחר כל ס"ת בפני עצמו.

אולם מה שכתבו האבודרהם ורבנו ירוחם שזהו ג"כ דעת הרא"ש, אין כוונתם לומר דהרא"ש ס"ל דיש לומר קדיש אחר כל ס"ת, דעיי' לעיל (אות כה) לשון הרא"ש שהזכיר רק הקדיש שלפני המפטיר, אלא כוונתם לכאורה דאף להרא"ש אין לומר קדיש אם עדיין לא נשלם המנין, וכמו שכתב הרא"ש (שם) דכשמוציאין ג' ספרים קורין ששה באחד והשביעי בשני ואומר קדיש ובשלישי קורא המפטיר וכו' עכ"ל, הרי לנו דהזכיר אמירת קדיש רק לאחר שנשלם מנין שבעת העולים.

נמצינו למדים שבין מנהג אשכנז ובין מנהג ספרד שניהם מיוסדים למעשה על דעת הרא"ש שהמפטיר בלחוד קורא בס"ת הב', ואומרים תמיד קדיש לפני המפטיר להודיע שאינו מן המנין, וכן לענין שאין אומרים קדיש לפני השלמת מנין העולים, אלא שנחלקו אם ישנה חובת קדיש על הס"ת הב' בפ"ע.

ל) ונראה דפוסקי אשכנז ס"ל דתקנו לומר קדיש על מצות קריאת התורה, ואף שהתקינו להקדימו להודיע שהמפטיר אינו מן המנין אולם אין צריך לחזור ולומר קדיש נוסף, אלא ע"י כמה צירופים יש לסמוך שהקדיש קאי גם על ס"ת הב', אולם דעת פוסקי ספרד דתקנו לומר קדיש על כל קריאה בפני עצמה, אלא שאם לא נשלם המנין אי אפשר לומר קדיש עדיין קדיש, ולכן בר"ח טבת ובחוה"מ פסח וביום שיש בו ג' ס"ת לא יאמרו קדיש עד השלמת המנין בס"ת הב'.

וא"כ נראה לבאר לפי זה דביום שמוציאין ב' ס"ת אף דמנהג אשכנז ומנהג ספרד שוה בזה שאומרים קדיש לאחר קריאת השביעי בס"ת הראשון, אולם חלוקים הם בטעמו של דבר

דלמנהג אשכנז המכוון בזה שהקדימו את הקדיש לאמרו לפני עליית המפטיר להודיע שאינו מן המניין, ולמנהג ספרד סברא זו שייכא רק ביום שיש בו ס"ת אחד, אבל ביום שיש בו ב' ס"ת אזי הקדיש שלאחר השביעי הוא לגמר הקריאה בס"ת הראשון.

מנהג ו' - בשבת ר"ח וד' פרשיות נוהגים בר"א ור"מ ובמוספי המועדים כהרא"ש

דעת תורי"ד

לא) רבנו ישעיה מטראני (בספר המכריע סי' לא ומשם בשבלי הלקט סי' עט ובב"י רפב) נחלק על רבנו תם וס"ל דמעיקר הדין אין המפטיר מן המניין, ולכן בשבת ר"ח ובד' פרשיות שקריאות אלו נזכרו בגמרא יש לנהוג כפי שהנהיגו רבנו אליהו ורבנו משולם עפ"י פשטות הגמרא, שהשביעי יקרא בס"ת הב' ויאמרו קדיש ולאחמ"כ יחזור המפטיר לקרא בהם מפני כבוד התורה.

אכן מוספי המועדים שאינם חובה מעיקר הדין וטעם קריאתם היא רק כדי שיגרוס הש"ץ פסוקים אלו לפני שיאמר אותם בתפילה, לכן אפשר לקרא אותם בעליית המפטיר שאינה כי אם מפני כבוד התורה, ואף אפשר לומר קדיש לפני הקריאה בס"ת הב', לפי שקריאה זו אינה מן החיוב, ועיין לעיל אות יד שרבנו תם כבר הרגיש בחילוק זה.



