

בס"ד

ירחון

האוצר

בענייני ירח האיתנים

תשרי ה'תשע"ט

גיליון כ'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב רפאל קליין

הרב אריאל דוד

הרב מאיר אופנהיימר

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה תשובה בדין דופן עקומה

הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל

אוצר ראש השנה

[ראה עוד בגיליון י"ט]

יא כל השופרות כשרים חוץ משל פרה

הרב שלמה זאב פיק

לא טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסצנה זי"ע הי"ד

הרב משה גרוסמן

נג תקיעה בשופר ובחצוצרות בהר הבית בזמן הזה

הרב הלל בן שלמה

נז תפילות ראש השנה ועשרת ימי תשובה

הרב יעקב חזן

עה אמירת י"ג מידות של רחמים ביחיד

הרב הראל דביר

פג האם הקב"ה מקיים את התורה [חלק ב']

הרב דוד לוי

אוצר יום הכיפורים

צג מצות התשובה ועשי"ת

הרב משה בנימין גורטלר

מפתח האוצר

הערות בדברי הרמב"ם ורבינו יונה הלכות תשובה _____ ק
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

'לפני השם תטהרו' - 'מקוה ישראל השם' - 'המלך הקדוש' _____ קיד
הרב חיים יצחק קפלן

משמעותו של ' בתשרי לולי חטא העגל' _____ קלו
הרב יהושע בן-מאיר

ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ [מכתבים] _____ קמח
הרב משה בוטון - הרב עמנואל מולקנדוב

"לשבות בו מאכילה ושתייה" - הגדרת הרמב"ם לאיסורי יום הכיפורים ומשמעותה _____ קסו
הרב אוריאל בנר

ברכת שהחיינו לקטן המגדיל ביו"כ _____ קפו
נחמיה יוסף מוטרפלר

אוצר חג הסוכות

בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה _____ קצא
הרב עמנואל מולקנדוב

האיך הכהנים אכלו שיורי מנחות בלא סוכה _____ רא
הרב מתתיהו גבאי

האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי קללה או גשמי ברכה? _____ רח
הרב יהושע ון-דייק

מעשה דרבן גמליאל והתנאים בספינה _____ רכח
הרב עמיחי כנרתי

אוצר שמיני עזרת

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמחת תורה _____ רלו
הרב אפרים כחלון

מפתח האוצר

זמן קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית רמד
הרב שמואל ישמח

ריבוי בשיעורין רצ
הרב נ. בן יעקב

אוצר הספרים

מילואים והוספות להערות בתוס' הרא"ש סוכה - הוצאת מוה"ק שו
הרב יעקב דוד אילן

הערות הקוראים שנט

הליכות חיים ממורינו הרב המובהק הגאון החסיד רבי
שריה דבליצקי זצלה"ה שסא
האם ראוי להניח תפילין דר"ת שעא

כתובת המחברים למשלוח הערות שעה

בשער האוצר

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



לאחר ההכנות של אלול ויום הדין ולאחר עשרה ימים יום הכיפורים, אנו מגיעים לחג הסוכות, זמן של תשובה מאהבה.

והנה הטור (סי' תי"ז) כותב, שג' הרגלים האם כנגד אברהם יצחק ויעקב, וסוכות כנגד יעקב אבינו. וביאר בהקדמה לילקו"י על הלכות ארבעת המינים, שהקשר בין יעקב אבינו לחג הסוכות הוא לימוד התורה. דהנה כידוע יעקב אבינו האמת כדכתיב תתן אמת ליעקב, והתורה נקראת אמת שנאמר אמת קנה ואל תמכור, וכן אנו מברכים שנתן לנו תורתו תורת אמת, ויעקב איש תם יושב באהלה של תורה. וחג הסוכות הוא זמן המסוגל ללימוד התורה, שהוא זמן שמחתנו, וע"י השמחה זוכים להבנת התורה, והוא אחד ממ"ח קנייני התורה, וע"ע במאירי (שבת ל:), וכידוע מה שהפלא יועץ (ערך שמחה) כותב שרבינו האר"י ז"ל אמר שכל מה שזכה להשגת חכמת האמת ורוח הקודש היה בשביל שהיה שמח שמחה רבה בעסקו בתורה יותר ממוצא שלל רב. עיש"ב.

ולכן בזמן זה עלינו להתחזק בלימוד התורה, וע"י נזכה לחתימה טובה ולמחילת העוונות. ובספר מעלות התורה (עמ' קו) הביא מהראשית חכמה, שגם מי שהוא שקוע בעמקי התהום מרוב עוונותיו ואח"כ לומד תורה, ע"י זה הוא עולה ממעמקי התהום. וכמו שאמרו חז"ל בברכות (נב.) אין דברי תורה מקבלים טומאה.

וכ"כ בעל השבט מוסר (פרק כא ומד) שאפשר לתקן כל העוונות ע"י שמעין בתורה ומחדש חידושים, וע"י זה נמצא בונה החרבות שהחריב בעוונותיו. עי"ש.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם והעלו הדברים על גבי הכתב. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכותנו להמשיך בהוצאת הגליון לאור עולם באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב לפרסם בה חידושי תורתו.

וברכותינו הנאמנות שלוחות קדם רבותינו שרי התורה, ידידינו היקרים המשתתפים בכתיבת הגליונות, ולומדי הגליונות, בתוך כל בית ישראל, שיכתבו ויחתמו לאלתר לחיים טובים ולשלום, ונזכה שהשנה הבאה עלינו לטובה, תהא מבורכת בכל מילי דמיטב לכל בית ישראל. ובמהרה נזכה לראות בביאת ינון לציון, ואת בנין בית המקדש בתפארתו, אמן.



אוצר הגנזים

◆ תשובה בדיון דופן עקומה ◆

הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל

תשובה בדין דופן עקומה*

ב-ב' מנחם-אב תשע"ח הסתלק לבית עולמו הגאון הרב שריה דבליצקי זצ"ל. אישיות תורנית מיוחדת זו האירה פניה לכל אדם והשיבה הלכה לכל שואל. בשל כך, כאשר נכנסנו לגור בדירה שהמבנה שלה עורר אצלי מקום לספק בדין סוכתה, מצאתי לנכון לשואלו בנדון, ותשובת הרב מתפרסמת בזה [יצויין שעיקר מכתבי עסק בנושא נוסף: כיצד נכון לנהוג באמירת "שבע ברכות" כאשר מדובר בסעודה שנערכת לשני חתנים יחד. דנתי בנושא באורך, כהערה על המובא בנדו"ז בספרו של הגרש"ד זצ"ל - "שובע שמחות". ביחס לנושא זה השיב הרב בקצרה, כמובא להלן, שבע"ה ובל"נ לכשתודפס "מהדורא ג' נכנים ונתקן בספר היוצא להלכה מדין זה". לצד זה שאלתיו כאמור בדינה של הסוכה, ושאלתי ותשובתו מתפרסמים אם כן להלן].

יהא פרסומה של תשובתו ההלכתית לעילוי נשמתו הגדולה, ויהיו שפתותיו דובבות בקבר.

נר' גוטל

שאלה

נפשי בשאלתי איוותה לידע דעתו הרמה. זה עתה נכנסנו בשעטו"מ לדירתנו, ובעקבות זאת נתקלנו במספר שאלות, מהן א' הנוגעת לדין הסוכה.

בקומה העליונה של בניין זה נבנתה לכל דירה מרפסת ארוכה אשר בחציה האחד מקורה בתקרה גמורה, ובחציה השני אין היא מקורה אלא בקורות (רצועות) בטון המופסקות ברווח אויר ביניהן. הקורות מונחות באורכן לרוחבה של המרפסת, וכל אחת מהן (אורכה 1.15 מ') רוחבה כ-13 סמ', כאשר כל רוחב אויר שביניהן 8

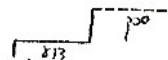
הוא כ-38 סמ'. ונמצא כי רוחב כל קורה פחות מב' טפחים אף לשיעור הגר"ח נאה, ובין כל קורה יש ד' טפחים (להגר"ח נאה מעט יותר, ולהחזו"א - כמעט). כאלה ישנם 5 רווחי-אויר וביניהם 4 קורות הנ"ל, ובסופן קירוי גמור של 70 סמ' (נמצא שאם הכל מצטרף להכשר סוכה, הרי זו סוכה גדולה של 2.42 מ', ובצירוף 'דופן עקומה' - לדינה- 3.12 מ').

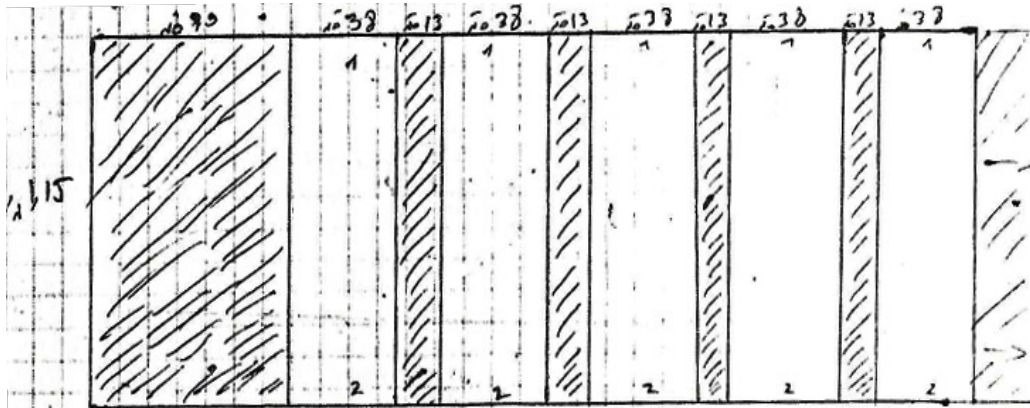
(* המכתב שלהלן נמסר למערכת על-ידי השואל, הרב נריה גוטל. נעתק ע"י הרב מאיר אופנהיימר.

והנה לענ"ד אין מקום לספק בכשרותה של סוכה זו, ואף תחת הקורות הנ"ל היא כשרה לכל דבר (דלא כתחת ה"דופן עקומה"); דאף אם היתה הקורה רחבה ד' טפחים שהוא שיעור הפוסל באמצעה של סוכה, הלוא גם בזה אין הפסול אלא רק כשמופסקת בכך הסוכה לשתיים, ולא נשארו דפנות וסכך במקו"א בשיעור הכשר, ובזה אמרו ששיעור חשוב מהווה הפסק הניכר ופוסל. ברם במקרה דנן הלוא בכל מקרה מובטחות ב' דפנות נגדיות (אלה שבמקום האויר שבין קורה לקורה - ונסמנו בציור להלן מס' 1, 2) ולכשאמרין "דופן עקומה" אזי אותה דופן מתקיימת לגבי החלק הראשון, וכשהוא כשר אזי דופן זו תקיפה גם לכל שאר החלקים (בין אם משום המשכם את החלק הכשר, ובין אם משום שגם לגבי כל חלק מהם נקרא זה "דופן עקומה" - מה שאינו גורע מהכשר החלק הראשון, כמבואר במשנ"ב תרל"ב ס"ק ט"ו ושעה"צ שם ס"ק י"ד) ונמצאו ג' דפנות לכל חלק. לפי"ז גם אם היו בכאן ד' טפחים גם אז היתה סוכה זו כשירה.

על אחת כו"כ במקרה דנן כאשר אין כאן אלא קורה הקטנה מב' טפחים (בה לכו"ע - אף לאוסרים לישן ולאכול מתחת לפסל בן ג"ט, מודו כו"ע בהכשרו הגמור, גם לשינה ולאכילה תחתיו) שהיא אינה פסולה ואף מצטרפת להכשר סוכה. ולפי"ז יש כאן חלק סוכה הכשר לכל דבר, ושיעורו כאמור 2.42 מ' (למעלה מד' אמות) ובצירוף "דופן עקומה" (שאינן ישנים ואוכלים תחתיה) מגיעה עד למעלה מ-3 מ'.

אם אכן כך הדבר, אוסיף לשאול בשתיים:

ראשית, לדעת אלה מהפוסקים המחמירים ומצריכים להכשרת "דופן עקומה" הגעתה ונגיעתה בסכך עצמו; האם כוונתם לפסול רק כשמצוי רווח-אויר ביניהם, או גם כשהדופן עצמו ממשיכה ועולה לגובה ונוגעת בסכך. כך -  שנית - שאלה כללית: מכיון שבכל ימות השנה מקום זה מקורה, ומרפסת סגורה בנויה ומקורה ודאי חייבת במזוזה כל ימות השנה, מה דינה בימי החג, האם נפטרה ממזוזה בימים אלה, ואם כן הוא אזי האם צריך להורידה ולשוב ולקובעה (בברכה?) אחר החג משום תעשה ולא מן העשוי. לפי שראיתי בספר המאסף "סוכת שלם" (סי' מ"ז ס"ק ב') דעות רבות ושונות בזה, וחפצתי לידע דעתו הרמה, הלכה למעשה.



ואחתום בתודה וברכה רבה לבריות גופא ונהורא מעליא ברפואת גוף ונפש,
להפצת תורה והרבצתה לעדרים, ובברכת כוח"ט

נריה משה גוטל
ירושלם

תשובה

י"ג כסליו תשמ"ו


למעכ"ת נ"י שלו' וברכה.



בסליחה רבה על מכתבו מחדש אלול שלא עניתי בזמנו, אחשוב לתקן כעת
בתשובת המשקל.

א. מודה אודות הכתיבה בענין ז' ברכות לשני חתנים, אני כעת לא אטפל בנושא
זה אבל אני מניח את מכתבו בתוך עותק של שובע שמחות ובל"נ כשנדפיס
מהדורא ג' נכניס ונתקן בספר היוצא להלכה מדין זה.

ב. בענין הסוכה - הסוכה כשרה למהדרין. וזה שהדופן פתאום עולה על הסכך
אינו מעלה ולא מוריד כי דל כל עליה כזאת וישאר כך $\sqrt[3]{\frac{200}{23}}$ גם כן כשר כי
אומרים על הסכך כשר חבוט רמי והוי כאילו מונח אצל הדופן עקומה ממש
ואין כאן חשש של תרי הילכתא כי אין כאן הלכה יוצאת מחברתה אלא $\sqrt[3]{\frac{200}{23}}$

האוצר ♦ גיליון כ'

כל אחת לעצמה וזה מותר לכו"ע וכמבואר בשו"ת רעק"א סי' י"ב ונראה דיש להשתדל שלא יהיה שום הפסק בין הסכך לדופן עקומה אחר שנאמר חבוט רמי ולא כך  כי זה אולי כן תרי הילכתא שאחת קשורה בשניה חבוט רמי ולבוד.

ודרך אגב, מ"ש המשנ"ב בסי' תרל"ב ס"ק ד' דאמרינן בדופן עקומה גם לבוד וכוונתו לבוד בגובה  כל זה במחכ"ת אינו, שהוא העתיק זה מביכורי יעקב שכתב כן להדיא וכן פמ"ג מסתפק בזה לקולא. והבכורי יעקב ופמ"ג ראו בשעת מעשה רק הר"ן בסוגיא דאיצטבא ששם אפשר ללמוד בדבריו כך אבל הם לא ראו את הר"ן בסוגיא דלבוד מן הצד דשם כתב להדיא דלא אמרינן לבוד ודופן עקומה. ועיין כל זה ברעק"א סי' י"ב שהביא שני הר"ן. והיוצא מרעק"א דדופן עקומה ולבוד ברוחב כן אומרים להר"ן  והחילוק, דבגובה אי אפשר לומר ד"ע בלי לבוד ומן הצד ברוחב כן אפשר.

ובענין המזוזה לא צריך לעשות שום דבר מיוחד.

[חתימה]



אוצר ראש השנה

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה ♦ טעם תקיעת שופר
במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסצנה זי"ע הי"ד ♦ תקיעה
בשופר ובחצוצרות בהר הבית בזמן הזה ♦ תפילות ראש השנה
ועשרת ימי תשובה ♦ אמירת י"ג מידות של רחמים ביחיד ♦ האם
הקב"ה מקיים את התורה

הרב שלמה זאב פיק*
מחבר ספר "אהבת שלמה"

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה על המשנה ר"ה כו ע"א

למדנו במסכת ראש השנה (כו ע"א):

משנה. כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר במשוך בקרן היובל.

גמרא. שפיר קאמר רבי יוסי! - ורבנן: כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן, דפרה - קרן אקרי, שופר - לא אקרי, דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו. ורבי יוסי אמר לך: דפרה נמי אקרי שופר, דכתיב ותטב לה' משור פר, אם שור - למה פר, ואם פר - למה שור? אלא מאי שור פר - משופר. - ורבנן: כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: מאי שור פר - שהוא גדול כפר.

עולא אמר: היינו טעמא דרבנן - כדרב חסדא. דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה - לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. - ולא? והא איכא דם פרי! - הואיל ואשתני - אשתני. - והא איכא ארון וכפורת וכרוב! - חוטא בל יקריב קאמרינן. - והא איכא כף ומחתה! - חוטא בל יתנאה קא אמרינן. - והא איכא בגדי זהב מבחוץ! - מבפנים קא אמרינן. - שופר נמי מבחוץ הוא! - כיון דלזכרון הוא - כבפנים דמי. - והא תנא מפני שהוא קרן קאמר! - חדא ועוד קאמר; חדא: דאין קטיגור נעשה סניגור, ועוד: מפני שהוא קרן. ורבי יוסי אמר לך: דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור - הני מילי מבפנים, והאי שופר - מבחוץ הוא. ודקא אמרת מפני שהוא קרן - כל השופרות נמי אקרו קרן.

אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן: שופר אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות. והא דפרה, כיון דקאי גילדי גילדי - מיתחזי כשנים ושלשה

(*) ברצוני להודות לעורכי הירחון עבור הערותיהם ובמיוחד לידידי הרב יעקב שכטר שליט"א שהוסיף עריכה והערות למאמר זה.

שופרות. - והא תנא מפני שהוא קרן קאמר! - חדא ועוד קאמר: חדא: דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, ועוד: מפני שהוא קרן. ורבי יוסי אמר לך: דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות - כיון דמחברי אהדדי חד הוא, ודקאמרת מפני שהוא קרן - כל השופרות נמי אקרו קרן.

יש לדון ולברר את פירוש כל חלקי המשנה, וכל שלבי הסוגיות.



א.

הערות ראשוניות במשנה

בתחילת הסוגיה יש להקשות את קושיית הטורי אבן למה הוזכרה במשנה "פרה" ולא שור. הוא עצמו תירץ, דהו"א שמכיוון שאין פסוק אודות קרן או שופר בפרה, כמו שאין פסוקים ביעל, הייתי אומר שגם קרן של פרה כשר, ורק קרן השור המוזכר בפירוש בפסוק יהיה פסול, קמ"ל מדברי המשנה, שקרן פרה גם הוא פסול היות שהפרה ממשפחת השור היא^א.

למעשה כבר נשאלה שאלה זו בחידושי הריטב"א על אתר:

והקשו בתוס' אמאי קתני חוץ משל פרה ליתני חוץ משל שור כדאיתא בקרא דיליף מיניה, ותירצו הם ז"ל דאי קתני שור הו"א דוקא שור דאקרי קרן אבל של פרה דלא אקרי קרן לא, דכיון שאין פסולו מגופו אלא מחמת שמו אין

(א). הרי לשונו של הטורי אבן מסכת ראש השנה דף כו ע"א: "חוץ משל פרה. איני יודע אמאי נקט פרה ולא נקט שור, וגם הני קראי דמייתי בגמ' שור כתיב ביה. ושם משום הא גופא נקט פרה כיון דקרא דקרי קרן גבי שור כתיב בכור שורו וקרני ראם וה"א דשל פרה שפיר דמי דלא מצינו דקרוי קרן. ואף על גב דלא מצינו נמי דקרוי שופר ל"ל בה תדע דהא של יעל כשר כדתנן לקמן אף על גב דלא מצינו דקרוי שופר דהא יעל מין חיה הוא כדפירש"י ש"מ אף על גב דלא מצינו דקרוי שופר מסתמא שופר הוא, וה"נ ה"א גבי פרה הכי, קמ"ל דלא, דפרה ושור אף על גב דחלוקים בשמותן חד מינא הוא וכיון דשל שור קרוי קרן של פרה נמי לא שנא".

ראה עוד תוספות יום טוב למסכת ראש השנה פ"ג מ"ב: "ונ"ל דתנא נסיב פרה ולא שור כדכתיב בקרא, דלא תטעה לומר דוקא של שור אבל של פרה לא. ומהר"ר משה כ"ץ יצ"ו תירץ דקמ"ל דלא תימא יובל דוקא של זכר. קמ"ל דשל פרה דוקא לא. הא של שאר נקיבות כשיר".

לך אלא מה שנקרא קרן ולא לרבות דבר אחר אפילו הוא מינו, להכי קתני פרה שכל המין אחד הוא.

דברי הריטב"א בשם התוס' בעיקרם הם כדברי הטורי אבן. אולם מלשוננו יש להביא ראיה לצד אחד של חקירה יסודית בפשט המשנה בפסול של פרה, שתובא כאן מיד.

יש לחקור האם הפסול הוא מפני שזה קרן, וקרן אינו ממין השופר, כלומר שאינו חפצא של שופר, כפי שלמד מו"ר הגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל במשנה. או ניתן לומר שאכן הוא ממין השופר אבל הוא פסול מפני שהוא נקרא קרן, דהיינו יש לו שם של קרן, ושם קרן אינו כשר לשופר. והנה מלשוננו של הריטב"א "דכיון שאין פסולו מגופו אלא מחמת שמו" נראה שהוא למד כצד השני. אולם לפי זה המשנה הייתה צריכה לכתוב "מפני שנקרא קרן" ואכן כך גרס המאירי במשנה "מפני שנקרא קרן"²³. אולם פשטות לשון המשנה שלפנינו "מפני שהוא קרן", משמעותו שבא לומר שאינו ממין השופר. וראה בדברי הריטב"ן שכתב: "מפני שהוא קרן, נקרא קרן". גם מדבריו משמע כצד השני.

אמנם מהמשך המשנה עצמה, כלומר מדברי רבי יוסי, וכן מדברי הגמרא בתחילת הסוגיה בנוסף להסברים של עולא ואביי, משמע שקרן הפרה הוא ממין השופר אלא שהוא נקרא קרן, כלומר, שהוא פסול מפני שהוא נקרא "קרן", וכן למד הגריד"ס זצ"ל בדברי תוס' ד"ה ולא שנים, שקרן הפרה הוא ממין השופר הוא, ורק שהוא פסול. שהרי אם קרן הפרה אינו ממין השופר מה שייך לומר עליו פסול של 'שנים שלושה שופרות' לפי אביי, הרי זה בכלל לא שופר! כמו כן לפי עולא, מה שייך 'אין קטיגור נעשה סניגור' אם קרן הפרה בכלל אינו מין שופר, וכך שאל הגריד"ס זצ"ל [מעולא ומאביי].

ולמעשה למרות שבפשטות הכוונה שזה שופר שנקרא קרן, הרב זצ"ל למד כמו הצד הראשון שזה לא שופר, מפני שזה פשטות לשונה של המשנה, והסביר מו"ר

(ב). וכן הוא בר"י מלניל: "חוץ משל פרה שנקרא קרן, ולא שופר." וכן הוא בהאגודה מסכת ראש השנה פרק ג סימן יב: "[ראש - השנה כו ע"א] כל השופרות כשרין חוץ משל פרה שנקרא קרן." ראה חידושי הרמב"ן, עמ' נא, הע' 23. וראה בפסקי הרי"ד: "מתני'. כל השופרות כשרין חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן, ובהע' 16 שם: "בנ': שהוא נקרא קרן וכ"מ שזו גי' הריו"נ ולפנינו ליתא."

הרב זצ"ל^א את הגמרא כך:

ומן ההכרח לפרש, דהכל חד טעמא הוא, וכוונת הגמ' לומר, דמטעם אין קטיגור וכו' וב' וג' שופרות אית לן למימר דשל פרה לא הוי בכלל שופר, דאילו מטעמא דמתנ' בלחוד, דאיברי קרן, קשה לתרץ טענתו של ר' יוסי, דכל השופרות נמי וכו'...

לפי הצד השני שהעלינו לעיל, אין בעיה, שהרי בקרן הפרה אין פסול במינו, והוא ממין השופר אלא שיש פסולים אחרים על פי דברי הגמרא, כגון שיש לו פסול של אין קטיגור נעשה סניגור או שיש לו דיני קרן.

עיי' בדברי הרמב"ן שלמד שלמרות שקרן הפרה במציאות הוא כשופר, הוא מוגדר להיות קרן ולכן פסול. לפי המאירי וסייעתו שגרסו "מפני שנקרא קרן", ייתכן שהוא פירש את המשנה כמו הרמב"ן; או אולי באופן קצת שונה - שזה שופר אבל יש לו פסול חיצוני שנקרא קרן. לפי הרמב"ן, בעולם ההלכה זה קרן, וכמו שפירש הריטב"א במסכת ראש השנה (כו ע"א) משמו של הרמב"ן:

ולהכי קתני מפני שהוא קרן כלומר מפני שעדיין הוא קרן כמו שהיה בתחלה בעודו מחובר ואף על פי שפסולו מחמת שמו, והרי הוא כאילו קרן מגופו לענין שמו שאף הוא אינו הדור לשם.

כלומר לפי ההלכה זה קרן. לפי המאירי זה לא קרן, לא במציאות ולא בעולם ההלכה, זה רק נקרא קרן, וזה מה שפוסל אותו. לפי הרמב"ן זה פסול מהותי. לפי המאירי, זה פסול חיצוני לגמרי, כמו אין קטיגור נעשה סניגור.

כשנעיין בגוף הסוגיה:

שפיר קאמר רבי יוסי! - ורבנן: כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן, דפרה - קרן אקרי, שופר - לא אקרי, דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו. ורבי יוסי אמר לך: דפרה נמי אקרי שופר, דכתיב ותטב לה' משור פר, אם שור - למה פר, ואם פר - למה שור? אלא מאי שור פר - משופר. - ורבנן: כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: מאי שור פר - שהוא גדול כפר.

ג). שיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב סולוביצ'יק זצ"ל על פסחים, ר"ה, יוהכ"פ ומגילה, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר, ירושלים תשס"ב, עמ' סז.

לפי רבנן ש"כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן" קשה לומר שהם סבורים שקרן הפרה אינה ממין השופר, שהרי מה מועיל שזה נקרא שופר הרי הוא קרן? וכן אם יש לקרני האיל מציאות של קרן, מה מועיל שיתר קרני בהמות נקראים שופרות – הרי במציאות הם קרן! אלא ברור שאין כאן מציאות של קרן לעומת שופר, אלא חלות שם קרן לעומת חלות שם שופר. כל השופרות נקראים קרן ושופר, אבל פרה נקראת קרן בלבד, ולא שופר. לפי הרמב"ן אליבא דריטב"א הנ"ל בעולם ההלכה הוא קרן ולא שופר, או יש לו חכלות דין קרן ואין לו חלות דין שופר. לפי המאירי, מפני שהוא נקרא קרן בלבד, זה פסול חיצוני שהוא אינו נקרא שופר, למרות שבמציאות הוא כמו שופר.



ב.

הפירוש הראשון בסוגיה למחלוקת רבנן ורבי יוסי

לפי פשטות הסוגיה יש ג' הסברים למחלוקת רבנן ור' יוסי במשנה. לפי המהלך הראשון המחלוקת היא כפשטות המשנה לגבי המעמד של קרן פרה. לעיל דברנו אם הכוונה במשנה "שהוא קרן" פירושו שהוא אינו חפצא של שופר אלא קרן, או פירושו שאכן במציאות הוא שופר אלא יש בעייה שהוא נקרא קרן. מהמשך פשטות המשנה והסוגיה עליה, משמע כצד השני שהרי ר' יוסי טען שכל השופרות נקראו קרן, משמע שיש בעיה של קריאת שם "קרן" ולא חסרון בחפצא.

על פי פשטות המשנה המחלוקת בין רבנן לבין רבי יוסי היא אם שופר של הפרה נקרא קרן ולכן פסול [שיטת רבנן], ולפי רבי יוסי כל השופרות נקראו קרן, ולכן אין פסול בזה שנקרא קרן.

טענתו של רבי יוסי כל כך חזקה, שהגמרא הסכימה מיד לדברי רבי יוסי: "שפיר קאמר רבי יוסי!" מפני קושיה זו הגמרא מציעה פירוש חדש למשנה על פי דברי חכמים: "ורבנן: כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן, דפרה - קרן אקרי, שופר - לא אקרי, דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו". לפי זה הפירוש בדברי רבנן במשנה הוא כך: "כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה מפני שהוא נקרא קרן בלבד". לכאורה לפי פירוש זה, מוכרחים ללמוד כמו הצד השני של

החקירה לעיל בפירוש המשנה, שאין כאן פסול במציאות אלא שהפסול הוא ששל פרה נקרא קרן בלבד. אלא שאם זה הפירוש של הרישא של המשנה, אין כל משמעות להמשך דברי רבי יוסי: "אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר במשוך בקרן היובל." אין כאן ממין הטענה של דברי רבנן ששל פרה נקרא קרן בלבד, הרי הם מודים לדברי רבי יוסי שכל השופרות נקראים קרן. לפי דברי הגמרא, רבי יוסי היה צריך לומר שאין פסול של קרן בפרה.

מהמשך דברי הגמרא:

ורבי יוסי אמר לך: דפרה נמי אקרי שופר, דכתיב ותטב לה' משור פר, אם שור - למה פר, ואם פר - למה שור? אלא מאי שור פר - משופר^ד. - ורבנן: כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: מאי שור פר - שהוא גדול כפר.

משמע שהמחלוקת היא אם קרן פרה נקרא גם שופר או לא, וזה תלוי בפשט בפסוק בתהילים הנ"ל. לפי רבי יוסי של פרה אכן נקרא שופר על פי הדרש שלו, ולפי חכמים לפי פשוטו עם הדרש של מעשה בראשית קרן הפרה אינו נקרא שופר. לפי זה הסיפא של המשנה צריכה להיות: "אמר רבי יוסי: והלא גם קרן הפרה נקראת שופר, שנאמר ותטב לה' משור פר." כלומר, התיקון של הרישא של דברי חכמים הוא קטן - מוסיפים מלה אחת: "בלבד" - או מפרשים את המשנה כך. אולם דברי רבי יוסי במשנה אינם מובנים בכלל לפי הפירוש הזה, וצ"ל שהוא הבין את דברי הרישא בפשטותו, ולכן חלק על הטעם הזה. אחרי שמוסיפים את המלה "בלבד" צריך לשנות את טעמו של רבי יוסי בהתאם, והגמרא היתה צריכה לומר הכי קאמר, או ביטוי דומה. וצ"ע שאף אחד ממפרשי המשנה לא הציע פירוש כזה במשנה, אולם זה מה שמשתמע מדברי הגמרא במשנה. והדברים תמוהים.

ועל פי הדרך שהצענו לעיל שאין כאן מציאות של קרן אלא שיש לו חלות שם קרן בלבד ולכן פסול, הייתי מציע את פירושו של הרב משה שמואל שפירא זצ"ל

(ד). עיין ברש"ש על אתר: "גמרא מאי שור פר משופר. דרי"ש מצאנוהו הרבה שבא שלא לצורך כמו שרביט תחת שבט. שרעפי ת' שעיפי. דרמשק ת' דמשק. ובערוך ערך בדד הביא תרגום מערוגות מטעם אוגיות. גומד תרגומו גרמידא [וכן הביא רש"י בפ' תצוה (כז כב) בשם בן סרוק דהרי"ש דשרשרות יתירה]."

בספרו קונטרס הביאורים, שיעורי הלכה שנאמרו בישיבה, ראש השנה, ירושלם תשס"ג, לדף כו ע"א (עמ' 58-59), שכתב:

מתניתין, כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן אמר ר"י והלא כל השופרות נקראים קרן וכו'. ובגמ', שפיר קאמר ר' יוסי, ורבנן כל השופרות איקרי קרן ואיקרי שופר, דפרה קרן איקרי ושופר לא איקרי דכתיב בכור שורו וגו' וקרני ראם קרניו.

ולכאורה עיקר פלוגתייהו חסר במתניתין, דפליגי משום דפרה איקרי קרן ור"י אומר לכל השופרות איקרי קרן, ובגמ' אוקי פלוגתייהו אם בעי' דאיקרי שופר נמי או לא. וגם בגמ' דאמרו רבנן דפרה לא איקרי שופר לא הביאו דלא איקרי שופר בשום מקום כ"א דאיקרי קרן.

והנראה דס"ל לרבנן דבזה דאיקרי קרן, שם דקרן מפקיע לשם שופר ומה דאיקרי קרן בזה עצמו שופר לא איקרי, וזה שהביאו מקרא לפרה איקרי קרן, וא"צ יותר, ור"י ס"ל דכיון דכל השופרות איקרי קרן, הרי מזה דשם קרן אינו הפקעה לשם שופר. ורבנן ס"ל דכל דאיקרו נמי שופר, אז שם קרן אינו מפקיע לשם שופר, ואיקרי קרן ואיקרי שופר, אבל דאיקרי קרן ולא שופר, קרן הוא ולא שופר, ולפ"ז מבואר דפלוגתייהו בגמ' היא בכלל פלוגתייהו במתניתין^ה.

אכן דבריו נכונים לפי רבנן, שהשם קרן בלבד מפקיע את השם שופר, אלא אם כן הכלי גם נקרא שופר. אולם לפי הגמרא גם רבי יוסי מודה שאין השם קרן מפקיע את השם שופר אם הכלי נקרא שופר, ולפי רבי יוסי קרן הפרה נקרא שופר, ולכן אינו פסול. שיטתו זו אינה מקבלת ביטוי בדבריו במשנה, והרב שפירא לא נתן יישוב לנקודה זו, ועדיין העיקר חסר מדברי רבי יוסי, וצ"ע.



ה). והוא סיים את דבריו: "והרמב"ן כתב בטעם דר' יוסי שמכיון שכלם נקראים קרן רואים שזה שם אחד קרן ושופר. ול"ל לכך הא סגי שכל השופרות נקראים גם קרן וגם שופר. וא"ש ע"פ מה שכתבנו, דשם קרן בזה מופקע שם שופר ורק אם נקרא גם שופר אז השם קרן אינו מפקיע לשם שופר, ואם נקרא קרן לבד, ע"כ מפקיע לשם שופר, ובעי' לטעמא דשם אחד הוא קרן ושופר".

ג.

מחלוקת ר' יוסי וחכמים לפי עולא

כעת נדון בדברי עולא [ואב"י] שכאמור לפי עולא המחלוקת בין רבנן לבין רבי יוסי היא אם יש כאן דין של אין קטיגור נעשה סניגור או לא. ולפי אב"י הדיון הוא אם יש כאן משום שתים שלוש שופרות ונדון על שיטתו להלן. דבריהם תמוהים מאד שהרי אין שום רמז לזה בדברי המשנה ולמה הם הציעו פרשנות אחרת?

בשלב של הסוגיה זו כדאי להשוות לדברי תלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת ראש השנה (פרק ג דף נח טור ד):

הלכה ב' הוון בעיי מימר ולא פליגין אשכחת תני רבי יוסה מכשיר בשל פרה וחכמים פוסלין מה טעמיה דרבי יוסי והיה במשוך בקרן היובל מה טעמא דרבנן ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס מקרן כתיב ורבנן כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר התיבון הרי של יעל הרי אינו קרוי לא קרן ולא שופר מאי כדון כהיא דאמר רבי לוי שנייא היא שאין קטיגור נעשה סניגור.

משמע שרבי לוי סבור כעולא שטעמם של חכמים הוא מפני שאין קטיגור נעשה סניגור.

לעיל הבאנו את דברי הטורי אבן וריטב"א למה המשנה נקטה פרה ולא שור. השווה דבריהם לשיירי קרבן מסכת ראש השנה פרק ג הלכה ב:

מקרן כתיב. קצת קשה א"כ למה תנן במתני' חוץ משל פרה הל"ל שור דבי' כתיב קרא וכ"כ בבבלי וי"ל לפי המסקנא ניחא דהטעם דאין קטיגור נעשה סניגור וה"א דוקא שור פסול דומיא דעגל כדכתיב וימירו את כבודם בתבנית שור וגו' אבל של פרה כשר קמ"ל דאפי' של פרה נמי דבפרה נמי שייך האי טעמא כדאמר' תבא אמו ותקנח בנה⁽¹⁾.

(1). השווה לדברי תוספות חדשים למשנה ראש השנה פ"ג מ"ב [כתגובה לדברי התוס' יו"ט (הובא לעיל בהע' א)]: "ולי נראה משום דאיתא בגמרא לחד לישנא דהטעם דקטיגור לא יעשה סניגור. וה"א דוקא שור אבל לא פרה דאדרבא בא לתקן החטא כמ"ש רש"י גבי פרה אדומה ואע"ג דאינך אמוראי לא ס"ל טעם הנ"ל ודאי אלו ואלו דברי א-להים חיים ועוד דלא תטעה בזה (ממהורש"ח זצ"ל)".

הרי הטורי אבן וריטב"א תרצו לפי פשטות לשון המשנה והמהלך הראשון של הסוגיה. השיירי קרבן תירץ על פי דברי עולא, ששיטתו של עולא בבבלי לכאורה היא כשיטת רבי לוי בירושלמי.

יש לחקור לפי עולא: האם ר' יוסי חולק על הדין של אין קטיגור נעשה סניגור? לכאורה, על פי הסוגיה בבבלי הוא לא חולק על עצם הדין הזה אלא מפשטות לשונו של הבבלי הוא חולק על הרעיון "כיון דלזכרון הוא - כבפנים דמי" וזה מה שהגמרא הסבירה לשיטתו: "ורבי יוסי אמר לך: דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור - הני מילי מבפנים, והאי שופר - מבחוץ הוא". אולם יש לדון אם הוא חולק על עצם הדין של זיכרון בשופר ולכן הוא בחוץ, או הוא מודה שהשופר הוא לזיכרון אלא הוא חולק על הדין כלפנים דמי. אולם בירושלמי אין שום התייחסות לשיטת רבי יוסי בזה, וייתכן שלפי הירושלמי רבי יוסי חולק על עצם הדין של אין קטיגור נעשה סניגור. גם ייתכן להסביר את הירושלמי כמו שהסברנו את הבבלי כנ"ל.

ועיין בטורי אבן לפרק ראשון, שהעלה שאולי רבי יוסי חולק על עצם הדין של זיכרון, מכיוון שהוא סבור שאדם נידון בכל יום (לעיל, דף טז ע"א). אלא מכיוון שהגמרא לא אמרה שהוא חולק על עצם הדין של זיכרון, אלא סבור שרק אינו כלפנים, ומפני זה אין פסול של אין קטיגור נעשה סניגור. ולפי זה, אמר הטורי אבן שם, שיש חילוק בין הדין של אדם הנידון בכל יום, שזה קאי רק על גופו, לבין הדין של ראש השנה שזה כולל גם כל צרכיו.

לכן מדברי הטורי אבן ומפשטות לשונה של הסוגיה שלנו בבבלי, נראה שרבי יוסי אינו חולק אלא על הדין הזה של "כלפנים" - דהיינו שיש לדין זיכרון דבר מיוחד. ואם אין דבריו מפורשים בירושלמי, אין טעם לעשות מחלוקת בין התלמודים.

לפי מסקנת הסוגיה בעולא, משמע שעיקר הטעם של חכמים הוא שאין קטיגור נעשה סניגור והטעם המשני הוא מפני שהוא קרן. ר' יוסי סבור שאין דין שאין

(ז). ראה תלמוד בבלי מסכת ביצה דף טז ע"א: "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים", רש"י שם: "כל מזונותיו של אדם - כל מה שעתיד להשתכר בשנה, שיהא נזון משם - קצוב לו, כך וכך ישתכר בשנה זו, ויש לו ליהדר מלעשות יציאה מרובה - שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו".

קטיגור נעשה סניגור במקרה זה מפני שתקיעת שופר הוא בחוץ, ועוד שכל השופרות נקראים קרן. לפי זה, השלב של עולא יזדקק לשלב הראשון של הסוגיה עם דיון הגמרא עליו, וממילא נשאר עם אותם שאלות על המשנה והסוגיה וכמו ששאלנו לעיל.

והנה נראה שיש שינוי נוסח מעניין בכמה ראשונים. לפי הנוסח שלנו, הסדר הוא אין קטיגור נעשה סניגור, ועוד שהוא קרן. אבל עיין בסידור רש"י סימן קנא:

כל השופרות כשירין, חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. א"ר יוסי הלא כל השופרות נקראו קרן והכתיב והיה במשוך בקרן היובל כשמעכם [את] קול השופר וגו' (יהושע ו' ה'). ורבנן אמרו [כל השופרות] איקרו שופר ואיקרו קרן, דפרה קרן איקרו, שופר לא איקרו, שנאמר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו (דברים ל"ג י"ז) ועוד דאין קטיגור נעשה סניגור, מעשה עגל, וכן כהן גדול לא נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, משום זהב העגל, מאי משמע דהאי יובל לישנא דדיכרא הוא, אמר ר' עקיבא שכן בערביא קורין לדיכרא יובלא^ח.

משמע שסדר הטעמים הוא הפוך: עיקר הטעם הוא פשטות המשנה, ולזה יש תוספת טעם של אין קטיגור נעשה סניגור^ט.



ח). וכן הוא במחזור ויטרי סי' שיז: "כל השופרות כשירין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. א"ר יוסי והלא כל שופרות נקראו קרן. דכת' (יהושע ו') והיה במשוך בקרן היובל. בשמעכם את קול השופר. ורבנן כל קרן איקרי שופר ואיקרי קרן. דפרה קרן איקרי שופר לא איקרי. שנאמר (דברים כג) בכור שור הדר לו וקרני ראם קרניו. ועוד אין קטיגור נעשה סניגור. [משום מעשה העגל. קטי תיגרא. בעל קטטה] (וכן מצאתי בנוסח אחר). אין ראוי להיות סני תיגרא. וכן כהן גדול אין נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב כי אם בבגדי בוך. משום זהב העגל: ומאי משמע דהאי יובל לישנא דדיכרא הוא. א"ר עקיבא שכן בערביא קורין לדיכרא יובלא^ח."

ט). נעיר שלפי מה שהרב סולובייצ'יק זצ"ל למד פשט במשנה שיש פסול במינו, והקשינו עליו (והוא הקשה על עצמו) מהמשך הסוגיה של עולא ואביי, אכן לפי הנוסח שלנו, קשה על דברי הרב זצ"ל אם לומדים ששל פרה הוא קרן, ואינו מינו, לכן איך אפשר ללמוד שזה אכן מינו, אלא פסול מטעם אין קטיגור נעשה סניגור. אבל אם הנוסח הוא הפוך, אז יש מקום ללמוד, ששל פרה אינו מינו אלא הוא קרן, ואם תמצא לומר שהוא אכן מינו, יש פסול אחר של אין קטיגור נעשה סניגור (ע"פ דברי ידידי הרב חיים טבסקי שליט"א). ידידי הרב יעקב שכטר שליט"א העיר עוד: שלא בהכרח שינוי נוסח יש כאן, אלא

ד.

מחלוקת ר' יוסי וחכמים לפי אביי

כעת נעיין בדברי אביי בסוגיה שהם השלב השלישי, ויש לדון בדברי אביי: "שופר אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות. והא דפרה, כיון דקאי גילדי גילדי - מיתחזי כשנים ושלשה שופרות". מה הפסול כאן? מדבריו שאמר "מיתחזי כשנים ושלשה שופרות" משמע שיש כאן איסור מדרבנן בלבד, ואין כאן איסור דאורייתא. אולם פירוש זה קשה שהרי משמע שקרן הפרה הוא פסול מן התורה. וכבר הקשו על זה האחרונים, ראה למשל ספרו של ר' אהרן גולדברג "עבודת דוד", ישיבת טלו, ויקליף אוהיו, מהדורה ראשונה שנת תשנ"ח, מהדורה שניה ומתוקנת שנת תשס"ח, על אתר (עמ' רלג בדפי הספר) שהקשה: "וגם לשון הגמ' 'דמתחזי' כשנים ושלשה שופרות צ"ע, דמשמע שפסול רק מדרבנן משום דמחזי כשלשה שופרות, וזה אינו דכאן איירינן לפסול קרן פרה מדאורייתא, וצ"ע".

אכן יש אחרונים שלמדו הפסול הוא רק מדרבנן, ובזה בקשו לתרץ הסתירה בין הסוגיה שלנו ודברי אביי לבין הסוגיה בגיטין (יט ע"א) שהכשיר שם ת"ק גט שכתבו על קרן של פרה. ותמוה, שהרי גם גט שכתבו על כמה דפים פסול, דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים? ראה קובץ אורייתא, חלק יז, אדר תשנ"ג, עמ' שי ואילך, ובעמוד שיב כתב [והדברים מובאים בספר דף על הדף לגיטין יט ע"א]:

יא. פסול מיחזי כשנים ושלשה שופרות אינו אלא מדרבנן, כנראה משום גזירה אטו תקיעה בשנים ושלשה שופרות נפרדים ממש. אך בגט ליכא למיגזר דהוא מילתא דלא שכיחא שיכתבו על קרן של פרה (ור"י שור בהקדמה לספר העיתים סוף עמ' י"ט כותב דהמשנה בגיטין נשנתה בשעת שמד שביקשו להסתיר מתן גט, לפיכך בנסיבות דחוקות שכאלה כתבו על קרן של פרה).

שם יש תוספת:

בשו"ת שם משמעון הנזכר [חלק או"ח, סי' כו], כתב דשופר החמירו רבנן משום דלזכרון קאי, ובגט כשר משום דבאמת הווי דבר אחד. ובשו"ת בגדי

הש"ס שנקט את המהלך של חדא ועוד, שהטעם שלא מתפרש משום פשטותו הוא קודם בעניינו לטעם המתפרש, והעורך של סידור רש"י מעתיק כסדר התלמוד, בראשונה את המשנה ואחריה את התוספת מהסוגיה).

כהונה סי' א' כתב דבשופר יש דין מיוחד שיהא שלם כשופר של הקדוש ברוך הוא, ושופר דמיחזי לשנים הווי חסרון בשלמות.

גם כאן משמע שיש תקנה מדרבנן "החמירו רבנן" או "הווי חסרון בשלמות" מפני דמיחזי לשנים. אולם מחבר המאמר הפנה לדברי הרב יחיאל הלר, שו"ת עמודי אור (ס"א, ס"ק א.).

אלא שהי' מקום לומר כיון דחזינן דפסיל הש"ס קרן של פרה אע"ג דחיבו' גמור בידי שמי' הוא, אלא מפני שהוא נראה כשנים ושלש' שופרו' פסול, וכן הוא לשון הש"ס בר"ה שם שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלש' שופרות, והא דפר' כיון דקאי גילדי גילדי מתחזי כשני' ושלשה שופרות, הרי מבואר דבשביל שהוא נראה לעין כדבר המחובר מכמה חלקים, פסול הוא, וע"כ פסולא דאוריית' חשיב לי' הש"ס, מדפריך עלה למה לי' למיתני במתניתין טעמ' לפסול של פרה מפני שהוא קרן, תסגי לי' בהאי טעמא דשני' ושלשה שופרו' הוא, ואם נימא דהאי מתחזי פסולא דרבנן הוא, מאי קשיא לי', הא אצטריך טעמא דאקרי קרן לפוסלו מן התורה, אלא ע"כ דהאי דמתחזי פוסלו מה"ת, ועל יסוד זה פליג ר' יוסי ואמר דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, כיון דמחברי אהדדי חד הוא, דסבירא לי' דהאי דמתחזי כב' וג' לאו כלום הוא, כיון דלפי האמת אחד הוא.

אמנם הרב ראובן מרגליות בספרו מרגליות הים, לסנהדרין דף לד ע"א, אות א (בשם טל תורה), עמד על זה שמיחזי הוא לאו דווקא דרבנן ויכול להיות איסור דאורייתא:

משום דמיחזי כנוגע בעדות, כה"ג בשבת ק"ב מחזי כמאן כו', בב"מ צ"ב דמיחזי כמקח טעות אף דבאמת הוי מקח טעות, וע' בכורות י"ג ובר"ה כ"ו מתחזי כשנים ושלשה שופרות (טל תורה).

אולם, בציטוט הסוגיה על ידי תוספות במסכת סוטה (יח ע"א, ד"ה כתבה): משמע שגרס: "כיון דאית בה גילדי כשנים ושלש שופרות דמי" והפסול הוא דאורייתא, וכן הוא בכ"י מינכן, אוקספורד, ועוד – ראה דקדוקי סופרים על אתר, אות ה. וכן לכאורה היה לפני מהרי"ח [= פסקי ר' יחזקיה ממאגדינבורג] שהובא בהגהות אשרי מסכת ראש השנה פרק ג: "אי נמי משום דקאי גלדין והוה ליה כשנים

ושלשה שופרות ולא דמי להניח שופר בתוך שופר דכיון דזה בסוף זה דע"י גליד הראשון ניתוסף גליד השני תחילת השני בתכליתו והקול יוצא דרך כולם". לפי זה, בכלל אין דיון והפסול הוא מדאורייתא.

הגריד"ס המשיך לעיין בסוגיה בסוטה ודברי התוס' שם:

תלמוד בבלי מסכת סוטה דף יח עמוד א : כתבה על שני דפין - פסולה, ספר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה ספרים. רש"י מסכת סוטה דף יח עמוד א: על שני דפין - כדפין של ספר תורה העשויין עמודים.

הסביר הגריד"ס, שלפי רש"י, על אף שבמציאות יש ספר אחד, מכל מקום, יש לו צורת שני ספרים ולכן פסול. ובוזה יש דמיון לקרן הפרה, שבמציאות יש קרן אחד, אבל הצורה הוא צורת שני שופרות.

ותוס' חולקים, שאינו פסול אלא אם כן באמת הוא שני ספרים, ולא איכפת לן צורתו, שתפרו אותם ביחד. לכן שאלו מראש השנה, דבגילדי גילדי אינם אלא שופר אחד באמת, ויש לו רק צורת ב' שופרות הוא דיש לו כאילו דבקו אותם ביחד (וזה כמו רש"י במגילת סוטה שיש ספר אחד שמיחזי כשני ספרים, ולכן הוא פסול).¹

בכל מקרה, נמצא שתוס' בסוטה הוא כקס"ד של תוס' בראש השנה בזה שגילדי גילדי הוא מין שופר, או מפני שזה שופר בתוך שופר (ר"ה), או מפני שזה כמו שדיבק שנים או שלשה שופרות שהם ממין השופר. וזה לעומת רש"י, שאין כאן מין שופר מפני שעצם הגידול שונה והוי גילדי גילדי, והסימן הוא שנראה כמו שנים או שלשה שופרות. לכן אמר הגריד"ס, שרש"י יכול ללמוד שלפי אביו יש

י). תוספות, סוטה יח ע"א: "להכי מפרש נמי הכא שני דפין שאינן מעוררין ופירש ר"י הא דאמר נמי בפ' ראווה ב"ד (ר"ה דף כו.) אפי' לרבנן דאמרי קרן פרה פסול כיון דאית בה גילדי כשנים ושלוש שופרות דמי ואע"ג דמחברי התם נמי דרכו להוסיף בכל שנה גלד אחד והרי הוא כמביאו משופר אחר ומדבקו לזה כדתנן דיבק שבירי שופרות פסול מפני שמתחילתו לא היתה ברייתו בבת אחת וניכר התוספת ולא מהני חיבורו ודומה כאילו גט שכתבו על ב' דפין ותפרן יחד דפסול דאהא דוקא כשכתב חצי מגילת סוטה על דף זה וחציה על דף אחר אמרינן דחשיב שני ספרים וה"ה אם כתב לה שתי מגילות ומחקו לתוך כוס אחד וכן גבי גט אם נתן לה שני גיטין אע"ג דכל חד וחד שלם הוא וספר אחד בפני עצמו פסולין ולא מיגרשא בתרויהו משום שנים או שלשה ספרים... ואין להקשות מאי שנא משנתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ולא חשיב ליה כשני שופרות דהתם בשמיעה תליא מילתא והוא לא שמע אלא קול הפנימי". השווה לדברי הרמב"ן בדרשתו בשם ר' אלחנן, עמ' קכו.

שני טעמים למה קרן פרה אינו ממין השופר, או גילדי גילדי או מפני שהוא קרן. אבל לפי תוס', הדרא קשיא לדוכתא, שהרי הטעם הראשון הוא רק פסול של מין שופר, ועוד דהוי קרן פירושו שאינו ממין השופר.

הדגשתי שכל זה הוא לפי פירושו של הגריד"ס בפשטות לשונו של המשנה, ואיך הוא פירש את דברי רש"י, אבל לא מצאנו שום ראשון שלמד כך בפירושו. בכל מקרה סוף הסוגיה היא:

חדא ועוד קאמר: חדא: דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, ועוד: מפני שהוא קרן. ורבי יוסי אמר לך: דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות - כיון דמחברי אהדדי חד הוא, ודקאמרת מפני שהוא קרן - כל השופרות נמי אקרו קרן.

הטעם הראשון של חכמים הוא מטעם "שופר אחד" ויש עוד טעם שהוא קרן, ור' יוסי אינו מקבל טעם זה, וכל שופרות נקראים קרן. גם כאן צ"ל שהסוגיה מסתמכת על השלב הראשון לעניין קרן, וצ"ע איך יש ללמוד פשט במשנה כנ"ל.

ה"א.

מחלוקת ר' יוסי וחכמים - פירוש חדש בסוגיה על פי הירושלמי

ולולי דמסתפינא, הייתי אומר שבמשנה המקורית היה כתוב רק: "כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה" בלי שום טעם ואפילו בלי דברי רבי יוסי. הרי המקורות המקבילים במדרשים רק מצטטים את הרישא של המשנה שלנו: "כל השופרות כולן כשירין חוץ משל פרה" ואינם מביאים את טעמם של חכמים "מפני שהוא כקרן" אלא נותנים את הטעם שהוא קרן של עגל, וזה מזכיר את העגל ואין להזכיר את העון הזה - או כלשונו של עולא - אין קטיגור נעשה סניגור.

והנה רשימת המדרשים שבהם כתוב כך:

(יא). פרק זה מבוסס על רעיונות שראיתי בספרו של דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים לתלמוד לסדר מועד, מימא עד חגיגה, ירושלים, תשל"ח, עמ' שצג-שצה, אלא שפיתחתי את זה לכיוונים נוספים.

ויקרא רבה (מרגליות) פרשת אמור פרשה כז:

תמן תנינן כל השופרות כולן כשירין חוץ משל פרה. ולמה חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן של עגל, וכת' עשו להם עגל מסכה, על שום ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון.

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא ט - שור או כשב:

תמן תנינן כל השופרות כשירין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן של עגל, על שם ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון (שם, יחזקאל כ"ט).

מדרש תנחומא (כובר) פרשת אמור:

תמן תנינן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא של עגל על שם לא יהיה עוד לבית ישראל [ל]מבטח מזכיר עון.

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת אמור:

ותנינן תמן כל השופרות כשרות חוץ משל פרה שהוא של עגל על שם ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון...

ילקוט שמעוני תורה פרשת אמור [המתחיל ברמז תרמב]:

תמן תנינן כל השופרות כשרות חוץ משל פרה למה שלא להזכיר עון.

הביטוי "תמן תנינן" פירושו שלמדנו במשנה, ואם היתה לפניהם המשנה שלנו, מה שואלים, הרי הטעם כתוב במפורש: "מפני שהוא קרן" אלא נראה שלא היה כתוב הטעם לפניהם. לפי משנה ראשונה זו, לא היה ידוע טעם המשנה.

וכן יש מקום לדון אם למדרשים אלו היתה שיטת רבי יוסי - כגון "רבי יוסי מכשיר קרן פרה" או רק "מכשיר" ומובן שהוא מכשיר קרן פרה. כלומר במשנה הקצרה שמצוטטת במדרשים, האם היתה מחלוקת רשומה לפניהם בלי טעמי התנאים החולקים והמדרש התעניין בטעמים של חכמים וממילא אפשר להסיק את טעמו של רבי יוסי, או האם לפני המדרשים היתה רק שיטת חכמים ואולי אף אחד לא חלק עליהם.

שאלה זו מביאה אותנו לדברי הירושלמי שהציע שאין מחלוקת בזה:

הלכה ב'. הוון בעיי מימר ולא פליגין, אשכחת תני רבי יוסה מכשיר בשל פרה וחכמים פוסלין, מה טעמיה דרבי יוסי והיה במשוך בקרן היובל, מה טעמא דרבנן ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס מקרן כתיב, ורבנן כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר, התיבון הרי של יעל הרי אינו קרוי לא קרן ולא שופר מאי כדון כהיא דאמר רבי לוי שנייא היא שאין קטיגור נעשה סניגור.

הירושלמי התחיל: "הוון בעיי מימר ולא פליגין", כלומר שקס"ד שאין מחלוקת בדבר זה. והרי במשנה כתוב מפורש שיש מחלוקת בזה?! להמבואר יש מקום להניח שלפני הירושלמי היתה המשנה כמו במדרשים, וממילא שלא היה כתוב טעמם של חכמים וכן לא היתה לפניו שיטת רבי יוסי, והירושלמי רצה לברר אם אכן שיטת חכמים היא בלי מחלוקת. ובזה מובנת קושיית הירושלמי. הרי בנוסח המקורי של המשנה נמצאת רק שיטת חכמים באופן סתמי והירושלמי שואל אם אין חולקים עליה [וייתכן שהמקשה שמע שיש חולקים ולכן שאל אם אכן דברי רבנן הם ללא מחלוקת]^(יב).

כעת הירושלמי מצא ברייתא: "אשכחת תני רבי יוסה מכשיר בשל פרה וחכמים פוסלין" – פירוש הדבר שדברי חכמים אינם ללא מחלוקת, אלא רבי יוסי מכשיר בקרן הפרה, כלומר, מצאנו מי שאכן חולק על חכמים, והוא רבי יוסי בברייתא. זה מחזק את הטיעון שלפני הירושלמי המקורי היה נוסח המשנה כמו במדרשים, וכל המשך הדיון [כעין מה שמופיע במשנה המודפסת] הוא במחלוקת בין רבי יוסי לבין רבנן הוא לפי מה שכתוב בברייתא.

(יב). ראה דברי הקרבן העדה על אתר: "גמ' הוון בעי מימר. סברוהו למימר דלא פליגי דרבנן אוסרין בשל פרה לכתחלה ור' יוסי מכשיר דיעבד א"נ דסברוהו דהודו חכמים לר' יוסי מדשתקו: וחכמים פוסלין. משמע אפי' בדיעבד". וכעין זה דברי הפני משה: "גמ' הוון. בני הישיבה בעיין מימר מעיקרא: ולא פליגי. ר' יוסי ורבנן לדינא אלא ר' יוסי כמקשה על טעמייהו דרבנן הוא דקאמריהו מפני שהוא קרן והלא כל השופרות נקראו קרן אבל לדינא מודה ר' יוסי דשל פרה פסול ומטעמא אחרינא וכדאמר' לקמן שאין קטיגור נעשה סניגור: אשכחת. אלא דאשכחת לה דתני בברייתא בהדיא דפליגי דר' יוסי מכשיר בשל פרה דלית ליה כל הני טעמי לפסול וחכמים פוסלין וכדמסיק לטעמייהו: הם הסבירו לפי נוסח המשנה שלפנינו, אולם דבריהם עדיין תמוהים לפי מסקנת הירושלמי שהטעם הבלעדי הוא אין קטיגור נעשה סניגור. עיין עוד בעלי תמר.

כעת שואל הירושלמי:

מה טעמיה דרבי יוסי? והיה במשוך בקרן היובל. מה טעמא דרבנן ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס מקרן כתיב ורבנן כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר.

לפי דברינו מובן למה הירושלמי שואל בתחילה על דברי רבי יוסי ולא על דברי חכמים במשנה - בפשטות כוונת השאלה היא למה הוא חולק על דברי חכמים ומה טעמו? אולם זה קשה, שהרי צריכים לדעת טעמם של חכמים לפני ששואלים מה טעמו של רבי יוסי החולק. ואולי הסיבה שהירושלמי הביא את דברי רבי יוסי תחילה מפני שבברייתא הוא מופיע ראשון, והרי הברייתא היא המקור שרבי יוסי חולק על חכמים. אבל למעשה הדיון הוא מה טעמם של רבנן במשנה האוסרים, שהרי לא כתוב טעם במשנה המקורית וכמו שהצענו. אם דברי הירושלמי מתייחסים לנוסח המשנה שלנו למה לשאול מה טעמו של רבי יוסי הרי טעמו מפורש, וכן טעמו של רבנן: "מפני שהוא קרן", אלא לא היה כתוב טעמם של חכמים במשנה שלפני הירושלמי.

עוד נראה לי לומר שאם הירושלמי חוזר לדברי חכמים במשנה, אזי הייתי מציע בזהירות שצריך להפוך את הסדר בירושלמי:

מה טעמא דרבנן? ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס מקרן כתיב. מה טעמיה דרבי יוסי? והיה במשוך בקרן היובל. ורבנן כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר^(ג).

בכל מקרה, לא היה הטעם של חכמים כתוב במשנה, והירושלמי שואל לטעמם של חכמים, והציע את הטעם ששל שור ושל פרה נקרא קרן ולא שופר, על פי הפשט הפשוט של הפסוק בתהילים. על פי זה דברי רבי יוסי מקבלים צבע שכעת מבינים את טעמו: והיה במשוך בקרן היובל, שגם של יובל נקרא קרן. לזה הגיבו חכמים שכל השופרות נקראו קרן ושופר מלבד פרה שנקרא קרן בלבד.

(ג). מצאתי כתוב באור לישירים: "הנוסח של הסופר במסירה שלפנינו: "מה טעמון דרבנן? - והיה במשוך בקרן היובל. - מה טעמיה דרבי יוסה? - ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס, מקרן כתיב". ומגיה תיקון..., אלא שנשתבש והפך בין רבי יוסי לרבנן". אולם לא הבנתי מה כוונתו ולא מצאתי נוסח כזה בשום מקום. בכל מקרה לפי דבריו חכמים מוזכרים לפני רבי יוסי.

כעת מקשה הירושלמי שכל הפסוקים אינם רלבנטיים שהרי אין פסוק בענין יעל, ושופר של יעל כשר: "התיבון הרי של יעל הרי אינו קרוי לא קרן ולא שופר"? כל הפסוקים ופרשנותם להכשיר מיני שופרות נסתרים מן המשנה הבאה ששופר הוא של יעל, שעליו אין שום פסוק. אלא מזה נראה ברור שלפני הירושלמי לא היה במשנה שום ציטוט של פסוקים, בודאי לא בדברי חכמים, וכמו שנמצא במדרשים. גם בברייתא שרבי יוסי מכשיר קרן פרה, זה בלי שום נימוק, ואין שום איזכור של פסוק כלשהו, וכל מקור הפסוקים הוא בשקלא וטריא של הירושלמי בתחילת הפסוקים. קושיית הירושלמי היא לסתור את השקלא וטריא זו.

לכן תירץ הירושלמי: "מאי כדון כהיא דאמר רבי לוי שנייא היא שאין קטיגור נעשה סניגור" – טעמם של חכמים אינו בפסוקים אלא בסברה. דברי הירושלמי אינם שייכים לדברי רבי יוסי כמו שהם מופיעים בברייתא, שהרי הוא הכשיר קרן פרה והוא לא נימק למה הוא הכשיר, אולם מדברי לוי במסקנת הירושלמי אפשר להסיק שרבי יוסי לא קיבל את טעמו של לוי.

לפי דברי לוי שהם מסקנת הירושלמי צריך לומר שנוסח המשנה היה כמו במדרשים – בלי שום תוספת טעם של חכמים. הירושלמי שאל אם אין מחלוקת בזה? והביא הירושלמי מחלוקת רבי יוסי ורבנן וניסה לפרש אותה על פי פסוקים. אלא שמכח הקושיה של יעל, אי אפשר לומר שמחלוקת זו תלוייה בפסוקים, ולכן מסיק דפליגי בסברה של אין קטיגור נעשה סניגור, ולמעשה הירושלמי מסביר את דברי חכמים כמו המדרשים, ונראה שרבי יוסי חולק על טעם זה בשופר^(ד).

(ד). לא הצעתי שבמשנה המקורית היה כתוב "ורבי יוסי מכשיר" מפני שאז אין שום טעם לשאלת הירושלמי ואין צורך בהבאת הברייתא. אולם, בתחילת לימודי חשבתי להציע שלפני הירושלמי היה נוסח המשנה של המדרשים עם תוספת של דברי רבי יוסי. בפשטות אי אפשר לומר שלפני הירושלמי היה הנוסח שלנו במשנה שהרי הם נחלקו במפורש! אלא מוכרחים לומר שלא היה לפנייהם הנוסח שלנו במשנה, אלא אם דברי רבי היו בנוסח המשנה היה כתוב דבר כזה: "כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה. אמר רבי יוסי: כל השופרות נקראו קרן, שנאמר במשך בקרן היובל". כלומר הבסיס הוא כנוסח של המדרשים בלי איזכור של טעמם של חכמים עם תוספת של רבי יוסי הנותן טעם. לפי פירוש זה הירושלמי לא הבין את דברי רבי יוסי – האם הוא מסכים עם חכמים ומספק טעם לדבריהם או האם הוא חולק עליהם? מיד הירושלמי קובע על פי הברייתא שרבי יוסי חולק ואינו מפרש את דברי חכמים, והוא אכן מכשיר קרן הפרה. אלא שלפי ההצעה זו היה קשה מה שואל הירושלמי, הרי רבי יוסי אמר את הטעם שלו! ואולי יש ליישב לפי הצעה זו על פי הפירוש אור לישורים ששאל את זה: 'השאלה' מה טעמיה דרבי יוסי? מיותרת, שהרי טעמו של רבי יוסי אמור במשנה. ונראה שהנוסח המקורי של

לסיכום: נראה שלפי הירושלמי המשנה המקורית היתה: "כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה" בלבד כמו שנמצא במדרשים. דיון ראשון של הירושלמי היה אם זו הלכה מוסכמת – ובתחילה חשב הירושלמי שאכן אין חולקים, עד שהביאו ברייתא המוכיחה שרבי יוסי חולק. אז דנה הירושלמי מה טעמיהם. בתחילה חשב הירושלמי שטעמיהם תלויים בפסוקים כמו שהסברנו לעיל. אולם כל הדיון בפסוקים הוא בשקלא וטריא של הירושלמי ולא במשנה. לפי זה, אין מה לתקן במשנה וכמו ששאלנו בסוגיה בבבלי, שהרי לא היה כתוב לא טעמים של חכמים, ולא דברי רבי יוסי, ולא טעמו במשנה. במקום לדון בדברי רבי יוסי המתיר, הירושלמי שאל מן המשנה הבאה – מיעל – שלא כתוב בה לא קרן ולא שופר. עקב כך הירושלמי הציג טעם אחר לדברי רבנן במשנה וצריכים להניח שרבי יוסי חולק על טעם זה^{טו}.

כעת נראה שעל פי דברינו בירושלמי יש לחזור ולהציע שבבבלי היתה משנה יותר מפותחת עם טעמים של רבנן ורבי יוסי החולק. אולי התפתחות זו אירעה

הירושלמי היה: "והיה במשוך בקרן היובל. –מה טעמון דרבנן? –ותיטב לי' משור פר מקרין מפרים, מקרן כתיב". בנוסח המקורי המילים "והיה במשוך בקרן היובל" הן פסקה מהמשנה, ולא בירושלמי אלא "מה טעמון דרבנן?". אבל הסופר במסירה שלפנינו או אחד ממעתיקי הירושלמי שלפניו טעה וחשב שחסרות המילים "מה טעמיה דרבי יוסי?" והשלימן, לפי זה אכן הגמרא שואלת מה טעמים של חכמים בלבד, הרי רבי יוסי מסר טעם למה הוא חולק, אבל במשנה [כפי שהוא נמצא במדרשים ומציעים כעת] אין טעמים של חכמים, לכן הגמרא שואלת מה טעמים של רבנן. והנה אם כתוב במשנה טעם מפורש של רבי יוסי היה משתמע שגם לרבנן יש מקור של פסוקים, וכל המשנה הבאה של יעל סותרת את הצורך בפסוקים, ואכן קשה על המשנה לפי הנוסח שלנו מן המשנה של שופר של יעל שאין לו שום פסוק. פירוש זה לא נראה לי, שהרי בסוף הירושלמי קיבל את טעמו של לוי, ולפי דבריו בכוונת חכמים, אין שום משמעות לדברי רבי יוסי שהביא פסוק –איך זה סותר את נימוקם של חכמים שאין קטיגור נעשה סניגור, ולכן דחיתי פירוש כזה.

טו). עיין ביפה עיניים שחולק על פירוש זה [חדא ועוד קאמר. בירושלמי לא נשאר רק טעם דאין קטיגור כו' דמקשי על טעם דלא אקרי שופר דהא של יעל לא אקרי קרן ולא שופר ועכ"ו הוא כשר"] ולומד שהירושלמי דוחה את טעם המשנה לגמרי, ונמצא שהירושלמי חולק על הבבלי. לפי דברינו אכן טעמו של לוי הוא הטעם של המשנה, והוא אינו חולק על המשנה, אלא הציג טעם למשנה סתומה. אולם ראה דברי הרמב"ן בחידושו לסוגיה, והנראה לעניות דעתי כתבתי. ראה עוד דברי הריטב"א ליישב הבבלי מן הקושיה של יעל; וראה במיוחד דברי המאירי בבית הבחירה על אתר שכתב ליישב את הקושיה משופר של יעל: "אבל של יעל לא נקרא בכתוב לא קרן ולא שופר והואיל וכן אין אנו קפדים בו הואיל ולשון בני אדם מתפשט עליו לקראו בשם שופר". ראה עוד בטורי אבן וצל"ח על אתר.

בעקבות הדיון הראשוני של הירושלמי שהביא ברייתא מפורשת שרבי יוסי חולק ודבריו הוכנסו לתוך המשנה עם הטעמים שהציעו בירושלמי שם. אולם, כשהעמיקו בדברי המשנה לפי הנוסח ה"חדש" ובמיוחד בטענתו של רבי יוסי, היה צורך לתקן את דברי חכמים במשנה [או לפרשם] שהכוונה היא שקרן פרה נקראת קרן בלבד. אולם אז טעמו של רבי יוסי כבר לא מסתדר, ולמעשה משנים את טעמו לגמרי – ואינו כמו שכתוב במשנה.

ונראה שמפני שהבבלי התקשה בטעמם ואף בנוסח המשנה, היה מקום להביא טעמים אחרים לפרש את המשנה (עולא ואביי) אבל בכל מקרה היה קשה לעורכי הגמרא להזניח את נוסח המשנה שהיה לפניהם – כעין "אין משנה ראשונה זוה ממקומה". נוסף שכנראה עולא הציע את הפירוש שלו כמו דברי לוי בירושלמי, והרי עולא בא מארץ ישראל והיתה לו המסורת הארץ ישראלית להסברת המשנה וכמו שנמצא בירושלמי ובמדרשים, ולכן הוא הרכיב את המסורת הזו על המשנה כפי שהופיעה לפניו בבבל, ולפי זה עורכי הגמרא שהיתה להם את המשנה כמו שהיא לפנינו היו צריכים לומר "חדא ועוד קתני".



טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסענה זי"ע הי"ד

א.

הרמז בתקיעת שופר לדעת הרמב"ם ובירור בטעמו

ידוע הרמז שמצא הרמב"ם במצות תקיעת שופר:

אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה^(א).

גאונים וראשונים הטעו את מצות התקיעה בעניינים שונים^(ב). מדוע ראה הרמב"ם לנכון להעמיד את הרמז כהתעוררות משינה ומניין שאב את רעיון השינה?

עוד מצינו בשולחן ערוך מנהג בשם הירושלמי שלא לישון בראש השנה:

נוהגים שלא לישון ביום ראש השנה (ירושלמי), ומנהג נכון הוא^(ג).

המשנה ברורה במקום הזכיר את דברי האר"י הקדוש שמחצות היום מותר לישון "אם אי אפשר לו בלא זה". וכאן יש לשאול: מה החומרה הגדולה בשינה בראש השנה שלא מצינו כמותה בשום יום ומועד?

(א). יד החזקה, הלכות תשובה, פרק ג הלכה ד.

(ב). עיין למשל בר"ד אבודרהם (טעמי התקיעות, ירושלים תשכ"ג, עמ' רסט-רע) שציין עשרה טעמים בשם רס"ג ובטעמו של ספר החינוך במצוה ת"ה (מצות שופר).

(ג). רמ"א, אורח חיים, סימן תקפג. להלן נצביע על מקור אפשרי לדברי הירושלמי.

לב טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסענה זי"ע

ניתן לומר שיסוד העניין נעוץ ברעיון שראש השנה הוא יום שורשי ומרוכז, המקפל בתוכו את השנה כולה, עד כדי כך שכל דבר שנעשה בו מותר רושם על כל השנה כולה. מצינו לכך מספר תימוכין. הרמ"א מסביר בשם ר"ד אבודרהם את טעם טבילת התפוח בדבש כך:

ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש (טור), ואומרים: תתחדש עלינו שנה מתוקה (אבודרהם), וכן נוהגין.

לפי טעם זה, השנה כולה מושפעת מאותה אכילה. וכך יש לומר באשר לכלל הסימנים שנהגו לאכול בראש השנה^ד. מצינו דמיון לכך בדברי המשנה ברורה (סימן תקפ"ג סק"ה), שהרחיב את העניין והסמך לו אזהרה לאדם שלא יכעוס מטעם זה:

וע"כ יש נמנעים לבשל בר"ה מיני חומץ... והנה כל אלו הענינים עושין הכל לסימן טוב ולכן פשיטא שיזהר מאד שלא יכעוס בימים האלו מלבד גודל האיסור כדי שיהיה לסימן טוב רק יהיה שמח לבו ובטוח בד' עם התשובה ומעש"ט.

ביאור הדברים הוא שראש השנה הוא לא עוד יום בשנה, תאריך מסויים בלוח המציין בחגיגות מסורתית את פתיחת השנה העברית. הרשמיות הפורמאלית של יום זה, המוזכרת במשנה הראשונה של מסכת ראש השנה, לא ממצה את מלא משמעותו של היום. בדומה לראש האדם, הכולל את "מרכז-העצבים" של הגוף כולו במובן זה שהוא שולט על כל האיברים וכוחות הגוף ולא נתפס כאיבר נוסף בגוף האדם, כך יש לראות את יום ראש השנה כ"ראש" לשנה כולה, בו אנו מעצבים ומכוונים את התפלגות והתפרטות הימים שיבואו עלינו לטובה מתוך אותו יום נאדר. התפיסה ההלכתית קובעת שיום זה עומד ביחס היררכי שונה משאר הימים. הוא יום מכונן, משפיע ומעצב. תחומו איננו מוגבל מעת לעת אלא שלוחותיו פרושות על כל הימים.

הבנה משמעותית זו בדברי ההלכה מעלה קושי גדול: מדוע בעלי ההלכה לא אסרו עניינים נוספים העלולים להשפיע על השנה כולה – מתוך התפיסה שהוצגה

ד). בעל הבני יששכר (מאמרי חודש תשרי, מאמר ב אות י') עמד על כך שהיום הקדוש הזה מושרש בשורשי הקיום, במצבם שלפני התפרטותם לענייני הראליה של החיים.

לעיל? שאלה זו מחזירה אותנו לדברי הירושלמי, שהקפיד דווקא על שינה בראש השנה ולא חש לעניינים אחרים, ולרמזו שמצא הרמב"ם בתקיעת שופר. רס"ג ציין עשרה טעמים לתקיעת שופר והרמב"ם ציין טעם אחד בלבד. האם הרמב"ם לא יכול היה למצוא טעמים אחרים? נראה להלן שרעיון השינה קשור בראש השנה באופן מהותי.



ב.

שינתו של אדם הראשון

בכדי להבין אל-נכון את הרמז שמצא הרמב"ם במצות התקיעה נעמיק בסוגיית השינה. ראש השנה מציין לא רק את יומה הראשון של השנה אלא גם את היום בו נברא אדם הראשון. הגמרא (סנהדרין לח ע"ב) מספרת שבאותו יום בו נברא אדם הקב"ה הפיל עליו תרדמה בכדי לבנות מאחת מעצמותיו את חוה.

וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֹזֶר כְּנֶגְדּוֹ: וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצִּלְעָתוֹ וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה^(ה).

בפסוקנו מופיעה השינה לראשונה בתורה. נתבונן בסיפור הדברים. מדוע היה על הקב"ה להרדים את אדם? יש שמצאו בזה טעם גופני, להקל על כאבו, ויש שמצאו בכך טעם מוסרי "שלא יראה חתיכת הבשר שממנו נבראת חוה ותתבזה עליו", וישנם טעמים נוספים^(ו).

אולם, כשנדייק בפסוק נבחין שמוזכרות בו שתי מילים נרדפות: תרדמה ושינה. נוכל עוד לשים לב שהתרדמה נפלה על אדם מאת ה' ואילו תוצאתה הייתה שינה. ויש לשאול כאן שתי שאלות: לכאורה התיאור "ויישן" מיותר, וצריך לברר מה

(ה). בראשית ב, כ-כא.

(ו). הטעם הגופני מוזכר אצל חזקוני. הטעם המוסרי מובא ברש"י. וע"ע בספורנו, במלבי"ם ועוד.

תכליתו? וכן, מדוע ה' ראה לנכון להתערב בדברים, ולא המתין לשעה בה אדם יישן בכדי לבצע את דברו?

המפרשים דנו בשאלות אלו וביחס בין תרדמה ושינה. ראב"ע (שם) כתב שתרדמה היא "יותר משינה" והנצי"ב (עמק שאלה שם) חלק עליו והתייחס בדבריו לשאלות שהעלינו:

תרדמה: הוא תחילת שינה. כמו בלשון גמ' נים ולא נים... היא פחותה משינה ולא כראב"ע. והנה עשה הקב"ה כטבע שהטביע ית' שממילא נופל תרדמה. והאדם מרגיל עצמו בזה לשכב ולישן. וכן עשה אדם שנפל עליו תרדמה. ויישן: הרגיל את גופו בלי מחשבה ושיהא בעצימת עינים עד שיישן.

הנצי"ב מזהה בפסוק תהליך שמתחיל בתרדמה ומסתיים בשינה, כאשר אדם התלמד כאן לראשונה איך לישון. התהליך החל מהטבע שהטביע ה' ונחתם בהתלמדות של אדם. ומכאן תשובה לשתי השאלות: התהליך מטעים מדוע באו בפסוק שני התיאורים - הקב"ה לא יכול היה להמתין עד שאדם יישן מעצמו משום שהיה כאן צורך להוביל את התהליך ולהטביע לראשונה את הטבע הזה בבריאה.

עד כאן עסקנו בפסוקים במובנם המציאותי: מכיון שרצה הבורא לבנות את חוה מצלעותיו של אדם היה צורך - גופני או מוסרי - להרדים את אדם בשעת המעשה החודרני. אבל במבט רחב ומפוקח יותר יש לשאול: וכי התורה מתארת כאן מציאות אנושית? הרי הפרקים הראשונים של הבריאה מתארים בפנינו מציאות על-טבעית אז מדוע אנו נדחקים להסברים שיתיישבו עם המציאות הטבעית שאנו מכירים?¹ את השאלה הזאת יש לפתח גם מכיון אחר. הקב"ה לא חדל ממעשה בריאתו עם בריאת אדם, אלא המשיך לברוא כל ימי הבריאה, עד תומם. ומעשיו של הקב"ה אינם טכניים - כנגר המצרף עצים זה לזה ויוצר כלי ריהוט - אלא מעשים מהותיים המעצבים את מציאות העולם. מעשי ה' באופן כללי - וכל שכן כשאנו דנים בימי הבריאה, שכל תכליתם הוא לכוון את טבע הבריאה - הם מעשים עצמיים, שבוראים מציאות. הם לא פועלים במעטפת

(ז). שאלה זו איננה מופנית לפרשני התורה שבדאי עסקו, בין היתר, בהתאם לשיטתם, בבידור המציאות אותה מתארת התורה. שאלתנו היא בעלת תפקיד רטורי ובאה כדי לקדם הבנה מעמיקה יותר שאנו חותרים אליה.

טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסענה זי"ע לה

החיצונית של הבריאה אלא הם מחדשים עצמויות ומהויות חדשות שלא היו עד אז באיכות הבריאה. ה' פועל בעולם כבורא ולא כאחד היצורים בו, ולכן יש לראות בכל פעולה אלוקית עניין מהותני. לאור זאת יש להבין איזה עניין מהותני יש למצוא בהפלת התרדמה על האדם?

שאלה זאת נשאלה בספר באר מים חיים^(ח) (שם):

צריך לדעת למה הוצרך הקב"ה להפיל תרדמה ללקיחת הצלע. הכי ח"ו היה לקיחתו כדרך חתיכת רופאי אדם בשר החי עד שמרוב הכאב מוכרחים להשקות את האדם סם של שינה. חלילה כזאת בחוקו יתברך שמו. ורש"י ז"ל פירש שלא יראה האדם חתיכת הבשר שממנו נבראת ותתבזה עליו. וזה לבד אינו מספיק כל כך הלא אמרו חז"ל (סוטה מ"ז.) ג' חיות הן, ואחד מהן חן אשה על בעלה, והנותן חן לכל אשה בעיני בעלה גם לה היה יכול לתת חן שלא תתבזה עליו! וגם רש"י ז"ל לא פירש זאת על ויפל תרדמה. כי אם על ויישן ויקח וגו'.

ההנחה העומדת ביסוד שאלתו היא הידיעה שאנו עוסקים כאן בבורא, שהכל כפוף לכוחו וליכולתו והוא איננו כפוף בשום אופן לחוקי הבריאה – שהוא עצמו יצר אותם... ועוסק כרגע ביצירתם! כאמור לעיל, התרדמה נפלה על אדם מאת ה' ותוצאתה הייתה שינה. בסוף דבריו מדייק המחבר שפירוש רש"י נסוב על עניין השינה ולא על עניין התרדמה והוא מוצא בכך פתח לביאור עמוק ומשמעותי יותר הטוען שמכיון שאנו עוסקים בבורא ית' יש לחפש פירוש מהותני יותר למעשה הפלת התרדמה. הוא מקשה והוא מתרץ מדברי המדרש (בראשית רבה, פרשה ח פסקה י) הבאים:

אמר רבי הושעיא בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למלך ואפרכוס שהיו בקרונין והיו בני המדינה מבקשין לומר למלך דומינו ולא היו יודעין איזהו. מה עשה המלך? דחפו והוציאו חוץ לקרונין וידעו הכל שהוא איפרכוס. כך בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש, מה עשה

(ח). מאת רבי חיים מצ'רנוביץ זצ"ל (נפטר: ה'תקע"ח), מחבר הספרים סידורו של שבת, שער התפילה ועוד.

הקדוש ב"ה? - הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם הדא הוא דכתיב (ישעיה ב) חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא.

היסוד המזהה את השינה עם חדלון ומפלה מוזכר במקורות נוספים:

ויפל ה' אלהים תרדמה: רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר תחלת מפלה - שינה... רבי חנינא בר יצחק אמר ג' נובלות הן: נובלת מיתה - שינה, נובלת נבואה - חלום, נובלת העולם הבא - שבת^ט.

שבת אחד מששים לעולם הבא, שינה אחד מששים למיתה, חלום אחד מששים לנבואה^י.

נחזור לענייננו. כיצד מסביר בעל ה"באר מים חיים את עניין התרדמה והשינה?

ונראה כי פסוק זה נמשך למה שלפניו במה שקרא שמות לכל הבהמה והראה בזה חכמתו על כל מלאכי מעלה כנאמר לעיל. ומזה נמשך למה שאמרו חז"ל (בראשית רבה ח', י') שטעו המלאכים ובקשו לומר לפניו 'קדוש' שסברו אלהים הוא. מה עשה הקב"ה? - הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם וכו'. ונמצאת למד אשר שנים נצמח מקריאת השמות. אחד, שהאדם יתבע בת זוגו כנוצר. והשני, טעות המלאכים. על כן ויפל תרדמה שלא יטעו בו המלאכים וכאשר נרדם וישן לקח אחד מצלעותיו אז, לטעם כל דהוא שלא תתבזה מאחר שבלא זה היה ישן לקח אז הצלע ועל כן פירשהו רש"י אצל וישן והבן. ועבור זה נרשם טעם אתנחתא בתיבת וישן כי קאי למה שלמעלה, שעיקר השינה היה בשביל טעות המלאכים ולא בשביל וישן ויקח כדי שעל ידי השינה יוכל ליקח צלע ממנו, רק כיון שהיה ישן בלא זה לקח את הצלע לטעם שלא תתבזה וכאמור. ובזה נכון הכל מה שלכאורה סותר מאמר

ט). בראשית רבה, פרשה יז פסקה ה.

י). בבלי ברכות דף נז ע"ב. המהר"ל בירר יסוד זה במקומות שונים: כאשר האדם ישן בעל גוף לגמרי שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים ולא נשאר אצל האדם רק הגוף (דרך חיים, פרק ג משנה י). עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה ונחשב בלתי נמצא, כי הלילה הוא חושך לכן לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו (עירובין ס"ה ע"א) 'לא איברא לילה אלא לשינתא' כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו (נתיב התורה, פרק ט). כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת משישים במיתה (ברכות נ"ז, ב') ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיתו (חדושי אגדות חלק ראשון, מסכת שבת עמוד פא).

המדרש הלז את דברי הכתוב שמשמע ממנו שהפלת תרדמה היה בשביל לקחת הצלע ובדברינו הכל נכון.

פרשת קריאת שמות בעלי החיים בידי אדם ופרשת יצירת חוה בזמן שינתו של אדם נקשרות בפירושו של המחבר כסיבה ותוצאה. המעמד של אדם שקורא שמות ליצורי העולם נתפס בעיני המלאכים כחריגה מהתחום האנושי לעבר התחום האלוני, תפיסה שהקב"ה כביכול חייב היה להגיב לה. הפלת התרדמה על אדם 'תיקנה' את היחס שאדם זכה לו בעקבות קריאת השמות, כאשר המלאכים גילו שאדם הוא בסך הכל בשר ודם, יציר כפיו של הקב"ה. פעולת המפלה ("ויפל ה' אלוקים תרדמה") פורשה במדרש כפעולה מכוננת – ביטוי למפלתו של אדם. מוסיף המחבר ואומר שמכיוון שאדם היה מוטל בתרדמת הקב"ה ניצל כביכול את המצב לקחת ממנו את הצלע, והוא מדגיש שעיקר הפלת התרדמה נועדה כלפי המלאכים ולא כלפי אדם. יתירה מכך, לפי המדרש הפלת התרדמה הרעה עם אדם ולא היטיבה עימו, כדברי הפשטנים שהזכרנו. נמצא שרעיון השינה, המוזכר כדרך אגב בפסוקים, מהווה מרכיב חשוב – הלכה למעשה – בבריאת האדם שכן גם לאחר שאדם נברא בגופו ונופחה בו נשמה המשיכו פעולותיו של הבורא לעצב את טבעו ואופיו של אדם, במיעוט דמות דיוקנו וצלמו האלוני.

המחבר מסיים את דבריו בדיוק מעניין ומעורר מחשבה:

ועל כן כתב בו שם מלא "ויפל ה' אלהים" כי היה בזה רחמים ודין, כי השינה אחד מששים במיתה והוא בחינת הדין, ואך עשאו שלא יטעו בו והוא מבחינת הרחמים, כי כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד, והבן.

עובדת היות אדם מעין אלוקים הייתה יכולה לטשטש את הקו הברור בין בורא לנברא, בין א-ל ובין אליל. מעשה ה' חתם את מצבו של כל אדם באשר הוא כבשר ודם בן-תמותה. דווקא מפני שהאדם עלול לטעון "אנא אמלוך" ועתידים יתר יצורי עולם לטעות בו ולנהות אחר מלכותו המסולפת, הקפיד הקב"ה להבהיר באופן ברור את מעמדו הריאלי של האדם בעולמו של הבורא.

בהתבוננות עמוקה יותר מתברר שהפלת התרדמה באה להוכיח כי האדם איננו אלא נברא מוגבל ותלוי. המדרש המספר על "משל למלך ואפרכוס שהיו בקרונין" מלמד שהאדם נתפס כבבואה והשתלשלות ישירה של הנצח והאין סוף.

הטעות של המלאכים מלמדת שהם זיהו באדם יסוד נצחי, אין סופי, אלוקי, שמקורו למעלה מהעולם הנברא. הפלת התרדמה על האדם פגעה ישירות בצלם אלוקים שבו: "כאשר האדם ישן נחשב כמו מת... ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". צלם אלוקים הוא מה שמגלה את האדם בצד האלוקי שלו. ביטול הצלם הוא טשטוש הפן האלוקי שבאנושי^(א).

נסכם את העניין. בעל הספר באר מים חיים דייק והקשה מהפסוק ומרש"י על אתר: מה הצורך בכלל בשינה, והלא הקב"ה יכול היה לפתור את העניינים שפרשני הפשט העלו באופנים אחרים. המדרש מבאר כי המלאכים טעו בהבנת מדרגת האדם ולכן בהפלת השינה על אדם ה' בירר להם כי האדם איננו א-ל. המילה "ויפל" נדרשת בפסוק מלשון 'מפלה' לאדם: "הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם". לאחר שהמחבר הביא את המדרש וביאר את הפעולה האלוקית כמכוונת כלפי היחס שרכשו המלאכים לאדם ניתן להסביר שהפעולה האלוקית לא שימשה כאמצעי לתכלית זולתה אלא היוותה תכלית בפני עצמה. כמו כן, המחבר הדגיש שרש"י הסב את פירושו על השינה ולא על התרדמה שמוזכרת לפני כן בפסוק^(ב). ממקורות חז"ל ומהר"ל (בהערה) למדנו שבשינה יש משהו מן המוות והחידול. ההסבר הפשוט הוא כי "כאשר האדם ישן הוא בעל גוף לגמרי שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים", ובאופן חריף יותר: "בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו".