המשך פרק ו יבוא בעז"ה בגליון ר"א

הערות

הערות להלכות אבלות לרס"ג

בקובץ בית אהרן וישראל קצ"ח (אב-אלול תשע"ח), עמ' ה-יד פירסמתי הלכות אבלות לרס"ג. ר' מרדכי עקיבא פרידמן ור' חנוך ולדנברג העירוני, שכתב היד שצילומי מופיע במאמר, אינו קלף ולא כפי שנכתב. הסיבה לחוסר ההתאמה בין שני חלקיו, העליון והתחתון, נעוצה בכך שהקטע התחתון גדול בתצולם ממידתו בהשוואה לקטע העליון ולכן קשה לראות את החיבור. אם יוקטן הצילום של הקטע התחתון במעט ניתן יהיה לראות את החיבור בקלות (ומכל מקום השורה הראשונה של הקטע התחתון חסרה).

רמ"ע פרידמן ור' נחם אילן גם השוו את ההעתקה מול כתב היד ומסרו לי רשימת תיקונים. מהם גם תיקונים המשפיעים על התרגום, ואלו הם: בסוף ד"ה כאשר מגיע האדם, צ"ל: אלא אם כן היו מעשיו טובים וכו'. בסוף ד"ה ועל כל מי שזכרנו, צ"ל ואולם כשמתו עליו אביו ואמו יקרה בגדיו עד שיגלה את לבו. בסוף ד"ה והאבל לא יעמוד, צ"ל: ולא יושלם בו מנין העשרה. בסוף ד"ה והאשה כשקורעת, צ"ל: ותקרה הפנימי ותשאירו מלפניה.

יחיאל יהודה זיבלר

כולל פוניבז', בני ברק

בענין אכילת תפוח בדבש בראש השנה

איתא בשו"ע סי' תקפ"ג א' ברמ"א, "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה", ובס' שיירי כנה"ג בסיומן זה הביא בזה מח' ראשונים האם התפוח עיקר ומברך עליו "בפה"ע, או שהדבש עיקר ומברך עליו "שהכל". והסכימו האחרונים שתפוח עיקר ומברך עליו בפה"ע, וכן פסק במשנ"ב (שם ס"ק ג').

וצ"ב דהרי בפשטות אנו אוכלים תפוח בדבש כדי לומר עליו תתחדש עלינו שנה מתוקה, וזה בגלל הדבש שאנו מטבילין בו את התפוח, וא"כ הדבש הוא העיקר.

ובמהרי"ל הל' ראש השנה הביא "דמהר"י סגל בירך על התפוח בפה"ע דהוא עיקר, דבכל מקום שהזכירו אבותינו טיבול זה תפשו בלשונם "נוטלים התפוח וטובלים בדבש", ולא מישתמיט אחד מהם לומר אוכלים דבש עם התפוח, ומשמע דתפוח הוא עיקר". ובהמשך שם הביא דבר זה דאוכלים דברים מתוקים בר"ה, כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים, ובסוף כתב שם "אומר מהרי"ל שאין טעמא כמבואר לעיל מספיק לדין, דעדיין מ"ט למיכל תפוח והא איכא כמה מיני מתוקים טפי, ויש ליתן טעם לזה דרומו לשדה של תפוחים הידוע למקובלים", עיי"ש.

ומוכח מהמהרי"ל דעיקר מה שאוכלים ואומרים יה"ר, זה על התפוח המתוק ולא על הדבש, ולכן הקשה דהרי יש פירות יותר מתוקים, ותי' דרומו לשדה תפוחים, וזה הסיבה שלוקחים תפוח ולא פרי אחר, וא"כ צ"ל דהסיבה שטובלים אותו בדבש זה "לרווחא דמילתא" להוסיף מתיקות. וכן בהמשך שם כותב שמהרי"ל היה מטביל ראש איל בדבש וכן אכלו, ושם ודאי אוכלים את זה בשביל הראש איל ולא בשביל הדבש, שהרי אנו אומרים ע"ז יה"ר שנהיה לראש וכו', וא"כ ודאי הדבש זה לרווחא דמילתא והכ"נ על התפוח זה לרווחא דמילתא להוסיף מתיקות.

ויוצא שמח' ראשונים היא, שלפי דעה אחת הסיבה שאומרים שתתחדש עלינו שנה מתוקה היא בגלל התפוח, וכן העיקר וכן הלשון במהרי"ל, וכן ברמ"א דלעיל "נוהגין לאכול תפוח מתוך כדבש", ומשמע דהעיקר הוא התפוח המתוק, ולכן מברכים עליו בפה"ע. והדעה השנייה ס"ל דעיקר האמירה היא על הדבש שאנו טובלים בו את התפוח, ולכן מברכים עליו "שהכל" כי הדבש עיקר.

בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' כ"ז) נשאל מדוע אנו אוכלים פת בדבש ותפוח בדבש והרי מספיק פ"א לטבול בדבש כדי לומר שנה טובה ומתוקה. ותי' דבאמת המנהג התחיל מכיוון שהיו מסופקים מה העיקר האם התפוח או הדבש, ולכן נהגו לאכול את התפוח בדבש יחד עם הפת בשביל שלא יצטרכו לברך על התפוח כלל, כמבואר בס"י קס"ז שאוכלים אותו עם פת, ומזה נשתלשל המנהג שאוכלים פת בדבש ותפוח בדבש, אבל אין דרך לעשות כך, ומה שנהגו כך היה מפני עמי הארצות.

ולפי דברינו הנ"ל דהטעם שטבלו תפוח בדבש זה רק להוסיף מתיקות אבל זה לא העיקר, ולכן המהרי"ל טבל ראש איל בדבש, ממילא אפש"ל דכמו דנהגו לטבול תפוח וראש איל בדבש להוסיף מתיקות, נהגו להוסיף מתיקות גם בפת.

והסוברים שהדבש הוא העיקר, אז אה"נ הם סוברים שא"צ גם פת וגם תפוח בדבש, אלא כמו דהביא בשם הלבוש דהמנהג היה או פת או תפוח בדבש, ולפי הדעה ראשונה יש ענין להוסיף בהרבה מאכלים "דבש".

בנימין הופנר

על הערות והארות בסדר הסליחות

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

הנני למסור הערות קצרות על מה שנכתב בקובצכם הנודע לתפארה.

בגליון האחרון (קצ"ח) נתפרסם מאמר של הרב ברים שליט"א אודות דיוקים שונים בנוסח הסליחות, והוא דבר נכון וראוי להעמיד הדברים על תילם, וביותר בימים אלו שיש ענין מיוחד להתפלל בנוסח מתוקן כדאיתא בספרים.

בין הדברים העיר הכותב שליט"א על הנוסח ומסיר חטאת יריאיו שנאמר בחולם הטי"ת בלשון רבים, ואילו בפירוש הכל בו מבואר דיראים אין להם יותר מחטאת אחת, ולפי"ז היה צ"ל חטאת בקמץ לשון יחיד, אמנם ככל שנוכל להעמיד הנוסח המקובל על תילו ראוי לנו להפך בזכותו, ונראה לומר שאם ציבור חטאו כולם אותו חטא יצדק לומר בו לשון יחיד כלשון הכתוב "אולי אכפרה בעד חטאתכם" ועוד כיו"ב, אמנם כאן הרי מייירי כלפי החטא של כל יחיד ויחיד בפנ"ע ובזה שפיר י"ל חטאות לשון רבים, כיון שאין חטאו של האחד דומה לשל חבריו.

עוד העיר נכונה בהערה ל"ח על כך שהעולה לתורה בפרשת נצבים מסיים בפסוק [ל-ו] ומל וגו' למען חייד, דלכאורה היה לו לסיים בפסוק שאח"כ שהוא סיום של ההבטחות עבור התשובה, ואולי יש לומר שבכוונה אינו מפסיק בפסוק זה שמסתיים "על איביך ועל שנאיך אשר רדפוך". כיון שמקדיין לסיים בדבר טוב, וכמו שמצאנו כן בכמה מקומות שמקדימין או מאחרין סיום העלייה בכדי לסיים בדבר טוב. בכרכה מרובה ויה"ר שתזכו להמשיך ולזכות את הרבים.

אליעזר בינדר

מי המבול בארץ ישראל - תגובת הכותב

ראיתי מה שהעיר הרב גולדהבר בגליון קצ"ח על מה שכתבתי בגליון קצ"ז בענין מי המבול בארץ ישראל.