ג.

השינה אצל הרמב"ם

פתחנו בדברי הרמב"ם הקושר בין השופר לשינה. מהי השינה במשנת הרמב"ם? יש ללמוד על כך מהלכה אחרת ברמב"ם (הלכות סת"ם, פרק ו הלכה יג):

יא). ניתן להסביר זאת גם כך: עד שאדם לא ישן טעו בו המלאכים וחשבו שמקור חיותו נעוץ במה שלמעלה ממגבלות העולם, עניין המיוחס לקב"ה בלבד. אולם משעה שחטפתו שינה ומשהו מהמוות נדבק בו התגלתה אנושיותו של האדם כבן-תמותה ולא כבן הנצח, בבחינת 'מצא מין את מינו'. ומעתה, גם בשעת ערנותו ופעילותו החיונית של האדם ידוע לכל הוא שיסודו החיוני איננו נמשך אלא מבוראו.

יב). ניתן להסב את דבריו על פירושים אחרים מלבד פירושו של רש"י.

חייב אדם להזהר במזווה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזווה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך יי' סביב ליראיו ויחלצם.

בדברים אלה כרך הרמב"ם את ההתעוררות משינה עם זכרון ה' ^(ג). השינה מזווה עם "שגיונות" האדם "בהבלי הזמן" ועם החטא ("מוחזק הוא שלא יחטא"). המזווה מזכירה את יחוד ה', מעוררת את האדם משגיונותיו ומכניסה בו דעת: "וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". הרמב"ם תופס את ענייני החולין חסרי התכלית כמציאות שלא מפיקה את המירב והמיטב מהאדם, והוא דומה כישן, בעוד שעבודת ה' מגלה את האדם השלם, הערני, שעניו בראשו ושהוא פועל בעיניים פקוחות ובדעת ברורה בחייו.

החידוש המעניין שבדבריו הוא שלמרות שהאדם חי ופועל הוא עדיין נחשב כישן. השינה מציינת מציאות מנטלית, תודעתית, המאפיינת אופי מסויים של פעילות איכותית, ולא דווקא מצב פיזיולוגי. בהתאם לכך, נוכל לתאר לנו אדם שאורח חייו מתנהל ב"מצב-שינה" ששולט בכל תקופת חייו, גם אם הוא חי שנים רבות עלי אדמות ^(ד). אם נשתמש בלשון המדרש נאמר כך: האדם חוה מפלה,

(ג). ראש השנה מוזכר בתורה, כידוע, בשמות "יום תרועה" (במדבר כט, א) ו"זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד). גם החלק של 'זכרונות' תופס חלק חשוב בתפילות היום. מכאן שישנו קשר מובהק בין המושג זכרון לתקיעה בראש השנה.

(ד). עניין זה קשור לשאלת מהות החיים. רובנו רגילים להגדיר 'חיים' כמצב ביולוגי: אדם חי כי הוא לא מת. לפי התנ"ך וחז"ל 'חיים' אינם נתפסים כשם תואר אלא כשם עצם, כשם שהשם 'מיתה' מבטא תפיסה קיומית מסויימת. בניין אב לכך ניתן לראות במאמר "רשעים בחייהם קרויים מתים, צדיקים במיתתם קרויים חיים" (ע"פ בבלי ברכות יח ע"ב), ואכמ"ל. וע"ע בספרי לא ימש ספר התורה, בשיחה "תפיסת המוות ביהדות".

שהמעטה את דמותו הרוחנית והדגישה את צביונו הגופני. מפלה זו קיפחה את אישיותו הכבירה כיציר כפיים מיוחד של הבורא. בכדי להתגבר על מפלה זו ולהמשיך חיים עילאיים אל קרבו, כלומר בכדי לשוב ולדבוק בבוראו "אלוקים חיים", על האדם להיזכר היטב במטרת חייו ולהיות 'בר-דעת', ובכך לשייך את עצמו לצד הנעלה של הקיום.

לכשנעדין שוב בפסוקי הפרק כולו נגלה שהכתוב מזכיר במפורש את העובדה שתרדמה נפלה על אדם והובילה אותו למצב שינה, אבל את העובדה שאדם התעורר משנתו התורה השמיטה. לאור דברי הרמב"ם יש מקום לפרש שאדם אכן התעורר מהשינה והמשיך לחיות את חייו (כמסופר בתורה) אך מהתרדמה הוא לא התעורר מעולם... הקשר עם בוראו טושטש והוכחה ומאז האדם חי לעצמו, מעצמו, את עצמו, ולא עוד כיצור אלוקי המתהלך על-פני האדמה. המפלה שחוה אדם לא סרה ממנו מעולם והפכה להיות בעלת השפעה מכריעה בנפשו. התרדמה הכהתה את הקשר המובהק והמוחלט שהיה בין אדם לבורא ("צלם אלוקים") וגילתה בו פנים של תמותה. וכך, תחת אשר יהיה האדם כפוף ומקושר במישרין לה' הוא הפך ליישות נפרדת לעצמה.

כעת נבין את הרמז שתלה הרמב"ם בתקיעת שופר. השופר בא לעורר את האדם לא מהשינה הפיזיולוגית אלא מהתרדמה הנשמטית, מהתרדמה שהותירה את האדם לעצמו בעולם. השופר בא לגלות את מקורו האלוקי של האדם, את דמות דיוקנו שממנו הועתק. בהערת הזכרון המנטלי עם תקיעת השופר מתעוררים כוחות נפש חבויים לשוב ולחבור ליסודות הנצח של הקיום האנושי.

בכך נוכל להבין את השאלות בהן פתחנו: תקיעת השופר נקבעה ליום ראש השנה והירושלמי והרמב"ם הדגישו את השינה דווקא משום שבראש השנה נברא אדם הראשון והופלה עליו תרדמה ממנה לא התעורר, ובכדי להעירו מאותה תרדמה נדרש כוח מיוחד - כוחו של שופר^(טו).



(טו). להבנת סודו של השופר, קרי: אופן פעולתו הסגולית של השופר לעורר באדם מקורות חיות פנימיים, עיינו למשל בספר יושר דברי אמת (לרבי משולם פייבוש מזבור; נפטר: תקנ"ה), אותיות נב-נו.

ד.

רעיון השינה בספר בני מחשבה טובה

הרבי מפאסענה^(טז) תופס מקום בולט יותר ויותר בעולם הישיבות ובמחקר^(יז). מספר הספרים שראו אור איננו רב (שבעה ספרים בלבד בחמישה כרכים; ראה אודותם להלן) אך הם כוללים משנה מקיפה, עמוקה ונוגעת. ספריו נמכרים באחוזים גבוהים ביחס לספרים מאותו סוג והם מחוללים עניין רב בקרב הציבור הרחב בשל השפה המיוחדת בה נכתבו והנושאים המרוממים שנידונו בהם^(יח). שיעורים רבים

טז. להלן מקצת תולדותיו (מתוך הרשימה המופיעה בסוף חובת התלמידים ועוד). רבי קלונימוס קלמיש מפאסענה (תרמ"ט-תש"ד), בעל הספה"ק חובת התלמידים (ראה אור בתרצ"ב) ואש קודש (נכתב בין השנים ת"ש-תש"ב), עלה על המוקד בימי השואה בד' חשון תש"ד.

רבי קלונימוס נולד בקדושה ובטהרה לזקן האדמורי"ם בדורו, רבי אלימלך מגרודזיסק (בעל אמרי אלימלך ודברי אלימלך). הנהגות מוקפדות שליוו את שנות ינקותו וילדותו עיצבו את נפשו המיוחדת. בגיל 20 תפס את מקום חמיו באדמו"רות וקבע את מקום מושבו בעיירה פאסענה, השוכנת סמוך לעיר הבירה ורשה. החסידים, זקנים כצעירים, דבקו ברבי הצעיר, שהיה תלמיד חכם ותיק ובעל נפש יוקדת. כשהיה בגיל 24 מונה לאב"ד פאסענה ובגיל 34 הקים את ישיבת דעת משה, שהייתה ישיבה ייחודית במובנים רבים. בחייו הקצרים פעל רבות למען היהדות בוורשה ובפולין.

ספרו חובת התלמידים הוא הספר היחיד שנדפס והופץ בחייו. הספר תפס מקום של כבוד בקהילות החסידיות ובישיבות הליטאיות וחולל מהפכה של ממש בתפיסת מצב הדור, בדגש על הנוער, ובדרך החינוכית שיש לנקוט כלפיו. במובן זה, הרבי הקדים את זמנו וזיהה התרחשויות שעוד עתידות היו להתפתח ברבות השנים. כל הלומד בספרו חובת התלמידים שם לב מייד לפנייה הישירה של הרב לתלמיד ללא מתווך שיעמוד ביניהם, את האהבה והאחריות הגדולה שהרבי מרעיף על הקורא ואת ליבו הגדול והחם של הרבי. ר' קלונימוס הבין לליבו של התלמיד הצעיר, התייחס בכנות וברצינות ללבטיו הפנימיים, ליווה את התלמיד בשלבי העבודה, עטף אותו בדברי חיזוק והתלהבות ופתח בפניו שערי עבודה תוך שהוא מביע אמון מוחלט ביכולתו המוסרית והרוחנית של כל נער ישראלי.

הספרים שכתב בשנים שקדמו לשואה ולא ראו אור עדיין (הכשרת האברכים, מבוא השערים, צו וזרוז) יחד עם הספה"ק חידושי תורה משנות הזעם (הלא הוא הספר אש קודש), אזכרות לבני משפחתו שנרצחו ושני מכתבים נוספים נטמנו בכד חלב מתכתי בשלהי שנת תש"ג, זמן קצר לפני שגורש מהגטו, באדמת הגטו. בחודש חשון שנת תש"ד (1944) עלה על המוקד בקידוש ה' גדול ואיתו חסידיו ועמך בית ישראל הי"ד זי"ע.

יז. ידידי, הרב ד"ר צבי לשם, מסר לי שתורתו מעסיקה חוקרים ומפרנסת מאמרים ומחקרים רבים.

יח. אחד מבני המשפחה של ר' קלונימוס, שעסק בהפצת ספריו לפני כחצי יובל, כתב לי: "יכולתי לפני כעשרים שנה לחוש ממש את העלייה הדרמטית במכירות במשך כמה שנים, וכן את המקומות מהם ביקשו זאת. זה הורגש באופן בולט, וכבר אז אמרתי לסובבים אותי שזה מדד מובהק, עקבי, שיטתי וברור

מב טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסצנה זי"ע

מתקיימים בישיבות לצד קבוצות לימוד בציבור הרחב, אולם למעט פרסום מחקרים אקדמאים תורתו בקושי נתבררה בכתב, כמקובל, בציבור התורני^ט. וכך, למרות העיסוק הרב שבעל-פה במשנתו לא נוצרה עדיין ספרות שתעמיק בהגותו החינוכית והחסידית. אין ספק שדרכו בעבודת ה' תובעת עיסוק מעמיק יותר ויצירת מסגרת כוללת וגם מבוא לעיקרי משנתו. 'חבורת לומדי פיאסצנה' לקחה על עצמה להשלים את הפער בעניין זה ולהכיר את משנתו ודמותו לקהל הרחב ולציבור הלומדים. מאמר זה רואה אור לרגל 75 שנים להסתלקותו.

רעיון השינה נידון בספרים רבים בצורה דומה למדי. לרגל היארצייט של הרה"ק מפיאסצנה זי"ע הי"ד נתבונן ברעיון השינה במשנתו. לשם הקיצור נתמקד בפסקה קצרה מתוך הספה"ק בני מחשבה טובה.

את הספר הקדוש בני מחשבה טובה (להלן: במ"ט) כתב האדמו"ר מפיאסצנה כספר הדרכה סודי לתלמידים נבחרים. יש לשער שספר זה נכתב לפני שאר ספריו^י. יש בו פרקי הדרכה עמוקים בעבודת הנפש בדרך החסידות שהרבי מחנך אליה. בספר זה הרבי פורש את תפיסת עולמו באשר למצבו של האדם, והוא מדגיש את העובדה שהאדם לא מממש את איכות החיים שהוענקה לו ולא חושף את מקורם האמיתי. האדם חוסם עצמו – ועל כל פנים מסיח דעתו – מרבדי קיום עמוקים יותר הנוגעים להגשמת כוחות הנפש העיקריים: רצון, מחשבה, דמיון, רגש וחושים. את המציאות הזאת הוא מכנה בשמות 'שינה', 'תרדמה', 'עלפון' ו'גוויעה'. בספרו במ"ט מקדיש הרבי משפטים אחדים לתיאור וביורר מציאות זו, ומפאת חשיבותם נבאר אותם אחד אחד כסדר^{כא}:

להתפשטות תורת החסידות בציבור הדתי לאומי, והוסיף: "היום נושא החסידות מאוד פופולרי, וכן תורת הרבי פופולרית מאוד ואהובה". גם יהודה דמבי, סמנכ"ל הוצאת יפה נוף, מסר ל"חבורת לומדי פיאסצנה" שספריו עדיין זוכים לתפוצה רבה מאוד וכך גם לדברי ר' מיכאל לב, הבעלים של רשת "דברי שיר".

ט). קבוצות וקהילות לומדות קיימות בארץ ובארה"ב בקרב קהילות של חסידים, חרדים ודתיים לאומיים. עדות נוספת לפופולאריות שתורתו זוכה לה היא תרגום ספריו לאנגלית, יידיש ופולנית.

כ). בספר עצמו לא צוין תאריך כתיבתו והוא לא עתיד היה להתפרסם מכיון שהרבי שמר את דבר פרסומו בצנעה וחילקו לתלמידים ספורים שנאמנו בעיניו כמוכשרים לעסוק בעבודה חסידית פנימית. שאלת כתיבת הספר נבחנה במחקר ודעתי היא שהספר נכתב לפני יתר הספרים שכתב האדמו"ר, ואכמ"ל.

כא). המשפטים להלן לקוחים מבני מחשבה טובה, אות ט, בדילוג.

נפש האדם טמונה וישנה שנת עולם ואי אפשר לה להתחזק במחשבה טהורה והתעוררות של קדושה.

הרבי קובע, בדומה לרמב"ם ולאחרים, שהאדם נתון במצב שינה, גם כשהוא פעיל, ערני וחי את חייו השגרתיים^(כב). הרבי מזכיר בהקשר לכך את הביטוי "שנת עולם", שמשמעותו תקופת חיים שלמה שאדם נתון בה במצב שינה^(כג). "מצב-שינה" זה מונע מהאדם בהירות נפשית וודאות קיומית שהרבי מכנה כאן בשמות "במחשבה טהורה והתעוררות של קדושה"^(כד).

לכן מורגל נפשו לישן ולנוח בטמטומה ואי אפשר לו לחשוב מחשבה טהורה, רק מחשבה גופנית, מה יאכל מה ישתה ולצייר לו ציור ודמיון גופני כנ"ל.

הרבי מסביר שהאדם נברא ונולד לתוך עולם חושני וגשמי וחוויתו הראשונה את העולם ואת עצמו הרגילה אותו והטביעה בנפשו את צורתו המוחשית של הקיום. רשמים חושניים בלתי פוסקים שעיצבו ברפלקציה תמידית את הנפש-התודעה הקיומית העמוקה של האדם כיצור גשמי החי בעולם גשמי הטביעו בו הרגל מנטלי שתופס את הקיום בכלל (של הטבע ושל האדם) כמציאות חושית-גשמית. המושג 'הרגל' בהקשר זה איננו מציין את התנהגותו וסדר יומו של האדם (כפי ההבנה המקובלת) אלא את טבע נפשו הפנימי, את קווי המתאר הבסיסיים של תפיסת הקיום העצמית של האדם^(כה).

כב). במקומות אחרים טוען הרבי שגם בשעה שאדם מקיים מצוות ולומד תורה הוא יכול להיות במצב שינה. זהו מצב של "מלומדה", הנידון בספרי המחשבה והמוסר של הראשונים וספרים מתנועות המוסר והחסידות לרוב, ואכמ"ל.

כג). רעיון השינה מוזכר גם אצל רבי נחמן, סיפורי מעשיות, מעשה א' "ונפל וישן מיד כמה שנים עד שבעים שנה", ובליקוטי מוהר"ן קמא, סימן ס אות ו, "כי יש בני אדם שישנים את ימיהם...". בשני המקומות השינה נזכרת במושגים של תקופת חיים שלמה.

כד). מחשבה והתעוררות הם שניים מהמושגים המרכזיים ביותר במשנת הרבי ולא נוכל להרחיב בהם במסגרת מצומצמת זו, על אף חשיבותם הרבה. ה'התעוררות' מתייחסת לתסיסת הכוחות החיוניים-אנושיים של האדם והפיכתם לנעורים ומעורבים בתהליך פנימי שהאדם מכון אליו, וה'מחשבה' מתייחסת לחדירה לעומק המציאות האונטולוגית המתגלה בתודעת מחשבה גבוהה, עד כדי חבירה ומיזוג קיומי בין מציאות האדם ובין יישויות 'רוחניות' המתגלות בעולמנו בממשות של קיום מעורטל בלבד (ויש להבחין בינה לבין תהליך חשיבתי רגיל, המכונה אצל הרבי בפשטות "שכל"). הרבי תולה את המחשבה וההתעוררות זו בזו ומדגיש את חשיבות שתיהן לתהליך רוחני שהוא מתאר בספריו.

העיסוק המתמיד וההכרחי ב"מה יאכל ומה ישתה" קיבע באדם "מחשבה-תודעה גופנית" שלא מסוגלת להתרומם למצב של "מחשבה טהורה". הקיום האנושי הכבול בצרכי הקיום הפיזיים עיצב תחומים נרחבים הנוגעים למצבי ההכרה ודרכי הידיעה האנושיות (אפיסטמולוגיה בלע"ז). הקיום האנושי הרחב, הכולל שכבות עמוקות ורבות, הוכרע בידי הצרכים הפיזיולוגיים וצומצם לקיום השרדתי-גופני. וכך, ברבות השנים, אדם מזדהה עם קיומו הפיזי ומזניח רמות קיומיות נעלות וטהורות יותר^(כ).

לכן אמרנו בזה איך יעורר את עצמו בתפלה בתחבולות שונות, אבל גם את צד השני לא יעזוב, היינו כל מין התעוררות שעולה בקרבו בכל היום שלא בשעת התפלה ועבודה לא יעזוב אותה גם כן, רק ישמשנה למפתח הנפש.

כה). כאמור, לא נוכל להרחיב בתפיסות היסוד של משנתו החסידי של הרבי במסגרת זו. הסבר זה מבוסס על דברים שנכתבו בפיזור בספריו חובת התלמידים, הכשרת האברכים, מבוא השערים ודרך המלך. להתייחסות עמוקה בעניין ההרגל עיין בבמ"ט אות ו.

כו). כמה מילים על הבחנה בין רמות קיום שונות: כל אדם מבחין בקרבו בהבדל שבין שעת עיסוק ב'חיי עולם' לבין עיסוק ב'חיי שעה'. בשעה של לימוד איכותי, למשל, האדם 'קיים' באופן מרומם וטהור יותר מאשר בשעת עיסוקו השגרתיים. מחשבותיו, הרגשיו, חיוניותו ולמעשה כל יישותו מתגלים בשעה זו בבהירות איכותית יותר. יתירה מכך, באותה שעה צרכי וטרדות הגוף נדחקים הצידה וכמעט ואינם מורגשים לאדם. מושגים מופשטים הופכים לממשיים ולימוד רוחני הופך למורגש בקרבו. לעומת זאת, בשעת 'חיי שעה' כל כוחותיו הנפשיים מופנים לעיסוק הגופני: מחשבתו רוקמת מחשבות ותכנונים, דמיונו מוליך אותו הלאה בצפיית העתיד, הרגשיו מביעים בקרבו את תחושותיו הפנימיות וכל חיותו נובעת מעיסוקו הנוכחי. או אז האדם 'קיים' באופן אחר מאשר קיומו הרוחני, והדבר ניתן לתחושה ברורה. כל זמן שהאדם מעורר בקרבו צורת-קיום פנימית הוא מעורר ומרומם את מכלול קומתו הרוחנית אולם בשעה שאדם חונך או אולץ לעיסוק חומרי שכבות קיום של דבקות בבורא, כיסופים, ערגה, הרגשה של ממשות בעיסוק רוחני וכיו"ב מתנוונים בקרבו והוא נעשה כמעט ולא מודע אליהם, גם אם הם מתפרצים לתודעתו מאליהם, וע"ע להלן. הדברים שכתבנו בגוף המאמר מתייחסים לאדם הפרטי אבל הרבי מדגיש ואומר, על פי המקובלים, שמה שקורה באדם הפרטי קורה לדור שלם ולאנושות כולה והופך למציאות של חיים ממשיים שבלתי אפשרי (כמעט) להשתחרר ממנה. נעיר עוד בשולי הדברים: העובדה שתחום עיסוקו וסביבתו החברתית של האדם משפיעים על הכרותו ורמות הקיום של האדם נידונות גם בספרות המוסר המוקדמת והמאוחרת, ואכמ"ל. אולם חידושו של הרבי לא מסתכם בתיאור הבעיה הנזכרת ובמציאת דרכים לשחרור (מוגבל) ממנה, בדומה למחברים אחרים, אלא בהתייחסותו למכלול מרכיבי הנפש ובהתוויית דרכים עצמיות לעבודה בהם, מתוך מקורות של נשמת התורה כספר הזהר"ק, מהרח"ו ועוד.

טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסענה זי"ע מה

למרות הנאמר לעיל, האדם איננו יצור גופני גרידא. נופחה בו נשמה וקיומו הריאלי כולל גם נפש פעילה. יש טיפוסים שנפשם ערנית יותר ויש טיפוסים שמסתפקים בשגרת יומם במילוי צרכיהם הפיזיולוגיים. לאלו ולאלו יש זמני התעלות והתעוררות, כלומר זמנים בהם הנפש בוקעת מבעד לשריון הגופני העטוי עליה ומגלה את ראשה בהנאה טהורה או תובעת את סיפוק צרכיה. התעוררות ספונטנית היא מנת חלקו של כל אדם והיא נובעת מעצם היותו בעל נפש. הגוף וההרגל הגופני לא יכולים לכבוש לחלוטין את הנפש באופן הרמטי. אבל הרבי דורש שהאדם יזום התעוררויות נפשיות, שיתלמד לאט לאט במצבים בהם הנפש מתגלה לו ברגשות, דימויים ורצונות עזים ובהירים עד שהדבר יהפך אצלו להרגל, כלומר יתהווה לחלק ממבנה אישיותו הקבוע. לזה קורא הרבי "מפתח הנפש" – סדקים בקיומו הגופני-הריאליסטי שיאפשרו קמצוץ של התגלות עצמית.

דומה הנפש אל מקור מים שנסתם, אשר צריכים לחפש אותו ולחפור חורים וסדקים אליו, ומכל חור אשר נפתח יכולים להוציא מים רבים ולהשקות את כל שדותיו שלו, אף של חבריו.

הדימוי של הגוף והנפש למקור מים שנסתם הוא מדויק גם ברמה של ההיררכיה של הכוחות הללו: הנפש מביעה את עומק החיים במשמעות זו שהיא מספקת ודאות קיומית וממשות עצמית של חיים בכל דבר שזורם דרכה. לעומתה הגוף דומה לכיסוי חיצוני – עפר שנערם על מקור המים החיים – שמוליך שולל את המציאות בחזות שוא של העדר מקור מים חיים. לפיכך, על האדם העובד בעבודת החסידות להאמין בקיומו של מקור פנימי ולחפש אחריו באמצעים המתאימים לאופי עבודה זו.

מעלה גם זו להם שאינן מניחות את הנפש לרדום תרדמת עצלה ולגווע בהתעלפותה, מרגילות הן את הנפש להתגלות וללכת ושתייהן מתחזקות ההתלהבות והמחשבה, ויקל לו לעורר את נפשו הערה והחמה בכל עת ובכל שעה.

התעוררויות נפשיות פעוטות אלו יבקעו אט אט החוצה מבעד למסך הגוף ויצרו מחילות רחבות יותר ויותר עד שהנפש תקבל מעמד ברור יותר ותשתתף במהלך חייו של האדם בקביעות^(ז). או אז האדם יחל לפקוח את עיניו, התעוררות ומחשבה

(ז). ראה בעניין זה את דבריו של רבנו חיים ויטל שהובאו בהכשרת האברכים, תחילת פרק א.

טהורה תהיה מנת חלקו באופן קבוע וכוחות נפשו יתנערו מהעפר המכסה אותם ויתמזגו בזרימת החיים שבו^{כח}.

בהקשר לכך יש להביא את הסיפור הבא על האדמו"ר. אחד מתלמידיו העיד שגם בעת שהרבי ישן בגופו נפשו הייתה ערנית^{כט}:

ישנתי פעם סמוך לחדרו של הרבי ושמעתי קולו כממלמל מתוך שנתו: "רבש"ע רצוני להיות קרוב אליך". וכך היה חוזר פעמים הרבה "רבש"ע רצוני להיות קרוב אליך", ואחרי כן: "אין מציאות כמציאותך ואין מציאות זולת מציאותך, וכל העולם כולו הם רק הארות מזיו קדשך" - יותר לא שמעתי, תרדמה נפלה עלי.

הרבי שכב לישון בגופו אבל נפשו הערה המשיכה לפעול עד כדי כך ששפתיו נעו וקולו נשמע בעת שנתו. למדרגה זו זכה הרבי, ללא ספק, רק בגלל שגם בשעות שהיה 'ער' בגופו נפשו הייתה ערנית. לעומתו, באופן אירוני, התלמיד מספר על עצמו שנפלה עליו תרדמה...^ל.



ה.

רעיון הזכרון והתקיעה בספר בני מחשבה טובה

כפי שנוכחנו לראות השינה מאפיינת את ההרגל הגופני שהאדם נתון בו. במקומות אחרים הרבי מכנה מצב זה בשם 'שכחה'. בתחילת במ"ט הרבי מתמודד

כח). משפט זה יבואר על פי מה שכתבנו לעיל בהערה יד.

כט). בציטוט זה מיזגתי בין שתי גרסאות של אותו מחבר ואותו הפרק: ר' אהרן סורסקי, תולדות המחבר, סוף פרק ח', הודפס בסוף חובת התלמידים, עמ' רעג, ובסוף אש קודש, עמ' 12. מהמקור שבסוף חובת התלמידים משתמע שהרבי אמר כן לפני ששכב לישון, אולם בגירסה המופיעה בסוף אש קודש נאמר במפורש שהיה זו מתוך שנתו. זו היא דוגמה אחת של פערים בין שתי הסקירות מאת אותו המחבר. לסיפור זה ולמשפטים ("הכרות") שנאמרו מפי הרבי ישנם משמעות עמוקה בתורתו של הרבי. על רעיון הקרבה ("רצוני להיות קרוב אליך") ע' להלן בסעיף ה.

ל). ניתן אולי להוסיף ולומר כך: אדם שנפשו ישנה בשעות הערות הולך לישון נמצא גופו משתתף עם נפשו בשנתה. לעומתו, הזוכה שנפשו תהיה עירנית בשעות הערות זוכה לכך שגם בשעה שהגוף הולך לישון הוא פעיל ו'ערני' בלהט הנפש.

ישירות עם המורכבות של הקיום האנושי – מצד אחד יצר הרע תוסס ומפעפע ומצד שני נפש הכוספת להתגלות ומנצלת כל הזדמנות^(א):

הפסוק מייסר את ישראל ואומר: ותשכח א-ל מחוללך. זהו עיקר הסיבה שמרחקת את האדם מן אלוקיו.

השכחה המדוברת איננה שכחה אינפורמטיבית (מידעני) אלא שכחה מנטלית (אופי/אישיות/נפש). כשהאדם שוכח פרטים מסוימים עליו לבדוק את טיב זכרונו במדדים גופניים, כלחץ דם וכדומה, בכדי לגלות את סיבת השכחה, אבל כשאדם שוכח עיקר שחיו תלויים בו אז השכחה היא שכחת אופי החיים ועצם מציאותם. לשון אחרת: כשאדם שוכח יסוד כמציאות ה' משהו במציאות שלו עצמו ממושטש ונשכח. לפיכך, אין לשכחה זו דמיון לשכחה מקרית של פרטי החיים ויש לראות בהן "שיתוף השם" בלבד. גם במציאות נורמטיבית יש להבחין בין שכחת מפתחות הרכב לשכחת שמו של אדם. שכחת השם מחמיצה את זהותו של האדם. זו היא שכחה קיומית, בה האדם עצמו נשכח ולא פרט כזה או אחר בסביבתו^(ב). ובלשון הפסוק – כשהאדם שוכח את מחוללו הוא מאבד את ההקשר והמרחב בו הוא עצמו חי, ולפיכך הוא בהכרח מתעלם ממימדים ומעגלים בקיומו כאדם.

לפי דברי הרבי השכחה היא סבת הריחוק של האדם מאלוקיו. 'ריחוק' ו'קרבה' הם מושגי יסוד במשנתו של הרבי ויש להתעכב עליהם קמעא. לא נכון לומר שהקב"ה 'רחוק' מהאדם באותה מידה שלא נכון לומר שהקב"ה 'קרוב' אליו. המושגים הללו (והדומים להם) אינם נמדדים במדדים ריאליים, ובענייננו – אין להם עניין וחצי עניין עם יחסים גיאוגרפיים. 'ריחוק' ו'קרבה' הם פירות עבודת הלב

לא). המשפטים להלן לקוחים מבמ"ט אות א.

לב). בקונטרס קובץ הערות לספר הקדוש בני מחשבה טובה, מאת ידידי הרב ד"ר צבי לשם, מובאת בבמ"ט אות א' הפניה לספר דרך המלך, שקלים תר"צ, שם הרבי מזכיר את הפסוק ומתייחס אליו בצורה שמשלימה את ביאורנו: "ותשכח אל מחוללך" לא במכוון הוא מתרחק, רק שוכח ועוזב. ואפי' מי שכ"כ ירד ח"ו לחטוא בפועל, גם הוא ראשית ירידתו התחילה בשכחה ועזיבה, עזיבת כל האיש, כמו שקוראים "אין אבגעלאזטער מענש" (תרגום: איש עוזב). אם שטרדותיו של העולם היו מטרידות אותו מתחילה או שבתאוות של היתר הסתבך את ראשו, רעיונותיו מתבלבלים ונפשו מתפזרת ללא דעת וללא מחשבה ומעט מעט עוזב הוא את ד'ונתרחק ממנו, עד שאינו מרגיש את האהבה ואת ההתקשרות, ויכול ליפול לידי חטא ח"ו גם בודון ר"ל, עכ"ל. וע"ע בדרך המלך, ראש השנה ליל ב' תרצ"א, דרשה על הפסוק "התשכח אשה עולה מרחם פרי בטנה", המתייחסת לעניינים הנדונים במאמר זה.

המציינים את מעמדו הנפשי של האדם כלפי בוראו. במצב של קרבה אדם חש שהוא מעורב, שייך ומתקשר עם הקב"ה בעוד שבמצב של ריחוק אדם חש זרות כלפיו או שהוא לא חש דבר (במקרים חמורים). בתפיסה עמוקה של הדברים יש לומר שהקב"ה איננו קרוב או רחוק מהאדם (זוהי תפיסה דואליסטית, פירונית) אלא הוא נוכח או נעדר באדם (זוהי תפיסה אחדותית). כשהאדם מרגיש את קרבת ה' הוא חש את קרבתו בקרבו, בעצם קיומו, ואילו כשהאדם חש בהעדרו של ה' הוא חש את עצמו בודד, מנותק ונפרד מנוכחותו של ה'. בתפיסתו של הרבי אדם לא יכול להיות מודע לנוכחות ה' מבלי לחוש את קרבתו, מכיוון שנוכחותו איננה מושא לידיעה ולמידה אלא לחויה קיומית^א. לפיכך הקרבה, כמו גם הזכרון, משקפים מצב של 'ערות', בו תפיסת המציאות של האדם בהירה ומשמעותית. יתירה מכך – במצב ערות אמונתו של האדם בבורא ודאית וקיומו העצמי מוחלט בקרבו מכיוון ששניהם כרוכים זה בזה.

ובתפילתו של רבי ר' אלימלך זצלה"ה אמור: "תהא מחשבתנינו זכה צלולה וברורה וחזקה". וכל איש יודע שבאם היה רואה בעיניו ממש איך הוא עומד לפני ד' לא היה לו שום יצה"ר, אדרבא, את כל נפשו וכל נשמתו היה מוציא בדיבורים קדושים לפני ד' עד שיתבטל כולו ויתכלל על ידיהם בו ית', ולא זו אף זו שבשעה שרק דעתו ומחשבתו חזקה בד' גם כן מרגיש כל אחד בעצמו ביטול היצה"ר וכל ארסו שמפעפע בחושי גופו בטלים אז לד'.

ה'מחשבה' שר' אלימלך מליז'נסק, מאבותיו של הרבי מפיאסצנה, מדבר אודותיה היא אותה המחשבה המתארת בהירות תפיסתית הנובעת מוודאות קיומית^ב. החידוש בפיסקה זו מדבר על זהות קיומית נפרדת: בשעה שאדם נוכח ב"מחשבה גופנית" הוא חי את עצמו מעצמו ("מיניה וביה") וממילא יש מקום להופעת היצר הרע. מה שאין כן בשעה שהאדם מצליח להתעלות ל"מחשבה

לג). יסוד זה חוזר ונשנה פעמים אין ספור בכל ספריו של הרבי. בגלל חשיבותו נציין מקורות ספורים. על ידיעה שטחית לעומת ידיעה קיומית ראה בבמ"ט עמ' 10 (אות א), 22, ובדרך המלך ויצא תר"ץ. על השקפתו של הרבי על השכל וההבנה ביחס למציאות ה' ראה בשני המאמרים הראשונים שבסוף חובת התלמידים. וראה עוד בצו וזרוז אות יג.

לד). המדייק בפיסקה ימצא שהרבי מדבר על התעלות המחשבה, הרצון, הרגש והחוש – ארבעה מתוך חמישה כוחות הנפש שנמנו לעיל בתחילת סעיף ו', למעט הדמיון.

טעם תקיעת שופר במשנתם של הרמב"ם והרבי מפיאסענה זי"ע מט

צלולה" – קרי: תודעה בהירה, מרוממת ומקיפה על אודות שורשי הקיום – המציאות הפיזיולוגית שלו משתעבדת לרוח הגדולה הממלאת אותו באותה שעה וכל מרעין בישין מסתלקין מיניה, עד כדי שימוש בחושיו הגופניים כביטוי למצב הרוחני בו הוא נתון^(ה).

כאמור, זהו מצב הערנות שלפי הרבי כל איש ישראל צריך לשאוף אליו ולעמול לקנותו. כיצד ניתן להעפיל למדרגה גבוהה כזו?

והאם אין כל אחד מישראל מרגיש למשל ביום הכיפורים ובפרט בעת כל נדרי ונעילה ביטול כל תאוה הרהור ורצון לא טוב?! – מפני שמחשבתו ברה חזקה אז בד'! כל עיקר חסרון של נפילת האדם הוא "ותשכח אל מחוללך" שנופל ממחשבתו, ואינו זכה ברה וחזקה תמיד כמו ביום הכיפורים וכדומה, ואפילו אם ירצה האיש לחזק ולהגביר את דעתו ומחשבתו, לא יוכל להתמיד כך במחשבתו זמן יותר ארוך, וכיון שכן כל עבודתנו צריכה להיות, איר לחזק את מחשבותנו להרחיבה לחזקה ולשכללה ולקשרה לד' ית', שלא רק בזמנים אלו בר"ה בשעת התקיעות, יום הכפורים וכדומה, רק גם תמיד תהי' ברה חזקה וקשורה בקדושה^(ז).

כאן הרבי מתחבר לנושא מאמרנו. כאמור לעיל, ישנן שתי דרכים להתעלות למצב רוחני עילאי: הדרך האחת היא באופן ספונטני של ממילא והדרך השנייה היא באופן יזום. הרבי מתאר כאן מציאות שכל איש ישראל מתעלה אליה באופן ספונטני מכח נשמתו הישראלית הנטועה בו^(ח). הרבי קושר בין השכחה המנטלית

לה). יחסי הכוחות (שלא לומר המתיחות) שבין "מחשבה גופנית" לבין "מחשבה טהורה" והעובדה שבהתעמעמות המחשבה הטהורה מופיע יצר הרע, מתבארים גם בדרך המלך, וישב תר"ץ: "תינוק בן יומו חי אין צריכים לשמרו מן החולדה והעכברים, עוג מלך הבשן מת צריכים לשמרו מן החולדה והעכברים" – כל זמן שיש בו חיות טובה אין בעלי החיים המזיקים שולטים בו, ורק כשאין בו חיות טובה ח"ו בעלי החיים המזיקים שולטים בו. כשמגלה האיש בקרבו עשייה שהיא חיות דקדושה, אין חיות אחרת מסט"א מתגלה בו, ורק כשאין חיות דקדושה מתגלה בו... שולט בו חיות דעכברים מזיקים של הסט"א ועשייה של תאוות ועבירות ר"ל.

לו). הרבי מזכיר עניין זה להלן בבמ"ט, אות ג.

לז). 'נשמה ישראלית' הוא מושג-יסוד במשנת הרבי. ראו בהרחבה אודותיו במאמר ראשון שבסוף חובת התלמידים. בקצרה נאמר שאיש הישראלי מושרש ב'עולמות' רוחניים (גם זה מושג יסוד שיש להרחיב בו...) וכל יכולתו לחוש משהו מאותם 'עולמות' נעוץ בעובדה שישנה מזיגה מלאה בין אותם עולמות למציאות נשמתו. לכשתתבונן תראה שיסוד זה ממשיך את שהתבאר בתחילת סעיף ה.

ובין תקיעות השופר ומבאר שהתקיעות מרוממות את האדם למצב-זכרון. הזכרון, בדומה לשיכחה אודותיה הרחבנו לעיל, הוא זכרון קיומי. הדברים בהם האדם 'נוכר' מעצבים ומכוננים את זהותו וחושפים בפניו שכבות קיום ושייכות עמוקות. אם בשגרה אדם נוכח במציאות בקיומו הגופני ובצרכיו הפיזיים הרי שבשעת התקיעות קיומו הפרטי מתרחב ומקבל מימדים חדשים. בהיזכרות פנימית-נפשית האדם חושף מעגלים רחבים (כלפי הבורא) ועמוקים (כלפי עצמו) יותר בקיומו, אשר קושרים אותו לערכים קיומיים שמעבר למסגרת חייו המצומצמת^(ט). הזכרון החדש מגלה את האדם מחדש – וביסודם האדם מגלה את עצמו כער, כפיקח, שרואה ומקושר למעגלי עשייתו. קיומו איננו נובע עוד מחיותו הגופנית אלא מאופק נשמתי גבוה, הנובע מהיחשפות פנימית^(ט).



סיכום

פתחנו ברמז שמצא הרמב"ם בתקיעת שופר כהתעוררות משינה ובדברי הירושלמי שיש להקפיד שלא לישון בראש השנה. ביררנו שאין להסתפק בטעם שראש השנה הוא ה'ראש' הקובע לכל השנה. בעקבות כך התבוננו בראש השנה

(לח). סודו של השופר, המביא לחירות ולגאולה במובנם העמוק והשורשי, התבאר בתורת מהר"ל (חדושי אגדות, מסכת ראש השנה, עמוד צט): "סוד שופר של ר"ה שהוא דומה לשופר שנא' (ישעי' כ"ז) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כי אשר תמצא השופר בתורה לא תמצא אלא בגאולה, או מה שיושיע הקב"ה את ישראל... והיא גורמת זכירה וכן היובל הוא סימן שיצאו לחירות העבדים. וכן אמרו חכמים ז"ל הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה וכו' בפרק הרואה (ברכות נ"ו ב') הרי לך כי השופר הוא הגאולה... כי השעבוד (משמעו) אשר נשתעבדו תחת רשות אחרים... הנה זה השופר הוא מורה על קבוץ הגליות אשר הם ברשות אחר והם יצאו מרשות אחר ויכללו כאחד. וכן הטעם הוא ביובל התקיעה בשופר, לומר כי הכל יצאו מרשות אשר הם בו ויבאו אל מקום אחר והוא מקום הכולל הכל אשר הוא חירות. וזה אשר צוה הש"י בתקיעת שופר בראש השנה, כי ביום הזה הוא יום הדין, ובדין השטן מקטרג והקב"ה מתעלה על כסא הדין, וכשאנו תוקעין בשופר אז מתעלה ברחמים, לפי כי השופר הזה אשר אמרנו שהוא הוראת הגאולה והטוב והרחמים כמו שאמרנו, ואנו יוצאים בזה מן מדת הדין ומן המקטרג מרשותו ג"כ אשר אין לו יכולת בנו והוא מתעלה ברחמים... כי כמו שר"ה מתעלה הקב"ה על העולם כן ביובל, לפי שאז יתעלה לצאת לחירות ויהיה הש"י מלכם. ולפיכך יש מלכיות זכרונות שופרות בר"ה גם כן, כי הכל יתדבק אל הש"י ויצא מרשות אחר". המבין את שפתו של מהר"ל ימצא דברים נכוחים. וע' בבמ"ט, סדר הדרכה וכללים, אות יא', שהרבי הדין ללמוד בספרי מהר"ל.

לט). וראה עוד בליקוטי מוהר"ן קמא, סימן ס אות ט: "וזה בחינת שופר, כי שופר הוא בחינת התעוררות השינה כמובא בספרים". וע' לעיל הערה כג.

כיום בו נברא אדם הראשון. בו ביום נבראה חוה, בשעה שה' הפיל תרדמה על האדם. עיינו במפרשים ועמדנו על כך שניתן למצוא סיבות שונות להפלת התרדמה על האדם ובעיקרן שתיים: לתועלת האדם וכהעברת מסר למלאכים. דבריו של בעל באר מים חיים הסבו את דעתנו לכך שמעשיו של הקב"ה בלקיחת הצלע לא היו תכלית הפלת תרדמה על אדם, אלא מעשה שנילווה לתכלית אחרת. המחבר ביאר על פי המדרש שתכלית התרדמה היא התרדמה עצמה ובמפלה שנחל אדם כתוצאה ממנה. אז התוודעו המלאכים לעובדה שאדם איננו אלא נברא אנושי ואין לייחס לו מעמד אלוהי.

לפי המהר"ל, המעמד האלוהי שזכה לו אדם נבע מהיותו נברא בצלם אלוהים, כלומר ישנה הידמות בין הבורא ואדם. הפלת התרדמה הכהתה את הדמיון הזה והדגישה את היותו נברא בן-תמותה. בהפלת התרדמה המשיך הקב"ה את מעשה בריאת האדם, שלא הסתיים בעצם יצירת האדם אלא המשיך בעיצוב מעמדו ודיוקנו הרוחני.

שמנו לב לעובדה שהתורה לא מציינת שאדם התעורר מתרדמה זו, דבר שהתפרש על ידי הרמב"ם, ככל הנראה, כמעשה מהותני שארע לאדם: האדם נתון במצב של תרדמה מנטלית ויש להעירו ממנה על ידי אמצעים שונים כתקיעת שופר וקביעת מזווה.

רעיון השינה התבאר אצל הוגים שונים ובמאמר זה בחרנו להתמקד במשנתו של רבי קלונימוס מפיאסענה, שהשנה נציין 75 שנים להסתלקותו. הרבי מבאר שהאדם שקוע בהרגליו ובשגרת יומו בסיפוק צרכיו הגופניים. העיסוק הזה עיצב את טבעו הפנימי של האדם (= "הרגל") והטביע בו חותם של תודעה גופנית. אולם קיומו של האדם לא מתמצה בכך ויש לעוררו לרבדי קיום עמוקים ומשמעותיים יותר. עבודת החסידות שהרבי התווה לתלמידיו בספרו בני מחשבה טובה מבקשת לעורר את האדם מתרדמתו ולחשוף בפניו את עולם הרוח. לשם כך יש לזווג דרכי עבודה ידועים. הרבי מדגיש שמצבי התעוררות קיימים בכל אדם מעצם טבעו ודוגמה אחת לכך נמסרה בתחילת בני מחשבה טובה: אין אדם שאין לו רגעי

התעוררות בשמיעת קול השופר. השופר מזכיר לאדם איכויות של הוויה וחיים (אונטולוגיה בלע"ז) קמאיות המעוררים אותו לרבדי קיום אלוקיים⁽²⁾.

סוגיית ההתעוררות תלויה בשאלת מזונו הרוחני של האדם: מה ממלא את יישותו וקיומו של האדם. היצר הרע הוא פועל יוצא של רמת קיום נורמטיבית. לעומת זאת, אדם המתמיד בעבודת החסידות מתמלא במושגים וממשות רוחנית המגלים בו את הצד האלוקי שבו. תקיעת השופר נועדה 'להזכיר' לאדם את הנוגע לקיומו הרוחני. כשהאדם נכנס למצב של היזכרות יישותו נטענת באיכויות שמעבר למצבו הפרטי והאקטואלי ובעזרתן הוא יכול להתעלות על עצמו ולחשוף בקרבו שייכות עמוקה יותר לקדושה ולריבוננו של עולם. ההיזכרות שמביאה להתעוררות מחזירה את האדם למצבו הראשוני בגן עדן שלפני מפלת השינה (כפי שלמדנו לעיל במדרש). באותה שעה הידמותו לקב"ה הייתה גדולה מאוד והשתקפה בו מידת אלוקיותו בבהירות. ומכאן נובעת גם התשובה: תקיעת השופר מטביעה באדם את הנקיות שהיה מצוי בה בשעת בריאתו והיא זו שמעלה אותו מבעד לגדרי עצמו ומטהרת אותו מחטאיו⁽³⁾.



(מ). קצרה היריעה מלהסביר שאין כוונתו של הרבי לתפיסות פסיכולוגיסטיות, המפרשות את המושגים הפנימיים כעניינים פסיכולוגיים המתחילים ומסתיימים בעולמו הפנימי של האדם ואין להם שום קשר עם מציאות אונטולוגית ממשית. נסתפק באמירת האמת לדעתו והיא שישנו קיום ממשי (לא פחות מהממשות שאדם מן השוק מגדיר כממשות) לכל ענייני הרוח שבתורה וכוחות נפש שבאדם.

(מא). כידוע בתורת המהר"ל שתשובה מתאפשרת רק כשאדם מתעלה לשורש קיומו שם אין חטא נמצא. ראה למשל בנתיב התשובה סוף פרק א ופרק ב.

הרב הלל בן שלמה

תקיעה בשופר ובחצוצרות בהר הבית בזמן הזה

המשנה במסכת ראש השנה (ג, ג) מתארת את תקיעת השופר שהיתה מתבצעת בבית המקדש בראש השנה, על ידי שופר המצופה בזהב, בליווי חצוצרות כסף מן הצדדים.

לו יצויר, שהשלטונות היו מאפשרים לנו להיכנס להר הבית עם שופר וחצוצרות בימינו – האם מצוה עלינו להיכנס בראש השנה ולתקוע בשופר ובחצוצרות, כשם שהיו עושים בזמן הבית?



מקום התקיעה - בהר הבית

בגמרא בראש השנה (כו, א) מסופר, שרב פפא בר שמואל רצה לנהוג בתענית ציבור כמו שמתואר במשנה, לתקוע בשופר ובחצוצרות – ורבא אמר לו שלא אמרו לתקוע בשופר ובחצוצרות יחד אלא במקדש בלבד. וכך מובא בברייתא המסייעת לרבא, שהחכמים אמרו "לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד".

משמע מכאן, שההגדרה הנזכרת לגבי מקום התקיעה "מקדש", אינה מתייחסת בדווקא לשטח העזרה, אלא לשטח שמחוץ לעזרה – בהר הבית; וכפי שכותב הרמב"ם בהלכות תעניות (ד, טז), שהיו מתכנסים בהר הבית כנגד שער המזרח [וראה שם שתי אפשרויות ברש"י (ד"ה בשערי מזרח), אם היה זה בשערי מזרח בהר הבית או בעזרת הנשים – ובכל אופן המדובר בתוך הר הבית. ואע"פ שלפי רש"י בברכות (נד, א ד"ה כנגד), שער המזרח האמור שם אינו בתוך ההר אלא מחוצה לו, הרי שרוב הראשונים שם חולקים עליו, וכאן ברור אף לדעתו, שהכוונה היא בתוך הר הבית].

באופן זה נראה להבין גם את האמור בדבריו בהלכות שופר (א, ב): "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות... אבל בשאר מקומות אין

תוקעין בראש השנה אלא בשופר בלבד". והיינו, שלשון 'מקדש' הנזכר כאן הוא המקום אותו הוא מזכיר בהלכות תעניות (וגם בתחילת הלכות תעניות א, ד הרמב"ם מכנה את המקום בו מתכנסים לתקיעה בשופר ובחצוצרות בשם "מקדש").



התקיעה במקדש אינה תלויה בבנין הבית

חלוקתו של הרמב"ם בין המקדש לבין שאר המקומות נראית כמתייחסת לשטח ולא לתקופה. ממילא, מה שהוא כתב "במקדש היו תוקעין..." אינו בא ללמדנו, שרק בזמן שהמקדש היה קיים ניתן היה לתקוע שם, אלא שבפועל רק כשהמקדש היה קיים, היתה נוכחות קבועה במקום שהיתה יכולה לקיים את המצוה כראוי. אבל הוא הדין שגם בימינו, כאשר נזכה לעלות למקום עם שופר וחצוצרות, נוכל לשוב ולתקוע כך, גם בלי שהבית יעמוד על תילו.

ובוודאי, שמכיוון שקדושת המקום קיימת בזמן הזה, וכפי שפוסק הרמב"ם, שמקריבים אף על פי שאין בית (בית הבחירה ו, טז), אז אפשר גם לתקוע בשופר ובחצוצרות בהר הבית, גם כשאין בית.



שתי מצוות התקיעה

לכאורה ניתן להעיר על האמור, כי יש לחלק בין מצות התקיעה בשופר, שהיא נוהגת גם שהמקדש אינו קיים – לבין מצות התקיעה בחצוצרות, שהיא כלולה בהנהגה הקבועה במקדש כל יום, ואינה נובעת ממצות תקיעת השופר של ראש השנה.

כך אנו מוצאים, שהרמב"ם בספר המצוות (עשה נט) מביא את המצוה לתקוע בחצוצרות במקדש על הקרבת הקרבן – והוא מצטט בהקשר זה את האמור במשנה בראש השנה לגבי תענית ציבור "שמצות היום בחצוצרות". זאת, פרט למצוה הנפרדת המתייחסת לראש השנה (עשה קע), בה הרמב"ם אינו מזכיר את התקיעה בחצוצרות, אלא רק את התקיעה בשופר. וניתן להבין, כי אף על פי שבהלכותיו הרמב"ם מזכיר את התקיעה בחצוצרות עם השופר במקדש, הרי שתקיעת החצוצרות הנזכרת אינה חלק ממצות התקיעה בשופר ולכן אין היא נוהגת בזמן

החורבן. ובאמת, בספר החינוך (מצוה שפד) כותב על מצות התקיעה בחצוצרות במקדש ובמלחמה, כי היא נוהגת "בזמן הבית"; ומשמע מכאן לכאורה, כי בימינו אין מצוה לתקוע בחצוצרות.



תוקעים בחצוצרות גם כשאין בית

אולם, מעיון בדברי הרמב"ם והפוסקים נראה, כי אין הגבלה על תקיעת החצוצרות רק לזמן הבית. לאור הכרעת הרמב"ם כי מקריבים אף על פי שאין בית, ממילא יש לומר, כי תקיעת הכהנים בחצוצרות בשעת ההקרבה, הנוכרת בדבריו בהלכות כלי המקדש (ג, ה), נוהגת גם כשהמקדש חרב. כשם שהתקיעה הנוהגת מחובת הקרבנות אינה תלויה בבית קיים, כך יש לומר גם בנוגע לתקיעה הנובעת מחובת היום, שאינה תלויה בקרבנות, שיש לקיימה גם כשהבית אינו קיים.

וכך אנו מוצאים בנוגע לתקיעה בחצוצרות בשעת צרה, שהוא מביא דין זה בתחילת הלכות תעניות (א, א), ואינו מציין שהמדובר הוא דווקא בזמן הבית. וכבר תמה המגן אברהם (סימן תקעו) למה באמת לא נוהגים כיום לתקוע בחצוצרות בשעת צרה. ומסתבר, שדברי החינוך על התקיעה "בזמן הבית", אינם בדיוקא, וכוונתו, שזה הוא הזמן שבו בדרך כלל מתקיימת מצוה זו [זאת, שלא כמו שכתב הרב יוסף שלום אלישיב במאמרו בקובץ בית הלל י' תשס"ב (טז-יז)], שהעלה אפשרות בביאור החינוך, שיש להקדיש את החצוצרות, ואין מקדישין בזמן הזה. אולם, הרמב"ם תעניות א, ד מבאר שמחוץ למקדש תוקעים בחצוצרות – אלא שלא תוקעים שם גם בשופר, ומאחר שהחצוצרות יכולות להיות בכל מקום מחוץ למקדש, ברור שאין המדובר בהקדש].



התקיעה בחצוצרות בדורות האחרונים

המשנה ברורה (תקעו, א) מביא מתוך דברי האחרונים כמה אפשרויות ליישב את המנהג שלא לתקוע, אך אפשרויות אלו אינן נזכרות ברמב"ם. ובכל אופן, גם אם אז הן היו נכונות, כיום נראה שהן אינן מצדיקות את ביטול התקיעה (שדווקא בצרה

בארץ ישראל יש לתקוע, ודווקא בצרה שנוגעת לכלל הציבור, ודווקא כשנמצאים בשלטון של ישראל).

כרכי המשנה ברורה נדפסו בשנים תרמ"ד-תרס"ז, ונראה שהנחת היסוד הנזכרת בדברי המגן אברהם, כי לא נוהגים לתקוע בזמן הזה, הייתה מקובלת עליו. אולם כבר קודם לכן, יש מי שכותב, בתשובה לתמיהת המגן אברהם – כי בארץ ישראל גם כיום נוהגים לתקוע. והדברים נדפסו בשנת תרל"ג (שבילי דוד, הרב דוד זילברשטיין, מונקטץ', אורח חיים שם). ובאמת, ידוע בדורות האחרונים על כמה גדולי תורה שחידשו תקיעה בחצוצרות בהזדמנויות שונות. כך מופיע במאמרו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (ספר הקהל עמוד 618) – שקרא לעשות כן במעמד זכר להקהל בשנת תשי"ג; וכך מספר הרב שרגא פייבל פרנק על תקיעת החצוצרות שהוא חידש, על דעת הבד"ץ של ירושלים (מיסודו של הרב סלנט והרב צבי פסח פרנק), בתפילה שהתקיימה בכותל המערבי בשנת תש"ל (במאמרו הארוך בעניין בהמעין תמוז תש"ל).

אמנם, היו שהעלו פקפוקים בנוגע לאפשרות חידוש המצוה לתקוע בחצוצרות בזמן החורבן (ראה בערוך השולחן או"ח תקעו, ד; ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן טז). הרב ישראל אריאל, ראש מכון המקדש, הרחיב בנושא במאמר מיוחד (שנשלח בעבר לרבנים הראשיים אך לא פורסם לציבור), ובלא מעט הזדמנויות נעשה שימוש בחצוצרות כסף שהוכנו במכון המקדש. גם אני זכיתי לתקוע בחצוצרות אלו בכמה הזדמנויות, בין היתר בעצרות תפילה בכותל המערבי, בהשתתפות הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו (ותמונתי תוקע בחצוצרה לפנייהם מופיעה בכריכת הספר על הרב מרדכי אליהו, "אביהם של ישראל" כרך ג').

סיכום

לסיכום: מצות התקיעה בשופר ובחצוצרות בראש השנה במקדש – נוהגת גם כיום, בשטח שמותר להיכנס אליו, בהר הבית. כאשר השלטונות יאפשרו לנו להיכנס אל ההר עם שופר וחצוצרות בראש השנה, נקיים את דברי הפסוק "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". שנזכה במהרה.

הרב יעקב חזן

מח"ס תפילת יעקב, היכון לקראת אלוקיך יעקב
ומורשה קהילת יעקב

תפילות ראש השנה ועשרת ימי תשובה

א.

סליחות

תניא בפרקי דר"א מובא בסוף בר"ן במסכת ראש השנה יב: ד"ה גרסינן בפרקי ר"א הגדול: "בר"ח אלול (אחר חטא העגל) אמר הקב"ה למשה 'עלה אלי ההרה' (שמות כד, יב), שאז עלה לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה שמושה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים. והקב"ה נתעלה באותו שופר, שנאמר 'עלה אלהים בתרועה וגו' (תהילים מז, ו)". מכאן למדו חז"ל שע"י קול השופר אדם מתעורר לשוב בתשובה, ולכן התקינו שיהיו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה וכל החודש^א כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר 'אם יתקע שופר בעיר וגו'^ב (עמוס ג, ו) וכדי לערבב השטן. וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפלה.

"יש מי שמרבין לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול ואילך. לרב כהן צדק מנהג ב' ישיבות לומר סליחות ותחנונים בעשרת ימי תשובה. ואמר רב האי מנהג לומר

(א). דרכי משה (ס"ק א) כתב שבמנהגים של מה"ר אייזיק טירנא (מנהגי סליחות עמ' פו) שהמנהג לתקוע מר"ח אלול עד ערב ראש השנה, ואז מפסיקין לתקוע וחוזרין ותוקעין בראש השנה וזהו שלושים יום, וסמך לדבר "תקעו בחודש שופר" (תהילים פא, ד) שמשמע חודש שלם שהוא שלושים יום, והכל כדי לערבב השטן שלא ידע מתי יהיה ראש השנה. ולכן נמי אין מברכין החודש בתשרי ע"כ. המשנה ברורה (ס"ק א) הביא אסמכתא מהפסוק "אני לדודי ודודי לי", ר"ת אלול וסופי תיבות עולה ארבעים, כנגד ארבעים יום מר"ח אלול ועד יום הכיפורים, כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות, ליבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה. ועוד סמך מהפסוק "ומל' ה' אלהיך א'ת ל'בבך ו'את ל'יבב זרעך" ר"ת אלול.

(ב). הבית יוסף מסביר מדוע הובאו שני פסוקים על השופר, מפני שניתן לדחות את הראיה הראשונה ולומר שהשופר אינו מיוחד למניעת חטא, מפני שהיה ניתן להעביר כרוז במחנה שמושה עלה להר, והסבר נוסף - שמהפסוק הראשון ניתן ללמוד שעל ידי השופר נמנעו מלחטוא, אבל עדיין אנו צריכים ללמוד שעל ידי קול השופר אדם מתעורר לשוב בתשובה, ולכן הובא הפסוק השני.

תחנונים בהנך עשרה ימים לחוד ושמענא דבמקצת אתרוותא קיימי מר"ח אלול ואמרי דביה סליק משה להר בפעם ג' ונחית בלוחות שניות ביום הכיפורים וכל המוסיף לבקש רחמים זכות הוא לו, ואנו מנהגינו כהנך דקיימי מר"ח אלול" (טור בסי' תקפא).

והרמ"א כתב שמנהג בני אשכנז אינו כן, אלא עומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' שלפני ר"ה. ואם חל ר"ה ביום שני או שלישי אזי מתחילים ביום ראשון בשבוע שלפני השבוע שחל ר"ה להיות בתוכה.

המשנה ברורה (ס"ק ו') מביא ב' הסברים למנהג אשכנז:

א. מכיוון שהרבה נוהגים להתענות עשרה ימים עם יוה"כ, ולעולם יחסרו ד' ימים מר"ה ועד יוה"כ שבהם לא יוכלו להתענות, דהיינו ב' ימים של ר"ה ושבת שובה וערב יום כיפור, לכך צריך להשלים ד' ימים קודם ר"ה, וכדי שיהיה יום מסוים להתחלה, תקנו יום ראשון בכל פעם.

ב. קרבנות טעונים בדיקה ממום ד' ימים קודם ההקרבה, ובכל הקרבנות בפרשת פינחס כתוב "והקרבתם עולה" ובר"ה כתיב "ועשיתם עולה", ללמד שבר"ה יעשה אדם עצמו כאלו מקריב את עצמו, ולכן קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם.



ב.

עשרת ימי תשובה

המלך הקדוש, המלך המשפט

הטור (סי' תקפב) מביא את הגמרא בברכות (יב:): **אמר רבי חנינא סבא משמיה דרב כל השנה מתפללין האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מי' ימים שבין ר"ה ויה"כ, שאומרים המלך הקדוש (פרש"י לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם) והמלך המשפט^ג.**

ג. מסביר הרב מנוח בפ"ב בהלכות תפילה שמלך אוהב צדקה ומשפט, משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ומשפט. אבל המלך המשפט רוצה לומר שהוא יתברך שופט העולם, אי נמי משמע שהוא עצמו הוא המשפט, כמו שאנו אומרים הוא חכמה, הוא המדע, שאין לומר עליו יתברך "חכם" ו"מבין", שנראה

ר"א אומר עשרת ימי תשובה אם אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט יצא, שנאמר "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה" (ישעיה ה). אימתי (באיזה זמן זה מתקיים) "ויגבה ה' צבאות במשפט", אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ (שבהם הקב"ה שופט את העולם) קאמר (ומוזכר בפסוק) האל הקדוש (הרי שאף בעת משפט, אפשר לומר "האל הקדוש"). ואסיקנא מאי הוי עלה. רב יוסף אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט. רבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט. והלכתא כרבה.

הטור מסביר שהם חולקים גם בדיעבד, מדאמר ר"א יצא, מכלל דלרבה אפילו בדיעבד לא יצא. והלכתא כרבה, הלכך לא יצא וצריך לחזור הלכך בהאל הקדוש אם טעה בו חוזר לראש, כדלעיל דג' ראשונות חשובות כאחד, ואם טעה בהמלך המשפט אם נזכר קודם שעקר רגליו חוזר לברכת השיבה ואומר משם ואילך על הסדר. ואם לא נזכר עד שעקר רגליו חוזר לראש. וכ"כ הרי"ף (ו: הרמב"ם) (הלכות תפילה פ"י ה"ג) והרא"ש (ס' טז).

ואבי עזרי (ראבי"ה ס' מ) חולק על הטור, וכתב דלא פליגי אלא לכתחלה אבל בדיעבד לכולי עלמא אינו חוזר וכ"כ הראב"ד (בהשגות שם).

הבית יוסף מוסיף שאם הוא מסופק אם אמר האל הקדוש או המלך הקדוש, כתבו התוס' (שם ד"ה והלכתא) וכן כתב הרא"ש שחוזר, כדאיתא בירושלמי (תענית פ"א ה"א) כל שלושים יום חזקה, מה שהוא למוד הוא מזכיר.

כתב השו"ע בסימן תקפב בעשרת ימי תשובה אומר "המלך הקדוש", "המלך המשפט". ואם טעה או שהוא מסופק^ד, אם הוא בהמלך הקדוש חוזר לראש. ואם הוא בהמלך המשפט, אם נזכר קודם שעקר רגליו חוזר לברכת השיבה ואומר משם ואילך על הסדר, ואם לא נזכר עד שעקר רגליו חוזר לראש (לפי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש).

שהוא קונה החכמה והבינה מאחר. טעם אחר מובא בבאר היטב בסימן קיח שבכל השנה אין המשפט עיקר אלא הצדקה ולכן הקדימו צדקה למשפט, אבל מראש השנה ועד יוה"כ המשפט עיקר ולכן לא מזכירים צדקה כלל.

ד). מסביר המשנה ברורה בס"ק ג בשם במגן אברהם שהכא לא מהני שיאמר תשעים פעמים, כמו בסימן קיד ס' ח (שיהיה למוד לומר המלך הקדוש), דהכא אינו רשאי לומר ברוך אתה ה', דהוי ברכה לבטלה, ואם יאמר בלא שם הקב"ה, אם כן בתפילה, כשיאמר בשם, יחזור ללימודו לומר "ברוך אתה ה' האל הקדוש", הלכך לית לה תקנתא.

כתב הטור בסימן קיח בשם אחיו ה"ר יחיאל ז"ל לכאורה איני יודע מה הפרש יש בין "מלך אוהב צדקה ומשפט" ובין "המלך המשפט" לעניין שצריך לחזור לראש אם שכח אך שאיני רשאי לשנות מה שהורגל בפי כל. אמנם שמעתי שבפרובינציא אין אומרים (תיבות) "המלך" (הם אומרים ברוך אתה ה' אוהב צדקה ומשפט) וישר בעיני (שאו צריך לחזור, פני שלא הזכיר את מלכותו). שוב מצאתי בספר הנקרא מחזור ויטרי, הכי גרסין בפ"ק דברכות כל השנה כולה אומר "האל הקדוש האל המשפט" חוץ מעשי"ת שאומר המלך הקדוש המלך המשפט, לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם ומראה עצמו שהוא מלך על המשפט. וי"א כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט, דגבי משפט שייד לומר מלכות טפי משאר ברכות כדכתיב "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד). ונשאתי ונתתי בדבר לפני א"א הרא"ש ז"ל וקבל דברי.

הבית יוסף בסימן תקפב כתב בשם תלמידי רבינו יונה (ברכות ז. ד"ה ומיהו) שבעשרת ימי תשובה אם אמר "מלך אוהב צדקה ומשפט" אין צריך לחזור, הואיל ומזכיר לשון מלכות. אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות (כגון שאמר ברוך אתה ה' אוהב צדקה ומשפט) צריך לחזור ע"כ. אולם, ארחות חיים (הל' תפילה אות קד) חולק בשם הראב"ד שאפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט, חוזר. והבית יוסף מכריע כמו ארחות חיים, מכיוון שכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם. וכן כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"י הי"ג) עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים, טעה וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט, חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר. ואם לא נזכר אלא עד שהשלים כל תפלתו חוזר לראש. אחד יחיד ואחד שליח ציבור.

דרכי משה חולק על הבית יוסף וסומך על תלמידי רבינו יונה ועל הטור שהסתפק בדבר.

הרמ"א בסימן קיח חולק על השו"ע ואומר שאם אמר "מלך אוהב צדקה ומשפט" אין צריך לחזור, (מכיוון ש) ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים "האל אוהב צדקה ומשפט" (כמו אחיו של הטור לפי מחזור ויטרי).



זכרנו מלך חפץ בחיים (במגן אברהם).
 זוכר יצוריו ברחמים לחיים (במחיה המתים).
 וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך (בהודאה).
 ובספר חיים ברכה ושלוש (בשים שלום).

בתחילה העמידה לא אומרים לחיים טובים אלא לחיים, עד לבסוף בהודאה אומרים "וכתוב לחיים טובים". כי המבקש צריך לבקש תחלה דבר מועט ואח"כ מוסיף והולך, כמו שמצינו בדוד, תחלה אמר "שגיאות מי יבין" (תהלים יט), ואח"כ בקש על הזדונות דכתיב "גם מזדים חשוך עבדך", ואח"כ "אל ימשלו בי אז איתם" פירוש העבירות החזקות. משל למה הדבר דומה (ילקוט תהילים ס' יט ומדרש שוחר טוב) א"ר אבא כותים הללו יודעים לבקש על הפתחים, תחלה אומר תן לי מעט מים, ונותנין לו, תנו לי בצל אחד, ונותנין לו, אומר בצל בלא פתא נסיב ליבא. כך הצדיקים יודעים לרצות בוראם שנאמר שפתי צדיק ידעון רצון.

בה"ג (ברכות סף פ"ה) **אוסר לומר זכרנו לחיים** וכו' שהרי אמרו בברכות (לד): לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות.

רב האי (מובא בטור) **חולק ואומר דאל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות היינו דוקא בצרכי יחיד אבל בצרכי רבים שרי**. וכ"כ הר"ן (בראש השנה ח: ד"ה סדר) בשם הרי"ף בן גיאת דצרכי רבים שרי, ומפני כך נהגו בראש השנה לומר זכרנו ומי כמוך ובחנוכה ובפורים כן עשה עמנו ניסים ופלא, וכ"כ הגהות מיימוניות (תפילה פ"ו אות ג) בשם ר"ת צרכי רבים שואלים בשלוש ראשונות (בית יוסף בס"י קיב).



אבינו מלכנו

כתב הכלבו (סי' סד כח ע"ד) שפעם אחת גזרו תענית (גשמים) ולא נענו, וירד ר"ע לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, ומיד נענו (תענית כה.). וכשראו גדולי הדור שנענה באותה תפילה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים וקבעוה לעשי"ת (בית יוסף סי' תקפד).

כתב הבית יוסף (בסי' תקפד ד"ה ונראה לי): "אומרים אבינו מלכנו בראש השנה, אבל לא אומרים באבינו מלכנו בקשות שמוזכר בהם הודאת חטא, מכיוון שאין אומרים וידוי בר"ה". וכ"כ ילקוט יוסף שם (ס"ק כא).

האוצר ◆ גיליון כ'

דרכי משה חולק ואומר שאין המנהג כדבריו.

השל"ה (מובא במ"א בס"ק ב) כתב שמותר לומר פסוקים שיש בהם הזכרת חטא שלא בשעת התפילה או כשמפרש את חטאיו, ולכן נהגו להתוודות ולפרש את חטאיו בשעת התקיעות בלחש בין סדר לסדר. ובפירוש המחזור ראיתי שמפרש אבינו מלכנו חטאנו לפניך, כלומר אבותינו חטאו שעבדו ע"ז, ואנו אין לנו מלך אלא אתה, לכן עשה עמנו למען שמך. ובוה נתישב המנהג שאומרים אותו בר"ה (מגן אברהם בס"ק ב).



ג.

תפילה של ר"ה

מדוע אין אומרים הלל בר"ה ויה"כ

איתא בר"ה (לב:): דא"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל שירה לפניך לא בר"ה ולא ביה"כ? אמר להם אפשר אני יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים לפני נפתחין וישראל^ה יאמרו שירה (טור תקפד).

המשנה ברורה (ס"ק א) מוסיף שלמרות שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, מ"מ צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין, וע"י זה נזכר לזכות.



קריאת התורה בר"ה

כתב הטור (סי' תקפד) שבר"ה מוציאים ב' ספרים: בספר הראשון קורין חמישה בפרשת "וירא אליו", ביום הראשון מפסוק "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א), וביום השני "ויהי אחר הדברים האלה". ואם הוא חל בשבת קורין בו ז'. ומפטיר קורא בספר שני בקרבנות בפ' פינחס "ובחדש השביעי" (במדבר כט, א) עד סוף פסקא. ומפטיר ביום הראשון קורא בתחלת ספר שמואל-א "ויהי איש אחד מן

(ה). התוס' (ערכין י' בד"ה אמרו) מדייקים מלשון הגמרא שישראל לא אומרים שירה, אבל מלאכי השרת אומרים שירה, ולכן אומר ר"י שבר"ה וביה"כ אין לדלג על והחיות ישוררו וכרובים יפארו. וכן אומרים והאופנים וחיות הקודש משבחים ואומרים (שיטה מקובצת).

הרמתיים" עד "וירם קרן משיחו". וביום השני קורא "כה אמר ה' מצא חן במדבר" (ירמיה לא, א) עד "הבן יקיר לי אפרים... כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה'" (פסוק יט). מפני שחובת היום להזכיר זכרונות (בית יוסף בסי' תרא).

הר"ן (שם י: ד"ה גמ') מסביר ששרה וחנה נפקדו בראש השנה כמו שכתוב בר"ה י: (רש"י פירש שם שבא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון) לכן קריאת התורה עוסקת בהם.



תקיעות שופר

מתני' (ראש השנה לג:): סדר תקיעות שלש (פרש"י אחת למלכויות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות) של שלש שלש (פרש"י תקיעה, תרועה, ותקיעה לכל אחת ואחת) שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות.

גמ' דכתיב "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א) ומתרגמינן "יום יבבא יהא לכון", וכתוב באימיה דסיסרא "בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא" (שופטים ה, כח), מר סבר גנוחי גנח (פרש"י כאדם הגונח מלבו כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן, דהיינו שבר) ומר סבר ילולי יליל (כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכין זה לזה, דהיינו תרועה).

תנו רבנן מנין שבשופר? ת"ל "והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש, ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כה, ט) אין לי אלא ביובל (מריעין בשופר ביום הכיפורים שביובל), בראש השנה מנין? תלמוד לומר "בחדש השביעי" שאין תלמוד לומר בחדש השביעי (המילים מיותרות), ומה תלמוד לומר בחדש השביעי, שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה (כשם שביובל מריעים בשופר כך גם בראש השנה מריעים).

ומנין שפשוטה (תקיעה) לפני (לפני התרועה)? ת"ל "והעברת שופר תרועה". ומנין שפשוטה לאחריה? ת"ל "תעבירו שופר" ואין לי אלא ביובל, בראש השנה מנין? ת"ל "בחדש השביעי", שאין ת"ל בחדש השביעי (הרי בכמה מקומות כתוב שיהיה"כ הוא בחודש השביעי). ומה ת"ל בחדש השביעי (מה בא ללמד אותנו הפסוק)?

שיהיו כל תרועות החדש השביעי זה כזה (מכאן למדנו לתקוע פעם אחת תר"ת ביום הכיפורים שביובל ובכל ראש השנה).

ומנין לשלש של שלש שלש (תר"ת למלכויות, תר"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות)? ת"ל א. "והעברת שופר תרועה" (שם). ב. "שבתון זכרון תרועה" (שם כג, כד לעניין יוה"כ). ג. "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א לעניין ר"ה). ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה? ת"ל שביעי שביעי לגזירה שוה ("בחדש בשביעי" ויקרא כט, א) לעניין ר"ה, "בחדש השביעי" לעניין כיפור). הא כיצד שלש שהן תשע (קולות שהם שלוש פעמים תר"ת).

הגמרא מביאה את תקנת רבי אבהו בקסרי לתקוע תשר"ת, תש"ת, תר"ת (שלוש פעמים דהיינו 30 קולות) משום דמסופק בתרועה דקרא, אי תרועה ממש מה שאנו קורין "תרועה" דהוא ילולי יליל או "שברים" דגנוחי גנח או "שברים ותרועה" שניהם צריך לתרועה דדלמא גנוחי גנח וילולי יליל¹. הגמרא מקשה ודלמא יליל וגנח (כלומר תרועה ושברים)? בדרך כלל כשקורה לאדם דבר שמצטער עליו, דרך הבוכה להתחיל באנחות ארוכות (שברים) ולהמשיך ביללות קצרות (תרועה).

וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת, תש"ת ותר"ת, לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר (בית יוסף סי' תקצ)?

א. רבינו האי (מובא ברא"ש ובר"ן) השיב שכך היה הדבר מימים קדמונים, מנהג בכל ישראל, מהם עושים תר"ת, ומהם עושים תש"ת, ואלו ואלו יוצאים ידי חובתם (מפני ששניהם עניין של בכי), והיה הדבר נראה כמחלוקת, אע"פ שאינה מחלוקת, ולא היו מטעים אלו את אלו, כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן, וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן. וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד, ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כמחלוקת. וכ"כ הרשב"א בתשובה (סי' כט) והוסיף שמטעם זה בתקיעות של ספר התפילה, אין עושין בכל ברכה (מלכויות, זכרונות ושופרות) אלא רק אחד מהסימנים (לדוגמא תשר"ת בלבד).

1. ואם תאמר והלא מספיק בתשר"ת ש"ת ר"ת (שמספק תעלה לו התקיעה האחרונה של תשר"ת לתש"ת וכו')? תירץ הר"ן (י: ד"ה הדר) בשם התוס' (לג: סוד"ה שיעור) דהיינו טעמא משום דדילמא אתי למטעי, שאם יתקע ש"ת (בלי תקיעה ברישא), יטעה לומר שאינו צריך לעשות אלא ש"ת. והרא"ש (בסי' י) תירץ שזה נראה כסתירה: שאם לא תעלה התקיעה לסוף סדר תשר"ת אזי היא נחשבת כתקיעה פסולה, ואין נקחנה שוב לתחילת סדר תש"ת האמיתי (קרבן נתנאל אות ב).

ב. כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ב-ג) תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות, ואין אנו יודעין היאך היא. אם היא היללה שמיללין הנשים ביניהן בעת שמייבבין. או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול. או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה. שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל. לכך אנו עושין הכל. נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק. וכ"כ הסמ"ג (עשין מב קיח ע"ד) וכ"כ השו"ע.

התוס' (ד"ה שיעור) מביא את הערוך שכתב שאנו מחמירין ועבדי שלושים קולות כשיושבים ושלושים קולות בלחש ושלושים קולות על הסדר בחזרה ועשר כאשר גומרים את התפילה כנגד מאה פעיות של אם סיסרא. וכ"כ השל"ה (משנה ברורה בסי' תקצו בס"ק ב). והשו"ע בסי' תקצו כתב שלאחר התפילה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה (101 קולות כמניין מיכאל). המשנה ברורה (ס"ק א) מסביר כדי לערבב את השטן, שלא יקטרג עליהם אחר התפילה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים, לומר שאינם יראים מאימת הדין. אבל אין אנחנו נוהגים כן רק בסיום תקיעה אחרונה של השלמת מאה קולות.

איתא בר"ה (טז). אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? (פירוש למה תוקעין מיושב קודם מוסף וחוזרין ותוקעין על סדר ברכות במוסף, כלומר למה מקדימין לתקוע מיושב?) תשובה של הגמרא היא כדי לערבב השטן. מה הכוונה?

א. פירוש כדי שיתערבב מיד בתקיעה ראשונה שלפני התפלה ולא יקטרג בשעת תפלה (טור בסי' תקפה).

ב. מכח תקיעה ראשונה מתערבב בתקיעה השניה, והכי איתא בירושלמי "בלע המות לנצח" (ישעיה כה, ח) וכתב "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (שם כז, יג) כד שמע קול שופר חדא זימנא בהיל ולא בהיל, אומר שמא ההיא זימנא דשופר גדול. כד שמע תנינא אומר ודאי מטא זמניה ומירתת ומתערבב ולית ליה פנאי למיעבד קטיגוריא (פירוש השטן זוכר שלקץ הימים כשיתקע בשופר גדול יגיע זמנו להיות נבלע לנצח, ולעולם כששומע קול שופר פעם שניה זוכר אותה שעה, כאדם שרואה מת שזוכר יום המיתה ומעורבב בזה ואינו יכול לקטרג, בית יוסף בשם הסמ"ג).

ז. בירושלמי שלפנינו זה לא נמצא, אבל הירושלמי מובא בתוס' בר"ה (טז: ד"ה כדי).

ג. פירש הר"ן שאם יקדימו את התקיעות שעל הסדר שהם העיקר והתקיעות שמיושב (שיהיו אחריהם) יהיו רק כדי לערבב את השטן, אזי יבואו לזלזל בתקיעות שמיושב. ולכן מקדימים את התקיעות שמיושב. והפירוש לערבב את השטן הוא להכניע את יצר הרע שבאדם, כמו שכתוב "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו), שהשטן הוא יצר הרע (ראה ב"ב טז.).

ד. זוהר בפרשת פקודי (דף רלח.) בא וראה כי ביום ר"ה נדון העולם, והקב"ה יושב ודן כל העולם, וסטרא אחרא שהוא עומד מצד שמאל לקבל את הדין למי שנידון לעונש ולמיתה, וכל אלו שנדונו למיתה הוא משגיח עליהם, ונרשמים לפניו כדי שיכירם. ובשעה שישראל מעוררים רחמים בקול שופר ההוא, אז נתערבב לו כל ידיעותיו, עד שאינו יכול לדעת ולא להשגיח באלו שנדונו במה נגמר דינם ובורח משם. לאחר כל החגים, כל אלו שלא חזרו בתשובה ונגזר עליהם מיתה, ודאי יוצאים הפתקים של גזר דין מבית המלך בליל שמיני עצרת ונמסרים לס"מ, ואז כיון שנמסרו לו פתקי הגזרות, שוב אינם חוזרים עד שנעשה ונגמר הדין (ע"פ פירוש מתוק מדבש).

אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד, שהיא על סדר ברכות.

מדוע לא עוברים על כל תוספת משום תקיעות שמיושב ותקיעות דמעומד?

התוס' (בר"ה טז: ד"ה תוקעים) מקשים הרי הוא עובר משום כל תוספת? ותירצו שלא שייך כל תוספת כאשר עושים את המצווה שתי פעמים.



מדוע החזן אינו תוקע?

תנן בר"ה (שם): "העובר לפני התיבה ב"ט של ר"ה השני מתקיע". פירוש מי שמתפלל תפלת מוסף מתקיע בשופר. ודקדק רב האי מדקאמר "מתקיע" ולא אומר "תוקע" אלמא אחר תוקע ולא ש"צ. וכתב א"א הרא"ש ז"ל והטעם כי הא דתנן בפרק אין עומדין (ברכות לד.) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרופ, פי' שמא תטרף דעתו בעניית אמן ואז לא ידע מהיכן יתחיל לחזור. ואם אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו מזה הטעם עצמו. ואם הוא בטוח שנושא

כפיו וחוזר לתפלתו, שאינו מתבלבל, רשאי. וכן הטעם כאן בתקיעה, ודאי לא הוי הפסק, הלכך אם הוא מובטח שחוזר לתפלתו רשאי לתקוע.



סודו של השופר

הגמרא במסכת ר"ה (כו.) בונה יסוד גדול להבנת סוד תקיעת השופר - יש כלל שאין קטיגור נעשה סניגור, לשיטת רב חסדא - כהן גדול ביום הכיפורים לא נכנס לקודש הקדשים בבגדי זהב (שמזכירים את חטא העגל הזהב = קטיגור) אלא בבגדי לבן, מזה הגמרא מדייקת שהכלל שאין קטיגור נעשה סניגור זה דווקא בקודש הקודשים, שהרי כהן גדול כאשר הוא מקריב את קרבן התמיד לובש בבגדי זהב גם ביום הכיפורים.

הגמרא מקשה והרי שופר מקרן (של עגל) פסול מפני הכלל שאין קטגור (מזכיר את חטא העגל) נעשה סניגור, והרי הכלל נכון רק בפנים (בקודש הקודשים), והרי תקיעת השופר נעשית מחוץ לקודש הקודשים? והגמרא מתרצת כיוון שלזיכרון הוא (תקיעת השופר) כלפנים דמי. כלומר כאשר אדם שומע את תקיעת השופר זה נחשב כאילו הוא כהן גדול שנכנס לקודש הקודשים.



"ובכן תן פחדך"

כתב הטור בסי' תקפב שתקנו לומר ובכן לשון המקרא "ובכן אבא אל המלך וגו'" (אסתר) לפי שהוא עתה יום הדין ואנו באין לפני ממ"ה הקב"ה.

"בכן" עולה בגימטריה ע"ב רמז לשם של ע"ב. שהוא שם של ה' מתגלגל בצירופו (כלומר: י' יו"ד, ה' ה"א, ו' וא"ו, ה' ה"א בגימטריה ע"א ועם שם השם עצמו עולה ע"ב, או בדרך אחרת - יו"ד ה"י וי"ו ה", או בדרך אחרת י' י"ה יה"ו יהו"ה עולה בגימטריה עב - בית יוסף). וכן "אני והו" בגימטריה עב.

הכלבו מסביר מדוע אומרים שלושה פעמים "ובכן":

ובכן תן פחדך... וייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך - כלומר עניין מלכות שממליכין אותו על הכל.

ובכן ותן כבוד לעמך - הוא לבקש מלפניו זכרון לטובה.

ובכן צדיקים יראו וישמחו - הוא מעניין השופרות כי כל הרשעה כעשן תכלה (שישמע שופרו של המשיח).

"ותמלוך אתה ה' אלהינו מהרה על כל מעשיך.." נאמר כדי לומר מעין חתימה של הברכה סמוך לחתימה שחותם בה המלך הקדוש.



מדוע אין אומרים השיאנו

כתב הטור בס' תקפב שבעמידה לא אומרים את "השיאנו ה' אלהינו את ברכת מועדיך", כפי שאומרים בשלושת הרגלים, מכיוון שר"י בגרמיש"א הנהיג שלא לאמרו לפי שברכת מועדיך לא שייך אלא בג' רגלים דכתיב "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" וסמך ליה "איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך". וכ"כ רב שאלתיאל דברכת מועד זה קרבן חגיגה דכתיב "כברכת ה' אלוהיך" וזה אינו כי אם ג' פעמים בשנה, ומטעם זה אין לומר במוסף "ואין אנו יכולין לעלות ולראות לפניך" אלא "ואין יכולים לעשות חובותינו לפניך". וכ"כ השו"ע בס' ח.

אבל ר"י בר"י הנהיג במגנצא לאומרו בר"ה ויה"כ בשם ר"א הגדול וגם רבי משולם שאל את פי ראש הישיבה שבירושלים והשיבו שאומר אותו וכ"כ רב יהודאי ריש מתיבתא.



טעמים לאמירת "ודברך מלכינו אמת וקיים לעד"

א. המרדכי מסביר לפי מדרש "לעולם ה' דברך נצב בשמים" שפירושו קיים דברך, שכשם שדנת את אדם הראשון ברחמים, כך אתה תרחם על הדורות הבאים אחריו. כלומר שה' אמר לאדם הראשון "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ופירש את המשמעות של יום לפי היום של הקב"ה שהוא תתק"ל שנים ומניח לתולדתו ע' שנים (סה"כ יומו של בקב"ה אלף שנים). לפיכך אמר רבש"ע אלמלא שדנת את האדם הראשון בשעה שאכל מן האילן, שלא היה אמור לחיות אפילו שעה אחת, ודנת (התקנת) אותו ברחמים, כך התקנת עמו שאתה דן את בניו ברחמים.

ב. הכלבו מסביר שאחר שאמר "מלוך על כל העולם כולו בכבודך", "ומלכותו בכל משלה", אומר "ודברך אמת קיים לעד" שפירושו שאתה הבטחתנו בכמה מקומות בענין הגאולה שתהיה לך לבדך המלוכה, ולכך אנו מבקשים שתאמת את דבריך, כי דברך אמת קיים לעד (בית יוסף בסי' תקפב).



מלכיות, זכרונות שופרות

איתא בר"ה (לד): אמר רבה, אמר הקב"ה, בני, אמרו לפני בר"ה מלכיות, זכרונות ושופרות: מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה בשופר.

הגמרא בר"ה (לב.) שואלת מנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות? ר"א אומר דכתיב "שבתון זכרון תרועה מקרא קדש" (ויקרא כג, כד), שבתון זה קדושת היום, זכרון אלו זכרונות, תרועה אלו שופרות.

מנין שאומרים מלכיות? תניא רבי אומר "אני ה' אלהיכם" (ויקרא כג, כב) - שני פסוקים לפני הפסוק זכרון תרועה) ובחדש השביעי זו מלכות (פרש"י אני ה' אלהיכם - הוא לשון אני אדון לכם). רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר "והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם" (במדבר י, י) שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם (הפסוק מיותר), ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם - זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן.

המשנה בר"ה (לב.) מביאה מחלוקת בסדר הברכות בתפילת מוסף: דעת רבי יוחנן בן נורי: (א) אבות, (ב) גבורות, (ג) קדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, (ד) קדושת היום ותוקע, (ה) זכרונות ותוקע, (ו) שופרות ותוקע, (ז) עבודה, (ח) הודאה וברכת כוהנים, (ט) מברך עמו ישראל בשלום.

ר"ע חולק: (א) קדושת השם, (ד) כולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע. הרי"ף, הרא"ש והטור (בסי' תקצא) פסקו כמו ר"ע מחבריו.

איתא בר"ה (לב.) אין פוחתין מעשרה" פסוקים שמלכות בכל אחד מהם ומעשרה זכרונות ומעשרה שופרות, ורבי יוחנן בן נורי אמר אפי' לא אמר אלא ג'

מלכיות וג' זכרונות^ט וג' שופרות כגון שאמר אחד של תורה ואחד של נביאים ואחד של כתובים (למלכיות וכן 3 פסוקים לזכרונות וכן 3 פסוקים לשופרות) יצא, ואפי' לא אמר מהם כלום אלא ובתורתך כתוב לאמר יצא (כלומר אם התחיל פסוק א' של תורה צ"ל עוד א' של כתובים וא' של נביאים, אבל אם אינו רוצה לומר כלום יכול לפטור עצמו במה שאומר ככתוב בתורתך שאז כולל אותם כולם ביחד שגם נביאים וכתובים מקרי תורה). ומ"מ נוהגין כת"ק לומר עשרה, ומתחיל ואומר בשל תורה ככתוב בתורתך ואומר ג' של תורה, ואח"כ ובדברי קדשך כתוב לאמר ואומר ג' של כתובים, ואח"כ וע"י עבדיך הנביאים^י כתוב לאמר ואומר ג' של נביאים, וחוזר ואומר "ובתורתך כתוב לאמר" ומסיים בשל תורה ואם סיים בשל נביא יצא (טור סי' תקצא).

מדוע הפסוק האחרון בשופרות מדבר על חצוצרות? "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם, אני ה' אלהיכם" (במדבר י').

א. יש מחלוקת האם צריך להזכיר ר"ח בתפילת ר"ה, לכן סיימו את השופרות בפסוק שמוזכר בו ר"ח (הרא"ש בשם הירושלמי).

ב. חז"ל תקנו דווקא את הפסוק הזה מפני שממנו למדו ("אני ה' אלהיכם" – זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן) את החובה לומר פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות במוסף (הרא"ה).