ובאמת לא עלי תלונתו, אלא על רבותינו הרמב"ן רבינו בחיי והחזקוני ועוד, שהם אמרו וביארנו שאע"פ שלא ירד מבול בארץ ישראל, מ"מ ארץ ישראל היתה מלאה עם מים ממי המבול. וכמו שכבר הבאתי את דברי הרמב"ן בראשית ח, יא (והביא שם גם את דברי הפרקי דרבי אליעזר בפרק כג שכתב

כן). ועי' עוד ברבנו בחיי בראשית ז, כג, ומש"כ בבראשית ח, יא. ועי' עוד בחזקוני בראשית ח, ב. - וכך גם לומדים בפשטות, שלכן ידע נח שהקלו המים, כי ראה שהביאה עלה זית וכו', ואכמ"ל.

ורבותינו הראשונים ביארו כל אחד את תירוצו, ואני לא באתי אלא להוסיף עליהם, שאפשר לומר בעוד אופן, שע"י שבאו המים משאר הארצות לתוך ארץ ישראל, ע"ז עלו כנגדם גם התהומות שבארץ ישראל [וכעין 'מגנט'], אבל באמת לא 'ירדו' מי המבול בארץ ישראל, וככל דבריני, ע"ש.

וכשתדייק, תראה שבד"כ בכל מקום בגמ' במדרש ובזוה"ק מזכירים את מי המבול ש'ירדו' בארץ ישראל או שלא ירדו, והיינו שהמחלוקת היא אם 'ירדו' מים מלמעלה למטה' בארץ ישראל, אבל לא דברו מהתהום אם 'עלה' או מהמים שנשפכו מסביבותיה - אם זה היה בארץ ישראל או לא. ואפשר לומר שהביאור בזה לפי דבריני, שע"י שירדו מים רבים גדולי ועזים של מי גשמים גשמי זלעפות, והיה גם ריבוי מים למטה, ע"ז הכל נתבלבל ונימוח (ובפרט לפי מה שיש שביאורו שגם המים מלמעלה היו רותחין, ואכמ"ל), וכדרך המים באופן זה שנעשה 'מערבולות', והכל עולה ממטה למעלה ויורד מלמעלה למטה, כידוע. משא"כ במקום שרק המים עולים ועולים, אז יש יותר אפשרות לצוף מלמעלה כדרך אניות בלב ים, ואין המים מבלבלים את הכל, וזהו מה שאמרו שבארץ ישראל לא 'ירד' המבול. [וע"ע ברבינו בחיי (שם) שכתב ש"הגשם השוטף היה משבר כל האילנות"].

ומה שהקשה מדברי הגמ' (זבחים דף קיג:): שבארץ ישראל מתו האנשים מה'חום' וה'הבל'. אפשר לבאר, שאע"פ שהמים לא בלבלו את הכל, וא"כ לכאורה לא היה הכל צריך להיות נימוח, והיו יכולים לצוף למעלה ולהשאר בחיים וכנ"ל, מ"מ ע"י ה'חום' וה'הבל' שהיה במים שיצאו מחמי טבריא וכדו' מתו כולם, וכלשון רש"י שם בד"ה ברותחין נידונו, ונמצא 'עמלג' ברותחין, ע"כ, ומליגה היינו במים חמים, וכמו שאמרו בביצה (דף לד.). ובאמת זהו פשטות דברי הגמ' 'שלמ"ד שלא ירד המבול בארץ ישראל מ"מ "ברותחין קלקלו וברותחין נידונו", ע"ש, ובפשטות המשמעות במים רותחים ולא באויר חם, ע"ש.

וע"ע במדרש שיר השירים רבה (א, סה), ובמפרשים שם, ובפירוש ענף יוסף שם, ויש להאריך עוד בכל ענין זה, ואכמ"ל.

יחיאל יהודה משה דנצינר

מודיעין עילית

הערות בעניני סוכה

זמן ברכת לישב בסוכה בקידוש היום לאשתו / ברכת לישב בחולה צליאק / אתרוג שנפל חלק מן הפיטם בשאר ימים / אתרוג שהיה תחת המיטה בשאר ימים

ברכת לישב בסוכה בקידוש היום לאשתו או בנותיו

יש הנוהגים שהבעל עושה קידוש לאשתו ובני ביתו בסוכה אחר התפילה בשבת ויו"ט אחר שכבר קידש או שמע קידוש בסוכה שבביהכ"נ ואכל שם מזונות ועושה את הלישב בסוכה על הסעודה שעומד לאכול עכשיו בשעת הקידוש ולא אחר המוציא, וצ"ע דהרי כל הטעם שעושים את הלישב בסוכה בקידוש ולא אחר המוציא שהרי אין מברכים לישב בסוכה על יין הוא כמבואר במ"ב תרמ"ג סק"ט משום שהוא התחלת סעודה שלו כיון שההלכה הוא שאין קידוש אלא במקום סעודה ואסור לאכול בלא זה ולכן הוא חשיב כהתחלת סעודה, אכן אם הוא כבר קידש בביהכ"נ א"כ למה עושה לישב בסוכה בשביל שאצל אשתו הוא קידוש במקום סעודה, והרי על היין נוהגים לא לעשות לישב אפילו בהבדלה, [ואה"נ מי שנוהג לברך לישב על הבדלה י"ל דיאמר גם כאן לישב על הקידוש, אע"פ שי"ל ששם הוא עדיין מחויב בהבדלה ולכן הוא קביעות אצלו משא"כ בקידוש בנידו"ד שכבר יצא אין זה חשיב קביעות אצלו].

ואפשר דכמו שכתב השבט הלוי ח"ד סי' מ"ט שבכל שבת המקדש לאשתו כשכבר קידש לעצמו מ"מ אין צריך לומר ברכה אחרונה על היין של קידוש אע"פ שכל הטעם לא לומר ברכה אחרונה הוא מדין קידוש במקום סעודה או היין הוא חלק מן הסעודה וברהמ"ז פוטר את כל הסעודה גם יין הקידוש וכאן הרי כבר קידש, אלא כיון שלאשתו הוא קידוש במקום סעודה חשובה אצלו כחלק מן הסעודה ופטור

מבר"א, א"כ ה"ה לגבי לישיב בסוכה י"ל שהוא חלק מן הסעודה שלו וחשיב כתחילת סעודה, וצ"ע באמת הסברא שם בזה.

והיה נראה לומר ע"פ מה שכתב באגר"מ או"ח ח"ד סי' ק"א אות ב' לגבי קידוש בנשים בשבת בבוקר דמותרת לאכול לפני התפילה קודם שבעלה סיים התפילה דכיון שהיא מחוייבת לאכול עמו סעודת שבת עדיין אינו חשוב זמן סעודה אצלה כל זמן שבעלה לא סיים להתפלל, אכן הגרשו"א בשש"כ פנ"ב הערה מ"ו תמה על זה דלא מצינו רק שהבעל מחויב לאכול עם אשתו אבל היכן מצינו חיוב שתאכל היא עם בעלה, ולפ"ז י"ל בנידו"ד שבעלה מחויב לאכול עמה ואם היא אינה יכולה לאכול משום שמחוייבת בקידוש א"כ גם היא אינה יכולה לאכול סעודת יו"ט א"כ הקידוש בשבילה הוי התחלת סעודה גם לו ושפיר יכול לומר לישיב בסוכה בקידוש, וגם זו סברא לבאר המנהג שאינו אומר ברכה אחרונה על היין, אבל לפ"ז הוא רק במקדש לאשתו ולא במקדש בשביל הבנות או אדם אחר, וצ"ע, ואע"פ שאינה מחוייבת לאכול בסוכה בכלל מ"מ הוא אינו יכול לאכול בסוכה כל זמן שלא קידש לה שפיר יכול לקדש ולומר אז לישיב בסוכה דהוי התחלת סעודה שלו, וצ"ע אם ביו"ט מחוייב לאכול עם אשתו.