ח. הני עשרה פסוקים של מלכיות כנגד מי? אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים במזמור שבו נאמר "הללוהו בתקע שופר" (תהילים קנ, ג). רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני. ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם כולל את המילה "בראשית" שהוא גם מאמר הוא דכתיב "בדבר ה' שמים נעשו" (תהילים לג, ו).

ט. נהגו להפסיק בין שני פסוקים שבירמיה "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך" (ירמיה ב) "הבן יקיר לי אפרים...זכר אזכרנו עוד" (ירמיה לא) ולומר באמצע פסוק אחד של יחזקאל "וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך" (יחזקאל טז), כדי לסמוך זכירת ברית ימי נעוריך לזכירות חסד נעוריך (בית יוסף סי' תקצא).

י. לכאורה קשה הרי הנביאים צריכים להיות קודמים לכתובים? הרא"ש מתרץ שמפני שאנו אומרים פסוקים הכתובים בתהלים, ודוד המלך קודם לפסוקי הנביאים. טעם נוסף מובא בבית יוסף שמשום שמעלין בקודש ואין מורידין, הלכך מתחיל בתורה, דהתחלה מעליא היא, ואח"כ פסוקים של כתובים, מכיוון דליכא לעלווי אתורה, ומקדימין כתובים לנביאים כדי שיהיה אח"כ מעלין בקודש.

הזכרת פסוקי הקרבנות בתפילת מוסף

איתא בגמרא (ר"ה לה.) תניא ברכות של ר"ה ושל יוה"כ שליח צבור מוציא הרבים ידי חובתן דברי ר"מ, וחכ"א כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. מאי שנא הני אילימא משום דנפיש קראי, והאמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך, אלא משום דאוושי ברכות.

א. שיטת רש"י בפירוש הסוגיה:

הגמרא מקשה לשיטת ר"מ מדוע רק בר"ה וביוה"כ הש"ץ מוציא את הרבים י"ח? אם תאמר משום שישנם הרבה פסוקים (במוסף כגון: פסוקים של קרבנות של מוספי ר"ה, וקורבנות של ר"ח, ופסוקים של מלכיות וזכרונות ושופרות). הרי אמר רב חננאל אמר רב שכיון שאמר "נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך" וכמו שכתבת עלינו בתורתך, אין צריך לומר מקראות המוספין (כלומר בתפילה אין צריך לומר את פסוקי הקורבנות של ר"ה ור"ח כלל, אלא מספיק לומר "נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך" וכמו שכתבת עלינו בתורתך). אלא משום דאוושי ברכות, שהרי במוסף יש תשע ברכות ואורכות ומטעות, דאין הכל בקיאים בהן. לכן אין לומר את פסוקי קורבנות של ר"ה ור"ח בתפילת מוסף. וכ"כ הרמב"ם (בסדר תפילות סוד"ה ברכה אמצעית).

ב. שיטת ר"ת (תוס' ד"ה אילימא):

ש"ר חננאל אמר רב דיבר על פסוקי דמלכיות וזכרונות ושופרות (כלומר בתפילה אין צריך לומר את פסוקי מלכויות, וזכרונות ושופרות כלל, אלא מספיק לומר "בתורתך כתוב לאמר"), והיכא דהתחיל פליגי דלא יפחות למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל (היכא שלא התחיל לומר פסוקים) יכול לפטור עצמו לגמרי ע"י בתורתך כתוב לאמר. אבל מקראות של קרבן מוסף של ור"ה צריך להזכיר לעולם, שהם במקום הקרבנות. אבל מוסף דר"ח אין צריך להזכיר בר"ה אלא שדי לו במה שאמר "מלבד עולת החדש ומנחתה" שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות, וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת יאמר "ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתך". כ"כ רב עמרם.

הרא"ש (סי' יד) חולק על ר"ת, כי עשה את הטפל עיקר ואת העיקר טפל, כי פסוקי מלכויות, זכרונות ושופרות נשנות במשניות. ופסוקי הקרבנות לא הוזכרו, לא במשנה ולא בגמרא, אלא שנהגו לאמרם במקום קרבנות. ואם על מלכויות וכו'.

אמר רב כיוון שאמר ובתורתך כתוב לאמור, כאילו הזכיר, כ"ש בקרבנות מוספים דהוי כאילו הזכירם. וקיים "נשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג). ונהגו בספרד שאין מזכירין פסוקי מוספים אלא בשבת ור"ח, משום שרגילים בהם ולא אתי למיטעי בהו, אבל בכל המועדות אין מזכירין, דאתי למיטעי בהו.

בעל העיטור (ח"ב קד ע"ג) כתב שמזכירים פסוקים של קורבנות ר"ח ור"ה במוסף וז"ל כיון שאומר יום הזכרון הזה, אצ"ל ראש חדש הזה, שבכלל יום הזכרון הוא. ואם בא לומר מוספי החודש והזכרון כולל אותם בכלל הזכרון ואומר את מוסף יום הזכרון הזה נעשה ונקריב לפניך כאמור ובחודש השביעי וגו' ובראשי חדשיכם ואצ"ל יום ראש חדש הזה.

גדולי מגנצא (מובא בטור בסי' תקצא) הנהיגו שאין להזכיר קורבנות ר"ח כלל, ואפילו "מלבד עולת החדש ומנחתה" אין לומר. וכן פי' בערוך איזה חג שהחודש מתכסה בו שא"א "ובראשי חדשיכם" לא בתפלה ולא בזולתו (פירוש לא במוסף ולא בבוקר כשקורין פרשת הקרבנות, שיש מקומות שקורין בר"ח בבוקר לאחר שקראו פרשת התמיד "ובראשי חדשיכם" כמו שאומרים בשבת "וביום השבת") וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ו ח"א מז סוע"ד) וכ"כ מקצת מהגאונים שאין לומר ובראשי חדשיכם שחרית בר"ה, כי היכי דלא לזלזלו במועדות, שאם יאמרו אותו ביום שני של ר"ה יאמרו שיום שני עיקר, כמו בשאר ראשי חדשים של כל השנה (שהיום השני של ר"ח הוא תחילת החודש), ואתו לממני מועדים מיום שני של ר"ה.

הר"ן (בר"ה יב: ד"ה מהו להזכיר) אומר שמ"מ צריך לומר בר"ה "את מוספי יום הזיכרון הזה", שהרי שעיר של ר"ח קרב היה בר"ה (מביא ראיה מתוספתא בשבועות פ"א ה"א), וכ"כ רבינו ירוחם. הכלבו חולק רק על אמירת "מוספי" ביום השני של ר"ה, לפי שאינו ר"ח כיון שאין מעברין אלול לעולם, אבל הר"ן ורבינו ירוחם לא חילקו בין היום הראשון לשני (בית יוסף בסי' תקצא).

כתב השו"ע (בסי' תקצא בס' ב) המנהג פשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל (אלא אומרים "ככתוב בתורתך" כשיטת רש"י וסיעתו).

רמ"א: והמנהג הפשוט באשכנז ובגלילות אלו, לומר במוסף פסוקי קורבנות של ראש השנה, ואין אומרים במוסף פסוקי קורבנות של ראש חודש, אלא אומרים מלבד עולת החודש ומנחתה ועולת התמיד וכו' ושני שעירים לכפר ושני תמידין

כהלכתן (שיטת ר"ת וסיעתו). ואומרים גם כן מוספי^(א) יום הזכרון (ר"ן סוף ראש השנה ורבינו ירוחם וכל בו):

השו"ע (סע' ג) כתב צריך לומר את מוספי יום הזכרון כדי לכלול גם מוסף ראש חודש וגם ביום שני יאמר את מוספי (הר"ן ורבינו ירוחם).



מדוע אומרים עלינו לשבח במוסף?

א. שבח להשי"ת שהבדילנו מן התועים שמהווה הקדמה לפסוקי מלכויות (בית יוסף סי' תקצא).

ב. בכל תפילת מוסף (ר"ח, ר"ה ויו"ט) אנו אומרים "מפני חטאנו גלינו מארצנו וכו'", ובר"ה אנחנו צריכים לומר פסוקי מלכויות שהפתיחה שלהם היא "על כן נקוה לך ה' אלהינו, לראות מהרה בתפארת עוזך" וכו', שבסופם יש את הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד". אולם הפתיחה ש"על כן נקוה לך" לא מתחברת יפה עם הסיום של "מפני חטאנו", ולכן תיקנו ביניהם את "עלינו לשבח שמתחבר יפה עם "על כן נקוה" (הכלבו).



ד.

טעמים למנהג התשליך

"מי אל כמוך נשא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו... ישוב ירחמנו יכבוש עונתינו ותשליך במצולות ים כל חטאתנו":

איתא במדרש, שעבר אברהם אבינו לעקדת יצחק, בא שטן לעכבו ונעשה כמו נהר, ונכנס בו אברהם עד צוארו וצווח: הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש; עד שגער בו ה' ויחרב, ויש אומרים שעקדת יצחק היתה בר"ה ואנו עושין זה זכר לעקידה. ויש סימוכין לכך מהפסוק "ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים וכו'" (נחמיה ח, א).

(א). המגן אברהם (ס"ק ב') מסביר שהרמ"א כתב בס' ב' שצ"ל "מוספי" למרות שהשו"ע כתב את זה בסע' ג', כדי להודיענו שאף למנהגנו שאומרים את פסוקי הקרבנות צריך לומר "מוספי".

נוהגים ללכת למקום שיש בו דגים חיים לסימן שלא תשלוט בנו עין הרע ונפרה ונרבה כדגים. ובכתבים כתב נהר או באר וטוב שיהיה מחוץ לעיר (משנה ברורה בסי' תקפג בס"ק ח וילקוט יוסף).

הגר"א (בסי' תקפג ד"ה הולכין אל הנהר) מקשה וכי מאחר שאין דרך מרובה, למה נתעכב ג' ימים? אלא כיון שלא שמע לשטן, הלך השטן ונעשה לפניהם כנהר גדול וכו' עד אשר בא אברהם במים וכו' ולכן ה' אומר לאברהם "ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה (בא עד צוארו במים) ולא חשכת את בנך את יחידך" (בראשית כב, טז).



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

אמירת י"ג מידות של רחמים ביחיד

דברי הגמרא ורב נתן גאון

יש לדון בשאלה כיצד ינהג אדם יחיד שאומר סליחות ותחינות, ומגיע למקום שבו יש בסדר הסליחות י"ג מידות של רחמים – האם יאמרן כדרכן, או שלא כדרכן, או שלא יאמרן בכלל.

בגמרא נאמר (ר"ה יז, ב):

'ויעבר ה' על פניו ויקרא', אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין, יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

ובתשובות הגאונים (עמנואל, סי' יג"א) נאמר:

והכי אמרו רבותינו רב נתן, שאין מנהג לומר שלש עשרה מדות אלא בצבור. ואין רשות ליחיד לומר אותן בתפילתו, אלא בצבור. ולואי כשהצבור מתקבצים ומתעניין ועושים צדקה ומבקשים רחמים ומכוונים לבם לאביהם שבשמים, הקדוש ברוך הוא מרחם עליהם, ואין מואס תפילתם של רבים, ועונה אותם, שנאמר: 'הן אל כביר לא ימאס'. וכתר הקדוש ברוך הוא ברית עם משה רבינו ע"ה ועם אבותינו, שאין חוזרות ריקם, שנאמר: 'הנה אנכי כורת ברית וגו'. לפיכך אין אומרים אותם אלא בצבור.

(א). וכן בסדר רב עמרם גאון (סדר תענית). נראה שזו התשובה שזכרה בשו"ת הר"י מיגאש (סי' קצג): 'וששאלת אם יש ליחיד רשות לומר בתחנוניו ובתפלותיו ויעבור ה' על פניו אם לאו. תשובה: לא ראיתי בתלמוד מי שמנעה זה, אלא שראיתי בתשובה לקצת מן הגאונים שאין ליחיד לומר ויעבור. ונתלה במה שאמרו: ומנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, שנאמר: הן אל כביר לא ימאס', וכן בסידור רש"י (סי' תקמה), במנהיג (עמ' רעה), ברשב"ץ (ר"ה יז, ב ד"ה ויעבור) וברשב"ש (סי' קצא). וכן באו"ז (ב, תטז): 'כתוב בדברי הגאונים דאין היחיד אומר סליחות כלל ואינו אומר ויעבור, לפי שאין אומרים י"ג מדות ביחיד אלא בצבור, שכך אמרו חכמים ברית כרותה לי"ג מדות שאין חוזרות ריקם'.

בדברי הגאון מבואר שהמנהג הוא שיחיד אינו אומר כלל שלוש עשרה מידות בתפילתו, ורק הציבור אומרים אותן.



הרשב"א מסכים עקרונית לאיסור אמירת י"ג מידות ליחיד אך מתיר דרך קריאה

והרשב"א (שו"ת א, ריא) כתב:

מה שאמרת אם אומר שלוש עשרה מדות ביחיד? תשובה: מסתברא לי שכל שאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים, אין נאמרין ביחיד, וכדבר שבקדושה הן; כמו שאמרו באגדה: נתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראהו למשה בסיני, ואמר: כל זמן שישראל חוטאין כשיגיע עת צרה, יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. אבל אם בא לאמרו כך דרך קריאה בעלמא, אומר, כדרך שאומרין אף 'האופנים' וקראי דקדושה דרך קריאה.

מלשון 'מסתברא לי' שכתב הרשב"א, משמע שדבריו אינם נסמכים על מנהג ואף לא על דברי הגאון, אלא על סברתו. אין בכך כדי לטעון שהרשב"א לא הכיר כלל את המנהג בעניין זה, אך מדבריו משמע שהנימוק העיקרי להימנע מאמירת שלוש עשרה מידות ביחיד, הוא שמסתבר לראותן כדבר שבקדושה.

בדברי הרשב"א מתחדש שמותר לומר שלוש עשרה מידות 'דרך קריאה בעלמא', ויש להבין מה ההבדל בין אמירתן דרך תפילה ובקשת רחמים לאמירתן דרך קריאה בעלמא. ויעוין בזה לקמן.



קושיית הטור על דברי רב נתן

לעומת הרשב"א והראשונים הנ"ל (הערה א) שקיבלו את דברי רב נתן, הטור (או"ח תקסה, ה) כתב:

כתב רב נתן שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מדות. ואיני יודע מה חשש יש בדבר, שהרי אינו אלא כקורא בתורה, שהרי לא אמרו חכמים אלא כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו.

בדברי הטור מבואר שסברתו היא שאין בכלל דבר שבקדושה אלא מה ש'אמרו חכמים' במפורש, ולא דברים אחרים. על כך כתב הט"ז (שם, ה):

ופשוט שכוונת הטור שיתכווין היחיד שיהיה קריאתו לא דרך בקשה אלא כקורא בתורה. וכן מביא ב"י בשם הרשב"א^ב.

לכאורה יש קושי בדברי הט"ז, שכן אם הטור לא התיר אלא קריאה כקורא בתורה, לא ברורה תמיהתו על רב נתן, שהרי לא נאמר בדברי רב נתן שאסור לקרוא אפילו כקורא בתורה, והוא לא נחית לדון בקריאה שאינה דרך בקשה. וממה נפשך, אם אין חילוק בין דרך בקשה לדרך קריאה מדוע הטור חלק עליו. ואם יש חילוק, מניין למד הטור שרב נתן אינו מחלק חילוק זה. וגם לא ברור מדוע הטור סתם ולא פירש שתמיהתו היא על כך שיחיד אינו אומר י"ג מידות אפילו כקורא בתורה, אלא תמה בסתמא. ומלבד זאת קשה, שמטענת הטור שלא אמרו חכמים אלא קדיש קדושה וברכו מוכח להדיא שי"ג מידות אינן בכלל דבר שבקדושה.

לפיכך, נראה שטענת הטור היא שיש להתיר ליחיד לומר י"ג מידות בכל עניין. וכך הבינו את דבריו גם בשו"ת יביע אומר (ה, או"ח ז, א^ב) ובשו"ת בצל החכמה (ה, סא, ב). ובשו"ת בצל החכמה כתב ליישב את קושיית הטור:

ועיי' שבלי הלקט (סי' כ"ט), טעם אחר למנהג שלא לומר י"ג מדות אלא בצבור, והוא, לפי שכאשר הצבור מתקבצין ומתעניין ועושין צדקה ומבקשין רחמים וכו', והקב"ה מרחם עליהם ואינו מואס תפלתן של רבים וכו'. וכתר הקדוש ברוך הוא ברית עם משה רבינו ועם אבותינו שאינן חוזרות ריקן וכו'. לפיכך אין אומרים אותן אלא בצבור, עכ"ל, עש"ה. וכנראה שם כי ה"ר נתן גאון זצ"ל בעצמו אמר טעם זה לדבריו. לפי זה פשוט שאין מקום כלל

ב). ולכאורה כבר קדמו הלקט יושר, שכתב (או"ח קיד, א): 'ויחיד יכול לומר י"ג מדות עם נגינותיו בתענית, שאינו אלא כקורא בתורה. וכן מצאתי באורח חיים בסי' תקס"ה, ואיני יודע מה חשש יש בדבר וכו'. ונראה מדבריו שהבין שהיתר הטור הוא לקריאה 'עם נגינותיו', ולא לכל קריאת י"ג מידות באשר היא.

ג). אולם מה שכתב שם שכן מוכח מדברי האבודרהם (סדר תפילת תעניות), לכאורה אינו מובן, שהרי האבודרהם רק העתיק את דברי הטור ולא נכנס לפרשם. וצ"ע. ובמקום אחר (יחזק דעת א, מז ד"ה ובתשובת) נראה שההוכחה אינה מהאבודרהם עצמו אלא מהב"י (תקסה, ה). ויעוין בזה גם בדבריו במקום שלישי (חזו"ע ימים נוראים עמ' כח-כט).

לקושית הטור על ה"ר נתן, שהרי אין טעמו שלא לומר י"ג מדות ביחיד משום דהוי דבר שבקדושה, אלא טעמו כהנ"ל.

אמנם, נראה שקשה לתלות את קושיית הטור בהבנה שגויה של דברי רב נתן. והנימוק שהביא הבצל החכמה לא התחדש בשבלי הלקט, אלא נאמר בתשובת רב נתן בשתי נוסחותיה, ונשנה בדברי הראשונים הנ"ל. וקשה מאוד לומר שכל המקורות הללו נעלמו מהטור. והרי הטור עצמו מביא את דברי רב נתן, ומהיכא תיתי שראה אותם במקור עלום, שבו לא נכתב הנימוק של תפילת רבים. ועל כרחנו שהטור ראה את הנימוק המובא בגאונים ובראשונים ובשבולי הלקט, ובכל זאת מיאן בו. ונראה שסבר שאין ללמוד הלכה מדברי אגדה, ועוד נראה שסבר שאין מדברי הגמרא הללו מקור לאסור אמירת י"ג מידות ליחיד. דגם אם עיקר מעלתן היא בציבור, אין זה אומר שבהכרח יהיה איסור ליחיד לאומרן. והרי גם עיקר מעלתה של תפילה הוא בציבור, ובכל זאת מי שאינו נמצא בציבור אינו פטור מלהתפלל. ומיהו יעוין בשו"ת מן השמים (סי' כג) שנקט שי"ג מידות הן דבר שבקדושה, ולכן אינן נאמרות אלא בעשרה.



דברי תרומת הדשן

ובשו"ת תרומת הדשן (סי' ח) כתב:

שאלה: שלש עשרה מדות, רשאי יחיד לאומרן או לאו?
תשובה: יראה דיש ליחיד לאומרן, ואף על גב דכתב באו"ז במסכת תענית דאין ליחיד לאומרו, ובמנהגים נמי נמצאו דעות שונות בזה. אמנם ראיתי בתשובה אחת מהגדולים כתב ידו, שהורה ליחיד לאומרו, וכתב דהואיל ומנהגים קב ונקי, תופשין עיקר לאומרו, יש לנהוג אחריהם.
ונראה דשפיר דמי ליחיד האומרן, שיאמר אותו בניגון ובטעמים, כאלו היה קורא אותן בתורה, ותו אין קפידא אפילו אי לא נתקן ביחיד, משום דהוי כתינוקות הקוראין פסוקים שבתורה. וכן ראיתי כתוב באחד מן החבורים, בענין קדושה שביוצר אור, ושבסדר קדושה, שיש ליחיד לאומרן בניגון ובטעמים. ותו אין קפידא אפילו למאן דאמר דאין היחיד אומר אותן, הואיל ופסוקים של תורה הם.

ומבואר בריש דבריו שנקט שיש ליחיד לומר י"ג מידות. ובסוף דבריו חידש שאמירה 'בניגון ובטעמים' חשובה 'כאלו היה קורא אותן בתורה' ומותרת.

והנה, לכאורה יש קושי בקביעה שאמירה בניגון ובטעמים חשובה כקורא בתורה. דלכאורה זיל בתר טעמא, ואם האדם קורא י"ג מידות בתוך תחינותיו, הדבר מוכיח שכוונתו לעורר רחמים. ולכאורה לא ברור כיצד העובדה שהוא קורא בטעמים משנה זאת. חדא ועוד, הרי רבים נוהגים לקרוא תהילים בניגון ובטעמים לרפואת חולים וכדומה, ובצדק הם אינם רואים סתירה בין הקריאה בניגון ובטעמים ובין כוונתם לעורר רחמי שמים. ואם כן אפוא, כיצד מועילה הקריאה בניגון ובטעמים להתיר ליחיד לומר י"ג מידות. וצ"ע.

ובשו"ת יחזקאל דעת (א, מז ד"ה והנה) נקט שגם הרשב"א הנ"ל מתיר לומר י"ג מידות כשקוראן בטעמים, אך צ"ע אם יש הכרע מדברי הרשב"א הנ"ל שכוונתו לכך, וייתכן שלדידו 'דרך קריאה' היינו שקוראים את הפסוק עם פסוקים נוספים לפניו או לאחריו, או שינוי אחר שמבחין את הקריאה מדרך תחנונים. ואמנם מפשטות דבריו בעניין אמירת 'האופנים וקראי דקדושה' נראה שכוונתו לאמירת הפסוקים בפני עצמם במקומם בתפילה, והשינוי היחיד הוא שנאמרים בטעמים, וכך הבין גם הב"י (או"ח נט, ג), אבל צ"ע אם יש הכרח להבין כך.

ובר מן דין, בתשובה אחרת של הרשב"א (שו"ת א, ז) הוא מסתייג מהאפשרות לומר את קדושת יוצר בטעמים, ומעיד בגדלו שמנהג מקומו לא לאומרה כלל ביחיד. ובדבריו שם, הרשב"א אף קובע כלל להכרעה בשאלות מסוג זה, דשב ואל תעשה עדיף:

ושמעתי משמן של גדולי החכמים שאותה קדושה שביוצר כיון שהוא מזכיר סדר קדושות שמלאכי השרת אומרים, אם בא לומר כקורא במקרא בנעימה, אומר, שאין זה אלא כיחיד שקורא פרשת סדר קדושת המלאכים בישעיה. ואנחנו אין אומרים אותה כלל. וכל דבר שכיוצא בו, הנכון שבהן לנהוג בו במניעה, דשב ואל תעשה שאני^ד.

ד). המהדיר (הע' 25) הציע להגיה: 'עדיף'. וביישוב הנוסח שלפנינו, נראה שכוונת הרשב"א לומר שבמקרה שבו יש צד איסור מחד גיסא והיתר בעלמא מאידך גיסא, יש לבחור בצד שאין בו חשש הלכתי.

ותשובה זו סותרת לתשובתו הקודמת, אלא אם כן נאמר שאמירת הפסוקים בנעימה בעלמא אינה חשובה 'דרך קריאה' וכפי שהתבאר. ומכל מקום, אף אם כוונת הרשב"א להתיר אפילו כשהשינוי היחיד הוא קריאה בטעמים, וכפשטות דבריו בסי' רא, וכפי שהבין הב"י – אכתי, מדברי הראשונים הרבים שהביא הב"י (שם) נראה שלא הסכימו לפיתרון זה, ובמיוחד ההגמ"י (הל' תפילה ז, אות צ):

ויש שאין רוצין לומר ולא לדלגה, ואומרים: 'עונים ואומרים ביראה קדוש וברוך לאל ברוך' וכו'.

ואי איתא שניתן לקרוא בטעמים, זה ודאי עדיף על אמירת נוסח מקוצר זה.

ויתירה מזו קשה, דמדברי השו"ע והאחרונים שנקטו כתרומת הדשן עולה שגם היחיד מסיים את קריאתו בתיבת 'ונקה' ואינו ממשיך לקרוא את המשך הפסוק. ולכאורה, הדבר מעיד עליו שאין כוונתו לקריאת התורה בעלמא, אלא לאמירת י"ג מידות. ובשו"ת יחווה דעת (שם; ובחזו"ע ימים נוראים עמ' ל-לא) הביא דברי כמה אחרונים שהתקשו מהא דכל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה (תענית כו, ב), ותיריך:

גם היחיד שקוראם בטעמים, ניכרת מחשבתו שעיקר מטרתו להזכיר מדות הרחמים דרך תפלה ובקשה.

ולכאורה מה שמהווה תירוץ על קושייתו, אינו מהווה תירוץ לקושייתנו, אלא להיפך. דאם ניכרת מחשבתו שעיקר מטרתו לתפילה ובקשה, במה הועיל שקרא בטעמים את התפילה והבקשה. ובאמת באגרות משה (יו"ד ג, כא) כתב בנוגע ליחיד: 'העיקר שיאמר כל הפסוק, עד רבעים'. וצ"ע.



הכרעות האחרונים

ולהלכה, הביא השו"ע (תקסה, ה) את דברי הרשב"א:

אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם. אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא, אומרם.

ולפי האמור, אין הכרע גמור שהכוונה לאמירה בדרך תחנונים, כאשר רק המנגינה שונה למנגינת הטעמים, וייתכן שיש צורך בשינוי משמעותי יותר כדי להחשיב את האמירה כ'דרך קריאה בעלמא'. ואף אם ברשב"א יש הכרע, נראה שהדבר אינו מוסכם. אמנם, המג"א (שם, ה) והט"ז (שם, ה) והמשנ"ב (שם, יב) נקטו שכוונת השו"ע לקריאה בטעמים, וקיבלו את דברי השו"ע כדבר פשוט.

ולהלכה הביאו אחרונים רבים נוספים את דברי השו"ע להלכה. אך חלק מהאחרונים נקטו שאין לומר כלל י"ג מידות ביחיד, אף לא בטעמים. ובהם הרדב"ז (ד, י). וכן נראה מדברי האר"י ז"ל, כמובא בפרי עץ חיים (שער הסליחות, סוף פרק ח):

מהאר"י זלה"ה. כשאדם מתפלל עם הצבור, אומר ויעבור י"י וכו', וכשהוא מתפלל ביחיד, יאמר י"ג מדות בא"ת ב"ש:^ה מצפ"ן מצפ"ן ת"ך וכו'.

ולכאורה פשוט שאם היה די באמירה בטעמים, לא היה האר"י מצריך לומר את י"ג המידות בא"ת ב"ש.

אמנם בהערות שוליים שם נוסף: "ונלע"ד שצ"ע, שבמ"א [-במקום אחר] אומר להיפך". ולעת עתה לא מצאתי את המקום האחר. וצ"ע.



סיום

נמצא שהצד להימנע לגמרי מאמירת י"ג מידות ביחיד הוא צד איסור שיש בדבר, וכאמירת קדיש וקדושה ללא עשרה. לעומת זאת, הצד לומר י"ג מידות ביחיד הוא לכאורה רק צד היתר, דהא אין בדבר חיוב. ואם האדם אומר כקריאה בעלמא, גם לא ברור אם יש בדבר כדי לעורר רחמים באופן מיוחד, דלכאורה הוא כקורא בתורה בעלמא, שאין כוונתו לעורר רחמים. ומסתבר שסתם אדם שקורא בתורה בעלמא אינו מעורר רחמים כשקורא את י"ג מידות בכוונת לימוד. ואם נחלק שבנידוננו הכוונה לעורר רחמים ורק מן השפה ולחוץ קורא בטעמים, אזי

(ה). דהיינו שכל אות מוחלפת באות ההפוכה ממנה בסדר הא"ב: א-ת, ב-ש, ג-ר, ד-ק וכו', וכך מוחלף שם ה' במצפ"ן.

(ו). וביחוד דעת הנ"ל הביא את דברי האר"י מתוך ספר אגרות הרמ"ז (ט, א-ב) שצוין בברכ"י (או"ח תפח, ה), ולכאורה לא ברור מדוע לא ציין לפני עץ חיים, והרי כל רז לא אניס ליה. וצ"ע.

לכאורה אין בשינוי המנגינה כדי להפקיעו מכלל מתפלל ומתחנן, וכנ"ל. דרחמנא לבא בעי, ובוודאי שמצוות תפילה מתקיימת גם כשמילות התפילה נאמרות במנגינת טעמים. וצ"ע להלכה.

ואכן בשו"ת משנה הלכות (ח, רי ד"ה ופלא") כתב:

לפענ"ד נראה דשב ואל תעשה עדיף. וכן אני זוכר כד הוינא טליא, קבלתי דכשמתפלל ביחיד דולג מן ויעבור עד וסלחת. ובכל השנה לפענ"ד אפילו לומר בא"ת ב"ש צ"ע. אבל בעשרת ימי תשובה, דמבואר כן בפרי עץ חיים, יש לומר בא"ת ב"ש אפילו ביחיד. והעיקר שכל כוונתו יהיה לשם שמים.



(ז). דברים אלו נדפסו גם בתשובה נוספת (שם טו, קפא ד"ה ופלא).

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

האם הקב"ה מקיים את התורה [חלק ב']

ובקושיית הדעת זקנים היאך נאמר לפני בעל צפון נכחו תחנו

במאמרינו הקודם הרחבנו בס"ד בנידון רב האנפין, האם הקב"ה משמר את מצוות התורה, והובאו ראיות רבות מדברי חז"ל בהאי עניינא, תוך כדי השייכות הנגזרת מכך, כיצד הקב"ה דן כל יושבי תבל ביו"ט של ר"ה, כאשר כל יושבי תבל יעברו לפניו כבני מרון, הגם שישנו איסור לדון בשבת וביו"ט (ביצה לו, ב).

ברצוננו כעת לדון בעיקר השאלה ממנה הסיקו הראשונים את מסקנתם, כי הקב"ה יתעלה אינו מקיים את מצוות התורה.



א.

הוכחת הדעת זקנים כי הקב"ה אינו מקיים את התורה

רבותינו הראשונים מפרשי התורה, נתקשו בשאלה עצומה. בשעת יציאת מצרים, כאשר עם ישראל יצא על צבאותיו לחירות עולם, ופניו מועדות לכיוון ים סוף, להכנס לארץ המובטחת, נצטוו ישראל מהקב"ה (שמות יד, ב) לחנות לפני בעל צפון: "דבר אל בני ישראל, וישבו ויחנו לפני פי החירת, בין מגדל ובין הים לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים". וכנודע בעל צפון היה אחד מאלילי מצרים, כפי שביאר רש"י (שם): "לפני בעל צפון. הוא נשאר מכל אלהי מצרים, כדי להטעותן, שיאמרו קשה יראתן".

וצריך תלמוד, דהלא דין ערוך שנינו בגמ' סנהדרין (סג, ב), דאסור להזכיר שמה של ע"ז: "דתניא ושם אלהים אחרים לא תזכירו, שלא יאמר אדם לחבירו, שמור לי בצד עבודה זרה פלונית", ועיי"ש. ואם כן, היאך הקב"ה אמר לישראל לחנות לפני בעל צפון, שהיה ע"ז, והלא כתיב דשם אלהים אחרים לא ישמע על פיה.

מכח שאלה זו מסיקים הדעת זקנים מבעלי התוס' וראשונים נוספים^א מסקנה מחודשת, כי הקב"ה יתברך אינו מקיים את מצוות התורה, ולכך הוא הורה לישראל לחנות לפני בעל צפון, הגם שיש איסור להזכיר שם ע"ז. וז"ל: "תמה להרב ר' יהודה, היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון, והא אמרינן אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית (סנהדרין סג, ב), וצ"ע. ולי נראה, דדוקא לאדם אבל להקב"ה לא שהרי מצינו שהקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת ואפילו בר"ה ויום הכפורים אע"פ שלשראל אסור^ב".

כדברי הדעת זקנים, כתב אף בפירוש רבי חיים פלטיאל (שמות, שם)^ג. מאידך, בהדר זקנים (שמות, שם) הקשה קושיא זו, ונשאר בצ"ע. הרי שדעתו היא שהקב"ה כן מקיים את התורה.



ב.

תמיהת האור שמח על עיקר הוכחת הראשונים

הגאון בעל האור שמח (פ"ה מע"ז הי"א) כתב, דקושיית הראשונים מבעל צפון מעיקרא ליתא, ומעמיד את הקושיא כפלא נשגב. וז"ל: "זה פעור ובעל צפון, לכן אמר השם יתברך (שמות יד, ב) לפני בעל צפון נכחו תחנו כו', אף על פי שאסור לאמר שמור לי בצד עו"ג כו', דכתוב בתורה מותר להזכיר, ויעוין תוס' עה"ת, ותמוהים".

כוונת קושייתו, דהגם שאסור לאדם לומר לחבירו, שימתין לו בצד ע"ז פלונית, מכל מקום הלא מבואר בגמ' (סנהדרין סג, ב) כי שם עבודה זרה שנתפרש בתורה, מותר להזכירו ואינו בכלל איסור ושם אלהים אחרים לא ישמע על פיך. הגמ' (שם) מספרת, כי עולא קבע את שינתו בעיר ששמה קלנבו (הקרויה על שם ע"ז), למחרת שאלו רבא, 'היכא בת מר', השיב לו עולא – בקלנבו. "אמר ליה והכתיב ושם

א. דעת זקנים (שמות יד, ב), רבי חיים פלטיאל (שם), תוספות השלם (בשלח יד, ב אות ז'). [וכדעתם שאין הקב"ה משמר את מצוות התורה, ראה בראב"ן (ר"ה ל, ב) ובאבודרהם (מנחה של שבת)].

ב. תירוצ' נוסף כתב הדעת זקנים: "ועוד נ"ל, דעדיין לא נתנה התורה אין לחוש אע"פ שכבר היא כתובה ומונחת לפני הקב"ה".

ג. במאמר הקודם, הקשנו סתירות בדברי רבי חיים פלטיאל, עיי"ש.

אלהים אחרים לא תזכירו, אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן כל עבודה זרה הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה, והא היכא כתיבא דכתיב כרע בל קרס נבו"י". ומעתה הוא הדין בע"ז דבעל צפון, הואיל ונתפרש שמה בתורה, שוב אין כל איסור להזכירה, ואם כן קושיית רבותינו הראשונים מעיקרא ליתא, ולכאורה קושייתו על דבריהם אכן חזקה כברזל.



ג.

ישוב קושיית האור שמח על פי טעם הדבר שמותר להזכיר ע"ז שנתפרשה בתורה

נראה ליישב בס"ד את קושיית רבינו האור שמח. הנה היראים (סי' עה, הובא בשו"ת משנה הלכות ח"ט סימן קסט) כתב ביאור מחודש, בטעם הדבר שע"ז המוזכרת בתורה מותר לאומרה, וז"ל: "וא"ר יוחנן, כל אליל הכתוב בתורה מותר להזכיר שמה, כיון שהתורה הזכירה ודאי נתבטלה, ומאותו טעם שהתורה מזכרת אותה, אנו רשאים להזכירה"^(ה).

ומעתה י"ל, דהגם שכעת מותרים אנו לומר את שמו של בעל צפון, כיון שנתבטל מכבר, מיהו באותה העת שאמר הקב"ה הלא עדיין לא נתבטלה הע"ז דבעל צפון, כפי שכתב רש"י עה"ת (שמות יד, ב), דבעל צפון היה הע"ז היחידה שנשארה למצרים, ונותרה על מנת להטעותם, בבחינת משגיא לגוים ויאבדם. ואם כן קמו וגם ניצבו דברי רבותינו בעלי התוס', דעדיין באותה העת, בשעת יציאת מצרים, היה אסור להזכיר את שם בעל פעור, כיון שעדיין לא נתבטלה. ורק כעת, אחר טביעת פרעה וחילו במצולות ים סוף, נתבטלה ע"ז זו של בעל צפון. ואתי שפיר בס"ד. ובדעת האור שמח ראה הערה"ו.



(ד). וכן הקשה בספר חסד לאברהם (שפירא, ורנוב תרצ"ח).

(ה). ראה בדברי החיד"א (שו"ת יוסף אומץ, סימן יא): דמה שהתורה הזכירה שמות ע"ז יש בו סוד, וה"נ הזכירה הרשעים (ועיי"ש לגבי הזכרת שמות רשעים).

(ו). יש ליישב בדעת רבינו האו"ש, דהנה בשאילתות דרב אחאי (פרשת יתרו, שאילתא נ"ב) העמיד דרך נוספת בטעם הדבר שמותר להזכיר ע"ז המפורשת בתורה: "אי נמי ברם צריך עבודה זרה הכתובה בתורה

ד.

יישוב דברי הרמב"ן המופלאים שאסור להזכיר את שם כמוש אלוהי

מואב

ממוצא הדברים יאירו שבעתיים דברי הרמב"ן (שמות כג, יג) הנפלאים: "ועוד תשמרו שלא תזכירו שם אלהותם, להזכיר 'כמוש אלהי מואב', 'מלכום אלהי בני עמון' (מ"א, יא, לג), 'אשימא אלהי חמת' (שם, ב, יז, ל), לא ישמע על פיך שמם אפילו בלא זכר אלהות, להזכיר מלכום ואשימא כלל, אבל תכנה אותם לגנאי".

והקשה בתכלת מרדכי, דהלא ע"ז שנתפרשה בתורה, מותר להזכיר את שמה, ואם כן מהו שכתב הרמב"ן, דישנו איסור להזכיר את שם "כמוש אלוהי מואב", וצ"ע.

ולמבואר לעיל מדברי היראים אתי שפיר היטב, דהיות וטעם הדבר שהותר להזכיר ע"ז המפורשת בתורה, היינו טעמא לפי שמזכירה אותה התורה ודאי נתבטלה. אם כן שונים הדברים לגבי 'כמוש' אלהי מואב, דהגם שנוכר בתורה (במדבר כב, כט): "אוי לך מואב אבדת עם כמוש", מכל מקום עדיין המשיכו בני מואב לעבוד את כמוש עד ימות ירמיהו (עיי' ירמיהו (מח, ז) "ויצא כמוש בגולה כהניו ושריו יחדיו"), וכיון שידעינן שהמשיכו המואבים לעבוד את כמוש כע"ז, אם כן עדיין אסור להזכיר את שמו, הגם שהוזכר בתורה¹.

משלימים בזה דברי הרמב"ן (במדבר כב, כט): "וטעם אוי לך מואב אבדת עם כמוש. כי היה עם מואב עובד לכמוש אלוהיו, בונה במות ובטוח בו יותר מכל עם, ובעת צרתו אמר לו קומה והושיענו, וכן הכתוב מזכיר בהם בכל מקום, כמו

מהו להזכיר שמה, מי אמרינן הואיל ואישתרי למיקרייה בתורה אישתרי, או דילמא לא אמרינן הואיל". היינו, דכיון שהקב"ה הזכיר את שם הע"ז בתורה, שוב אינו אוסר על בני ישראל להזכיר שם ע"ז זו. ואם כן, כיון שנתפרש שמו של בעל צפון בתורה, אם כן לא אסר הקב"ה להזכירו, ומשום כך נאמר לבני ישראל שיחנו לפני בעל צפון, ואם כן נסתרת הוכחת הדעת זקנים מכאן, שהקב"ה אינו מקיים את התורה. היות שהגם שמשמר הקב"ה מצוות התורה, מכל מקום הואיל ונכתב בתורה שמו של בעל צפון, אם כן אינו בכלל האיסור של 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו'.

ז. העיר בזה הרה"ג רבי משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א, כי לכאורה דברי היראים שע"ז המוזכרת בתורה, אות וסימן כי נתבטלה היא ולכך מותר להזכירה, לכאורה נסתרים דבריו ממקראות מפורשות, לגבי כמוש אלוהי מואב, שלמרות שהוזכר בתורה, מפורש כי המשיכו לעובדו. וי"ל ביישוב דעת היראים, כי בסתמא ע"ז המוזכרת בתורה התבטלה, למעט מקומות שחזינו מפורשות שלא נתבטלה, ואכתי צ"ע.

שכתוב (ישעיהו טז, יב) והיה כי נראה כי נלאה מואב על הבמה, ובא אל מקדשו להתפלל ולא יוכל. ונאמר, ויצא כמוש בגולה, כהניו ושריו יחדו (ירמיהו מח, ז). והשבתי למואב נאם ה', מעלה במה ומקטיר לאלהיו (שם פסוק לה) וכו'. והיה כמוש נעבד גם לבני עמון כמו שאמר יפתח (שופטים יא, כד) את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש". אם כן חזינו, כי כמוש, הגם שנתפרש שמו בתורה, מכל מקום המשיכו לעבדו, ולכך יש עדיין איסור בהזכרת שמו.



ה.

ידון ביישוב קושיית הדעת זקנים למבואר בחוות יאיר כי לצורך מותר להזכיר שם ע"ז

בעיקר קושיית הדעת זקנים מבעלי התוס', היאך הזכיר הקב"ה את שמה של ע"ז באומרו ית': "לפני בעל צפון נכחו תחנו על הים", והגם שאסור לומר לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית. יש מקום ליישב ולהאיר בזה, על פי דברי שו"ת חוות יאיר (סי' א) וז"ל: "ועוד נראה, דאין איסור רק במזכירו באיזה ענין שלא לצורך. ומזה באומר שמור לי בצד ע"ז פלונית, דמצי למימר סימן אחר (או) [לא] בע"ז הידועה".

ומעתה אתי שפיר, כיון שהיה צורך לומר לישראל לחנות לפני בעל צפון, אם כן שפיר יכול היה הקב"ה לומר זאת, הגם שיש בדבר הזכרת אלוהים אחרים, כיון דהיה זה לצורך, ובמקום דאיכא צורך ליכא איסור זה.

אמנם, יש להציב על תילה את קושיית הדעת זקנים, עפ"י מה שנקטו רבותינו הראשונים וכן נפסק להלכה, דע"ז שאינה כתובה בתורה, אסור להזכירה אפילו לצורך, וז"ל הרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב יז ח"ה): "אסור לומר לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית, או אשמור לך, דכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו וגומר, כך פשוט בסנהדרין. וכתבו בתוס', כי בין לצורך כמו שמור לי וכו', ובין שלא לצורך אסור"^ח.



ח. וכן פסקו הרא"ש (סנהדרין פ"ו סימן ג'), ב"י (יו"ד קמז) בדעת הטור, ובשו"ע (שם, סעיף א') ועיין עוד במאירי בסנהדרין (שם) וברמב"ן עה"ת (שמות כג, יג).

ו.

יישוב על פי המבואר במפרשים שבעל צפון התבטל באותה שעה

עוד ניתן ליישב קושיית הדעת זקנים, עפ"י מה שכתב הרא"ם (שמות יד, ב), בביאור דברי המכילתא, כי מתחילה היה נקרא בעל צפון 'פיתום', על שם פה סתום (ובעל צפון, מלשון צפון ומשומר), וכעת כשיצאו ישראל לחירות נקרא 'פי החירות'. ובמרכבת המשנה (על המכילתא, פרשת בשלח) כתב לבאר לשון הכתוב, לפני בעל צפון, היינו מה שהיה לפניו נקרא בעל צפון, כעת הוא פי החירות.

ואם כן לא היה בזה אמירה של כבוד ע"ז, אלא משמעות שונה לגמרי, דנצטוו ישראל לחנות לפני פי החירות שאינו שם של אליל כלל, ושמו הוסב על שם מה שאינו מגן על מצרים, ואותה ע"ז היה שמה לפניו בעל צפון, שכביכול הגן הוא על מצרים וצפנם.

[בנותן טעם להוסיף, מה שהביא בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א, יו"ד סימן קפ): "וראיתי בהגהת מיימוני (בדפוס קושטא), הלכות עכו"ם פ"ה (העתיקו ג"כ בד"מ בקיצור), שכתב ע"ש רא"מ, שאין אסור אלא שם שניתן להם לשם אלהות, שמשמע אלהות, אבל שמות הדיוטות, כגון שמות בעלמא כשמות העכו"ם, אעפ"י שעשאוהו אלוה, כיון שבזה השם אין בו אלהות ואדנות, וגם לא ניתן לו לשם כך מותר, וטעמא דכתיב לא תזכירו בשם אלהות הקפיד הכתוב, וכן תנן ואלו הן אידיהן וכו', ובכמה מקומות בש"ס הוזכר אותו האיש ותלמידיו, ואין אלוה ממנו", עכ"ל. וכן מבואר ביראים (סי' עה)].

מעתה ניתן לומר, דכיון שכעת הוסב שמו של בעל צפון, שהיה מתיימר לשמור ולהגן על מצרים, וכעת שמו פי החירות המורה על שבירת גאון עוזו, אם כן אין בדבר קריית שם המורה על אלוהות הע"ז, אלא אדרבא מראה הדבר על גנותו של בעל צפון, שלא הצליח לשמור על מצרים מיציאתן של ישראל, וכה"ג אין איסור לקרוא בשם ע"ז כאשר שוברה בצידה, שאין בה צד אלוהות.



ז.

ישוב קושיית הדעת זקנים שהקב"ה משמר את התורה רק כאשר ציווה את ישראל על כך

באופן נוסף ניתן ליישב את קושיית הדעת זקנים, היאך הקב"ה יתעלה באמירתו לבנ"י לחנות לפני בעל צפון, והלא הדבר אסור מהתורה, כדין ושם אלוהים אחרים לא ישמע על פיה.

כאשר נדקדק בדברי חז"ל הקדושים במדרש שמו"ר (משפטים ל, ט): "מגיד דבריו ליעקב אלו הדברות, חוקיו ומשפטיו לישראל אלו המשפטים, לפי שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בשר ודם, מדת בשר ודם מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן, אלא מה שהוא עושה, הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", ועיי"ש עוד. חזינן, שהקב"ה מקיים את מצות התורה, דרך מה שהוא כביכול עושה, מצווה הוא לישראל.

הרי שהתחדש, כי מה שהקב"ה מקיים את התורה, זהו מפני שאינו מצווה את בניו, מה שאינו עושה, ורק מה שהוא מקיים אומר לישראל לעשות ולשמור.

ומעתה י"ל, דהיות והאמירה של לחנות לפני בעל צפון, היתה קודם מתן תורה, ואם כן באותה שעה עדיין לא נצטוו ישראל באיסור של 'ושם אלוהים אחרים לא ישמע על פיה', אם כן בההיא שעתא לא קיים הקב"ה את התורה, כיון דברוב רחמיו אינו מצווה את בניו מה שהוא אינו מקיים, ומשום שעדיין לא נצטוו ישראל על כך, אם כן הקב"ה אף הוא אינו משמר מצוה זו, ודוק.



ח.

ביאור הנצי"ב מדוע לא נתפרש שמם של הערים מוסבות השם

פנינה נפלאה לימדנו הנצי"ב בספרו העמק דבר (במדבר לב, לח), דהנה במקראות מבואר, דכאשר בני שבט ראובן בנו ערים לשבת בהם בעבר הירדן, "את נבו ואת

ט). פשטות דברי מדרש זה, וכן במובאות רבות מחז"ל, שהקב"ה כן מקיים את התורה, בשונה מדברי הדעת זקנים וסייעתו.

בעל מעון – 'מוסבות שם', ופרש"י: "ואת נבו ואת בעל מעון מוסבות שם. נבו ובעל מעון שמות עבודה זרה הם, והיו האמוריים קורים עריהם על שם עבודה זרה שלהם, ובני ראובן הסבו את שמם לשמות אחרים, וזהו מוסבות שם, נבו ובעל מעון מוסבות לשם אחר".

והקשה העמק דבר, מדוע לא הוזכר בתורה שמות הערים החדשות שבחרו שבט ראובן. בעוד שבתורה מוזכרים רק השמות המקוריים נבו ובעל מעון, שהיו שמות ע"ז, בלא שנתפרשו השמות החדשים אותם הסבו בני שבט ראובן.

וכתב הנצי"ב: "מוסבת שם. כפירוש רש"י שהסבו לנבו ובעל מעון שם אחר, מחמת שהיה בשם ע"ז, ומכל מקום לא נתפרש השם, באשר באמת הא שאסור להזכיר בשם ע"ז אינו אלא בע"ז שאינה כתובה בתורה, כדאיתא בסנהדרין (סג, ב) דכל ע"ז הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה, לכן עד שלא נחתמה התורה ולא ידעו אם יהיו נזכרים בתורה הסבו שמן, ואחר כך כאשר נחתמה וראו שנזכרו, חזרו לשמן הראשון".



אוצר יום הכיפורים

מצות התשובה ועשיית ♦ הערות בדברי הרמב"ם ורבינו יונה
הלכות תשובה ♦ 'לפני השם תטהרו' – 'מקוה ישראל השם' –
'המלך הקדוש' ♦ משמעותו של י' בתשרי לולי חטא העגל ♦
ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ ♦ "לשבות בו מאכילה ושתייה" –
הגדרת הרמב"ם לאיסורי יום הכיפורים ומשמעותה ♦ ברכת
שהחיינו לקטן המגדיל ביו"כ

הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

מצות התשובה ועשיית

א.

החיוב לעשיית תשובה כל השנה ובימים הנוראים

פרשת נצבים (דברים ל, א): "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה וגו' והשבות אל לבבך וגו' ושבת עד ה' וגו'". פי' הרמב"ן בפסוק יא וז"ל: "כי והשבות אל לבבך ושבת עד ה' אלוהיך מצוה שיצוה אותנו לעשות כן ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן" עכ"ל. ועפי"ז מפרש שם את פי' הפסוק כי המצוה הזאת וגו' דהוא "על התשובה הנזכרת כי אין הדבר נפלא ורחוק ממך אבל קרוב אליך לעשותו בכל עת ובכל מקום וזה טעם בפ"ך ובלבבך לעשותו שיתודו את עונם ואת אבותם בפיהם וישוּבו בלבם אל ה'" עכ"ד הרמב"ן. ומשמע דרש"י פירש כי המצוה הזאת וגו' הכוונה בזה לכל התורה, עיי"ש בדבריו. וכנראה שמפרש את הפסוק והשבות אל לבבך שהיא הבטחה ולא מצוה. וכן משמע ברמב"ם בה' תשובה (פ"ז ה"ה), שכתב שם וז"ל: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנ' והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבות אל לבבך וכו'". ושם בתחילת ההלכה כתב וז"ל: "כל הנביאים כולם צוו על התשובה". ובריש ה' תשובה כתב וז"ל: "כל המצוות שבתורה וכו' אם עבר על אחת מהן וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו'".

והנה מלבד מצות התשובה שיש תמיד יש לכאורה חיוב מיוחד לתשובה בעשיית, וזה עפ"י מש"כ הרמב"ם (ה' תשובה פ"ב ה"ו) וז"ל: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת שנ' דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב וכו'". וא"כ בימים אלו יש חיוב מיוחד של תשובה, מכיוון שהתשובה רצויה בהם יותר.

א). והנה שני עניינים יש בימים הללו שמתחילים בר"ח אלול: א. הם ימי רצון, כנגד אותם ארבעים יום אחרונים של קבלת לוחות שניות שהיו ברצון, וכנגדם הם ימי רחמים ורצון, שבסופם הוא יום של כפרה

סיבה נוספת לחיוב לעשות תשובה בימים אלו, היא מש"כ הרמב"ם שם (פ"ג ה"ג), וז"ל: "כשם ששוקלים עונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין לו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לא נחתם למיתה" עכ"ל.

וחיוב נוסף לעשיית תשובה הוא מש"כ הרמב"ם בפ"ב שם (ה"ז), וז"ל: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים וכו'".



ב.

במה דנהגו להרבות בצדקה מצוות ומעש"ט בעשיית

והנה הרמב"ם שם בפ"ג ה"ד לאחר שכתב (שם ה"ג הובא דבריו לעיל) ששוקלין עונות בר"ה, ולאחר שכתב שם ריש הלכה ד: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם" וכו', ולאחר שכתב שם: "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות שחייב אדם כל השנה לראות עצמו חציו זכאי וחציו חייב", כתב שם וז"ל: "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה עד יום הכפורים יתר מכל השנה" עכ"ל.

ומחילת עוונות. ועל ימים אלו נאמר שיש בהם יותר קרבת אלוקים וכמו שאמרו אני לדודי ודודי לי. ב. מלבד ענין זה יש באותם ימים גם ימי דין, שהם בר"ה ואח"כ ביום הכיפורים. ויש לדון אם מעלת ימי עשיית שהתשובה מקובלת בהם יותר היא מחמת מה שימים אלו הם ימי דין, או שמעלת ימים אלו היא מחמת שהם סיום ימי הרצון של ארבעים יום, שסופם ביום הכיפורים. ולכאורה, י"ל לפי"ז דיש הבדל מהותי בין הסליחות שאומרים הנוהגים כן מתחילת אלול, שעניינן הוא משום ימי הרצון המתחילים בימי אלול, לבין נוהגים לומר רק סמוך לר"ה, דסליחות אלו הן משום ימי הדין.

ולכאורה, ענין זה שכתב הרמב"ם שנהגו להרבות בצדקה ובמעש"ט וכו' שייך לענין שכתב לפניו, דהיינו שחייב לראות עצמו חציו זכאי וחציו חייב. אך בלח"מ כתב ע"כ וז"ל: "ומפני ענין זה כלומר מפני שבשופר מזהירין בר"ה לחפש במעשינו לכך באלו עשרה ימים צריך לעשות מעשים טובים" עכ"ל, ומשמע שהוא מפרש את ענין עשיית מצוות בעשי"ת כחלק מהתשובה. וצריך ביאור אמאי לא נפרש שזה אזיל על מה שכתב הרמב"ם לפני כן, שהוא משום שרואה עצמו חציו חייב.

אולם, פירושו מוכרח מתוך דברי הרמב"ם עצמו שם ה"ג, שכתב שם והבינוני תולין לו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים וכו', ומקשים מדוע דוקא בתשובה הרי גם אם יעשה מצוה אחרת הרי כבר לא יהי' מחצה חייב. ובכוכבי אור לגר"י בלאזר (סי' ה) ביאר בזה דכיון דהם ימי תשובה והתשובה מתקבלת, א"כ בלא שב הוי חטא גדול ובלא התשובה לא יטה הכל לזכות. ובעמק ברכה (ענין תשובה עמ' קמו) כתב דשקילת העוונות כבר נעשתה בר"ה, ולא שוקלים מחדש ביו"כ, ודוקא בשב מועיל דזה עוקר למפרע את שיקול העוונות שהי' בר"ה. ובפחד יצחק מבאר דענין רוב עוונות ורוב זכויות אינו תלוי רק בכמות הזכויות והעוונות אלא בעצם מהותו הפנימית אם הוא אדם זכאי או חייב, ולכן דוקא תשובה תשנה את עצם מהותו, עיי"ש. ועכ"פ לדברי כולם דוקא תשובה מועלת בעשי"ת לבינונים ולא הוספת זכויות. ובע"כ דענין עשיית מצוות בעשי"ת הוא כדברי הלח"מ משום שבימים אלו אנו מחפשים ומפשפשים במעשינו, וא"כ הוא חלק מדרכי התשובה.^ב

והנה כתוב בשולחן ערוך הלכות ראש השנה (או"ח סי' תרב ס"א) בהג"ה: "אין מקדשין הלבנה עד מוצאי יום כפור". ובמ"ב (שם ס"ק י') כתב: "עד מוצאי יוה"כ - דקידוש הלבנה יותר טוב כשהוא מבושם ובשמחה ובמדרש איתא שבמוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה וגו'. אבל דע דכמה אחרונים הסכימו

(ב). אך עדיין ק"ק דברי הלח"מ, לביאור הכוכבי אור הנ"ל, דניתן הי' לפרש הא דנהגו להרבות בצדקה ובמעש"ט, כדי שיהי' לו רוב זכויות, ובאופן שאינו עושה התשובה מחמת אונס, כגון שאינו יכול לפייס חברו שהקניטו, משום שאינו מוצא את חברו כדי לפייסו, וא"כ בפועל לא עשה תשובה, ומ"מ אין לומר בזה שענשו גדול משום כך. וא"כ באופן זה ודאי יועיל צדקה ומעש"ט כדי שיהי' לו רוב זכויות. אך י"ל דמה דנהגו להרבות בצדקה ובמעש"ט אינו נראה דהוא משום אופן זה, דגם על הרוב ידבר, ולכן פ"י דהוא מדרכי התשובה.

שיותר טוב לקיים המצוה מקודם כדי שמצוה זו יכריעהו לכף זכות" עכ"ל. א"כ מבואר בדבריו דעשיית המצוות בעשיית היא כדי שיהי' לו יותר זכויות.

ולכאורה, אף דכבר הרמב"ם כתב: "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה עד יום הכפורים יתר מכל השנה", וא"כ אף משום דברי הרמב"ם אלו הי' צריך לקדש את הלבנה לפני יו"כ, אך י"ל דכל זה שייך רק אם נאמר שהטעם הוא כדי להרבות בזכויות, וכדברי המ"ב הנ"ל, א"כ י"ל דמשום כך עדיף להקדים לקדש את הלבנה אף דחסר באמירתו בשמחה, כדי להרבות בזכויות. אולם, אם הוא כדברי הלח"מ, וכדיארנו, שזה מדרכי התשובה, א"כ לכאורה אין זה סיבה להקדים, כשחסר בהידור המצוה לעשותה בשמחה.



ג.

בחיוב המיוחד לפייס חבירו בעיו"כ

והנה איתא בשולחן ערוך הלכות יום הכפורים (או"ח סי' תרו"א): "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו אפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו", וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק א): "והנה אף על פי שגם בשאר ימות השנה מחוייב לפייס למי שפשע כנגדו מ"מ אם אין לו פנאי הוא ממתין לפייסו על יום אחר אבל בעיו"כ מחוייב לתקן הכל כדי שיטהר מכל עונותיו כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם וגו'" עכ"ל. וכתב השער הציון (שם ס"ק ב): "ונראה פשוט דבאיסור גזל ואונאה וכהאי גוונא דידוע שהוא לאו הניתק לעשה דוהשיב את הגזלה, אין רשאי להמתין עד ערב יום הכפורים, דכל שעה ושעה יש עליו חיוב עשה זו דהוא תקונו של לאו, ודומיא דכל עשה דאורייתא שחיבו חז"ל לעשותו בבוא זמנו, כמו לולב וברכת המזון וקריאת שמע וכדומה, וכל שכן בזה שעבר מתחלה על לאו דאורייתא" עכ"ל.

וקשה, דהרי מצות תשובה היא מצות עשה כל יום לדעת הרמב"ן הנ"ל, ומאי שנא עשה זה מעשה דוהשיב את הגזילה. ושמעתי מהגאון רחמ"י שטיינברג שליט"א עפ"י מה שדן החזו"א (יו"ד סי' קנ"ג אות ה' עיי"ש) ור"ל דבכל מצות עשה

דאין לה זמן יכול לעשותה מתי שירצה, אלא משום זריזין מקדימין יש להקדים. וא"כ י"ל דה"ה במצות התשובה, ודוקא לאו הניתק לעשה שאני [אולם, עי' שערי תשובה לרבנו יונה (שער הראשון מאות ב') בגודל החיוב לעשות תשובה מיד, וצ"ע].

אך עדיין יקשה, דמ"מ מה הוצרך לומר דדוקא בעי"כ מחוייב לתקן הכל כדי שיטהר מכל עוונותיו, כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם, מכל חטאתיכם וגו', הרי מלבד זאת הרי כתב הרמב"ם (שהבאנו לעיל): "דאע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת", וא"כ משום כך ודאי שמחוייב לעשות תשובה בימים אלו. וברמ"א (או"ח סי' תרג ס"א) כתב: "ויש לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו ולשוב מהם בי' ימי תשובה" עכ"ל, וא"כ מדוע ענין זה של פיוס חבירו נאמר דוקא בהקשר לנאמר ביו"כ כי ביום הזה יכפר עליכם^ג.

והי' אפשר לומר בישוב הקושיות הנ"ל דפיוס לחבירו הוא לא מעצם מעשה התשובה [ובודאי דצ"ל לפי"ז דאינו מעזיבת החטא עצמו] אלא דהוא תנאי בכפרה שבאה בעקבות התשובה, דהיא מתנה מהקב"ה לעם ישראל שכשיחזרו בתשובה הרי הוא מוחל עוונות, אבל זה מותנה בתנאי שימחל לו חבירו. וענין הכפרה שיש בתשובה הוא לא מעצם התשובה עצמה, והוא אינו נכלל במצות עשה של התשובה, ולכן אף דעדיין לא פייס את חבירו קיים כבר מצות התשובה^ה. ודוקא

ג. הנה כתב השולחן ערוך הלכות יום הכפורים (סימן תרז ס"ד): "עונות שהתודה עליהם ביה"כ שעבר, ולא שינה עליהם, אפילו הכי יכול לחזור ולהתודות עליהם". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יג): "אפ"ה יכול וכו' - אף בין אדם לחבירו גנב וגזל וכדומה אף על פי שמחל לו והשיב את הגזילה מ"מ מתודה ביה"כ לעולם דמ"מ בין אדם למקום חטא אבל אם הקניט חבירו בדברים או עני המהפך בחררה י"ל כה"ג כיון שביקש מחילה מחבירו והתודה ביו"כ א' א"צ להתודות ביו"כ שנית [פמ"ג]", ובשער הציון (שם ס"ק יג) כתב: "ואפשר אף ביום הכפורים א' אין צריך להתודות כיון שכבר פייס אותו". לכאורה חזינן שיש אופן של עבירות בין אדם לחבירו שלא חשיב כעבירות של בין אדם למקום, ודי בפיוס חבירו, וא"כ אולי לכן אין בזה חיוב לפייס כל יום ויום.

ד. בספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ד אות יח) כתב: "ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (יומא פה, ב): "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" - עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו, לכן מי שגזל את חברו ישיב את הגזלה ואחרי כן יתודה, ואם התודה תחלה לא עלה לו הוידוי, וכו'" עכ"ל לכאורה משמע שהפיוס מעכב בעצם התשובה ולא חשיב כנתוודה. אא"כ נימא דכוונתו רק לזה שישב את הגזילה וכדומה, אך לא משמע שם כן בדבריו שם לכאורה.

בעיו"כ צריך לפייס את חבריו כי שם נאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", א"כ יום זה אינו רק יום תשובה אלא יום של כפרה, ולכן לא די בעצם מצות התשובה אלא צריך שתהי' כפרה ולכן צריך לפייס חבריו כי הוא תנאי בכפרה. א"כ ענין נוסף יש בתשובה ביו"כ לא רק להיות שב אלא להיות מכופר וזה רק ביו"כ.

אולם, עדיין יקשה דמ"מ סיבה נוספת יש לתשובה ולכפרה בימים אלו וזה מה שכתב הרמב"ם (שהובא לעיל): "כשם ששוקלים עונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין לו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לא נחתם למיתה", א"כ גם זו היא סיבה לפייס את חבריו בימים אלו כדי שיתכפר.

ובשלמא לדברי הפחד יצחק שהבאנו לעיל, שמבאר דענין רוב עוונות ורוב זכויות אינו תלוי רק בכמות הזכויות והעוונות אלא בעצם מהותו הפנימית, אם הוא אדם זכאי או חייב, ולכן דווקא תשובה תשנה את עצם מהותו, א"כ י"ל דענין זה מתקיים בעצם מעשה התשובה ולא תלוי דוקא בכפרה.

וכן לדברי הכוכבי אור, שכתב דבבינוני אינו מועיל שיעשה מצוה אחת דכיון דהם ימי תשובה והתשובה מתקבלת, א"כ בלא שב הוי חטא גדול ובלא התשובה לא יטה הכל לזכות, י"ל דכשיקיים מצות התשובה, אף בלא כפרה, כבר יצא מתורת בינוני [ובהכרח דהוא כן, דהרי בפ"א מה' תשובה מבאר הרמב"ם דלא לכל העבירות יש כפרה בתשובה בלבד, ואילו כאן כתב הרמב"ם דבינוני שעשה תשובה הרי הוא נחתם לחיים ומשמע דאף אם עבירותיו חמורות שלא מתכפר לו בתשובה בלבד, וי"ל דאינו תלוי בכפרה אלא בעצם מעשה התשובה].

אולם, לדברי העמק ברכה שהבאנו לעיל, שכתב דשקילת העוונות כבר נעשתה בר"ה ולא שוקלים מחדש ביו"כ, ודוקא בשב מועיל דזה עוקר למפרע את שיקול העוונות שהי' בר"ה, א"כ בזה לכאורה לא יועיל בלא הכפרה, שהיא מחיקת העוונות. וגם זו היא סיבה שיפייס את חבריו, דאף אם הוא רק תנאי בכפרה ואת מצות התשובה מקיים הוא בלא זה, מ"מ הרי לא יועיל מה שיש לו עתה בנוסף מצות תשובה, אלא לדבריו צריך עקירה למפרע של שיקול העוונות שהי' בר"ה,

וא"כ צריך גם כפרה על החטא וזה רק ע"י פיוס חבירו [ולדבריו לכאורה גם לא תועיל תשובה בבינוני כשעבירותיו חמורות, שאינו מתכפר לו ע"י תשובה בלבד, ואולי כפרה במקצת יש וא"כ כבר יצא מתורת בינוני].

[שו"ר דלכאורה להאמור לא יהי' כלל חיוב לפייס חבירו בשאר ימות השנה, אלא רק אם רוצה שיתכפר לו. ובלשון המ"ב הנ"ל משמע דמ"מ מחויב לפייס גם בשאר ימות השנה, אלא דאם אין לו פנאי הוא ממתין. ואולי י"ל דודאי שצריך כל ימות השנה, משום שצריך מ"מ כפרה גם בשאר ימות השנה].



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

הערות בדברי הרמב"ם ורבינו יונה הלכות תשובה

א.

האם יש מצוה עשה של תשובה או רק מצות וידוי

מנין המצות ע"ס היד:

מצות עשה אחת היא שישוב החוטא מחטאו לפני הא-ל ויתוודה.

פרק א הלכה א:

כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא. זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. כיצד מתודין? אומר: 'אנא השם, חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה'. וזהו עיקרו של וידוי. וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה, הרי זה משובח.

משמעות דבריו של הרמב"ם במנין המצות ע"ס ההלכות היא שהתשובה היא חלק מהמצות עשה. אולם, מדבריו בהלכה א משמע שאין מצות עשה של תשובה, אלא שכעושה תשובה הוא חייב להתודות, ורק זו היא המצווה, שהרי מקור הרמב"ם הוא מוהתודו וגו'. וצ"ב.

יש לבאר, דאף דהרמב"ם סובר שהקבלה לעתיד הוי חלק מהמצוה של וידוי, כלשון הרמב"ם להלן 'והרי נחמתי ובושתי וכו' ולעולם איני חוזר לדבר זה', מכל מקום עזיבת החטא כשלעצמה אינה חלק ממעשה התשובה, שבלעדי זה הוי כטובל ושרץ בידו (כפ"ב ה"ג), ואין השלכת השרץ חלק ממעשה ההיטהרות, והרי היא בכלל הציווי על מניעת החטא, ועל כן מה שכתב בספרו כשיעשה תשובה וישוב

מחטאו וכו', קאי על עזיבת החטא עצמה, שאינה נכללת במצות התשובה, ומה שכתב במניין המצוות, כוונתו על הקבלה לעתיד שהיא חלק ממצות הוידוי, וכ"ה לשונו והוא שישוב החוטא מחטאו 'לפני האל' ויתדוה מורה על כך דקאי הכא על מעשה התשובה שנכלל בוידוי, דהיינו הקבלה לעתיד, וכמו שמבואר מדבריו בספרו.



ב.

החילוק בין הוידוי של כל השנה לוידוי יוה"כ

הרמב"ם, כתב בסדר הוידוי בפ"א ה"א ובפ"ב ה"ב שצריך לומר בכלל הוידוי ענינות אלו שגמר בליבו, והיינו שמלבד פירוט החטא סובר הרמב"ם שיש לאדם לומר בפיו נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, שצריך להזכיר בפיו את כל עיקרי התשובה. לעומת זאת, כשבא הרמב"ם לתאר בפ"ב ה"ח את וידוי יוה"כ לא כתב אלא שהוידוי שנהגו בו כל ישראל ביוה"כ 'אבל אנחנו חטאנו' עיי"ש, וצ"ב. וע' במה שנתפרסם בשם אבי מורי שיחיה לאוי"ט ושנים ע"ו בקובץ התורני ישורון (א, עמוד רמח).

ויתכן שי"ל, שהנה כבר חקרו האם וידוי הוא דין בכפרה או שהוא דין במעשה התשובה, וע' במה שכ' בזה א"ז וצ"ל בספר משנת יעבץ מועדים (ס' נה). אמנם, כפשוטו יש לחלק בין הוידויים השונים. שהוידוי של כל השנה עניינו הוא לתת ביטוי ותוקף להחלטתו של האדם לשוב באמת, וע"י זה שהוא מפרט את החטא לפני בוראו ומתוודה ואומר שניחם על כל פשעיו, הרי נחשב לו לתשובה שלמה. וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב ה"ב ומה היא התשובה וכו' וצריך להתוודות בשפתיו וכו', הרי שהוידוי הוא מחלקי התשובה, להודות על חטאיו ולומר בפה את רוב חרטתו ורצונו לשוב מהיום ואילך מחטאו.

לעומת זאת, בדין וידוי יוה"כ, יש ללמוד שאינו חלק מחלקי התשובה אלא הוא דין בכפרה, וכמו שיש ללמוד מדברי הרמב"ם בפ"ב ה"ז שכתב: "יוה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביוה"כ וכו'". הרי שכ' עשית תשובה לבד ווידוי לבד, ויש ללמוד שביוה"כ הוידוי אינו מחלקי התשובה אלא ממעשה הכפרה.

ויש להוכיח הדבר, דהא עיקר הכפרה ביוה"כ בזמן שהיה ביהמ"ק על מכונו, היתה ע"י וידוי הכה"ג על שעיר המשתלח בשם כל ישראל, וכמש"כ הרמב"ם בפ"א ה"ב. והא וידוי זה שעשה הכה"ג בודאי אינו שייך למעשה התשובה של ישראל, דהרי א"א למנות שליח על עשיית תשובה, מדהיא מצווה שבגופו, וא"כ הדבר מוכח שעכ"פ וידוי כה"ג על שעיר המשתלח אינו אלא כפרה בעלמא, וכלשונם של חכמים (יומא לו:), שעל שעיר המשתלח היו עושים כפרת דברים במקום כפרת דמים [אמנם במאירי ביומא ובחיבור התשובה כ' שהכל לא היה אלא ההערה לחזור בתשובה עי"ש].

ושוב מצאתי דברים מעין אלו בספר פחד יצחק (יוה"כ מאמר יז, ה), שהמכוון בוידוי הנ"ל הוא מעין הקאת הגעל, שכביכול ע"י הוידוי הרי הוא פורק עונותיהם של ישראל מהם על השעיר המשתלח אל ארץ גזירה, והוא כפרת דברים שבכאן. וא"כ יתכן שי"ל נמי שווידוי יוה"כ שלנו אף הוא מעין כפרת דברים והקאת הגעל לחוץ, ועי"ז מכפר לנו יוה"כ, כשם שכיפר השעיר המשתלח בזמן שביהמ"ק היה קיים. וא"כ הוא, הרי פשוט שבוידוי יוה"כ אין צריך לכל האריכות שכ' הרמב"ם בוידוי של כל השנה, דהא די בפירוט החטא, שע"י יש כאן כפרת דברים ומתכפר לו, וכמש"נ.

ולדינא יש לעיין, האם יכול להזכיר האדם בשמע קולינו נוסח הרמב"ם הרי נחמתי וכו' או שאינו מעיקר תפילה. וכמדומה שאלתי פעם את הג"מ רבי שריה זצ"ל וענה לי שאין להזכיר כן, ואמנם ראיתי בשם הג"מ רי"ש אלישיב זצ"ל שכן נראה לו להזכיר לפחות פעם אחת ביוה"כ, לצאת דעת הרמב"ם. ויש לעיין.

אולם, לפי המבואר הלא עיקר וידוי יוה"כ יסודו בוידוי הכלל כמו וידוי משה על כלל ישראל 'חטא העם הזה חטאה גדולה ועשו להם אלהי זהב', וכמו שנתבאר שהוא מכלל הכפרה ולא מדרכי התשובה, ויסודו בדין תפילה ולא בדין תשובה, אלא שיש לחלק בין הוידוי הנאמר ע"י ש"ץ, שהוא מכלל התפילה, לוידוי היחיד הנא' אחר התפילה, שאולי יכול לעשותו גם מדין התשובה גם ביוה"כ, ועי' בזה.



ג.

מצות תשובה ביוה"כ וד' חילוקי כפרה

שם הלכה ג:

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ואין לנו מזבח כפרה, אין שם אלא תשובה. התשובה מכפרת על כל העבירות. אפילו רשע כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שום דבר מרשעו, שנאמר: "ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו".

הלכה ד:

אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל, ועצמו של יוה"כ מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן, ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן. כיצד?, וכו'.

ויש לדקדק, שמתחילה כתב הרמב"ם שתשובה ויוה"כ מכפרין, ולשונו לענין תשובה שמכפרת על הכל, ומשמע שבזה"ז הן המכפרין היחידים, ואיך זה מתיישב עם לשונו להלן, שלמעשה איכא ד' חילוקי כפרה, ויש שאין מתכפר להן אלא לאחר זמן.

ונראה מלשון הרמב"ם, שאכן עיקר הכפרה, גם בעבירות החמורות, היא התשובה ויוה"כ, ואין היסורין והמיתה אלא גמר הכפרה הנצרכת לאלו.

והנה בשערי תשובה (ה, יז) כתב:

על אשר אמרו ז"ל כי על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין. יש שאלה. והלוא כתוב (ויקרא טז). מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. והתשובה בזה. כי מה שנאמר. לפני ה' תטהרו. מצות עשה על התשובה. שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת. החיוב נוסף ביום הכפורים. והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותיקון המעשים. אבל מה שכתוב (שם). כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, שהוא אמור על הטהרה, שהשם יתברך מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכפורים בלא יסורים. זה נאמר על מצות לא תעשה. אבל על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין.

הרי שהקשה רבינו יונה על הקרא, שנאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", האיך אמר יכפר עליכם לטהר אתכם 'מכל חטאתיכם' והרי איכא ד' חילוקי כפרה וביניהם יש שאין יוה"כ מכפר להם, ועל כן פירש הקרא דהוא מופסק באמצע [וכמו שאנו באמת קוראים אותו ע"פ המסורה, עם אתנחתא באמצעו] דביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, ואתם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. והוא ציוי עלינו לעשות תשובה ביוה"כ.

אמנם, מהרמב"ם (פ"ב ה"ז) משמע לכאורה שאין מצוה מיוחדת לתשובה ביוה"כ, כשיטת רבינו יונה, מה גם שהוא לא מנה מצווה בפנ"ע של תשובה ביוה"כ, ולדבריו תהדר קושיית רבינו יונה. אולם, לפי מה שדייקנו מדברי הרמב"ם יתכן שיש ליישב, דעל כן קאמר "ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם" שהרי ע"י באה עיקר הכפרה, אלא שיש חטאות שאין נשלמת כפרתם אלא לאחר זמן, וכמש"נ.



ד.

עוד בבריתא דחילוקי כפרה

בספר פחד יצחק (יוה"כ טז) הק' על דברי רבינו יונה בשער הרביעי, שכ' שעל אף שלא נמצא תקנה בברייתא דחילוקי כפרה למי שחילל את ה' רח"ל רק במיתה, מ"מ הרי כבר נא' בחסד ואמת יכופר עוון, ובגמ' בר"ה נאמר על עוון בית עלי, שלדעת רבינו יונה היה בו חילול השם, שבזבח ומנחה אינו מתכפר אבל בתורה מתכפר, שע"י יגיעתו בתורה והגיונו בה תמיד נמחל לו אף עוון חילול השם, עיי"ש. וע"ז הקשה דהנה שם בגמ' לא נראה כלל שעוון בית עלי הוא עוון של חילול השם, דבגמ' שם באה ללמוד מקרא דגזר דין שיש בו שבועה אינו חוזר, וע"כ הביאה הקרא דבי נשבעתי אם יכופר עוון בית עלי בזבח ומנחה. והרי שבלא השבועה היה מתכפר להם, ואם היה בו עוון חילול השם הכיצד היה נמחל להם אף בלא השבועה, והרי אינו מתכפר אלא במיתה, כמבואר בברייתא דחילוקי הכפרה, וע"כ שלא היה בעוון בית עלי עניין של חילול השם כלל, והיא קושיא גדולה למתבונן.

ויתכן שיש לומר, דהנה כבר הק' אברבנאל בפירושו, האיך נגזר דין על כל בית עלי, אף על אלו שעוד לא נולדו, והרי אינן בני החטא כלל, וכ' שיש להקל קצת בשאלה עפ"י מה שדרשו חז"ל שבתורה וגמ"ח מתכפר ע"ש. ויתכן שעפ"י מה שהק' י"ל את שאלת הפחד יצחק, שמה שנא' שבועה וגז"ד אינו אלא במה ששייך לכל בני עלי לדורות, שאילולי השבועה היה מתכפר להם. אמנם, בני עלי עצמם שחטאו בחילול השם, להם לא היה צריך שבועה, שבלאו הכי לא היה מתכפר להם. אלא שא"כ צ"ב מנ"ל לר"י ללמוד מהגמ' שע"י תורה מתכפר עבירת חילול השם, הא אפשר שהגמ' לא קאי אלא על כל הדורות שלא חטאו בעצמם, אלא שנגזרה עליהם גזירה בעלמא ולהם מהני לימוד תורה, וכמעשה ברבה ואביי שם שמבני עלי אתו. אבל בני עלי עצמם מנ"ל.

אלא שי"ל דרבינו יונה הבין דהא גופא נאמר כאן שמעשה חילול השם של בני עלי נשבע ה' שימשך לדורות, ואף לאלו שלא חטאו ייחשב כאילו חטאו בעוון חילול השם הגדול הזה וימותו צעירים, דהחילול השם היה כ"כ גדול שהוא מתבטא בכל הדורות הבאים, שבעצם הוייתם הם מפרסמים את החילול השם שהיה בעולם. וע"כ אמנם נכון מה שישבנו את השאלה למה צריך את השבועה, שבלא זה לא היו הדורות הבאים בכלל, אמנם מאידך מיושב ג"כ מנ"ל לר"י שכל עבירת חילול השם מתכפרת ע"י תורה, דהבין ר"י דמהלך הדברים הוא, שאף בני בניהם של בני עלי יחשב להם עוון אבותם, וא"כ אם להם מהני לכפר על עוון בני עלי ע"י לימוד תורה, כן מהני לכל מי שחילל ה' ח"ו להינצל מרוע גורלו ע"י העסק והגיון בתורה תמיד, וכמש"נ.

וכעת (עיוה"כ התשס"ח) נראה לבאר באופ"א, וגם לבאר הא דמתכפר עון חלול ה' ע"י יגיעת התורה ובהגיונה בה תמיד, כמש"כ הר"י, שצ"ב מה עניין זה של הגיון בתורה דוקא מכפר על החטא העצום של חילול השם, שאין מתכפר לו בסתם רק במיתה. והנה בפ"ד באבות תנן דכל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי. וצ"ב מהו בסתר, ועי"ש בר"י שבאר הכוונה לג' עבירות חמורות, אך הוא דוחק גדול לומר דאיירי שם בג' אלו דוקא, דמשניות אבות עוסקות בדקות ונועדה לחכמים ולדיינים, כמש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפה"מ שע"כ היא בסדר נזקין.

אלא שיתכן לומר דהכוונה היא לעניין חילול ש"ש דק מאד, ולא בדוקא חילול ש"ש בפרהסיא שאומרות עליו הבריות אי לו לפלוני שלמד תורה וכו', אלא שיש גם בחינה של חילול ש"ש בסתר, שע"י שעושה בסתר אפי' מעשים המוזלים את כבוד תורתו בינו לבין עצמו, יש כאן חילול השם כלפי עצמו, מלבד ממה שהוא משפיע על כל מהלכו אח"כ, וממילא ש"ש מוזל ומתחלל.

ועפ"ז י"ל דאף עוון חילול הקדשים הוא כעין עוון זה, שהוא לאו דוקא מה שהבריות אמרו, אלא עצם כך שלא נהגו כבוד בכהונתם וחטפו בשר ואכלו שלא בקדושה ובכבוד, אין לך עוון גדול מזה שהוא ביזוי צלם האלוקים וביזוי העבודה וכבוד הת"ח, וע"ז אף אי נימא דמתכפר קודם גז"ד ושבועה שהוא עוון דק יותר משאר חילול השם, מ"מ עונשו לאחר הגזר דין והשבועה הוא כחילול השם, דלא יכופר אלא במיתה, כמו שנא' שם בעניין בני עלי, ומ"מ אמרו בגמ' שמתכפר להם ע"י עסק התורה. וי"ל שהכוונה היא דעסק התורה והגינה הוא הסגולה היחידה לגדלות האדם ורוממותו, והיא הסגולה היחידה שאדם יוכל לבסוף להתגדל ולצאת משפלותו, ועי"כ יתקדש שמו של הבורא בעולמו ע"י בריותיו, שהם בצלם אלוקים ובכבוד האמיתי, ה' יזכנו שלא נשוב ריקם מלפניו.



ה.

הדין בכל השנה והדין בר"ה

פרק ג:

כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות וכו', אדם שעוונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנא' על רוב עוונך וכו'.

והנה בפשטות קאי הרמב"ם בדין עוה"ז, והכוונה שבכל רגע ורגע שנמצא באדם עוונות מרובין על זכויות, הרי הוא כפשוטו מת באותו הרגע ממש, וכן למדו בכוונתו הראב"ד והכס"מ, ודלא כהלח"מ, שנטה לומר ברמב"ם דקאי אדין דעוה"ב, עיי"ש. דאין זו פשטות כוונת הרמב"ם, ואי"ה עוד נעיר בזה בהמשך הדברים.

אלא שא"כ קשה מש"כ הרמב"ם שם בה"ג:

וכשם ששוקלין זכויות האדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונותיו של כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביו"ט של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יוה"כ, אם עשה תשובה, וכו'.

והנה צ"ב, דלפי מה שלמדנו מה מקום יש עוד לדין ר"ה, שהרי אם נמצא חייב - מיד היה לו למות ברשעו, ולמה א"כ לא מת הכא מיד. ואדרבא, משמע שבדין ר"ה אין הדין של מיד מת, וכמו שאנו רואים בעינינו, וכמו שאכן כתב הרמב"ם.

ומה שנראה בזה, שהדין של ר"ה חלוק בעיקרו מהדין של כל השנה, שהדין של כל השנה הוא כעין 'חוק טבע' שכל מי שעונותיו מרובים מזכויותיו מיד הוא מת ברשעו, ואילו הדין של ר"ה, יסודו הוא ב'מושב בית דין', שביו"ט של ר"ה יש מושב בי"ד מיוחד על כל אדם, לשקול עונותיו כנגד זכויותיו.

ולכן מצינו בר"ה דבר שלא מצינו בדין של כל השנה, שהבינוני תולין אותו עד יוה"כ אם עשה תשובה וכו', שבדין של כל השנה לא יצוייר כלל דבר כזה, שהרי עכ"פ כל שאין עונותיו מרובין על זכויותיו אין הוא מת ברשעו, ורק היכא שיש כאן מושב בי"ד לשקול באופן מיוחד כל אדם ואדם, יש לדון שבינוני שלא עשה תשובה ייחתם דינו למיתה.

אולם אכתי יש לעיין, מה החידוש יש לעצם המשקל של הזכויות לעומת החובות בר"ה, כל שבכל השנה בכל רגע ורגע נשקלים מעשיו של האדם וצ"ב. ויתכן שיש לומר עפ"י המבואר, שעיקר הדין של ר"ה הוא על עצם ההתעוררות המתחייבת מחמת עצם מושב הבי"ד בר"ה, שכל שאינו מתעורר ואינו שם ליבו לדין ביום הזה להטיב מעשיו, הרי על כך הוא בעצם נשפט ויוצא חייב בדינו.

ויבואר לפי זה המשך דברי הרמב"ם להלן הל' ד':

אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזיה"כ רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא

יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם. ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה.

ולמבואר, היינו שבאר הרמב"ם כאן את עניין ההתעוררות שבאה ע"י השופר, דכל דין ר"ה הלא עיקרו בעצם ההתעוררות והיקיצה מהשינה של כל ימי השנה, ולדברינו על כך בעצמו נשפט האדם בר"ה- האם ח"ו לא יקיץ מתרדמתו או שיתעורר מכוח השופר לתשובה וישפר דרכיו.

והנה כידוע מה שהעיר מרן הגאון רבי יצחק בלאזר מפטרבורג זצ"ל מפני מה אין ניצל הבינוני רק ע"י עשיית תשובה, ולכאורה היה די לו שיעשה איזו מצוה אחת, שתכריע את משקל חובותיו כנגד זכויותיו. ועי' בפחד יצחק ר"ה (מאמר יח), שבאר שאין משקל עוונות כנגד זכויות משקל כמותי אלא איכות, ולכן מי שהוא בינוני לא שייך שיעשה מצוה אחת להכריע את עצמו, ורק תשובה יכולה להגדיר אותו כיוצא מהבינוניות שלו.

ולדברינו יקבלו הדברים תוספת בהירות, שהרי כל עניינו של ר"ה אינו אלא באותה התעוררות ויציאה מהבינוניות, והאיך יצא יד"ח ע"י תוספת זכות אחת.

והנה כתב הרמב"ם שם בהמשך דבריו:

...ומפני עניין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מר"ה ועד יוה"כ יותר מכל השנה וכו'.

ויש להעיר מהו 'מפני עניין זה' הא כבר בארנו דווקא ע"י תשובה מהני ליה להחתם לחיים כמש"כ הרמב"ם לעיל וצ"ב.

ונראה ליישב, וכ"נ מדברי הלח"מ שם, שכוונת דברי הרמב"ם 'ומפני עניין זה' וכו', מוסבת על מה שכ' לעיל, שתקיעת שופר בר"ה רמז יש בה לעורר הישנים בכל השנה, וע"ז קאי הרמב"ם הכא, שמפני עניין זה נהגו להרבות במצוות ומע"ט בימים אלו, שבהם יותר צריך להראות שנפעל בו עניין השופר והוא נתעורר מחמתו. ונמצא שאין כוונת הרמב"ם שע"י המעשים טובים שעושה בעשי"ת בכוחו להכריע את הדין, דזה א"א אלא ע"י התשובה בלבד, כמש"כ, אלא דצריך לעשות בהם מעשים טובים להראות ההתעוררות שהיתה ע"י השופר, ובוזה גופא חשיב כעשיית התשובה והיציאה מהבינוניות וזוכה להחתם בספר החיים ביוה"כ.

והנה עוד כ' שם הרמב"ם בה"ה:

בשעה ששוקלין עונותיו של אדם עם זכיותיו אין מחשבין עליו עוון שחטא בו תחילה ולא שני אלא משלישי ואילך אם נמצאו עונותיו משלישי ואילך מרובין על זכיותיו אותם שני עונות מצטרפים ודנין אותו על הכל. ואם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו אשר מעוון השלישי ואילך מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון, לפי שהשלישי נחשב ראשון שכבר נמחלו השנים, וכן הרביעי וכו'.

וצ"ב למה כוונת הרמב"ם בשעה ששוקלין עונותיו של אדם וכו', דאם כוונתו לדין ר"ה הרי כבר העיר הכס"מ שבדין ר"ה כבר כתב הרמב"ם שבינונים תלויין ועומדין עד יוה"כ עשו תשובה וכו', ולא כתב כלל שעונותיהן נמחקים ראשון ראשון. וכן אם נימא שכוונתו לדין שבשעת מיתתו, וכמו שבארנו לעיל שהכוונה לדין עוה"ז, גם כן אינו מובן, דהרי לא יתכן שעונותיו של אדם כל רגע ורגע נמחקים דא"כ לעולם לא תתמלא סאתו ולא ימות לעולם מחמת עבירותיו. וע"כ שכוונת הרמב"ם היא לדין עוה"ב, כמש"כ הכס"מ עיי"ש. וא"כ יש כאן ראייה ללח"מ בביאור ה"א, שאף שם קאי הרמב"ם בדין עוה"ב, דאל"כ הכיצד התחיל לדבר בדבר שלא פ' לעיל בו כלום, אלא שאף זה אין ברור לפרש את הלכה א' כן וכנ"ל, וצ"ע.



ו.

בראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון

והנה מבואר ברמב"ם הנ"ל שרק בינונים נחתמים ביום כיפור, והוא כבר ייתא דר"ה (טז:), אולם שם לעיל עמוד א' נתבאר בכמה ברייתות שהכל נידונים בר"ה וגז"ד שלהם נחתם ביוה"כ. ובביאור הגר"א בשו"ע (או"ח תקפב ס"ט) באר דאיכא ב' דינים: אחד על עוה"ז ואחד על עוה"ב. ולעניין עוה"ז כו"ע נידונים בר"ה ונחתמים ביוה"כ, כמו שאנו אומרים בר"ה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון כמה יעברון וכו' דקאי על דיני עוה"ז, אבל לעניין הדין על עוה"ב (שכתבו התוס' שם

בסוגי' טז: ד"ה ונחתמין), בזה קאי אבריייתא דצדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים טובים וכו' עי' שם. אמנם ברמב"ם לא מבואר מזה מיד.