חולה צליאק בברכת לישיב בסוכה

יש לעיין אם חולה צליאק שאסור לאכול חיטה ואוכל רק פירות וירקות אי יכול לברך ברכת לישיב בסוכה על מה שדרכו באכילה כמו שכתבו כמה מרבני זמננו דאם חולה צליאק אוכל פירות וירקות בסעודה שלישית וממשיך סעודתו אחר הלילה אי מותר לו לאכול דרך בסעודת פת איתא בשו"ע סי' רצ"ט סעי' א' שמותר לו להמשיך אבל פירות וירקות אסור להמשיך, אכן אמרו דכיון שדרכו לאכול רק פירות וירקות חשיב סעודתו עליהם כסעודת פת ומותר להמשיך לאכול עד שיברך ברכה אחרונה, וכן י"א [חוט שני ח"ד ה' קידוש בשם החזו"א] כך גם לגבי קידוש במקום סעודה שלגבי ידידיה אפילו אינו אוכל מזונות אלא פירות וירקות אז לדידיה חשוב קידוש במקום סעודה, א"כ י"ל ה"ה בנידו"ד חשיב קביעתו על הפירות כמו לדידן על הפת ושפיר יכול לברך לישיב בסוכה על זה, אכן באופן שעדיין לא בירך כלל על הסוכה שפיר יכול לברך כדעת רוב האחרונים בשיטת ר"ת לברך רק על אכילה דמ"מ באינו רוצה לאכול בסוכה עד שיצא מהסוכה מ"מ חייב לברך לישיב בסוכה על הישיבה בסוכה.

אתרוג שהיה תחת המיטה בשאר ימים

אתרוג שהיה מונח תחת המיטה כתבו במ"ב מהדר' דרשו (סי' תרמ"ח 82) מהגריי"ק באורחות רבינו (ח"ב עמ' רע"ז) דביום הראשון יש בעיה בזה כיון שצריך שיהיה לכם שיהיה בהם היתר אכילה, אבל בשאר ימים שאין בהם דין לכם שיהיה היתר אכילה מותר ליטול לתחילה, אכן מצינו בכה"ח סי' תרע"ג שהביא מהבא"ח שאין ליקח שמן שהיה מונח תחת המיטה לנר חנוכה מדין הקריבהו נא לפחתך לפ"ז ה"ה באתרוג שייך טעם זה אפילו בשאר ימים שאין דין לכם.

אם מותר לברך לכתחילה על אתרוג שנפל חלק מן הפיטם בשאר ימים

כתב המשנ"ב (בסי' תרמ"ט סקל"ו) בדין ניטלה פיטמתו שאם נפל הפיטם בשאר ימים אפשר לסמוך על הרמ"א לברך עליו לכתחילה באם יש צירוף נוסף להקל כגון שיש ספק אם נטלה פיטמתו, הנה לכאורה צ"ב מה הוא הכוונה ספק נטלה פיטמתו הרי רואים שנפל, ויש לומר דספק הוא הכוונה דאפשר שגדל כך בלא פיטם כלל שהוא כשר לכתחילה כמו שציין המ"ב שם, אכן בביכורי יעקב שהוא המקור לדברי המ"ב כתב בסק"ד דאפילו ניטל חלק מן הפיטם חשיב כבר לצירוף להקל לברך על אתרוג זו, אכן המ"ב לא כתב דוגמא זאת של הביכורי יעקב כיון שהיה פשוט להמ"ב כמו שכבר כתב בסקל"א בשעה"צ ס"ק ל"ו הפוסלים בניטל חלק מן הפיטם בהכרח שסברי שניטלה הפיטם הפסול הוא משום הדר וא"כ מה צירוף הוא שניטל חלק מן הפיטם הרי כל מה שאנו חוששים לא לברך על אתרוג שנפל הפיטם הוא משום חשש של הדר וא"כ אפילו ניטל חלק מן הפיטם יש חשש זה של הדר ואין זה עוד צירוף להקל, אבל הבכור"י שם לא נקט בבירור דטעם הפסול בנפל חלק מן הפיטם הוא משום הדר לכן נקט דבר זה לצירוף, (וזה דלא כמו שכתבו במ"ב מהדר' דרשו הערה 62 ומ"ב מהדר' עוז והדר בביאור המ"ב בזה כדוגמת הבכור"י).

חיים משה בנימין גוטשטיין

בחקירת הגרעק"א במיטב דמוזיק אם נקבעת לפי שעת ההיזק או לפי שעת התשלום

ידועה היא חקירת הגרעק"א בדין מיטב דמוזיק שחקר: האם מיטב דמוזיק נקבעת לפי שעת ההיזק, או לפי שעת התשלום, וז"ל הגרעק"א [בספר דרוש וחיודוש בגיטין דף מח: ד"ה המוציא]: "ואולי י"ל באמת לדינא דמה דשיימינן בדמוזיק היינו לגבי אותן נכסים שהיו לו בשעה שהזיק, דחל החיוב לשלם ממיטב שלו, אבל מה שקנה אחר שהזיק, אף דצריך לשלם מהם בתורת מיניה, אבל ליכא עליה דין תשלומי מיטב וכו', ובסו"ד כותב: ואך כתבתי זאת בשביל ההערה לדינא הנ"ל אם מה דאמרינן בדמוזיק אזלינן בתר העמדה בדין, או בתר שעת ההיזק, וצ"ע לדינא", והינו דהנפק"מ היא: מה יהיה הדין אם קנה המוזיק קרקע יותר טובה לאחר שהזיק, מה שלא היה לו בשעה שהזיק, האם יתחייב לשלם מאותה קרקע מדין מיטב או לא.

וב"ה מצאתי לשאלה זו ראייה מדברי מהירושלמי בגיטין פרק ה' הלכה א' [אמנם ראייה זו היא רק לפי גירסת הקרבן העדה בדברי הירושלמי, ולא לפי הגירסא שנמצאת לפנינו ולכן כנראה לאט הביא הגרעק"א ראייה זו] דאיתא שם בירושלמי: כרמו פרט לראוי כבמוחזק, ובהמשך הגמ' שם: כגון שחפר אביו בור והזיק בחיי אביו וכו', אמנם גירסת הקרבן העדה היא: כגון שחפר בור והזיק בחיי אביו, וביאר שם [בד"ה כרמו פרט לראוי כבמוחזק וז"ל: אם היה לאביו של מזיק קרקעות, והן עידיה מקרקע של מזיק, ונפלו לו בירושה לאחר שהזיק, אין צריך ליתן אותן לניזק וה"ה לשאר ראוי עכ"ל ומבואר כאן דאם המוזיק ירש בירושה אחר שהזיק קרקע יותר טובה ממה שהיה לו ע"ז קמ"ל קרא דא"צ ליתן אותן מדין מיטב, על אף שאלו הקרקעות היו ראויין ליפול לו כבר מקודם, וא"כ כ"ש בציוור דידן היכא שקנה המוזיק קרקע יותר טובה לאחר שהזיק דלא הוי אפילו ראוי דא"צ ליתן אותם מדין מיטב וק"ל.

חיים הלוי סגל

תגובה בענין לשונות לעז בתורה

בקובץ סיון תמוז תשע"ח (קצז), האריך הרב שלמה פראג בענין לשונות לעז בתורה. וכתב שם רשימה ארוכה של כל המקומות בפירוש"י על התורה, שרש"י מבאר בהם תיבות בתורה - על פי אחת מלשונות הלעז. יישר כוחו.

והנה, בתוך הרשימה כתב: "בפרשת וישלח פרק לה פס' יח ד"ה בן אוני", ולא מצאתי שם כלום מענין זה. גם מה שכתב: "בפרשת נשא פרק ה פס' ב ד"ה טמא", אין לו שייכות לענין זה, כי שם בא רש"י לבאר את לשון התרגום ולא את לשון הפסוק, כאשר יראה המעיין.

בברכת התורה

שמחה עקשטיין

בענין אין מבטלין איסור לבתחילה

הנה קיי"ל דאסור לבטל איסור לבתחילה, ומחלוקת הראשונים אם הוה איסור דאורייתא, דדעת הרשב"א והר"ן דהוה איסור דרבנן ודעת הראב"ד דאסור מדאורייתא, כמבואר בש"ך יור"ד סימן צ"ט ס"ק ז'.

ופשטות הטעם דאסור לבטל איסור, היינו משום דכיון דהחתיכה אסורה, לא רצו חז"ל שיבטלה ויבוא לאכול איסורים [דאף דבר שמתבטל ברוב יש להמנע מלאכלה ע"י שהוא מבטלה, וכדמוכח מהא דס"ל לרש"י דדבר שיש לו מתירין אסור לאכלו אף כשנתבטל ברוב, משום דאמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור [שנתבטל ברוב] תאכלנו בהיתר, הרי דאף כשכבר נתבטל יש להעדיף לאכלה בהיתר.