ושמעתי מידידי, הגאון ר' מנחם טוקר שליט"א, שלרמב"ם קאי הסוגי' הזאת על דין שאינו תלוי כלל במעשים, ע"ד הסוגי' דבמה בהמה (שבת נה.) שיש מוות בלא חטא וייסורים בלא עוון. וביאור זה מסתבר לכאורה, אף שעדיין צ"ע, דקאי על דרך העולם שא"א לבשר ודם בלא מיתה ובלא ייסורים, ומדרכו של עולם שאינן באים בפתע ח"ו, שע"ז נא' אם רואה אדם יסורין באים עליו יפשפש במעשיו וכו', אלא שיתכן לקרוע גזר הדין ע"י תשובה ותפילה וצדקה שמעבירין את רוע הגזירה, ואת זה לא הביא הרמב"ם כי אינו נפק"מ לאדם, כי אין זה נוגע למעשים שלו.

ונראה שהרמב"ם מתאים לסוגי' הירושלמי על מתני' דבארבעה פרקים האדם נידון, שהקשה שם על אנשים המתים בעשי"ת, והיינו משום שבר"ה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון, וא"כ ממנ"פ - או שימותו אחר יוה"כ מהדין של השנה או שהיו צריכים כבר למות בשנה שעברה מהדין של שנה שעברה, ויישבו שם כר' כרוספדאי, שרשעים נכתבים ונחתמים לאלתר וכו', ואלו יכולים למות בעשי"ת מהדין של השתא. ומבואר מזה שיש דין כללי שהוא בר"ה יכתבון וכו' כמו שהק' שם, ומכל מקום יש רשעים גמורים שלא לאלתר נחתמים למיתה מחמת מעשיהם (או שבעטו במשפט כנ"ל) כמו שתי' שם.

אמנם, דברי הגר"א הם כסוגי' הגמ' דידן, שנראה שהדין נמשך מיוה"כ של שנה עד יוה"כ של שנה אחרת, וממילא אין להקשות כהירו', שמי שמת בעשי"ת הוא מחמת הדין של שנה שעברה. וא"כ י"ל שיש חלוק בין דין עוה"ב לדין עוה"ז, ולעולם לעניין דין עוה"ז אין מציאות של נחתמים למיתה בר"ה, וכמש"כ התוס' והגר"א [אלא שלתוס' היה קשה ממשלם לשונאיו וכו' וא"כ גם הרשעים נידונים לחיים ועושר לפעמים, ולכן בארו התוס' דקאי רק על עוה"ב, ולגר"א שכתב שיש גם דין על עוה"ז לכאורה לא מתיישב, וצ"ע א"כ ההכרח לומר שיש אכן דין על עוה"ב].



ז.

ב' הבחינות של הדין בר"ה הנ"ל הן כנגד הנהגת היחוד והנהגת המשפט
והנה יל"ע ככלל העניין של הדין בר"ה מה עניינו דווקא ביום זה, ובר"ן בסוגי'
דר"ה שם כתב עפ"י המדרש שהוא יום בו נברא האדם ובו ביום חטא ועשה
תשובה ויצא בדימוס ולכן לדורות נקבע יום זה כמשפט ובני ישראל יוצאים בו
בדימוס, ועוד שמזלו מאזנים בשמים כנגד המשפט שמתנהל בו (והוא מדרשה לר"ה
מהרמב"ן). וידוע גם מה שאומרים [עי' רמח"ל במאמר החכמה] שהבורא מחדש
עולמו בכל שנה ובר"ה יום בריאת האדם נברא מחדש אם זוכה בדין.

ויתכן לומר עוד בזה, כי הנה כידוע תכלית בריאת העולם והאדם הוא כי מדרך
הטוב להיטיב, וא"א לברואים לקבל טוב אלא א"כ נבראו בגשם ובהסתר, שע"כ
ניתנת להם אפשרות בחירה, ואם זוכים להכיר יחוד ה', מתקנים עצמם וכל העולם
כולו, וזוכים לעוה"ב ולקרבת ה' בדין, ולא בחסד כנותן מתנה לחבירו שהוא בהית
להסתכוליה באפיה, וזה הטוב שהטיב ה' עם הברואים בבריאתם.

אמנם, כמו שהאריך החסיד הרמח"ל בדעת תבונות [וכל ספריו בנויים על יסוד
זה], שהנהגת הבורא בעולם מתחלקת להנהגת היחוד ולהנהגת המשפט, שהנהגת
המשפט היא תכלית הבריאה שיזכה האדם במשפט ויתקן עצמו וכל העולם כולו,
כמו שאמרנו. אולם, מה שלא יהיה הבורא מנהיג את עולמו אף בהנהגת היחוד
הנסתרת בכל מאורעות העולם, לקראת אותו גילוי הסופי שיהיה בהכרח בסוף
העולם, אף שלא ע"י מעשה האדם, שהוא כעין חוק בבריאה למעלה ממעשה
האדם, וכלפי האדם ההנהגה הזו היא הנהגת הטבע והמזל, שאין לה שייכות
למעשה האדם והיא נגזרת ומתוכננת מששת ימי בראשית, אלא שהאדם יכול
לשנות את ההנהגה כלפיו עפ"י מעשיו [ואף שגם ע"כ יש ידיעה מראש, כידוע].

ולפי זה יתכן לומר, שבשל כך הוקבע המשפט של כל באי העולם בר"ה, וכמו
שנתבאר (לעיל אות ו'), שיש ב' בחינות של משפט: האחת מה שעוברים לפניו כל
באי העולם לזכותם או לחייבם בדין בלא שייכות למעשיהם, והשניה מה שנוגע
למעשי האדם.

ואת הבחינה הראשונה יש לפרש שהיא מכלל מה שהבורא מחדש את עולמו
ביום זה ומתקן את העולם תיקון אחר תיקון, לקראת היום בו יתגלה לעיני כל חי,

כמש"כ הרמח"ל, וזה שייך להנהגת היחוד. אולם המשפט ע"פ המעשים הוא כנגד הנהגת המשפט, והוא כנגד מה שיצא האדם בדימוס ביום הזה, שע"כ כל תכלית כל הבריאה היא בשביל המשפט הזה, שיהיו נוצחים בו ומתקנים כל העולם כולו ויהיו שותפים כביכול לגילוי כבוד ה' בעולם.

והנה הלא נאמר זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון ומי לא נפקד כיום הזה וכו', ומבואר שהוא דין על כל העולם, אבל כפי הנראה הדין על כל העולם אינו אלא הדין התלוי במזל, שהוא הנהגת היחוד ואינו תלוי בדווקא במעשה האדם, ומחמת ההסתכלות במזל זה ידעו כל העולם על יום זה כיום המשפט, וכמש"כ הרמב"ן. אמנם, הדין המיוחד לישראל הוא מחמת מה שיצא האדם הראשון בדימוס ביום זה כנ"ל, שהוא שייך לתפקיד של ישראל, השותפים למעשה הבריאה, והם שקדשו את ר"ה ועשו ממנו יו"ט של ר"ה, והם שנשפטים בו על מעשיהם, והאם עשו את תפקידם המיוחד להם בבריאה, ומה שעושים אותו יו"ט, הוא כי מובטח להם שאם יצאו כתורה והמצווה בהתעוררות ע"י השופר יהיו גם הם יוצאים בדימוס, כאדם הראשון.

והיה נראה לפי זה עוד, שאפשר לשפוט על הא גופא האם יזכה שיתנהגו עימו בהנהגת המשפט ויעניקו לו מחסדו של הבורא בזכות, או חלילה כל ההנהגה תהיה איתו בהנהגת היחוד, כטבע העולם בלא שייכות למעשיו. ודבר זה תלוי, כמו שבאר הרמב"ם במורה, באמונתו של האדם, שככל שמאמין יותר בהנהגתו של הבורא שהוא המשגיח והמנהיג הרי הוא יוצא מהנהגת הטבע ונעשה מעל המזלות ומושגח בהשגחה פרטית על ידי הבורא והמנהיג בעצמו, ואם הוא לא מאמין בכך הרי נשאר הוא בהנהגת הטבע והמזל.

ולכך אומרים מלכויות בר"ה כדי שתמליכוני עליכם, לבד ממה שהבורא מתעלה ביום זה שמלך במשפט יעמיד ארץ, אלא שזה גורם לו שיהיה נוצח במשפט, הן מפני שזה תכלית כל הבריאה וכאמור, והן מפני שע"כ הרי הוא נדון להיות מונהג בהשגחה פרטית מעל המזלות, שע"י שאנו בעצמינו ממליכים את הקב"ה, ותוקעים בשופר שהיא כנגד העקידה ומסירת הנפש לה' יתברך, והיינו שאנחנו מקבלים ע"ע מידת המשפט, הלא עי"כ אנו נוטלים חלק בהנהגת ה' בבריאה, ומתוך כך אנחנו יוצאים בדימוס כצדיקים גמורים (כדין על העוה"ב וכו"ל).

והנה לעניין החתימה של יוה"כ, שלפי המבואר גם בה יש ב' חלקים - לעניין הבינוניים שתלויים ועומדים בדין של הרוחניות או בהנהגת המשפט, ולעניין כל העולם כולו בהנהגת היחוד או בדין העוה"ז להבנת הגר"א [ולפי דברינו הכל הולך למקום אחד]. יש לעי' במקור הדברים, דבשלמא לעניין הבינוני שיש כלפיו מחילה וכפרה כששב, מקורו הוא במה שנמחל לישראל חטא העגל ביום זה, אולם לעניין הדין של כל העולם בהנהגת היחוד מה המקום ליוה"כ דווקא, שהוא לכאורה נקבע רק אחר כפרתו של ישראל, וצ"ע.

אמנם לפי מש"כ הרמב"ן בדרשה לר"ה הרי עשרה ימים הם כנגד העשרה ספירות שהן כנגד עשרה המאמרות כמש"כ הרמח"ל [עי' ס' הוויכוח], ולפי זה יוה"כ הוא חלק מבריאת העולם וחידוש הבריאה ולכן כל העולם זוכה בחסד ליוה"כ שהוא רחמים בדין, ועדיין יש להבין עומקן של דברים.



הרב חיים יצחק קפלן*
משגיח ישיבת חברון כנסת ישראל

'לפני השם תטהרו' – 'מקוה ישראל השם' – 'המלך הקדוש'

א.

ידועים דברי המשנה ביומא (פ"ה:): "עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו. דרש ר' אלעזר בין עזריה 'מכל חטאתיכם לפני השם תטהרו' עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו". דהיינו שדרשו חז"ל מלשון הפסוק 'חטאתיכם לפני השם' דאיירי בעבירות שבין אדם למקום בלבד. ובהמשך שם: "אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר 'מקוה ישראל השם' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

ולמדנו המהרש"א שאף ר' עקיבא דרש את לשון הפסוק 'לפני השם' וסמך לסוף הפסוק 'לפני השם תטהרו'. ולמדנו בזה דלישנא דקרא 'לפני השם', נתפרש לשתי דרשות, הנראות בהשקפה ראשונה כאינן שייכות האחת אל השניה.

אלא שבמשמעות דברי המשנה נראה שבא הפסוק ללמדינו שני דברים, העולים בקנה אחד ומעמידים הגדרה בכפרתו של החוטא בכלל, ובעבירות שבין אדם לחברו בפרט^(*). וכך מצאנו בכפות תמרים, שתולה את כפרת העוון של בין אדם לחברו בכך שכפרת יוה"כ היא 'לפני השם', עיי"ש. וא"כ עלינו להשתדל בזה ליתן טעם והבחנה במהותה של הכפרה העומדת במדריגה הנקראת 'לפני השם', ומדוע אין היא שייכת בעבירות שבין אדם לחברו בלא שירצהו.



(*) השיחה נכתבה ע"י תלמידים ונדפסה בשעתו על ידם בקונטרס בשם 'חדש ימינו כקדם'.

א). וכמו שעמדו בזה בכפות תמרים ובחתם סופר.

ב.

והנה למדנו עוד מדברי המשנה שיש בחינה יתירה בסדר כפרת יוה"כ, המחייבת את האדם לרצות את חברו יותר מהחיוב הכללי הקיים בתשובה דעלמא^ב, וכנלמד מן הפסוק. וא"כ עלינו לחקור מה עניינה של הבחינה הזו, היתירה מכל תשובה דעלמא.

ובדבר הזה מצינו בפחד יצחק (יוה"כ מאמר ב') שהעמיד את דברי רבינו יונה בסדר עבודת הוידוי של יום הכיפורים. כתב רבינו יונה (שער ד' אות י"ח) דצריך לרצות את חברו קודם שיתודה על חטאו, ואם התודה תחילה לא עלה לו הוידוי^ג. ושונה בזה מתשובה דעלמא, שגם בה בעי שירצהו, אך אין זה מעכב את הוידוי, אלא רק את הכפרה. זאת, כמשמעות לשונו של רבינו יונה על התשובה הכללית (בעיקר הט"ז): "וראוי לבעל התשובה לעשות כן קודם הוידוי כדי שיתרצה בוידויו", דמשמע שאינו לעיכובא.

ומתאימים הדברים במה דאמרינן בסדר הוידוי 'על חטא שחטאנו לפניך', שהוא נוסח המיוחד ליוה"כ, ובעלמא אינו אומר אלא 'אשמנו' וכו'. שאנו מעמידים בשעת הוידוי את עיקר סיבת הכפרה, שאף שקלקלנו וחטאנו עדיין אנו נמצאים ועומדים 'לפניך', והיינו משום שכבר ביקשנו את מחילת חברנו^ד. והוא מושתת על לשון הפסוק האמור לעיל 'מכל חטאתיכם לפני השם', שיסוד הכפרה הוא במה שאנו 'לפני השם'.

וא"כ היה מקום לומר שמחמת כן שייכת הכפרה רק על עבירות שבין אדם למקום, שעליהן אומר הקב"ה שהוא ית' מכפר את הכפרה אשר 'לפני השם', משום שכלפיו כוון החטא. משא"כ חטאים אשר כווננו אל הזולת אין טעם שיכפר עליהם הקב"ה, כי אין הם בבחינת חטאים ש'לפני השם'. אולם, כשנדקדק בלשון הפסוק היה נראה נכון לומר 'אל השם' מאשר 'לפני השם', שהרי לפירוש זה איירי הכתוב בחטאים וביעד אליהם כווננו.

ב). כמבואר בב"ק צ"ב. וברמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ט.

ג). כן למד בפח"י מדברי רבי, ויעווי"ש בשע"ת בפנים.

ד). וכך מפרש רבינו יונה (שער הראשון אות מ"ה) את הפסוק 'לך לבדך חטאתי' וגו', עיי"ש.

אלא נראה ביאורם של הדברים, שכיוון הפסוק אל החוטא הבא להתכפר, ואמר שרק האדם הנחשב שעומד ‘לפני השם’ – לו ראויה הכפרה. וע”ז דרשו חז”ל שרק עבירות שבין אדם למקום מחשיבות את החוטא שעדיין הוא ‘לפני השם’. ומשא”כ עבירות שבין אדם לחברו, הללו מפקיעות את האדם מלעמוד ‘לפני השם’ ועליהן אינו יכול לבקש כפרה. וכה דרשו חז”ל, ‘לפני השם תטהרו’ – שמדרגת הכפרה היא שנמצאת ‘לפני השם’. ועל כן היא שייכת רק על ‘חטאתיכם לפני השם’, והיינו בין אדם למקום.

והשתא דאתינן להכי, מוטל עלינו לחקור ולהבין מ”ט חמורות עבירות שבין אדם לחברו ומופקעות מלעמוד לפני השם, ואף אינן בבחינת ש’חטאנו לפניך’.



ג.

ניצבים אנו בימים אשר בין ר”ה השנה ליוה”כ הנקראים עשרת ימי תשובה. ובהם כבר למדנו בדברי הרמב”ם (פ”ב, ה”ו) שיפים הם לתשובה, והתשובה מתקבלת מיד. ועל עשיית התשובה נתייסדה עיקר עבודת הימים הללו.

אולם, עוד נמצאנו למדים בהא דאמרינן בתפילה באלו הימים ‘המלך הקדוש’ ו’המלך המשפט’, שהימים הללו עניינם ימי דין, וכלשון רש”י (ברכות י”ב:): “שבימים האלו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם”. וא”כ נדרשים אנו לעמוד על הזיקה הקיימת בין עבודת התשובה למהותם של הימים כימים של דין.

ואמנם, בפשטות היה נראה לומר שאכן ראוי הוא שבימים אלו שדן הבורא ית’ את העולם, ואשר ברצוננו לצאת זכאים בדין, שנעסוק בתשובה. ועל כן נתייחדו הימים הללו לעבודת התשובה. אלא שבודאי אינו נכון הוא, שהרי נתקנו עשי”ת אף אל אלו הצדיקים שנמצאו רובם זכויות בראש השנה, וכלפיהם כבר נגמר הדין. שאף הם צריכים לייחד עבודתם לעשיית התשובה. וא”כ חזינן שלא באה התשובה רק כדי לזכות בדין. ואכן, היה אפשר לומר נמי שמשום שהימים הללו מיועדים לתשובה ע”כ נתקן בהן המשפט, אולם גם זה אינו במשמע.

וביותר למדנו על מעלת הימים האלו, שעליהם נקרא הפסוק ‘דרשו השם בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב’. שבזמן הזה הקב”ה מתקרב אלינו ונמצא בקרבתנו.

וגם בזה נצטרך ללמוד היאך משתלבים כל העניינים האלו בהגדרת עשרת ימי התשובה.



ד.

ולהבנת הדברים נראה להקדים ולחדד מה דאמרינן בנוסח הוידוי 'סרנו ממצוותיך וממשפטיך הטובים ולא שוה לנו'. דהנה מקורו של הלשון 'ולא שוה לנו' הוא בודאי מהפסוק באיוב (ל"ג, כ"ז) המובא ביומא (פ"ז). 'ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי'. ובגמ' שם נדרש הפסוק לענין המבקש מחילה מחברו שצריך לשגר אליו שלושה אנשים שיבקשו בעבורו שימחול לו. ומ"מ בפשוטו של הפסוק למדנו שזהו הנוסח הראוי לאדם המתודה, שיאמר על החטא שאינו שוה לו.

ובפירוש הלשון 'ולא שוה לי', כתב רש"י שלא היה מידי דשווית לי. והכי איתא במלבי"ם שלא היה שוה וכדאי לי החטא שחטאתי. והיינו שפירשו כוונת הפסוק מלשון שויות וכדאיות.

אולם, באבן עזרא ובמצודות ועוד מפרשים ביארו שכוונת הפסוק היא שעזבתי את הדרך השובה, ומלשון 'וישר העויתי'. ור"ל שדרך התורה היא הדרך השובה והישרה, ובחטאי סטייתי מן הדרך הישרה והתעקמתי לדרך החטאים. ולשני הפירושים יש לנו להבין מה בא המתודה לומר, ואמאי הוי חלק יסודי בעבודת הוידוי.

וביותר עלינו להשכיל, מ"ט נדרש הפסוק במיוחד כלפי עבירות שבין אדם לחברו, שלצורך כפרת העוונות הללו זקוק האדם להגיע להכרה ולומר שאינו שוה לו.

וכן קשה טפי צורת הדברים כפי שהביאם רבינו יונה (שער הרביעי אות י"ט), שפירש את דברי הגמ' ד'ישר העויתי' היינו שבחטאי קלקלתי במה שהפכתי את הזולת מאדם ישר לאדם שאינו ישר. וע"ז אמר 'ואינו שוה לי' שהחזקתיו כאדם שאינו שוה. ולפי"ז אין מקום כלל להבנת סדר הוידוי, דלשם מה אנו באים להזכיר בוידוינו דבר השייך במסוים לעבירות שבין אדם לחברו, ועוד שמפרטים

אנו את תורף הקלקול שקלקלנו כפירושו של רבינו יונה דהיינו 'ולא שוה לנו'.
וכן צריך להבין מפני מה מעמידים את הנצרך לתיקון כלפי חברו בעניין זה
המסוים במה שהחזיקו כאינו שוה.



ה.

ולבירור הדברים נשוב לבאר את שני העניינים הטבועים בעשי"ת, דמחד הוו
ימי תשובה, ומאידך ימי דין ומשפט. ובדבר הזה נשכיל מדברי הגמ' במגילה (ט"ו):
על הפסוק בישעיה 'ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה
שערה', שדרשו חז"ל שבא הכתוב לעסוק ולהגדיר את עבודת האדם כלפי יצרו
המניעו לחטוא. וכן דרשו, 'לרוח משפט' - זה הדן את יצרו, 'ולגבורה' - זה
המתגבר על יצרו. ופי' רש"י שהמתגבר על יצרו היינו הצדיק מעיקרא, שאינו
הולך אחר היצר לעבור עבירה. והדן את יצרו הוא הבעל תשובה, שכופהו לשוב
בתשובה.

וחידוש גדול למדנו כאן בחילוק הקיים בין הצדיק מעיקרו, שזקוק אך למידת
הגבורה לעמוד כנגד פתויי היצר, לבין הבעל תשובה, שאותו הזקיקה התורה לבוא
כדיין ולדון את יצרו, עד שנצרך לכופהו לשוב בתשובה. ומידה זו היא בחינה
יתירה על עבודתו של הצדיק. והרינו עומדים ונוקקים לביאור מה היא תוקף
עבודת התשובה המיוסדת על מידת הדיין המכריע את הדין, ומ"ט אין הצדיק זקוק
לזאת.

אלא שכאן לימדנו חז"ל את יסוד עבודת האדם בכלל, ועבודת תיקון התשובה
בפרט. דהנה ברא הבורא ית' את הבריאה וקבע אצל האדם שיבחר כל חייו בין
בטוב לרע. ועבודת האדם שיעמוד תמיד הכן להכיר ולזהות בכל מצב ובכל שעת
נסיון מהו הצד שבו חקוקים החיים, ומהו הצד שאינו שייך אל החיים. וכשעומד
בנסיון עניינו הוא בכך שהוא שולל ומבטל כל צד העומד כנגד ציווי התורה ומכיר
שאינו שייך אל החיים.

אולם, כשנכשל אדם וניצוד במלכודת היצר, אזי הוא קובע שאכן גם לצד
שאינו ע"פ התורה יש קיום ומציאות בחיים. ונותן הכרה בדעתו שבאמת ישנם שני

צדדים הראויים להתקיים, ובכוחו לבחור היכן יסלול את דרכו בין בחיי שעה, ובין בחיי עולם.

וכעת, כשמכיר בגודל קלקולו וחפץ לשוב בתשובה, עיקר עבודתו תהיה לעמוד כנגד שני הצדדים שאותם העמיד ושעליהם נתן אישור לאפשרות קיומם, ולהכריע הכרעה של דיין מהו הצד הראוי שבו נמצאים החיים, ומהו הצד המבוטל והמרוקן מן החיים. ובוה לימדנו חז"ל שנוקק הבעל תשובה לכוחו של הדיין, שזהו הכוח אשר בידו לבטל צד אחד ולהכריע את האפשרות של הקיום רק לצד השני.



ו.

ועל מידה זו של הכרעת הדין בין שני הצדדים נתקנה עבודת הוידוי. שהרי וידוי ענינו הודאה, כמ"ש ומודה ועוזב ירוחם. ובסדר העבודה, פשעיו הודה ובחבו לא טמן. וכבר נודע לשונו של רבינו ניסים גאון על מהותו של הוידוי, שכתב 'אין מנהג בית דינך הצדק כמנהג בתי דינים, שמדת בני אדם כשהוא תובע את חברו אם הוא מודה הוא מתחייב. אבל בית דינך הצדק אם הוא מודה ועוזב אתה מרחמהו'. וכלומר, שהאדם בוידויו מעמיד הודאת בע"ד על גודל חטאו וטעותו.

והודאה זו עניינה ככל הודאת בעל דין, שבאה לבטל את הצד המזכהו ולהעמיד את הצד המחייבהו. שכוחה להכריעה לאיזה צד יש זכות קיום ואיזה צד נשלל מקיומו. ודין ההודאה הוא שהיא תהיה בבי"ד, ובכך נקרא מרשיע את עצמו. וכך הוא האדם העומד ומתודה 'שאין אנו עזי פנים לומר לפניך צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו חטאנו', שמודה ואומר שכעת לאחר שהכיר גודל חומרת עונו, אין לו שום צד זכות ללמד על העוון שעשה, ומבטל כל אפשרות של קיום וחיות לצד העבירה. ומאריך בוידויו 'ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו', וכן לאחר מכן שוחה ומתוודה 'אשמנו בגדנו' וכו', שנתקן על כל סדר א' ב', לומר שבכל לשון של ביטוי אנו מבטלים בעצמינו את הצד אותו העמדנו בשעת החטא.

וע"ז אמרינן בוידוי 'ולא שוה לנו', שהיום אנו מכירים שצד העבירה אינו צד השוה, ואין בו כדאיות כשוה בשוה עם הצד המצווה בתורה. ובאים אנו בזה לחדד

את ההפקעה והביטול הנקבעים בנפשותינו כנגד הצד של החטא. וכן ש'אינו שוה לנו', שעזבנו את דרך התורה שהיא הדרך השוה, שמשווה בין הגוף לבין הנפש. שכן הוא האדם בשעת הנסיון, שהוא עומד בין נטית הגוף לנטית הנפש, ורק התורה היא המכרעת מהי הדרך השוה שנותנת מקום לגוף ומקום לנפש, ומעמידה את הגוף שהוא שייך לנפש ואינו מעמיד דרך לעצמו. אבל האדם בקלקולו בודה מליבו דרך של שקר, הנותנת לגוף קיום ללא שייכות לצרכי הנפש, ונוטש את הדרך השוה - דרך התורה. ועל כך עומד ומתודה 'ולא שוה לנו', שתופס בדעתו כמה אין קיום לאותה הדרך.



ז.

והשתא נזכה להבין היאך משתלבת עבודת התשובה בעשי"ת, שעניינם ימי הדין. מהותו של הדין היא שיושב הקב"ה כדיין ומכריע לכל איש ואיש מי הוא השייך אל החיים ומי אינו שייך אל החיים. ועיקר הכרעתו היא שהוא קובע שאותו הטוב עליו ציווה בתורתו, בו מתקיימים החיים, ולעומתו בצד הרע, העומד כנגד ציווי התורה, שם אין קיום לחיים. וע"כ מי שרובו זכויות נכתב לחיים, שזו עיקרה של ההכרעה כאמור. ומי שחלילה רובו עוונות, א"כ בהכרח שייך הוא אל ההיפך מן החיים.

אולם, בתוך הנהגת הדין הזו, האיר לנו הקב"ה את האופן בו אף אנו יכולים להשתייך למידה זו, ואף להכריע בעצמינו את החיים ואת המוות, והוא ע"י עבודת התשובה.

ואכן כך הביא הגרא"א דסלר (ח"ב, שיחה לר"ה) את דברי היערות דבש, שכתב דבשעת תקיעת השופר מזמין האדם את עצמו לדין, וכשיש דין למטה אין דין למעלה, וזה עיקר זכות תקיעת השופר, עיי"ש.

ומינה נלמד לעניינינו, שהאדם בתשובתו פועל בעצמו את הדין הנעשה למעלה, במה שמכריע בעצמו איזה צד שייך אל החיים ואיזה אל המוות. וזו היא קריאתו של השופר, המעורר מחד לתשובה, ומאידך קורא על הדין הנעשה בשמים. שאין הכוונה שאם חפץ האדם לזכות בדין יעשה תשובה וינצל. אלא בתשובתו הוא

פועל בעצמו את הדין, שהרי כבר הוא הכריע בנפשו את השלילה מהרע ע"י הכרתו שהרע הוא מציאות המוות. והארה זו היא הארה נפלאה על כוחו של האדם בעבודת התשובה. ומבורר מאד מ"ט נמצאת היא דווקא בימים הללו שהם ימי דין. וכן בימים האלו, שהם ימי קרבת אלוקים שנתקרב אלינו ונתן לנו את הכוח לאחוז במידתו - מידת הדין, ועל ידה 'כופהו לשוב', שאנו מכריעים וכופים את קיומו הבלעדי של הצד הטוב, שהוא צד החיים.

והוא מה שאמר ר' חיים מוולאז'ין (שער ד', פל"ב) בטעם הדבר שתקנו את סדר ה'אשמנו בגדנו' על אותיות הא' ב', דבעלמא ידעינן שכך נסדרו השבחים הנאמרים על הבורא ית', ע"פ אותיות התורה המעידות על כוחו וגדלותו. אולם, מהו הענין לפיו אנו אומרים בוידי כסדר הזה. ועל כך אמר שע"י שנאמר את סדר הוידי ונתלהו באותיות התורה נעורר את השורש העליון של נפשנו, אשר היא מקושרת ונאחזת בתורה הקדושה, לטהרנו ולקדשנו. והכוונה בזה היא שבאמת אנו מיישרים את אורחותינו ע"פ הדרך שהעמידה לנו התורה, ושע"י אנו מקיימים 'ובחרת בחיים'. ובלשון שלנו אנו תופסים את הכרעת התורה כלפי עצמינו^ה.

ועוד נוכל עפ"י להעמיד מהלך בישוב קושייתו של ר' איצ'לה (כוכבי אור סי' ה') על דברי הרמב"ם, במה שכתב על הבינוני התלוי ועומד בעשי"ת, שבאם יעשה תשובה יצא זכאי בדין, ואם לאו, לא יועילו לו כל זכויות שיאסוף, ולא יזכה ח"ו בדין. וע"ז הקשה דלכאו' ממ"נ, שהרי הטעם שהוא לא נכתב לחיים כבר בר"ה הוא מפני שלא היה בידו רוב זכויות, וא"כ מסתמא מועלת התשובה מפני שמרבה לו זכויות. ואם כך הם פני הדברים מ"ט לא יועילו לו זכויות אחרות כאותה זכות של התשובה. וכשם שהן אינן מועילות אף התשובה לא תוכל להכריע לכף זכות.

ולדברינו אתי שפיר, שאכן אין מעלתה של התשובה כתוספת זכות בלבד. שבוזה לא מהני, מפני שכבר אינו בחשבון השנה שעברה. אלא שנוקק הבינוני שיעשה עמו דין להכריעו לחיים או להיפך ח"ו. וע"י ששב בתשובה הוא פועל בעצמו את הכרעת הדין ומכריעו לחיים בשלילת קיום הרע. וע"כ יזכה בדין.

ולהכרעה זו מתעורר האדם בשעת תקיעת השופר, המכריזה על עומק הדין, ומבין עד כמה אין אפשרות לצד הרוע וכמה הוא שייך אל ההיפך מן החיים.

ה). ע"ע להלן סוף אות ח'.

ומתוך הכרה זו הוא מתיישב עם עצמו ומחדד את ההכרה בדבר ביטול צד החטא, עד שזוכה להכריע בעצמו את הכתיבה לחיים מתוך שלימותה של התשובה.



ח.

ועל יסוד ושורש הכפרה לה אנו זוכים ביוה"כ, יש לנו ללמוד ולהשכיל מהא דחזינן שבעבודת יוה"כ תופס מקום נכבד עניין התיקון של טומאת מקדש וקדשיו.

דהנה, צוותה התורה בכל המועדים להקריב קרבן נוסף הבא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והוא שעיר החטאת. אולם ביוה"כ הכפרה על טומאת המקדש חולקת שם לעצמה, כמבואר בכתובים בסוף פרשת עבודת יוה"כ (אחרי מות ט"ו, ל"ג) 'וכפר את מקדש הקודש ואת אוהל מועד ואת המזבח יכפר', וממנו 'ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר'. שהדגישה התורה את כפרת העוון הזה כעניין מרכזי לכל עבודת היום, ובפשטות אף לכל כפרת היום.

והכי נמי מצינו בגמ' ביומא (ס"א.) שנחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם עוון טומאת מקדש וקדשיו נצרך לידוי או לאו. ועיי"ש שבישראל כו"ע לא פליגי שאינו צריך וידוי, אולם בכהנים נחלקו. וגם מכאן למדנו כמה תופס העוון הזה מקום חשוב ומיוחד בסדר עבודת היום.

ואכן הדברים נדרשים בירור וליבון, מ"ט הוי התיקון לעוון של טומאת מקדש וקדשיו יסוד חשוב לכל כפרת יוה"כ, עד כדי כך שמשמע בפסוקים שהוא כתנאי הקודם לזכיה בכפרה על שאר העוונות, וכדכתיב לאחר שיכפר על המקדש, שאז תהיה כפרה 'על הכהנים ועל כל עם הקהל'.

אלא שהאירו לנו חז"ל בחשיבות תיקון העוון הזה על מהותו של האיש בישראל ועל סיבת זכירתו בכפרה. והרחבת הדברים היא, שציונו הקב"ה לבנות את בית המקדש כדי שיהיה מקום הראוי להשראת השכינה ויעמוד כביתו בתוכו. אולם, בעצם הציווי הזה נתייסד לנו מהות קיומנו והוויתנו, והוא, שבכל אדם מישראל ובכלל ישראל בכללו יש מציאות של קדושה, השוכנת ומחיה את נפשותינו. ובחינת המקדש והקודש היא בחינתם של כלל"י, ורק מתוך שיסוד מציאותם הוא קודש, ע"כ נצטוו לבנות מקדש ולעבוד בקדשיו. וכך למדנו ברש"י

עה"פ (ויקרא כ', ג') 'למען טמא את מקדשי' - זו כנסת ישראל. והוא מה שדרשו חז"ל 'ושכנתי בתוכם' - 'בתוכו לא נאמר אלא בתוכם'. וזו עניינה של השראת השכינה בישראל, שיש עמידה ואחיזה במציאות לנקודת חיותם הפנימית של ישראל שהיא קודש. ובודאי שיש את המקדש גופו וההלכות הראויות לו, אולם מ"מ עיקר עניינו שייך רק משום שכלל"י הו קודש.

ובחינה זו שנתחדשה לנו במציאות המקדש באדם, היא הנותנת לזכייתו בכפרה. שהרי כך חזינן שבזמן שבית המקדש היה קיים, היה סדר כפרת האדם עובר דרך המקדש, ע"י הקרבת הקרבנות ע"ג המזבח, ובוה הייתה תלויה כפרתו.

וטעם הדבר הוא, משום ששורש כפרתו של האדם נטוע בעצם מציאותו, והיינו במקום הקודש. והרי גם אצל האדם החוטא קיימת השראת השכינה, כדכתיב בפרשת עבודת יוה"כ (ט"ז, ט"ז) 'השוכן אתם בתוך טומאתם'. ומקום הקודש הזה עומד תמיד מעל למציאות החטא, שהרי שמה כבר ניתנה ההכרעה מהו השייך אל החיים ומה אל המוות. וכשבא האדם לשוב בתשובה ולהכריע את הדין בדבר הטוב והרע החיים והמוות, הוא נתלה בנקודת הווייתו, שהיא מציאות הקודש, ומשם בזכות התשובה פשטה קדושה בכולו.

וע"כ כשחפצים ישראל לעסוק בכפרתם מוטל עליהם לתקן ולטהר את כל העניין של טומאת מקדש וקדשיו. שהרי יסוד הכפרה היא ההתייחסות הראויה אל עצמותם של ישראל שהוא הקודש. ובזמן שבית המקדש היה קיים הייתה עבודתם לתקן את מה שפגמו בשורש הקודש אשר במקדש. ומיניה לעסוק בתיקון האדם על כל חטאיו, וגם זה מכוח נקודת חיותו שהיא הקודש אשר בו.

וכמו כן, נתקן בכל המועדים שבהם עולים כלל"י לרגל ומבקשים להיות מושפעים מן המקדש וקדשיו, אזי נתקן להם שיביאו שעיר לכפר על העוונות שפגמו בטומאת המקדש, ובמה שלא אחזו בתפיסה ההגונה כלפי עניין הקדושה.

ואף אנן, שנשלמה פרים שפתינו, צריכים אנו לעסוק בעוון של טומאת מקדשיו וקדשיו שבעצמינו, כדי שנחזיק בהכרה הראויה על עצמינו ועל מהות קיומנו במציאות הקודש. ומתוך כך נזכה למרק את נפשותנו ולהשפיע על כל מציאותנו את מציאות הקודש והכרעתה לגבי החיים והמוות.

וכוח הדין הזה, בו אנו מכריעים את שייכותינו אל החיים בהכרת קדושתנו, הוא נובע מכוח דינו של הקב"ה, שע"ז אנו מכנים אותו 'המלך הקדוש'.¹ ומשתלבים הדברים עם נוסח הפיוט 'ונתנה תוקף', בו נתקן הביטוי על הדין והמשפט - 'קדושת היום'.

וכן חזינן בעולמנו איך שכל דבר המשפיע תועלת שבקדושה עניינו הוא שהוא נקרא 'קודש'. ודוגמה גדולה לזה היא הישיבה, הנקראת בפי כל 'הישיבה הקדושה'. שאכן עלינו לדעת ששורש השפעתה של הישיבה הוא מכוח קדושתה. ורק השומר על המקדש וקדשיו של הישיבה, שלא יתערבבו עם עניינים שבטומאה ותשמר 'צורת הישיבה', הוא יחשב לבן הישיבה, היכול להכיל את התועלת המושפעת ממנה. והכי נמי בכל דבר שבקדושה ובביהכ"נ ובביהמ"ד ובכל ציבור המתאספים לעניינים של קדושה, שעליהם נקרא שם 'קהילות הקודש' וכן 'אתרא קדישא הדין', שהשפעתם תהא מכוח מציאות הקדושה הנמצאת בתוכם. וכמו כן, שכל דבר שבקדושה צריכים עשרה, לומר שמקור ההשפעה הוא מכוח קדושתם של הציבור.



ט.

ועל כוח הקדושה הזאת אנו מבקשים בסליחות את לשון הפסוק 'אל תשליכנו מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממנו'. שעל רוח הקודש הזו מפרש רש"י (תהילים נ"א) 'רוח הקודש שהייתה בי בימי אז'. ולא רק דוד המלך ביקש עליה, אלא כל איש יהודי בכל הדורות עומד ומבקש על רוח הקודש השוכנת בקרבו, וכדאמרין 'רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך', דהיינו 'צורת הדברים'. ומבקש להחזיק בצורתם של הדברים שהיא הקדושה שבתוכו. ומתוך ההשגה הזו זוכה גם ל'אל תשליכנו מלפניך', שאף מחוץ לגופה של ההשגה הזאת יעמוד תמיד 'לפניך', להיות מושפע בקדושת האדם לכל אישיותו.

וכה הם הדברים בכל מקום וזמן בו יש השפעה מיוחדת של קדושה, שאם היהודי תופס ואוחז בקדושה כדבעי אזי יזכה לעמוד אח"כ באותה הקדושה המשפיעה באופן תמידי. וכדוגמת השבת וכל מועדי קודש, שהמחזיקם כראוי

1. וז"ש בנפש החיים שהיודי בא"ב לדבק עצמנו בשרש העליון של נפשותינו.

ומתנהג כראוי לפי גודל קדושתם, הוא זוכה להיות מושפע מהם אף לכל ימות השבוע והשנה.



י.

ולאחר מכן אנו מבקשים בתפילת הסליחות 'אל תשליכנו לעת זקנה ככלות כוחנו אל תעזבנו' (תהילים ע"א). ובפשטות ציור הדברים נתפס דאיירינן באנשים הזקנים תשושי הכוח, שמבקשים שאף הם יזכו לתמיכה ולישועה. אולם, בודאי אינו כן, אלא מכוונים הדברים אל כל אחד הנחשב כזקן כלפי עבודת התשובה, שמבקש שיושפע עליו הכוח שאזל לו לעשיית התשובה. וכמו שפירש רש"י 'לעת זקנה' - כשהורגלנו בחטא. ובאמת יש לנו להבין מהו עניין הכוח הנזקק לתשובה. שהרי כך חזינן בלישנא דעלמא ואף בסליחות נמצא כן הביטוי 'כוח התשובה' (פיוט ס'). וכן על מידת הסליחה מצאנו שסמכו אליה את המושג של כוח⁽¹⁾. וכלשון הפסוק בתחילת הפרשה העוסקת בסליחת עוון המרגלים 'ועתה יגדל נא כוח השם כאשר דברת לאמר'.

אולם, פשוטם של הדברים הוא שהכוח הנצרך לתשובה הוא כוח החידוש. שהאדם נמצא והולך בדרך של חטא בכל ימות השנה וההרגשה המקוננת בקרבו שדרך זו היא הדרך בה מוחזקים חייו, ואין לו את היכולת לשנות עכשיו את אורחותיו וליצור דרך חדשה שהיא דרך התורה - הדרך השווה. שהרי כך אמרינן באותן הסליחות על התשובה 'השיבנו השם אליך ונשובה חדש ימינו כקדם'⁽²⁾. ובשביל שיוכל לשוב בתשובה יצטרך לאזור רוחו ולהשתמש בכוח החידוש כדי ליזום ולקבוע לו את הדרך החדשה. וכח זה של החידוש הוא כוח הנמצא ביתר תוקף אצל האדם הצעיר המועט בשנים, שנפשו צעירה ומוכנה להכיל חידוש ושינוי באורחות החיים. ומשא"כ הזקן, שהוא כבר מוחזק ועומד בחיים, לדידו נחלש כוח החידוש ויתקשה לשנות את דרכו.

(ז). עיי' שערי תשובה שער הראשון אות מ"ו בלשון המדרש 'בעבור הראות את כוחך'.

(ח). וכן 'תקעו בחודש שופר' - 'חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם'. ובמזמור התשובה (תהילים נ"א) 'לב טהור ברא לי אלוקים ורוח נכון חדש בקרבי'. והוא הפסוק שלפני אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. ועיי' מהרש"א שם שמבאר דע"ו קאי הנלמד מ'מקוה ישראל השם'.

וע"ז אנו מבקשים, כשאנו עומדים לפני עבודת התשובה וכבר הורגלנו בחטא, ונחשבים אנחנו כזקנים אשר אינם מסוגלים לחדש את ההכרה בדרך החיים, ואיננו מצליחים לתפוס שלשם אנו שייכים, ומתחננים ש'ככלות כוחנו על תעזבנו'. שאע"פ שאזל לנו הכוח לחדש, מ"מ תשפיע עלינו כוח מחודש משמים^ט בבחינת 'וקווי השם יחליפו כוח', ותאיר את עינינו להכריע בעצמינו שמשתייכים אנו אל הטוב שהוא החיים^י.



יא.

אלא דהשתא יש לנו לחקור אחר מקור הכוח הזה של החידוש והיצירה מהו שורשו ומהיכן אנו זוכים לו.

והנה בפתיחת סדר העבודה הנתקן ביום הכיפורים אנו פותחים ומשבחים את הקב"ה בבחינה של 'אמיץ כוח ורב אונים'. ולכאורה צריך בירור מה באים אנו לומר בזה, ואמאי נתקן מיד בפתיחת סדר העבודה. ומקורה של הלשון הזו הוא בפסוק בישעיה (פרק מ') 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא מרוב אונים ואמץ כוח איש לא נעדר', שכאן נתפרש לנו משבחיו של השי"ת על גדולת כוחו.

אולם, בהמשך שם למדנו יותר במהות מידת הכוח של הקב"ה. שכך כתיב לאחמ"כ 'נותן ליעף כוח ולאיץ אונים עצמה ירבה'. שגדולתו של הבורא ית' שמשפיע את כוחו על הברואים ויוצק אף בהם מהכוח הזה. וע"ז נקרא 'רוב אונים', שמרבה און אף למי שאין לו מעצמו.

ובאמת לזה כיוון הכתוב, באומרו 'המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא', וכידוע להסביר מ"ש רש"י ריש פרשת שמות במנינם של ישראל דהוו ככוכבים

ט). יעוי' בנפש החיים שער א' פ"ב בהגה"ה, ש'בכל כוחו' שאמרו חז"ל 'כל העונה יהא שמיא רבא מברך בכל כוח קורעים לו גז"ד, ואפילו יש בו שמץ ע"ז מוחלים לו'. - סובל ב' פירושים כוח העונה, או שיתברך שם 'קה' בכל כוחותיו. וכענין 'ועתה יגל נא כוח השם'. ודבריו בשער ד' בענין וידוי, סמוכים על דברים הללו בשער א' כמבואר שם.

י). ועוד נכלל בפירוש הבקשה הזו על כלל ישראל בכלל, שמתוך ריחוק הדורות נחשבנו לזקנים המרוחקים מראשיתם של ישראל.

ומביא את הפסוק הזה. וכוונתו לומר שקובע לכל אחד מישראל את תפקידו בעולם ומה שמוטל עליו לעשות בבריאה. והיינו שכל אחד מקבל מכוחו של הבורא להמשיך ולפעול את המוטל עליו בבריאה.

אלא שעומק נוסף ויסודי מונח בזה הכוח, והוא מה שאמר הפסוק (תהילים קי"א) 'כוח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'. שמלבד הכוח הפשוט להפעיל את הבריאה כל אחד לפי תפקידו, ניתן לישראל את הכוח לכבוש ולשנות את המציאות^(א). וכוח זה שורשו ומקורו בכוח שעל ידו ברא הקב"ה את הבריאה, והוא כוח החידוש.

וכל זה נתפרש בדברי רש"י בתחילת ספר בראשית, שאין התייחסותנו למעשה בראשית כמעשה שהיה בלבד, אלא שאנו שייכים אל אותו הכוח, ובידינו להמשיך ולפעול תמיד את מעשה הבראשית. והיינו שכשנקרא שם שמים על הבריאה בעבודתינו, אזי אנו משתמשים בכוח החידוש ומשנים ויוצרים בריאה חדשה בעולם. והוא עניין הכיבוש מהגוים, שלא נאמר שהנה הם כבר מוחזקים והיאך נפקיעם מן האדמה. אלא בכוחכם לשנות וליצור יצירות חדשות ולהפריך מוחזקויות הנראות כקיימות וכקבועות.

ועל מידה זו שניתנה לנו נתקן סדר העבודה, הפותח במידתו של הקב"ה שהוא אמיץ כוח ורב אונים. וממשיך לספר בגדולת כוח החידוש שלו בבריאתו את העולם ליצור יש מאין. ולאחמ"כ אנו מדברים ומספרים איך שהעביר מכוחו לישראל שימשיכו לחדש וליצור את הבראשית. שעל כן נצטוו הכהן הגדול בתפקיד המיוחד להיכנס לפני ולפנים, ולעבוד את עבודתו במקום אבן השתיה, שעליה מושתתת הבריאה (יזמא נ"ג, נ"ד:). ובכך הוא מעמיד את כוח החידוש עליו הופקדו ישראל להוציאו לפועל.

וכוח פלאי זה, שמקורו במעשה בראשית, הוא הכוח בו אנו משתמשים בעבודת התשובה. שהאדם החוטא העומד נבון כנגד גודל טעותו ועיוותו במה שבדה והחזיק את עצמו בדרך של שקר. והשתא אינו יודע היאך ישוב ויחזור לדרך הראויה. ולזה צריך שידע דלשם כך ניתן לו את כוח הבראשית, בכדי שיפקיע מוחזקויות ויצור חידושים בעצמו ובבריאה. וזהו כוח התשובה.

יא). עיי' רש"י בתהילים דקאי על כיבוש הארץ הנעשה בכוחו של הקב"ה.

ומתאימים הדברים לימים אלו, שהם ימי בריאת העולם, לצוות על עבודת קודש הקדשים לכהן הגדול. וכן לאדם היחידי שיעמול ויאזור כוח לחדש בעצמו ובעולמו הפרטי.

ומקור הכוח הזה אצל האדם הוא המקום בו שורה 'רוח קדש'. כשאנו מדברים ועוסקים על מציאות הקודש שבאדם, מכוונים הדברים אל הכוח הזה - כוח החידוש. שהכל נכלל בכלל בחינת הבראשית הקיימת אצל האדם בה הושפענו ממידותיו של הבורא ית'. וכך מביא רש"י שם את הפסוק 'קודש ישראל להשם ראשית תבואתו'. שמציאות הקודש שבישראל היא כוח הראשית הניתן להם.

וכשזכינו להשכיל זאת עלינו להתעורר כמה גדולה וחשובה מידת היצירה שניתנה לאדם, שהיא מגיעה מכוח קדושתו ומיניה שיצירותיה קדושות הן. וע"כ אל לו לאדם לבזו ולהשחית כוח נורא זה של החידוש והיצירה על דברים שאינם שייכים בקדושה. ואם נשכיל להשתמש כראוי בכוח החידוש בתורה ובבריאה, אזי יהיה קיום אמיתי אצלנו לכוח הזה, עד שנוכל לפעול בעצמינו את השינוי מעשה שבתשובה.

וזה מהות עבודתו של הכה"ג בקודש הקדשים, ליצור ולחדש בעולם מציאות של כפרה, המתגלית לעיני כל בליבון חוט השני. וכן להתפלל על השנה הבאה ועל תיקונה.

וכל זה יכול לחול על האדם רק עד כמה שהוא משתייך בנפשו ובפועלו אל כוח הבראשית. אבל האדם ה'זקן', שכלו כוחותיו, ואינו אוזר כוח לחדש ולשנות את מצבו, ומרחיק את נפשו ממציאות קדושתו, עליו לא תוכל לחול כפרת התשובה^(ב).

ואנו, שמרגישים כזקנים שכלה כוחם, מבקשים ומתפללים אל הקב"ה שלא יעזבנו ולא יקח את רוח קדשו מאיתנו. מפני שמאמינים אנחנו שאע"פ שאין אנו חשים בכוח החידוש אשר בקרבינו, מ"מ לעולם אנו משתייכים אל הקודש המופקע מן החטא, ושאף אצל האדם הזקן תשאר בקרבו תמיד מציאות הקודש. וכל בקשתנו היא שנוכה לפעול למעשה עם אותו הכוח לתיקון נפשותינו.



יב). וכן מצינו שמעוררים פרחי הכהונה את הכה"ג, והיינו שמשרים עליו רוח צעירה של חידוש ויצירה.

יב.

אכן, למדנו עוד בסדר עבודת התשובה על הדרך בה נזכה להשפעת כוח החידוש מהבורא ית'. והוא מן הפסוק בישעיה (מ') 'וקווי השם יחליפו כוח'. ומבוארת סגולתה של הקיווי לשם, שע"י זוכים להחליף כוח ויתחדש בנו כוח הבראשית. ובאמת חזינן טובא שמופיע העניין של התקוה ביחס לעבודת התשובה. שהרי כך שנינו בדברי המשנה לעיל, להסמיך את הפסוק 'מקוה ישראל השם' על כפרת יוה"כ. ופירוש המילה 'מקוה' בודאי היא מלשון 'תקוה', שאנו מקוים אל השי"ת. וכמו שנאמר (ירמיהו י"ד, ח') 'מקוה ישראל ומושיעו'. והיינו שרק המקוה אל השם הוא משתייך אל הכוח הטבוע בבריאת העולם, שהוא כוח החידוש. ולהכי מסיים הפסוק שם 'כי עזבו מקור מים חיים', שניתקו מעצמם את השייכות לכוח החידוש הניתן להם בבחינת 'מים חיים'^(ג). וכן אמרינן בסליחות 'ולסליחותיך אנו מקוים'. וביום ב' של עשי"ת באה סליחה (ס"א) אשר עיקר ענינה הוא התקוה לסליחה יעו"ש.

והביאור בזה נראה, שמשמעות המידה של תקוה לעומת מידת הבטחון, שמידת הביטחון היא שמכיר בטובו ית' ובכוח חסדו הגדול ובוטח בו שיטיב ויסייע לו בעת צרתו. אולם, שונה היא התקוה, שעניינה שחש ומרגיש הוא שיש לו שייכות אל הדבר הנחפץ. וכמובן שישאל, כשמקוים אל השם שיושיעם, סיבת תקותם היא בגלל שהם עומדים תחתיו ומכוונים אליו בקו אחד, ככלי העומד לקבל השפעתו וישועתו, ובכדי שיעבדוהו.

ואף כלפי טהרת הכפרה וחידוש כוחו של האדם צריך שיהא במדרגת 'וקווי השם', שירגיש שיש בו את השייכות אל הכוח הזה, וראוי הוא שיזכה בו. ותקוה זו היא מלבד ההכרה עליה השכלנו, שמחמתה אנו מבקשים 'ורוח קדשך אל תקח ממנו', שחוץ מעצם התפילה לקבלת הכוח הוא צריך גם לקוות ולתפוס שהוא שייך לזה וראוי שיקבלו מה'נותן ליעף כוח'. וכשיקוה כהוגן אזי יזכה ל'יחליפו כוח'.

(ג). דע"י בחינוך שמבאר בטעם הטבילה במקוה, שהאדם הטובל במים הוא חש בעצמו איך שמתחדש ומקבל כוחות חדשים.

וכך למדנו בדברי הרמב"ן, שכתב על יעקב אבינו^(ד) שנאמר עליו 'וקווי השם יחליפו כוח'. וכן כתב על משה ואהרן^(ט) שאף עליהם נאמר כן. ולא סתם נקרא עליהם הפסוק, אלא אצל יעקב אבינו זה היה כשהגיע למקום המקדש. וכן אצל משה ואהרן זה נאמר בפרשיות העוסקות בכל ענייני המשכן. שכשעסקו ועמדו בעבודת המקדש וקדשיו, והיה גילוי על מציאות הקדושה הקיימת בתוכם, אזי הושפע עליהם מעלתו של האדם הקדוש שיש בו את כוח הבראשית - כוח החידוש^(ט).

והפסוק הזה של 'וקווי השם יחליפו כוח' בא כהמשך לפסוקים המשבחים את השם שהוא אמיץ כוח ומרבה אונים, ושנותן ליעף כוח, וממשיך בדברו על הנערים והבחורים העייפים. וע"ז אמר שאם יקוו להשם יחליפו כוח.

וזה היא תקוות היום של יום הכיפורים, שמקוים אנו אל השם, שיזכנו בחידוש הכוח המחדש והיוצר. והכל מתוך שמכירים אנו במציאות הקדושה המהווה את מקור חיותנו. ובiodענו ש'כוח מעשיו הגיד לעמו' ע"כ אנו מקוים שנוכה להשפעת הכוח אף בשעת זקנותנו.

והוא מה דאמרין במזמור 'לדוד השם אורי וישעי', 'קוה אל השם חזק ויאמץ לבך וקוה אל השם'. וכן (תהילים ק"ל) 'קויתי השם קותה נפשי ולדברו הוחלתי'. שמדגישים ומעמידים את התקוה כיסוד מוכרח לקבלת השפעת ה'כוח מעשיו'. ואכן כך חזינן בסליחות (של צום גדליה) שמכנים אנו את הבינוני שלא שב בתשובה 'נואש'. שאיבד את התקוה המוכרחת לעשיית התשובה. וכמו שמביא הרמ"א (סוף סי' תר"ז) את שיטת הרמב"ם, שמי שאינו מאמין בכפרת יוה"כ אין יוה"כ מכפר לו. והיינו משום שחסר הוא את התקוה. ומחמת כן כתב המשנ"ב (סי' תרכ"ב, בשעה"צ סק"ו) שהוא הטעם למאי דקרינן מפטיר יונה ביוה"כ, כדי שיראה האדם ויתעורר

(ד). ב' ויצא עה"פ ויגל את האבן'.

(טו). ס"פ במדבר.

(טז). והכי הוה עובדא אצל אחד מגדולי ישראל שתינה אחד את צערו בפניו שכל שידוך שניגש אליו יורד מסיבה כל שהיא, והרגיש כאילו אבדה תקוה ועצה בדבר. והשיב לו שיש תקוה ויש עצה! ואח"כ מסר לו את סדר התיקון בו ישתדל. ואף שהיה יכול לומר לו רק את הנצרך שיעשה, מ"מ הדגיש לו שודאי שיש תקוה. כי האיש היהודי נמצא תמיד תחת השי"ת וראוי לקבל את ישועתו ממנו, וע"כ יש לו לקוות באמת שיוושע.

כמה נמצא השי"ת עם האדם וכמה הוא מלמדו ומחייבו, ומתוך כך לא יתייחס לשוב בתשובה.

וכך עולה ומתבאר במאי דאמרינן בתפילה כל יום 'עלינו לשבח לאדון הכל' וכו' 'ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא נוטה שמי ויוצר ארץ' וכו'. שאנחנו מזהים ומשייכים את עצמינו לכוח הזה של 'יוצר בראשית'. ומתוך כך אנו מיחלים ומקווים 'ועל כן נקוה לך השם אלוקינו לראות מהרה בתפארת עוזך'. שמתוך ההכרה בכוח הזה שטבוע בתוכינו, מבינים אנחנו שיש לנו סיבה טובה לקוות לגילוי מלכותו ית' בעולם.

ואת הנוסח הזה התקין יהושע בשעה שכבש את הארץ, שאז התגלה בעולם את 'כוח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'. וכדברי רש"י עה"פ (דברים ל"ג, י"ז) הנאמר על יוסף 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו', שנדרש על יהושע ש'כוחו קשה כשור לכבוש כמה מלכים'. שירש יהושע מיוסף, שעמד בנסיון, את הכוח הזה לכבוש 'כמה מלכים'. דהיינו אף 'מלכים' שכבר קבעו אחיזה בארץ ומעמידים על ישראל תביעה של ליסטים אתם, גם אותם כבש יהושע. דתביעת הגוים 'ליסטים אתם' תלויה בישראל, היאך הם רואים את תפקידם. שאם מביטים בבריאה ורואים את המציאות כמוחזקת אזי נכונה התביעה ליסטים אתם. אולם אם מבינים ש'כוח מעשיו הגיד לעמו', שהגיד להם לישראל את 'כוח מעשיו' ולא את 'מעשיו' בלבד, א"כ אינם ליסטים כלל וכלל, אלא שהם מחדשים את המציאות כפי המצווה עליהם.

וכן למדנו על מהותה של האחיזה בארץ בידי ישראל מדברי המדרש בתחילת ויקרא (ויקרא רבה א', א'), שדרש את הפסוק 'ברכו השם מלאכיו גיבורי כוח עושי דברו'. שמלאכיו הכוונה למדרגת פנחס, שכשהייתה שורה עליו רוח הקודש היו פניו בוערות כלפידים. ועל מדרגה זו מצינו עוד במדרש (שם, כ"א, י"ב) שנאמרה על כל הכהנים הגדולים הנכנסים אל קודש הקדשים ביום כיפור, שאינם בכלל 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד', הואיל ונחשבים כמלאכים דכתיב 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה ילמדו מפיהו כי מלאך השם צבקות הוא'.

וממשיך המדרש לדרוש את הפסוק 'גיבורי כוח' דאיירי בשומרי שביעית. והדברים נפלאים שאכן מדרגתם ומהותם של שומרי השביעית עניינם אחד הוא

עם עבודתו של הכהן הגדול ביוה"כ. שהרי שביתת הארץ לכאורה היא לבטל את הישוב הקיים, ומהיכן לו לאדם הכוח לעשות כן. אלא שמכירים השומרי שביעית שאנשי קודש המה וניתן להם את כוח הבראשית לחדש מציאות חדשה בבריאה, ובשביעית הם מוציאים מן הכוח אל הפועל ומחדשים את שביתת הארץ. וכבר למדנו שבעבור עוון השמיטה גולים ישראל מעל אדמתם. שרק מחמת כוח הכיבוש הנמצא בידם הם אווזים בארץ. וכשפוגמים בזה הכוח אזי גולים ח"ו ומאבדים את אחיזתם בארץ.

והרי כך הוא עניינה של השביעית שמתקדמת אל עבר היובל ושם משתלמת מהותה, ע"י קידוש השנה שביום הכיפורים. והיינו מפני שמהותו של היובל הוא להחזיר את כל המציאויות אל הבראשית ולבטל את כל המוחזקויות הקיימות.

ואף אנן צריכים להחזיק במידת שומרי השביעית גיבורי הכוח. ולהשתמש בכוח זה במלחמתה של תורה בתוך ביהמ"ד. וכמו שדרשו חז"ל את ה'גיבורי כוח' שאלו תלמידי חכמים. וכמבואר בגמ' שבת פ"ח שהפסוק נדרש על כלל ישראל כשאמרו נעשה ונשמע, ולא שאלו ולא דרשו האם יהיה ביכולתם לקיים את מצוות השם. אלא השיגו שבכוחם לחדש את המציאות לפי הצווים הכתובים בתורה. וזו היא מידת הגיבורי כוח. וע"י שאנחנו נתעורר בתוך ביהמ"ד להחזיק במידה הזו אזי נשפיע אף על אחינו בכל כלל", שיחזיקו גם הם בכוח הבראשית ויעמדו תחת מצוות השם.



יג.

ולאחר שהשגנו את ההשגה הנפלאה במעלת האדם ובקדושתו, וכן על הכוח הניתן לו לפעול ולחדש את הבריאה. יש לנו לעמוד על יסוד חשוב מאד, הנכון תמיד כשמדברים על מעלתו של האדם ועל מציאות הקודש שבו. והיינו שכירצה האדם להעמיד קיום באמת לקדושה השוכנת בו, יבדוק האם רואה הוא את אותה הקדושה אף בזולתו ד'איזהו מכובד המכבד את הבריות'. שהאדם האווז על עצמו בלבד שיש בו את הקדושה, אין הוא באמת אדם קדוש אלא קרוב הוא אצל עצמו לגופו, ומתייחס אל האני שלו ולא אל שייכותו לבראשית.

לפני השם תטהרו' – 'מקוה ישראל השם' – 'המלך הקדוש' קלג

ורק כשרואה הוא אצל חברו את מעלת האדם ומסתכל עליו כקדוש ובעל כוח החידוש והיצירה בבריאה, אזי אף בו נמצאת אותה הקדושה ועומד במעלת גיבורי הכוח. שלא רואה רק את המוחזק אלא גם את הניתן לחידוש בנפשו ובבריאה כולה.

וכן היא לשון החזו"א (אגרות ח"ב, אגרת קע"ג אות ג') 'שיודע לכבד את נשמתו בבדידותו והבריות בחברתו'. ורוצה לומר שמתוך שמכבד את חברו הוא מכיר ברוממות נשמתו שלו.

ובהא דיברה המשנה בהסמיכה את הדין שעבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצהו, למהות הכפרה שהיא לפני השם בבחינת 'מקוה ישראל השם'. ובאה ללמדנו שמכיון שהכפרה יסודה אצל האדם העומד לפני השם מכוח קדושתו, ונטועה בליבו התקוה לטהרת התשובה. שעל כן לא יוכל להתכפר במה שפגע בחברו, שכלפי זה אין קדושתו קיימת שהרי אינו רואה אותה אצל חברו, וכמו שנתבאר.

וכן מצינו שיוה"כ הוא יום של שימת אהבה ורעות, והוא אחד מהאופנים בו דומים ישראל אל המלאכים. שאחר שמפייסו ומכיר בקדושתו ובכוח החידוש הנטוע בו מבראשית, או אז 'בזאת יבוא אל הקודש', שידמה למדרגת פנחס שהיא מדרגת המלאכים.



יד.

ועל כך נצטווה האדם לשלוח אל חברו שלושה אנשים שיפייסוהו, שענינם הוא בוודאי שהם נראים כבי"ד, המכריעים עליו שהוא קודש.

והוא מה דילפינן בדברי הגמ' (יומא פ"ו:) בהקשותה מסתירת הפסוקים, שבפסוק אחד נאמר 'מכסה פשעיו לא יצליח', ומכאן שצריך להתוודות ברבים, ובפסוק אחר נאמר 'אשרי נשוא פשע כסוי חטאה', שמשמע שיסתיר עוונותיו ויתודה בצנעה. ומתרגמת הגמ' שני תירוצים, האחד שהוא בבין אדם למקום והא בבין אדם לחברו. ותירוצו שני דהא בחטא המפורסם והא בחטא שאינו מפורסם. ובכס"מ (הל' תשובה, פ"ב, ה"ה) דן בדברי הרמב"ם לומר דשמא נקט את שני התירוצים יחד.

ובראב"ד וברבינו יונה" הביאו את שני הישובים וכרכום יחדיו [כדמשמע בלשונם עיי"ש]. ולכא' צ"ב, דבפשטות הם ב' תירוצים השונים במהותם, שבחטא המפורסם אתי שפיר שכנגד החילול השם שגרם צריך לקדש את השם. אולם התירוץ השני אינו שייך לזה כלל. ואמאי כתבום כדבר אחד.

אולם, ביאור הדברים הוא, שאכן הקלקול בשניהם עוסק ופוגם בעניין אחד, אך משני צדדיו. שהאדם החוטא ברבים הוא מרחיק את העם מהקב"ה ח"ו, שהוא תורף העוון של חילול השם, שרוצה להעמיד כאילו שאין העם אצל הקב"ה ושיש לו כביכול דרך אחרת ללכת בה. וע"כ התיקון לזה הוא שיקדש את שמו ברבים ויחזיר את העם אל הקב"ה.

אבל החוטא לחברו בעוון הזה הוא פוגם להיפך, שנוטל כביכול את השי"ת מהאדם. ואומר שאינו רואהו כקדוש ושע"כ יכול לחטוא לו. ואף אצלו יהיה התיקון שיעמדו בי"ד ויכריעו לבטל את הצד שהעמיד, שאינו שוה (כדברי רבינו יונה לעיל), אלא יכריעוהו אל הצד הטוב ויקבעוהו כקדוש. ובזה יתוקן עווננו. וכשם שיש קידוש השם, כך נצטוונו להעמיד ולגלות את קדושת ישראל.

וראה בגמ' שם שאם הנפגע מת מביא עשרה על קברו ואומר חטאתי לשם אלקי ישראל ולפלוני. הרי להדיא ששיש לו לקבוע- בפני ציבור עשרה מישראל- שחטאו לפלוני הוא לאלקי ישראל. וכ"ז בכלל בקשת המחילה מחברו.

ולאחר שביקש מחילתו כמו שראינו לעיל, יוכל להתוודות ולומר 'ואינו שוה לנו'. שמתוך שהכיר בחברו שהוא שוה, ומאמין בזולתו שיש בו את הכוח לחדש. ממילא יראה גם בעצמו את מעלתו ותהיה בו התקוה לזכות בכוח המחדש ומכריע מהם המעשים השייכים אל החיים ומהם ששייכים אל המוות. ואז יעמוד ויאמר על חטאיו 'ואינו שוה לי'.



טו.

ולכל זה אנו זוכים ביום הכיפורים, שנאמר עלינו 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם', שאנו מכירים בעצמינו את מעלתנו, ואת ה'כוח

(יז). שער הראשון אות י"ח.

לפני השם תטהרו' – 'מקוה ישראל השם' – 'המלך הקדוש' קלה

מעשיו הגיד לעמו'. ומתוך ההכרה הזו, ששייכים אנו ליוצר בראשית ויש בליבנו את התקוה, אנו זוכים להיות במדרגת עומדים לפני השם וזוכים לכפרה. ביחד עם קיום יום שימת אהבה ורעות להידמות למלאכים המשרתים בקודש, ובזאת נבוא אל הקודש ונזכה ל'מקוה ישראל השם'.



הרב יהושע בן-מאיר

משמעותו של י' בתשרי לולי חטא העגל

ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום (דברים ט, יח) - שנאמר (שמות לב, ל) ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה. באותה עלייה נתעכבתי ארבעים יום. נמצאו כלים בכ"ט באב. שהוא עלה בשמונה עשר בתמוז, בו ביום נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל ואמר לו למשה (דברים י, א) פסל לך שני לוחות, עשה עוד ארבעים יום, נמצאו כלים ביום הכפורים. בו ביום נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל בשמחה ואמר לו למשה (במדבר יד, כ) סלחתי כדברך. לכך הוקבע למחילה ולסליחה. ומנין שנתרצה ברצון שלם, שנאמר בארבעים של לוחות אחרונות (דברים י, י) ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים, מה הראשונים ברצון אף אחרונים ברצון, אמור מעתה אמצעיים היו בכעס. [רש"י ויקרא טז, ל].

...בעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל בשמחה ובלב שלם, ואמר לו למשה סלחתי כדברך, ומסר לו לוחות אחרונות. וירד והתחיל לצוותם על מלאכת המשכן ועשאוהו עד אחד בניסן. [רש"י שמות, לג, יא].

[בשלמא יום הכפורים - משום דאית ביה סליחה ומחילה], יום שניתנו בו לוחות האחרונות - שבשבעה עשר בתמוז ירד משה מן ההר תחלה ושיבר את הלוחות, ובשמונה עשר טחן את העגל, ודן את הפושעים, ועלה למרום, נשתהה שם שמונים יום, ארבעים יום עמד בתפלה, דכתיב (דברים ט) ואתנפל לפני ה' ארבעים יום וארבעים לילה, וארבעים יום עמד כבראשונה, חשוב משבעה עשר בתמוז עד יום הכפורים - והווי להו שמונים יום: שנים עשרה שנשתיירו מתמוז שהוא חסר, ושלשים דאב, ותשעה ועשרים דאלול - הרי אחד ושבעים, ותשעה דתשרי - הרי שמונים יום, וליל צום השלים כנגד לילו של שבעה עשר תמוז דלא הוה בחושבניה, דהא נפק ליה כבר בשעה שעלה - השתא הוי להו שמונים שלמין, לילה ויום, ובוקר יום כפור ירד, שהוא עשרה בתשרי, ואותו היום נקבע ליום כפור - להודיע שמחל וניחם על הרעה אשר

דבר לעשות לעמו, ועל כן נקבע צום כפור בעשרה בתשרי, כך שמעתי. [רש"י תענית ל, ב⁸].

ההבנה המקובלת היא שכפרת יוה"כ ניתנה לעם ישראל כתוצאה מחטא העגל. בי' בתשרי ירד משה בפעם השלישית מהשמייים, עם הבשורה שחטא העגל נתכפר לעם ישראל. על כן נקבע יום זה כיום סליחה, מחילה וכפרה לדורות. אמנם, דברים אלו קשה להולמם. היעלה על הדעת "חס ושלום" שאם לא היינו חוטאים בעגל, לא היה לנו את היום הקדוש והנורא?

שנינו במדרש⁹: "אמר רבי חנינא בעשרים וחמשה בכסליו נגמרה מלאכת המשכן ועשה מקופל עד אחד בניסן, שהקימו משה אחד בניסן כמה שכתב (שמות מ, ב) 'וביום החודש הראשון באחד לחדש תקים משכן אהל מעד'. וכל זמן שהיה מקופל היו ישראל מלמלאין על משה לומר למה לא הוקם מיד שמא דופי אירע בו, שחשב לערב שמחת המשכן בחודש שנולד בו יצחק, שבניסן נולד יצחק... כיון שבא ניסן והוקם המשכן עוד לא לימלם אדם אחר משה, ומעתה הפסיד כסליו שנגמרה מלאכה בו, לאו, מהו 'ותשלם' [כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה בית ה' (מלכים א' ז, נא)] אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם לו, מה שילם לו הקדוש ברוך הוא חנוכת בית חשמנאי".

כתב הרמב"ן¹⁰: "ואמר לכולם ענין המשכן אשר נצטוו בו מתחלה קודם שבור הלוחות, כי כיון שנתרצה להם הקדוש ברוך הוא ונתן לו הלוחות שניות וכת עמו ברית חדשה שילך השם בקרבם, הנה חזרו לקדמותם ולאזהבת כלולותם, ובידוע

(א). ראה תנחומא [וארשא] 'כי תשא' סימן לא; פרקי דר"א פרק מו ובפי' הרד"ל שם; סדר עולם רבה פ"ו ובביאור הגר"א שם; רש"י שמות יח, יג [ובתו"ש שם אות ז, ובמילואים אות ד]; רש"י שמות לג, יא [מצוטט חלקית למעלה] ובחזקוני שם; רש"י דברים ט, יח [מצוטט למעלה] ובדברי דוד שם; ראש סוף מסכת ר"ה; אדרת אליהו לגר"א בפרשת 'כי תשא'; העמק דבר לנצי"ב שמות לב, ב [ובהרחב דבר והוספות שם], דברים ט, יח; ובתו"ש שמות לב אותיות קמה, רלט, ופרק לג אות כג ועוד. ראה גבורת ארי תענית שם.

(ב). פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא ו - ותשלם כל המלאכה [הובא בילק"ש ח"ב רמז קפד. וע' ח"א למהרש"א שבת כא, ב].

(ג). שמות לה, א [תחילת פרשת הקהל]. וזה כסדרן של המקראות, שפרשת תרומה ותצוה מצויות לפני חטא העגל. אמנם, שיטת רש"י היא שמעשה העגל קדם לציווי המשכן, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, ראה שמות לא, יח. וע' פרי צדיק, ויקרא, פרשת ויקרא אות [ט], שבזוה"ק מפורש כדעת הרמב"ן.

שתהיה שכינתו בתוכם כענין שצוהו תחלה, כמו שאמר (לעיל כה ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ולכן צוה אותם משה עתה בכל מה שנצטוו מתחלה".

כלומר, לדעת הרמב"ן ועוד ראשונים משה נצטווה על המשכן עוד לפני חטא העגל. א"כ, לולי חטא העגל היה משה יורד בי"ז בתמוז ומצווה על הקמת המשכן. חז"ל מגלים לנו שהקמת המשכן ארכה כ-10 שבועות, שהרי למחרת יוה"כ נצטוו והקמת המשכן הסתיימה בחנוכה – סוף כסליו. עולה מכך שלולי חטא העגל היו מצטווים על המשכן בי"ז תמוז, ומסיימים אותו בערך בסוף אלול.

יש מקום לשער 'שבתחילה עלה במחשבה' שימי המילואים יתחילו בג' תשרי^ד, ויום השמיני למילואים, בו המשכן יחנך, יהיה בי' תשרי, בשנה הראשונה לצאתם ממצרים. אז היה יום זה יום שכולו שמחה על כך ששכינה שורה בישראל. אלא שגרם החטא, ונדחה ציווי המשכן עד מחרת י' בתשרי [שנעשה ליום סליחה, מחילה וכפרה עקב כפרת חטא העגל], וממילא נסתיימה עשייתו בסוף כסליו, ונצטוו להמתין להקמתו עד ניסן. בכך נשתנה מהותו של יוה"כ, מיום של שמחה על חנוכת המשכן, נקבע יום זה לדורות לסליחה, מחילה וכפרה.

אמנם, אף מה 'שבתחילה עלה במחשבה' לא נתבטל לגמרי. בפרשת שמיני, בו מתבארת עבודת אהרן ביום השמיני למילואים – יום חנוכת המשכן, אהרן חונך את מזבח העולה. אבל לא מצאנו שהוא חונך את ההיכל ואת קודש הקדשים. ומקרא מלא כתוב^ה: "וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעָנָן וְכָבוֹד

ד). ראה רש"י בראשית א, א ד"ה 'ברא א-לקים' [צוטט להלן הערה יב].

ה). ואף שסביר שטרם נצטוו על ר"ה ויוה"כ [ע' גם דף על הדף תענית ל, ב מה שהביא בשם חכ"א בקובץ מוריה, שנה כ"ד, קו' י - יב, ע' קמח. ואני תמה שלא הביא מרש"י יומא ג, ב (מצוטט להלן בגוף המאמר, בקטע שאחרי הערה ח) שכתב מפורש שיוה"כ הראשון היה בשנה השנייה], ואף שנצטוו לא היה ר"ה אלא יום אחד, מ"מ אפשר שרצתה ההשגחה העליונה שחנוכת המשכן תתחיל אחרי ר"ה הנחוג לדורות, שהוא ב' ימים שהם יומא אריכתא [וע' להלן הערה ל].

לדברינו מובן מדוע הגמרא בתחילת יומא לומדת הלכות לגבי הפרשת כה"ג לפני יוה"כ משבעת ימי המילואים והלכות לגבי עבודת כה"ג ביוה"כ מיום השמיני למילואים. זאת, מכיוון 'שבתחילה עלה במחשבה' שימי המילואים יהיו ימי הפרשת כה"ג לפני עבודת יוה"כ, ויום השמיני למילואים יהיה יוה"כ עצמו.

ו). שמות מ, לה. וע"ש ברש"י ע"פ הפתיחה לתורת כהנים ח: "ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד - וכתוב אחד אומר (במדבר ז פט) ובבא משה אל אהל מועד, בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם, כי שכן

ה' מלא את המשכן". א"כ כל עוד שכן הענן, לא יכלו משה ואהרן לבוא אל אהל מועד, ולא יכול היה אהרן לחנוך את המנורה, מזבח הזהב, השולחן, ואת קודש הקדשים.

"לא הקטירו קטרת בבקר יקטירו בין הערבים אמר רבי שמעון וכולה היתה קרבה בין הערבים שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת הסמים ולא מזבח העולה אלא בתמיד של שחר ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת ולא את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערבים" (מנחות פ"ד מ"ד). כנראה שביום השמיני למילואים, בין הערביים¹, נכנס אהרן וחנוך את מזבח הזהב ואת המנורה.

אבל מתי חנך את קודש הקדשים? מתי הקטיר שם קטורת והיזה מפר ומשעיר? הרי בר"ח ניסן, שמיני למילואים, מתו בני אהרן, ומשה נצטווה² "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות". לא יבוא בכל עת, רק "בחדש השביעי בעשור לחדש... כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, לט-מ). א"כ מתי נחנוך קדה"ק בעבודת הקטורת ודם הפר והשעיר?

דבר זה מבואר בגמרא ביומא (ג, ב): "ואיכא דאמרי, אמר רבינא: דנין עבודה תחלה, מעבודה תחילה, לאפוקי הני דלאו תחלה נינהו. מאי תחלה? אילימא תחלה בכהן גדול - היינו קמייתא! אלא: עבודה תחלה במקום מעבודה תחלה במקום". ופרש"י: "תחלה במקום - יום הכיפורים יש לו עבודה לפני לפנים, שביום הכיפורים הראשון [=יום הכיפורים הראשון הוא אחר הקמת המשכן, דהיינו יוה"כ שבשנה שנייה ליציאת מצרים, חצי שנה אחרי חנוכת המשכן! - יב"מ] היתה תחלה במקום שקודם לכן לא נכנס אדם שם לעבודה, ויום שמיני למילואים היתה עבודה תחלה במזבח החיצון. ואם בשביל ששימש משה כל שבעת ימי המילואים

עליו הענן, אמור מעתה כל זמן שהיה עליו הענן לא היה יכול לבוא, נסתלק הענן נכנס ומדבר עמו". כלומר, שבשלב כל שהוא, אפשר שכבר באותו יום בין הערבים, נסתלק הענן.

כך היה גם בבית ראשון, ראה מלכים א ח, י: "ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ה'".

ז. ראה רש"י שצוטט בהערה ו. אמנם, אפשר שלא 'נסתלק הענן' עד למחרת. ואז החנוכה היתה בב' ניסן בין הערביים. ואל תתמה, שהרי השולחן לא נחנוך עד שבת, דהיינו עד ז' בניסן, שהרי באותה שנה היה א' בניסן ביום א', ראה סדר עולם פרק ז; רש"י במדבר ז, יב.

ח. ויקרא טז, ב. יש לשים לב שחטא בני אהרן הוא בקטורת, שהיא יסוד עבודת יוה"כ. ואזהמ"ל בזה.

[והוא עבד גם את עבודת הפנים של קטורת והזאת דמי פר ושעיר בקודש הקדשים – יב"מ] – אין קרויה עבודה אצל עבודת כהנים שהוא בלבוש בגדי כהונה, ושל משה בחלוק לבן שלא הוכשר אלא לשעה".

'בתחילה עלה במחשבה' שיום השמיני למילואים, חנוכת המשכן, יהיה ביום הכיפורים, יום טוב של שמחה שבו השרה הקב"ה את שכינתו בישראל. אמנם, החטא גרם, והקב"ה היה בכעס, וציווי המשכן נדחה. "בעשרה בתשרי נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל בשמחה ובלב שלם, ואמר לו למשה סלחתי כדברך, ומסר לו לוחות אחרונות"^ט. בכך נהיה יום הכיפורים ליום סליחה ומחילה, כי בו ביום כיפר לנו הקב"ה על חטא העגל, ונמסרו לנו לוחות שניות, וי"ג מכילתין דרחמין. יום כיפור נהיה ליום בו נכרתה 'ברית חדשה', "וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲל מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אִתְּם בְּתוֹךְ טְמֵאֹתָם" (ויקרא טז, טז), "וַעֲשׂוּ לִי מִקֹּדֶשׁ וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכָם" (שמות כה, ח) – "בתוכו" לא נאמר רק "בתוכם". הקב"ה שוכן בתוך בני"י גם 'בתוך טמאתם', גם כשהם חוטאים. לכן הוא נתן לנו יום אחד בשנה, יום הקדוש והנורא, לכפר עלינו מכל מפשענו וחטאתנו, וכביכול 'לכפר על הקדש' 'מטמאת בני ישראל'. זאת, על ידי 'איתחול' מחדש של הקשר והיחס עם עם ישראל 'אחד בשנה'. 'איתחול' זה בא לידי ביטוי ראשוני באירוע ההיסטורי של כפרת חטא העגל 'בשמחה ובלב שלם, ואמר לו למשה סלחתי כדרך, ומסר לו לוחות אחרונות' וי"ג מכילתין דרחמין. "... על דרך שתיקנו 'אהבה רבה אהבתנו [ה' א – לקינו] חמלה גדולה ויתרה [חמלת עלינו]'. פירוש, דתחילה בימי האבות ומועד צאתנו ממצרים היה אהבתך רבה עלינו. ואחר כך, כשעשו העגל, אמרת (שמות לב, י) 'אכלה אותם כרגע'. ואחר, חמלת עלינו וסלחת לעוננו, כי החמלה הוא אחר הכעס. ואמר 'גדולה ויתירה', פירוש, שהשפעת עלינו עוד יותר טובה מבראשונה, שנתת לוחות וצוית לעשות המשכן להיותך שוכן ביננו, שלא היה לנו מקדם"^{יא}.

ט). לשון רש"י שמות לג, יא, צוטט בראש מאמר זה.

י). ראה אלשיך שמות, כה, ח: "והוא בשום לב אל אומריו ושכנתי בתוכם ולא אמר בתוכו. והוא כי הנה שמעתי לומדים מכאן כי עיקר השראת שכינה באדם הוא ולא בבית מאומרו בתוכם". למעלה ציטטתי את לשון המשך חכמה במדבר כט, יח. וראה מש"כ בשמות יט, יב. ובכלי יקר שמות כו טו: "ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם לומר שעיקר השכינה בעבור ישראל"; וכ"כ שם לט, מג. ועוד רבים.

יא). ביאור הגר"א לשיר השירים א, טז. הובא בשערי רחמים [עמ' 30 במהדורת וילנא].

אמנם, אף מה 'שבתחילה עלה במחשבה' נתקיים. כיוון שקודש הקדשים נחנך רק ביום הכיפורים של שנה שנייה. בכך נתקיים בו ביום הכיפורים גם יום חנוכת המשכן.

יום הכיפור הראשון בהיסטוריה שלנו כעם הוא יום סליחה ומחילה על חטא העגל, קבלת לוחות שניות, 'ברית חדשה' וי"ג מכילתין דרחמין, וציווי על בניית המשכן. יום הכיפור השני בהיסטוריה שלנו כעם הוא חנוכת קודש הקדשים! שני הצדדים של יוה"כ באים לידי ביטוי היסטורי – יום סליחה ומחילה של 'חמלה גדולה חמלת עלינו', ויום שמחה של חנוכת המשכן⁽²⁾.

שני צדדים אלו של יוה"כ אינם אלא שני צדי אותו מטבע. יום הכיפורים מורה על כך ששכינה שורה בישראל. 'בתחילה עלה במחשבה' שדבר זה יבוא לידי ביטוי ע"י חנוכת המשכן, 'וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכְנָתִי בְתוֹכָם'. מחשבה זו נתקיימה, כאמור, רק בחנוכת קודש הקדשים. מבחינה זו יום הכיפורים הוא יום של שמחה. אמנם, לבסוף 'חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו', ו'נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם', וציווה על המשכן, להורות שהוא שוכן בתוכנו גם אחרי החטא, "וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלֵ מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טְמֵאתָם". כיוון שיש חטא, "וְהִיְתָה לָכֶם לַחֲקֵת עוֹלָם בַּחֲדָשׁ הַשְּׂבִיעִי בְּעֶשְׂרֵי לַחֲדָשׁ תַּעֲנֻ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֲזָרָח וְהָגֵר הָגֵר בְּתוֹכְכֶם. כִּי בְיוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, כט-ל). מבחינה זו, יוה"כ הוא יום של 'תַּעֲנֻ אֶת נַפְשֵׁיכֶם'. אבל עדיין הוא יום שמורה על ששכינה שורה בישראל.

שנינו במשנה בתענית (פ"ד מ"ח; בבלי כו, ב): "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל... וכיום הכפורים...וכן הוא אומר⁽³⁾ 'צאינה וראינה בנות

(יב). אך בהיפוך הסדר, כאשר מה 'שבתחילה עלה במחשבה' מתקיים רק אחרי המציאות הנובעת מהחטא. וראה גם רש"י בראשית א, א: "ברא א-לקים - ולא אמר ברא ה', שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב [להלן ב, ד] ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" כלומר הקדים שם ה' לשם א-לקים, הקדים את המציאות הנובעת מההכרח ל'בתחילה עלה במחשבה'.

(יג). שיר השירים ג, יא. ע' בגבורת ארי תענית ל, ב שהתקשה בדברי הגמרא בביאור משנה זו. אמנם, לפי דברינו, שיום שמחת לבו זה אהל מועד, ומכוון רק לכך 'שבתחילה עלה במחשבה', הדברים מתבארים היטב.

ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו' ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמין". ופרש"י: "זה מתן תורה - יום הכפורים, שניתנו בו לוחות האחרונות". יום הכיפורים נקרא 'יום מתן תורה', כיוון שניתנו בו לוחות אחרונות. התורה היא מהותה של השראת שכינה בישראל. "והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר (שמות כה, כב) ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (שמות כד, טז) 'וישכן כבוד ה' על הר סיני', וכתוב (דברים ה, כא) 'הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו', כן כתוב במשכן (שמות מ, לד) 'וכבוד ה' מלא את המשכן'. והזכיר במשכן שני פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן, כנגד "את כבודו ואת גדלו". והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני. ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני. וכמו שאמר במתן תורה (דברים ה, לו) 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה', כך במשכן כתיב (במדבר ז, פט) 'וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים וידבר אליו'. ונכפל "וידבר אליו" להגיד מה שאמרו בקבלה שהיה הקול בא מן השמים אל משה מעל הכפרת ומשם מדבר עמו, כי כל דבור עם משה היה מן השמים ביום ונשמע מבין שני הכרובים, כדרך 'ודבריו שמעת מתוך האש' (דברים ה, לו), ועל כן היו שניהם זהב. וכן אמר הכתוב (שמות כט, מב-מג) 'אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם' 'ונקדש בכבודי', כי שם יהיה בית מועד לדבור ונקדש בכבודי"^(ד). המשכן הוא השראת שכינה בישראל. עיקר המשכן הוא הארון והכרובים, כי משם יוצא הקול המדבר אל משה, כלומר שם הוא המשך מעמד הר סיני ונתינת תורה לישראל. השראת שכינה בישראל בא לידי ביטוי בתורה. לפיכך, לוחות שניות קשורות ליוה"כ, שהוא 'יום חתונתו' של הקב"ה עם ישראל, ע"י מתן תורה. ע"י התורה קב"ה שוכן בישראל.

ע"פ דברים אלו אפשר להבין את דברי המשנה 'וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש'. ר"ע מברטנורה ביאר: "זה בנין בית המקדש - שנתחנך ביוה"כ". כוונתו לבית ראשון, שנחנך ביוה"כ. אמנם, במדרש^(ט) ביאר: "וביום שמחת לבו זה אהל

(ד). רמב"ן שמות פרק כה.

(טו). ויק"ר פרשה כ' [תחילת פרשת 'אחרי מות'].

מועד". כוונת הדברים היא שביום הכיפורים נחנך אהל מועד. ואף שמפורש בתורה שהוא נחנך בא' בניסן, הרי 'שבתחילה עליה במחשבה' שיחנך ביוה"כ, ואף לבסוף קודש הקדשים נחנך ביוה"כ. לכן זה גם 'יום שמחת לבו'.

בכך גם תתבאר לנו פרשה סתומה בהיסטוריה של עם ישראל. שלמה המלך ע"ה מתחיל לבנות את בית המקדש בחודש אייר (מלכים א' ו, א). הבנין נמשך שבע וחצי שנים, והמלאכה מסתיימת בחודש חשוון (שם, לח). אך שלמה חונך את המשכן רק בח' בתשרי!^(ט) המדרש (פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא ו - ותשלם כל המלאכה [הובא בילק"ש ח"ב רמז קפד]) מבאר: "אף שלמה גמר מלאכת המקדש בחודש מרחשון 'ובשנה אחת עשרה בירח בול כלה הבית' (מלכים א' ו, לח). מהו בירח בול בירח שהביא הקדוש ברוך הוא את המבול. ונעשה נעול שנים עשר חודש, והיו הכל מלמלאין על שלמה לומר, לא בנה של בת שבע הוא, היאך הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו לתוך מעשה ידיו (בית המקדש). והא-לקים שחשב לערב שמחת בית המקדש בחודש שנולד בו אברהם [=כלומר לא מפני שהקב"ה מאס במעשה שלמה, שהוא בנה של בת-שבע, לא נחנך המקדש, אלא משום שהקב"ה רצה שהמקדש יחנך בחודש בו נולד אברהם - יב"מ] 'בירח האתנים'!", זה חודש תשרי, ולמה הוא קורא ירח האיתנים החודש שנולד בו אברהם שנאמר 'משכיל לאיתן האזרחי'!^(י) וכל אותם שנים עשר חודש שנעשה נעול אף על פי שהיתה כל מלאכת המקדש גמורה הואיל והיה נעול כמי שלא עשה בה כלום. כיון שנפתח בחודש המועדות והקריב הקרבנות וירדה האש אמר הקדוש ברוך הוא עכשיו שלמה המלאכה 'ותשלם כל המלאכה' (מלכים ז, נא)..."

מהמדרש נראה שהסיבה ששלמה^(ט) המתין מלחנוך את המקדש עד תשרי היא כדי שחנוכת המקדש תהיה בחודש שנולד אברהם. אמנם, הדבר תמוה, שהרי

טז). מלכ"א ח, ב. וע"ש בדעת מקרא, הערה 4 ב "מן הכתוב לעיל ו לח משמע, שבניין הבית נסתיים בחודש השמיני (ירח בול בלשון ספרנו, מרחשון), כלומר שהוצרך שלמה לאחד-עשר חדשים כדי לזמן את כולם לחנוכת הבית. דבר זה רומז להיקף הרחב של תחומי ממלכתו האדירה..." והדוחק מבואר.

יז). מלכ"א ח, ב ושם: "וַיִּקְהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בִּירַח הָאֲתָנִים בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי". [ובדעת מקרא שם: "בחג - לפי פשוטו הכונה לכל החדש השביעי, כמו שמפרש בסמך. ונקרא תשרי כאן 'החג', על שם המועדות שחלים בו... ומן הכתוב להלן [פסוק סה] משמע, שאלה עלו לפחות שבעה ימים לפני חג הסוכות"].

יח). תהלים פט, א. כלומר החודש נקרא 'חודש האיתנים' על שם אברהם הנקרא 'איתן' שנולד בו.

המשכן הסתיים בסוף כסליו [כמבואר למעלה במדרש], והקב"ה ציווה להמתין בחנוכתו עד ניסן, חודש שבו נולד יצחק. א"כ למה את המקדש, שהסתיימה בנייתו בחשוון [בתאריך מוקדם יותר מסיום הכנת המשכן] לא חנכו בניסן – החודש שבו נולד יצחק? יתירה מזו, מכיוון שהתורה מצווה במפורש לחנוך את המשכן בר"ח ניסן^כ, וכך אף נעשה^{כא}, מה ראה שלמה לשנות ממה שנעשה במשכן, ולעכב את חנוכת המקדש עוד חצי שנה עד תשרי? לכאורה, היה מן הראוי שהוא יחנוך את המקדש באותו זמן שנחנך המשכן^{כב}.

אמנם, לדברינו נראה לפרש ששלמה רצה לחנוך את בית המקדש בתאריך המקורי 'שבתחילה עלה במחשבה' לחנוך בו את המשכן^{כג}. אפשר שהוא ראה בכך

(יט). אמנם המדרש אומר ש'א-לקים חשב'. אבל לא מצאנו בנביא ששלמה מצטווה לעכב את חנוכת המקדש, למרות שכן מובאת נבואה בדבר בנין הבית במלכ"א ו, יא-יג. וראה בהמשך ובהערות כב, כג.

(כ). שמות מ, א-ב: "וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדְשִׁמָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֱהִי מוֹעֵד."

(כא). שם, שם, יז: "וַיְהִי בַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּשָׁנָה הַשְּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַמִּשְׁכָּן."

(כב). ראה הערה יט, וראה בהמשך ובהערה הבאה.

כך אמנם עושים בבית שני מתחילים להקריב קרבנות [עוד לפני שהבית נבנה!] בר"ה לשנה הראשונה לעליית זרובבל (עזרא ג, ג-ד ופסוק ו). מתחילים לבנות את הבית בחודש אייר בשנה השנייה לעליית זרובבל (עזרא ג, ח), כמו שלמה. [הם אף ניסו לבנות את הבית כמו שבנה שלמה, ראה עזרא ג, ז. אמנם, הדבר לא עלה בידם מסיבות כלכליות ואף מדיניות. עד שחגי הנביא זירזם לבנות את הבית בצורה יותר צנועה, ראה חגי א, ח]. בנין הבית מסתיים בחודש אדר [עזרא ו, טו. אמנם מדובר באדר שנת שש למלכות דריוש, שהיא כמעט עשרים ואחד שנה אחר הנחת היסודות בשנה השנית לעליית זרובבל]. לא מפורש בכתוב מתי בדיוק חנכו את הבית, ראה עזרא ו, טו-יח. אמנם מההקשר שמיד אח"כ הקריבו את קרבן פסח (שם פסוק יט והלאה), נראה שנחנך בניסן, וסביר שנחנך בר"ח ניסן כמו במשכן (וראה בדעת מקרא שם פסוק טז הערה 34). כלומר בבית שני מתחילים לבנות את המקדש בחודש אייר כמו שלמה, אך חונכים אותו בר"ח ניסן, כמו את המשכן [אמנם אפשר שעולי הגולה חששו לעכב את חנוכת הבית מחשש של שינוי מדיניות במלכות פרס].

(כג). לפי זה, יש לפרש שמש"כ במדרש 'והא-לקים שחשב לערב שמחת בית המקדש בחודש שנולד בו אברהם', הכוונה שזה מה 'שבתחילה עלה במחשבה' לגבי המשכן. ושלמה המלך רצה לבצע במקדש את ה'שבתחילה עלה במחשבה' של הקב"ה במשכן, שהתקיים בקודש הקדשים שאמנם נחנך ביוה"כ. ראה לעיל הערות יט, כב. לפי זה, כוונת המדרש היא שאף שלשלמה לא נאמר ציווי א-לקי לעכב את חנוכת המקדש עד תשרי [שהרי לא מצאנו ציווי כזה בנביא], מ"מ, למרות הרינונים שהיו נגדו, הוא דחה את חנוכת המקדש לתשרי, כיוון שידע 'שבתחילה עלה במחשבה' שהמשכן יחנך בחודש שנולד אברהם, כלומר בתאריך המקורי שבו הייתה צריכה להיות חנוכת המשכן, ובו אמנם הייתה חנוכת קודש הקדשים.

גם מעין 'מחיקה מוחלטת' של חטא העגל, שהרי בית העולמים, שהוא ב"ה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם" (דברים יב, ה), שהוא במקום בו "והא-לקים נסה את אברהם"^{כד}, יחנך בזמן 'שבתחילה עלה במחשבה' לערב שמחת המקדש בחודש שנולד בו אברהם'.

אמנם, עדיין צריך ביאור, א"כ מדוע חנך שלמה המלך את המקדש בח' בתשרי^{כה}, ולא בי' בתשרי, יום הכיפורים עצמו. תאריך זה כנראה נבחר כדי שחנוכת הבית תסתיים בערב סוכות^{כו}. אמנם, לדברינו טעון ביאור, מדוע שלמה לא חנך את בית המקדש בתאריך 'שבתחילה עלה במחשבה' – יוה"כ, שהרי כל דחיית החנוכה עד תשרי, היא כדי לכוון לתאריך זה [ולא רק לחודש האיתנים].

בפועל, היום השמיני למילואים, שהוא יום חנוכת המשכן, היה בר"ח ניסן. בו ביום "ויקריבו נשיאי ישראל ראשי בית אבתם הם נשיאי המטת הם העמדים על הפקדים... ויקריבו הנשאים את חנכת המזבח ביום המשיח אתו ויקריבו הנשאים את קרבנם לפני המזבח. ויאמר ה' אל משה נשיא אחד ליום נשיא אחד ליום יקריבו את קרבנם לחנכת המזבח. ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו" (במדבר ז, פסוקים ב, י-ג). ופרש"י: "ביום הראשון – אותו היום נטל עשר עטרות, ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים וכו', כדאיתא בסדר עולם (פרק ז)". הנשיאים

כד). בראשית כב, א. אמנם, 'ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור' [חתימת ברכת 'זכרונות'], ויצחק נולד בניסן. אבל במקרא כתוב "והאלקים נסה את אברהם" ולא שנסה את יצחק. כך הוא גם בתפילותינו "זוכר לנו ה' א-לקינו את הברית ואת החסד ואת השבועה אשר נשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה, ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח, וכבש את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם..." [פתיחת קטע החתימה של 'זכרונות']. וסביר שגם 'ועקידת יצחק לזרעו' – הכוונה לזרעו של אברהם המוזכר מעלה. ראה באבודרהם (סוף סימן שלב, עמ' 371 במהדורת נירנבערג תרפ"ג) "זוכר הברית של אברהם". וכידוע היו שהגיהו 'ועקדת יצחק לזרעו של יעקב' או 'לזרעו של ישראל', ע' בסידור אוצר התפילות בענף יוסף ובעיון תפילה. וראה משך חכמה בראשית כב, א.

כה). זהו פשוטו של מקרא במלכ"א ח, סה: "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמוקהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבועת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום", כלומר שבעת ימי חנוכת המקדש, ומיד אחריהם שבעת ימי חג הסוכות, יחד ארבעה עשר יום. וראה גם בדברי הימים ב ז, א-ג. כך גם פירשו חז"ל, ראה בבלי מו"ק ט, א; בר"ל לה ועוד. כדי ששבעת ימי חנוכת המקדש יסתיימו בי"ד בתשרי, ערב סוכות, הם צריכים להתחיל בח' תשרי.

כו). קשה לפרש ששלמה ספר 'שבעת ימי מילואים' מר"ה, שהרי לא היו ימי מילואים אלא במשכן ובמשה.

מתחילים להקריב את קרבנם, 'נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם' בר"ח ניסן, ומסיימים בי"ב ניסן^(כז). יומיים לפני פסח, תאריך קצת 'תקוע' וחסר משמעות.

אמנם, לפי מה 'שבתחילה עלה במחשבה' שיום שמיני למילואים וחנוכת המשכן והמזבח יהיה ביום הכיפורים, הרי היה נחשון בן עמינדב, הנשיא הראשון, מקריב את קרבנו ביום הכיפורים. אחירע בן עינן, נשיא שבט נפתלי, שהיה המקריב האחרון, היה מקריב בכ"ב תשרי, כלומר בשמיני עצרת! כך היה 'חג הסוכות' 'נבלע' בתוך חנוכת המשכן, ושמיני עצרת סיום חנוכת המשכן והמזבח. כמה מאירים לפי זה דברי הרמב"ם^(כח): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כג, מ) 'וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים'..." ושנינו במשנה^(כט): "ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג". בכך מתגלה לנו פן נוסף של חג הסוכות, כהשלמה של יוה"כ וסיום 'חנוכת המשכן והמזבח' לפי מה 'שתחילה עלה במחשבה'^(ל).

אמנם, שלמה המלך ע"ה פועל לאחדות ישראל, כעם אחד וממלכה אחת. זאת, בניגוד ל'שבטיות' של ימי השופטים ותחילת המלוכה [ושל חלוקת המלוכה לאחר

כז). לפי מנהגים רבים קוראים מר"ח ניסן עד יב ניסן כל יום את הנשיא של אותו יום. זאת, בנוסף לחנוכה שתיקנו בה קריאת התורה בחנוכת המזבח ע"י הנשיאים.

כח). פ"ח מהל' לולב הל' יב. ומקורו בבלי סוכה נ-נג.

כט). פ"ד מסוכה מ"ח. וראה גם משנה א, ובבלי מח, א.

מנהג ישראל שעושים בשמיני עצרת 'שמחת תורה'. ובחז"ל, שיש ב' ימים, ביום האחרון של החג [שהוא יום התשיעי, ספיא דיומא של השמיני] שמחת תורה. אפשר שסיבת הדבר היא שהרי ביום הכיפורים יש גם 'ביום חתונתו זו מתן תורה' 'יום הכפורים', שניתנו בו לוחות האחרונות 'כפירש"י שם [צוטט למעלה]. ולכן בסיום ה'מעגל' של יוה"כ-סוכות, אנו חוגגים גם את שמחת 'מתן תורה' של לוחות שניות [שכידוע כוללים תורה שבע"פ].

ל). אפשר 'שעלה במחשבה תחילה' לחנוך את המשכן בי' בתשרי, כדי שחנוכת המזבח תהיה בחג ותסתיים בשמיני עצרת. ואפשר שהחג ושמיני עצרת נקבעו כך שיהיו חלק וסיום חנוכת המשכן 'שעלה במחשבה תחילה' שיהיה בי' תשרי. כמובן שכלפי מעלה, מה שכביכול 'שעלה במחשבה תחילה' ומה שבמציאות נהיה, אינם נפרדים, אלא מידות שונות בהופעה הא-לוקית בעולם.

בכל מקרה, חג הסוכות מקבל מימד נוסף של חלק ממעגל - [ר"ה] יוה"כ סוכות' הקשור לחנוכת המשכן. לכן 'היתה שם במקדש שמחה יתירה'. כך גם בבחינת יוה"כ כ'יום סליחה וכפרה', גם סוכות, חלק מהמעגל ר"ה-יוה"כ-סוכות, כשמחה אחר כפרת העוונות, כמבואר בספרי החסידות והדרוש.

מותו של שלמה]. על כן אין הוא רוצה להדגיש את השבטיות בחנוכת המקדש, שיהיה 'שבט אחד ליום, שבט אחד ליום' [מעבר לכך שלמשה רבנו ע"ה יש ציווי הלכתי מפורש להקריב קרבן של הנשיאים, אבל לשלמה המלך ע"ה אין את הסמכות ההלכתית לעשות 'הוראת שעה' להקריב קרבן שלא נצטוונו בתורה]. אבל הוא גם רוצה שחג הסוכות 'יבלע' בתוך שמחת חנוכת המקדש, כמו 'שבתחילה עלה במחשבה'. לכן הוא מקדים את חנוכת המקדש ביומיים, כדי שיהיה שמחה של שבעת ימים [שהרי הפסוק אומר 'וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַע יָמִים'], המסתיימים בערב סוכות ולכן מצטרפת אליהם שמחה נוספת של **שבעה ימים "שְׁבַע יָמִים וְשְׁבַע יָמִים אֲרֻבָּעָה עָשָׂר יוֹם"** (לא).

אפשר שבכך יש גם להסביר איך שלמה המלך ע"ה קובע לאכול ביוה"כ^{לב}. הטעם לכך הוא ששלמה המלך רואה בחנוכת המקדש ביום הכיפורים חזרה למה 'שתחילה עלה במחשבה'. והרי לפי מחשבה זו יוה"כ הוא כולו יום של שמחה, ולא של 'תַּעֲנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם'. והוא חוגג את יום הכיפורים, כפי ש'תחילה עלה במחשבה'. לכן יש לנו ביוה"כ 'שניות'. יחד עם 'תַּעֲנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם', אימת יום הדין, תפילה ותשובה, יש ביוה"כ גם שמחה. כי עיקרו של יום הוא השראת שכינה בישראל, על כן "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל... וכיום הכפורים".



(לא). מלכ"א ח, סה. צוטט במלואו בהערה כה.

(לב). ראה בבלי מו"ק ט, א: "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן: אותה שנה לא עשו ישראל את יום הכפורים, והיו דואגים ואומרים: שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל כלייה, יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מזומנים לחיי העולם הבא"; בר"ר לה. מכך ש'ו[היו דואגים] מוכח שלא עשו כן ע"פ הדיבור ונבואה, אלא בהחלטה הלכתית, ראה שם בהמשך הגמ' 'מאי דרוש'. ואפשר שההחלטה היא של שלמה המלך בעצמו.

הרב משה בוטון - הרב עמנואל מולקנדוב

ברכת הדלקת הנר ביו"ט וביו"כ [מכתבים]

מכתב א'

בס"ד

ימי הרחמים והסליחות התשע"ח

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, ראיתי מאמרם הנפלא בעניין ברכת הדלקת נר יו"ט, ומה שהארכתם בדברים מצוינים (וגם צודקים לכאורה) להוכיח שאין לברך, והמנהג לברך הונהג בטעות ויש לבטלו.

אולם, אחר המחילה רבתי מכת"ר, לענ"ד נראה שהצדק עם הפוסקים שבכל הדורות ומנהג ישראל - לברך על מצות הדלקת הנר גם ביו"ט, וכפי שיבואר:

א. כתבתם בשם החוקרים, שהראשונים טעו והעתיקו דברים מתוך תלמוד ירושלמי שהיו בו הוספות של הגאונים, ורק במקומות מעטים שמו לב לכך. לפיכך, אילו הראשונים ומרן השו"ע היו יודעים זאת, היו מורים שלא לברך על הדלקת הנר ביו"ט, והיו כמנהג שהונהג בטעות - ויש לבטלו.

וזהו דבר המופקע מן השכל - לומר שהחוקרים בזמננו ידעו להבחין איזה קטעים נוספו ע"י הגאונים יותר מאשר הראשונים. וזה שהראשונים כותבים בכמה מקומות שהדברים נוספו ע"י גאון - הא גופא מוכיח^א שידעו שיש הוספות וביררו זאת^ב, ולכן בכל מקום שלא הזכירו שהדברים הם הוספה מאוחרת - הרי לנו

א. ובמבוא לראבי"ה (אפטוביצר) כתב: "והשערתי זו נתאשרה באופן נפלא על פי עדותו של רבינו, שהוא אומר במקום אחד: ובפרק שני דתענית בסופו בירושלמי גרסינן אהא דתנן אין גוזרין תענית על הציבור וכו' ועכשיו אין אנו קוראים אלא ויחל משה וכו' עד כאן לשון הירושלמי. ומן הלשון משמע דמעכשיו לשון גאון הוא". ואין זה ראייה אלא סתירה, שרק כאן הוסיף הגאון את מנהגם ולא בשאר מקומות.

ב. והראבי"ה כותב בכמה מקומות (ראה הלכות יו"ט ח"ג סימן תשמח, הלכות פסח ח"ב סימן תמד) שבדק את הגירסא בירושלמי אחר, ולא מצא כגרסתו וכדו'. ובתשובות וביאורי סוגיות (סימן אלף כג) מבקש הראבי"ה מחכם אחר להודיעו הגירסא אשר בירושלמי שלו. ורבים מהראשונים כותבים (ראה במבוא לתלמוד ירושלמי המאור עמוד ג-ד) שיש שיבושים בנוסחאות הירושלמי - הרי שידעו על כך

שהוא ירושלמי אמיתי. וכפי שאנו סומכים על הכרעת הראשונים בהלכה, כך נסמוך עליהם גם בהכרעת הגירסא [ואדרבה, אפשר לומר שאילו לראשונים האחרים גם היה ירושלמי זה - היו חוזרים בהם], וכידוע שמחלוקות ראשונים רבות תלויות בגירסא.

ומאן יימר שהירושלמי שבידינו אינו הירושלמי החסר - והירושלמי שבידיהם הוא הנכון. וכ"כ בספר אהבת ציון וירושלים (בהקדמה), שלראבי"ה היה את הכת"י היותר שלם מהירושלמי. עי"ש. וכבר האריך בזה הר"ד דבליצקי בטוטו"ד (במבוא לראבי"ה), וברור למעיין שהצדק עמו.

ואת"ל לא נכריע בעניין זה ומידי ספק לא יצאנו, הרי שהמנהג לסמוך על ירושלמי זה, ואין לומר סב"ל נגד המנהג. ואין להחשיב זאת כמנהג שהונהג בטעות, שהרי הוא הונהג ע"פ גדולים, וברור שדברי השד"ח שהבאתם היו מכוונים למנהגים שהונהגו ע"י העם ולא הובאו בספרים, כמבואר בתוך דבריו. ועוד אם נאמר שדברי ירושלמי אלו הוספת הגאונים - הרי הגאונים לא הנהיגו זאת בטעות, ופשוט.

ב. ומש"כ שהלקט יושר הבין שהסברא הפשוטה היא שאין לברך [משום שמותר להדליק נר ביו"ט ואין חשש שלום בית] ורק מפני הירושלמי כתב לברך, זה אינו, שהרי ראשונים אחרים הביאו סברא פשוטה לברך, שטעם המצוה להדליק נרות שבת הוא משום עונג שבת, ועונג וכבוד שייך גם ביו"ט. ושתי הסברות הובאו באורחות חיים, ונראה שפסק כבסברא אחרונה שהבאנו. ולכן אין ראיה מכל הראשונים שסתמו דבריהם, לכאן או לכאן².

ושוב פשוט שאין זה מנהג שהונהג בטעות, שהרי האורחות חיים ועוד ראשונים כתבו לברך מן הסברא, ולא מפני הירושלמי.

ולאו דווקא שמרן השו"ע פסק לברך בגלל הירושלמי, ואף אם פסק בגלל הירושלמי, הרי יש סברא ושיטה בראשונים לברך גם ללא הירושלמי כנ"ל,

וחקרו זאת. ושו"ר שכבר הביא כל זאת ועוד הרבה הר"ד דבליצקי במבוא לראבי"ה, ואך למותר להאריך בזה.

ג. ובמה שהבאתם מהשאלות, שדייק שלא לברך על נר יו"ט מדלא הוזכר במדרש, נראה שלא מזה הוא דייק אלא מכך שר"א דרש לברך על נר שבת מדכתיב "ויברך אל' את יום השביעי" וכו', הרי שרק ביום השביעי מצוה לברך. ודו"ק.

וכנראה שזו היתה סברת הגאונים שהוסיפו זאת בירושלמי (לשיטתכם), והדרינו לכללא דאין אומרים סב"ל במקום מנהג, ואין זה מנהג טעות ח"ו.

ג. ומה שהוכחתם מהמאירי שדעתו היא דהדלקת נרות שבת היא משום עונג, ולשיטתו אין עונג נוהג ביו"ט - הרי לנו מכך הוכחה יפה שהראשונים [דהיינו הרמב"ם] שסוברים ששייך עונג ביו"ט יפסקו לברך, וכמבואר בערוך השולחן (סי' תקיד סי"ז) ובחזון עובדיה שבת (ח"א עמוד רי"ז). ולגבי השאלה מדוע לא הזכיר הרמב"ם בפירוש ברכת הדלקת נרות יו"ט, כבר תירצו בזה כמה תירוצים, כפי שכבודו יודע, ואכמ"ל.

ולעניין מש"כ שלא לברך על הדלקת הנר ביו"כ:

א. הנה הבאתם את דברי השולחן גבוה, שמרן בסימן תק"י הביא את דעת הרא"ש לברך בשם 'יש מי שאומר' וזה מוכיח שאין דעתו לפסוק כן. אולם, כבר השיבו על דבריו (בשד"ח כללי הפוסקים סי"ג אות כא, ובחזון עובדיה ימים נוראים עמ' רנח), שכאשר מרן מביא דעה בשם 'יש מי שאומר' ללא סתם לפניו, כן דעתו להלכה. כמבואר בסמ"ע, כנה"ג, גט פשוט ועוד [הובאו בחזון עובדיה הנ"ל, עי"ש. וע"ע בעין יצחק ח"ג עמ' תקלח]. וכ"כ בדעת מרן בס' ברית כהונה (מערכת כ אות ו). וכן נראה שהלכה במקומה ובתרא (בסי' תרי) עדיפה.¹

ב. וכתב בחזו"ע שנראה שמרן לא חשש בזה לסב"ל משום שהרא"ש עמוד ההוראה. וכן פסק האבודרהם, שהיה בקי במנהגי ישראל, ובאגודה כתב שכן פסקו רוב הגאונים ע"פ הירושלמי² [והוא גופיה אחד מהראשונים, ולא הבנתי מדוע הצגתם הדברים כביכול שהרא"ש יחידאה בזה, על אף שהבאתם מעוד ראשונים שכתבו כן, מלבד הנ"ל³, וכן נשמט מכם שכ"כ בספר המנהגים לר"א טירנא, והובא בדרכ"מ].

ד. ומש"כ בחזון עובדיה להשיב לדייק, דהרי בסי' רסג ציין השו"ע בסוף דבריו ועי' לקמן בסי' תרי, ולכן בודאי שדעתו לפסוק כמ"ש שם. והערתם שציון זה אינו מדברי השו"ע או מדברי הרמ"א, אלא הוספה מאוחרת של המדפיסים. והנה אמת נכון הדבר, רק אעירה שכבר טעו לדייק מציון זה רבים וטובים, וגם המשנ"ב שם.

ה. נראה כוונתו למש"כ בירושלמי שהמנהג הנכון הוא להדליק, ושפיר הוי מחלוקת במצוה ולא בברכה [וכפי שכתב חזו"ע, דלא כמו שרמזתם לחלוק], שלדעת הרא"ש ושאר במקום שנהגו הוי תקנה גמורה ולא רק מנהג, דלא כהמרדכי ושאר, שפסקו שלא לברך, וכמבואר ברדב"ז (ח"ה סי' ב-אלפים רט, וח"ג סי' תעו), ודו"ק.

ג. ומש"כ לדייק דהרמב"ם ס"ל שאין לברך כי אם לאו היה לו להביא את הברכה בספרו, לא מצויים דיוקים כאלה בפוסקים, ואילו היה לדייק כן מדוע מרן השו"ע לא דייק זאת? ואף חלק מהתימנים שנהגו שלא לברך ביו"ט [לכאורה ע"פ דקדוק כזה ברמב"ם], ביוה"כ נהגו לברך, כמבואר בס' ויצבור יוסף בר (עמוד קו).

ד. וכתבתם שרוב פוסקי הספרדים כתבו שלא לברך משום סב"ל ולא הוכרע המנהג (כמש"כ בשד"ח מערכת יוה"כ סי' א אות ז), ורק מזמן הבן איש חי ואילך החלו לנהוג לברך. וצע"ק מדוע מרן החזון עובדיה (ימים נוראים והליכות עולם ח"ב, שתייהם בעמוד רנח) נגרר אחר מנהג מאוחר זה ולא החזירו לקדמותו, שלא לברך דסב"ל כדעת רוב הפוסקים. ואולי פסק כן משום שזה הוא סב"ל נגד מרן, וכבר כתב מרן החיד"א (חיים שאל ח"א סי' טו) שאף דאמרינן סב"ל נגד מרן - המברך כדעת השו"ע אין מזניחין אותו. לפיכך, מכיון שכבר החלו לנהוג בדורות האחרונים כדעת מרן לברך על ברכת הדלקת נרות גם ביו"כ, אין לשנות [ועוד משום שהמחלוקת היא במצוה ולא בברכה, ועי' הביאור בזה לעיל בהערה ה].

בברכת כו"ח טובה

משה בוטון



תגובת המחבר

לכבוד הרה"ג משה בוטון שליט"א.

יישר כח על הערותיך החשובות והריני להשיב בס"ד.

בעניין ברכת נר יו"ט:

א. בעניין הירושלמי. המציאות היא שירושלמי זה שמביאים חכמי אשכנז היה מצוי רק למעט מחכמי אשכנז בתקופה מסויימת בלבד [יש טוענים משום שלאחר מכן נשרף בגזירות שהיו באשכנז] ולא היה לשאר חכמי ישראל במשך כל הדורות, מהגאונים בבבל וכן בספרד ובפרובינציא ואף בצרפת וכ"ש בארצות

ו). ואם ע"פ דבריך ש"כדעת הרא"ש לא מצאנו בראשונים אלא אצל הבאים אחריו, שדרכם להמשך אחריו, הרי גם אצל הראשונים שפסקו שלא לברך: רבינו פרץ רבו של המרדכי, וספר הפרדס נגרר אחרי תוס' ר"פ שכתב: "וכ"כ בתוספות (תוס' ר"פ פסחים שם)". וכן המהר"ש, רבו של המהרי"ל והוא רבו של מהרי"ו והתה"ד. ויצא לנו שגם שיטת הפוסקים שלא לברך כמעט שיטה יחידאה היא.

האוצר ♦ גיליון כ'

המזרח". וכי אין זה אומר דרשני, וכי הירושלמי המקורי הגיע רק לאשכנז וזהו, והרי כשנשרף העותק היחיד אבד זכרו, ואיך לא העתיקוהו שאר החכמים², ועוד הרי ידוע לכל שספרי אשכנז, בין במקרא ובין בתלמוד ובין בראשונים, הם הפחות מדויקים שיש - עי' במבוא לרמב"ם פרנקל שדנו בכתבי היד ברמב"ם. וכן דבריו הידועים של הראב"ד בכתוב שם בסוף פ"ק דברכות, שנוסחא ספרדית היא המדויקת עי"ש, וגם הרמב"ן ושאר מעידים תמיד על גירסת ספרי ספרד. וגם במקרא, כנודע, הדיוק היותר טוב הוא בגירסת הספרדים³, ואיך קרה כאן שאף אחד מחכמי ישראל בכל הארצות לא שמע מירושלמי זה, לבד ממעט מחכמי אשכנז הנ"ל, ולומר שהוא המקורי, אתמהה. ועוד, שהדברים מוכיחים בצורה ברורה מאוד שיש שם הוספות מאוחרות, והרי הבאתי דוגמא אחת מני רבות שעוסקת בענין שלנו ממש, בברכת הנר בשבת ויו"ט, שכל חכמי ישראל, מהגאונים ועד הראשונים בצרפת ובספרד, דנו בשאלה אם מברכים על הנר בשבת, ולא הביאו שיש ירושלמי מפורש שמברכים, ואיך נעלם מהם דבר זה, אלא שלא היה להם וגם אם היו רואים אותו לא היו מקבלים דבריו, דהיו רואים שיש בו תוספת מאוחרת.

ואציין עוד דוגמא קטנה, מהא דהביא ראבי"ה בסי' קכ"ג ירושלמי שמברכים על יין מבושל שהכל, והרי כל הראשונים הביאו ירושלמי מפורש, והוא לפנינו

(א). הערת הרב רועי הכהן זק: לא מדויק. כפי שהעלו החוקרים שעסקו בזה, לשיטתם, הוא עמד גם בפני מקצת חכמי ביזנטיון וגם (לפחות בחלקו) בפני רבי אברהם בן הרמב"ם.

תגובת המחבר: בעיקרו היה מצוי רק לחכמי אשכנז הנ"ל, אין ראיות ברורות שהיו גם לפני רבי אברהם, כיון שלא כל ירושלמי שאינו לפנינו שייך לספר ירושלמי זה.

(ב). הערת הרב הנ"ל: ואין זו קושיא, שהרי גם הירושלמי שבפנינו נשמר בכ"י אחד ויחיד (כ"י ליידין), ואם הוא היה אובד ח"ו לא היה לנו שום שריד לחלקים נכבדים מהירושלמי.

תגובת המחבר: כת"י ליידין הוא הירושלמי 'השלם' היחיד, דומה לכת"י מינכן בבבלי, אבל שרידים של כמה מסכתות יש גם בבבלי וגם בירושלמי, משא"כ ירושלמי זה. ועוד שלראשונים היה את הירושלמי שלנו בכת"י ואפילו הרבה כת"י דהא היה בהרבה ארצות להרבה ראשונים, משא"כ ירושלמי זה גם לראשונים לא היה בכת"י חוץ מראשונים אשכנז וזה אומר דרשני.

(ג). הערת הרב הנ"ל: לא מדויק. הדיוק היותר טוב הוא בספרים התואמים למסורה, ובראשם כתר אר"ן, שהם ספרים מארצות המזרח ולא מספרד.

תגובת המחבר: לא באתי לומר מה הכי מדויק אלא מה יותר מדויק ביחס בין אשכנז לספרד, וגם האור תורה והמנחת שי תמיד מביאים ספרי ספרד בתור ראיה לדיוקם, והדברים פשוטים שהם יותר מדויקים מספרי אשכנז.

בשקלים, שמברכים עליו הגפן, ואטו יש סתירה בירושלמי^ד. ועוד, אם כן נחוש לירושלמי זה, שמסכים לדעת הגאונים, ואולי נאמר שאם היו הראשונים רואים ירושלמי זה היו מסכימים שהוא הירושלמי האמיתי והיו דוחים ירושלמי שלפנינו משום ירושלמי זה, או שהיו מחמת ספק מכריעים כדעת הגאונים, אלא ודאי שפשוט לכולם רק הירושלמי שלנו שהוא העיקרי.

ומה שכתבת בהערה א שמה שהביא רא"א ראייה היא ראייה לסתור - ראייתו ברורה מאוד, דחזינן מיניה שירושלמי זה נכנסו בו הוספות של גאון בתוך הטקסט עצמו, ואין זה בגיליון וכדומה [עיין בפרסומו של פרופסור זוסמן שצינתי], אלא שכאן ראבי"ה ציין שזהו הוספה אולם יש מקומות שלא עמד בזה. וזו היא כונתו של רא"א. וראייה שבירושלמי שלנו לא נמצא כאלו דברים, ובמדרשים מצינו מידי פעם העתקות של השאילתות וכדומה, אולם עמדו עליהם מיד וצינו הדברים והדברים ניכרים, אבל כאן הדברים מובלעים בתוך הירושלמי, עד שכמעט א"א להכיר בהם, ולכן הראשונים עצמם הסתפקו מידי פעם איזה לשון זו. עי' למשל בראבי"ה ביומא סי' תק"ל ובהערה 31 בדברי רא"א דברים ברורים, שהלשון שם מועתקת מדברי הר"ח, והאו"ז הסתפק בזה, עי"ש.

ולהשלמת הענין כדאי שתעיין היטב במאמריו של זוסמן הנ"ל באורך, הדברים שם מדברים בעד עצמם.

ומה שכתבת שלו יהי אלא ספק - המנהג הוא לסמוך על ירושלמי זה - הרי זה מה שכתבתי שהמנהג בכל הארצות בזמן הראשונים, לבד מאשכנז, היה לא כירושלמי זה, וא"כ אדרבה המנהג לא לסמוך על ירושלמי זה. ומה שסכמו עליו זהו רק מזמן השו"ע, שכמובן לא ראה את כל החולקים ואת המנהג שנהגו בשאר הארצות שלא לברך. ואף אם זוהי דעת גאון [מגאוני א"י ולא מגאוני בבל] - הרי דעת שאר גאוני בבל, וכמו שדייק המנהיג מהשאילתות וכמו שדייקנו משאר גאונים וראשונים, לא כך. ולמה נסמוך על דברי גאון אחד נגד שאר הגאונים והראשונים.

(ד). הערת הרב הנ"ל: זו לא קושיא, במחילת כת"ר. מצאנו גם מצאנו סתירות בירושלמי כמו בבבלי. תגובת המחבר: יש כמה סוגי סתירות, וסתירה מסוג כזה אינה נראית סתירה אלא הוספה, ואין לי אפשרות להסביר זאת, והמבין יבין.

ומה שכתבת בדעת השד"ח - במחכ"ת השד"ח הב"ד החק"ל דמיירי שנהגו עפ"י פוסקים אחרונים ולא ראו דברי הראשונים, שזה ממש הנידון שלנו, ולא מיירי במנהגים שנהגו העם. ועי"ש שהביא את דברי הב"י בחו"מ סי' ס' שכתב סוגיין דעלמא כהרא"ש, ואע"פ שאפשר שהטעם מפני שלא ראו חולק עליו - מ"מ כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו, ועוד דמשמע שחכמי דורו הכי ס"ל, ועוד דלהרא"ש מוקמינן ממונא בדוכתיה עי"ש, והשד"ח הביא את דברי ר"ח פלאגי ונשא ונתן בכונתו והעלה דה"ק הב"י דאי לאו כל הני טעמי תריצי הוה מבטלינן מנהגא באומדן דעתא דמאי דנהגו הוא משום שלא ראו חולק עי"ש, וכ"כ עוד בח"ח עמ' 92 עי"ש, וא"כ ה"ה ממש הכא הסיבה שנהגו כן זהו משום שלא ראו חולק ע"ד ראבי"ה עפ"י הירושלמי ומבטלינן מנהגא באומדן דעתא וכנ"ל.

ב. ודאי שיש סברא חזקה לא לברך, כמו שמתבאר מדברי הלקט יושר וכמו שכתבו המושב זקנים ועוד, וכדי לברך צריך לסבור ב' סברות - חדא שטעם הדלקת הנר בשבת הוא משום עונג שבת ולא משום שלום בית, ועוד שעונג שבת נוהג גם ביו"ט, ואם חסרה אחת מהסברות לא מברכים. והרי ראשונים רבים ס"ל שהברכה היא משום שלום בית, וגם יש דס"ל שאין עונג שבת נוהג ביו"ט, וכמו שהבאתי, וא"כ הסברא ברורה יותר לא לברך, ולא יהא אלא ספק- הא קי"ל סב"ל. ומה שכתבת בהערה על דיוקי מדברי השאילתות - הדברים ברורים שספר המנהיג שהעתקתי דייק להדיא מדברי השאילתות מזה שהזכיר בנר שבת לברך ובנר יו"ט לא הזכיר, וא"כ ה"ה יש לדייק מדברי שאר גאונים וראשונים.

ומה שנתלית שוב במרן ובמנהג - הרי עליה אני דן, שכאן מרן ודאי שלא ראה את החולקים, שרבים הם, והרי מרן לא הזכיר שיש מנהג לברך, אלא פסק כן מכח הירושלמי והראשונים שהזכירוהו והיכן מצאנו מקום אחד! שמרן יביא 5 ראשונים מפורשים שכתבו לא לברך [והם המנהיג, מושב זקנים, פסקי ר' אביגדור צרפתי, ר' גרשון בעל השלמן, תוס' חכמי אנגליה] ועוד דיוקים חזקים משאר ראשונים [השאילתות, כפי שכבר דייק המנהיג, המאירי, שאר גאונים ורמב"ם וכנ"ל] ומנהג ברור של רוב הארצות לא לברך ויפסוק לברך, אתמהה. וחשוב בלבך איך אתה היית פוסק אם היית במקום מרן השו"ע [לא בדורנו אנו, לאחר המנהג, אלא בדורו של מרן השו"ע] אם היית רואה את כל הנ"ל, הרי הסברא פשוטה מאוד לפי כל כללי הפסיקה שלא לברך.

ג. בדעת הרמב"ם - ידוע שהרמב"ם מדייק מאוד ולא מצאנו באף מקום שהרמב"ם השמיט ברכת המצוות, וכאן לא הזכיר אפילו את ההדלקה ובודאי שלא את ברכתה. ועוד ראייה ברורה מנוסח הברכה שלא הזכיר, וזו היא ראייה חזקה מאוד, דאטו נביאים אנו לידע נוסח הברכה שהרמב"ם יסמוך על סברתנו לידע את הנוסח של יו"ט או של הזמנים או של המועדים והחגים וכדומה, ומה תשובה יש על זה.

ולאחר הכל, האם כל האמור לעיל לא יוצר אפילו ספק לומר בזה סב"ל, האם הדברים כ"כ ברורים לברך, נגד ראשונים מפורשים ונגד מנהג ברור בזמן הראשונים, ובודאי דאמרינן הכי אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, והרי ברכות אינן מעכבות. ואם כי אין כונתי להורות כך בריש גלי, משום שהדברים יבלבלו את המון העם, אולם הת"ח שעוסקים בגופי הלכות ראוי להם לעיין היטב ולבחון את הדברים בצורה שקולה וישרה, ואין אני אומר קבלו דעתי, אלא מציג את הדברים כפי שנראית לי האמת הברורה בזה, וב"ה כמה ת"ח ראו את הדברים והשתכנעו והנהיגו בביתם שלא לברך.

בעניין ברכת הנר ביו"כ:

א. בדעת השו"ע והשו"ג. מה שהבאת מדברי השד"ח - תמה אני על דברך, דהא השד"ח שם חילק בצורה ברורה בין דברי הסמ"ע הידועים שהשו"ע פוסק כדעת הי"א שהביא, שזה הוא במקום שבב"י לא הביא חולקים, לבין מקום שהביא חולקים בב"י. וע"ז קאי דברי השו"ג, שבזה ס"ל למרן השו"ע כדעת החולקים ולא כדעת הי"א, והשד"ח דן בדבריו וסיים שאין בכוחו לחלוק על השו"ג בסברא בעלמא, עי"ש. וא"כ אין זה ענין כלל לדברי הסמ"ע, וכאן יש סברא מחודשת של השו"ג שהשד"ח לא חלק עליה [וגם מש"כ בעין יצחק שציינת, שהשו"ג עצמו בכלל קס"ב כתב כדברי הסמ"ע וכך עיקר - דבריו תמוהים מאוד, דשם מיירי במקום שלא הביא חולק בב"י, וכאן מיירי במקום שהביא חולק, ואין סתירה בזה, וכמו שמפורש בשד"ח עצמו]. ואף אם אחרים יחלקו ע"ז - מ"מ הוי שוב ספק בדעת מרן, וע"כ אין לומר שדעת מרן השו"ע לברך, אלא יש סתירה וספק בדעתו.

ב. בדעת רוב הראשונים. הנה האבודרהם לא כתב שהמנהג לברך אלא העתיק את דברי הרא"ש. ולא שייך לומר בזה שהיה בקי במנהגי ישראל, שזה דווקא בדברים שהעיד על המנהג, אבל הכא הלכה קאמר ודינו כדין שאר הפוסקים. ומה

שהרא"ש אחד מעמודי ההוראה - אין זה מספיק לפסוק לברך נגד שא"ר, וגם מרן השו"ע לא פוסק כן לברך נגד שא"ר. וגדולה מזו מצאנו לענין נט"י לטיבולו במשקה, שאף שדעת רוב הגאונים והראשונים שצריך לברך - כיון שדעת תוס' ומיעוט ראשונים שלא לברך, מרן חשש לדבריהם ופסק לא לברך, כנודע, וכ"ש כשהדבר להיפך [וצרף זה גם לענין ברכה ביו"ט הנ"ל]. והסיבה שכאן מרן במקום אחד נטה כדעת הרא"ש, היא משום שלא ראה שכ"כ הרבה ראשונים חולקים עליו, כדלעיל, ולא משום שראה דבריהם ובכל זאת פסק כן משום שהוא אחד מעמודי ההוראה.

ומה שכתבתי שהאבודרהם (ועוד) דרכם להעתיק דברי הרא"ש, והערת שגם המרדכי ור"פ וכו' - הנה אף אם כן, עדיין דעת הרוב לא לברך, כיון שאם נחשוב את הרא"ש וסיעתו לכעין דעה אחת, ואת האגודה לדעה שניה - לעומתם, ר"פ והמרדכי וספר הפרדס הם כעין דעה אחת, ומהרי"ל ותלמידיו כעין דעה אחת, והריב"א דעה אחת, ור' מנוח דעה אחת, ותוס' חכמי אנגליה דעה אחת, וא"כ חוץ מרוב הראשונים במספר - יש כאן גם רוב דעות שונות בראשונים שלא נגררים זה אחר זה, משא"כ בדעת הרא"ש וסיעתו, וכאמור.

ג. בדעת הרמב"ם - הראיה מדלא כתב לברך ראייה חזקה היא, ומה שהקשית למה מרן השו"ע לא דייק כן - זו שאלה שאפשר לשאול אותה בהרבה מקומות והתשובה היא לענ"ד שמרן השו"ע לא ממציא דיוקים מעצמו אם אין לזה סמך מהראשונים, וזו גם הסיבה שמרן לא דייק מדברי הרמב"ם בענין השקיעה ודעת ר"ת משום שלא מצא חולקים להדיא על ר"ת, וה"ה כאן. אולם, לאחר שכבר מצאנו ראשונים מפורשים כן, והם רוב הראשונים, ובפרט שכך מתבאר מדברי ר' מנוח בדעת הרמב"ם - ודאי שהפשטות בדעת הרמב"ם כך היא.

ד. בענין סב"ל במצוה או בברכה - לא הבנתי מה שכתבת, דהא כאן המחלוקת היא במקום שנהגו להדליק אם זוהי תקנה ומברכים או שזהו מנהג ולא מברכים, וא"כ המחלוקת היא על הברכה ולא על המצוה, דהא מיירי במקום שמדליקים. ולא שייך לומר שהברכה נגררת אחרי המצוה, דהא אין כאן מחלוקת על המנהג אם נוהגים להדליק או לא, אלא על הברכה במקום שכבר נוהגים להדליק. ועוד שכשהמחלוקת במצוה - רק במצוה דאורייתא, שיש סיבה להכריע לקיים את

המצוה מדין ספיקא דאורייתא, אמרינן שהברכה נגזרת אחרי המצוה, אבל במקום שעל המצוה גופא יש לדון, מי אמר שנפסוק לחייב במצוה, והרי זה דרבנן, וא"כ נכריע שלא לברך, משום שאין זו תקנה אלא מנהג בעלמא.

ומה שיישבת את פסק מרן הגרע"י - אינו מובן, דהא דעת מרן השו"ע אינה ברורה וכמו שהארכתי, ואפילו אם היתה דעתו ברורה - אם במשך כל הדורות עד לפני כמאה שנה [במשך כ-350 שנה] הנהיגו ופסקו רבותינו לא לברך - א"א על פי פסק מאוחר יותר [שגם לא ברור למה פסק כן הבא"ח נגד כל רבותינו] להנהיג לברך ולומר שזהו מנהג, דהא אין זה מנהג ותיקין להכריע לברך נגד המנהג הברור עד עכשיו.

ועוד אכתוב לך דבר שלא ראיתו אולם חושבני שהוא נכון מאוד למעיין בכלל של סב"ל במקום מנהג לא אמרינן. לכאורה כלל זה אינו מובן, דהא ידועים דבריו של הרמב"ם שאין מנהג במקום איסור, והפר"ח האריך לבסס כלל זה וכך פסק מרן הגרע"י זצ"ל כנודע, וא"כ מה נשתנה איסור ברכה לבטלה, שהוא מהחמורים שבאיסורים, שאפילו ס"ס לא אמרינן בו, שמנהג מבטלו לאיסור, משאר איסורים, שהם קלים יותר דעבדינן בהו ס"ס, שהמנהג לא מבטל את האיסור אלא האיסור מבטל את המנהג. אולם, נראה לי בזה שבענין סב"ל התחדש דין מיוחד, שאפילו שמיעוט הפוסקים ס"ל לא לברך אנן חיישינן להו, בניגוד לשאר דיני התורה, דאזלינן בתר רוב הפוסקים. וא"כ רק בדין זה המיוחד של סב"ל אמרינן שבמקום מנהג [כדעת רוב הראשונים והפוסקים] לא אמרינן [את הכלל המיוחד של] סב"ל, אבל אם רוב הראשונים או אפילו מחצה על מחצה פסקו שלא לברך ולא היה מנהג קדום לברך - הסיבה דאנן לא מברכינן זהו לא משום הדין המיוחד של סב"ל אלא משום שאף בהלכה אחרת היינו פוסקים כדעת הרוב להחמיר, או אפילו במחצה על מחצה באיסור תורה, אא"כ יש מנהג ברור מתקופת הקדמונים שהכריעו והנהיגו לברך. וא"כ ודאי שגם דין של מנהג מתבטל אם רוב הפוסקים דעתם לא לברך, אבל נהגו כדעת היחיד, וכ"ש אם זה מחמת שלא ראו את דברי הרבים. ולא עיינתי בכל המקומות שאמרו דלא אמרינן סב"ל נגד מנהג, אולם הדברים נראים לי ברורים ומוכרחים, וא"כ גם הכא אין כח למנהג נגד רוב

הראשונים והפוסקים דלא יהא אלא איסור קל אחר - מבטלין המנהג משום האיסור וכנ"ל.

וע"כ חושבני שכאן הדבר ברור יותר מאשר ברכת הדלקת הנר ביו"ט, שכאן גם דעת מרן השו"ע אינה ברורה וגם דעת שאר חכמי ספרד במשך הדורות שלא לברך, וע"כ הדבר נראה ברור שאין לברך ובודאי שיש כאן סב"ל.

בברכת כו"ח טובה

עמנואל מולקנדוב



מכתב ב'

בס"ד

לכבוד הרה"ג רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א. קבלתי תגובתכם הרצופה בדברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת, והנני להשיב בזה בעזה"י.

בעניין ברכת נר יו"ט:

בעניין הירושלמי, אודה שלא הספקתי לקרוא את כל דברי החוקרים בזה [ותודה על המאמרים ששלחתם לנו], אבל נאמנת עלי הכרעת הראשונים שאלו דברי חז"ל ולא הוספות מאוחרות, וכן היא נאמנת על מרן השו"ע שגם ראה שלא הובא ירושלמי זה בשאר הראשונים, וכן כל שאר הפוסקים. ואוי לנו אם נתחיל לערער על הכרעת הראשונים שמא לא הכירו, אלו הם דברי חז"ל, אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו ויבואו החוקרים ויכירו [וכפי שכתבתי במכתבי הראשון זהו דבר המופקע וכו']. ואכמ"ל עוד בזה. וברי לי שגם אילו היה מרן רואה את דברי החוקרים - בכל זאת היה פוסק לברך.

וכעת אביא הוכחה בעז"ה שכן היא דרך הפוסקים, שבמקום מנהג לברך אנו סומכים על דברי הראשונים, אף אם אין הדבר ברור אם נזכרה הברכה בתלמוד (ואף קרוב לודאי שלא). וההוכחה היא מברכת הנותן ליעף כח, דהנה מרן הב"י (או"ח סי' מו) כתב: "עוד ברכה אחת יש בסידורי אשכנז הנותן ליעף כח ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב וכו' - אע"פ שיש סמך יפה לברך ברכה זו, מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה. ומצאתי שכתב האגור

שראה מקטרגים עליה מטעם זה, והרמב"ם וסמ"ק והרוקח לא הזכירוה והכי נקטינן". ואולם מחמת המנהג פסקו רוב האחרונים לברך ברכה זו (ולשיטתכם היה להם לבטל מנהג זה, שהוא מנהג בטעות), ותירצו (ב"ח, ט"ז ועוד) שינויי דחיקי דמסתבר שמעט הראשונים (ג' או ד') שהביאו ברכה זו כן היתה גירסתם בתלמוד, אולם עדיין זה מנהג טעות (לשיטתכם), שהרי כל שאר הראשונים לא הביאוהו, ומה הועילו בתקנתם.

וכל שכן וק"ו בנידונינו, שרבו הראשונים אשר הביאו ברכה זו, וכתבו סברות המסתברות לברך על הדלקת נר יו"ט כשם שמברכים על נרות שבת, ועוד הביאו מפורש שכן נמצא בירושלמי, והאגודה כתב שכן פסקו כל הגאונים, פשוט וברור שאין זה מנהג שהונהג בטעות יותר מברכת הנותן ליעף כח. ואין זה שייך כלל וכלל למה שכתב החק"ל על מנהגים שלא הונהגו מזמן הקדמונים.

[ולא הבנתי מש"כ: "ומה שסמכו עליו זהו רק מזמן השו"ע שכמובן לא ראה את כל החולקים ואת המנהג שנהגו בשאר הארצות שלא לברך", הרי זו הוכחה שכנראה כבר בזמן השו"ע נהגו בארצות ספרד לברך וכן בארצות אשכנז ולא ראה חולקים, ולא כפי שכתבתם, שהמנהג החל ע"י השו"ע].

בעניין ברכת נר יו"כ:

א. מש"כ "השד"ח דן בדבריו וסיים שאין בכוחו לחלוק על השו"ג בסברא בעלמא ע"ש, וא"כ אין זה ענין כלל לדברי הסמ"ע וכאן יש סברא מחודשת של השו"ג שהשד"ח לא חלק עליה". אצטט בזה את המשך דברי השד"ח שם, שכתב מפורשות על דברי שו"ג אלו וחלק עליו: "האמנם לפי עניות דעתי י"ל בזה ממ"ש בסי' עט"ר ס"ג יש מי שאומר ואין לסמוך עליו, דלפי כלליה דרב שלחן גבוה למה לי לסיים ואין לסמוך עליו מאחר דסברת המתיר כתבה בלשון י"א ולא בסתם ממילא ידעינן דאין כן הלכה (וממ"ש שם ס"ב ג"כ י"ל כמו שיראה הרואה אלא דמהיבא בלא"ה י"ל על הכלל דהלכה כסתם כמו שכתבתי לעיל אות ח'), ולפי המשוער בדעתי י"ל כן מכמה דוכתי כיוצא לזה ולא אטפל בהם כי אם בזאת דתמיה לי מילתא טובא, דמרן ז"ל בש"ע סי' סג"ר ס"ה כ' וביוה"כ בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך, ולפי כלל הנ"ל דעת מרן כמאן דס"ל לברך, ואילו בסי' תר"י כתב יש מי שאומר לברך, וכתב שם הרב שלחן גבוה דדעתו שלא לברך והני מילי דמרן סתראי נינהו לפום כלליה דרב שלחן גבוה והוא תימה".

מ"מ הצדק עמכם, שבדין זה לא נתבררה דעת השו"ע היטב" [אע"פ שמסתבר שהלכה כמ"ש בסי' תרי, שהיא במקומה ובתרא], והכלל בזה שלא קבלנו הוראות מרן (כמבואר בעין יצחק ח"ג עמוד שכח). ויש לדון שלכאורה ראוי להחזיר המנהג לקדמותו שלא לברך על הדלקת הנר ביו"כ, וכפי שפסקו רוב אחרוני הספרדים. וצ"ע. ואולי יש לומר שכבר בזמן הראשונים והשו"ע מנהג הספרדים היה לברך, כפי שציין בחזו"ע שבספרד קבלו עליהם את פסקיו של הרא"ש, ורק אצל רבותינו הראשונים שבאשכנז מצאנו שכתבו (במפורש) שלא לברך.

ב. ראה מש"כ למעלה [ושוב השמטתם את מהרי"א טירנא שכתב לברך, על אף שהיה תלמיד המהר"ש].

ג. כפי שהבאתי לעיל (מברכת הנותן ליעף), כאשר מרן השו"ע ראה לנכון, הוא כן דייק מדלא כתבו ברכה בשאר הראשונים.²

ד. א. כוונתי שע"פ ביאור הרדב"ז (הובא בחזו"ע), לדעת הרא"ש הדלקת נרות ביו"כ היא חובה גמורה ולא רק מנהג, ושפיר היא מחלוקת במצוה אי היא חובה או מנהג [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' נז אות ה, ודו"ק]. אולם, הצדק עמך, משום דנראה שלא נפסק להלכה כדבריו, שהרי כתב השו"ע: "מקום שנוהגים להדליק נר בליל יום הכיפורים, מדליקין. מקום שנהגו שלא להדליק, אין מדליקין".

ב. הכלל הוא דאמרינן שהספק במצוה ולא בברכה גם במצוות דרבנן, כמבואר בדברי הרדב"ז (סי' רכט), שכתב זאת לגבי ברכת שהחיינו על מקרא מגילה ביום, וכן בכפתור ופרח שהובא שם לגבי תרו"מ בפירות גוי. וע"ע בעין יצחק (ח"ב עמוד תג-תל) שהביא כמה דוגמאות ממצוות דרבנן.

בעניין מש"כ בגדר דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג, אכן צל"ע בזה ביישוב הדעת, אולם לפום ריהטא יש להקשות ע"ז מכמה מקמות, כגון מברכת הנותן ליעף כח הנ"ל.

א. ובמש"כ דמה שנוסף בסוף דברי השו"ע בסי' רסג 'עני' לקמן בסי' תר"י אינו מדברי מרן. שו"ר שכבר העיר כן הגר"ד יוסף שליט"א על דברי אביו זצ"ל (ועוד אחרונים רבים), בהלכה ברורה הנדפס לאחרונה (סי' רסג בבירור הלכה אות עב).

ב. ואעיר שלא ברור לי האם רבינו מנוח נחשב ראשון, מכיון וראיתי באחרונים שחולקים עליו [כגון בדעת הרמב"ם בדין אכילת פת פחות מכביצה מחוץ לסוכה לכתחלה, שמרן החיד"א חלק עליו במחזיק ברכה (סי' תרלט סק"ד) וכ"כ בחזון עובדיה (סוכות עמוד קלג)].

ולסיום, מודה אני לפניך שיש פנים לדבריהם (לעניין ברכת הנר ביו"כ), אולם לענ"ד אין בהם כדי לחייב לשנות את המנהג. והבוחר יבחר^א. והברכה לכם על המשא ומתן בעניין זה כדרכה של תורה.

בברכה שנוכח להגדיל תורה ולהאדירה ולכוון לאמיתותה
משה בוטון



תגובת המחבר

לכבוד הרב משה בוטון שליט"א

יישר כח על המו"מ והנני להשיב:

א. בענין הירושלמי. כנראה שזה הבדלי גישות איך להסתכל על הדברים, אולם עדיין אני רואה שלא השבת על הראיות החזקות שהזכרתי לגבי ברכת הנר בשבת וכן לגבי יין מבושל ועוד רבות כאלו, שהדברים מדברים בעד עצמם. וכמו שהבאתי לך גם מדברי האו"ז, שהסתפק האם הם דברי הר"ח או לא. ובלא"ה אף אם נאמר שהוא ירושלמי אמיתי כמו שחשבו ראבי"ה וסיעתו - מ"מ כבר הזכרתי לך גבי חתימת בנ"ר שיש פעמים שאע"פ שבירושלמי מפורש לברך אמרינן שמסתימת הבבלי משמע לא כך, וכענין בריה בברכה אחרונה כנודע. וא"כ גם כאן הראשונים החולקים, שהם הרוב, אף אם היו רואים ירושלמי מפורש היו אומרים עפ"י סברתם הברורה שלא שייך לברך ברכת הנר ביו"ט, כיון שאין עונג יו"ט ואין ענין של שלום בית - שאין לברך, והרי כך נהגו אצלם ברוב הקהילות, לבד מאשכנז, וא"כ לא היו משנים מנהגם מפני הירושלמי, וכדוגמאות שהבאתי לך, ויש עוד רבות כאלו. ומה שכתב האגודה שכ"כ כל הגאונים - הא קמן שאינו נכון, וכבר כתב כע"ז הב"י בבד"ה בסוסי' קי"ג ביו"ד ע"ד ר' ירוחם שמה שכתב שכ"ד רוב הראשונים 'שלא דבר נכונה' עי"ש, ודוק מינה להכא.

ג. ויפה כתבתם שאין להורות כן בציבור אלא רק בין החכמים, ולא לבלבל הציבור בהוראות נגד גדולי הדור, וכן מעורר רבות על כך הראש"ל שליט"א, ואכמ"ל. וכאן המקום להשיב לחכ"א שהתרעם על כך שלפעמים יש בירחון מאמרים שנחלקים בהלכה על חלק מהפוסקים, ופשוט שאין בכך דבר וזו היא דרכה של תורה [כל עוד עושים זאת בדרך הנכונה במתינות ובהכנעה יתירה] (יעוין בהקדמה לשו"ת יביע אומר [ובפרט באות יב-יג] על הדרך הנכונה בדברים אלו, וע"ע בתחילת ספר הליכות עולם), ואם יש לכם מה להשיב על ההערות נא כתבו דבריהם.

ב. מה שהבאת מברכת הנותן ליעף כח - אינו ענין כלל להכא, דהתם רק משום האר"י אנו עושים כן, וגם השו"ע חזר בו בזקנותו עפ"י האר"י כנודע, ואדרבה זוהי ראייה לסתור, שלולא זה השו"ע פסק להדיא לא לברך.

ג. הדבר פשוט כביעתא בכותחא שמה שנהגו לברך זה רק משום שלא ראו את דברי החולקים, והדברים ברורים שבשו"ע ושאר אחרונים לא הביאו חולקים בדבר, ולמה להתעקש ולומר שגם אם היו רואים היו פוסקים לברך, והרי הראיות והדיוקים מהגאונים והרמב"ם חזקים מאוד ומסייעים לראשונים מפורשים.

לעניין יוה"כ:

א. בדעת השד"ח - למעשה הוא כתב שאינו חולק עליו בסברא, וגם הכה"ח בסי' נ"ד אות י"א ס"ל כן, וכמו שהביא העין יצחק שהזכרת [אף שהכה"ח בשאר מקומות מביא את הסמ"ע וסברתו], וא"כ אף שאפשר לפקפק בזה מ"מ א"א להביא את הסמ"ע וסוללת האחרונים שהעתיקוהו לכאן, שאינו קשור כלל, אלא יש לדון בסברת השו"ג והכה"ח הנ"ל. ואחרי הכל זה הוא ספק בכלל זה שלא מצאנו להדיא חולקים עליו, וודאי א"א לומר שדעת מרן לברך, וכמו שהסכמת למעשה.

ב. מה שהבאת מברכת הנותן ליעף כח - כבר כתבתי לעיל ששם הוא רק משום דברי האר"י ואינו ענין להכא.

ג. לגבי כללו של הרדב"ז בדרבנן - אמת שכתב כן גם לגבי מצות דרבנן, יישר כח.

ד. לגבי ר' מנוח - פשוט הוא דחשיב ראשון, שהיה לפני כ 700 שנה, ומה שחלק עליו החיד"א זה הוא משום שדבריו שם תמוהים ונסתרים מהגמ' עצמה ומשא"ר, ואין זו ראייה לשאר מקומות.

ה. לגבי המנהג בספרד - הא חזינן שהרדב"ז ומהריק"ש, בדורו של מרן, פסקו לא לברך וא"כ לא היה בזה מנהג לברך, וזו ראייה גם לשאר הדברים, שלא כל פסק של השו"ע אומרים שמסתמא כך היה המנהג, וכנודע גם לענין השקיעה וצה"כ, שחלקו בזה הקדמונים באותו דור ובאותו אזור הרדב"ז ומהר"ם אלאשקר. ויש כעין זה עוד דוגמאות רבות גם מהדור האחרון, שנחלקו הזב"צ והבא"ח מספר

פעמים מה מנהג בגדה, וא"כ אין לעשות ענין כזה גדול מהמנהגים, כל עוד אין ראייה ברורה וחותכת שכך היה המנהג פשוט.

ו. למעשה לענין יוה"כ. לא כתבתי שיש לחייב לשנות המנהג אלא שמי שחס על נפשו ולא רוצה להיכנס לספק חמור של ברכה לבטלה, ובפרט בערב יוה"כ - ראוי לו לנהוג ולהנהיג שלא יברכו בביתו על ברכת הנר ביוה"כ, וה"ה ביו"ט, אם כי שם הסוגיא שונה ויש יותר מקורות קדומים ושו"ע לברך - מ"מ אחרי הכל יש צדדים חזקים מאוד שלא לברך, ועדיף לנהוג בזה סב"ל.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

עמנואל מולקנדוב



מכתב ג'

למעכ"ת הרה"ג עמנואל מולקנדוב שלומך ישגא לעולם.

א. אכן מדובר בהבדלי גישות, אולם נראה לי שגישתי היא כשיטת רוב הפוסקים [וכמבואר בדברי מרן החיד"א בכמה מקומות, כפי שהביא במבוא לר"ד דבליצקין]. וכן במקום מנהג, ממה שהוכחתי מברכת הנותן ליעף כח, ושם זה רק השערות, שמא כן היתה הגירסא ושמא חזר בו מרן.

אכן, יש מקומות שאין פוסקים כהירושלמי, אבל כאן לא כתבו זאת, אלא להיפך מי שראה אותו פסק כמותו.

ומ"ש ראייה שהראב"ה הביא ירושלמי שמברכים על יין מבושל שהכל, וכל הראשונים הביאו ירושלמי אחר שמברכים עליו הגפן. פשוט שאין להביא מזה ראייה והוא ככל מחלוקות הראשונים התלויים בגירסא, ומה לזה ולהוספות מאוחרות של גאונים לתוך הירושלמי? וכי יעלה על הדעת שיבוא גאון וישלח ידו בירושלמי במזיד ויחליף מהגפן לשהכל? [והראב"ה גופיה בסי' תכג כתב שאין אנו סומכים על ירושלמי זה, מכיון שהגמ' דידן חולק בזה].

ב. כידוע, דעת מרן הגרע"י זצ"ל ועוד אחרונים דאמרינן סב"ל גם נגד האר"י ז"ל, וכ"ת דהוי מחלוקת - הרי סב"ל.

ומ"ש שהשו"ע חזר בו, זו שמועה רחוקה [והכנה"ג דחאה], ובכ"ז ברצונך לסמוך עליה לברך נגד רוב הראשונים, וכאן שכתב זאת במפורש בשו"ע מדוע לא נברך?

ג. בברכת הנותן ליעף כח רוב הראשונים לא הזכירו ברכה זו, וכבר הראשונים דייקו מכך דלא ס"ל לברך. וכאן זה הרבה פחות ברור.

ד. שו"ר בעין יצחק (ח"ב עמ' תצא-תצה) שכתב להעיר על המנוח"א שחלק על רבינו מנוח, ויש לחלק כדבריכם. ועדיין צ"ב, דאף בראיות וסברות אין חולקים על ראשונים בד"כ.

לעניין יוה"כ:

ב. כנ"ל.

ה. לדעתך סוללת הפוסקים (שכבר הביאה השד"ח [בקיצור] לפני שפי' את דעת השו"ג באופ"א) הביאו כלל שאינו נכון בהרבה מקומות, ויתכן שאף ברובם לא.

ו. אי אמרינן סב"ל בזה, חובה להפסיק לברך.

ולענ"ד יש יותר צדדים לא לברך הנותן ליעף כח [ולפחות בערב יו"כ ואולי גם עשי"ת], מאשר שלא לברך על הדלקת נרות ביו"ט.

ומכיון ולענ"ד אין עוד מה לחדש בנדון זה, אשימה קינצי למילי, וישפטו הקוראים.

בברכה, ובידידות (מפי כתבם)

משה בוטון



תגובת המחבר

מכיון שהרב משה בוטון שליט"א כתב שבזה נסיים את המו"מ - אמרתי לענות בקצרה:

א. מש"כ שגישתך היא כשיטת רוב הפוסקים, לא שייך בזה רוב הפוסקים כיון שרוב הפוסקים לא ידעו מעניין ירושלמי מיוחד זה, ואדרבה רוב מי שעסק בעניין זה, מאז שחידשו רא"א, הסכים לזה והביאו לזה ראיות רבות [ולא משנה מי הם

וע"ז נאמר קבל האמת ממי שאמרה ואל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו ורימון מצא תוכו אכל קליפתו זרק ועוד הרבה מימרות אפשר להביא לענין זה].

מש"כ "אכן, יש מקומות שאין פוסקים כהירושלמי, אבל כאן לא כתבו זאת, אלא להיפך מי שראה אותו פסק כמותו". כוונתי היא שאם הפוסקים היו רואים שיש ראשונים רבים ומנהגים רבים שלא נהגו כהירושלמי בזה, אף אם היה ירושלמי אמיתי לא היו פוסקים כמותו, והיו אומרים סב"ל ולא דוחים ראשונים רבים מפני ירושלמי, אלא אומרים דלא ס"ל הירושלמי.

מה שתירצת בעניין הירושלמי שהביא הראב"ה שמברכים על יין מבושל שהכל, וכל הראשונים הביאו ירושלמי בשקלים שמברכים עליו הגפן. המעיין היטב יראה שאין זה אותו מקום בירושלמי והשינוי הוא רק בגירסא כמו שמצוי הרבה, אלא זה ירושלמי שונה שאומר שמברכים שהכל והירושלמי דידן שאומר שמברכים הגפן במקום אחר ובענין אחר, וע"כ שיש כאן הוספה מאוחרת, ודי בזה.

ב. בברכת הנותן ליעף כח העיקר כל הפוסקים עד מרן הגרע"י כתבו שהטעם שאנו מברכים אותה היא משום רבינו האר"י ולא משום סיבה אחרת, ורק מרן הגרע"י, דלא ס"ל כן, חיפש טעמים אחרים [שבאמת מוקשים הם], ואף הכנה"ג הביא עדות על הב"י שחזר בו משום הקבלה כנודע, וע"כ א"א להביא מנושא זה ראיה לנידונינו ולשאר נושאים.

לעניין יוה"כ:

ה. לא בדקתי מספרית אבל כמדומני שבד"כ כשהשו"ע מביא יש מי שאומר זה מתאים לכללו של הסמ"ע, שבב"י לא הביא חולק על זה, ואדרבה לדבריו הכה"ח סותר עצמו, שבד"כ כן הביא את כללו של הסמ"ע.

ו. אה"נ מי שלמד את הדברים והאמת חשובה לו יותר מן המנהג [המאוחר] צריך לשנות, וכונתי כמו שכתבתי בתחלה, להורות לרבים ולשנות המנהג בפרסום - זה דבר שקשה לפחות לעת עתה.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב



הרב אוריאל בנר

"לשבות בו מאכילה ושתייה" – הגדרת הרמב"ם לאיסורי יום הכיפורים ומשמעותה

ז"ל הרמב"ם בתחילת הלכות שביתת עשור: "מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחדש השביעי שנאמר שבת שבתון הוא לכם", ובה"ד כתב: "מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם, מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתייה, וכל האוכל או השותה בו בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה". ובה"ה כתב: "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה".

רבים עמדו על החידוש שבדברי הרמב"ם, בהגדירו את איסור האכילה כשביתה. בדברים דלהלן נעסוק במקורו של הרמב"ם, ובבירור דבריו בספר המצוות בעניין. במשמעותה העקרונית של ההגדרה, ובהשלכות שונות שלה.



פרק א'

מקורו של הרמב"ם ובירור דבריו בספר המצוות

מקורותיו של הרמב"ם

בסה"מ מצות עשה קסד (לפי תרגום ר"מ אבן תיבון) מצאנו את המקור להגדרת חובת העינוי כשביתה: "והמצוה הקס"ד היא שצונו להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה (אחרי מות ע"ז) תענו את נפשותיכם ובא הפירוש בספרא (אח"מ פז) תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש ואי זה זה אכילה ושתייה. וכן באה הקבלה (יומא עג ע"ב וספרא דלקמן) שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל

האוצר ♦ גיליון כ'

ובתשמיש המטה. ושהשביתה מחויבת מאלו הפעולות כלם מאמרו בו (ויקרא כג) שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו ולכן אמר שבת שבתון. ולשון ספרא (אח"מ פ"ח; אמור פי"ד) מניין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע הענוי".

בספר ברכת אברהם (יומא עד ע"ב) ובספר בין המשפתיים (יומא עמוד קס"ד) פירשו שגם מדברי הגמרא (שם) ניתן ללמוד דבר זה. ששנינו שם: "תנו רבנן תענו את נפשותיכם, יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו. מה מלאכה - שב ואל תעשה, אף ענוי נפש - שב ואל תעשה". מנסח הברכת אברהם את חידושו של הרמב"ם: "דלא דרשינן איסור לאו הבא מכלל עשה, דנימא תענו ולא תאכלו, אלא זו מצוות עשה... שיש כאן קיום מצווה ולא שזה שלילת עברה", ומסביר בבין המשפתיים: "ס"ל להרמב"ם דאילו היה בזה דין לישיב בחמה או בצנה הרי פשיטא דהוי אז הביאור דהו"ל מ"ע חיובית, וכמו כן לאחר דלמדנו גלוי הקרא מה הוא העינוי האמור בקרא, הו"ל כדר מ"ע חיובית ע"י שמשבית מהגוף מזונו", וגם בכך דומה הדבר למלאכה שהוקשה אליו, שמשניהם ישנה מצוות עשה לשבות^(א).



מהי משמעות לשון עינוי שבתורה?

אם אכן הגדרת העניין היא שביתה מה פשר הביטוי 'עינוי' הכתוב בתורה? ראשית, יש להעיר שמצאנו מחלוקת בין שניים מגדולי מפרשי התורה בדורות האחרונים, האם פשט המושג 'עינוי' הינו סבל:

המלבי"ם (ויקרא פרשת אחרי מות אות עב) כתב: "תענו את נפשותיכם. הנה העינוי יבא על כל דבר שהוא צער אל הגוף, אשר ירגיש בו הכנעת כחות נפשו. אם עבודה כבדה ביותר. למען ענותו בסבלותם. אם ע"י דרך מיגע. עינה בדרך כחי,

(א). וכתב בברכת אברהם שלפי זה י"ל שגם הלאו המופיע ברמב"ם אין פירושו שיש ל"ת על מעשה אכילה ושתיה אלא עניינו הוא ביטול מצוות העינוי, ועיי"ש מה שבאר לפי זה.

וכן ע"י רעבון צמאון עינוי מתשמיש וכדומה כל דבר שיש בו צער, והתורה לא בארה במה יענה את נפשו".

אולם רש"ר הירש (ויקרא טז, כט) פירש אחרת: "תענו את - נפשתיכם. מישעיהו נח, ג; ה מוכח, שעינוי נפש זהה עם צום; וכן מוכח מן האמור שם בפסוק י - 'ונפש נענה תשביע' - שעינוי נפש הוא הניגוד של שובע. פירושו המילולי: להביא עוני לנפש, למנוע ממנה את אמצעי קיומה. והרי כאן איסור אכילה ושתייה. ובפירוש אומרת ההלכה (יומא עד ע"ב): 'יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער וכו'; הוה אומר: אין כאן מצווה חיובית לגרום צער וייסורים, אלא רק מצווה להימנע מהנאות, כדרך שאיסור מלאכה מצווה על הימנעות מעשיית מלאכה. לפיכך הביטוי הלועזי kasteien - המקובל כתרגום של 'עינוי' - הוא מטעה בהחלט; שהרי מקורו הלטיני castigare מורה על גרימת כאב וייסורים".

להבנת המלבי"ם צריך להבין את פשר המושג 'עינוי', אם אכן עיקר הענין הוא השביתה.

בספר מועדי ראיה (עמוד 87, מהדורת תשע"ה) הביא הגרמ"צ נריה בשם מרן הרב קוק: "...שביתה מאכילה כדוגמת שביתת שבת, הבאה להשאיר את האדם במצב של מנוחה, למען יספוג את קדושת היום, כך הורחבה שביתת יום הכיפורים עד כדי להקיף שביתה מאוכל, למען יתמיד האדם להימצא בגובה המקודש של היום הקדוש הזה... אמנם בתורה נאמר ועיניתם, כיוון שאצל ההמון זה מתקבל בצורת עינוי, אולם הרמב"ם ירד לסוף דעתה של תורה, לרעיון הפנימי הגלום בצום יום הכיפורים, ובטא את הרעיון בקראו לעינוי שביתה". ויש כאן חידוש, שלשון התורה אינה אלא לפי תפיסת בני האדם.

יש אפשרות הסבר אחרת, ע"פ המבואר במשנ"ב (סימן תריב סק"א) וז"ל: "האוכל ביום הכיפורים ככותבת הגסה חייב, אף על גב דבכל איסורי התורה משערינן בכזית, כל זה היכי דכתיבי 'אכילה', מה שאין כן ביום הכיפורים דלא כתיב אכילה, אלא מנע הכתוב את האכילה בלשון "עינוי" כדכתיב "הנפש אשר לא תעונה", וקים להו לחכמים דפחות מככותבת לא מיתבא דעתיה כלל, והרי הוא רעב ומעונה כבתחילה". עכ"ל. לפי זה כתב הרב זילברשטיין (חשוך חמד יומא עד, ע"ב): "ומה שהתורה כתבה 'ועניתם את נפשותיכם', הוא כדי ללמד לנו את שיעור

האכילה שהוא בכרת, שאין הוא כזית ורביעית כשאר איסורי תורה, אלא דשיעורו הוא ב'כותבת' וב'מלא לוגמיו' שהם מבטלים את העינוי¹.

פירוש נוסף כתב גיסי, הרב נריה גוטל, בספר שלמי שמחה (סימן ח, ועיי"ש שהרחיב בכמה דברים הנוגעים לעניינו) ע"פ דברי השאגת אריה בסימן ע"ו: "דהאוכל ושותה ביה"כ שלא כדרך אכילה ושתיה חייב משום דלא כתיבא גבי' אכילה אלא אשר לא תעונה כתיב והרי לא נתענה". לפי"ז מוסברת נקיטת לשון עינוי באופן נוסף².



האם לשון הרמב"ם בספר המצוות מראה אחרת?

הזכרנו לעיל את דברי הרמב"ם בסה"מ (מצות עשה קסד) כמראים את מקור הגדרת העינוי כשביתה, אבל בסיום הדברים יש משפט המצריך ביאור: "...תלמוד לומר שבת שבתון שבות. כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע העינוי", ובתרגום הרב קאפח תורגמו המילים האחרונות, והחשובות עבורנו, כך: "השבת כל אלו כדי שיושג העינוי". משמע שיש ענין בעינוי עצמו, ולא רק בשביתה.

הרב ידידיה ריין, בספרו מועדי קדש, ר"ל שיסוד דרך זו הוא מההו"א של הגמרא בדף ע"ד ע"ב, אותה הזכרנו בראשית הדברים. חשבה הגמרא שאולי עינוי פירושו שישב בחמה ויצטער, וסובר הרמב"ם שגם בקמ"ל לא חזרה בה הגמרא מגדר זה, שעינוי הוא לצורך צער, והמכוון הוא עדיין הצער שיבוא כתוצאה מהעינויים³. אולם, כבר הזכרנו לעיל שלדעת רש"ר הירש אין המושג עינוי זהה לצער, אלא משמעותו "ניגוד של שובע", ואף שלשון הרמב"ם "עד שיגיע העינוי",

(ב). אמנם, הוא ציין שם שרבים חלקו על השאג"א.

(ג). והסמיק לזה מש"כ בספר מצוות זמניות (לרבי ישראל ב"ר יוסף הישראלי, מחכמי טולידו שבספרד במאה הראשונה לאלף השישי [מאה י"ג - י"ד], תלמידו של הרא"ש. ואחיו של רבי יצחק הישראלי, מחבר ספר יסוד עולם על ענייני תכונה) בהלכות יום הכיפורים: "והכוונה במה שצם, ששם לנו האל יתברך הצום בפרט הענוי, העיקר המחוייב ליום הזה הוא לחמשה ענינים: הראשון מהם, שהוא יום כפרה. כמו ששם הכתוב זה סבת חיוב העינוי בו, ככתוב כי ביום הזה יכפר עליכם, והכפרה תשולם בצום מפני שעיקר התשובה בהיות החרטה על הפשעים. ולא תתבאר חרטה המתחרט עד שתבזו נפשו המאכל והמשקה, ויניחחו ברוב עצבו ויגונו על מה שיש בידו מן המרדים, כמו שאמר בעזרא, לחם לא אכל ומים לא שתה כי מתאבל על מעל הגולה".

משתמעת קצת כרואה בעיניו דבר נוסף, ניתן לומר שפירושו ניגוד של שובע, כלומר רעב, שנוצר מהצטברות של אי אכילה. בסגנון אחר אפ"ל ש-"עד שיושג העיניו" פירוש, שזה הוא השיעור של השביתה, שהרי כנ"ל גם לפי הגדרת האיסור כשביתה, צריך להסביר מדוע נקטה התורה לשון עינוי, והבאנו לעיל שזה בא כדי להגדיר את שיעור האכילה, ככזו שהופכת את האדם ממעונה למיושב בדעתו, ואולי זו כוונת הרמב"ם⁷. כך שאין הכרח לראות במילים אלו כסותרות את הגדרת השביתה המפורטת לעיל.



חמשת האיסורים כיוצרים עינוי

נקודה נוספת העולה ממשפט זה בספר המצוות היא חיבור כל האיסורים למושג עינוי "השביתה מאלו כולם עד שיגיע העינוי", כלומר, בכל דרך בה נסביר את המושג עינוי, נצטרך לראות בחמשת האיסורים הרחבה של אותו ענין. אם נפרש עינוי כהפך של ישוב הדעת נאמר ששאר איסורים תורמים למניעת ישוב הדעת, ועשיית אותם דברים יש בה בחינה של ישוב דעתו של אדם⁸. עמד על כך בספר אבן ישראל (שביתה עשור פ"ג ה"ז), שם חקר הגרי"י פישר מה גדר הדברים האסורים מן התורה האם עצם נעילת הסנדל נאסרה: "ולכן אפילו בשוכב במטתו נמי אסור בנעילת הסנדל אף דבכה"ג נעילת הסנדל הוה עינוי כדאמרי' ביומא דף

ד). במרכבת המשנה (שביתה עשור פ"א, ה"ה) הסביר דברי הרמב"ם בתו"ד: "הרי דפשטא דקרא תשבות ממלאכה ומרחיצה וסיכה עד שמחמת זה יושב ובטל מכל דבר ויהיה לכם עינוי". וקשה להכריע מתוך דבריו מה פשר המושג עינוי בהקשר זה.

ה). במועדי קדש שם כתב אח"כ שאפשר לבאר את לשון הרמב"ם "עד שיגיע העינוי" באופן אחר, שאינו סותר את הגדרת השביתה שהרחבנו בה, ולומר שהשלב השני שמתאר הרמב"ם אין פירושו העינוי כביטוי לסבל, אלא תוצאה של שביתה הנפש מנטיותיה החומריות ופנייתה כלפי מעלה לבוראה, והסמך זאת לדברי החינוך במצוה שי"ג: "ולכן נצטוינו להתענות בו, לפי שהמאכל והמשתה ויתר הנאות חוש המישוש יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה מחפש אחר האמת שהוא עבודת האל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבת מתוך המאכל והמשתה, במחשבות החומר אשר היא בתוכו, שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה, על כן טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראויה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנענה מסך התאוות". מדבריו מבואר שתכלית העינויים היא שביתה הנפש הכללית מנטיותיה, וממילא העינוי שיגיע אין ענינו צער, אלא השקטה ומתינות של נטיותיה הגסות של הנפש, ומתוך כך שובתת וראויה בטהרתה לכפרה.

ע"ח ע"ב האי מאן דבעי למטעם טעמא דמיתותא ליסיים מסאני וליגני, והוא משום דיסוד האיסור הוא מעשה נעילת הסנדל ומה דכתיב חמשה עינויים הן בגדר סימן, לידע ממה לשבות היינו מדבר שאם הוא שובת מהם איכא עינוי אבל אין כונת התורה לתוצאות השביתה ממנעלים, היינו שיהיה עינוי, או שיסוד האיסור הוא התוצאה: "מה שיהיה ע"י השביתה מהם דהיינו תוצאת העינוי ולפי"ז בשוכב במטתו שפיר מותר לישן בסנדליו כיון דיסוד איסורא דנעילת הסנדל היינו השלמת העינוי, ובכה"ג אין כאן חסרון בהשלמת העינוי, דאדרבא בנעילתו את הסנדל בשעת שינה הוא מעונה יותר". ומהלשון "כלומר השבת כל אלו כדי שיושג העינוי" הסיק: "הרי מבואר להדיא בדעת הרמב"ם דמפרש שבת שבתון כדי שיושג העינוי, והיינו דגם אלו השאר הם תוספת עינוי כדי שיושלם העינוי, והם הגורמים להשלמת העינוי", נראה שאין בדבריו כדי לענות באופן ברור לשאלה מה פירושו של עינוי, אבל נראה שהדברים מתיישבים לפי ההבנה שמדובר בהפך ישוב הדעת⁽¹⁾.



ראשונים נוספים שדבריהם משתמעים כרמב"ם

הרב חיים יצחק קפלן (מוריה, אלול תשע"א) מצא קשר בין הגדרה זו באיסור האכילה ביו"כ כשבתון לבין דבריהם של שני ראשונים נוספים: "ובעיקר הדבר יש ללמוד כן מדברי הריטב"א ר"ה ט' א' בענין מצות אכילה בתשיעי שהביא מרבינו יונה וז"ל שהוא כדי להראות כי קדוש היום לאלקינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בר"ה אלא שגזו"כ הוא לפרוש בו ביום מתאוות גופניות שנהיה כמלאכים" כמו"ש במדרש ועוד סמך לזה מתוס' שלהי יומא ד"ה מתפלל שבע מעין שמו"ע

(1). עצם החקירה כתובה בקובץ הערות (סימן עג): "והנה כל חמשת הדברים דאסורין ביוהכ"פ, ילפינן [יומא ע"ו ע"א] מקרא דתענו את נפשותיכם. ויש לפרשו בשני אופנים: א) דביטול העינוי הוא גוף האיסור. ולדוגמא, מה שאסור לאכול ביוכ"פ, אין האיסור על האכילה מצד עצמה, אלא מפני שע"י האכילה הוא מבטל את העינוי, ואילו משכחת אכילה שלא תבטל עינויו, היתה מותרת. ולהיפוך, ביטול עינוי, אסור גם בלא אכילה. ב) יש לפרש, דקרא דתענו, אינו אלא הילפותא אשר מזה נלמוד לאסור חמשת הדברים ביו"כ, אבל איסורן הוא מצד עצמן, דאכילה אסורה מצד עצמה, ולא מפני ביטול עינוי, וכן נעילת סנדל וכו'" והוא תולה בזה מחלוקת אביי ורבא ביבמות ק"ב, לעומת הגר"י פישר מוצא פתרון לשאלה בלשון הרמב"ם.

בערבית דמוצאי יו"כ פי' רשב"ם טעמא משום דכיון דאכתי הוא בתענית חשיב כיוה"כ להכי מתפלל שבע וכו' והרי דע"י התענית שייך ליו"ט".



דברי האבני נזר

האבני נזר (חושן משפט סימן קסא) עוסק גם הוא במהות איסורי יו"כ ובתוך דבריו, שיש בהם חיבור מיוחד של הלכה ואגדה, בדרכו, מתעמקת הבנת העניין כולו: "אתה מחלק בין שבת ליום הכפורים דדוקא בשבת שייכת סברת הראב"ד (הובא ברא"ש פ"ח דיומא סי' י"ד) הואיל דהשבת נתחללה אצל חולה אחד (או קטן אחד) בסוף העולם דבשבת כתוב מחללי' מות יומת הנה שהתורה קראתו חילול אבל ביוה"כ פ' חיוב עינוי לאו משום קדושת יוה"כ פ' אלא כמו שכתב הטור (סי' תר"ד) היינו שהמלך גזר על בניו שיתענו פעם אחת בשנה כדכתיב כי ביום הזה יכפר. והאבני נזר תמה ואומר שחיוב העינוי קשור לקדושת היום, ואף דכתיב כי ביום הזה יכפר הוא גופא מה שמכפר הוא משום קדושתו. שמשום קדושתו שנבדל מן החומר יש סילוק החטא שבא מן החומר. וכן נאסרה נעילת הסנדל ביוה"כ... כמו במקדש שנאסר מנעל... וע"כ יוה"כ פ' שנקרא קדוש ה' נאסרו בו דברים חומריים. ובכתבי האריז"ל כתוב ביוה"כ פ' אין העולמות נזונין מחיצוניות ששם אכילה ושתי' אלא מפנימיות. וע"כ אכילה ושתי' הוא ניגוד וחילול קדושת יוה"כ פ'...", ומסיים האבני נזר בעמידה על ענין השבתון: "ביוה"כ פ' נאמר שבתון מאכילה ושתי' כמו

ז. השם משמואל (יום הכפורים תרע"ג) העיר על הריטב"א: "ונראה לכאורה מלשון זה שהסעודה היא סעודת תשלומין. ויש להבין הלוא לתשלומין הי' ראוי לאחר ולא להקדים כמ"ש בירושלמי (פ"א דמגילה ה"ד) בר"ח שחל להיות בשבת הובא בר"ן (פ"ק דמגילה) לענין פורים שחל להיות בשבת שמאחרין הסעודה לאחר השבת", ובאר: "ונראה לפרש דלאו מחמת תשלומין אתו עלה אלא עפ"י דברי הכתוב (תהלים מ"ה, ט"ו) תובלנה בשמחות וגיל תבואינה בהיכל מלך, היינו שהשמחה תיתכן רק קודם עמוד לפני המלך, אבל בשעת עמידתו לפני המלך אין מקום לשמחה אלא לעמוד באימה ויראה, ובתפילת יוצר שנוכרת שירת המלאכים לא מצינו לשון שמחה אלא אימה ויראה. וזהו שאמר הר"י שמהראוי הי' לשמוח בו כדי להראות שקדוש היום לאדונינו, וכמו שנא' בר"ה (נחמיה ח', י"ב) וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה, אלא שגזירת הכתוב לפרוש בו ביום מתאוות גופניות שנהי' כמלאכים, וע"כ לא תיתכן אז שמחה, והשמחה שייכת רק מקודם על הובלה להיכל מלך, שישים כל איש אל לבו שלמחר יעמוד לפני מלך הכבוד כמלאך, והוא מכין את לבבו ליום המחרת, כענין הכתוב תובלנה בשמחות וגיל, וההובלה היא בעיה"כ ע"כ שייכת אז השמחה" (ויעיין בשנת תרע"ז, שם הסביר שאכן מדובר בתשלומין שקודמים ליום "להורות על מדרגת היום שהוא למעלה מסדר הזמנים").

שנאמר על מלאכה. והרמב"ם בספר המצוות כתב דשבתון אחד קאי ממלאכה ומאכילה ושתי' וסיכה וכו'. וכיון דנכלל בחד ודאי אין סברא לומר דזה משום קדושה וזה משום גזירה. והנה זה מילתא דתליא בסברא אין בו ראי' מוכרחת^(ח).



פרק ב'

השלכות המושג שביתה על עצם הגדרת האיסור

את העיסוק בהשלכות המושג שביתה נחלק לשני חלקים, ראשית נעסוק בנקודות כלליות יותר בהבנת מושג השביתה, ואח"כ במספר פרטים נקודתיים:



שביתה ממלאכה ושביתה מאכילה

עצם החיבור בין המלאכה והאכילה תחת כותרת של שביתה יש בו כדי ללמד דבר. מדברי הרמב"ם (שביתת עשור פ"ג, ה"ז) נראה שהיתרו של לוקח השעיר לעזאזל ביו"כ לאכול, אינו נובע מפקוח נפש וז"ל: "וסוכות היו עושין מירושלים עד תחלת המדבר, ושובת איש אחד או אנשים הרבה בכל סוכה וסוכה מהן כדי שיהיו מלוין אותו מסוכה לסוכה, על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים, אם כשל כחו וצריך לאכול אוכל, ומעולם לא הוצרך אדם לכך". ויש להבין מנין מקור ההיתר לאכול. הקרית ספר כתב על כך: "אם כשל כחו ולא יוכל לשלחו מעכב כפרתן של ישראל הילכך דחי עינוי יום הכיפורים", משמע מדבריו שסיבת ההיתר היא חשיבות כפרת ישראל, ושמא כוונתו לגדר כעין עשה דוחה לא תעשה. אלא שתמה התפארת ישראל (בועז יומא ה, א): "וק"ל ואמאי הרי שילוח אחר שנזרק הדם אינו מעכב (כיומא ס"ה ע"א) א"כ לא יאכל ולא ישלחו, דהאיך ידחה עשה דשילוח לא תעשה דכרת דאכילה. ותו קשה אם נחלש הרי אפשר לשלחו ע"י אחר, דוגמת חלה משלחו (כיומא ס"ו ע"ב)...". והסביר היטב בתשובתו: "אלא נ"ל דאע"ג דשילוח גופיה, או שיהיה הוא משלח, תרוויהו לא מעכבי, היינו

(ח). הפחד יצחק (ר"ה ל"ג) מסביר את עומק ענינה של הדגשת הרמב"ם את ענין השביתה באופן שונה "שתענית יו"כ מתיחסת יותר לקבלת התורה של היום, מאשר לדרכי התשובה של היום".