אכן לפלא דהנה כשנתערב "דבר חשוב" ברוב, דאמרינן דמדרבנן אינו בטל ברוב, דדבר חשוב אינו בטל ברוב, ומ"מ קיי"ל דאם נפלה חתיכה אחת מן התערובת לים מותר כל התערובת כיון דתולים דהחתיכה שנפלה לים היא היתה החתיכה דאסורה, אכן מבואר בשו"ע סימן ק"י דהאי דינא דנפל אחד לים מותר, היינו רק כשנפלה ממילא לים, אולם אם האדם השליך חתיכה אחת לים לא אמרינן דהאיסור

נפל לים, ואסור להשליך חתיכה אחת לים, משום דאין מבטלין איסור לכתחילה [ואף כשהשליך חתיכה אחת בשוגג אסור, דגזרין שוגג אטו מזיד, עיין יור"ד סי' ק"י סעיף ז'].

וזה צ"ע הרי כשמשליך חתיכה אחת בים, הרי אינו מבטל איסור, רק הוא יוצר מצב שנוכל לתלות כי האיסור נפל לים, וממילא אין כאן איסור, וא"כ במה שמשליך אחד לים, אינו גורם שיבואו לאכול איסור, אלא אדרבה הוא עושה שנוכל לתלות שהאיסור נפל לים, ולפנינו אין שום איסור, ולמה אסרוהו חז"ל מאי איכפת לן שהאדם יוצר מצב שנוכל לתלות כי האיסור נפל לים, וכמו באופן שנפלה חתיכה אחת לים, מתירים כל התערובות תולדים כי האיסור נפל לים, א"כ הה"נ נימא כי מותר לו לכתחילה להגיע למצב שנוכל לומר כי האיסור נפל לים שהרי אינו גורם שיבואו לאכול איסור, אלא אדרבה הוא גורם דנוכל לומר דהאיסור אינו כאן, ומאי איסורא יש בזה, וצ"ע.

בברכת התורה

יוסף קליטניק

כולל להוראה קרלין סטאלין - מודיעין עילית

בענין כבוד היום בשבת

הריני כותב הערה שנתעוררתי במה שהעיר הרב עמיחי כנרתי בגליון קצו במדור הערות, בדברי הרשב"ם בפסחים דף קה: דשתיית כוס הקידוש אין בה כ"כ כבוד לילה הואיל ואינו שותה בתוך סעודה, ותמה שלא הביאו הפוסקים הידור בהלכות שבת לענג את השבת לאכול דוקא בתוך הסעודה. הנה יש לפרש את דברי הרשב"ם שסברתו היא דוקא לגבי יין של קידוש ששתייתו אין בה כבוד יום השבת שהרי ניכר לכל שאינו שותה להנאתו אלא רק מחמת כוס של ברכה [ואין כאן 'כבוד' של אכילה אלא רק כבוד אמירת הקידוש שבזה מייחד את הסעודה] וכלפי שתיית קידוש כתב הרשב"ם הואיל ואינו שותה תוך הסעודה דהיינו שאינה שתייה של עונג שבת אלא של כוס הקידוש, ונקט הרשב"ם אורחא דמילתא. אבל מודה הרשב"ם שמי שיש לו מיני מתיקה לשב"ק אינו צריך לאכלם דוקא בתוך הסעודה כדי לקיים המצוה אלא גם אם אוכלם בשב"ק בצהריים מקיים את המצוה שפיר שמראה בזה כבוד יום.

ומה שכתב שם לבאר סברת הרשב"ם שבתוך הסעודה ניכר יותר שהאכילה היא לכבוד שבת ולא לכבוד כריסו, לא זכיתי להבין טעם בזה וכי אין אדם אוכל סעודה להנאת כריסו, והיכן יש באכילה בסעודה יותר לש"ש מאשר אכילה שלא בתוך סעודה?

בברכה

אברהם יחיאל הלר הכהן

בנידון נוסח דברי הרשב"א

נדרים זו ע"ב ד"ה ואמר רב כהנא

במש"כ הרב עקשטיין בגליון קצ"ח עמ' קסא-קסג על מש"כ הרב מרק בגליון קצ"ו הצעה לתקן הגירסא ברשב"א נדרים טו: ד"ה ואמר רב כהנא. להלן צילום כתב יד היחיד (ולא היה לפני מהדירי מוסד ה"ק), מוסקבה גינצבורג 490, הגורס כמו הנדפס, ושלא כשני הגהות הרב מרק, וזה מאשר דברי הרב עקשטיין שם.

בכבוד רב

אהרן נבאי