באי אפשר כלל, אבל באפשר שישלח הוא עצמו בפירוש רבתה תורה עתי אפי' בשבת אפי' בטומאה, דנכנס בטומאה לעזרה (שם) אף שהוא ג"כ בכרת, והרי אפשר ע"י אחר. א"כ ה"ה נמי עתי בצריך לאכול, דמותר, דמאי שנא הא מהא, הרי כולן בכרת ומותרין^ט.

הגרי"ד סולוביצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי ח"א, עמוד קצ) ביאר לאור החיבור הנ"ל: "צירף שביתה מאכילה ושתייה וממלאכה במסגרת מצווה אחת. ואמנם הזיקה ביניהם ברורה ע"פ מה שפסק בהלכות עבודת יום הכיפורים (פ"ג, ה"ז) לגבי משלח השעיר. דלכאורה קשה, הרי לא שמענו אלא שעבודה מתיר איסור מלאכה אך מנין שהיא מתירה אכילה ושתייה, ועל כרחנו שלשניהם מכנה משותף, והיינו מסגרת קיום העשה, שהרי הלאוין חלוקים - יצירת עיצומו של יום, וכיון שיצירה זו נדחתה לגבי היבט אחד, היא נדחית אף לגבי שני^י".

והוסיף לבאר בזה ענין נוסף: "והנה עיין בבית הלוי ח"א סי' יח שחקר בדין מומר לחלל את יום הכיפורים אי הוי כמומר לחלל שבתות ששחיטתו פסולה ולפי מה שנתבאר אפילו אם תמצי לומר שמומר לחלל יוה"כ בעשיית מלאכה הוי מומר יש לחקור בדין האוכל ביוה"כ אם דינו כמומר ומסתבר שדין זה תלוי במחלוקת שצינו, לפי הרמב"ם שאיסורי העינוי כאיסורי המלאכה ביוה"כ נובעים מקדושת

ט). ומוסיף: "ושאין אין להקשות שא"כ מצאנו דעשה דוחה ל"ת שיש בה כרת, והרי אמר' ביבמות (ד"ג ב') דל"ת ביבמה שיש בה כרת לא דחי. כיון שכאן אמרה התורה במפורש שיעשה כך, אין זה בגדר עשה דוחה ל"ת נ"ל דכל שאמרה תורה בפירוש שיעשה כן, כי הכא שאמרה תורה עתי אפי' בשבת וכו', לא מקרי עשה דוחה ל"ת, תדע, דאל"כ הרי אשכחנן יותר ממאתים עשה שדוחין ל"ת במקדש, שמקריבין תמידין בשבת שהוא בסקילה וכרת. וכ"כ יבום גופיה עשה דוחה ל"ת שבכרת. אלא ודאי כדאמרן".

י). הגרי"ד לומד מר' אלעזר הקליר אחרת: "אולם נראה שרבי אלעזר הקליר חולק בזה על הרמב"ם בפיוטו ליוה"כ שושן עמק איומה' ייחס ליוה"כ שלושה שמות נפרדים 'יום הכיפורים' 'שבת שבתון' ו'צום העשור' השם יום הכיפורים' מכון כלפי העבודה במקדש הנועדה לשם כפרה ויש לראותו כמקביל להלכות עבודת יוה"כ של הרמב"ם, התואר שבת שבתון' נאמר ביחס לקדושת היום ואיסור המלאכה הנהוג בו כחלק מהמערכת הרחבה של ימי השבתון האסורים במלאכה וצום העשור' מכון כנגד איסורי האכילה והשתייה הנהוגים ביום זה מהפיצול בין השמות השונים משתמע שדיני הצום אינם קשורים לאיסורי המלאכה ואינם נובעים מקדושת היום ולדבריו היתר אכילה לאיש עתי צריך עיון" וחידוש הוא שנקיטת לשון שונה ביחס לאיסור האכילה וחובת השביתה ממלאכה, יש בה כדי ללמד דבר כה משמעותי.

היום הרי שהאוכל הוא בגדר מי שמחלל את היום ושחיתתו פסולה לעומת זאת לפי הקליר⁸⁸ המפריד בין איסורי מלאכה לאיסורי עינוי מסתבר שאין האוכל בגדר מחלל ואין לו דין מומר⁸⁹.

במו"ק ט' ע"א לומדת הגמרא ק"ו מעבודת המשכן, שדוחה שבת, לחנוכה המקדש, שאף היא תדחה את יום הכיפורים, ומסבירה בכך מדוע אכלו ביו"כ בזמן חנוכה המקדש. אולם יש לשאול, הרי עבודת המשכן דוחה רק את איסור המלאכה בשבת, ומהיכן נלמד שחנוכה המקדש דוחה את איסור האכילה והשתיה? עמד על כך הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה מועדים תשרי-אדר עמוד פ"ג): "אף דהק"ו הוא רק על דחיית יו"כ מפני חיוב הקרבה, צ"ל דעיקר הדבר הייתה קבלה בידם דבעינן שמחה שבעה ימים בחנוכה הבית, ולכן משום אין מערבין שמחה בשמחה הוצרכו להיתר זה של דחיית יו"כ, אך אכתי צ"ע דמבואר שעשו משתה גם ביו"כ, ומשמע שחוץ מבשר הקרבנות אכלו גם דברים אחרים, ואמאי הא שפיר קיימו כבר מצוות שמחה ומהיכי תיתי לבטל הלאה עינויי יו"כ", ומסיים הגרש"ז "א שאם היינו אומרים כערול"נ, המובא לקמן, שיש מקום להתיר למי שכבר אכל בהיתר, להמשיך לאכול, הייתה מיושבת הקושיה "אבל לדידן דלא קיי"ל הכי, צריך טעם לדבר".

חתנו של הגרי"ד סולוביצקי, הגר"א ליכטנשטיין, התייחס בהמשך לדברי חמיו לנקודה זו וכתב (באר מרים - יום הכיפורים עמוד 88): "על כרחנו שכיון שהעינוי ביו"כ ואיסור המלאכה בו מהווים שניהם קיום של מצוות שבת שבתון, אם נדחה אחד מהם נדחה ממילא גם השני". נראה שמדובר לדעתו בהיתר עקרוני יותר מהיתרו של חולה שיש בו סכנה, כמו בהולכת השעיר, לכן כנראה דינו קל וההיתר חל על כל היום, ועדיין צ"ב.

חשוב לציין שהדברים המוזכרים עד כאן אינם גוזרים את פרטי איסור האכילה ממושג השביתה, אלא הם בנויים על הטענה שעצם חלות האיסור מושפעת מהקשר בין שביתה ממלאכה ושביתה מאכילה. בהמשך נראה גם השלכות על גדר האיסור ופרטיו, אולם קודם לכן יש לחדד את היחס בין מושג השביתה לשאר איסורי אכילה.



יא). דבריו מובאים בהערה ח.

האם לאור המושג שביתה משתנות הגדרות האכילה

המנחת חינוך (מצוה שיג) הסתפק לאור דברי הגמרא בחולין ק"ג על הנאת מעיו לעומת הנאת גרונו במאכלות אסורות מה הדין ביו"כ: "והנה היאך הדין ביוה"כ דלענין שיעור אף דאכילה הוי בפחות דהיינו כזית מ"מ לענין מייתיב דעתי' אינו פחות מכותבת והיאך הדין אם בין החניכים מצרף או אכל חצי כותבת והקיא כו' אם כאן נמי די בהנאת גרונו בככותבת או אפשר לענין יתובי דעתו תלוי בהנאת מעיים ואינו חייב ע"ז עד שיהי' במעיים ככותבת והר"מ פי"ד מהמ"א התחיל כל מ"א שבתורה בכזית כו' ושם מדבר בכל שיעורי תורה דהם בכזית אבל שיעור יוה"כ לא מיירי התם רק כאן ולא ביאר לנו ד"ז כאן וצ"ע דאפשר דהתורה לא חייבה כאן על הנאה רק אם נתיישב דעתו ויתובי דעתו אינו אלא במילוי המעיים וצ"ע דין זה. עוד אני מסופק אפי' אם נאמר דהנאת גרון לבדו בודאי אינו חייב כיון דלא הוי מילוי המעיים היאך הדין אם הנאת מעיים בלבד בלא הנאת גרון אם הוי יתובי דעתי'..."

בשו"ת מגדנות אליהו (חלק ד, סימן עב) עומד על השאלה האם מושג השביתה מייתר את הדיון האם עיקר הענין באכילה ביו"כ הוא הנאת מעיו או גרונו, ומחדד את היחס בין השביתה לבין מושג האכילה בכל התורה, שכן לכאורה מלשון הרמב"ם משמע דאין האיסור מצד הנאת גרונו או מעיו אלא מצד שביתה, ולכאור' שביתה היינו שביתת הפה.

תשובת המגדנות אליהו היא: "ויפה העיר מלשון הרמב"ם, אך הרי הרמב"ם הגדיר בדבריו ששביתת הפה היינו הימנעות מאכילה, וע"כ שזה תלוי בגדר אכילה, ולפי"ז צריך לדון מה גדר אכילה לגבי יו"כ מניעה ושביתה מהנאת מעיו, או מהנאת גרונו וככל התורה כולה. והרי א"א לומר בכוונת הרמב"ם דצריך שביתת פה גרידא, שהרי טעימה בעלמא באופן שאינו בולע אח"כ אלא פולט מיד אינו בגדר אכילה בכל התורה, כמש"כ הריב"ש (סי' רפ"ח) [ועי' ט"ז יו"ד (סי' צ"ח ס"ק ב') ופמ"ג ס"ב]."



(ב). עוד הוסיף: "וגם הרי הרמב"ם השווה שם בין המ"ע לשבות מאכילה ושתיה לבין האיסור והל"ת שיש עליו כרת שהוא אכילה ושתיה, ששתיהם גדר אחד להם עיניו ושביתה מאכילה ושתיה". והעיר

חידוש בגדר חצי שיעור

הגרש"ז ברוידא (שם דרך יומא סימן כ"ג) עמד על סתירה בדעת הרמב"ם. בהלכות מאכלות אסורות פי"ד ה"ב כתב הרמב"ם: "ומשמע שמכת מרדות קיימת רק כשאכל קצת פחות משיעור", ולעומת זאת, בהלכות שביתת עשור פ"ב ה"ג כתב: "והאוכל או השותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות", משמע אף אם חיסר יותר, ואכל רק חצי שיעור (ויש לדון על פחות מכך) לוקה.

בתחילה חשב הגרש"ז ברוידא לתרץ שיו"כ שאני, וגם אכילת כל שהוא סותרת את העינוי, משא"כ במאכ"א, דיסוד האיסור הוא הנאה, אבל דחה: "דאי אכילת כלשהו לא חשיבא אכילה מהיכי תיתי לומר דמבטל בזה מצוות ועניתם", ותירץ ע"פ דברי המ"מ והלח"מ בהלכות שבת פכ"א ה"א ש"המלאכות עצמם בפחות מן שיעור החיוב לא נאמר מן התורה, לכך אמרה תורה תשבות", והסיק שלפנינו שיטה חדשה, שדין חצי שיעור בשבת אינו מדין חצי שיעור הכללי אלא מדין שביתה. עפ"ז ר"ל שלכן לוקים מכת מרדות ביו"כ על שיעור קטן יותר מאשר במאכלות אסורות, שכן האיסור הוא מדין מצוות שביתה, וזאת מתבטלת גם בכמות קטנה, משא"כ בדין חצי שיעור הכללי שחייבים עליו מכת מרדות רק כשקרוב לכזית.



שביתה כל רגע או שביתת היום כולו

בשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן לח) נעזר בהגדרת השביתה לפשיטת מה שנסתפק הערוך לנר האם מי שאכל פעם אחת בהיתר, צריך להמשיך לצום: "בשו"ת בנין ציון להגאון מהר"י עטלינגר בעל ערוך לנר זצ"ל (ח"א סי' ל"ד), עלה ונסתפק בחולה שיש בו סכנה, שעפ"י הרופאים צריך לאכול ולשתות ביום הכיפורים יותר מכשיעור, אם צריך לשער בכל אכילה ושתייה אם יש עדיין סכנה אם לא יאכל

לחדש דאוכל דברים שאין ראויים לאכילה דפטור מכרת, מ"מ כשאוכל מהם הרבה מבטל מצות עינוי שהרי ודאי כשאוכל דברים שאינם ראויים עד שנעשה שבע תו לא מצי לקיים מצות עינוי, ולכך אסור מצד עשה דועניתם, אלא דעונש ליכא משום שגוף האכילה אינו מעשה איסור רק דממילא בטל ממצות עינוי עיין שם. שהרי ברמב"ם מבואר שהעשה והאיסור הולכים יחדיו וכשאין כרת גם מצוות עשה אינה, וראה מש"כ בשם הגר"מ אזורי לקמן הערה יג שסבור גם הוא שגדר האיסור מושפע מגדר מצוות השביתה.

וישתה, או דנימא דמצות תענו את נפשותיכם היא דוקא מערב עד ערב, וע"כ כיון דלא יכול לקיים מצוה זו מחמת הסכנה, שוב אין קפידא אף אם יאכל וישתה באותו יום גם בלא סכנה, ומסיק דצריך לשער בכל אכילה ואכילה שלא יאכילנו יותר רק כדי שיצא מכלל סכנה, ותמה שלא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהעיר על זה, במה שנוגע לאיסור חמור דכרת עיין שם⁽²⁾.

אף בערוך לנר (כריתות יח ע"ב בד"ה הא דנקט) כתב: "אכן הסברא נוטה כשיטה ראשונה כיון שכבר אכל ומיתבא דעת' אין שייך עוד אצלו עינוי⁽³⁾", אחרי מו"מ מסיק: "ולענ"ד נראה להוכיח דחולה שנתרפא ביוכ"פ אסור לו לאכול... ועיין לשון הרמב"ם (פ"א משביתת עשור ה"ד) 'מצוה אחרת יש ביוהכ"פ, והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, שנאמר תענו את נפשותיכם' עכ"ל. ומלשון זה יוצא, דחייב ביוכ"פ על כל אכילה ואכילה, דהרי המצוה היא השביתה מאכילה ושתייה, וכל כמה שהוא אוכל, הרי הוא מבטל את המצוה דשביתה זו. ועיין רש"י יומא (פא ב) ד"ה היא גופה שבת אקרי וכו' דכיון דאיקרי שבת לענין עינוי וכו' עכ"ל. וכיון דבעינוי איכא גם מצוה דשביתה, ממילא כל שהוא אוכל מבטל מצוה דשביתה,

יג). על עצם הספק חשוב להעיר שכבר הכריע לאיסור בחדושי הרשב"א ז"ל בקידושין (כא ע"ב) וז"ל: "אבל יפת תואר לאו מצוה היא, שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאירו עינוי ומשם ואילך באיסוריה קאי, וה"נ מביאה ראשונה ואילך נתקררה דעתו", וכתב על כך בלהורות נתן (שם): "וראיתי לחכם אחד שרצה לומר, דמדברי הרשב"א ז"ל אין ראיה לאסור אפילו מדאורייתא, דיתכן דכונתו רק דמדברנן אסור לו לאכול לאחר שיאירו עינוי עכ"ד, אולם זה אינו, דהרי הרשב"א ז"ל רצה להביא ראיה מהך דאחזו בולמוס לדינא דיפת תואר דרק ביאה ראשונה מותרת, ופשיטא דמדין תורה קאמר, וכדמוכח בכל הסוגיא דקידושין שם".

יד). ותמה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"א סי' כ'): "ונפלאתי מאוד, האיך יעלה על הדעת שלא יקיים מצות תענו את נפשותיכם, ופשיטא שע"י ככותבת אינו מיישב הדעת על כל היום, ורק שבעת אכלו נתיישרה דעתו, וא"כ אחר כך שוב עובר על תענו את נפשותיכם". מיישב בלהורות נתן: "ולפע"ד ספיקת הגאון בעל ערוך לנר ז"ל הוא, דכיון דכתיב ועניתם את נפשותיכם וגו' מערב עד ערב, ממילא אינו מקיים מצוה זו רק אם עינוי הוא מערב עד ערב, כלומר שירגיש צער עינוי כזה כמו צערו של איש המתענה מערב עד ערב, ועל כן אם אכל ביוכ"פ ככותבת, נהי דלא מייטבי דעתיה אלא לפי שעה, מ"מ העינוי שיש לו אפילו כמה שעות אחרי אכילת ככותבת, אינו דומה להעינוי שיש למי שלא אכל כלל מאז בין השמשות דערב יוכ"פ, וע"כ י"ל כיון דהתורה אמרה ועניתם את נפשותיכם מערב עד ערב, ממילא י"ל דאינו מקיים מצוה זו רק אם עינוי הוא כמי שמתענה מערב עד ערב... גם י"ל דאינו מקיים מצוות ועניתם אלא כשהתענה מערב עד ערב אבל כשאכל באמצע היום וממילא ליכא עינוי מערב עד ערב, שוב ליכא מצוה כלל, דהעינוי מערב עד ערב כולה חדא מצוה היא, ואם לא יתענה מערב עד ערב ליכא מצוה כלל להתענות ודו"ק".

וחייב על כל אכילה ואכילה". נציין שהגר"מ אזורחי (מוזכר בהערה יג) מבין את המושג שביתה בהקשר זה אחרת, והוא נוקט ששביתה (וכן עינוי) מוסבים על היום כולו, ולכן הוא סבור שכרת וקרבן לא אמורים להיות בחולה שממשיך לאכול, כמו שמסתבר לערול"נ מסברה, אבל מצד האיסור ודאי שאינו יכול להמשיך לאכול.



פרק ג'

פרטי דינים נוספים הקשורים להגדרת השביתה

קבלת תוספת ליום לעניין אכילה ולא לענין שתיה

בחשוקי חמד (יומא ע"ו ע"א) דן הגר"י זילברשטיין האם אפשר לקבל על עצמו תוספת יו"כ איסור אכילה ולא שתיה, שהרי "לגבי תעניות נאמר בשו"ע (סימן תקסד)... אבל אם ישן שינת קבע, אינו חוזר ואוכל ולא שותה, אא"כ התנה לאכול או לשתות. והוסיף הרמ"א ויש אומרים דבשתייה אין צריך תנאי, דמסתמא דעתו של אדם לשתייה אחר השינה, והוי כאילו התנה, עכ"ל. הרי שאפשר לקבל על עצמו תענית לגבי אכילה ולא לענין שתיה, שכשיקום משנתו יהיה מותר לו לשתות אך לא לאכול, ואם כן לכאורה אף בתשעה באב וביום הכיפורים כך, שאפשר לקבל תוספת לענין אכילה בלי שתיה".

ופשט הספק ע"פ הגדרת השביתה: "ושאלתי את גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א והשיב לי שקבלה לתענית הוי קבלה לצעורי נפשיה כמבואר במסכת תענית (דף יב ע"א) 'התם לצעורי נפשיה בעלמא הוא', אך ביום הכיפורים שיסודו של התענית היא שביתה ולא עינוי וכמו שמשמע ברמב"ם (פ"א מהלכות שביתת עשור ה"ד) שענין הצום ביום הכיפורים אינו סיגוף, אלא שביתה מהתעסקות בצרכי הגוף, וכדוגמת השביתה מן המלאכה, שאין לה כל ענין עם סיגוף כי אם איסור התעסקות בעשיית מלאכה... אם כן כמו שבפשטות אי אפשר לקבל על עצמו תוספת שבת לענין מלאכת בורר ולא לענין מלאכת זורע, כך אי אפשר לקבל על עצמו תוספת שביתה ביום הכיפורים לענין אכילה ולא לענין שתיה".



שתיה משקה מתוק לחולה שיש בו סכנה

בחשוקי חמד יומא (שם ע"ד) תלה ביסוד זה את השאלה האם מותר לחולה שיש בו סכנה להוסיף מתיקות למים ששותה בהיתר ביוה"כ.

והביא מחלוקת בין העמודי אור (סימן ל) לאור שמח (הלכות מאכלות אסורות פי"ד הי"ד) בשאלה זו^{טו}, והוסיף: "ונראה להביא ראיה לאור שמח מהרמב"ם... שמדברי הרמב"ם נראה שענין הצום ביום הכיפורים אינו סיגוף, אלא שביתה מהתעסקות בצרכי הגוף, וכדוגמת השביתה מן המלאכה, שאין לה כל ענין עם סיגוף כי אם איסור התעסקות בעשיית מלאכה... והרי הוא דומה לאיסור מלאכה, דהשוותה התורה איסור אכילה, לאיסור מלאכה, ללמדנו שענין הצום הוא השביתה מאכילה. ולענין מלאכה אדם שאנסוהו נכרים לבשל ולאכול בשבת, והוא חייב לבשל מטעם פיקוח נפש, פשוט שאין חייב לבשל רק בשר כחוש, שאין שום תוספת איסור על בישול בשר שמן, דמה לי בשר כחוש ומה לי בשר שמן, הוא הדין לענין אכילה ביום הכיפורים, דמאחר והחולה בין כך מבטל את השביתה ואוכל, מה לי בשר כחוש ומה לי בשר שמן, ביטול השביתה בשניהם אחת היא"^{טז}.



טו. וראה עוד בזה בשלמי שמחה הנ"ל (עמוד 103), ובהליכות שלמה (הנ"ל, עמודים פ"ז-ח).
טז. והזכיר גם את החולקים: "אולם יש מהאחרונים שחולקים וסוברים שהצום עניינו הוא גם סיגוף ועינוי, יעוין שדי חמד (מערכת יום הכיפורים ס"א אות יח) שדן במה שנוהגים אנשים לעשות בערב יום הכיפורים סגולות שונות שלא ירגישו הצום, וכתב שהוא נגד פשטות הפסוק של 'כל הנפש אשר לא תענה', שענינו שנהיה בו בעינוי".

ועל כך יש להעיר, שרבים תמהו על הדברים, למשל ביביע אומר (חלק ט - אורח חיים סימן נד): "ודבריו תמוהים, שהרי מבואר בדברי רבותינו שאין צורך לענות נפשו בפועל ביוה"כ^פ, אלא רק להשאר בשב ואל תעשה שלא יאכל וישתה ביוה"כ^פ עצמו. אבל בערב יום הכפורים אדרבה צריך לאכול ולשתות כראוי כדי שיסבול התענית לאחר מכן. וא"כ איזה איסור יש בעשיית סגולה או בבליעת כדור בערב יוה"כ^פ, והלא זה דומה למי שמרבה באכילה ושתיה בערב יוה"כ^פ דמצוה קא עביד. ואין שום מקום לסברת הרה"ג הנ"ל, להחמיר בזה. ואחרי כותבי מצאתי בשו"ת דברי ישראל ועלץ ח"ג (סי' נא אות ד) שהעיר כן על השד"ח בשם מהרמ"נ אורבך הנ"ל, והניף ידו שנית בדברי ישראל ח"ג (סי' יב), והביא בשם גדול אחד, דדוקא בחמץ הקפידה תורה לאסור אכילת החמץ מחצות היום של ארבעה עשר, כדי שיתעכל החמץ קודם כניסת הפסח, אבל ביום הכפורים לא הקפידה תורה על זה, אלא אוכל ושותה כל היום, פרט לתוספת כל שהוא, לפני שקיעת החמה".

ויש להזכיר עוד שני ראשונים המשתמעים כך: ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות יום כיפור [ז]: "אמר מהר"י סג"ל מה שנוהגין הנערים לשחוק באגוזים ב"כ היינו לעגמת נפש ולעינוי שמיצר להם בשחוק עמהם

פטור חולה מקדוש ביו"כ שחל בשבת כנובע מענין השביתה

האור שמח (עבודת יוה"כ פ"ד, ה"א) עמד על "דעת רבינו לעיל פ"א (ה"ב) דאף מוסף שבת בכהן גדול, אף שהוא ע"י מקרה, ואינו מקרבנות היום, משמע לרבינו לשון הגמ' (מנחות ע' ע"א) מוספין בהדי תמיד של שחר כו' על כל המוספין, אף של שבת". לפי הבנה זו, שגם עניני השבת הופכים לחלק מענינו של יום הכיפורים, ממשיך האו"ש: "וכן נ"ל דקדושת יוהכ"פ חיילא על שבת ג"כ, להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוהכ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט".

בפחד יצחק (ר"ה מאמר ל"ג) ראה קשר בין מסקנה זו לבין ענייננו: "סברא זו מקבלת תוספת בהירות מן ההנחה הנ"ל. כי אין קדושתו של יוה"כ קדושה של

ואינו רשאי לאכול ויתקיים תענו את נפשותיכם. ודוגמא זה אמרי' ס"פ אלו קשרים במסכת שבת דמנהג קדמונים בקניבת הירק ב"כ מן המנחה ולמעלה", וכפתור ופרח פרק ו: "והתירו זה מן המנחה ולמעלה מפני שיום הכפורים הוא מכפר בסופו, כענין שמטה שאינה משמטת אלא בסופה, וכל עוד שהיום הולך להעריב הענוי יותר, ועם זה המעשה יותר ויותר, ולפום צערא אגרא".

ממשיך הרב זילברשטיין: "ובפרט להמבואר ברש"י בשבת (דף קטו ע"א ד"ה מותר) שקניבת ירק הותרה ביום הכיפורים כדי לגרום לעגמת נפש, שמתקן ואינו אוכל והרי קרוב לעיניו שרי, ודוקא מן המנחה ולמעלה שהוא שואף ומצפה לעת אכילה ואיכא עגמת נפש טפי. הרי שכל מה שנוכל להוסיף על העינוי הוא מצוה, ואיך נעשה פעולות לבטל את העינוי. יעו"ש. וכן כתב המשנ"ב (סימן תריד סק"ה) וז"ל: וכן יש מחמירין שלא לצאת במנעל העשוי מלבדים ועשוי כמנעל שלנו והוא מגין על רגל ואינו מרגיש כלל שהוא יחף ולא בכלל עינוי הוא, ולפ"ז הוא הדין נעל של גומא יש להחמיר, והנה אף שאין למחות ביד המקילין אחרי שהשו"ע רוב אחרונים מקילין בזה, מ"מ מי שאפשר לו נכון להחמיר בזה ולילך באנפלאות של בגד כנהוג. והוסיף וכתב בשער הציון (סק"ה) ועיין בהגהות חתם סופר שכתב שדבריו נכונים, ועל כן עצתו כשילך ברחוב ילך בלבדים רכים באופן שירגיש הקרקע למטה ברגליו, ומרגיש שהוא יחף. ולפי דברינו שענין הצום הוא שביתה, א"כ מנ"ל הענין של סיגוף, ומנסה לישב באופן מחודש: "ואולי צריכים סיגוף מדרכי התשובה, ולא מצד 'ועניתם' שהוא שביתה לדברי הרמב"ם", ומסיק: "ועכ"פ לשיטות אלו ודאי שיש מקום להחמיר שלא להרבות בהנאת האכילה, ולשתות מים ולא לשתות מיץ". וראה בהערה ד מקור נוסף לכך בראשונים. ויש להזכיר גם דברי השבלי הלקט (סדר יום הכיפורים סימן שז) על ענינה של מצוות אכילה בעיו"כ: "או יש לומר שמפני שאוכל יפה בערב יום הכיפורים וביום הכיפורים מתענה קשה לו עינויו יותר". וראיתי מי שכתב שגם מלשון תפילה זכה שהביא החיי אדם (כלל קמ"ד) נשמע שיש ענין בסיגוף וצער, יעווי"ש וצ"ב.

סיגוף, כי אם קדושה של שביתה...", שאל"כ כיצד מתמזג יו"כ בקדושת השבת כאשר ענינו אחר, עינוי במובן של סיגוף.



פרק ד'

משמעות מושג השביתה ביחס לשאר עינויים

שביתה מחמשת העינויים

כאמור לעיל, גם לגבי שאר עינויים כתב הרמב"ם לשון 'שביתה' (י). ובזה יישב ברשימות שיעורים (להגרי"ד סולובייצ'יק ברכות טז ע"ב) את ההבדל בענין סיכה שאינה של תענוג בין יו"כ לתשעה באב: "והנה עיין ברמב"ם (פ"ג מהל' שביתה עשור ה"ט) וז"ל אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג עכ"ל. ומבואר דשיטת הרמב"ם היא דגם סיכה שאינה של תענוג אסור ביוה"כ, אמנם לגבי דיני ט"ב פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' תעניות ה"י) 'ואסור בסיכה של תענוג', ומתבאר דסיכה שאינה של תענוג מותרת בת"ב (עיין שם במ"מ ובלח"מ), וצ"ב מאי שנא יוה"כ פ"ה מת"ב...". וביאר: "נראה לומר בזה, דחלוק יוה"כ משאר התעניות בדין האיסור דחל בה' העינויים שלו. דהנה בכל ת"צ האיסור דה' העינויים הוא איסור בעלמא של תענית ציבור. ואילו ביוה"כ יסוד האיסור הוא חיוב של שביתה ביוה"כ, וכן מבואר ברמב"ם ומבואר דסובר דאיסורי יוה"כ הם בכלל מצות שביתה. ומעתה נראה דהא דיוה"כ אסור גם בסיכה שאינה של תענוג זהו מצד החיוב המיוחד של שביתה ביוה"כ. ובתוספת ביאור י"ל, דמצד מצות שביתה דיוה"כ האיסור חל בעצם המעשה של סיכה, דעצם המעשים של ה' העינויים נאסרו ביום הכיפורים מכח מצות שביתה, ואף על פי שאין בהם הנאה

(ז). הדברים דלהלן עומדים על השווה בין אכילה ושתיה לשאר עינויים. הגרב"מ אורחי (ברכת מרדכי יומא סימן ז) עמד על הבדל במקומה של השביתה באכילה ושתיה לעומת שאר העינויים. בעוד שלגבי אכילה פתח הרמב"ם בכך: "מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתיה שנאמר תענו את נפשותיכם...", ואח"כ הוסיף את הלאה, הרי שלגבי שאר עינויים כתב: "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה", ור"ל ש'חלוקים המה שכן באכילה ושתיה, הוא ביסודו דין של שביתה הן למצוותם והן לאיסורם שהאיסור הוא מה שאינו שובת", ובשאר עינויים "ביסודו הוא דין איסור ולא שביתה", ועיי"ש שבאר בזה כמה דברים.

ותענוג. משא"כ בתעניות ואבילות אין חובת שביתה מגוף המעשה, דאינו אלא דין איסורי עינוי מהנאה ותענוג, ולהכי רק רחיצה וסיכה של תענוג אסורים, ושאינם של תענוג מותרים". וכתב לבאר בזה עוד את העולה מדברי הרמב"ם שביו"כ אין איסור מצד העינוי להעביר על פניו כלים שאינם נגובים ובתשעה באב הדבר אסור "ונראה לתרץ דיסוד האיסור של חמשת העינויים ביוה"כ חל מדין שביתה וכמש"כ הרמב"ם, 'מצוה לשבות בכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה'. ובכן ביוה"כ חלות האיסור דה' העינויים חל על המעשה דרחיצה וסיכה וכו' ומדין שביתה, וע"כ במים שבלועים בבגד אי לאו איסור סחיטה היה מותר לנגב ביוה"כ, דהא לא שייך מעשה רחיצה במים הבלועים בבגד. דאף שבלועים מים בבגד אין ע"ז חלות שם מעשה רחיצה, ולהכי רק משום איסור סחיטה אסור בכלים רטובים. משא"כ בת"ב דהדין דה' העינויים הוא איסור של הנאת רחיצה, ואין האיסור תלוי במעשה רחיצה, ומשו"ה אסור לנגב בכלים לחים בתשעה באב מעיקר הדין".

ועוד נפקא מינה לקולא: "והנה יל"ע במי שחבירו סך אותו ביוה"כ, אך אינו סך בעצמו אם עובר על איסור. ונראה דלפמש"נ דעצם המעשה של סיכה אסור ביוה"כ, ולכן אף סיכה שאינה של תענוג אסורה ביוה"כ י"ל דבכה"ג שאינו סך בעצמו ואינו עושה מעשה כלל, לא שייך לאסור בסיכה שאינה של תענוג. אולם בסיכה של תענוג אסור לסוך ע"י אחר גם ביוה"כ"פ, ומשום דלא גרע יוה"כ"פ משאר תעניות דהנאת סיכה אסורה, והרי בשאר תעניות עצם הנאת הסיכה אסורה, וגם כשסך ע"י אחר אסור דהא קמיתהני. ולפי"ז י"ל דגם ביוה"כ"פ אסור באופן זה בסיכה של תענוג בלבד".



ישוב היתר רחיצת קטנים לדעת הרמב"ם ע"פ מושג השביתה

מצאנו שני ישובים לקושיה על הרמב"ם בענין תוקפם של חמשת העינויים בעזרת יסוד זה של 'שביתה'. הר"ן (על הרי"ף תחילת פרק יום הכיפורים) תמה על הרמב"ם, שמדבריו הוא למד ששאר איסורים אסורים מן התורה: "אלא דלא מיחזורא לי הא דתניא לקמן (דף עח ב) התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן וכמו שנפרש עלה דההיא בס"ד והא הני ודאי לתענוג עבדי להו ואי מנעין הני

מנייהו חד יומא לא מסתכני ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכלום וקרי ביה לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים".

וכתב הברכת אברהם (ע"ג ע"ב אות ו') שלפי הרמב"ם העינוי אינו לאו הבא מכלל עשה אלא 'מצווה לשבות': "וי"ל דבביטול מצווה אין איסור ספיה בידיים אלא מצוות חינוך בהגיע לחינוך, וזו מצווה דרבנן, והתירו לצורך חינוך התינוק". וכ"כ בספר בין המשפתיים (יומא עמוד קס"ד), והבהיר שבאכילה ושתייה, שיש בהם גם לאו כמוש"כ הרמב"ם בהלכה ד': "וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתייה", אי אפשר לומר כנ"ל, אבל ברחיצה יש רק עשה, כדברי הרמב"ם שם בה"ה: "ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה".

גם הגרש"ז ברוידא, שדבריו לגבי חצי שיעור הוזכרו לעיל, מיישב את קושית הר"ן על הרמב"ם לאור יסוד השביתה, אבל בדרך שונה הקשורה לנקודה שהוזכרה לעיל בשם הגרי"ד סולובייצ'יק, על ההבדל בין רחיצת האדם לעצמו לבין רחיצת אחרים, וכותב: "דבסיכה ורחיצה שנעשין לו ע"י אחרים, ליכא בזה איסורא דאורייתא, מאחר דלאו העינוי הוא המצווה, אלא השביתה ואם אחרים רחצוהו, מכיון שהוא לא עשה מעשה, אינו בכלל איסור שביתה", אלא שעדיין צריך להבין האם אותם אחרים עברו על ביטול השביתה? מחדש הגרש"ז ברוידא: "וגם הרוחצים לא עברו על איסור שביתה, דהרי איסור שביתה נאמר על נפשותיכם ולא על נפשות אחרים". לפי"ז מיושבת קושיית הר"ן על הרמב"ם, כי אף אם מדובר באיסור תורה, כל זה ברוחץ עצמו ולא ברוחץ אחר, כלומר את הקטנים. ואף שהרמב"ם כתב שאסור לרוחץ ומצווה לשבות, איסור הרחיצה פירושו למנוע מצב שישבות מאכילה ורחיצה, לכן הגדרת האסור והמותר יגזרו ממושג השביתה.



דעת הגר"א וייס

לסיום, חשוב להזכיר שהגר"א וייס חלוק על עצם נתינת המשמעות לדיוק הנ"ל ברמב"ם (מנחת אשר מועדים יו"כ סימן כג), בדיון סביב דברי האור שמח והפחד יצחק

על קדוש הנ"ל כותב הרב וייס: "עצם ההנחה דכל מצות העינוי ביו"כ גדר שביתה הוא אין לו מקום וזיל קרי ביה רב הוא דמצוות יו"כ לענות נפש וכפשטיה דקרא ואין לבנות מגדלים על דקדוקי לשונות שאינם אלא משענת קנה רצוץ וכבר כתבתי... דדרכו של הר"מ לסדר הלכותיו ולשונותיו לא לפי מהות הענין אלא לפי מציאות דברים... דבפועל שובת הוא מכל חמשת העינויים".

עוד חשוב לציין שלא הכרחי לומר שכל מי שהשליך את הגדרת השביתה לדין מסויים, יסכים להשליכו גם לעניין אחר שהוזכר במהלך הדברים, וצ"ב בעניין זה.



נחמיה יוסף מוטרפרל

ברכת שהחיינו לקטן המגדיל ביו"כ

א.

נחלקו הראשונים לגבי קטן שמגדיל - האם הוא נחשב גדול מיד בתחילת היום שבו הוא נעשה בן י"ג, דהיינו משקיעת החמה, או שהוא נחשב לגדול רק כאשר מגיע המעת לעת של י"ג שנה, דהיינו השעה שבה הוא נולד.

ורוב הראשונים^א נקטו כשיטה א', שהקטן מגדיל מיד בתחילת היום וכך נפסק להלכה^ב בכמה מקומות, אבל דעת השאילתות (ס"פ בחוקות) כשיטה ב', שהוא נעשה גדול רק בשעה שבה הוא נולד לפני 13 שנה.

ומצינו^ג שיש נוהגים לחוש לחומרא לשיטת השאילתות, וכגון שהוא קרא ק"ש בתחילת הלילה, ולשיטה זו הוא נעשה גדול רק בהמשך הלילה, והוא צריך לחזור אז ולקרוא ק"ש כדי לצאת יד"ח מדאורייתא.

ב.

ויש לדון לדעת השאילתות לגבי מי שנולד ביוהכ"פ באמצע היום, אם יש לחוש לגבי ברכת שהחיינו שהוא מברך^ד בתחילת היום על קדושת היום וגם פוטר בזה לכאורה מצוות עינוי שבאה מזמן לזמן^ה, להצריכו לברך גם בזמן שמגדיל באמצע היום, והוא יברך על בגד חדש וכד' ויכוון גם לפטור בברכה זו את קדושת היום וה' עינויים, שכעת מתחדש עליו חיוב מדאורייתא, או שמא הוא נפטר כבר במה שברך בתחילת היום.

(א). עיין מג"א סימן נ"ג ס"ק ג'.

(ב). נודע ביהודא תניינא סימן ו' ומשנ"ב סימן נ"ג ס"ק ל"ג.

(ג). מועד"ז להגר"מ שטרנבוך ח"ו סימן ל"ט וכן ח"ד סימן רפ"ח בהגהה.

(ד). נפסק בשו"ע סי' תרי"ט סעיף א'.

(ה). עיין רמב"ם פי"א מה"ל ברכות הלכה ט' וכן כתוב במחזורים מהרו"ה.

ג.

ואפשר לכאורה לומר שגדון זה תלוי במחלוקת הראשונים בגדר דין חינוך לקטן. הריטב"א (סוכה ב: ד"ה אפי") כתב שחינוך הוא קיום המצוות כתיקונן, אלא שהחיוב הוא מדרבנן, ומעשה המצווה צריך להיות בכשרות גמורה, כגון סוכה על כל הלכותיה ואתרוג וכדו', ולא מספיק להתרגל לעשות כעין מעשה המצווה בלי כשרות. לעומת זאת, רש"י בחגיגה (חגיגה ו. ד"ה קטן) כתב שאין חינוך קטן אלא להרגיל במצוות, ומשמע שאין שם חיוב אפילו מדרבנן על קטן, אלא דין בפנ"ע להרגילו במצוות [ועיין במשנ"ב (סימן תרנ"ח ס"ק כ"ח) שהביא בזה מח' הפוסקים אם יוצא קטן באתרוג שאול ביום הראשון, יעו"ש ואכ"מ].

לפיכך, אם נאמר כדעת הריטב"א, שיש בזה קיום מצווה גם מדין חינוך, אלא שהוא מדרבנן, וא"כ אפשר שברכת שהחיינו שברך אמש תחול על שם "מצוות עיניו", והוא אינו צריך לברך שוב כשמגיע לזמן חיוב מדאורייתא. אולם, אם נימא כדברי רש"י הנ"ל, הרי שאין כלל שם חיוב מצוות כשאינו בר חיובא, אלא חיוב דרבנן להרגילו במעשה המצווה, יוצא שברכת שהחיינו שברך אמש אינה על שם מצוות עיניו, ועל כן ראוי לחוש לזה ולהצריכו לברך בזמן שמתחיל חיובא דאורייתא בברכת שהחיינו לשיטת בעל השאילתות.



ד.

והנה בחינוך למצוות עיניו של יוהכ"פ יש הלכה¹ שמחנכין לשעות, וזה הוא וודאי לא קיום מצוות העיניו כתיקונה, וביאר במשנת יעבץ (מועדים סימן ע') שמצוות עיניו שאני מכל מצוות שבתורה, וכיוון שהיא לא שייכת בקטן משום סכנה, לא חייבוהו בחינוך אלא "כדי להרגילו במצוות" כלשון הש"ס, ובוזה גם להריטב"א הנ"ל לא בענין "קיום" אלא "הרגל" למצוות, בשונה מכל מצוות התורה.

אשר על כן, נראה שלכו"ע אם נחשוש לדעת השאילתות יצטרך קטן המגדיל לברך שוב שהחיינו בזמן שהוא מתחייב במצוות עיניו דאורייתא, שהרי קודם לכן

1. יומא פ"ב ע"א וטוש"ע תרט"ז.

הוא איננו במצוות עינוי כלל, גם לא מדרבנן אלא להרגילו במצוות בלבד, ונמצא שהוא לא בירך שהחיינו על "שם מצוות עינוי".



ה.

אמנם, נראה לפוטרו מכך מטעם אחר, דהנה הנצי"ב (העמק שאלה קס"ז אותו ו') כתב דלשיטת השאילתות קטן שמגדיל ביום הכיפורים חייב במצוות עינוי מדאורייתא כבר מתחילת היום, כיון דבעינן "מערב עד ערב", ואם יאכל בתחילת היום, אזי כשיגדיל לא יקיים מערב עד ערב. אמנם, זהו דין מחודש וצריך ביאור בהבנת חידוש מפליא זה, ואכ"מ.

עכ"פ, לפי דברי הנצי"ב עולה לענייננו שאף לשיטת רש"י הנ"ל, שבכל המצוות גדר החינוך הוא רק הרגל למצוות ולא חיוב בקיום המצוות, מ"מ הכא לכו"ע חשיב שפיר שמקיים שם מצוות עינוי, כיוון דבעינן מערב עד ערב, וא"כ מה שבירך בתחילת הלילה שהחיינו וודאי עולה לו לזמן החיוב שמגיע בהמשך היום. ואפי' אם היה זה חיוב דרבנן הוא יותר דומה "לקיום" מאשר ל"הרגל", וכ"ש שכתב הנצי"ב שהקטן הזה חייב בעינוי מדאורייתא כדי לקיים "מערב עד ערב" לכושיגדל.

[ויעויין עוד בזה: ברמב"ם שביתת עשור (פ"ב ה"י) ורבנו מנוח (שם), מנח"ח שי"ג י"ז (והע' מכון י-ם שם), הר צבי (או"ח ח"א קס"ה), משנת חיים ימים נוראים (מועדים ג') סימן קכ"ג].



אוצר חג הסוכות

בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה ♦ האיך הכהנים אכלו
שיורי מנחות בלא סוכה ♦ האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי
קללה או גשמי ברכה? ♦ מעשה דרבן גמליאל ודהתנאים בספינה –
מדוע דוקא במתנה על מנת להחזיר

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה

השו"ע בסי' תרל"ט ס"ב כתב וז"ל: "מותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה וכו' ותבשיל העשוי מחמשת מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה" ע"כ. ולענין בשר, דגים ושאר דברים העשויים לשובע, לא הזכיר השו"ע מה דינם. המ"ב בסקי"ג כתב בדעת השו"ע דס"ל שהם פטורים מסוכה מעיקר הדין, ובסקט"ו כתב שנכון להחמיר לאוכלם בסוכה, אם אוכלם בקביעות, עי"ש, וכ"פ בחזו"ע סוכות (עמ' קל"ד-קל"ט) עיש"ב, וכ"פ האול"צ (ח"ד עמ' קפ"ד).

ולענין מה חשיב "קובע עליו" שכתב השו"ע, כתבו האחרונים דהיינו שיעור ג' או ד' ביצים כדי לברך לישב בסוכה, ומעל כביצה לחיוב אכילה בסוכה - עי' בחזו"ע ובאול"צ שם. ולפ"ז, מצוי שאוכלים ארוחת צהרים ללא לחם, אלא תפו"א ואורז ובשר ודגים וכדומה בסוכות, ולא אוכלים בסוכה, וה"ה ארוחת בוקר ללא לחם, אלא עם פריכיות אורז וכדומה מדברים שאינם מחמשת מיני דגן, ולא אוכלים בסוכה.

אולם, נראה בעז"ה לברר שהדין נותן שחייבים לאכול בסוכה כל מיני מאכלים שאוכלים לשובע ובשיעור יותר מכביצה, כמו בפת, וכן מברכים לישב בסוכה בשיעור זה.



א.

מה נקרא מיני תרגימא

בגמ' בסוכה כ"ז ע"א מבואר שמיני תרגימא חייבים בסוכה ולכן מועיל להשלים בהם סעודה מי"ד סעודות שאדם חייב בהם לדעת ר' אליעזר, עי"ש, אלא שנחלקו הרא"ש ור"פ, שהביא הטור בסי' תרל"ט, מה זה מיני תרגימא. דעת הרא"ש (פ"ב סי"ג) היא שרק ה' מיני דגן מיקרו מיני תרגימא, ומייתי לה ראייה מהתוספתא פ"ד דברכות ה"ד הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם במ"מ, וכתב הרא"ש וז"ל:

האוצר ♦ גיליון כ'

"ומשמע דמיני תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינין, ואפשר שהוא חשוב יותר מבשר וגבינה ואין ראיה ממיני תרגימא להצריך סוכה לבשר וגבינה וגם אין דרך לקבוע סעודה עליהם ולא חשיב מאכילת עראי דפת" ע"כ. ובשם ר"פ (בהגהות סמ"ק סי' צ"ג אות ס"ב) הביא הרא"ש שבשר ודגים הם קרוים מיני תרגימא וחייבים בסוכה, אלא שהוא נחלק עליו כנ"ל. והאחרונים הנ"ל נקטו לעיקר כדעת הרא"ש, שהלכה כמותו נגד ר"פ משום שהוא אחד מעמודי ההוראה, ולכן השו"ע העתיק שתבשיל העשוי מחמשת מיני דגן חייב, שזה כדעת הרא"ש, ומזה משמע שבשר ודגים וכיוצא פטורים מסוכה.

אולם, נראה שאדרבה דעת רוב הראשונים כדעת ר"פ ולא כדעת הרא"ש. אמנם, כדעת הרא"ש כ"ד תוס' ישנים ביומא (ע"ט ע"ב ד"ה מיני תרגימא) ע"ש, וכ"ד ר"י מלוניל בסוכה כ"ו שפירות ובשר פטורים מסוכה ע"ש. אולם, שא"ר פליגי עליהו וס"ל כדעת ר"פ. וז"ל הריטב"א סוכה כ"ו: "ומיני תרגימא אלו אינם פירות דלא בעו סוכה שאינו בדין שיעשה השלמה אלא בדברים שחייבים בסוכה ולמ"ד דפירי לא בעו סוכה ישלים בבשר ודגים וכיו"ב, ולמ"ד פירי בעו סוכה ישלים בפירות וכן מפורש בפ"ב דיומא. רבינו נר"ו [הרא"ה] ע"כ. וז"ל ריא"ז (פ"ב סוף ה"ג): "בד"א בפת או במיני תרגימא שהן מיני קטניות ומיני פרפריות אבל פירות וכו' אוכלן חוץ לסוכה" ע"כ. וז"ל המאירי בסוכה כ"ו: "ומאחר שפסקנו פירי לא בעו סוכה למדת שמיני תרגימא אינן פירות וכו' אלא הן מיני לפתן כגון בשר ודגים וביצה וגבינה, ולמדנו על אלה ודומיהם שהם צריכים סוכה כל שיש בהם יותר מכביצה" ע"ש. וז"ל או"ז (סי' ש"א): "הלכך רבא דסבר דפירי לא בעו סוכה אין לפרש פירות אלא מיני תרגימא הוי בשר ודגים ושאר דברים שמלפתים בהם את הפת" ע"ש.

וז"ל הרמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ו): "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אא"כ אכל אכילת עראי וכו' ומותר לשותות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה" ע"כ. וכתב ר' מנחם בביאורו (שם) וז"ל: "וטעמא דמילתא דכל פירי אכילת עראי נינהו וכו' אבל מיני ליפתן כגון בשר וגבינה וביצים ודגים קביעות סעודה נינהו וכו'" ע"ש. וכ"כ הגנת ורדים (כלל ד' סי' ו') בדעת הרמב"ם שרק פירות ומים לא בעו סוכה אבל שאר דברים כבשר ודגים וכיו"ב חייבים סוכה ע"ש. והדברים ברורים בדעתו. וגדולה מזו כתב ר' אברהם מן ההר בסוכה כ"ז בדעת הרמב"ם שפירות

הוא דפטירי מסוכה אבל שאר מיני תרגימא כגון 'ירקות' וליפתן חייבים בסוכה אם יצאו מתורת אכילת עראי ע"ש. והארח"ח (סוכה אות ל"ה) העתיק את דברי הרמב"ם והוסיף בשם ר"י מקורביל [סמ"ק]: "דוקא פירות אוכלים חוץ לסוכה אבל דברים אחרים כגון דייסא ובשר וגבינה וכיו"ב צריכים סוכה כדפירשו בתוס' השלים במיני תרגימא יצא" ע"כ.

והיראים (מצוה תכ"א) כתב: "תנן אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה וכו' ואמרינן נמי ביומא פרק אחרון פירי לא בעו סוכה ע"כ. הא שאר דברים חייבים בסוכה". וכ"ד תוס' בסוכה (כ"ז ע"א ד"ה במיני תרגימא) ע"ש. נמצא דרובא דרבוותא לא ס"ל כהרא"ש ותו"י ומחייבי בדברים שעשויים לשובע בסוכה.

ומה שהביאו הרא"ש ותו"י ראייה מתוספתא – דבריהם צ"ע, דא"כ תקשי למ"ד ביומא ע"ט ע"ב דמיני תרגימא היינו פירי מתוספתא זו. ובאמת שלפנינו בתוספתא [וכ"ה ברוב כה"י – עי' בתוספות ראשונים עמ' 20] הגירסא בורא מיני 'כסנין'. וכ"ג ר"ח בעירובין (כ"ט ע"ב) ובברכות (מ"ב ע"א), וכ"ה בערוך (ערך כסן). וז"ל ר"ח בפסחים (ק"ז ע"ב): "פירש רב האי תרגימא כסנין של מיני מתיקה דתנינן בתוספתא דברכות הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני [] ע"כ, ובדפוס וילנא השלימו 'מזונות', ואינו נכון כנ"ל וצריכים להשלים 'כסנין'. וגירסא זו נראית יותר בתוספתא, דלרא"ש קשה מאי אתא התוספתא לאשמועין – שמברכים על ה' מיני דגן במ"מ, אלא ודאי דגרסין כסנין ואתיא כר' יהודה שמברכים על כל מין ומין מעין ברכותיו, ולכן על כסנין מברכים בורא מיני כסנין. ועי' במוסף הערוך (ערך טרגימא) שכתב: "בלשון יוני מגדים ומיני פירות מובאים בקינוח סעודה" ע"כ. ולפ"ז אתי שפיר למ"ד דמיני תרגימא היינו פירות. ולמ"ד שאינם פירות צ"ל כעין מה שכתב הערוך ערך כסן, שכסנין היינו שמבשלים חטים ופולין ונותנים בהם צימוקים, ע"ש, והכוונה למיני תבשיל ול"ד של ה' מיני דגן.

ובאמת שכ"ד רוב הראשונים גם בפסחים ק"ז גבי ערב פסח משעה עשירית שמטבל במיני תרגימא, ופירשו הרי"ף ורוב הראשונים דהיינו בשר וכד', ע"ש, והרא"ש גם שם פירש מיני מזונות. והשו"ע שם בסי' תע"א לא פסק כרא"ש אלא כשא"ר, שמותר לאכול משעה עשירית בשר ודגים ולא תבשיל העשוי מחמשת המינים, ע"ש, וכאן פסק כהרא"ש. וכבר תמה ע"ז השולחן גבוה בסי' תרל"ט (אות י"א) ובסי' תע"א (אות ג') ע"ש. והתמיהה רבה היא עד מאוד, דהא התם זו רק

גזירה דרבנן שיאכל את המצה לתיאבון, ואעפ"כ פסק להחמיר כדעת רוב הראשונים שם ולא כדעת הרא"ש, וכאן שזו מצוה מהתורה לאכול בסוכה פסק השו"ע להקל כדעת הרא"ש, שבשר ודגים לא צריכים סוכה.

ואפשר לומר שבאמת השו"ע כאן לא פסק להדיא שבשר ודגים מותר לאוכלם חוץ לסוכה, אלא כתב את הדברים הפשוטים, שמים, פירות ויין ל"צ סוכה, ותבשיל מחמשת המינים צריך סוכה. ובשר ודגים לא מיירי בהו ולא הכריע, דהא מדיוקא דרישא משמע שחייבים ומדיוקא דסיפא משמע שפטורים, אלא מהא ליכא למשמע מינה.

ויש להוסיף עוד את דעת הרי"ף, דס"ל שאפילו פירי בעו סוכה, וכמו שהביא הב"י בסי' תרל"ט בשם הר"ן שכתב כן בדעת הרי"ף, מדהשמיט שינויא דרבא ביומא ע"ט ע"ב דפירי לא בעו סוכה. וכ"כ הרמב"ן במלחמות והסכים כן שפירי בעו סוכה. וכן יש לדייק מדברי בה"ג וריצ"ג, שג"כ השמיטו דין זה דפירי לא בעו סוכה, דס"ל דפירי בעו סוכה, וכמ"ש הרמב"ן בדעת הרי"ף. ונראה שזו גם דעת רש"י בסוכה כ"ז ע"א, שפירש שמיני תרגימא היינו פירות, ותוס' (שם) תמהו עליו, דהא פירי לא בעו סוכה לדעת רבא, עי"ש. ונראה שרש"י ס"ל למעשה דפירי בעי סוכה, וכדעת הגאונים הנ"ל, ולכן פירש את הסוגיא כאן אליבא דהלכתא ודלא כרבא. וכ"ד מהר"ם המובא בטור, שגם פירות צריכים סוכה. וא"כ כ"ש בשר ודגים לשיטתם צריכים סוכה.

וא"כ נמצא שדעת רוב המוחלט של הראשונים לחייב באכילת בשר ודגים וכיו"ב בסוכה, ובדעת השו"ע אין הכרע ברור וכנ"ל. ואף אם נאמר שהשו"ע פסק כדעת הרא"ש - זהו משום שראה רק את דברי ר"פ שהביא הטור, ופסק כהרא"ש נגד ר"פ. אולם, נראה ברור שאם היה רואה את כל הראשונים הנ"ל לא היה מיקל במצות עשה דאוריתא של אכילה מחוץ לסוכה. ואף אם היה נידון דרבנן הוה לן להחמיר כרוב הראשונים, כ"ש הכא דהוי חיוב דאורייתא, ומה גם

(א). ואף שחלק מהראשונים הנ"ל, כרש"י ותוס' וכן הרמב"ם, היו לפני הב"י - כבר מצינו שהפוסקים השיגו על הב"י בכע"ז כשלא הזכירם בב"י, ואציין חלק קטן מהם: משאת בנימין (סי' ע'), מג"א (סי' רע"א סק"ד), פר"ח (יו"ד סי' ס"ט סק"ד), שו"ת צמח צדק (אהע"ו סי' ע' דף קט"ו ע"ד) ועוד, וגדולה מזו עי' במטה יהודה (סי' קנ"ח סק"כ) ובמאמר (שם סוף סקט"ו) מה שהקשו על הב"י. ומה גם שיש בעניין זה הרבה ראשונים שלא היו כלל לעיני הב"י.

שבהלכות פסח פסק להחמיר כדעת רוב הראשונים [ששם הזכירם בב"י] וכתמיהת השו"ג. וע"כ נראה שאין להקל באכילת בשר ודגים ושאר דברים העשויים לשובע מחוץ לסוכה אלא יש לאוכלם בסוכה.



ב.

בעניין שיעור אכילה במיני תרגימא להתחייב בסוכה

הנה הרא"ש המובא בב"י כתב וז"ל: "ומיהו נראה דמוכח התם (ביומא ע"ט) דאפילו אי פירי בעי סוכה היינו כשקובע עצמו לאכילת פירות ואשמועין דקבע דידהו הוי כאכילת עראי דפת" עי"ש. וביארו הב"ח והמג"א בסק"ו ורוב האחרונים, שכונתו היא שאפילו אם האדם אוכל כשיעור יותר מכביצה אינו חייב בסוכה, אלא דוקא אם אוכל דרך קביעות, אבל אם אוכל בלא קביעות דרך עראי, אע"פ שהוא שיעור קביעות, פטור. ובזה שונים מיני תרגימא מפת, עי"ש, ועי' במג"א שהקשה דהא בגמ' ביומא מבואר שיותר מכביצה כבר הוי קבע, דומיא דפת, ופסק כן להלכה עי"ש. והאחרונים האריכו ליישב את דברי הרא"ש – עי' א"ר, נהר שלום, בכורי יעקב ועוד.

אולם, גם בזה הרא"ש יחידאה, ושאר ס"ל כמו שכתב מג"א, שמיני תרגימא שוים ללחם, שמעל כביצה חייב בסוכה. וז"ל התשב"ץ (קטן, סי' קמ"ד): "אמנם מהר"ם מחמיר על עצמו שאינו אוכל חוץ לסוכה אפילו פירות לפי שיש בפרק בתרא דיומא ב' לשונות חד אמר פירות לא בעו סוכה וחד אמר פירות בעו סוכה והוא עושה כדברי המחמיר. אבל פירות כביצה אוכל בטוב חוץ לסוכה ואפילו פת כדאיתא בפרק הישן כד כריך בר בי רב ועייל לכלה ופירש"י שזהו כביצה" ע"כ. ומבואר להדיא שיותר מכביצה במיני תרגימא חייב, דומיא דפת, ועד כביצה היה אוכל גם פירות חוץ לסוכה [ודלא כב"ח]. וז"ל המאירי (סוכה כ"ו): "מיני תרגימא וכו' צריכים סוכה כל שיש בהם יותר מכביצה" עי"ש עוד. וז"ל ריא"ז (פ"ב סוף ה"ג): "אכילת קבע שהיא יותר מכביצה אינו אוכל אלא בסוכה בד"א בפת או במיני תרגימא וכו' אבל פירות אע"פ שאוכלן אכילת קבע ואע"פ שאוכל עמהם

פת אכילת עראי אוכלן חוץ לסוכה" ע"כ. וז"ל ראמ"ה: "מיני תרגימא בעו סוכה אם יצאו מכלל אכילת עראי דהיינו יותר משיעור כביצה בריווח" ע"כ.

וכ"נ מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ו ה"ו: "אוכלים ושותים בסוכה וכו' ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם אכל אכילת עראי כביצה וכו' ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה" ע"כ. ומבואר שחוץ מפירות ומים שאר הדברים חייבים ביותר מכביצה, ולא חילק הרמב"ם בין לחם לשאר דברים. וכ"כ הגו"ר (כלל ד' סי' ו') בדעת הרמב"ם עי"ש. וכ"נ מסתימת שא"ר שלא כתבו שיעור אחר למיני תרגימא, ומשמע מדבריהם שהוא ביותר מכביצה דומיא דפת, ואין חילוק ביניהם כלל.

וכן נראה מדברי המשנה אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ופירשה הגמ' כד טעים בר בי רב, ומשמע שכל שחייב בסוכה אסור לאכול ביותר משיעור זה ולא מוזכר במשנה ובגמ' פת דוקא. וכן מבואר בגמ' ביומא וכמ"ש מג"א. וכ"כ מהרמב"ח בתוספת יוה"כ (יומא ע"ט) שבסוכה יותר מכביצה לא הוי עראי וחייב [ולא הזכיר מדברי הרא"ש, ואפשר דפירש דלא כהאחרונים בדעתו אלא שקביעות סעודה דקאמר היינו ביותר מכביצה דומיא דפת, וע"ע בשו"ג בסימן זה אות י"א שנראה ג"כ שפירש כן בדעת השו"ע ודוק]. ולענין פת הבאה בכיסנין בג' או ד' ביצים הוי קבע ומברך בהמ"ז עי"ש. וההסבר בזה הוא שבסוכה ל"צ לקבוע סעודה כדי להתחייב, אלא צריך שאכילתו תהיה קבועה, ולכן אכילת כביצה כיון שהדרך לאכול אותה בעמידה ובלגימה אחת כד טעים בר בי רב אין זו נקראת אכילת קבע. משא"כ ביותר מזה, שצריך לשבת ולאכול בכמה לגימות, הוי אכילת קבע וחייב בסוכה, אף שאינו קובע סעודתו עליו.

וא"כ גם בזה נראה שהעיקר כדעת רוב הראשונים הנ"ל וכפשטות המשנה והגמ', שאין הבדל בין מיני תרגימא לפת ובכולם השיעור ביותר מכביצה להתחייב בסוכה. מה גם שלא מוכרח בדברי הרא"ש כדעת הב"ח וסיעתו, ואפשר לפרשם כמהרמב"ח והשו"ג, ולהסכים דבריו לדברי שא"ר שמעל כביצה מיני תרגימא חייבים בסוכה.



ג.

בעניין אם יכול לברך לישב בסוכה באכילת מיני תרגימא יותר מכביצה

הנה דעת רוב הגאונים והראשונים שמברך לישב בסוכה בכל פעם שנכנס לסוכה, ואף שאינו חייב להיכנס אלא כדי לאכול לשתות ולישון, מ"מ כיון שמקיים מצוה בהיכנסו לסוכה מברך בכל פעם, דומיא דתפילין, שאינו חייב להניחם אלא פעם אחת ומברך בכל פעם שמניח. ז"ל בה"ג (מהדורת מק"נ עמ' 337): "וכל אימת דעייל איניש לסוכה צריך לברוכי ואפילו עייל ונפיק עשרה זימני ביומא צריך לברוכי לישב בסוכה" ע"כ. [והעתיקוהו רש"י (סידור רש"י סי' רנ"א) וכן ראב"ה (סי' תרמ"ד) וכן דעתו שם]. וכ"כ רס"ג בסידורו (עמ' רל"ד). וכ"כ ר"ש בן חפני בשערי ברכות (אוה"ג ברכות חלק הפירושים עמ' 73). וכ"כ ריצ"ג (עמ' פ"ח): "הנכנס לישב בסוכה כל שבעת הימים אפילו מאה פעמים ביום מברך על כל פעם ופעם והם הכי נמי הנכנס לסוכת חבירו, ואמר רבינו האי וכו' [כמובא ברא"ש] ע"כ. וכ"כ הרי"ף "כל זמן שנכנס לישב בה". וכ"כ הרמב"ם (פ"ו הי"ב).

ונראה, שאף בה"ג ועוד ראשונים שכתבו כל היכא ד'עייל' אין כוונתם כניסה גרידא אלא כניסה על מנת להתעכב שם, שאף אם לא נפרש ברכת 'לישב' בסוכה כפשוטו, מ"מ עיכוב בעינן. וכ"כ ארח"ח בשם הגאונים: "המבקר את חבירו בסוכתו מברך ובלבד שיטייל בה או יגרוס או יישן אבל נכנס ויוצא שם בלבד לא יברך" ע"כ. וכ"כ שה"ל (סי' שמ"ו): "ואפילו נכנס בה כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה או לשינון ואפילו לטיול צריך לברך על פעם ופעם וכו'" ע"ש. וכ"ד הרא"ה בברכות (י"א ע"ב) והריטב"א (סוכה מ"ה ע"ב) ושכ"ד מורו [הרא"ה] ע"ש. וכ"ד המאירי בסוכה (מ"ה וכ"ח) שאין הברכה אלא על הישיבה, ע"ש.

לעומת זאת, דעת תוס' סוכה (מ"ה ע"ב ד"ה אחד זה) שרק באכילה שתיה ושינה, שא"א לעשותן מחוץ לסוכה, חייב לברך משא"כ בטיול או ישיבה בעלמא, ודימו זאת לתפילין שחייב להניח כל היום, ע"ש [ועי' בב"י שהשוה את דעת הרי"ף והרמב"ם לתוס', אולם יש חילוק ביניהם כאמור].

דעת ר' מנוח שדבר שמצווה לעשותו בסוכה, אף שאין איסור לעשותו מחוץ לסוכה, מברך. כך נראה מדכתב בפ"ו ה"ט וכיון דמקריא ומתניא בעי סוכה בעי ברוכי לישב בסוכה והיינו דאמרינן לישב בסוכה ולא לאכול בסוכה משום דחישב

בסוכה שייכא בכולהו דאיתנהו בכללא לאכול ולישן ולקרוא ולשנות ולטייל וכו' וכתב רב האי וכו' ע"ש. וכ"כ לעיל בה"ז ע"ש. ומ"מ בה"ו כתב שמי שמחמיר לאכול פירות בסוכה אינו מברך דפירות פטורים מסוכה ע"ש. ומבואר כנ"ל. וכ"ד ר' שמואל שקלי, רבו של המכתם, שהביאו בדף כ"ח שכתב השווה משנן בסוכה לאוכל ושותה בה מכלל דחייבין לברך לישב בסוכה על השינון כמו על האכילה וכן היה נוהג החכם הגדול מורנו זצ"ל לברך לישב בסוכה כשהיינו קורין או שונים בה [אלא שהביא דעה שגם על אכילת פירות מברכים - עי' לקמן] ע"ש. וכן הביא המאירי את דבריהם ע"ע. ומבואר מדבריהם שעל כניסה לחוד, אף שיושב שם, לא מברך.

ודעת ר"ת שהביא הטור בסוסי' תרל"ט שמברכים רק על האכילה. וכ"ד העיטור ע"ח ע"ג שהביא את דעת ר"ת ודעת רב האי וכתב עליו ואינו מנהג. וכ"כ עוד בדף פ"ז ע"ג שסוכה מצוותה כ"ז שנכנס בה לאכילת קבע ולכן מברך ע"ש. וכ"ה במחזור ויטרי (עמ' 414) בשם רב יהודאי גאון בהלכות קצובות: "וכשיכנס בה בכל סעודה וסעודה צריך לברך לישב בסוכה" ע"כ. וכ"כ היראים (סי' תכ"א): "וכל אימת דעייל איניש למיכל חייב לברך וכו'" [ועי"ש בתועפות ראם]. ואפשר שכ"ד רב צמח גאון שהביא הטור בסי' תרמ"ג [והוא מרע"ג ועוד ראשונים] ע"ש.

ודעת המכתם והמאירי שאף שהברכה היא על האכילה - אין צריך אכילה המחייבת סוכה, אלא אף שמחמיר על עצמו בפירות וכדומה מעל כביצה יכול לברך. דהנה כתב המרדכי (סי' תשמ"א): "שיש בנ"א שמחמירים שלא לאכול שום דבר ולשתות יין חוץ לסוכה. ומ"מ אין לברך לישב בסוכה" ע"כ. וכ"כ ר' מנוח (פ"ו ה"ו): "דאי אכיל פירי בסוכה לא מברך עלייהו" ע"ש. אולם המכתם (כ"ח ע"ב) כתב: "והמחמיר על עצמו ליכנס בה אפילו לאכילת פירות י"א נמי שהוא מברך דודאי כשהביאו לו לר"ג שתי כותבות ודלי של מים ואמר העלום לסוכה סתמא דמילתא כיון דלשם סוכה העלום שבירכו עליה" ע"כ. וז"ל המאירי במשנה ספ"ב: "ולחכמי נרבונא ראיתי שאף הבא לאכול אכילת עראי ומחמיר על עצמו לאוכלה בסוכה חייב לברך. ואין זה נ"ל אלא שרשאי לברך אחר שמחמיר על עצמו, וכ"ש שברכה על הישיבה היא" ע"כ.

ולמעשה, כתב השו"ע בסוסי' תרל"ט שנהגו שאין מברכים אלא בשעת אכילה, אבל לא מפורש בשו"ע, וגם בראשונים שנקטו כדעת ר"ת, שצריך דוקא אכילה

המחייבת. לפיכך, ייתכן שס"ל כדעת המכתם והמאירי הנ"ל, שאם הוא רוצה לאכול מעל כביצה פירות או בשר ודגים [לדעת הרא"ש שפוטרים מסוכה] יכול לברך. ואף אם נאמר שהשו"ע כיון לדברים שחייבים לאוכלם בסוכה ורק אז מברכים – מ"מ כבר כתב המאמר בס' תרל"ט (אות ח') שלפי מה שנהגנו כר"ת יש לחוש לברכה לבטלה ואין לברך על הכניסה והשיבה אם לא היכא דאיכא צדדים אחרים להצריך ברכה עמש"ל סק"ג ע"כ. ובסק"ג דן לגבי מי שקובע עצמו על פת הבאה בכיסנין בבוקר, אע"פ שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה שצריך לברך לישב בסוכה, וסיים ונראה שאין לדקדק כ"כ בזה מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפילו בלא אכילה וע"ל ס"ח ע"כ. וא"כ כאן, שיש צדדים אחרים להצריך ברכה, משום שלדעת רוב הראשונים בבשר ודגים וכדומה מעל כביצה יש חובה לאכול בסוכה וממילא לברך, וגם אם אין חובה מ"מ לדעת המכתם והמאירי אם הוא אוכל בסוכה בתור חומרא יכול לברך, ע"כ נראה שאין שום חשש של ברכה שאינה צריכה בכה"ג, אלא יכול לברך בשופי מחמת כל הצירופים הנ"ל ברכת לישב בסוכה.²



סיכום

ונסכם הדברים:

אכילת פת מעל כביצה חייבת בסוכה לכל הדעות עם ברכת לישב בסוכה.

שתית מים פטורה מסוכה לכל הדעות, והמחמיר ה"ז משובח.

אכילת פירות מעל כביצה לדעת רוב הראשונים פטורה מסוכה, ולדעת מיעוט מהראשונים חייבת בסוכה, והעיקר להלכה שפטורה, וכפסק השו"ע, והמחמיר

ב). ובדרך אגב. בענין ניקוד לישב בסוכה. עי' בכה"ח בס' תרמ"ג (אות י"ב) בשם הפמ"ג שיש לומר הל' בצירי. ובאמת שכ"ה בכל הסידורים הקדמונים, ומהם במחזור ארם צובה רפ"ז, בסידור ונציה רפ"ד ועוד, וכ"ה בסידור היעב"ץ, וכ"ה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ, וכן מנוקד במשניות המדויקות כת"י קויפמן במסכת ע"ז (פ"ה מ"א) ובכלים (פ"ד מ"ג) לישב בצירי עי"ש. אמנם בחזו"ע (עמ' קע"ב) כתב שצ"ל בחזיריק והביא כמה ראיות כגון ליסוד ארץ, לישון ועוד עי"ש, אולם כבר השיב לנכון על דבריו הרב הנאמ"ן בירחון אור תורה (תשרי תשס"ו) שיש הבדל בין נחי פ"י לחסרי פ"י והשרשים ידע, ילד, ילך, יצא, ירד וישב הם חסרי פ"י ויבואו בצירי ולא בחזיריק עי"ש, ודבריו נכונים מאוד ונאמנו מדברי כל הקדמונים וכן עיקר.

תע"ב [יותר ממים, ששם אין דעה המחייבת, ואילו בפירות יש מעט ראשונים המחייבים].

פת הבאה בכיסנין, וה"ה תבשיל מחמשת מיני דגן מעל כביצה, לדעת רוב הראשונים חייב בסוכה עם ברכה, ובדעת הרא"ש נחלקו האחרונים אם צריך גם שיקבע סעודה עליו. והעיקר כדעת רוב הראשונים אף לענין ברכה.

בשר ודגים ושאר דברים העשויים לשובע מעל כביצה, לדעת הרא"ש פטורים מסוכה ואף אם קבע עליהם, ולדעת שא"ר חייבים בסוכה בברכה מעל כביצה. והעיקר כדבריהם אף לענין ברכה.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס "בית מתתיהו"

ירושלים

האיך הכהנים אכלו שיורי מנחות בלא סוכה

בס"ד, אייר תשע"ח.

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

בשמחה רבה אשמח למלא בקשתו לצרף לספרו הנפלא פרדס יוסף החדש על סוכות, מה שכתבתי לתרץ האיך אכלו הכהנים שיורי מנחות בחג הסוכות בלא סוכה.

א.

בתשו' בית יצחק (או"ח סו"ס ה' אות י"ח), כתב בזה"ל: "שנתקשיתי טובא האיך אכלו הכהנים שיורי מנחות בעזרה בחג הסוכות, ובוודאי לא היה סוכה בעזרה דהיה בגג מכוסה" עכ"ל. וניחזי אנן בזה בכמה אנפי.

בערכין ג' ע"ב איתא: "הכל חייבים בסוכה כהנים לויים וישראלים, פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייבי, איצטריכא ליה, ס"ד אמינא בסוכות תשבו, ואמר מר תשבו שבעת ימים, כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו, קמ"ל, נהי דפטורים בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מחייבי, מידי דהוה אהולכי דרכים, דאמר מר הולכי דרכים פטורים מהסוכה ביום וחייבים בלילה" עי"ש. ופרש"י שם: "הא קמ"ל אע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו, כי היכי דאפשר להו מיחייבי, ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי" עי"ש, וכ"כ התוס' שם (ד"ה קמ"ל). א"כ חזינן דלמסקנא כהנים חייבים בסוכה שלא בשעת עבודה, אף שאי"ז כעין תדורו עי"ש^א.

א). ועי' במש"כ בהגהות הגר"א (או"ח ס' תרל"ט סק"ב) ובמג"א (שם סק"ח) יעו"ש, ובשיעורי הגרמ"ד הלוי (ערכין ג' ע"ב שם), ועי"ע בס' הפלאה (בערכין שם), ובשו"ת נר למאור (ס' כ"ג).

וא"כ שלא בשעת עבודה חייבים הכהנים בסוכה, והאיך אכלו הכהנים שיורי מנחות ללא סוכה, וכמשה"ק הבי"צ.

וכתב הבי"צ שם די"ל דאכילת קדשים מקרי עבודה, כמבו' ביומא ס"ט, ושאני אכילה שהיא צורך עבודה, וכ"ש מאכילת תרומה דאקרי עבודה, כמבו' בפסחים ע"ז ע"ב, עי"ש.

אולם, הנה ברבינו גרשום ובשיטמ"ק (ערכין שם) כתבו, הא שבשעת עבודה פטורים מסוכה הוא משום טירדא דעבודה, ולכאו' זה ל"ש באכילת קדשים, והדק"ל. ועי' בשו"ת שער אפרים (ס' ל"ד) דכתב דהרמב"ם השמיט דכהנים חייבים בסוכה, דס"ל אף למסקנא כהנים חייבים בסוכה אף בשעת עבודה עי"ש, וע"ע מש"כ ע"ד בס' העיקרים להגר"ש איגר (עיקר אונן ואבל ענף ב').

אמנם, י"ל דהא טעמי שבשעת עבודה פטורים הכהנים מסוכה, זהו מפטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה [וכמבו' בזבחים י"ט ע"א וברש"י שם, שמה"ט כהנים בעבודתם פטורים מתפילין עי"ש]. וא"כ מה"ט כהנים בשעת עבודה פטורים מסוכה מהך פטורא דעוסק במצוה פטור מסוכה, כמבו' בסוכה כ"ה, וכ"כ בדברי מחוקק (ערכין ג' ע"ב שם) דה"ט דבשעת עבודתן פטורים מסוכה מהך פטורא דעוסב"מ עי"ש. וא"כ י"ל ה"ה בכהנים האוכלים שיורי מנחות, שהרי הם מקיימים מ"ע דאכילת קדשים באכילתם ועוסקים במצות אכילת קדשים, ולכן הם פטורים ממצות סוכה מהך פטורא דעוסב"מ, וכיו"ב כתב השפ"א (סוף ברכות) בחידושי חתנו זצ"ל דהעוסק במ"ע דאכילת תרומה י"ל שפטור מק"ש, מהך פטורא דעוסב"מ פטור מהמצוה, וכן הבאנו בבית מתתיהו (ח"א ס' י"ד אות ט"ז) בשם רבינו מרן הגר"ח קנייבסקי שבעוסק באכילת תרומה פטור מהמצוה עי"ש, והרמב"ם בסה"מ (מ"ע פ"ט) מנה מ"ע דאכילת תרומה וקדשים כאחד. וא"כ י"ל דאם העוסק באכילת תרומה, שמקיים מ"ע בגוף האכילה, פטור מק"ש מהך פטורא דעוסב"מ, ה"ה כהנים העוסקים באכילת קדשים, שמקיימים מ"ע בעצם אכילת שיורי המנחות, פטורים מסוכה מפטורא דעוסק במצות אכילת קדשים פטור מסוכה. ואכן שאלתי להגר"א נבנצאל, האיך אכלו הכהנים שיורי מנחות ללא סוכה, וכתב לי, עוסק במצוה פטור מסוכה. ולפמש"נ כיון שעוסקים במצות אכילת קדשים שהוי מ"ע פטורים מסוכה.

אולם, בשו"ת בי"צ שם, כתב דליכא למיפטר מטעם עוסב"מ, כיון שיכול לקיים שניהם, וכתב ועדיין צ"ע, עי"ש. אכן, מהשפ"א הנ"ל, דבאכילת תרומה איכא לפטורא דעוסב"מ אף ביכול לקיים שניהם, א"כ ה"ה באכילת קדשים. ושו"מ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סו"ס ל"א) דאם נימא דבאכילת קדשים איכא לפטורא דעוסב"מ מהסוכה דהוי כעבודה, ה"ה באכילת תרומה דאקרי עבודה יהא לפטורא דעוסב"מ.

אולם יל"ע בהך תירוץא, שידועין דברי הנתיבות המשפט (ס' ע"ב ס"ק י"ט, במשפט האורים בביאורים שם), שגבאי צדקה ליכא ביה פטורא דעוסב"מ, דאין חיוב ומ"ע מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה, ומש"ה גבאי צדקה ליכא פטורא דפרוטה דר"י עי"ש. הרי אף שגבאי צדקה מקיים מ"ע, שעוסק בחסד, מ"מ כיון שאי"ז מ"ע המוטלת עליו דווקא להיות גבאי צדקה, וכל שעושה המצוה מרצונו ליכא פטורא דעוסב"מ, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות א') עי"ש. וכן נראה באור זרוע (סוכה ס' רצ"ט), דבציצית ליכא פטורא דעוסב"מ, כיון דאי בעי לא מכסיי עי"ש. הרי כיון שאין חייב במצוה ויכול ליפטר ממנה ליכא פטורא דעוסב"מ. וא"כ ה"ה יל"ד במצות אכילת קדשים ל"ש הך פטורא דעוסב"מ, שידוע מש"כ בשו"ת בית הלוי (ח"ג ס' נ"א סק"ג), דאין מצות אכילת קדשים מוטלת אקרקפתא דגברא, אלא עיקר המצוה היא שהקדשים יאכלו בהחפצא, ואין מ"ע בגוף האכילה, וכ"כ המהרח"ץ (יומא ל"ט), ובשו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"א ס"ד), ובאור שמח (פ"ו מחו"מ ה"א). וא"כ דליכא מ"ע בגוף האכילה וא"צ כל כהן לאכול קדשים, דאי"ז חיוב אגברא, וה"ז מתקיים ע"י אחר, א"כ הוי כמצוה דאינה חובה דל"ש פטורא דעוסב"מ, וכגבאי צדקה שכתב הנתיה"מ, דאין חיוב מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה ליכא פטורא דעוסב"מ, ה"ה י"ל בעוסק במצות אכילת קדשים כיון שאי"ז מוטל עליו דווקא, דאפשר ע"י אחר, ליכא פטורא דעוסב"מ.

ולכאו' יש להקשות בזה מהמבו' בזבחים צ"ז ע"ב, יבוא עשה ודחי ל"ת עי"ש, וברש"י שם. ומבו' די"ל במצוה דאכילת קדשים ידחה ל"ת. והנה בהגהת רעק"א (או"ח ס' י"א) ס"ל דל"ש עשה דוחה ל"ת אלא במצוה שבחובה, ולא במ"ע דרשות, כציצית, עי"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א ס' י"ד אות י"א) עי"ש. וא"כ מעתה דחזינן דאף במצות אכילת קדשים אמרי' עדל"ת, אף שאי"ז מ"ע שמוטל עליו, דעיקרה הוא דהחפצא יאכל ואי"ז מוטל אקרקפתא דגברא, ואפ"ה אמרי' עדל"ת,

ואם אמרי' עדל"ת לכאו' ה"ה י"ל שהעוסק במצות אכילת קדשים, יהא דוחה מצוה אחרת ומפטורא דעוסב"מ. אולם, י"ל דשאני עדל"ת דהוי אף במצוה קיומית ואינה חובה, דעדל"ת הוי מגדרי הותרה, שבמקום מצוה לא נאמר הלאו, וכמש"כ רבינו ניסים גאון (שבת קל"ג), וא"כ מה"ט הוא אף במצוה שאינה חובה כאכילת קדשים אמרי' עדל"ת, ובמקום מצוה לא נאסר הלאו. לעומת זאת, פטורא דעוסב"מ אי"ז מגדרי הותרה, שלא נאמרה המצוה במקום מצוה אחרת אלא הוי מגדרי דחוייה, וכמו שחקר בזה בשו"ת דברי יששכר (או"ח ס"נ). ולהכי י"ל שאם עוסב"מ מגדרי דחוייה, רק במצוה שבחובה כשעוסק בה פטור ממצוה, אבל כשעוסק במצות רשות ל"ש פטורא דעוסב"מ, ועמש"כ בזה אם עוסב"מ מגדרי הותרה או דחוייה בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות מ"ב) עי"ש. אולם, בשו"ת משנה שכיר (חו"מ ס' כ"ב) כתב לתלות את השאלה אם העוסק בספק מצוה פטור ממצוה - בשאלה אם ספק עשה דוחה ל"ת עי"ש, ועפי"ד י"ל דאם עדל"ת באכילת קדשים, שפיר העוסק באכילת קדשים פטור מסוכה מהך פטורא דעוסב"מ, ושפיר י"ל דהכהנים אכלו שיורי מנחות ללא סוכה, דעוסקים במצות אכילת קדשים פטורים מהסוכה.

ובסוכה נ"ג ע"א: "תניא אמר רבי יהושע בן חנניה, כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו וכו', אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהווי מנמנמי אכתפא דהדדי" עי"ש. והקשה בשו"ת התשב"ץ (ח"א ס' ק'), הא שינת עראי אסור חוץ לסוכה, והיאך ישנו על כתפי חבריהם, וכתב בס' עבודת דוד (סוכה שם), דכיון שעוסקים בשמחת בית השואבה פטורים מהסוכה, דעוסק במצוה פטור מהמצוה. ויל"ע בזה, דל"ש פטורא דעוסב"מ בעוסקין בשמחת בית השואבה, דאי"ז מצוה שבחובה אלא לחבב את המצווה, וכמש"כ רש"י סוכה נ' ע"ב (ד"ה דברי הכל), א"כ ל"ש פטורא דעוסב"מ כשעוסק בחיוב מצוה.

ואולם ברמב"ם סה"מ (מ"ע נ"ד או"ג) כתב, דשמחת בית השואבה דמקדש הוא חלק מקיום מצות ושמחת בחגך עי"ש², א"כ כשעוסקים בשמחת בית השואבה מקיימים מ"ע דושמחת בחגך, וא"כ שפיר י"ל דעוסק במצות השמחה דשמחת בית השואבה, שמקיים בזה מצות שמחת הרגל, פטור מסוכה מפטורא דעוסב"מ. ואולם יל"ע למאי שנקט בס' העמק שאלה (שאלתא ס"ז או"ב), שמצות השמחה ביו"ט היא

(ב). עי' בזה בס' עמק ברכה (עמ' ק"ט) ובס' ימי שמחה (ס"נ או"ג).

רק פעם ביום, שאין מצות השמחה ביו"ט תמידית בלי הפסק עי"ש, א"כ כשכבר קיים האדם את מצות שמחת יו"ט יצא יד"ח שמחת יו"ט, וליכא קיום מ"ע כל היום לשמחה, וממילא כשהוא עוסק בשמחת בית השואבה כל היום הוא רק לחיוב מצוה, ול"ש פטורא דעוסב"מ. אכן, בשו"ת מנחת יהודה (או"ח ס"ה) נקט שמצות שמחת יו"ט חיובה כל היום עי"ש [וכן האריך להוכיח בס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס"ד מכ"ד), וכן נקט בס' חוט שני (יו"ט ס' כ"ב) שצריך להיות כל היו"ט בשמחה עי"ש ובמה שהוכיח הגר"ח קנייבסקי בזה בס' ימי שמחה שם], וא"כ אם נימא שצריך להיות שמח ביו"ט כל היום ולא סגי בפ"א, מש"ה י"ל דהעוסק במצוה בשמחת בית השואבה שמקיים מצות שמחת הרגל פטור ממצוה דסוכה.

ועי' בס' חשוקי חמד (סוכה נ"ג שם) שתירץ, דכיון דשמחת בית השואבה הוא קבלת פני שכינה, לא גרע מקבלת רבו, דאיכא פטורא דעוסב"מ עי"ש. והעירני הרב ישראל לב דהרי הקבלת פני השכינה מקיימים במצות ראייה, ושוב הוא בבית השואבה קיומית בלבד. והדק"ל. וכן מקביל פני רבו אחרי שכבר הקביל פ"א ויצא יד"ח כיון דהוא קיומי לא יהיה פטורא דעוסב"מ.



ב.

ובאופ"א אפ"ל בזה האיך הכהנים אכלו שיורי מנחות ללא סוכה, ע"פ מה דאיתא ביומא ל"ט ע"א: "ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומותר, מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתה"ל ובלחה"פ וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן, והגרגרנים נוטלים ואוכלים" עי"ש. ופרש"י: "וכל כהן מגיעו כפול שאינו כזית" עי"ש. והקשה בתוספות ישנים (שם) דכיון שקיבלו כפול שהוא פחות מכזית האיך מקיימא מצות אכילה, וי"ל דלא בעי כזית לגמרי וכזית עדיף וחשיבא אכילה עי"ש. וביאר בשו"ת בית הלוי (ח"א ס"ב או"ז), די"ל שבמצות אכילת קדשים א"צ כזית, דאין המצוה המוטלת אקרקפתא דגברא, אלא עיקרה בהחפצא דהקדשים יאכלו, וסו"ס ה"ז נאכל, ואף בפחות מכזית מקיים מ"ע דאכילת קדשים במה שנאכלו הקדשים, וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח ס' ק"מ) ובחידושי חת"ס (נדרים י"ז), וכן

הביא המהרח"ץ (יומא ל"ט שם), בשם החת"ס, דשאני לחם הפנים דאינה מצוה המוטלת על הפרט, רק מצוה מוטלת על כהני בית אב שיתאכל לחם הפנים, ואם נתאכל ע"י אחר ג"כ נתקיימה המצוה עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בס' להורות נתן (פר' תצווה) ובס' מקדש דוד (ס' י"ד חלוקת קדשים אות ו').

ואשר עפ"ז י"ל בעיקר הקושיא היאך הכהנים אכלו שיורי מנחות ללא סוכה, דזהו בשיורי מנחות ולחם הפנים, דכיון שלקיום מצות אכילת קדשים סגי גם בפחות מכזית ועי"ז מתקיימת המצוה באכילה, א"כ י"ל דלאכילת פחות מכזית א"צ סוכה, וכמב' בשו"ע או"ח (ס' תרל"ט ס"ב): "מותר לאכול אכילת ארעי חוץ לסוכה, וכמה אכילת ארעי כביצה מפת" עי"ש, ומקורו מדתנן בסוכה כ"ה, אוכלין ושותין ארעי חוץ לסוכה, ובגמ' שם כ"ו ע"ב, דעד כביצה מפת מקרי ארעי ופטור מהסוכה יעו"ש. וא"כ י"ל דכיון שסגי לקיום מצות אכילת קדשים אף פחות מכזית, דסו"ס נתקיימה המצוה באכילה שהקדשים נאכלו, ופחות מכזית אין חייב בסוכה, ושפיר אכלו הכהנים שיורי מנחות ולחם הפנים פחות מכזית שאין חייב בסוכה.

ואף למש"כ המנ"ח (מ"ע קל"ד אות ב') ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח ס' רס"ב), דאף באכילת קדשים בעי כזית וככל מצוות אכילה שבעי כזית, י"ל דשפיר אכלו הכהנים כזית מאכילת לחה"פ ומשיורי מנחות, דאין חייב בסוכה באכילת ארעי בשיעור כזית, ורק מכביצה חייב בסוכה, ושפיר י"ל דאכלו כזית משיורי מנחות ללא סוכה, דהוי כאכילת ארעי שא"צ סוכה, ואכילת בשר הרי שרי חוץ לסוכה אף יותר מכביצה, ושפיר אכלו הכהנים שיורי מנחות ללא סוכה, ומיושב קו' הבי"צ.

ומצאתי שכן תירץ הג"ר יצחק שמואל שוורץ בקובץ נזר התורה (אלול תשע"ז עמ' ר"ס), ויעו"ש מש"כ לפלפל בזה, וכ"כ לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, והגרח"מ שטיינברג בעל המשנת חיים. וע"ע מש"כ בקובץ קול התורה (ס"ו עמ' קס"ח) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט ס' ל"א), ומש"כ לתרץ בעל הכלי חמדה והו"ד בס' הזכרון גנזי מועדים (עמ' קצ"ג) עי"ש.



ג.

אם כל העזרה הייתה מקורה

והנה הרמב"ם פ"ה מבית הבחירה ה"א כתב: "הר הבית, והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, והיה מוקף חומה, וכיפין על כיפין היו בנזיות מתחתיו מפני אהל הטומאה וכולו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו" עכ"ל. ולפ"ר נראה שס"ל לרמב"ם שכולו ממש היה מקורה, ואף העזרה, וא"כ שפיר ילה"ק האיך אכלו הכהנים שיורי מנחות ללא סוכה.

אולם בס' בשבילי אורייתא בשבילי המקדש [פאר הלבנון] (ח"ב ס"א) האריך בשאלה אם כל העזרה הייתה מקורה ממש, או רק האצטבאות עי"ש^א, והגר"ח"ק בס' שיח התורה (ח"ג במסכת תמיד) כתב ע"פ הראב"ד שלא כל העזרה הייתה מקורה עי"ש, וע"ע באבן האזל (פ"א מבית הבחירה הי"ג). וא"כ אם נימא שלא כל העזרה הייתה מקורה שפיר היה שייך לעשות סוכה בעזרה ולאכול את המנחות בסוכה שבעזרה, וכ"כ לי לתרץ הגר"ח"מ שטיינברג בעל המשנת חיים, די"ל שלא כל העזרה הייתה מקורה וכנ"ל. ועי' מש"כ בשו"ת בית יצחק (אהע"ז ח"ב ס' קכ"ה), ועוד עי' בס' פלגי מים (ערכין ג' שם).



ג). ועי' בזה בתוס' יו"ט (מדות פ"ב מ"א) ובתפארת ישראל (שם בועז אות א'), ומש"כ בס' מעשי למלך (פ"ה מבית הבחירה ה"א).

הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי קללה או גשמי ברכה?

שאלה

בע"ה חוה"מ סוכות תשע"ח

השנה ירדו גשמים בחוה"מ ונאלצנו לצאת מן הסוכה בצער. האם גשמים בחג
הסוכות הם סימן קללה? האם זה מראה שהקב"ה לא רוצה את מעשינו?



תשובה

א.

גשמים בחג סימן קללה?

גשם היורד בחג הסוכות הרי הוא לכאורה סימן קללה, וכפי שמובא בגמ'
תענית (דף ב' ע"ב) בדברי ר' יהושע, כנגד דעת ר"א שסבר להזכיר גבורות גשמים
מיו"ט ראשון של חג, וענה לו רבי יהושע: "והלא גשמים בחג אינו אלא סימן
קללה".

ובמשנה בסוכה (דף כח ע"ב) מובא משל למה הדבר דומה, כשירדים גשמים
בסוכה, "לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו". ולכאורה מדובר
על כל חג הסוכות, וכן משמע ברש"י (שם ס"ה משך לעבד) וז"ל: "כלומר גשמים
היורדים בחג סימן קללה הם".

ואמנם בגמ' (שם דף כ"ט ע"א) יש ספק בדברי המשנה – מי שפך על מי, האם
העבד על האדון או האדון על העבד, ומסיקה הגמ' שהאדון שפך על העבד,
כמבואר בברייתא, "דתניא שפך לו רבו קיתון על פניו ואמר לו אי אפשר
בשמושך". וביאר רש"י (שם ד"ה מי שפך למי) שהכוונה היא שרבו שופך על פניו

האוצר ♦ גיליון כ'

"לומר: צא מלפני, דאי אפשי בשמושך. וירידת גשמים היא שפיכת קיתון, ומ"מ סימן קללה הוא". כלומר, כשאנו מנסים לקיים את מצוות הסוכה, ורבש"ע מגרש אותנו ולא נותן לנו לקיימה, הרי זה סימן קללה.

שמא תאמר, שאפשר להחמיר ולשהות בסוכה אע"פ שיורדים גשמים? זה אינו, שהרי פסק הרמ"א בשם הירושלמי (או"ח סי' תרל"ט ס"ז) דהפטור מן הסוכה (מחמת גשמים) ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות, וע"כ חייב האדם לצאת מן הסוכה.

אלא שהדגיש הרמ"א שכשיוצא האדם מחמת הגשמים אל יבעט בסוכה (כהגויים שכך נוהגים, עיין גמ' ע"ז דף ג' ע"א) "אלא יצא כנכנע, כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו".



ב.

קושייה מספר "מגיד מישרים"

אולם, קשה על כל הנ"ל מספר מגיד מישרים פרשת אמור (שנה שי"א). שם מובא שמרן רבי יוסף קארו זיע"א התפלל בחוה"מ בציון רשב"י ור' אלעזר בנו, והקיף הקבר בהושענות עם הד' מינין, ואותו יום ירדו גשמים, ומרן הב"י הצטער על כן מאד וחשש שתפילותיו לא התקבלו. ו"המגיד" נגלה אליו באור ליום שבת כ' בתשרי ואמר לו וז"ל: "והא דגשמים דאתו לא הוו דוגמת 'שפך לו קיתון על פניו' ח"ו אדרבא נתקבלו דבריכם ורשב"י ובנו שמחו לקראתכם בקרחתכם זוהר על מערתם ובכפר הסמוך להם, אלא דכיוון דהקפתם לרבי אלעזר בד' מינים הבאים לרצות על המים נתעוררו המים ובאו. ואילו הייתם מקיפים פעם אחרת היו רוב גשמים באים לעולם כמו בימי חוני המעגל, ומפני כך באו גשמי ברכה רצופים כדי שלא תקיפו יותר עליהם. וכלל זה יהיה בידכם כל זמן שהעולם יהיה צריך לגשמים ביותר תלכו ותקיפו הצדיקים הנזכרים ותענו".

"המגיד" מתייחס למשל המוזכר במשנה, באומרו: "לא הוו דוגמת שפך לו קיתון על פניו ח"ו", אך הוא אינו מבאר מדוע – אף שמרן הב"י סבר שהדברים

דומים ומשום כך הצטער בתחילה. במה שונים גשמים אלו מגשמי הקללה המוזכרים במשנה?



ג.

שיטת הרמב"ם

והנה, לעומת רש"י (לעיל) שכתב שגשמים היורדים בחג סימן קללה הם, הרמב"ם בפירושו למשנה (סוכה פ"ב משנה ח') כתב: "וירידת הגשם בתחילת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ה'".

וקשה, מנין לרמב"ם לבאר שמשל זה מדבר רק בתחילת חג הסוכות? ועוד, מה היא תחילת חג הסוכות? האם שעה ראשונה, לילה ראשון, היום הראשון או הימים הראשונים?

עוד קשה, שהרי בגמ' בתענית (דף ב' ע"ב) שואל ר' יהושע את ר"א "והלא גשמים בחג אינו אלא סימן קללה" ומשמע שהכוונה היא לכל חג הסוכות. ואף מתשובתו של ר"א, שסבר שמזכירין גשמים מיו"ט ראשון, משמע שהוא לא חלק על הנחה זו (שגשמים בחג הם סימן קללה) אלא שתירץ "אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר" (שם). ומשמע שלשאל אסור מפני שרבי אליעזר מודה לר' יהושע שהם סימן קללה, א"כ כיצד דברים אלו מיושבים עפ"י הרמב"ם?

ואכן, הרמב"ם לאו יחידי הוא. המאירי בתענית (ריש מסכתין) מביא בשם "קצת גאונים שפירשו שלא נאמר עליהם סימן קללה אלא לילה ראשונה". וכדי שהגמ' בתענית לא תסתור את שיטתם כתב המאירי שהגרסה בגמ' לדעת הגאונים היא כגרסת הרי"ף, שגורס בדברי ר' יהושע "הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר", כלומר: במשך החג הגשמים אינם קללה ואינם ברכה.

וכן כתב הריטב"א (תענית ב' ע"ב ד"ה א"ר יהושע הואיל) בשם רבינו אפרים ז"ל: "דביללה הראשון סימן קללה, ומכאן ואילך לא קללה ולא ברכה". וכן כתב האורחות חיים (הלכות סוכה סי' ל"ח): "וכתב גאון ז"ל ודווקא לילה הראשון. וטעמא דמסתבר הוא, שהוא עיקר המצווה, אבל מלילה ראשון ואילך כבר רצה עבודתו". מ"מ למדנו מדברי "קצת גאונים" (המובאים במאירי) ורבינו אפרים (המובא בריטב"א) ו"גאון" המובא באורחות חיים, שגשמים בסוכות סימן קללה הם רק בלילה

האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי קללה או גשמי ברכה

יו"ט הראשון של חג הסוכות, ולא בשאר הימים. וצ"ע, האם גם הרמב"ם שהוזכר לעיל בפירוש המשניות סבור כן.

טעם החילוק בין הלילה הראשון לבין שאר הימים הוא שבלילה הראשון יש חובה לאכול כזית פת בסוכה, כדעת חכמים (גמ' סוכה דף כ"ז ע"א) וכפסק השו"ע (או"ח סי' תרל"ט ס"ג), ואילו בשאר הימים אין חובה לאכול בסוכה, אלא רק איסור לאכול אכילת קבע מחוץ לה, ואם ירצה האדם להסתפק בסעודת עראי אין הוא חייב לשבת בסוכה. לכן המשל של שפיכת הקיתון בפני העבד המקיים את מצוות רבו אינו שייך אלא בלילה הראשון. כך ביאר במקראי קודש לגאון הרצ"פ פרנק זצ"ל בשם רבי חיים ברלין זצ"ל (סוכות ח"ג סי' י"ב). ונראה שזו כוונת האורחות חיים שביאר "שהוא" (הלילה הראשון) עיקר המצווה".

וכדברי הגר"ח ברלין ביאר המאירי בתענית (ספר המאירי לא היה לפני הגר"ח). ובכך יישב את דברי ר' יהושע אף לפי הגרסא שלנו ("הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג"), וכתב שר' יהושע משיב אליבא דר"א, דס"ל שי"ד סעודות חייב אדם לאכול בחג הסוכות אחת ביום ואחת בלילה, כדאיתא במשנה (סוכה דף כ"ז ע"א), ולכן לשיטתו גשמים בכל החג הם סימן קללה. וכלשון המאירי: "כלומר הואיל ולדידך סימן קללה הם למה הוא מזכיר". אולם, לשיטת ר' יהושע עצמו, דס"ל כחכמים שאין חובת סעודה בכל יום, אין הגשמים סימן קללה אלא בלילה הראשון.

והגר"ח ברלין (שלא ראה את דברי המאירי, כאמור) הקשה על תירוץ זה "דהא מ"מ יקשה, הא אי אמר שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וכו' שא"א לג' ימים בלא שינה, ושינה הא אסור חוץ לסוכה כל ימי החג אפילו לדידן, וא"כ אפילו לדידן נמי הוי כל ימי החג סימן קללה לגבי שינה" (מקראי קודש שם).

קושייה נוספת הקשה הגר"ח ברלין (שם): "ותו תיקשי על ר' יהושע דהוא ודאי לא ס"ל כר"א דחייב אדם לאכול י"ד סעודות בסוכה, וא"כ למה סובר דהזכרת גשם הוא רק מיו"ט אחרון של חג"? כלומר: מדוע לשיטת רבי יהושע לא מזכירים גבורות גשמים כבר במוסף של יו"ט ראשון, הרי את חובת סעודה מקיימים כבר בליל החג הראשון!

את הקושייה הראשונה יישב המאירי בעצמו וכתב, "מ"מ אף לדבריהם (של "קצת גאונים", שס"ל שגשמים בחג הם סימן קללה רק בלילה הראשון) אפשר לפרשה לר"א עצמו שאמר י"ד סעודות אדם חייב לאכול בסוכה... או שמא מטעם שינה כמו שכתבנו שעכ"פ לעניין שינה קללה הם, והלכך למה הוא מזכיר" (שם). וא"כ משמע שהבין המאירי שגם לשיטת "קצת הגאונים" גשמים המונעים שינה ג' ימים הם סימן קללה גם בשאר הימים, ורק לעניין אכילה הם סימן קללה רק ביום הראשון.

אלא שברמב"ם מפורש אחרת, שהרי כתב במפורש "וירידת הגשם בתחילת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ה'" ולא חילק בין אכילה לשינה, ומשמע מדבריו שסימן הקללה הוא רק בתחילת הסוכות ולא לאחר מכן.

ואכן המדקדק בדברי המשנה ימצא סימוכין לדברי הרמב"ם, שהרי במשנה כתוב "משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו" (סוכה כ"ח ע"ב), ומשמע ששפיכת הקיתון נעשית במשל עוד בטרם מזג את הכוס לרבו, וא"כ אף בנמשל יש לבאר שירידת הגשמים נעשתה עוד בטרם התקיימה מצוות הישיבה בסוכה, ובגללה נמנע מאתנו קיום המצווה.

ובר מן דין, קושיות הגר"ח ברלין אינן קשות כ"כ. דעל הקושייה הראשונה, מדוע יש הבדל בין שינה לבין אכילה, נראה דיש הבדל, שהרי משינה אדם יכול להיפטר מסיבות נוספות, כגון הולכי דרכים, או מדין עוסק במצווה פטור מן המצווה והקבלת פני רבו וכדו', ומשום כך ירידת הגשמים אינה דחייה בוטה של האדם מקיום המצווה, אלא עוד סיבת פטור מדין מצטער. משא"כ לגבי אכילת כזית פת בלילה הראשון, שחייב האדם לחזור אחריה, ואינו נפטר ממנה, אא"כ עומדת לפניה מצווה עוברת. [ולשיטת הרמ"א (סי' תרל"ט ס"ה) יש חובה לאכול כזית גם כשירדים גשמים (ודלא כשו"ע שם)], ולכן הוי סימן קללה. ודו"ק.

ועוד, גשמים רצופים במשך ג' ימים אינם מצויים בעונה זו, ותמיד יוכל לישון בהפוגות ולקיים את המצווה. משא"כ גשמים בלילה הראשון למשך כמה שעות (עד שהולך לישון) הרי זה דבר מצוי. לפיכך, גשם בלילה הראשון שמונע ממנו מלאכול כזית פת בסוכה – הרי זה סימן קללה, משא"כ לגבי שינה.

ולגבי הקושייה השנייה של הגר"ח ברלין, מדוע לא מזכירים גבורות גשמים ביו"ט ראשון אחר שקיים מצוות אכילת כזית בסוכה – נראה דאינו קשה, דאף אם

אינו קללה בשאר הימים, כדעת הרמב"ם, מ"מ כיוון שגשמים באותו זמן ימנעו ממנו מלקיים את מצוות הסוכה, לא ראוי להזכירם בתפילה, וכדברי המאירי (ריש תענית) "ולר' יהושע הזכרה להדיא בדבר שאין בו סימן ברכה - באותה שעה אין ראוי להזכיר".



ד.

מקורות נוספים לדברי הרמב"ם

ויש להביא ראיה לרמב"ם מהמדרש משנת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (הוצאה חדשה ירושלים, דף ע"ב), עה"פ "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כ"ג מ'): "ראשון לירידת גשמים, מלמד שהיו הגשמים ראויים מתחילת החג, כשם שמפסיקים להם מתחילת הפסח, אלא מפני כבוד ישראל שלא להטריח עליהם בירידתם בבית המקדש בימי החג".

ובמדרש הגדול (לרבי דוד ב"ר עמרם העדני) ויקרא, פרשת אמור (כ"ג מ' ד"ה ד"א ביום הראשון) הביא את משנת ר"א הנ"ל והוסיף על דבריו וז"ל: "ועוד מפני ביטול ישיבת הסוכה אין זוכרין את הגשמים אלא בסוף החג היינו דתנן מושלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג לרבו ושפך הקיתון על פניו. איבעיא להו מי שפך למי, תא שמע דתניא ושפך לו רבו קיתון על פניו אי אפשי בשימושך. מלמד שירידת גשמים בתחילת החג סימן רע הוא ובסוף הרגל סימן טוב הוא".

ואף שתוספת זו ליתא במשנת ר"א, ובעל מדרש הגדול חי לאחר הרמב"ם (ודרכו להוסיף דברים ע"פ הרמב"ם), אך מכיוון שהמשך דברי ה"מדרש הגדול" הוא ג"כ מדברי משנת ר"א, א"כ יתכן שזה חלק ממשנת ר"א, וכבר ראינו שהרמב"ם הביא מקור ממשנת ר"א (לדוגמא: רמב"ם מלכים פ"ח ה"א ועיין בספר הליקוטין (שם) הוצאת פרנקל עמ' שס"ד ד"ה כנראה היה, שהביא מקור לדברי הרמב"ם ממשנת ר"א).

ואף אם אין זה משנת ר"א, כנראה שהיה למדרש הגדול מקור אחר שאינו בידינו, והוא המקור לדברי הרמב"ם.

בר מן דין, למדנו ממקורות אלו כמה דברים. "מלמד שהיו ראויים הגשמים מתחלת החג" דהיינו, מבחינה חקלאית גשמים בתקופה זו הם גשמי ברכה, ולא

מזכירים גשמים בחג זה מפני ב' סיבות: א. "מפני כבוד ישראל שלא להטריח עליהן בירידתן בביהמ"ק בימי החג", דהיינו שמקיימי מצוות העליה לרגל לא יסבלו מחמת הגשמים. ב. "ועוד מפני ביטול ישיבת הסוכה אין זוכרין את הגשמים אלא בסוף החג". דהיינו, מכיוון שכשיורדים גשמים הוי מצטער ופטור מן הסוכה, ואין רצוננו להיפטר מהמצווה, אפי' אם היא מצווה קיומית ולא חיובית (שאר ימי החג פרט ללילה הראשון), ע"כ אין מזכירין גשמים בחג.

אלא שהמדרש הגדול הוסיף והביא את המשל של משנתנו על העבד שבא למזוג לרבו, וסיים "מלמד שירידת גשמים בתחילת החג סימן רע הוא ובסוף סימן טוב הוא". הא קמן מפורש כדברי הרמב"ם, שהמשל של משנתנו מדבר רק על תחילת החג, ורק אז זהו סימן רע, ולא בהמשך החג.



ה.

מהו "תחילת סוכות" לדעת הרמב"ם

ויש לדון בדברי הרמב"ם שכתב ש"ירידת הגשם בתחילת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ה'", מה היא תחילת סוכות, האם הלילה הראשון או כל היום הראשון.

א. הגר"ח ברלין (הובא במקראי קודש שם) סבר שמדובר בלילה הראשון דווקא, מפני שלא שייך המשל דשפיכת הקיתון אלא במצווה שהיא חובה עליו ואי אפשר להפטר ממנה. ומכיוון שאכילה בסוכה חובה בלילה הראשון ובשאר הימים אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, לכך נראה שהרמב"ם התכוון ללילה הראשון, כדברי רבינו אפרים המובא בריטב"א (שם) וכדברי "קצת גאונים" המובא במאירי (שם) וכדברי ה"גאון" שכתב האורחות חיים.

ודבריו מסתברים, כפי שאמרנו לעיל, שכן כתוב במשל "לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו" שמשמע שעוד לפני שהספיק לשמש את רבו, רבו שפך על פניו, כאומר לו איני רוצה בשימושך. וה"ה בנמשל – שירדו הגשמים בתחילת החג, עוד בטרם הספיק האדם לקיים את המצווה בלילה הראשון.

לפי זה, סימן הקללה מתייחס לסעודת החובה של הכזית הראשון שחייבים לאכול בסוכה בליל החג.

ואף שיש מחלוקת ראשונים בחובת הלילה הראשון, האם חייבים לאכול בו כזית פת אפי' כשירדים גשמים, וכפסק הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט ס"ה בשם הרא"ש). ויש שרצו לומר שאף הרמב"ם סובר כן), וא"כ דין "מצטער" אינו חל לגבי הכזית הראשון של ליל החג. מ"מ גם קיום המצווה מתוך דוחק נחשב לשפיכת קיתון ולסימן קללה, דאנו רוצים לקיים את המצווה בנעימות זכר לענני הכבוד (כדברי הרמב"ם במו"נ חלק ג' פרק מ"ג שכתב בטעם הסוכה להשריש את אותות המדבר לדורות, כלומר ניסי המדבר. ופשוט שהכוונה היא גם לענני הכבוד), והקב"ה מראה שאין רצונו בקיום מצוותנו, ושופך עלינו קיתון על פנינו, בדמות גשמים על גופנו.

וק"ו אם נאמר שהרמב"ם סובר כהשו"ע, שאין חובה לאכול בלילה הראשון כזית פת כשיש גשמים, ודין מצטער נאמר גם על הלילה הראשון, שהרי ענני הכבוד היו לנחת ולא לצער – שאז הגשמים מבטלים לגמרי את החיוב במצווה, ופשיטא שהם סימן קללה.

משא"כ בשאר הימים, שאין המצווה 'מצווה חיובית' אלא זו 'מצווה קיומית', א"כ אינו סימן קללה, ואדרבה זה הוא זמן ראוי לגשמים, כדברי ה"מדרש הגדול".

ב. אך יש הבנה אחרת ברמב"ם, ש"ירידת גשם בתחילת סוכות" הכוונה לכל היום הראשון ולא רק ללילה, שלא כדברי רבינו אפרים ומקצת גאונים.

וקצת ראייה לדברים אלו, דהרמב"ם בפירושו למשנה סוכה (פ"ב מ"ה) על דברי חכמים המחייבים לאכול סעודה אחת בסוכה בליל יו"ט ראשון, כתב וז"ל: "וחכמים לומדים חמשה עשר דתשרי מחמשה עשר דניסן. כמו ששם אכילת מצה לילה הראשון בלבד מצווה ואח"כ אם רצה אוכל או אוכל פרפראות... כך גם בסוכות". הרי מפורש הזכיר לילה הראשון בחיוב הסעודה, ולעומת זאת כשדיבר על סימן קללה בירידת גשמים כתב, "ירידת גשם בתחלת סוכות" ולא בלילה הראשון. וא"כ משמע שמדבר על כל היום הראשון של סוכות.

וכן משמע במדרש הגדול, שכתב מדוע לא מזכירים גשמים ביום הראשון של חג, והסביר בטעם השני "מפני בטול ישיבת סוכה" וסיים "מלמד שירידת גשמים

בתחלת החג סימן רע הוא ובסוף הרגל סימן טוב הוא". וכשם שסוף הרגל הכוונה לכל שמיני עצרת, החל מליל, שהרי בכולו אין מצוות סוכה וע"כ אין הגשמים סימן רע בו, ה"ה שירידת גשמים בתחילת החג הכוונה לכל היום הראשון. וכך כתב הרב יצחק רצאבי הי"ו (פורסם ברבעון קרית ספר עמ' ע"ט).

אמנם, אין זו הוכחה גמורה, דאפשר לבאר את דברי מדרש הגדול "שירידת גשמים בתחילת החג סימן רע הוא" שהכוונה היא ללילה הראשון, שאז חובה לאכול פת בסוכה, וכנ"ל. "ובסוף הרגל סימן טוב הוא" הכוונה לכל יום שמיני עצרת החל מהלילה, שמכיוון שאין מצוות סוכה (אף לא מצווה קיומית) לכן זה סימן טוב.

אלא שאם כוונת הרמב"ם היא לכל היום הראשון, כלומר ט"ו בתשרי, יש לברר במה נשתנה היום הראשון משאר ימי הסוכות, דאם השוני הוא בגלל שיש מצווה חיובית לאכול כזית בסוכה – זה דווקא בליל ט"ו (דאיתקיש לפסח) ולא ביום ט"ו. ובמה שונה יום ט"ו ביומו משאר ימי החג?

(ויש לציין שאם זו כוונת הרמב"ם, מיושבת בכך קושיית הגר"ח ברלין, מדוע לדעת ר' יהושע (ריש תענית) לא מזכירים גשמים ביום טוב הראשון. דהקשה, והלא מזכירים גשמים רק במוסף וסימן הקללה הוא רק בלילה, וא"כ מדוע אמר רבי יהושע והלא אין גשמים בחג אלא סימן קללה. אך אם כוונת הרמב"ם לכל יום ט"ו, א"כ א"א להזכיר גשמים בכל היום הראשון, וברורים דבריו).

ונראה ליישב ב' תירוצים:

א. אף שחובה מן התורה לאכול כזית פת בלילה הראשון מהיקש למצה בפסח, מ"מ חייבים לאכול ביום הראשון ב' סעודות מדין עונג יו"ט, כבכל יו"ט, וכפסק השו"ע (או"ח סי' תקכ"ט ס"א) ולבצוע על פת ולחם משנה. ולדעת הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו הלכה ט"ז), עפ"י ביצחק יקרא (או"ח סי' תקכ"ט סעיף א' ד"ה ולא נהגו), חייב ביו"ט גם בסעודה שלישית.

ואף שיש הבדל בין הסעודה בלילה לסעודה ביום, דאם ירדו גשמים והפסיקו מטריחין אותו בלילה הראשון לחזור לסוכה לאכול כזית, משא"כ ביום, דאין חובה לאכול בסוכה אלא רק מצווה, ועל כן אם האדם נכנס לביתו מחמת הגשמים, לא

הטריחו אותו לחזור באמצע סעודתו כשפסקו הגשמים, מ"מ יש חובה לאכול פת מדין עונג יו"ט, ואסור לאכול פת מחוץ לסוכה, ולכן אם יורדים גשמים ביום הראשון המונעים את קיום מצוות עונג יו"ט בסוכה, הוי סימן קללה.

לעומת זאת, בחוה"מ אין חובה כלל לאכול בסוכה. ואף החובה לישון איננה 'חובה קיומית' לישון בסוכה, שהרי רשאי האדם להישאר ער בכל יום מימי חוה"מ, ולהימנע מחיוב שינה בסוכה (ואף שלמעשה לא יוכל שלא לישון ג' ימים רצוף, אין זו חובת שינה בסוכה אלא איסור שינה מחוץ לה). אולם, אכילה של פת ביום ט"ו, הוי חובה קיומית מדין עונג יו"ט, ואסור לו לצום, ואסור לאכול פת מחוץ לסוכה, לכך אף שזה מדין יו"ט ולא מדין סוכה, מ"מ שייך משל הקיתון לכל היום הראשון.

ב. הגר"א בפירושו לשיר השירים (פרק א' פסוקים א'-ד'), עוסק בשאלה מדוע אנו חוגגים את חג הסוכות בט"ו בתשרי, ולא בט"ו בניסן בו יצאנו ממצרים. ומבאר הגר"א, שאף שחג הסוכות הוא כנגד ענני הכבוד, ותחילתם היה בניסן, מ"מ כשחטאו עם ישראל בחטא העגל נסתלקו העננים ולא חזרו עד שהתחילו בעשיית המשכן. ומשה ירד עם הלוחות ביוה"כ ולמחרת הקהיל את העם וצוה אותם על מלאכת המשכן בי"א בתשרי. וכתוב "והעם הביאו עוד נדבה בבקר בבקר", שני ימים, הרי י"ב וי"ג בתשרי, ובי"ד נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ובמשקל, ובט"ו בו התחילו בבניית המשכן, ואז חזרו ענני הכבוד. ולכך אנו עושים סוכות בט"ו בתשרי.

יוצא אפוא מדברי הגר"א, שיש עניין מיוחד (מעין "עיצומו של יום") ליום ט"ו בתשרי, בו חזרו ענני הכבוד להופיע על עמ"י, וחזרה האהבה האלוקית הקדמונית. ולכן יש יתרון ליום א' של סוכות משאר הימים. וממילא כשאדם רוצה לקיים ביום הראשון את מצוות הסוכה, זכר לענני הכבוד, שחזרו באותו יום, ונמנע ממנו קיום המצווה מחמת הגשמים, הרי זה סימן קללה, כי זה הוא היום של תחילת מעשינו להשראת השכינה (בבניית המשכן), והכל הולך אחר ההתחלה. ולכן הקפידא של הגשמים היא ביום הראשון דווקא.

אמנם, גם בשאר הימים גורמים הגשמים לביטול מצווה, אך אין בכך כדי להופכם ל"סימן קללה" ודי בכך שהם אינם "סימן ברכה", וכדברי הריטב"א (שם)

שכתב "ומכאן ואילך לא קללה ולא ברכה, וכפי שאדם ההולך בדרך פטור מהסוכה מדין הולכי דרכים ה"ה כשירוד גשם פטור מן הסוכה מדין מצטער".

ואכן, יש לדקדק זאת בלשון הרמב"ם, שלא הזכיר "סימן קללה" כלל וכלל, דבמשנה ריש תענית מסתמא גרסת הרמב"ם הייתה כגרסת הרי"ף (תענית דף א' ע"א בדפי הרי"ף) "הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג" ולא: "סימן קללה". וכמו"כ בביאור המשל של קיתון כתב "וירידת הגשם בתחילת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפי ה'", אך לא כתב לשון קללה.

ו.

דעת הביכורי יעקב

בספר ביכורי יעקב (סי' תרל"ט ס"ק ל"ח) דן בדברי הרמ"א שכתב (סי' תרל"ט ס"ז):
 "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות", וכתב, שהחילוק בין הלילה הראשון שהגשמים היורדים בו הם סימן קללה, לשאר הימים שאין זה סימן קללה, זה רק לדעת השו"ע, דס"ל שאף בלילה הראשון אין חובה לאכול כזית אם ירדו גשמים. אך לשיטת הרמ"א (סי' תרל"ט ס"ה), דס"ל דחיוב בסוכה בלילה הראשון הוא אף אם ירדו גשמים, א"כ לא שייך המשל דשפיכת הקיתון "דאדרבא סימן ברכה הם שהקב"ה רוצה להרבות שכרו שיקיים המצווה מתוך צער", וא"כ על כרחך המשל של הקיתון מדבר על שאר הימים.

ומסיק הביכורי יעקב, דכיוון דאנו פוסקים כרמ"א לגבי הלילה הראשון, לכן אם ירדו גשמים בלילה הראשון אין זה סימן קללה, אך אם ירדו גשמים בשאר הימים "ידאג ויפשפש במעשיו וישוב אל ד', אבל לא יצטער לבטל מצוות שמחת יו"ט" עיי"ש.

אך דבריו קשים ואינם מוכרחים מכמה סיבות:

א. לפי הבנתו, קיום המצווה מתוך צער, הוא מעלה, ועדיין צריך עיון, והרי מן הראוי היה לכתחילה לקיים המצווה מתוך שמחה ונחת, ועצם הצורך להצטער בקיומה גם הוא לכאורה כ"שפיכת קיתון על פניו"!

ב. הגמ' בברכות (דף כ' ע"ב) שואלת עה"פ "ישא ה' פניו אליך" כיצד הקב"ה נושא לנו פנים, והרי כתוב בתורה "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד"? ומתרת הגמ' "וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך' והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". רואים מגמ' זו, שהשי"ת נושא פנים לעם ישראל בזכות הידורם במצוות, שהם מברכים ברהמ"ז על פת בשיעור כזית (או כביצה), אע"פ שהחיוב מן התורה חל רק באכילה שיש בה שיעור שביעה.

לפי זה, הוא הדין לכאורה גם לגבי חיוב אכילה בסוכה בלילה הראשון, שאע"פ שעיקר הדין חייבים לאכול רק כזית, כל האוכל אכילה של שביעה בסוכה הרי זה הידור מצווה.

ואם כן גם לפי פסק הרמ"א, המחייב לאכול בלילה הראשון כזית בסוכה אף אם ירדו גשמים, מכיוון שגם הוא מודה שאכילה מעבר לאותו כזית במצב כזה הרי היא מעשה הדיוטות, אם כן גם לשיטתו הגשמים היורדים בלילה הראשון הם סימן קללה, מכיוון שהם מונעים את אותו ההידור של האכילה שמעבר לכזית של החובה.

ועל כל פנים, גם אם נקבל את דבריו של הביכורי יעקב, ודאי שאין זו דעת הרמב"ם, שכתב במפורש שהמשל של הקיתון מדבר על תחילת החג ולא על המשכו.



ז.

יישוב דברי הב"י

עד כה הדיון נסוב סביב השאלה האם הגשמים שיורדים בשאר ימי החג הנם סימן קללה או שאינם קללה. אולם מדברי "המגיד" במגיד מישרים (שם) משמע שגשמים בחוה"מ הוו גשמי ברכה, דכתב (שם) "והא גשמים דאתו לא הוו דוגמת שפך לו קיתון על פניו" ח"ו, אדרבה נתקבלו דבריכם... ומפני כך באו גשמי ברכה רצופים עיי"ש.

והדברים צ"ע, שהלא אף הרי"ף, שלא גרס שהגשמים בחג סימן קללה, גרס בדברי ר' יהושע (ריש מתניתין דתענית) "הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג", וא"כ אינם ברכה, וכיצד כתב המגיד מישרים דהוי ברכה?

ונראה לתרץ שלהלכה לא פוסקים בריש תענית לא כר' אליעזר ואף לא כר' יהושע, אלא כר' יהודה שכתב שמזכירין גשמים ביו"ט אחרון של חג בתפילת מוסף.

ובתוס' תענית (ב' ע"ב ד"ה העובר) הקשו מדוע אין מתחילין להזכיר מליל שמיני עצרת בערבית, ותירצו בשם הירושלמי, שבלילה אין כל העם מצויין בביהכנ"ס, עיי"ש.

ובירושלמי (שם ה"ב) הביא תירוץ נוסף "כדי שיצאו המועדות בטל". כלומר, שעדיף להזכיר בליל יו"ט טל, מפני שהטל סימן יפה לעולם. וכתב הר"ן (ב' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ירושלמי) דהתירוץ הראשון בירושלמי (אין כל העם מצויין בביהכנ"ס בערב) מיירי ביו"ט של פסח, אך יו"ט אחרון של סוכות (שמיני עצרת) "בטעמא דכדי שיצאו כל המועדות בטל סגי לן, שכשם שבשביל כך אחרו שאלת גשמים עד יו"ט האחרון של חג דאפשר דר' יהודה לא חייש בגשמים בחג סימן קללה אף מפני טעם זה בעצמו אחרו עד מוספין" עיי"ש.

הרי מפורש, דר' יהודה, דהלכה כמותו, אינו סבור שגשמים בחג סימן קללה, אלא הסיבה שלא מזכירים גשמים בחג היא "כדי שיצאו המועדות בטל מפני שהטל סימן יפה לעולם", וא"כ פרט ללילה הראשון (או ליום הראשון), ירידת הגשמים בשאר החג יכולה להיות סימן ברכה.

ואכן, מהצד החקלאי, ברור שזמן זה ראוי לגשמים ואף מביא ברכה לצומח ולגידולים, וכדברי המדרש הגדול: "מלמד שהיו ראויין הגשמים מתחילת החג" (מבחינה חקלאית), אלא שסוף סוף זה מונע מאיתנו מלקיים את מצוות הסוכה כדבעי, וא"כ כיצד "המגיד" קורא לזה "גשמי ברכה"?

ונראה לתרץ בב' דרכים:

א. סימן קללה הוא רק גשם היורד שישה ימים ללא הפסקה, ומונע לגמרי את קיום המצווה. אך גשם היורד לפרקים, ומאלץ אותנו להיכנס הביתה לזמן קצוב,

האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי קללה או גשמי ברכה רכא

אינו סימן קללה, שהרי אדם לא נמנע מלצאת מסוכתו לטיול וכדו', וא"כ אף כשירדים גשמים, הרי הוא יוצא מסוכתו מסיבות אישיות מדין מצטער, ואין הדבר נחשב לביטול מצווה.

ב. הטור כתב בריש הלכות סוכה (או"ח סי' תרכ"ה) ליישב מדוע אנו חוגגים את חג הסוכות בתשרי ולא בניסן, וז"ל: "ואע"פ שהוציאנו ממצרים בחודש ניסן, לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא הייתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצוות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה סוכות בחודש השביעי, שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאים מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצוות המלך היא עלינו לעשותה".

וכן כתב מהר"י אבוהב במנורת המאור (סוף פרק קמ"ו) מדוע לא צונו לעשות סוכות בניסן זמן צאתנו ממצרים "כי מאחר שהם ימי הקיץ ודרך כל אדם לישב בצל סוכתו לשמור שדהו וגנתו וכרמו, ולא יאמרו שהיתה נעשית לשם מצווה, לכן צונו לעשותה בתחילת ימות הגשמים אחר אסיפת גורן ויקב שדרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאים מן הבית לסוכה, נראה שהוא למצוות סוכה".

ולפי דברים אלו ברור א"כ מדוע גשמים בחוה"מ הנם סימן ברכה, כי עצם ירידתם בחג הסוכות הוא ההוכחה לכך שאנו מקיימים את המצווה משום גזירת המלך, ובכך ניכר שעשייתנו היא לשם מצווה. וא"כ ירידתם היא לברכה, כיוון שאין היא פוגעת בקיום המצווה אלא אדרבה, היא חלק מקיומה.

ובכך מיושבים דברי המגיד מישורים: דהגשמים שירדו אז היו בחוה"מ סוכות ("המגיד" נגלה למרן באור לכ' תשרי), וזהו זמן "שראויין הגשמים" (מדרש הגדול), שאף ההקפות בד' מינים באות לרצות על המים. לכך אמר "המגיד": "אדרבה נתקבלו דבריהם... ומפני כך באו גשמי ברכה רצופים". ואדרבה, הגשמים אז מראים שאנו מקיימים מצווה ולא עשיה להנאתנו, ומה שאנו נאלצים לצאת מהסוכה ס"ל להב"י דהוי כהולכי דרכים, הפטורים מן הסוכה וכדברי התוס' (סוכה כ"ו ע"א ד"ה הולכי) דטעמא משום דתשבו כעין תדורו כשם שאדם בביתו אין נמנע מלצאת לדרך, ולפעמים הקב"ה מוציאנו מהסוכה מחמת גשמים, ועדיין הם גשמי ברכה.

אלא שביום הראשון אין זה כך, מפני שיש בו חובה לאכול לכה"פ כזית פת בסוכה, ויורד גשם ואין באפשרותנו לקיים את המצווה. א"כ אדרבה, בזה מראה השי"ת שאין הוא מעוניין במצוותנו וע"כ שייך בו משל הקיתון. ובכך נתיישבו דברי הב"י באר היטב ואין סתירה בין דבריו בספרו מגיד מישרים לדברי חז"ל.



ח.

חידוש החמדת ימים

בספר ביכורי יעקב (סי' תרל"ט סוף ס"ק ל"ט) כתב: "וראיתי בספר חמדת ימים שכתב וז"ל: וקבלנו שלא אמרו זה דהוי כמוזג כוס לרבו וכו' אלא כשלא ירדו גשמים קודם ימי החג ופתע פתאום נתקשרו שמים בעבים בהתקדש החג וירדו גשמים. אכן אם כבר היו יורדים גשמים בטרם התקדש החג ונמשכו עד החג אין כל מאומה בזה וגשמי רצון ברכה ונדבה הו" עכ"ל.

ונראה שעפ"י הסברנו את המגיד מישרים עפ"י דעת הטור ומנורת המאור, ה"ה שאפשר להבין גם את דברי ה'חמדת ימים'. אכן, סוכות הוא "זמן גשמים", ולכן אם החל לרדת קודם סוכות וממשיך הגשם אף בחג עצמו, אף שלא יכול האדם לקיים את חובת האכילה בלילה הראשון (או שמקיים ואוכל כזית בגשם, לדברי הרמ"א), מ"מ אנוס הוא, ואין זה סימן קללה כי זהו זמן גשמים.

אך אם לא ירדו גשמים קודם לכן, והחלו לרדת בדיוק בלילה הראשון, ואין הם מאפשרים לאכול בסוכה דווקא ביום שבו חלה מצווה לשבת בסוכה - אין לך שפיכת קיתון גדולה מכך, כביכול מראה ה' לנו שאינו חפץ במעשינו. משא"כ אם ירד קודם לכן (או ירד לאחר מכן, בחוה"מ).

ובכך נתיישבו דבריו. ודו"ק.



ט.

האם מותר לישב בסוכה כשירד גשם

כתב הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט ס"ז): "שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות". ולכאורה יוצא מדבריו, דאף שסבר הרמ"א דבלילה הראשון חייב לאכול כזית אף בירדו גשמים (כמובא בסי' תרל"ט ס"ה), זהו דווקא לגבי שיעור כזית של חובה, דאיתקיש לפסח, אך לגבי אכילה נוספת גם הרמ"א מודה שזה מעשה הדיוטות.

אלא שהמאירי בסוכה (דף כ"ו ע"א ד"ה חכמי לונל) כתב דלילה הראשון אין בו דין תשבו כעין תדורו, וא"כ אף שמצטער בירידת גשמים יכול לאכול בסוכה אף יותר מכזית, ולא יקרא הדיוט. וכן כתב המאירי במפורש על רבותיו (שם ד"ה שומרי העיר): "וכמה פעמים ראיתי באבותי וברבותי שלילה הראשונה אף בגשמים הרבה, שהיו נותנים כובע של לבד בראשיהם ואוכלים לשם".

והשערי תשובה (סי' תרל"ט ס"ק י"ג) כתב בשם שו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ה) שאין לאכול אלא כזית בסוכה ותו לא, דאם ישאר בסוכה איכא ביטול שמחת יו"ט.

אכן, כל זה דווקא בלילה הראשון, מפני פסק הרמ"א שאוכלים כזית אף בירדו גשמים. לעומת זאת, בשאר הימים, שלכו"ע יש את הדין של "תשבו כעין תדורו" ומצטער פטור מן הסוכה, לכו"ע אין עניין לשבת בסוכה כשירדים גשמים, והעושה כן נקרא הדיוט.

אולם, בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' ל"א) כתב שמנהגנו מאבותינו ורבותינו הקדושים דור אחר דור מתלמידי הבעש"ט לישב בסוכה בשבעת ימי החג גם אם ירדו גשמים ח"ו, וביאר דבריו: משום שהדבר מורה שהעבד משמש את רבו לא לשם קבלת פרס ולא כדי שרבו יראה לו שנהנה הוא בשימוש, אלא משמשו לשמה. והוסיף, שישראל קדושים ומחמירים על עצמם ואינם יוצאים מן הסוכה ומקבלים עליהם גם להיקרא הדיוטים בשביל מצוות ה' החשובה והחביבה עליהם.

ואף שזה נגד פסק הרמ"א (סי' תרל"ט ס"ה) ונקרא הדיוט (עיי' בספרנו מבשן אשיב ח"א סי' מ"ב בהרחבה), שמא הרמ"א ס"ל דהמשל דקיתון נאמר על כל ימי החג (שלא

כהרמב"ם ורבינו אפרים ומקצת גאונים ועוד), ו"כיוון דבש"ס מדמה זו לעבד שמוזג כוס ושופכו על פניו אם יחזור למזוג בעל כרחו יכעוס עליו יותר כיון שמסרב ועושה נגד רצונו בודאי נקרא חסיד שוטה והדיוט" (שערי תשובה שם).

אך לדעת המגיד מישרים והרמב"ם ועוד, דהמשל של הקיתון נאמר רק בתחילת החג (או לילה או כל היום הראשון), א"כ אם מרוב שמחת מצוה אינו מרגיש בגשמים, ואינו מצטער, א"כ יש עניין לשבת ולמידת חסידות יחשב לו. וע"כ יש מקום למנהגם, וכן נהגו עוד מגדולי החסידות (עיין פסקי תשובות ח"ו סי' תרל"ט אות י"ז הערה 61).

אולם, לדעת הגר"א (מעשה רב סי' רי"ז) בעת שהגשמים יורדים על הסוכה, אין שם סוכה עליה, וס"ל שאפי' ביום הראשון לא יאכל בסוכה (שלא כהרמ"א), וכ"ש בשאר הימים, וא"כ אין מקום לחומרא זו.

ונראה להוסיף, דלדעת גדולי החסידות שהחמירו ליישב בסוכה אף בגשמים המנטפים בסוכה, שמא זהו בחו"ל, ששם הגשמים מצויים לרוב. ושמא אף לסוברים שמשל הקיתון נאמר על כל ימי החג, זהו בא"י בלבד, ששם המצווה נוהגת בשלמותה, כדברי הרמב"ן שהתורה נקראת "תורת אלוקי הארץ" (ולכן בא"י אין פטור משינה בסוכה (כדברי הרמ"א בסי' תרל"ט ס"ב), ובא"י "ישיבת הסוכה בעת זו סבילה, אין חום גדול ולא גשם טורד" (מור"נ ח"ג פרק מ"ג), וע"כ כשיורדים גשמים וישיבתו משולה לעבד ששפך לו רבו קיתון על פניו, אין ראוי לעשות נגד רצונו, ויחשב לחסיד שוטה. ואכן הלכה זו, דנקרא הדיוט, הובאה בהגהות מימוניות (סוכה פ"ו ס"ק ב') בשם הירושלמי ברכות ספ"ב, אך בחו"ל דבלא"ה זהו זמן גשמים "טורד", שם אין זו קללה, וע"כ יש מקום להחמיר. וכ"כ ערוה"ש (סי' תרל"ט ס"כ בסופו) במפורש. וכעת ראיתי במאירי (שם ד"ה שומרי העיר) שכתב שאין זו אלא "דרך חיבוב מצווה" ודו"ק.



י.

נפקא מינה הלכתית מחידוש המגיד מישרים

מדברי המגיד מישרים, שגשמים בחוה"מ בא"י הם "גשמי ברכה", ומה שאין אנו שואלים גשמים בחג הוא "כדי שיצאו המועדות בטל מפני שהטל סימן יפה

האם גשמים בחוה"מ סוכות הם גשמי קללה או גשמי ברכה רכה

לעולם" (ירושלמי פ"א ה"ב), או כי אין אנו רוצים להיפטר ממצוות סוכה אף לא לרגע אחד – ניתן לכאורה ללמוד גם לגבי שמי שטעה בחוה"מ ואמר והזכיר גבורות גשמים ("משיב הרוח ומוריד הגשם") ואף שאל גשמים ("ותן טל ומטר לברכה") בברכת השנים – שאינו חוזר. וכפי שפסק הגר"א נבנצל שליט"א בהערות ויצחק יקרא על המשנ"ב (או"ח סי' קי"ז ס"ב ד"ה יחידים) דאם שאל מטר בא"י אחר שמיני עצרת קודם י"ז במרחשוון דאינו חוזר, דאינו סימן קללה. א"כ, ה"ה הכא, ודון מיניה ואוקמיה באתרין. ואף את"ל דבברכת גבורות צריך להחזירו "כדי שיצאו המועדות בטל", מ"מ אם טעה ושאל מטר לא יחזירו אותו, כי אינו קללה.

אך הוסיף הגר"א נבנצל (שם) דחידוש זה נכון רק בזמן הזה, שאין עולי רגלים, אך בזמן הבית דאיכא עולי רגלים – חייב לחזור, משום שאז הגשמים הם סימן קללה. וא"כ אף בנידון דידן, שמא דברי המגיד מישרים נאמרו בזה"ז שאין מצוות עלייה לרגל, אך בזמן המקדש – אף שמצד אי-קיום מצוות סוכה אין הוא סימן רע (כהגדרת ה"מדרש הגדול"), מ"מ אין ראוי לבקש גשמים בשעה זאת "מפני כבוד ישראל שלא להטריח עליהן בירידתן בבית המקדש בימי החג", ולכן אם טעה ושאל – חוזר.

אך לא מלאני לבי לפסוק כן, בדבר שלא מצאתי לו חבר בגדולי הפוסקים. וצ"ע.



יא.

מסקנה

ירידת גשמים בא"י בזמן סוכות, שהוא זמן גשמים לדעת הרמב"ם והמגיד מישרים, הוי "גשמי ברכה", ורק גשמים היורדים בלילה הראשון של סוכות, או ביום הראשון של סוכות, הם סימן קללה, מפני שכביכול הם מורים שמעשינו אינם רצויים לפני ה', משום שאז יש מצווה חיובית לאכול כזית פת בסוכה, או חיוב אכילת פת מדין יו"ט, והרי הוא כעבד שבא למזוג מים לרבו ושפך לו קיתון על פניו.

אך בשאר ימי החג, כיוון שזהו זמן הראוי לגשמים, והחקלאות מתברכת ממנו, אין זה סימן קללה אלא גשמי ברכה.

ההקפות בד' מינים, הבאים לרצות על המים, מעוררות את ירידת הגשמים, ומנהג הב"י היה להקיף את קבר רשב"י ובנו ר"א, ולדברי המגיד מעשה זה גרם לבואם של גשמי ברכה. ממעשה רב זה, של מרן הב"י, אף אנו בקהילתנו הנהגנו, שהלומדים כל הלילה בליל הושענא רבה נוסעים למירון לקבר רשב"י להתפלל ותיקין, ומקיפים אנו את קבר רשב"י ובנו, עם מאות ואלפים מישראל, לרצות לפני השי"ת על המים.

ויה"ר שבזכות צדיקים אלו שוכני עפר יפתח לנו השי"ת את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצו בעתו ולברך את כל מעשה ידינו, וירעיף עלינו ברכת שמים עד בלי די. אכ"ר.



יב.

סיכום

א. מהמשנה ומהגמ' משתמע שירידת גשמים בחג הסוכות הרי זו סימן קללה, והמשנה מדמה זאת לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, שמראה לו שאינו רוצה בשימוש. ומרש"י ועוד ראשונים משמע שזה נאמר על כל ימי הסוכות.

ב. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות (סוכה פ"ב מ"ח) כתב ש"ירידת הגשם בתחילת סוכות מורה שאין פועלתם רצויה לפני ה'". ומשמע שירידת גשמים בהמשך החג רצויה, ולא נאמר עליה משל הקיתון, וממילא אין היא סימן קללה. דעה זו מופיעה בעוד ראשונים (רבינו אפרים בריטב"א, מקצת גאונים במאירי, גאון באורחות חיים וכן במדרש הגדול).

ג. נחלקו בהבנת הרמב"ם האם המשל של הקיתון נאמר רק בלילה הראשון (וכן משמע ברבינו אפרים המוזכר בריטב"א ובקצת גאונים הנזכרים במאירי ובגאון הנזכר באורחות חיים). או שהמשל נאמר על כל היום הראשון של סוכות, ורק מחוה"מ ואילך אין ירידת גשמים נחשבת לסימן קללה.

ד. לדעת הביכורי יעקב (סי' תרל"ט ס"ק ל"ט), לפוסקים כהרמ"א, שיש חיוב לאכול כזית פת בלילה הראשון אף כשירדים גשמים, א"כ משל הקיתון נאמר על שאר

ימי החג, וביום הראשון אדרבא - לפום צערא אגרא. ולפוסקים כשו"ע (וכפשט הרמב"ם), שאין חיוב לאכול בלילה הראשון כשיש גשמים, א"כ משל הקיתון נאמר דווקא בלילה הראשון.

ה. לגבי ירידת גשמים בשאר ימי חוה"מ, לכאורה משמע בדעת הרמב"ם שאינה ברכה ואינה קללה. אולם, לדעת מרן הב"י, המובאת בספרו מגיד מישרים, ירידת גשמים בא"י בימי חוה"מ הרי היא גשמי ברכה. ואע"פ שאדם נאלץ להיכנס מסוכתו לביתו, מ"מ ברכה היא, כי זה הוא זמן הראוי לגשמים, ואדמת ארצנו הקדושה מתברכת ממנה.

ועפ"י הרמב"ם (ועוד ראשונים) אין תימה בדבריו, שהרי הוכחנו שמשל הקיתון נאמר על הלילה (או היום) הראשון בלבד, וא"כ יתכן שאף לדעת הרמב"ם גשמים אלו יהיו גשמי ברכה, כדעת מרן הב"י.

ואדרבה, ירידת גשמים בחג הסוכות מוכיחה לכל, שעשייתנו את הסוכה היא מפני מצוות המלך עלינו, ולא להנאתנו, כמובא בטור בריש הלכות סוכה.

ו. לדעת חמדת ימים אם ירדו גשמים קודם החג, אף אם הם ממשיכים לירד ביום הראשון של סוכות, אין זה סימן קללה, ונתבאר דבריו לעיל בסעיף ח.

ז. בא"י כשיורדים גשמים בחוה"מ, אין להחמיר ולישב בסוכה, ואדרבה המחמיר ויושב נקרא הדיוט. אולם, ביו"ט הראשון לדעת הרמ"א יש לישב בסוכה אף כשיורדים גשמים ולאכול כזית פת. ולדעת השו"ע והרמב"ם אין לישב בסוכה אז. וכן פסק הגר"א, שסוכה המנטפת גשמים אין שמה סוכה.

ובחו"ל, היו מגדולי החסידות שהחמירו לישב בסוכה בשעת ירידת הגשמים, בין ביום הראשון ובין בשאר הימים, ונתבארה שיטתם לעיל בסעיף ט.

ח. מרן הב"י נהג לפקוד את קבר רשב"י ובנו ר"א בחוה"מ סוכות, וכמו"כ נהג להקיף בשעת הושענות את הקבר עם ד' המינים כדי לרצות על הגשמים, וכן נוהגים רבים בזה"ז.

ויה"ר שהשי"ת ירעיף עלינו ברכת שמים עד בלי די אכ"ר.



הרב עמיחי כנרתי

מעשה דרבן גמליאל והתנאים בספינה – מדוע דוקא במתנה על מנת להחזיר

בסוכה דף מא, ב הובא המעשה ברבן גמליאל וגדולי התנאים^(א) "שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל^(ב)". ומבארת הגמרא שם חידוש, שהיתה הנתנה של רבן גמליאל באופן של מתנה על מנת להחזיר, שאם החזירו נחשבת מתנה, עיי"ש.

וכתבו הראשונים שאע"פ שרבן גמליאל לא פירש להם שהוא נותן באופן של "במתנה ע"מ להחזיר", מ"מ ודאי שזאת היתה כוונתו, ולכן חייבים היו להחזיר לו. וז"ל הריטב"א שם: "מהא שמעינן שהנותן לחבירו ביום טוב סתם על מנת להחזיר הוא, ואומדנא דמוכח הוא אף על פי שלא פירש, שאין אדם מתערטל ממצוותו ליתן לאחרים בעוד שצריך לו, דהא סתם נתנו להם רבן גמליאל^(ג) ואפילו הכי אמרינן להדיא דקמ"ל דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה".

והיינו שכל הנותן לולב לחבירו בחג סוכות אומדנא דמוכח היא שהוא רוצה שלבסוף יהיה שלו, כבתחילה.

(א). מובא גם בתוספתא סוכה סוף פרק ב', ובתו"כ על הפסוק "ולקחתם לכם".

(ב). בתו"כ שם לא פורש שלבסוף הם החזירו לרבן גמליאל, ואפ"ל שהיתה מתנה גמורה. בתוספתא שם מבואר שצריך לתת "במתנה גמורה" (לא ברור אם באו למעט אפילו מתנה ע"מ להחזיר. גם בירושלמי "כד תהוון יהבין מתנה ביו"ט לא תהוון יהבין לה אלא לדעת גמורה", ביאר בקרבן העדה שכוונתו להוציא ממתנה ע"מ להחזיר, אבל הרבה חלקו על הבנה זו), אבל במעשה של רבן גמליאל מפורש בתוספתא שבסוף החזירו לו (ולא התפרש שם טעמם, האם זה מפני שהיה במתנה ע"מ להחזיר, כבבלי).

(ג). אמנם, הגמ' בהמשך שואלת מאי קמשמע לן במה שאמרו שהחזירו לו, ולכא' לדברי הראשונים הנ"ל קמ"ל חידוש שאע"פ שלא פירש יש אומדנא דמוכח. ומכאן זה כתב מהר"ם אבן חביב בכפות תמרים שם לחלוק ולבאר שרבן גמליאל כן פירש להם "על מנת שתחזירו", וצ"ע.

ויש לשאול שאלה להבנת מה שהיה שם, שלכא' היה מדובר ביום הראשון, ולכן הקפידו על "לכם", והיה בדרך של "מתנה ע"מ להחזיר" בדוקא ולא בהשאלה. ויל"ע מדוע הקנה להם רבן גמליאל בדרך של "מתנה על מנת להחזיר" ולא נתן לחבריו התנאים הגדולים במתנה גמורה, והרי הוא כבר יצא יד"ח^ד, ובשאר הימים א"צ "לכם". ואין ספק שהיו גדולי התנאים נותנים לו או לפחות משאילים לו אח"כ את הלולב לשאר הימים כדי לצאת יד"ח^ד.

ובאמת הגמ' לא פירשה את טעם הדבר, וגם המפרשים ראשונים ואחרונים לא העירו בזה, וצ"ע. ועכ"פ ברור שאי אפשר לנו לדעת ולהוכיח בוודאות משהו מזה, ורק אפשר להציע טעמים^ה. וגם יתכן שכמה טעמים הצטרפו ביחד, וכעין מאמרם ז"ל במסכת מגילה, מה ראתה אסתר וכו', ככולהו תנאי וככולהו אמוראי.

ואפ"ל טעמים מעשיים, כגון שהספינה היתה כבר קרובה למחוז חפצה, ואם כן אולי האחרון שזכה בלולב ייקח איתו את הלולב, ורבן גמליאל ישאר בשאר הימים בכלל בלי לולב, או בלי הלולב המהודר שקנה באלף זוז.

ועוד אפ"ל, שרצה שיחזירו לו כדי שהוא ישמור אותו באופן המעולה ביותר, מפני הוצאת הכסף הרב שהוציא^ו.

ועוד אפ"ל שכבוד הנשיא הוא לקחת דברים שלו, ולא להצטרך לאחרים, ואין עניות במקום עשירות.

ומ"מ גם בדרך לימוד אפשר להציע מספר טעמים מוסברים, בכמה אופנים, פשוטים ולמדניים. ונראה כאן מה שלכא' ניתן לומר בענין זה, ומסתמא המשכיל ימצא אופנים נוספים לומר.

א. במ"ב (סי' תרנח ס"ק יח) כתב ע"פ המאמר מרדכי (שם ס"ק ה) שגם בשאר הימים הנותן סתם מסתמא כוונתו למתנה ע"מ להחזיר, "אמדינן דעתו דאדם שהוא רוצה יותר לצאת בשלו, ולא כיון אלא על מנת להחזיר לו שיהיה שלו כבתחילה".

ד. ראה בלשון השו"ע והרמ"א סי' תרנח ס"ע' ה שהוא נצרך את הלולב כדי לצאת בו, ובפשטות אין הכוונה שנצרך הלולב לבעלים ליום הזה.

ה. מצד היושר והכרת הטוב (או לפחות ממידת חסידות, ראה בשפ"א).

ו. ואם זכינו לכון באחד מהם לאמיתת טעמו, והיה זה שכרנו, לברר מקחו של צדיק.

ז. אלף זוז, ומבואר שם בגמ' שהוא מפני חביבות המצוה [עליהם], וידועים דבריו הנפלאים של הערל"ג שם מדוע לא כתוב "עליו".

ומשמע מלשונו שאין זה מצד איזו מחשבה תורנית וכו', אלא שכך האדם בטבעו רוצה וחביב לו דברים שלו, ויתכן שדבר זה נכלל במאמרם "רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבריו" (ב"מ לח, א). וביחוד לא ניחא לאדם אם ירצו אח"כ לתת לו רק בהשאלה, שהרי שואל חייב באחריות, אפילו באונסין. וא"כ מובן מדוע רצה רבן גמליאל שהלולב יישאר שלו.

וכע"ז יתכן לומר שלא רצה רבן גמליאל שיצטרך בסוף לקבל בטובה מהם, מחמת המעלה של "שונא מתנות יחיה"¹⁰⁶. וכנ"ל אפ"ל גם כלפיהם, שלא רצו לקבל ממנו במתנה גמורה, והעדיפו שיהיה רק בגדר מתנה ע"מ להחזיר.

ב. ועוד אפ"ל, שהרי קנה אותו בממונו ובהרבה כסף, ואם יתנו לו אח"כ בהשאלה או במתנה אולי יחשב כדבר חדש שהגיע אליו בחינם, וידוע כמה הזהיר הזה"ק פרשת תרומה לא לקיים מצוה בחינם, ראה ספר חרדים בהקדמה לספר, בסוף שבעה עשר התנאים לקיום מצוה בשלמות¹⁰⁷.

ג. ובעוד אופן י"ל, שאם התנאים יקנו לגמרי את הלולב אזי יוכלו בשאר הימים להעדיף את עצמם¹⁰⁸ לגבי זמן קיום המצוה, שקיי"ל "זריזין מקדימין", או לגבי הנענועים בשעת ההלל.

ד. ועוד י"ל, שאולי חשש רבן גמליאל שאחרי קנייתם יתנו לו התנאים את הלולב רק בגדר השאלה, ולא במתנה¹⁰⁹ (גמורה או ע"מ להחזיר). ויל"ע האם שייך גם בשאר הימים הידור מצוה לקחת שלו גמור ולא שאל. ובפשטות הגמרא והפוסקים מבואר ששאל כשר לכתחילה בשאר הימים¹¹⁰, ובכל זאת יל"ע האם שייך בזה "הידור מצוה". ואע"פ שאין בזה הדר כלפי הרואים, מ"מ שייך הידור מצוה גם

(ח). ויל"ע האם גם באופן כזה שנתן למישהו ואח"כ המקבל יחזור וייתן לו שייכת ההקפדה הזו.

(ט). ויל"ע בזה כנ"ל, האם גם באופן שתחילה שילם הרבה על המצוה יחשב כעת כקנין חדש לגבי זה.

(י). מדין "חייך קודמין" (ב"מ פרק חמישי) אפילו בתורה ובמצוות, וראה על גידון זה מש"כ בלקט יושר (מהד' מכון ירושלים ומכון שלמה אומן) או"ח בנספחים, וכן בהמעין (ברויאר, ישיבת שעלבים) תשרי תשע"ז עמ' 106.

(יא). מפני הסיבה האמורה כאן, אם נניח שיש הידור מצוה מסויים ב"לכם".

(יב). סוכה תחילת פרק ג', שו"ע סי' תרמט סע' ב, ה. וביארו תוס' (סוכה כט, ב ד"ה בעינן הדר) שדינים מחמת הידור המצוה תקנו גם בשאר הימים (כמו פסול יבש), ודין שיוצא מ"לכם" לא תקנו בשאר הימים.

במעשה המצוה (ראה במקראי קודש לגרצ"פ זצ"ל ח"ב סי' כו עמ' קכ, ובאנצ' תלמודית ערך הדור מצוה טור רעו). ויתכן לבאר ההידור בזה מפני שבעלות על חפץ המצוה גורמת יותר חביבות ושמחת מצוה^(ג).

וגם אם לא נמצא בחז"ל להדיא דבר כזה, מ"מ כבר כתב במסילת ישרים פרק י"ט על החסיד שמחדש ומוסיף דברים לעצמו בהידור וכבוד המצוות^(ד), עיי"ש, ואפ"ל שכך נקט רבן גמליאל להידור שיהיה קנין גמור גם בשאר הימים.

ה. ועוד י"ל^(ה) שרצה רבן גמליאל לקיים עוד ביום הראשון את מנהגן של אנשי ירושלים לקחת לולב זמן רב במשך היום (סוכה מא, ב), ונצרך לזה בעלות ואין די בשאלה.

ויתכן שתלוי הדבר בשאלה האם מנהגן של אנשי ירושלים הוא לחיבוב מצוה בעלמא, וא"כ די לקיים זאת בארבעת המינים שאולים, או שהוא המשך מסויים של המצוה במעשה הלקיחה, וממילא ביום הראשון שייך ההידור רק בקיום "לכם" גמור כמו עיקר המצוה. [וראה לרבינו דוד מבונפיל פסחים ז, ב שכתב שאין המצוה נגמרת עד אז, והוא כ"שיירי מצוה" (כנענועים). ובתוס' סוכה לט, א ד"ה עובר לעשייתן]

מבואר לפי תירוץ אחד שמועיל המנהג הנ"ל לדין "עובר לעשייתן", ועיי"ש באוצמ"ה הערה 103 ובהערה 272 בתוס' רא"ש מהד' מוסד הרב קוק. וע"ע ביוסף אומץ סוף סי' תתרמד ומש"כ בהערה שם].

יג). לגבי חסר נמצא בראשונים צד לומר ששייך בזה מעלת הידור גם בשאר הימים, אע"פ שרבי חנינא "מטביל בה ונפיק בה", ראה בהרחבה במקראי קודש למרן הגרצ"פ זצ"ל, סוכות ח"ב סי' כו. ובתוס' (תחילת פרק שלישי דסוכה ד"ה בעינן) משמע שאין בזה הידור מצוה, עיי"ש שתקנו פסולי "הדר" גם בשאר הימים "משום הידור מצוה", ואילו בחסר ובשאל לא תקנו, ומשמע שאין הידור ב"חסר" (אא"כ נאמר בדעת תוס' שיש דרגות בהידור, ובפסולי "הדר", שהוא הידור גדול ומעכב ביום ראשון, תקנו גם בשאר ימים, ובפסול "חסר", שהוא אמנם מעכב ביום ראשון אבל מבחינת ההידור הוא רק מעט הידור לא יתקנוהו בשאר ימים, וצ"ע). וע"ע על הידור ב"חסר" ומעשה דרבי חנינא ש"אטבליה ונפיק ביה" בברכת אברהם לגר"א ארלנגר שליט"א סוכה לו, ב (אות ב, ג).

יד). וכעיי"ז בחידושי החת"ס על סוכה לו, ב ד"ה במינו, שיש דין "ואנווהו" והוא נוי של תורה, ויש מעבר לזה גם חיבוב מצוה "להמציא חיבובים והידורים".

טו). וכן הציע גם קרובינו הרב חגי שנהב שליט"א מירושלים.

ו. כעין ההערה הקודמת, ולגבי הנענועים בהלל. והיינו שרצה רבן גמליאל שיחזור אליו הלולב ויהיה שלו בשעת ההלל [וראה בהליכות שלמה לגרשו"א עמ' רכט דבר הלכה אות לג שהסתפק בזה האם גם בנענועים שבשעת ההלל יש דין "לכם", ובהערה שם כתבו שמסרו בשם הגרי"ז שדין "לכם" נאמר גם על הנענועים שבהלל, וע"ע במקראי קודש לגרצפ"פ, סוכה ח"ב עמ' עח בהערות הררי קודש].

ז. ועוד אפ"ל שרצה רבן גמליאל שתהיה לו את מעלת זיכוי הרבים, שכולם יצאו יד"ח בלולב ששייך לו, משא"כ אם היה נותן במתנה גמורה, אזי רק זכות המקבל הראשון נוקפת לבעלים.

ח. ועוד שמעתי מידידי הרב אריאל אביני שליט"א שאפ"ל בטעם רבן גמליאל שאם הלולב הוא שלו יש בכך יותר "זכר למקדש", אם נאמר שבמצוות ארבעת המינים במקדש, שמקורה בפסוק "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", יש דין "לכם" (טז).

ט. אפשר לנמק" שהטעם הוא מפני שהם באו בספינה בחו"ל, והיום הבא הוא "יו"ט שני של גלויות" (יז) שצריך "לכם" (יט). ויל"ע, שאם כך הרי יש בזה דין גמור להצריך "לכם", ולא היה לרבן גמליאל מקום לחשוש שמא הם לא יתנו לו מחר ביו"ט שני את הלולב במתנה, כדי שיקיים את הדין.

י. יתכן שרצה לחדש את הדין של "מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה". ושם בגמ' מבואר שהברייתא השמיעה לנו חידוש זה ("למה לי למימר החזירו, מלתא אנב אורחיה

טז. נחלקו בזה הראשונים תחילת פרק שלישי בסוכה, והאריך בזה בהליכות שלמה לגרשו"א פי"א הערות טז ומג.

יז. כ"כ לבאר בטוב ראייה בסוגייתנו, וכתב שמסתבר שבאו בספינה בחו"ל "רחוק מא"י, ואם היה קרוב לא"י לא היה אתרוג ביוקר באלף זוז". וראה בהקדמה לעץ הדר עמ' ו.

יח. הואיל והתנאים האלו בני א"י היו, א"כ יל"ע בגדרי הדין של יו"ט שני בבן א"י היוצא לחו"ל ע"מ לחזור. וראה בשו"ע סי' תצו סע' ג שאם הוא במדבר ולא בישוב, אע"פ שכבר היה בישוב, אם דעתו לחזור למקומו אינו חייב ביו"ט שני של גלויות, ולכא' ה"ה לנמצאים בספינה. וראה היטב בשו"ת אורח משפט סי' קל שהאריך בגדרי הדין והשיטות לענין מי שדעתו לחזור.

יט. עוד על דין "לכם" ופסול שאול ביו"ט שני של גלויות עיין ברמב"ם הל' לולב פ"ח ה"ט, חידושי הריטב"א סוכה כט, ב ד"ה וכל שאמרנו שפסולו, וכן בשו"ע סי' תרמט סע' ה ומ"ב שם ס"ק נ ובה"ל שם ד"ה פסולי, ואכמ"ל.

קא משמע לן, מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה^א), ואפ"ל שזה גופא גם היה טעמו של רבן גמליאל.

ואחר כל האפשרויות הנ"ל נזכיר מה שנמצא בספר יוסף אומץ (פפד"מ) סי' תתרמ"ז: "ובשאר ימים חוץ מיום טוב ראשון נראה לי שאל יתנהו לחבירו במתנה, רק ישאילנו לו, דאז יוצאין בשאול, ואם כן למה לו לבעל האתרוג להוציא האתרוג מרשותו שיהיה פיקפוק אם יחזור להקנותו לו במתנה גמורה, והוא למה לו לצאת בשאול אחר שיש לו אתרוג". ונראה שאפשר לומר כמקור לדבריו את הנהגת רבן גמליאל, שלא נתן מתנה גמורה אלא רק במתנה על מנת להחזיר.

ונמצא גם בדורנו כעין הנהגת רבן גמליאל, שהביאו^ב בשם ראש הישיבה הגר"ח ש ליבוביץ זצ"ל, שמסר הנהגת הגרי"ז זצ"ל שגם בשאר הימים היה נותן לאחרים את ארבעת המינים שלו רק במתנה ע"מ להחזיר. והגר"ח ש שאל לבני הגרי"ז מדוע עשה כן, והרי בשאר ימים א"צ לכם. והבנים ענו מצד גדר "לפניו", ואכמ"ל. וע"ע בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' פה).



כ). בלקט חידו"ת מהגר"ח ש ליבוביץ זצ"ל על חודש תשרי, ישיבת פונובויז', פנימי, תשרי תשע"ז.

אוצר שמיני עצרת

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמחת תורה
◆ זמן קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית ◆ ריבוי
בשיעורין

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמחת תורה

מקור דין מעילה * דין מעילה במחומר * דין מי שפגם נהנה * הנאה מהקדש
שלא בדרך הנאתו * עטרת ס"ת אם מותר ליתנם בראשו * הקדש בית כנסת
הגדרתו ודינו * מטלטלי בית הכנסת אם קדושים * מעלת שמחת תורה

שאלה

אסרו חג דשמיני עצרת התשע"ה

לכבוד הרה"ג מזכה הרבים מיחידי סגולה כש"ת ר' משה חנסון שליט"א.

ביום שמחת תורה דהאי שתא באתי בשיג ושיח עם כת"ר אודות מה שיש
המכים בחזקה דרך תיפוף על קירות בית הכנסת המחופים בעץ בעת הריקודים
לכבודה של תורה, אי אריך למיעבד הכי. וכת"ר נטה לאסור, משום דהוי הקדש
ואפשר דהוי כמעילה בו. ואמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה. וזה החלי בעזרת
צורי וגואלי.



תשובה

א.

בגמרא במעילה (דף יח ע"ב) מבואר, דכל דיני מעילה ילפינן חטא חטא
מתרומה, ואמרין התם: "מה תרומה הוה רק בתלוש מן הקרקע, אף
מעילה הוה רק בתלוש מן הקרקע ולא במחומר". וכ"פ הרמב"ם בידו
החזקה (פ"ה מהל' מעילה ה"ה) וז"ל: "אין מעילה אלא בתלוש מן הקרקע,
אבל הנהנה בקרקע עצמה או במחומר לה לא מעל אפילו פגם וכו', הדר
במערת הקדש או בצל אילן או שובך של הקדש אע"פ שנהנה לא מעל וכן
המקדיש בית בנוי הדר בו לא מעל". עכ"ל. נמצא דקרקע, וכל דבר המחומר

האם יש חשש מעילה בטיפוץ על קירות בית הכנסת בשמח"ת רלז

לקרקע, אין בו חשש מעילה, וה"ה בנ"ד, דהעץ המחפה את הקירות הרי הוא כקרקע, ואין בו מעילה כלל.

אמנם, בתוספתא דמעילה (פ"א הי"ב) איתא, דהדר בצילו של שובך או בצילו של מערה לא נהנין ולא מועלין. ע"כ. והיינו דאיסורא מיהא איכא גם בהקדש במחומר. אולם, לך נא ראה לדברי הרמב"ן בקידושין (דף נד ע"א ד"ה הא), דמשמע מדבריו דאין איסור מעילה כלל במחומר. וצ"ל דמ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא, וכ"כ התוס' והתורא"ש בגיטין (דף לח ע"ב ד"ה גופיה), והב"י (יו"ד סימן רכא) בשם הרשב"א. וכ"כ במנ"ח (מצוה קכז אות כט), דכל שהתמעט ממעילה מחמת ההיקש לתרומה התמעט אף מאיסור מעילה, ולא רק מעונשיה, וא"כ האיסור דמעילה במחומר אינו אלא מדרבנן. והביא מ"ש בתשובת הרשב"א (החדשות מכת"י סימן קט), דאע"ג דאין מעילה במחומר איסורא מיהא איכא והיינו מדרבנן. וכ"כ הגר"א בשו"ע (יו"ד סימן רכו אות ז). אמנם, הטורי אבן במגילה (דף כג ע"ב ד"ה אדם) כתב, דאע"ג דאין מעילה במחומר מ"מ יש בזה איסור מדאורייתא, ולא נתמעטה אלא מהבאת קרבן. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"א חיו"ד סימן נח). גם באור שמח (תרומות פ"א הכ"ו) מצדד לומר שאיסור מעילה במחומר הוא מדאורייתא. ע"ש. ומצאתי דעה נוספת בקרן אורה במעילה (דף יט ע"ב ד"ה והיה), דאפשר לומר דנהי דאין מעילה במחומר לקרקע היינו לעניין חיובי אשם מעילות וחומש אבל דמי הנאתו מחוייב לשלם. ע"ש. ולכל הדיברות מיהא חזינן דאיסורא מיהא איכא, אע"ג דמחומר הוא.

ב.

ומקום יש בראש לומר, דמצד טעם אחר אין בזה חשש מעילה בהקדש, ואפילו איסורא ליכא, דהנה במעילה התם, דילפי דין מעילה מתרומה, אמרינן דדין מעילה הוא רק היכא דמי שפגם נהנה. וביארו התוס' שם (ד"ה מה תרומה, ע"פ השטמ"ק על תוס' שם ד"ה ומי) שכונת הברייתא היא למעט אופן שפוגם האחד והשני נהנה. וכן ביאר הראב"ד בפירושו לתו"כ (ויקרא חובה פרשתא יא אות ד), שנתמעט בזה מי שביקע עצים של חבירו בקרדום של הקדש, בלא ידיעת חבירו, ונפגם הקרדום, שהפוגם לא נהנה בבקיעה או בטובת הנאה של חבירו, שהרי לא ידע

חבירו שההנהו. וכן מי שביקע עצי קודש או עצי הפקר, שאין ההנאה שלו. ע"כ. וכתב בספר ליקוטי הלכות (עין משפט אות ה) שאמנם הרמב"ם לא הביא דין זה אך יתכן שפרט זה נכלל בלשונו (בהל' מעילה פ"ו ה"א), שכתב: "עד שיפגום בשוה פרוטה באותו דבר עצמו שנהנה בו". ע"כ.

והנה בנ"ד קיל טפי, דהא כשדופק ומתופף ע"ג קירות בית הכנסת המחופים בעץ להשמיע קולות לשמחת התורה, דמי ממש למבקע עצי הקדש בקרדום שלו, דאין חשש כלל כשעושה כן לתועלת ההקדש, וגם בנ"ד עושה זאת לכבודה של תורה. ואל תשיבני דשאני התם, כשמבקע עצים בקרדום הקדש שלא מעל משום דוהו שימושם, משא"כ הכא דאין שימוש הכתלים בשביל לדפוק ולתופף עליהם. זה אינו, דכלפי איסור הקדש אין נפק"מ, ואדרבה קיל טפי, דהוה הנאה שלא כדרך הנאתו, ובוה לא מצאנו אפילו איסור דרבנן, כמו במעילה במחובר או כשנהנה ולא פגם, ועיין במנ"ח (שם).



ג.

איברא, דבנידון זה דנהנה מהקדש שלא כדה"נ, מצאנו פלוגתא דרבוותא. דהנה רש"י (ד"ה דלתוכו עשוי) ותוס' (ד"ה שאני) בפסחים (דף כו ע"א), פירשו דמה שאמר רבא על ריב"ז שהיה יושב בצילו של היכל ודורש, משום דלתוכו עשוי, הוא מטעם דאין זה דרך הנאתו, ואף שלא כתיב ביה אכילה, תירצו התוס' משום דמג"ש חטא חטא מתרומה ילפינן להקדש, ובתרומה כתיב אכילה. עכ"ד. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם (בפ"ה ממעילה ה"ה) נראה, דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל הכי, דכתב דהטעם שהיושב בצל אילן או שובך של הקדש לא מעל, הוא משום דאין מעילה במחובר לקרקע, עי"ש דבריו. ואכן במל"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ח) הקשה ע"ד, דהא צל שובך לא נעשה לצל והוי שלא כדרך הנאתו ואף בתלוש לא היה לו למעול? ותירץ, דבאמת כוונת הרמב"ם היא דהטעם דאין מעילה בצל אילן ושובך אינו בגלל דין דאין מעילה במחובר, כמ"ש בריש דבריו, אלא מטעם שאינו כדרך הנאתו, עכ"ד. ובשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"א סימן רכט) השיג על תירוצו, וכתב שהוא דחוק מאד, דהא הרמב"ם כתב דין זה באמצע ההלכה דאין מעילה במחובר, דאיירי לפניו ולאחריו, ואיך יפסיק בדין אחר ולא יזכיר כלל שהוא דין אחר.

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמח"ת רלט

ומסיק דעכ"פ שיטת הרמב"ם היא שהנאה מהקדש אסורה אף שלא כדרך הנאתו. ואף שנאמר בו אכילה מג"ש חטא חטא מתרומה דכתיב שם אכילה כדכתבו התוס', לא ילפינן מזה שיהיה האיסור דווקא בכדרך הנאתו, אלא יש חיוב אף שלא כדרך הנאתו. ובודאי יש לנו לחוש לשיטת הרמב"ם. עכ"ד. וע"ע בשו"ת אחיעזר (ח"ב חיו"ד סימן יח). ואכמ"ל בזה.

ומ"מ נראה לענ"ד דבנ"ד אף לדעת הרמב"ם מותר, כיון דלא הוי הנאה זו לעצמו, שהרי האדם עושה כן לכבודה של תורה, וכמשנ"ת לעיל. עוד יש לומר דהא איכא הכא ס"ס, ספק כדעת רש"י ותוס' דאין מעילה בהנאה שלכדה"נ, ואת"ל כדעת הרמב"ם דיש מעילה בנהנה שלכדה"נ, הא בדעת הרמב"ם גופיה איכא פלוגתא דרבוותא, דלדעת המל"מ גם הרמב"ם ס"ל דאין בכה"ג מעילה. ואף את"ל דיש מעילה כשנהנה שלכדה"נ, דלמא הכא יודה ההרמב"ם דליכא איסורא, כיון שאין בזה הנאה לעצמו, שעושה כן לכבודה של תורה.



ד.

ובהיותי בזה, כן בקודש חזיתי למה שנשאל הרמב"ן בתשובות המיוחסות (סימן רס), על ענין עטרות ס"ת שמשמים בראשי הקוראים והתינוקות ביום שמחת תורה אם מותר לעשות כן אם לא? וענה וז"ל: "באמת, לולא שנהגו כן, היה טוב להשמר מכיוצא בזה, מפני שנשתמש בו קדש וכו', אבל שמעתי שפשט המנהג הזה ברוב מקומות בישראל, ולא שמעתי אדם שמיחה. גם בעיר הזאת, זכורני כשהייתי קטן והיו לוקחים עטרות הספרים ומשימים בראשי התינוקות ומוליכים אותם בבית שהיו מונחות שם, אל יד השומר, ולא מיחו בידם החכמים שבדור. ושמא מפני שאין משתמשין בהם לצורך ההדיוט, אלא לכבוד התורה, ולפאר ולרומם כבוד תורת אלהינו. וכאילו נתן ס"ת על ראשו, לעשות ממנו עטרה לראשו. כענין שכתוב "אענדהו עטרות לי" (איוב לא, לו). ועוד, שמא דעת המתנדבים כן. ועל דעת כן, הם מקדישים, ששימו אותו, באותו יום, בראש כל אדם מישראל וכו'". עכ"ל. וכ"כ הר"ן במגילה (דף ח ע"ב מדפי הרי"ף) משם הרשב"א, והו"ד בב"י (או"ח סימן קנד סעיף י), וכן נפסק בשו"ע שם. נמצינו למדים דכיון שעושים כן לכבודה של תורה, אין לחוש לזה, ואדרבא תולים לומר שהתנו בזה מתחילה. וכ"כ בשו"ת גינת

ורדים (חיו"ד כלל ג סימן יד), דאע"ג שמן הדין יהיה אסור להניח העטרה בראש הקוראין והתינוקות, מ"מ כיון שמכונים בזה משום כבוד תורה, יש לנו לתקן המנהג דעל דעת כן הם עושים העטרות דלפעמים יהיו קדש ולפעמים יהיו חול. עכ"ד. ודון מיניה ואוקי באתרין. ואדרבא בנ"ד קיל טפי, דכשמתופף ודופק על הקירות המחופים בעץ, לא חשיב שימוש כעטרות ס"ת שנותנים בראשיהם. ודו"ק.



ה.

והנה אעיקרא דדינא, דחשש כת"ר, משום דהקדש בבית הכנסת שייך בו דין מעילה כהקדש דבדק הבית, יש להעיר דהגם שכן דעת מהר"ם מפאדובה תשובה (סימן נ) שכתב כן בשם מהרי"ף, וז"ל: "מאן לימא לן שהקדש לבית הכנסת הוא לצדקה אף אם סתם הקדש הוא לעניים אולי כאשר מבואר הקדש לבית הכנסת הוא לבדק הבית". ע"כ. וכתב עליו מהר"ם מפאדובה ז"ל "ודברי פי חכם חן בדבר זה". ע"כ. הא מהרי"ף גופיה לא כתב כן אלא בלשון ספק. ומלבד זאת כבר השיגו ע"ד, צא ולמד ממ"ש בשו"ת בעי חיי (חחו"מ ח"א סימן קצד), לתשובת החכם ר"ש בן עזרא, שכתב להשיג ע"ד וז"ל: "ולפי ענ"ד איכא למישדי נרגא דכי אמרינן מאן לימא לן בו הוא שסיעת של חכמים אומרים הקדש בית הכנסת הוא כהקדש עניים, ויש מהם אפילו שהם מיעוטא דמיעוטא שאומרים שהוא כהקדש דבדק הבית אזי יכולין לומר מאן לימא לן דהלכה היא כמ"ד שהוא כהקדש עניים אולי ההלכה הוא כמ"ד שהוא כהקדש דבדק הבית, אבל כאן כל הנביאים פה אחד נבאו דכל המקדיש בזמן הזה הוא לצדקה. ויש שפירשו דבריהם יותר וכתבו לצדקה או לבית הכנסת כמ"ש רי"ו בספר אדם וחווה (ני"ט ח"א) וז"ל, כל סתם הקדש בזמן הזה לבית הכנסת או לעניים הוא. ע"כ. והביא דבריו רבינו ב"י ז"ל בבדק הבית (יו"ד סימן רנט). ורש"ל ז"ל בספר ים של שלמה בב"ק (פ"א סימן י) כתב, דהקדש של עכשיו הוא לצורך עניים או בית הכנסת או ת"ת ואין בהם דין הקדש והם בכלל רעהו בכל מילי בלתי פרט. ע"כ. ורבינו ב"י ז"ל (יו"ד סימן רנט) הביא דברי סה"ת (שער מו ח"ג) שכתב, דאם הקדיש בזמן הזה, מסתמא לעניים או לבית הכנסת הוא, כך פסק ר"י נ' מיגאש ז"ל בפרק בית כור. ע"כ. וא"כ הוא שיש

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמח"ת רמא

הפרש בין הקדש עניים להקדש בית הכנסת היאך נעשה אם איש אחד הקדיש סתם לאיזה הקדש יתנהו? דאם יתנהו לעניים, אולי הבעלים כונתם היתה לבית הכנסת ויש לו דין הקדש בדק הבית לסברת מהר"ם מפאדובה ומהרי"ף ז"ל, והקדש בדק הבית לא ניתן ליהנות ונמצא שמאכילין קדשים להדיוט. ואם יתנהו לבית הכנסת כדי לצאת מידי ספק שהוא חמור מהקדש עניים ומעלין בקדש ולא מורידין, מה נעשה דכל הפוסקים פה אחד פסקו דהקדש סתם בזמן הזה לעניים הוא, ויש מהם שכתבו או לבית הכנסת ובחדא מחתא מחתינהו. ולא נמצא בשום פוסק שכתב דיש הפרש בין הקדש דבית הכנסת להקדש עניים. ועל כרחנו צריכין אנו לומר דאין שום הפרש, ודין הדיוט יש להם". עכ"ד. ומוסיף עוד, דלא נסתפקו מהר"ם מפאדובה ז"ל ומהרי"ף ז"ל אם הקדש דבית הכנסת יש לו דין דהקדש בדק הבית אלא דוקא לענין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אבל לשאר דברים דין הדיוט יש לו, ומביא כמה מרבוותא דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל כדבריהם. ומרן החבי"ב (שם סימן קצה) תמך אשוריו וכתב ע"ד החכם הנזכר וז"ל: "ערבים עלי דברי דודים פי חכם חן זה דודי וזה רעי החכם השלם הפוסק נר"ו און וחקר עד מקום שידו מגעת וכו' ואני בא לאשר ולקיים דברי החכם השלם הפוסק נר"ו יפה דן יפה הורה יפה זיכה" [אם כי השיג על מאי דשדי נרגא בדבריהם עי"ש].

ומ"מ חזינן דאפשר שאין בבית הכנסת קדושה כלל כקדושת בדק הבית דיהיה שייך בה דין מעילה. והוה ספק נוסף בנ"ד.



ו.

ולאחר כ"ז חמותי ראיתי למ"ש בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ב סימן לח ד"ה הנה בדב) וזת"ד, במש"כ המג"א (או"ח סימן קנ"ב סק"ו), בשם המהר"ם מפאדובה (סימן סה) דהא דאסור לנתוץ דוקא דבר מחובר, נראה פשוט משום דדברים התלושים כספסלים אינם בשום קדושה אבל המטלטלין המקודשים כמו הארון והשלחן ודאי אסור. ופלא על הפמ"ג במשבצות שם שהקשה משורף עצי הקדש שלוקה אף שהוא תלוש דעצי הקדש שבביהמ"ק הם קדשים ומועלין בהם ולכן כששורף אותם שלא לצורך המקדש עובר בלאו דלא תעשון אבל מטלטלין דביהכ"נ כמו

הספסלים אין בהם שום קדושה אף שנמצאים בביהכ"נ לשיבת בני"א וכן העצים דביהכ"נ שהם להחם את ביהכ"נ אין בהם שום קדושה וכל מטלטלין כאלו שמשמשין לצורך האנשים המתפללים לא תקנו להם שום קדושה ולכן ליכא איסור נתיצה בהם וכו', ורק מה שמחובר בביהכ"נ והוא מהבנין אף שאין בו צורך להבנין כ"כ הוי בכלל קדושת ביהכ"נ ולא כשאננם מחוברים להבנין שצריך להעשות עליהו קדושה מצד תשמיש עצמן וכיון שלא נעשו לתשמיש קדושה אין בהם שום קדושה. ע"כ. (וע"ע במ"ש בחאו"ח ח"ב סימן מז ד"ה וצריך לומר).

ולפי"ז בספסלים קיל טפי, דליכא בהו חשש כלל, וגם בחיפוי העץ המחובר לקירות גם את"ל דהוה חיבור, מ"מ הא לא מצוי שינתץ ע"י כך, וגם אינו מתכוין לכך, ויש עוד לאלוה מילין בזה, ורוצה אני להאריך אך לקצר אני צריך ומה שהלב חושק הפנאי עושק, ועוד חזון למועד נקי נדר.



ז.

והמעיינ בדברי הפוסקים עיניו תחזינה מישרים שמצאנו שהפליגו להקל בכמה איסורים ביום שמחת תורה, כשעושה כן לכבודה של תורה. עיין בשו"ת מכתם לדוד לר' דוד פארדו (ח"א סימן יט) דנשאל דוד בשתיים ועלתה לו, וע"ע בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל ב סימן כג), ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"א סימן עב) למרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן ריז) מ"ש משם ספר בתי כהונה (ב"ד סימן יח), ע"ש. והגם שבחלקם לא עבדינן כותיהו מ"מ מכאן יש ללמוד גודל מעלת היום הזה ושמחת התורה הגדולה בו.



מסקנה

סוף דבר הכל נשמע: שביום שמחת תורה בעת הריקודים מותר לתופף על קירות בית הכנסת המחופים בעץ להגדיל השמחה, וה"ה לספסלים ולסטגדרים. 'ושישו ושמחו בשמחת התורה כי היא לנו עוז ואורה' (ולענין החשש שמא יתקן כלי

האם יש חשש מעילה בתיפוף על קירות בית הכנסת בשמח"ת רמג

שיר וההיתר בשמחת תורה, יעויין בחזון עובדיה סוכות עמוד תנו). והנלע"ד כתבתי וצי"מ
וימ"ן אמן.

עד כאן העלתה ידי יד כהה בס"ד
אפרים כחלון



הרב שמואל ישמח

ישיבות הדר להדר וצדור המור, חיפה

זמן קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית, וכאשר יו"ט חל בשבת, וזמן 'מנחה' לענין קריאת שמו"ת בכל שבת^{*}

הקדמה

מאמר זה יוקדש לשלשה נושאים: מתי הוא זמן המנחה ממנו ניתן להתחיל לקרוא שמו"ת בכל שבת? מתי מתחיל זמן הקריאה של שבת שחלה לאחר יום טוב? ומתי מתחיל ומסתיים זמן הקריאה של פרשיות 'וזאת הברכה' ו'בראשית'? הנושא הראשון נוגע לכל שבת. בשו"ע נפסק שלכתחילה יש לסיים את קריאת שמו"ת עד למנחה של שבת. גם תחילת זמן שמו"ת, לפי השיטה המרכזית בהלכה (אותה חיוקנו בפרק הקודם שפורסם), היא במנחה של שבת. במאמר זה נעיין למה כוונת הדברים? האם לזמן מנחה גדולה, או לזמן מנחה קטנה, או שמא הדבר שונה מאדם לאדם, בהתאם לשעה בה הוא מתפלל בדרך כלל, או לשעה בה הוא התפלל באותה השבת?

הנושא השני נוגע לשבת שלאחר יו"ט שחל בשבת: האם ניתן לקרוא שמו"ת במשך שבועיים, או שמא רק במשך השבוע הסמוך לפרשה?

שני הנושאים הללו משליכים על הנושא השלישי, הנוגע לשתי קריאות מיוחדות – פרשת 'וזאת הברכה' ופרשת 'בראשית': ממתי ניתן להתחיל לקרוא שמו"ת של 'וזאת הברכה' – מהושענא רבה, או שמא כבר מיום ראשון שלפני הושע"ר, או שמא כבר ממנחה של שבת 'האזינו'? מתי מסתיים זמן קריאת 'וזאת הברכה' – ברגע בו 'חתן בראשית' החל בקריאה בביהכ"נ שבו אותו אדם מתפלל,

^{*} המשך לסדרת מאמריו בנושא זמן שמו"ת: פרק א, ביאור שיטת מהר"ם ושיטת ר"י שירליאון. פרק ב, ביאור שיטת ר' שמחה (האוצר יב, שבט תשע"ח, עמ' קלז); פרק ג, הדעות הסוברות שרצוי לקרוא שמו"ת דוקא בשבת (האוצר טז, סיון תשע"ח, עמ' קלה); פרק ד, האם זמן הקריאה מתחיל ומסתיים במנחה של שבת, או במוצ"ש (האוצר יז, תמוז תשע"ח, עמ' סז). בגליון חשון תשע"ט יפורסם בעז"ה מאמר אחרון בסדרה, ובו כמה תוספות למאמרים הקודמים. בספרנו 'מפנינים יקרה' – זמן שמו"ת, הנמצא בעריכה, יובאו אי"ה תוספות נוספות. אשמח מאוד לקבל תוספות והערות

או שמא רק כאשר בכל בתי הכנסת החלו בקריאת פרשת בראשית, או שמא כל היום כשר לקריאה זו? האם ניתן להשלים את הקריאה גם לאחר שהסתיים היום, ואם כן – עד מתי? שאלות אלו קשורות גם להתחלת זמן קריאת פרשת 'בראשית': האם ניתן להתחיל לקרותה מהרגע שבאותו ביהכנ"ס קראו ל'חתן בראשית', או שמא יש להמתין לסיום היום, או לקריאה שלאחריו? מה דינו של מי שהקדים וקרא את בראשית לפני הזמן?

בניגוד למאמרנו הקודמים, הרי שבמאמר זה כמעט ולא נעסוק בדברי הראשונים, שכן בדבריהם אין כמעט התייחסות לשאלות אלו. עיקר עיסוקנו יהיה לפיכך בדברי האחרונים, ובפרט חכמי זמננו. דבריהם נמסרו לעיתים מכלי שני, בקיצור, ובלא נתינת טעם. פעמים שמדובר בהוראה בעל פה, או במכתב תשובה קצר שלא נכתב על מנת לפרסמו לדורות. פעמים שיש סתירה בין שמועות שונות שנמסרו בשם אותו חכם, משום שהשומעים טעו בהבנת הדברים, או משום שאותו חכם חזר בו מדבריו^א. מסיבות אלו, כמו גם מסיבות נוספות, יש לבחון היטב כל מקור שנביא, ולסמוך עליו למעשה רק לאחר בחינת אמינות המקור, ותוכן הדברים, ולאחר התייעצות עם מורה הוראה מובהק.



פרק ה'

מהו זמן 'מנחה'?

"חייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום" (ברכות ה, ע"א). סיום זמן הקריאה הוא במנחה של שבת, כפי שנפסק בשו"ע (רפה, ד), שהרי אז הציבור מתחיל את הפרשה הבאה. לפי המשנ"ב (סק"ז) ופוסקים נוספים, שאת שיטתם חזקנו במאמרנו הקודם, גם תחילת זמן שמו"ת היא ממנחה, שהרי אז הציבור מתחיל לקרוא את הפרשה הבאה.

א). בפתיחה לספרנו הליכות הראי"ה (כת"י) הבאנו כמה מקורות על הבעיות שיש בשמועות שנמסרות בשם רבנים, עי"ש. לדוגמא, הבאנו שם מדברי החתם סופר שכתב: "אנו מוזהרים מפי ספרים וסופרים שלא להאמין לעדותן של אנשים המעידים מפיהם של חכמים, כי אינם מדקדקים בדבריהם ומהפכים דברי אלהים חיים" (שו"ת חת"ס, ח"ו, סי' סד).

זמן זה של 'מנחה' ניתן להתפרש בכמה אופנים: א. ניתן לומר שהכוונה היא לזמן מנחה גדולה, שהרי מאותו רגע ניתן לקרוא בציבור את הפרשה הבאה, ולכן מאותו רגע נחשב האדם כקורא שמו"ת "עם הציבור". ב. ניתן לומר שהכוונה היא לזמן מנחה קטנה, שהרי רק אז הגיע הזמן הראוי לכתחילה לתפילת מנחה, לדעת השו"ע (או"ח, רלג, א). ג-ד. ניתן לומר ש"עם הציבור" אין כוונתו ל"ציבור" בכללותו, אלא דווקא לציבור המסוים שאליו אותו אדם משתייך^ב. לפי"ז תלוי הדבר בשעה בה מתפללים מנחה במנין הקבוע אליו רגיל אותו אדם להצטרף. אמנם, ניתן לומר שה'ציבור' הוא המנין אליו החליט האדם להצטרף באותה השבת, ואין הדבר תלוי ברגילותו בשבתות אחרות.

נביא את דעות חכמי דורנו בענין זה:



א. זמן מנחה גדולה

לגבי תחילת זמן הקריאה כן פסקו: שש"כ (מב, הערה ריח), הגרי"ש אלישיב (ישא יוסף או"ח ח"ג סי' סו עמ' צו, וכע"ז בשמו בסוכת חיים לרב לוונדינסקי עמ' פא). הגרי"י פישר (הליכות אבן ישראל, שבת, פ"ב, א-ב). הגר"ח קנייבסקי (ישא יוסף שם; עלי שי"ח, הרב יעקב וינר, קרית ספר תשס"ח, עמ' קלז; דרך שיחה, ב"ב תשס"ד, עמ' ג. אך ראה להלן על שיטת הגר"ח), שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ו בהשלמות סי' ז).

לגבי סיום זמן הקריאה: הגרי"ש אלישיב (כך מובא בספר בכורי חיים פ"ב, סי' ט, בשם הרב האלשטוק מחבר ספר שלמי יהודה, ששמע כך מהגריש"א, אך ראה להלן על שיטתו), הגר"ח פ' שיינברג (הובא בספר תאריך ישראל פ"ב הערה יח), הג"ר עזריאל אירבאך (הובא בספר קריאת שמו"ת והלכותיה, מילואים, סי' יח).



ב). מצאנו כמה דינים בהם נפסק שכאשר יש במקום מסוים כמה בתי כנסת האדם נגרר אחר ביהכ"נ בו הוא רגיל להתפלל. כך מובא בשעה"צ (תקנא, נו) לגבי האיסור לאכול בשר בשבוע שחל בו ת"ב, שהוא מתחיל מהרגע בו התפללו ערבית בביהכ"נ של אותו אדם. כך מובא גם לגבי קבלת שבת (ראה במקורות שהובאו בפסקי תשובות רסג, אות לח-לט), וכן לגבי אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' (פסקי תשובות קיד, אות ד), וכן לגבי מי שלא יכול להתפלל במנין שהוא צריך להתפלל בזמן בו הציבור מתפללים (פסקי תשובות צ, אות י). אמנם, לענ"ד ייתכן שגדר דין שמו"ת שונה מדינים אלו, ואכמ"ל.

ב. זמן מנחה קטנה

לגבי תחילת זמן הקריאה לא מצאתי מי שפסק כן במפורש, וראה להלן בדעת הגר"ש דבליצקי.

לגבי סיום זמן הקריאה: הגר"ש אלישיב (כך נראה מתשובתו בספר תאריך ישראל שם, ששם כתב שמי שהתפלל מנחה יכול עדיין לומר שמו"ת אם עוד לא הגיע זמן מנחה קטנה, אך ראה לעיל על שיטתו). הגר"ש קמינצקי הסתפק בזה (בספר קובץ הלכות, שבת, יט, ט, כתב הגר"ש קמינצקי שאין הכוונה לזמן בו אותו אדם מתפלל, אלא לזמן הכללי של התפילה, והסתפק האם הכוונה היא לזמן מנחה גדולה או לזמן מנחה קטנה).



ג. הזמן בו אותו אדם מתפלל מנחה באותה השבת

לגבי תחילת זמן הקריאה כן פסקו: הגר"ח קנייבסקי (הליכות חיים לרב שמואל פייער, ח"א תשובה רעח, וכן בתשובתו שבספר שערי ציון עם שו"ת שיח חיים, ח"ב, עמ' קפד, כתב שכך מסתבר, וכן בתשובתו שבספר שיח התורה, בני ברק, תשס"ו, עמ' רצה שכך נכון להיזהר, אך ראה לעיל על שיטתו, וראה בהערה⁷). ויש מי שמסר כך בשם הגר"נ קרליץ⁸, וכן דייק הרב מלר מדברי העץ חיים (ספר קריאת שמו"ת והלכותיה, פ"ב, הערה ד, ע"פ העץ חיים מלונדריש, הל' קריאת ס"ת)⁹. הגר"א נבנצל השיב (בספר מציון

ג). בספר קריאת שמו"ת והלכותיה שם, הוסיף שמהמשנ"ב רפה סק"ט נראה קצת שלא סבר שהכוונה למנחה גדולה, אך לענ"ד אינה ראייה. שו"ר כעת שגם בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה, סי' לב, וביתר אורך בגליון אליבא דהלכתא, של ישיבת אהבת שלום, חוברת נב, עמ' קלט) הביא שהזמן הוא עד מנחה גדולה, ודייק כך מלשון הטור, ועי"ש עוד, והרב אשר חנניה שליט"א (אליבא דהלכתא, גליון נא, עמ' יח) השיב עליו שאין ראייה מלשון הטור (ולענ"ד צדק בזה).

ד). בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה, סי' לב) הביא ששאל את הגר"ח קנייבסקי על הסתירה שיש לכאורה בתשובותיו, שהרי בספר והארכת ימים (מהד' שנת תשע"ב, עמ' נט) מובא ממנו שהדבר תלוי במנין שאותו אדם רגיל להתפלל בו, ולעומת זאת בספר דרך שיחה עמ' ג' מובא שהזמן הוא עד מנחה גדולה. הגר"ח השיבו וכתב: "בשעת הדחק מקילים בזה" (כלומר, שמקילים להתחיל את הקריאה כבר במנחה גדולה, ולא ממתנינים שהוא עצמו יתפלל).

ה). בשו"ת מנחת פרי (לרב ישעיהו רוטנברג, ח"ג, סי' כט) כתב שמסתבר לו שהכוונה לזמן מנחה גדולה, אך הביא שאמרו לו בשם הגר"נ קרליץ שהוא מהזמן שהאדם עצמו מתפלל. בחוט שני (שבת, ח"ד, פרק פז) כתב לגבי תחילת זמן שמו"ת של פרשת בראשית: "נראה שאפשר להקל לקרותה משמחת תורה, מזמן שהתחילו לקרות פרשת בראשית". לפי דברי המנחת פרי צ"ל שכוונת החוט שני היא לזמן שבו "התחילו לקרות פרשת בראשית" במנין בו אותו אדם מתפלל.

תצא תורה, לרב יעקב סקוצילס, עמ' פא-פב) שאין לקרוא מזמן מנחה גדולה אם הוא לא היה בתפילה, ואפילו אם הוא רגיל להתפלל בדר"כ מנחה גדולה. בשם הג"ר עזריאל אורבאך הביאו שזמן הקריאה הוא תמיד מרגע שאותו אדם התפלל מנחה (מציון תצא תורה שם, בהערות). בשם הגר"ש דבליצקי הביאו שאדם שרגיל להתפלל מנחה גדולה יכול לקרוא מזמן זה, גם אם באותה שבת הפסיד מנחה גדולה, ואם אינו רגיל להתפלל מנחה גדולה אזי יכול לקרוא שמו"ת מהרגע שהוא עצמו שמע את הקריאה במנחה¹ (מציון תצא תורה שם, בהערות).

לגבי סיום זמן הקריאה: קצוה"ש (סי' עב, בדי השלחן ז, והוסיף שזמן הקריאה הסתיים כאשר התפללו בכל בתי הכנסת שבאותו המקום, אף אם אותו אדם לא התפלל עמהם. קצוה"ש הסתפק מה הדין אם כבר התפללו מנחה בביהכ"נ הקבוע של אותו אדם, אך יש בתי כנסת נוספים בהם עדיין לא התפללו), הגרש"ז אורבאך (הליכות שלמה תפילה יב, לה, וכן בשלחן שלמה שבת ח"א עמ' שמה), הגר"ח קנייבסקי (הליכות חיים ח"א תשובה רעט ותשובה רפ, וכן בתאריך ישראל פי"ב הערה יח²). הגרי"י פישר (הליכות אבן ישראל, שבת, פ"ב, א-ב). הגרי"מ שטרן (כך הובא בשמו בספר לקראת שבת, לרב שמעון ברוך, פרק ה, י, הערה 31). הרב קארפ (בספרו הלכות שבת בשבת עח, ל, וכן הובא בשמו בספר לקראת

1. נוסף שלהלן הבאנו כי מלשון הרבבות אפרים (ח"ה, סי' ריז) נראה שניתן לקרוא שמו"ת של פרשת בראשית מאז שהאדם עצמו שמע 'חתן בראשית', וכך נראה קצת מלשון המנחת אשר (לגר"א וייס ח"א יג, א, ונראה מדבריו שכך גם דעת בעל האבני ישפה). מכך עולה שזו דעתם גם לגבי כל שבת רגילה.

2. מסתבר לענ"ד שאין כוונת הגר"ש דבליצקי לומר שמי שאינו רגיל להתפלל מנחה גדולה לא יוכל לקרוא שמו"ת בזמן מנחה קטנה, ויצטרך לחכות לתפילתו שלו, שהרי זה לא מסתבר, דבמה גרע כוחו ממי שרגיל להתפלל מנחה גדולה, שאינו צריך להמתין לתפילתו שלו?! לכן נראה שכוונת הגר"ש דבליצקי היתה לומר שמי שאינו רגיל להתפלל מנחה גדולה, מ"מ אם התפלל בפועל מנחה גדולה באותה השבת יכול לקרוא שמו"ת מאותה השעה. לצערנו נטרפה השעה, והוסרה העטרה, ונתעלתה נשמת מו"ר הגר"ש דבליצקי למקום מנוחתה, ולא זכינו לשאול ממנו עצה ותושיה בזאת השאלה. וה' יאיר עינינו לצאת מאפילה לאורה, ולכוון לאמיתה של תורה. נוסף, כי בהסכמתו לספר אוצר שנים מקרא ואחד תרגום (לרב שמואל לאופר) כתב הגר"ש דבליצקי לגבי זמן קריאת שמו"ת של בראשית, שמסתבר שהוא מזמן שקראו ל'חתן בראשית', ומשמע קצת מלשוננו שהכוונה לקריאה במנין של אותו אדם.

3. מ"מ כתב הגר"ח קנייבסקי (בספר הליכות חיים, תשובה רעב) שיכול לקרוא 'וזאת הברכה' בשמח"ת אף אם שמע 'בראשית', ולענ"ד יש לחלק ולומר שתשובתו שם היא רק במצב של דיעבד, וגם ניתן לומר שקריאת 'בראשית' אינה אלא ממנהג, ואינה דומה לקריאת פרשה רגילה. בנוסף, ניתן לומר שיום שמח"ת שונה, שהרי גם בשעה שהוא קורא פרשת בראשית עדיין יש מניינים אחרים שקוראים באותו הזמן את וזאת הברכה.

שבת). גם בספר שבילי אמונה להר"מ אלדבי נכד הרא"ש (נתיב יז, הובא בספר ביכורי חיים) משמע שהדבר תלוי במה שהאדם עצמו יתפלל מנחה, וכן משמע בעץ חיים, לר' יעקב חזן מלונדרץ (הובא בספר קריאת שמו"ת והלכותיה, מילואים, יח, והוסיף שם שייתכן לדייק כך גם מדרך החיים ומהטור וש"ע)^ט.



ד. הזמן בו מתפללים מנחה במנין הקבוע של אותו אדם:

לגבי תחילת זמן הקריאה: ראה לעיל בדברי הגר"ש דבליצקי.

לגבי סיום זמן הקריאה: ראה לעיל שבקצוה"ש הסתפק בזה.

המתבונן בשיטות שהבאנו ימצא כאן כמה סתירות: האם לדעת הגרי"ש אלישיב סיום זמן שמו"ת הוא במנחה גדולה (כפי שהובא בשמו בספר ביכורי חיים), או במנחה קטנה (כפי שנראה מתשובתו שבספר תאריך ישראל)? האם לדעת הגר"ח קנייבסקי תחילת זמן הקריאה הוא במנחה גדולה (כפי שנמסר בשמו בספר ישא יוסף), או שמא כאשר הוא עצמו מתפלל מנחה (כפי שנמסר בשמו בספר הליכות חיים)? האם לדעת הגרי"י פישר 'מנחה' מתפרש כזמן מנחה גדולה, כפי שהובא בשמו לגבי תחילת זמן הקריאה, או שמא הכוונה לזמן בו אותו אדם מתפלל, כפי שהובא בשמו לגבי סיום זמן הקריאה? האם לדעת הגר"ר עזריאל אורבאך הכוונה היא למנחה גדולה, כפי שהובא בשמו לגבי סיום זמן הקריאה (בספר קריאת שמו"ת והלכותיה), או שמא הכוונה לזמן בו אותו אדם מתפלל, כפי שהובא בשמו לגבי תחילת זמן הקריאה (בספר מציון תצא תורה)?

ניתן לתרץ ולומר שפסקים אלו לא נכתבו ע"י החכמים בעצמם, אלא נמסרו מפי אנשים שטעו בהבנת הדברים, וכך נגרמו הסתירות^ט. ניתן לתרץ שחכמים אלו

ט. כך סבר גם הרב אשר חנניה שליט"א (גליון אליבא דהלכתא, חוברת נא, עמ' יח), ולדעתו מלשון הכלבו יש לדייק שהוא מזמן שקוראים בפועל בפרשה (ולענ"ד דיוקו אינו מוכרח, ועיין מה שהעיר על דבריו הרב אברהם דורי שליט"א בגליון אליבא דהלכתא חוברת נב, עמ' קלט), וכתב ש"כפשוטו י"ל דאזלינן בתר ציבור דידיה (שאותו אדם מתפלל עמהם מנחה), או לפחות בתר הציבור דרוב כלל ישראל... רוב ככל עמ"י בזמננו מתפלל בשבת מנחה קטנה... וסיכם במסקנתו שניתן לקרוא "קודם שהציבור שלו מתפללים מנחה קטנה... בפרט כיום שרוב עמ"י מתפללים בשבת מנחה קטנה" [על מה שכתב שאולי הולכים אחר רוב עמ"י, ראה מה שנביא בזה להלן, בענין זמן קריאת שמו"ת בשמח"ת, שם פסק הגרי"ש אלישיב כעין זה].

שינו את דעתם במהלך השנים^(א). ניתן לבאר חלק מהסתירות באופן נוסף, ולומר שיש לחלק בין תחילת זמן הקריאה לבין סיומה [ראה בהערה כאן^(ב)].

השאלה בה עסקנו בפרק זה נוגעת לכל שבת ושבת, והיא מעשית ביותר, שהרי אנשים רבים מעוניינים לקרוא שמו"ת במהלך שעות אחה"צ של השבת, כשהם פנויים מלימודים ועיסוקים אחרים^(ג).

שאלה זו מעשית מסיבה נוספת: אנשים רבים מתקשים בקריאת שמו"ת של פרשת בראשית. קריאתה אורכת זמן רב, ויש רק ימים בודדים בהם ניתן לקרואה. הפוסקים שנקטו שבכל שבת ניתן לקרוא שמו"ת מזמן מנחה גדולה או מנחה קטנה, גם אם האדם עצמו עוד לא התפלל מנחה, יתירו לכאורה לקרוא שמו"ת של פרשת בראשית כבר מתחילת יום שמחת תורה, שהרי כל היום ראוי לקריאת 'חתן בראשית' בציבור. היתר שכזה יקל מאוד על הציבור, שיוכלו לקרוא שמו"ת של בראשית במהלך החג, ובייחוד במהלך השעות הרבות של קריאת התורה בביהכ"נ. בחלק השלישי של מאמרנו נדון האם אכן הדבר מותר לפי שיטתם,

(י). בפתיחה לספרנו הליכות הראי"ה (כת"י) הבאנו כמה מקורות לזה, עי"ש. לדוגמא, הבאנו שם מדברי החתם סופר: "אנו מוזהרים מפני ספרים וסופרים שלא להאמין לעדותן של אנשים המעידים מפייהם של חכמים, כי אינם מדקדקים בדבריהם ומהפכים דברי אלהים חיים" (שו"ת חת"ס, ח"ו, סי' סד).

יא). בשם הגר"ח קנייבסקי נמסר, שכאשר העירו לו על סתירות שיש במכתביו, אמר: "...אבל האמת שיש דברים שלא מוכרעים, אלא ניתנים לשיקול הדעת, לפיכך פעם נראה כך ופעם נראה אחרת" (הספרים של רבנו הגר"ח קנייבסקי, מאת הרב גדליה הוניגסברג, עמ' פז, וכע"ז שם בעמ' קיב).

יב). ייתכן שהגר"ע אורבאך הסתפק מהו זמן 'מנחה', ולכן החמיר לשני הצדדים, כדי לצאת מן הספק, ולעומתו הגרי"י פישר היקל לשני הצדדים, מכיון שהוא ספק בדבר. כמו כן ייתכן שהגרי"י פישר סבר שמנחה גדולה ניתן לקרוא, והדבר נחשב כקריאה 'עם הציבור', אולם עדיין ניתן לקרוא את הפרשה הקודמת, שהרי יש עדיין מניינים שלא קראו את הפרשה הבאה [אולם אם האדם עצמו התפלל מנחה הרי הפקיע את עצמו מהפרשה הקודמת]. הגר"ע אורבאך סבר להיפך: זמן הקריאה מסתיים במנחה גדולה, שהרי הציבור כבר החל בפרשה הבאה, אולם כל עוד האדם עצמו לא התפלל מנחה, ולא הצטרך לציבור, הוא איננו יכול להתחיל לקרוא את הפרשה הבאה.

יג). נוסף שיש לענ"ד לדון האם רשאי אדם לנהוג בכל שבת באופן אחר, כלומר, בשבת האחת לסמוך על הסיעה האחת בפוסקים ולקרוא את הפרשה הקודמת עד לזמן המנחה במנין שלו, בשעות אחה"צ, ובשבת אחרת לסמוך על שיטת הפוסקים השניה, ולקרוא לאחר זמן מנחה גדולה את הפרשה הבאה (אע"פ שהוא עצמו יתפלל אחה"צ). ייתכן שיש להשוות זאת לדין מי שרוצה לנהוג כשיטת ר' יהודה ולהתפלל ערבית לאחר פלג המנחה, וביום אחר לנהוג כשיטת חכמים ולהתפלל מנחה בזמן זה (ראה שו"ע רלג, א, ובאחרונים שם).

ונפרוס את השיטות השונות בנוגע לתחילת זמנה של פרשת בראשית [וכן בנוגע לתחילת וסיום זמן קריאת פרשת וזאת הברכה].



פרק ו'

קריאת שמו"ת בשבת שלאחר יום טוב

בפרק ד' (פורסם בהאוצר, גליון יז, תמוז ה'תשע"ח, עמ' סז ואילך) הבאנו שתי שיטות בהבנת דעת השו"ע [והראשונים] בענין תחילת זמן קריאת שמו"ת בכל שבוע: דעת הישכיל עבדי וסיעתו, הנוקטים שניתן לקרוא שמו"ת רק מיום ראשון, ודעת המשנ"ב וסיעתו, אותה חזקנו, הנוקטים שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת.

כאשר יו"ט חל בשבת, נוצר פער של שני שבועות⁽¹⁾ בין פרשת השבוע שלפני יו"ט ובין הפרשה הבאה. לפי דעת המשנ"ב שהזכרנו, נראה שניתן יהיה לקרוא שמו"ת במהלך כל השבועיים הללו, שהרי כבר ממנחה של השבת שקדמה ליו"ט נחשבת קריאת השמו"ת "עם הציבור". אמנם, לפי דעת הישכיל עבדי שהזכרנו, יש לדון האם ניתן יהיה לקרוא שמו"ת רק מיום ראשון שאחר יו"ט, או שמא כבר מיום ראשון שלפני היו"ט?



א. שתי הדרכים מדוע לדעת הישכיל עבדי הקריאה היא מיום ראשון

נראה שהשאלה שהעלנו תלויה בשתי האפשרויות שיש להסביר מדוע הישכיל עבדי וסיעתו סברו שקריאת שמו"ת אפשרית רק מיום ראשון:

אפשרות ראשונה: ניתן לומר שקריאת שמו"ת צריכה להיות "עם הציבור", והציבור הרי קורא את הפרשה בשבת. כל ימי השבוע נגררים אחרי השבת וטפלים לה, ולכן גם הם ראויים לקריאת שמו"ת.

(יד). בחו"ל הוא לעיתים פער של שלשה שבועות. בא"י, כאשר יום כיפור חל בשבת, נוצר פער של כמעט שלשה שבועות בין שבת האזינו לבין קריאת וזאת הברכה בשמחת תורה. בפרק הבא נעסוק בתחילת זמן קריאת שמו"ת של 'וזאת הברכה'.

אם זהו הטעם, הרי שברור שהימים שלפני היו"ט שחל בשבת אינם ראויים לקריאת שמו"ת, שהרי הם טפלים ליו"ט, ולא לשבת הבאה אחריו.

מלשון הראבי"ה (ברכות, סי' כב) ניתן לענ"ד להסיק שזהו הטעם: "יש מפרשים שדוקא ביום השבת משלים, ויש מפרשים שכל ימות השבוע וכל השבת עד מנחה אינו נקרא מקדים ומאחר, כיון שהפרשה הוקבעה לאותה שבת, ו'עם הציבור' לאו דווקא". אמנם, ייתכן לבאר את דבריו באופן אחר^{טו}. כע"ז ניתן גם להבין מפסקי הריא"ז (ברכות, פרק א אות יח) שכתב: "כל פרשה ופרשה קורא בשבת שלה קודם קריאת הציבור. ונראה בעיני שאף אם קורא הפרשה בתוך ימי השבוע שלה הרי זה כמשלים עם הציבור".

בתר"י (דף ד, ע"ב, מדפי הרי"ף, הובא בקנה בשם) ובריטב"א מובא שאדם יקרא שמו"ת: "בין בשבת עצמו בבוקר, בין בכל אותה השבוע, אבל אין לו להקדים משבוע זה לשני שבועות או לשלשה". מפשט לשונם משמע שלעולם אין מציאות בה מותר לקרוא שמו"ת במשך יותר משבוע, והרי שנקטו שכשיו"ט חל בשבת אין לקרוא לפני היו"ט, והסברא בזה היא מפני ש"אותה שבוע" נגרר אחר השבת. ניתן להסביר אחרת את דבריהם^{טז}, אך מ"מ זו ראייה יפה מפשטות לשונם.

טו. לפי ביאורנו, כוונת הראבי"ה היא שהציבור קורא בשבת (שהרי הקריאה במנחה ובשני וחמישי היא קריאה חלקית, שאינה נחשבת קריאה לענין דין שמו"ת), ולכן 'עם הציבור' הוא בשבת דווקא (אולי כוונתו שיקרא ממש במהלך קריאת התורה. כדעת הפרישה סי' רפה, סק"א, וכדעת הא"ר והסמ"ק אותן הבאנו לעיל בפרק ג', אות יג, שפורסם בהאוצר גליון ט"ז עמ' קסח), ומ"מ הביא הראבי"ה שיש סוברים שכל השבוע נגרר אחרי השבת, ולדבריהם "עם הציבור" הוא לאו דווקא (ניתן לבארו בעוד אופנים דומים). אולם, ניתן לבאר את דברי הראבי"ה באופן אחר: "ויש מפרשים שכל ימות השבוע וכל השבת עד מנחה", שאז עוברים לקרוא בפרשה הבאה (!), "אינו נקרא מקדים ומאחר, כיון שהפרשה הוקבעה לאותה שבת", כלומר – חכמים קבעו לקרוא את אותה פרשה במשך כל אותו שבוע, במנחה של שבת ובשני וחמישי, ולכן אין זה נקרא מקדים. "ו'עם הציבור' לאו דווקא", כלומר – אע"פ שפשט הלשון 'עם הציבור' משמע ממש באותו הזמן בו הציבור קורא את הפרשה בשלימותה, בשבת קודש, מ"מ אין כוונת הדברים כפשטם, אלא ניתן לקרוא כבר ממנחה של שבת, כיון שאז התחיל הציבור לקרוא את הפרשה.

טז. ראשית, ייתכן כמובן שת"י עסקו בשבת רגילה, ולא חשו למקרה בו יו"ט חל בשבת, שאינו מצוי שנית, אין מכאן ראייה גמורה, שהרי ייתכן שלדעת תר"י יש חובה לקרוא שמו"ת של הקריאה שהציבור קוראים ביו"ט שחל בשבת (כדעת הגימוקי יוסף ברכות ח, ע"ב, וכן היא דעת ר' חננאל לפי מה שביאר בתרוה"ד ח"א סי' כג, ובחזון עובדיה שבת, ח"א, עמ' שכט, הביא שכן נראה מדברי ספר העיתים, ושכ"כ האגודה ור' דוד עראמה והארחות חיים).

אפשרות שניה: הישכיל עבדי וסיעתו טענו שלפי רוב הראשונים ניתן לקרוא שמו"ת "כל השבוע", כלומר מיום ראשון, ולא ממנחה. [בפרקים הקודמים שפורסמו הארכנו להסביר את שיטת הישכיל עבדי וסיעתו, ומדוע לענ"ד אין ראייה לכך מדברי הראשונים]. המעיין בלשון הראשונים הללו רואה שהסיבה שכל ימות השבוע ראויים לקריאת שמו"ת אינה מפני שהם טפלים לשבת, אלא משום שהציבור התחיל כבר לקרוא בתורה: "נראה דכל השבוע קרי 'עם הציבור'... כיון שמתחילים בה ממנחתא בשבתא הכל קרוי 'עם הציבור'...". כך נוסחו הדברים בתוספות ר"י שירליאון, שדבריו הובאו, בלשונות זהים למדי, גם בתוספות, במרדכי, בהגה"מ, ברא"ש, בטור, ובראשונים נוספים. מדוע לפי שיטתם אין לקרוא שמו"ת לאחר מנחה של שבת, אע"פ שהציבור כבר התפללו מנחה? הסברא בזה מבוארת בדברי ר' פרץ (בהגהותיו על תשב"ץ קטן סי' קפד), המובאים בכלבו (סי' לז): "...אפילו חזר הפרשה מאחד בשבת יצא ושפיר מיקרי 'עם הציבור' כיון שהתחילו הציבור הפרשה במנחה, ודווקא מיום ראשון ואילך אבל בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא, כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה" [ובהערה כאן הבאנו שתי אפשרויות להסבר סברתו של ר' פרץ].

אם כן, בעקרון ניתן לקרוא שמו"ת מהרגע שבו הציבור התחיל לקרוא במנחה את הפרשה הבאה, אלא שאנו ממתינים עד לסיומו של אותו היום, "כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה".

לפי"ז ברור שכאשר יו"ט חל בשבת ניתן לקרוא שמו"ת גם בימים שלפני היו"ט, שהרי הציבור כבר קורא בימים אלו את הפרשה הבאה.

(יז). בהליכות שלמה (תפילה יב, הערה מז) כתב לבאר את סברתו של ר' פרץ, שכיון שאם הציבור לא הספיק לקרוא בתורה בשחרית יכולים הם להשלים את הקריאה עד מוצ"ש, לכן כל זמן זה עדיין נחשב ראוי לקריאת שמו"ת של הפרשה שעברה [בספר משנה ברורה המבואר העירו שאמנם בדגמ"ר קלה סק"ב כתב כך, וכך נפסק במשנ"ב קלה סק"ה, וכן בשו"ת יהודה יעלה סי' נא, אולם יש פוסקים שנקטו שהציבור יכול להשלים את הפרשה רק עד מנחה, ראה שו"ת חיים שאל ח"ב סי' טו בשם הזוהר ויקהל ר"ע"ב וכן בפתח הדביר ח"א סי' קלז סק"ב, ולכן ניתן לומר שר' פרץ סבר כמשנ"ב, ואילו החולקים עליו סברו כזוהר]. לא זכיתי להבין כיצד ניתן להעמיס כך בדעת ר' פרץ, שהרי לדבריו "בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא, כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה", והרי שתלה זו בקריאה שכבר התבצעה. לענ"ד נראה לומר סברא פשוטה בשיטת ר"פ: קריאת התורה בשבת בשחרית היא הקריאה המרכזית בשבוע, ומשום כך כוחה גדול וכל אותו יום נגרר אחריה, ולכן אין מתחשבים בקריאה של מנחת שבת.

דייקנו מלשון התוס' והראשונים כאפשרות השניה שהבאנו, אולם נציין כי הרב מרדכי גולדיש שליט"א (ספר מערכת השבת, פרק ה, הערה 9) רצה לבאר שמה שכתבו הראשונים לקרות ממנחה בכל שבת הוא לא משום שאז נחשב כקורא 'עם הציבור', אלא משום שבגלל זה נחשב הקורא מיום ראשון כמי שקורא סמוך לשבת, וכע"ז הביא הגר"מ בראנדסדופר בקנה בשם (ח"ד, סי' כא, וראה בדבריו ח"א, סי' טז), ולדעתו הקריאה בתורה ביו"ט אף יוצרת הפסק בין שתי פרשיות השבוע. כאמור, לענ"ד מלשון הראשונים נראה להיפך⁽¹⁾, ושו"ר שבספר קריאת שמו"ת והלכותיה (לרב מלר, פרק ב, הערה כב) דייק כדברינו מלשון הראשונים, וכך גם ביאר בספר שמחת תורה (לרב צבי ורשנר, חלק החידושים, סי' כ', ודחה שם גם את שאר דברי הקנה בשם), וכן נקט כדבר פשוט בבירור הלכה לרב זילבר (רפה, לו), וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת (עח, לג).



ב. הפסיקה למעשה

בפרק ד' (פורסם בהאוצר, גליון יז, תמוז ה'תשע"ח, עמ' סז ואילך) הבאנו בהרחבה את שיטת הישכיל עבדי וסיעתו, הנוקטים שניתן לקרוא שמו"ת רק מיום ראשון, ואת שיטת המשנ"ב וסיעתו, הנוקטים שניתן לקרוא שמו"ת כבר ממנחה של שבת.

(ח). נסיף שהקנה בשם נקט שמה שכתבו התוס' לקרוא מתחילת השבוע, טעמם הוא משום שימי השבוע נגזרים אחרי השבת. התוס' סיימו וכתבו שאין ללמוד מדין 'קמי שבתא' בענין גיטין (שבגיטין נחשב 'סמוך לשבת' רק מיום רביעי), ומכך הוכיח הקנה בשם שטעמם של התוס' אינו משום שהציבור התחיל במנחה את הקריאה בתורה, שהרי אם זו סברתם של התוספות ממילא פשיטא שאין ללמוד מגיטין (שהרי הגדר בגיטין הוא לפי השבת, והגדר בשמו"ת הוא שונה לגמרי, מהרגע שבו הציבור קורא את הפרשה הבאה), ולא יהיה מובן מדוע התוס' היו צריכים לחלק ביניהם. לענ"ד דברי הקנה בשם תמוהים, שהרי לשון התוס' ברורה, שהטעם הוא משום שבמנחה מתחילים בקריאה בציבור, ולכך בדיוק כוונת התוס' בסיום דבריהם: אין ללמוד מגיטין, מכיוון שבנידון דידן לא קוראים בשבת דווקא, ולא בימים ש'קמי שבתא', אלא קוראים 'עם הציבור' שזה גדר אחר. עוד נעיר על מש"כ בקנה בשם לחזק את דבריו מדברי השו"ע (רפה, ה), שהביא דעה לפיה ניתן לקרוא שמו"ת עד יום רביעי. לכאורה, שיטה זו אינה מובנת, שהרי קריאת שמו"ת היא 'עם הציבור', והציבור הרי כבר עבר לקרוא פרשה אחרת, אלא מוכח מזה שהקריאה נגזרת אחר השבת. אמנם, לענ"ד אין זו הוכחה, שהרי כבר הערנו לעיל בפרק א' (אות ט'), פורסם בירחון האוצר גליון יב, עמ' קמה, עיי"ש) שלפי דעה זו ניתן לקרוא בכל שבוע את השמו"ת של הפרשה הבאה רק מיום רביעי והלאה, והשו"ע לא החמיר כדעה זאת, משום שהשו"ע לא פסק כדעה זו, אלא שמ"מ הביא את דעת מהר"ם מרוטנבורג שנקט שבדיעבד מי שהפסיד את הקריאה, ולא סיים אותה עד סוף השבת, יוכל לסמוך על דעה זו ולהשלים את הקריאה עד יום ד'.

הבאנו שם ראיות לשיטת המשנ"ב, וציינו כי רוב הפוסקים נקטו כך (רשימה מקוצרת שלהם תובא להלן).

לפי המשנ"ב וסיעתו נראה פשוט שכאשר יו"ט נפל בשבת ניתן לקרוא שמו"ת גם בשבוע שלפני היו"ט. ראינו בפרק זה שגם לפי הישכיל עבדי וסיעתו נראה שכך יש לפסוק.

הבאנו לעיל שלמרות זאת לדעת הקנה בשם (ח"א, טז, וכן ח"ד סי' כא), ולדעת הרב מרדכי גולדיש (ספר מערכת השבת, פרק ה הערה 9), ניתן לקרוא רק ממוצאי יו"ט. עוד פוסקים נקטו כך: ספר מעורר ישנים (לג"ר מרדכי פרידמן, סי' כו אות קח), ויש מי שהביא שכך היתה דעת הגר"מ פיינשטיין (ספר שגיאות מי יבין, מהד' אוצר הפוסקים, ירושלים תשנ"ה, ח"ב, סי' מ, הערה ב, בשם הרב שמואל פירסט בשם רבו הגר"מ פיינשטיין), וכן נקט בפסקי תשובות (רפה, ו, ע"פ הקנה בשם). להלן נביא שכן נקט בתחילה הגרי"ש אלישיב, אך לאחר מכן חזר בו. [ראוי לציין שכאשר יו"ט חל באמצע שבוע, גם הקנה בשם מודה שניתן לקרוא שמו"ת כבר מיום ראשון. בחוט שני לגר"נ קרליץ, שבת ח"ד פפ"ז, כתב שתמוהים דבריו של חכם אחד שחידש שניתן לקרוא שמו"ת רק לאחר היו"ט].

לעומתם נקטו פוסקים רבים כי ניתן לקרוא שמו"ת גם לפני היו"ט [חלק מפוסקים אלו נקטו כשיטת המשנ"ב]: הרמ"ע מפאנו (מאמרי הרמ"ע מפאנו, מהד' ירושלים תשס"ג, ח"ב, מאמר מעין גנים, עמ' קעט, והביא בעמ' ק"פ שאת פרשת וזאת הברכה אפשר לקרוא גם ביום שישי שבאמצע חוה"מ סוכות, והוא בהתאם לשיטתו שראוי ע"פ קבלה לקרוא שמו"ת ביום שישי. אין ראיה האם נקט כשיטת המשנ"ב), שבט הלוי (ח"י, סי' עח, שכך יש לפסוק גם לפי שיטת הישכיל עבדי וסיעתו), בירור הלכה (רפה, לו, ודעתו כשיטת הישכיל עבדי, ולעיל הבאנו שבספר קריאת שמו"ת והלכותיה, פ"ב, הערה כב, דייק כך מדברי הראשונים), שו"ת נשמת שבת (ח"ב, סימן שלו, שכך מסתבר לפסוק גם לפי שיטת הישכיל עבדי וסיעתו), הלכות שבת בשבת (שדעתו כדעת הישכיל עבדי), האדמו"ר מתולדות אהרן (בהסכמתו לקנה בשם ח"א, מופיעה במהדורת תשל"ט ובמהדורת תשע"א, ונקט כשיטת המשנ"ב), הגר"א נבנצאל (ירושלים במועדיה, שבת, ח"ב, עמ' קצג, ונקט כשיטת המשנ"ב), וכן נראה שצידד הגר"ח קנייבסקי (גם אני אודך, פל"ה, ונקט כשיטת המשנ"ב)¹. כך נקט

יט). בפסקי תשובות, וכן בספר קריאת שמו"ת והלכותיה, הביאו שכ"פ גם הגר"נ קרליץ בחוט שני, אך לענ"ד נראה שהחוט שני דיבר כשיו"ט הוא באמצע השבוע, ואין מזה ראיה לנידון דידן.

גם הגר"ש אלישיב (ראה הערה^כ). נראה פשוט שכך סוברים גם הפוסקים שכתבו שניתן לקרוא שמו"ת של 'וזאת הברכה' כבר ממנחה של שבת 'האזינו' [הגר"ש אלישיב, הגר"ח קנייבסקי, הגר"י ליברמן, הבירור הלכה לרב זילבר, הגר"ש קמינצקי, הגר"א נבנצאל, מהרי"צ דינר, האדמו"ר מתולדות אהרן, ודעתם תובא בהמשך הדברים]. כבר הבאנו שלרשימה זו יש להוסיף את כל דעות הפוסקים שנקטו כשיטת המשנ"ב (עץ חיים מלונדרץ, פסקי ריקנאטי, שו"ת הרדב"ז, קיצור של"ה, הגהה שבפסקי תוספות, כנסת הגדולה. פרי חדש, שתילי זיתים. משנ"ב. שש"כ, הגר"א נבנצל, הגר"ח קנייבסקי, שו"ת עשה לך רב, ילקוט יוסף, רבבות אפרים, הג"ר אשר וייס, הגר"מ אליהו, ספר פניני הלכה, הגר"ש קמינצקי, שו"ת קנין תורה בהלכה, האדמו"ר מתולדות אהרן, ונראה שכך סברו גם מהר"י בירב, ומעשה רקח, ונראה שלכך נטו הפרמ"ג, הגר"י רצאבי, והגר"נ קרליץ^{כא}).

הנידון בו עסקנו עד כאן נוגע למקרים בודדים בשנה, שאינם מצויים כל כך: כאשר יו"ט נפל בשבת, ואותו אדם מעוניין לקרוא שמו"ת דווקא בשבוע שלפני היו"ט. אמנם, ישנו מקרה מצוי בו נידון זה נצרך ביותר, בפרשת 'וזאת הברכה': פרשה זו נקראת בשמיני עצרת, שחל לעתים ביום שני בשבוע (שמיני עצרת לא יכול לחול בימים ראשון, רביעי, ושישי). אם נפסוק שניתן לקרוא את 'וזאת הברכה' רק מיום ראשון של אותו השבוע, הרי שיווצר קושי להשלים את הפרשה ולהבינה כראוי בזמנה, בתוך יומיים בלבד. מהו הדין בענין זה? ועד מתי יש לסיים את קריאת

כ). בספר הערות למסכת ברכות דף ח, נקט הגריש"א שיקרא רק מיום ראשון שלאחר היו"ט, וכתב שאם קרא לפני כן אז יחזור ויקרא אחרי היו"ט, אך אם כבר עברה השבת השניה בזה לא צריך לחזור, שהרי בדיעבד יצא. דבריו בספר זה הובאו בהערות של מהדורת דרשו על המשנ"ב. מכך שהגר"ש לא פסק שאם עוד לא הגיע יום רביעי יחזור לקרוא משמע שהגר"ש הסתפק שמא מ"מ ניתן לקרוא עוד לפני היו"ט, ולכן החמיר בזה רק לפני השבת. השווה לדברי הגריש"א שנמסרו בספר דברי חכמים לרב אריה גינצברג שאלה 255. גם מהדיר תוספות הרא"ש לברכות מהד' מה"ק כתב בהערה 240 בשם הגריש"א שיקרא מיום ראשון שאחר היו"ט. לעומת זאת בספר ישא יוסף, ח"ג, סי' סו, כתב הרב אפרתי שלדעת הגריש"א יכול לקרוא כבר מיום ראשון שלפני היו"ט, ובספר שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב, לרב ב"צ קוק, כתב שבשנים הראשונות הגריש"א הסתפק בזה אך בשנים האחרונות הורה בבירור שיכול לכתחילה לקרוא גם בשבוע שלפני היו"ט.

כא). לעומתם, יש שנקטו כישכיל עבדי, הלא הם: מהר"י אבוהב, פתח הדביר, קנה בשם, בני ציון, הלכות שבת בשבת, בירור הלכה, פסקי תשובות [ולפי האמור בקטע לעיל נראה שכך נקטו גם ספר מעורר ישנים, הרב מרדכי גולדיש, ואולי גם הגר"מ פיינשטיין]. כבר הזכרנו שלענ"ד אף הנוקטים כישכיל עבדי יסברו שניתן לקרוא שמו"ת גם לפני היו"ט שחל בשבת.

הפרשה? ומתי ניתן להתחיל לקרוא את פרשת בראשית? בשאלות אלו נעסוק בפרק הבא.



פרק ז'

זמן קריאת שמו"ת של 'וזאת הברכה' ו'בראשית'

בפרק זה נעסוק בתחילת זמן שמו"ת של פרשת וזאת הברכה, ובסיומו, וכן בתחילת זמן שמו"ת של פרשת בראשית. נעבור על השיטות השונות שראינו בפרקים הקודמים, וננתח מה יהיה הדין בנידון דידן לפי כל אחת מהן.



א. שיטת המשנ"ב וסיעתו

לפי שיטת המשנ"ב וסיעתו ניתן בכל שבוע לקרוא שמו"ת ממנחה של שבת, מהזמן בו החלו הציבור בקריאת הפרשה הבאה. הקריאה היא עד למנחה של השבת הבאה, כפסיקת השו"ע. בפרק ד' הרחבנו בענין, והבאנו שלענ"ד זו שיטת רוב הראשונים והאחרונים.

לפי שיטה זו, ניתן יהיה לקרוא את 'וזאת הברכה' מזמן מנחה של שבת האזינו. סיום זמנה של 'וזאת הברכה' יהיה בפשטות ברגע בו החלו לקרוא בתורה ל'חתן בראשית', ובאותו הרגע גם יתחיל זמן קריאת שמו"ת של פרשת בראשית.

הזמן המדויק של תחילת זמן שמו"ת של פרשת בראשית יהיה תלוי בדעות השונות שהובאו לעיל, בפרק ה', בנוגע לזמן 'מנחה' שנוכח לגבי דין שמו"ת בכל שבת:

הדעות שנקטו שבכל שבת זמן 'מנחה' תלוי בכל אדם ואדם [בזמן מנחה במנין שבו רגיל אותו אדם להתפלל, או בזמן תפילת המנחה במנין אליו הצטרף האדם באותה השבת], יסברו כנראה שכך גם הדין בשמח"ת: זמן שמו"ת של 'בראשית' יתחיל ברגע בו קראו את 'חתן בראשית' במנין אליו הצטרף אותו אדם, או במנין הקבוע של אותו אדם.

לעומתן, הדעות שנקטו שבכל שבת ניתן לקרוא שמו"ת מזמן מנחה גדולה, יסברו שיש זמן אחיד לכולם בו ניתן להתחיל בשמו"ת של בראשית, ונראה שהזמן המדויק יהיה תלוי בסברא מדוע ניתן בכל שבת לקרוא שמו"ת ממנחה גדולה. אם הסיבה היא משום שממנחה גדולה ניתן לקרוא את הפרשה הבאה, ממילא בשמח"ת זמן שמו"ת של בראשית יתחיל מתחילת יום שמח"ת^{כב}, שהרי הוא זמן שבו ניתן לקרוא 'חתן בראשית' בציבור. אם הסיבה היא משום שממנחה גדולה יש מניינים שקוראים את הפרשה הבאה, ממילא בשמח"ת זמן שמו"ת של בראשית יתחיל בשעה בה מגיעים ל'חתן בראשית' במנייני ותיקין. אם הסיבה היא מפני שממנחה גדולה רגילים לקרוא במניינים רבים את הפרשה הבאה, ממילא בשמח"ת זמן שמו"ת של בראשית יתחיל בזמן בו רגילים לקרוא ל'חתן בראשית' ברוב המניינים.

יש מקום לטעון, בייחוד לפי הדעות הסוברות שבכל שבת זמן שמו"ת מתחיל במנחה גדולה, שלשמח"ת יש דין מיוחד, וזמן שמו"ת של בראשית יתחיל רק במוצאי שמח"ת. זאת משום שיום שמח"ת ראוי כולו לקריאת 'וזאת הברכה', ויש מניינים שמסיימים את וזאת הברכה רק בשעות אחה"צ. לפיכך נראה שכל היום ראוי לקריאת שמו"ת של וזאת הברכה, ומעתה יש לתהות: האם ייתכן שאותו היום יהיה ראוי כולו לקריאת שתי פרשיות שונות?! לענ"ד מסתבר יותר לומר שלא ייתכן שאותו הזמן יהיה ראוי לקריאת שתי פרשיות שונות [וראה בהערה כאן^{כג}], ולכן רק לאחר שהסתיים יום שמח"ת ניתן יהיה לקרוא שמו"ת של בראשית.

כב). נראה שקריאת שמו"ת של בראשית תוכל להיות רק לאחר סיום שמו"ת של וזאת הברכה.

כג). נביא שלשה מקורות לכך שבאותו הזמן ניתן לקרוא שתי פרשיות שונות, ואת הדחיה לשני הראשונים: א. בפרק ד' הבאתי ש"הריקנאטי כתב שאם קרא שמו"ת לאחר האכילה יצא, ולא ציין שעליו לסיים את הקריאה עד למנחה. מכאן דייק הרב זילבר (בספרו בירור הלכה) שלדעת הריקנאטי סיום זמן הקריאה הוא במוצ"ש. המעיין בדברי הריקנאטי יראה שלפני כן כתב שתחילת זמן הקריאה הוא במנחה, ומכאן שהרב זילבר יצטרך בהכרח לומר שבזמן שבין מנחה למוצ"ש ניתן לקרוא את שתי הפרשות גם יחד. אמנם לעיל טענתי שלא ניתן לדייק מלשונו של הריקנאטי, ושלא מסתבר לומר שבאותו פרק זמן ניתן יהיה לקרוא את שני הפרשיות גם יחד. עד כאן מדברי בפרק ד'. ב. לעיל בפרק ה' הבאנו שלפי הגר"י פישר (הליכות אבן ישראל, שבת, פ"ב, א-ב) אפשר לקרוא את הפרשה הבאה מזמן מנחה גדולה, ואת הפרשה הקודמת אפשר לקרוא עד שיתפלל מנחה בעצמו. הרי יוצא שלדעתו אדם שמתפלל מנחה לפני השקיעה יכול לקרוא במשך שעות הצהרים את שני הפרשיות. אמנם,

יש שהעלו סברא נוספת בענין זה: קריאת בראשית ל'חתן בראשית' איננה תקנה קדומה, אלא מנהג מתקופת הראשונים^{כד}, ואם כן ייתכן שאין היא נחשבת כתחילת קריאת בראשית בציבור [מאידך, יש להשיב שקריאה זו היא חלק מקריאת התורה, שהרי חתן בראשית עולה למנין הקרואים^{כה}]. בנוסף, הרי גם אם מדובר במנהג מאוחר, הרי יש מקום לומר שסו"ס הקורא או שמו"ת נחשב כקורא 'עם הציבור'.

אם אכן לא נתחשב בקריאה של 'חתן בראשית', הרי שסיום זמן שמו"ת של 'וזאת הברכה' יהיה רק בסוף יום שמחת תורה^{כו}, או אולי אף אחר כך - כאשר הציבור יקרא בפרשת בראשית בשני או בחמישי^{כז} (ואם שמח"ת חל בשבת, אז כבר ממנחה), ורק אז ניתן יהיה להתחיל בקריאת שמו"ת של פרשת בראשית.

פרסנו את הסברות בדבר, ובאות הבאה נביא את שיטות הפוסקים בענין זה.



ב. הפסיקה למעשה לפי המשנ"ב וסיעתו

בפרק ד' ראינו שרבים עמדו בשיטת המשנ"ב, ונקטו שבכל שבת ניתן לקרוא שמו"ת ממנחה (עץ חיים מלונדרין, פסקי ריקנאטי, שו"ת הרדב"ז, קיצור של"ה, הגהה

כבר הערתי לעיל בפרק ה' שלענ"ד אין סברא כלל לומר כך, ונראה שמדובר בהבנה לא נכונה של שיטתו (ייתכן שדבריו לא הובנו כראוי, וייתכן שמדובר בשתי תשובות שונות, שניתנו בזמנים שונים, ובראשונה סבר שהזמן הקובע הוא מנחה גדולה, ובשניה סבר שהדבר תלוי במנין אליו הצטרף אותו אדם באותה השבת). ג. הגר"נ קרליץ (חוט שני, שבת, ח"ד, פרק פז) נקט שיום שמח"ת כשר לקריאת שמו"ת של וזאת הברכה, וגם לקריאת בראשית, "ושייך לומר דשני הפרשיות מיקרי עם הציבור".

כד). בספר שמחת תורה, לרב רשנר, הביא שמנהג זה לקרוא בשמחת תורה את 'בראשית' אינו נזכר בדברי הגאונים, ולא בסידור רס"ג ורע"ג, ולא ברמב"ם, והוא נזכר רק בסידור רש"י, ובאשכול, וכדו', וכן הביא הגר"ש דבליצקי (זה השלחן, ח"א, או"ח רפה).

כה). ראה בדברי הגר"ש דבליצקי (בספרו קיצור הלכות המועדים סוכות, כג, מב, ובעוד ספרים) שכתב: "כיון דלהגר"א (במעשה רב סי' רלא) חתן בראשית עולה למנין 5 הקרואים, שפיר הוי כקריאה אלימתא למיחשביה שהתחילו הציבור בקריאת פרשת שמו"ת", והוסיף שמברכים על קריאה זו, ושהמנהג בכל המקומות לקוראה, ושתי סיבות אלו מחזקות את ההנחה שקריאה זו נחשבת כקריאה של הציבור.

כו). ואם שמח"ת חל בשבת, אז כבר ממנחה ניתן לקרות.

כז). כאשר שמח"ת חל ביום שישי (בחול), בזה יש שכתבו שודאי יכול לקרוא כבר בשישי, שהרי הוא עיקר זמן הקריאה לפי האר"י הקדוש. (אמנם נעיר שלעיל פרק ג' הבאנו כמה ראשונים שכתבו שעיקר זמנה הוא בשבת עצמה, עי"ש).

שבפסקי תוספות, כנסת הגדולה. פרי חדש, שתילי זיתים. משנ"ב. שש"כ, הגר"א נבנצל, הגר"ח קנייבסקי, שו"ת עשה לך רב, ילקוט יוסף, רבבות אפרים, הג"ר אשר וייס, הגר"מ אליהו, ספר פניני הלכה, הגר"ש קמינצקי, שו"ת קנין תורה בהלכה, האדמו"ר מתולדות אהרן, ונראה שכך סברו גם מהר"י בירב, ומעשה רקח, ונראה שלכך נטו הפרמ"ג, הגר"י רצאבי, והגר"נ קרליץ, ואליהם יש להוסיף את אלו שגילו את דעתם לגבי פרשת וזאת הברכה, ודעתם תובא מיד, הלא הם: הגר"י ש' אלישיב, והגר"י ליברמן, וכן את דעת הגר"ש דבליצקי שגילה דעתו לגבי פרשת בראשית, ודעתו תובא בהמשך). נבדוק כעת כיצד סברו אותם פוסקים בנוגע לשמו"ת של 'וזאת הברכה' ו'בראשית' [ובסוגריים מרובעות נוסף דעות של פוסקים שלא כתבו במפורש שדעתם כדעת המשנ"ב].

תחילת זמן שמו"ת של וזאת הברכה:

פשוט שלדעת כל אלו שפסקו כמשנ"ב, ורשימתם הובאה לעיל (עץ חיים מלונדרן, פסקי ריקנאטי, שו"ת הרדב"ז, קיצור של"ה, וכו'), הזמן של וזאת הברכה מתחיל ממנחה של שבת האזינו. כך סברו גם: הגר"י ש' אלישיב (ישא יוסף ח"ג, סי' סו, סוף אות ג; אהל יעקב לרב סקוצילס, פ"ט, א; שיעורי מרן הגריש"א), הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות, סוכות, עמ' תכט), הגר"ח קנייבסקי (סוכת חיים, עמ' עד; תשובות הגר"ח, מהד' ה'תשע"ג, ח"ב, עמ' תרע"ד), הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה, שבת, ח"ב, עמ' קצג), הגר"י ליברמן (גם אני אודך, סי' כא), הגר"מ מאזוז (גם אני אודך, סי' כא, וכן בספרו מקור נאמן, ח"א, סי' שעח, אולם נוסח השאלה שם היה לפי דעת המשנ"ב, ולפיכך אין ראייה גמורה שהגר"מ נקט כמשנ"ב), האדמו"ר מתולדות אהרן (בהסכמתו לקנה בשם ח"א, מופיעה רק במהדורת תשל"ט ותשע"א), מהרי"צ דינר (מנהגי מהרי"צ הלוי, פכ"ה, ד, אך אין ראייה כ"כ שלדעתו ניתן לקרוא ממנחה ולא ממוצ"ש האזינו).

סיום זמן שמו"ת של וזאת הברכה, ותחילת זמן שמו"ת של בראשית:

א. יש שנקטו שהזמן הוא כאשר מסתיים יום שמח"ת. כך סברו לגבי סיום זמן וזאת הברכה: חוט שני (שבת, ח"ד, פרק פו, ומ"מ לדעתו ניתן לקרוא בשמח"ת גם את פרשת בראשית^{כח}); הג"ר שמואל קמינצקי (קובץ הלכות, סוכות); הגר"ח קנייבסקי

כח). לא זכיתי להבין דבריו, שהרי סברתו איננה מפני שכל היום כשר לקריאת שתי הפרשות, אלא משום ש"התחלת קריאת פרשת בראשית בשמחת תורה, י"ל שהוא רק צורה ואופן של סיום התורה", ולכן ניתן לקרוא וזאת הברכה עד סיום היום. מאידך כתב לגבי שמו"ת של בראשית ש"נראה שאפשר להקל מזמן שהתחילו לקרות פרשת בראשית" משום ש"כבר התחילו לקרות פרשת בראשית". ולא הבנתי כיצד בענין זה התחשב בקריאת חתן בראשית, ואחז את החבל משני צדדיו.

זמן קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית רסא

כשנשאל לגבי מי שכבר הפסיד ולא סיים עד לחתן בראשית^(כט) (בספר סוכת חיים עמ' עה, וכן בספר הליכות חיים לרב פייער, ח"א, תשובה רעב"ז) [כך נראה מהתורה שבת (ס"ק ז, הובא בבירור הלכה רפה, לו). נראה בעיני שסברא זו הועלתה גם ביוסף אומץ (סי' תתס"ג, ראה הערה^(לא)). בקצוה"ש (שם) הביא שכך ניתן לעשות, כעדיפות שניה, אם לא סיים לפני ה'חתן בראשית^(לב). נוסף ונעיר כי מדברי האדמו"ר רמ"מ מלובביץ' נראה שנקט שבדיעבד ניתן עד סוף הלילה^(לז)]. כך סברו לגבי תחילת בראשית:

כט). מקור מעניין מצאתי לכך: בתיאור פטירתו של החת"ס (שנכתב ע"י תלמידו ר' מרדכי אפרים פישל סופר ז"ל, ונדפס בריש ספר בית אפרים לבנו הג"ר נפתלי סופר, ושוב נדפס כעת בספר מנהגי רבנו והליכותיהם, עמ' תג) מובא ש"רבנו ז"ל התפלל בשמחת תורה במיטתו עם ציבור אשר היה בחדרו, ועלה בתורה להיות חתן תורה, ונדר ח"י ליטרות נרות כמנהגו, ושאל אח"כ מדוע לא באו בניו ובני ביתו להתברך כדרך כל יו"ט, ובאו אליו ובירך כל אחד ואחד כפי דרכו תמיד בשמחה, ואח"כ אמר שיבואו אליו קצת בני תורה כי חפץ להגיד חידושי תורה כדרכו בכל יו"ט, ובבואם אמר להם שימחלו כי שכח לחזור פרשת 'וזאת הברכה' שמו"ת, ולאחר שגמר אמר חידושי תורה...". הרי שהחת"ס השלים פרשת 'וזאת הברכה' אע"פ שכבר עלה ל'חתן תורה', ונראה מנוסח הדברים שמדובר היה אף לאחר שנסיימה תפילת מוסף.

ל). ייתכן שכל תשובתו אינה אלא לענין דיעבד, אך לכתחילה מודה הגר"ח שיש לסיים את קריאת שמו"ת עד לחתן בראשית. לגבי תחילת זמן שמו"ת של בראשית, הבאנו שלדעת הגר"ח ניתן לקרוא רק ממוצאי שמח"ת (וזאת אע"פ שבכל שבת דעת הגר"ח היא שניתן לקרוא את הפרשה כבר ממנחה, כפי שהבאנו בפרק ה'), ולפיכך מסתבר שתשובתו כאן היא אף לענין לכתחילה.

לא). שם כתב: "בשמחת תורה חייב לקרוא וזאת הברכה שמו"ת, ונראה לי שראוי לקרואם קודם לחזן כדי שישלים פרשיותיו עם הציבור דוקא". נראה לענ"ד לפרש כך את דבריו: בתחילת דבריו כתב באופן מוחלט שיש חובה לסיים את קריאת 'וזאת הברכה' עד סוף היום, ובהמשך הוסיף שנראה לו שראוי לסיימה עוד לפני שישמע את 'חתן תורה'. אמנם, ייתכן שכוונת דבריו שונה: בתחילת דבריו הוא עסק בתחילת זמן הקריאה, וכתב שחובה להתחיל את הקריאה בשמחת תורה ולא לפני כן, ובהמשך דבריו עסק בסיום זמן הקריאה וכתב שנראה לו ראוי לסיימה לפני שישמע את 'חתן תורה' (שו"ר שכך פירש את דבריו בקנה בשם, ח"א, טז). הסבר זה בדבריו דחוק, שהרי לא ברור מנין ידע בוודאות שאין לקרוא את 'וזאת הברכה' כבר בערב שמח"ת או עוד לפני כן. שו"ר שבספר קריאת שמו"ת והלכותיה (מילואים, סי' יד) ביאר שכוונתו לומר שאף שמעיקר הדין ניתן לקרוא 'וזאת הברכה' גם לפני שמח"ת מ"מ עיקר הזמן הוא בשמחת תורה עצמו (כיון שרק בשבת יש ענין להכין את השבת בער"ש, ולכן קוראים ביום שישי, אך בשמח"ת אין ענין כזה, ולכן עיקר הזמן הוא בחג עצמו). עוד מצאתי שכתב בספר טהרת המים (חלק שיורי טהרה, מערכת א, אות עג, דף ו, טור ב), שכאשר אירע לו אבילות בחוה"מ סוכות, הוא התיר לעצמו לקרוא בהושע"ר שמו"ת של וזאת הברכה, כמנהגו בכל שנה, והביא כמה טעמים לפסיקתו, ואחד מטעמיו הוא משום ש"לא אפשר לקרואה אחר חג הסוכות, דאזי כבר נשלם סדר הפרשיות של אותה שנה, והתחילו בסדר הפרשיות של שנה שניה, ועל זה נאמר עבר יומו בטל קרבנו".

הגר"ח קנייבסקי (גם אני אודך, סי' כב), וכך נראה מדברי הגר"מ אליהו (מאמר מרדכי, שבת, ח"א, פ"ב, אות נב"ה) [וכך סבר בשו"ת מנחת פרי (ח"ג, סי' כט)].

ב. יש שנקטו שהזמן הוא כאשר תגיע הקריאה הבאה של בראשית, במנחה של שבת (אם שמח"ת חל בשבת), או בשני וחמישי: הגר"ש דבליצקי העלה בתחילה צד כזה, כחומרא לכתחילה, הן לגבי סיום וזאת הברכה, והן לגבי תחילת בראשית, אך כתב שיותר מסתבר שהזמן הקובע הוא עליית 'חתן בראשית'. לעיל הבאנו שבספריו המאוחרים התעלם הגרש"ד מסברא זאת. גם בבירור הלכה לרב זילבר (רפה, לו) העלה סברא זו (וראה ספר שמחת תורה, לרב צבי ורשנר, חלק החידושים, סי' כ', שפלפל בזה), וכתב שיותר נראה שהזמן הקובע הוא חתן בראשית. ייתכן שכך דעת הגר"מ מאזוז לגבי סיום וזאת הברכה (ראה הערה^ה).

אמנם, לענ"ד אין מלשונו ראייה לנידון דידן, שכן לשונו 'אחר חג הסוכות' אין כוונתה לומר שדווקא בסיום היום או 'עבר זמנו', אלא כוונתו לומר שלא שייך לקרות שמו"ת כשייסיימו ימי האבל, לאחר החג, משום שאז כבר לא יוכל לקרוא שמו"ת (וראה גם בדבריו באות סט, דף ד, טור א, שם הביא שבתו נפטרה ביום א' דחזה"מ, ולפי"ז אבילותו הסתיימה רק כשבוע לאחר שמחת תורה).

לב. משום שיייתכן שקריאת בראשית אינה נחשבת התחלת הפרשה, ובגלל שיטת המהר"ם בה נעסוק בהמשך דברינו (והוסיף שכך סתימת לשון הפוסקים שכתבו להשלים בשמיני עצרת ולא כתבו לסיים לפני 'חתן תורה').

לג. האדמו"ר רמ"מ מליובוויטש אמר (תורת מנחם, התועדויות תשמ"ו, עמ' 396) שחסיד שלא הספיק לסיים 'וזאת הברכה' בערב החג "ישלימו על כל פנים לא יאחר מהלילה דמוצאי שמח"ת, שהלילה הולך אחר היום ושייך עדיין לפרשת ברכה שקראו ביום", ואכמ"ל ולפלפל בסברתו.

לד. ראה במה שהערנו להלן על דעתו, כשהזכרנו את שיטת כה"ח.

לה. הגר"מ מאזוז כתב (מקור נאמן, ח"א, סי' שעט) שבשנה שבה שמח"ת חל בשבת יכול לקרוא וזאת הברכה עד מנחה. לענ"ד הסברא בזה תמוהה, שהרי אם בשנה רגילה קריאת חתן בראשית מסיימת את זמן קריאת שמו"ת של 'וזאת הברכה', ממילא מה הטעם לומר שכאשר שמח"ת חל בשבת 'חתן בראשית' לא יסיים את הזמן כמו בכל שנה?! ומסתבר לענ"ד לדחוק שאכן לדעת הגר"מ מאזוז גם בשנה רגילה 'חתן בראשית' אינו מסיים את זמן שמו"ת של וזאת הברכה, ומה שהגר"מ השיב כך דווקא לגבי שמח"ת שחל בשבת הוא רק משום שעל כך היתה השאלה שהופנתה אליו. זה נוסח השאלה שם: "בשבת שחל שמח"ת בשבת, האם הזמן האחרון לקריאת שמו"ת של 'וזאת הברכה' הוא עד קריאת התורה בבוקר, שקוראים כבר פרשת בראשית, או עד מנחה שקוראים בה פרשת בראשית?". ותשובת הרב שם: "מסתברא עד מנחה".

ג. יש שנקטו שהזמן הוא כאשר האדם שומע את הקריאה של חתן בראשית: כך סברו לגבי סיום זמן וזאת הברכה: הגר"ש דבליצקי (זה השלחן, ח"א, או"ח רפה, ועוד, וראה הערה⁽¹⁾) [קצוה"ש (עב, בדי השלחן ט), יוסף אומץ (סי' תתרס"ג, שכך "נראה לי שראוי"), רוח חיים (לגר"ח פלאג'י, או"ח רפה, סק"ד). כך נראה גם מהמטה יהודה (לר"י עייאש, או"ח רפה, סק"ד)⁽²⁾ שדבריו הובאו ברוח חיים (שם) ובכה"ח (רפה, כו"ח). כך עולה גם מדברי הדברי חמודות (ברכות, פרק א, אות מד"ט)]. כך סברו לגבי תחילת בראשית כמה פוסקים, אלא שהם נחלקו לגבי הרגע המדויק⁽³⁾: י"א משמח"ת בבוקר: יתכן שכך נקט השש"כ (מב, הערה ריח"ס⁽⁴⁾). [שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ו

לו). בספרו זה השלחן (ח"א, סי' רפה) כתב הגר"ש דבליצקי שכך מסתבר, ולמרות שהעלה שם צד שיכול לקרוא עד שיקראו בתורה בשני וחמישי ומנחה של שבת, מ"מ בהסכמתו משנת תש"ן לספר אוצר שנים מקרא ואחד תרגום (לרב שמואל לאופר) כתב שניתן לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה עד לקריאת חתן בראשית, וסיים שבספרו זה השלחן הגיע למסקנות שונות במעט. גם בספרו קיצור הלכות המועדים סוכות (כג, מב), שיצא לאור בשנת תשע"ז, כתב ש"חייב להשלימה עד לפני קריאת חתן בראשית", ולא הביא צד אחר בדבר, וציין לדבריו בספר זה השלחן, ולדבריו בהסכמה הנ"ל (וראה להלן שגם בענין תחילת זמן קריאת פרשת בראשית בתחילה העלה הגרש"ד צד שימתין עד ליום שני וחמישי, אך בספרו הנ"ל משנת תשע"ז כבר לא הזכיר דעה זאת).

לו). אמנם המטה יהודה דיבר לגבי השלמת הפרשיות הקודמות אך מלשונו נראה שהוא הדין לגבי קריאת 'וזאת הברכה', וכן מוכח שהבין כה"ח ס"ק כט. נעיר שבספר בירור הלכה (סי' רפה, אות לה) כתב שלפי דברי המטה יהודה יש להשלים עד לחתן בראשית בביהכ"נ שהוא רגיל (!) להתפלל בו, אך לענ"ד אין מדבריו ראייה ברורה לנקודה זאת.

לח). דבריו הובאו גם בספר מאמר מרדכי לגר"מ אליהו, אולם לעיל הבאנו שמדברי המאמר מרדכי נראה שתחילת שמו"ת של בראשית היא רק ממוצאי שמח"ת. אכן, נראה לענ"ד שאין לדקדק עד כדי כך בלשונו של ספר זה, שיצא לאחר פטירת הגר"מ אליהו.

לט). כן הוכיח מדבריו הר"ח שיינפלד, הביא דבריו הג"ר שמחה בונם ולדנברג (הו"ד בחוברת אליבא דהלכתא, גליון נא, עמ' ז).

מ). נראה שכך דעתם גם לגבי סיום זמן שמו"ת של וזאת הברכה.

מא). השש"כ כתב לגבי תחילת זמן שמו"ת: "ומסתבר דהיינו מזמן מנחה גדולה (בשבת רגילה), שראוי כבר לקרוא את הפרשה החדשה. ובשמחת תורה יכול לקרוא פרשת בראשית מיד אחרי קריאת חתן בראשית". בפשטות כוונתו היא לקריאת חתן בראשית במנין בו אותו אדם מתפלל, אולם מכיון שבכל שבת נקט שהזמן הוא מאז "שראוי לקרוא את הפרשה החדשה" מסתבר שכך גם הדין בשמח"ת, ולכן אולי יש לדחוק ולומר שכוונתו "מיד אחרי קריאת חתן בראשית" במניינים המוקדמים.

בהשלמות סי' ז') נקט שהזמן הוא מאז שהמניינים הראשונים הגיעו ל'חתן בראשית'^(מב). ראה בהערה על דעת הרמ"ע מפאנו^(ג)]. "א מאז שבדרך כלל קוראים בבתי הכנסת ל'חתן בראשית': הגרי"ש אלישיב^(מד). "א מאז שהוא עצמו שמע 'חתן בראשית': הגר"ש דבליצקי^(מה). כך נראה מלשון הרבבות אפרים (ח"ה, סי' ריז), וכך נראה קצת מלשון המנחת אשר (לגר"א וייס ח"א יג, א, ונראה מדבריו שכך גם דעת בעל שו"ת אבני ישפה), והשש"כ (הובא לעיל), ומדברי החוט שני לגר"נ קרליץ^(מו) (והוסיף שיום שמח"ת נחשב "עם הציבור", הן לגבי וזאת הברכה, והן לגבי בראשית).

כמובן, שכל הדעות שהובאו עד כה סובבות סביב עיקר הדין, אולם פוסקים אלו מסכימים שיש הידור לקרוא שמו"ת ביום שישי, כמנהגו של האר"י הקדוש

(מב). והוסיף שכאשר שמח"ת חל ביום ו' (דבר שמתאפשר רק בחו"ל) אז ניתן לקרוא שמו"ת מתחילת הבוקר, שהרי זהו זמנו בערב שבת. נוסיף שביוסף אומץ (סי' תתרסה) כתב שכששמח"ת חל ביום ו' יקרא "קודם השבת... שהוא עיקר זמנה", אך לא כתב שיכול לפני 'חתן בראשית', ומשמע מדבריו שכוונתו לזמן אחה"צ, כשסועדים. האדמו"ר רמ"מ מליובוויטש הורה לחסידיו שניתן לקרוא חת"ת של פרשת בראשית כבר בשמחת תורה [תורת מנחם, התועדויות תשמ"ו, ח"א, עמ' 251, ונראה לענ"ד שהוא הדין לגבי שמו"ת, אלא שבו לא עסק, מכיוון שמנהג חב"ד לקרוא שמו"ת בע"ש, כמנהג המקובלים].

(מג). ראה מאמרי הרמ"ע מפאנו (מהד' ירושלים תשס"ג, ח"ב, מאמר מעין גנים מכת"י, עמ' קפא), שכתב שכששמחת תורה חל ביום שישי "יקרא פסוקי וזאת הברכה... ואחר כך בו ביום יקרא פרשת בראשית שמו"ת, הואיל ולא סגי בלאו הכי...". [ואף שבעמ' ק"פ כתב שבדרך"כ "למחרתו (של שמחת תורה) מתחיל בראשית" מ"מ אין מזה ראייה, שהרי זה לשיטתו, שע"פ קבלה נהגו לקרוא בכל יום מימות השבוע פסוקים אחרים מהפרשה]. אמנם, כמדומה שאין מכאן ראייה, שהרי הרמ"ע עוסק בפסוקים שקוראים לפי המקובלים בכל יום בשבוע, וכיון ששמח"ת חל ביום שישי, הרי יש ענין מיוחד לקרותם בו ביום (כמנהג המקובלים לקרוא ביום שישי שמו"ת).

(מד). בספר שיעורי הגרי"ש אלישיב כתב במפורש שיכול מאז ש"בדרך כלל קוראים", ושאל זה תלוי במנין שלו. וכן מובא בפסקיו שבספר וישמע משה (ח"א, עמ' קיג), שם הניסוח הוא: מאז שרוב הציבור גומרים את התורה.

(מה). הסכמה לספר בכורי חיים (מתאריך כסליו תשנ"ח), הובאה בספר סוכת חיים עמ' עו. ואמנם, הוסיף שם שזה "מעיקר הדין" אך "רצוי לכתחילה" להמתין שהציבור יקראו בשני וחמישי או במנחה, אך בספרו החדש קיצור הלכות המועדים סוכות (כג, מב, שיצא בשנת תשע"ז) הכריע כך ללא סיוג.

(מו). כבר הבאנו לעיל שבשו"ת מנחת פרי (לרב ישעיהו רוטנברג, ח"ג, סי' כט) כתב שבכל שבת מסתבר לו שתחילת זמן שמו"ת היא בזמן מנחה גדולה, אך הוסיף שאמרו לו בשם הגר"נ קרליץ שהוא כאשר האדם עצמו מתפלל. בחוט שני (שבת, ח"ד, פרק פז) כתב לגבי תחילת זמן שמו"ת של פרשת בראשית: "נראה שאפשר להקל לקרותה משמחת תורה, מזמן שהתחילו לקרות פרשת בראשית". לפי דברי המנחת פרי צ"ל שכוונת החוט שני היא לזמן שבו "התחילו לקרות פרשת בראשית" במנין בו אותו אדם מתפלל.

[ולפי"ז יקרא שמו"ת של וזאת הברכה בהושע"ר או בשמח"ת, ושמו"ת של בראשית בערש"ק בראשית], או בשבת [ולפי"ז יקרא שמו"ת של וזאת הברכה בשמח"ת, ושמו"ת של בראשית בשבת בראשית], ונפרט הידור זה בהמשך דברינו, בסעיף ו' [ושם הערנו שצ"ע מש"כ בחזון עובדיה, וכן הערנו שמה שכתב המשנ"ב שיקרא שמו"ת בהושע"ר, נראה שכוונתו היא רק לפי מנהג האר"י, עי"ש].



ג. שיטת הישכיל עבדי וסיעתו

הישכיל עבדי וסיעתו סברו שבכל שבת ניתן לקרוא שמו"ת רק ממוצ"ש (כך דעת מהר"י אבוהב, פתח הדביר, ישכיל עבדי, קנה בשם, בני ציון, הלכות שבת בשבת, בירור הלכה, פסקי תשובות, ונראה שכך נקטו גם ספר מעורר ישנים, הרב מרדכי גולדיש, ואולי גם הגר"מ פיינשטיין). בפרק הקודם הבאנו שהסברא בזה היא משום שלא ניתן לקרוא שמו"ת של הפרשה הבאה באותו היום בו קראו בביהכ"נ את הפרשה הקודמת. לפי"ז, כאשר יו"ט חל בשבת ניתן לקרוא שמו"ת, לפי הישכיל עבדי וסיעתו, ממוצ"ש שלפני היו"ט (וכך דעת הבירור הלכה לרב זילבר, והלכות שבת בשבת לרב קארפ, וכן נקטו בשיטת הישכיל עבדי בשו"ת שבט הלוי ובשו"ת נשמת שבת). כך יהיה הדין גם לגבי הנידון דידן, וניתן יהיה לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה ממוצ"ש של שבת האזינו, ושמו"ת של בראשית ניתן יהיה לקרוא ממוצאי שמח"ת.

הבאנו בפרק הקודם שיש שנקטו שלפי הישכיל עבדי וסיעתו הטעם שניתן לקרוא בכל שבוע ממוצ"ש, הוא משום שימי השבת נגררים אחר השבת שאחריהם. לפי סברא זו כאשר יו"ט חל בשבת ניתן לקרוא שמו"ת רק במוצאי היו"ט שחל בשבת (הבאנו שם שכן נקטו הקנה בשם, הרב מרדכי גולדיש, ספר מעורר ישנים, ויש מי שהביא שכך היתה דעת הגר"מ פיינשטיין, וכן נקט בפסקי תשובות ע"פ הקנה בשם). לפי"ז, ניתן יהיה לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה ממוצאי שבת חוה"מ סוכות (וכ"כ בפסקי תשובות) [לכאורה לפי"ז ניתן יהיה לקרוא שמו"ת של בראשית מיום ראשון של השבוע, אף שהוא לפני שמח"ת. כמובן שזה תמוה ביותר, ולא נראה שיש לזה מקום למעשה^(מ)]. אולם, יש מקום לטעון שפרשת 'וזאת הברכה'

(מז). שו"ר, עם סיום עריכת סימן זה, שבשו"ת בו תשיב (לרב יעקב זיידה, ברוקלין תשע"ה, ח"א סי' יא) כתב שאת וזאת הברכה ניתן לקרוא רק מהושע"ר, ואת פרשת בראשית יכול לקרוא כבר מתחילת השבוע או מיום רביעי, אלא שהוסיף שתמוה לומר שזמן בראשית הוא במשך כל השבוע וזמן וזאת הברכה הוא

שונה משאר הפרשיות, שהרי היא אינה נקראת בשבת, ולפיכך היא אינה מושכת אחריה את ימי החול שלפניה^(מ). לפי טענה זו ניתן יהיה לקרוא את וזאת הברכה רק מרגע כניסת יום שמחת תורה, ומסתבר שאף ביום הושענא רבה ניתן לקוראה (כיון שבארץ ישראל הוא ערב שמחת תורה, ולכן הוא דומה ליום שישי של כל שבת, שלפי האר"י הקדוש הוא עיקר זמן הקריאה. כמו"כ לפי חלק מהמקובלים יום טוב הוא זמן שאינו ראוי לקריאת תרגום^(ט)). בפס"ת כתב שכך דעת הקנה בשם, אמנם לענ"ד הקנה בשם הסתפק האם ניתן לקרוא מיום ראשון שלפני שמח"ת, או שמא רק מהושע"ר ושמח"ת. הקנה בשם כתב שלדעת הכלבו ניתן לקרוא רק בשמח"ת, אך כבר דחו את דבריו^(ג). הקנה בשם טען שזו דעת היוסף אומץ, אך לענ"ד אין בזה הכרח^(א).



רק מהושע"ר, ולכן נקט שיקרא בראשית רק מהושע"ר אחרי שסיים קריאת וזאת הברכה (וכתב שלדעת ר' שמחה ניתן לקרוא בראשית רק אחרי שסיימו את התורה ב'חתן תורה', "ואולי יש מקום לחוש לדעתו"). מכיון שבעוני לא זכיתי להבין את רוב דברי שו"ת בו תשיב, וסברותיו לא נתבררו אצלי, לכן הבאתי את דבריו רק בהערה כאן, וה' יאיר עיני. עוד אעיר, כי שמעתי מת"ח, ששמע מת"ח אחר, ששמע מהגרי"ד סולובייצ'יק מבוססון שניתן לקרוא פרשת בראשית כבר במהלך חג הסוכות [והוסיף אותו ת"ח שייתכן שכוונת הגרי"ד היתה רק לאחר שבת חוה"מ סוכות], ועד כה לא הצלחתי לברר את מקור השמועה הזו, והאם היא אמינה.

מח. כבר ממנחה של שבת האוינו קוראים במנחה ובשני וחמישי את פרשת 'וזאת הברכה', ולכאורה מזה יש קצת ראייה ש'וזאת הברכה' אינה שונה מהקריאה של כל שאר הפרשיות, אך אין זו ראייה גמורה.

מט. כתב הבא"ח (ש"א, וזאת הברכה, טו) שיש לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה "ביום הושע"ר, ולא בשמנ"ע, מפני התרגום, וכוונתו למש"כ החיד"א (מחז"ב, קו"א, סי' קנו, אות ב) שכדי לצאת ידי חובת הרמ"ע מפאנו, שסבר שאין קוראים תרגום ביו"ט, לכן טוב לקרות שמו"ת של וזאת הברכה בהושע"ר, אף בחו"ל. דבריהם הובאו בחזו"ע (שבת, ח"א, עמ' של), ועי"ש לכל הדעות בענין זה (וראה באורך במאמרו של הגרי"מ הלל, בגליון אליבא דהלכתא, חוברת נא, עמ' טו).

נ. הקנה בשם הביא ראייה מהארחות חיים (הל' קריאת ס"ת, אות נ"ח) והכלבו (סי' כ'), בהם מובא שנהגו לקרוא 'וזאת הברכה' בליל שמח"ת. אולם, כבר העירו על הקנה בשם (בספר שמחת תורה, לרב צבי ורשנר, חלק החידושים, סי' כ', ובעוד ספרים) שאין מדבריהם ראייה, שהרי בארחות חיים (הלכות קריאת שמו"ת, א) ובכלבו (סי' לו) מובא שנהגו בכל שבת רגילה לקרוא שמו"ת בשבת בבוקר.

נא. היוסף אומץ (סי' תתרס"ג) כתב: "בשמחת תורה חייב לקרוא וזאת הברכה שמו"ת, ונראה לי שראוי לקרותם קודם לחזן כדי שישלם פרשיותיו עם הציבור דוקא". נראה לענ"ד לפרש כך את דבריו: בתחילת דבריו כתב באופן מוחלט שיש חובה לסיים את קריאת 'וזאת הברכה' עד סוף היום, ובהמשך הוסיף שנראה לו שראוי לסיימה עוד לפני שישמע את 'חתן תורה'. אמנם ייתכן שכוונת דבריו שונה: בתחילת דבריו הוא עסק בתחילת זמן הקריאה, וכתב שחובה להתחיל את הקריאה בשמחת תורה ולא

ד. שיטת המהר"ם לגבי סוף זמן וזאת הברכה

בשו"ע (רפה, ד) נפסק: "ישלים אחר אכילה עד המנחה (בשבת), ויש אומרים עד רביעי בשבת, ויש אומרים עד שמיני עצרת".

הדעה השניה שהובאה בשו"ע היא דעת המהר"ם, בה עסקנו בהרחבה בפרק א'. הדעה השלישית שהובאה בשו"ע היא דעת ר' שמחה, בה עסקנו בהרחבה בפרק ב'.

לדעת רבנו שמחה, מי שלא קרא שמו"ת יכול להשלים את הפרשה בשמח"ת (דברי ר' שמחה הובאו בהג"מ תפילה יג, אות ש', ובתרו"ד פסקים סי' ק"ע, ובב"י). עוד ראשונים סברו כך – אבודרהם, שיבולי הלקט, ותניא רבתי¹². האבודרהם סבר שיכול להשלים בכל השנה עד שמח"ת (וכן משמע בשבלי הלקט). לעומת זאת בשיטת ר' שמחה נחלקו האחרונים: התוספת שבת נקט שלדעת ר' שמחה השלמת הפרשיות היא רק ביום שמח"ת עצמו ולא לפני כן, ונראה שכן נקטו כמה אחרונים (דרך החיים, ערוה"ש, שלחן לחם הפנים)¹³. הפרמ"ג (א"א, סק"ז) חלק עליו ונקט שניתן

לפני כן, ובהמשך דבריו עסק בסיום זמן הקריאה וכתב שנראה לו ראוי לסיימה לפני שישמע את 'חתן תורה'. שו"ר שכך פירש את דבריו בקנה בשם (ח"א, טז). הסבר זה בדבריו דחוק, שהרי על חציו השני של המשפט כתב היוסף אומץ "ונראה לי", ומכאן שחציו הראשון של המשפט היה ברור לו בפשטות, ולפי הסבר הקנה בשם לא ברור כ"כ מניין ידע היוסף אומץ בוודאות שאין לקרוא את 'וזאת הברכה' כבר בערב שמח"ת או עוד לפני כן. שו"ר שבספר קריאת שמו"ת והלכותיה (מילואים סי' יד) ביאר שכוונת היוסף אומץ לומר שאף שמעיקר הדין ניתן לקרות 'וזאת הברכה' גם לפני שמח"ת, מ"מ עיקר הזמן הוא בשמחת תורה עצמו (כיון שרק בשבת יש ענין להכין את השבת בער"ש, ולכן קוראים ביום שיש, אך בשמח"ת אין ענין כזה, ולכן עיקר הזמן הוא בחג עצמו).

נב). בדרכ"מ הביא מהאבודרהם [ליל הושענא רבה (במהד' קרן רא"ם פכ"ז אות י"ט)] שמדבריו עולה שניתן להשלים עד שמח"ת, ובבירור הלכה אות כה הוסיף שכן עולה משבלי הלקט השלם סי' שעא, ומהתניא רבתי סי' פז. לענ"ד גם הט"ז רפה סק"ב פסק בפשטות כר' שמחה. נעיר שלעיל בפרק א' הבאנו את דעת הרב זילבר בספרו בירור הלכה שנקט שמי שלא קרא שמו"ת במזיד יכול להשלים עד רביעי, אך לא יכול להשלים עד שמח"ת, שהרי ההשלמה עד שמח"ת היא רק למי ששגג. הבאנו שם שיש לעיין בדבריו מכמה צדדים, ומלשון השו"ע משמע שגם הוא יכול להשלים עד שמח"ת, וכן מסתבר, ועי"ש שהארכנו בזה.

נג). כ"כ בתוספת שבת סי' רפה, סק"ו, וכן נראה שפסק בדרך החיים לגאון מליסא, ונראה שאת דברי דרך החיים ציטט בערוה"ש רפה, י, ושו"ר שכן נראה שסבר גם בשלחן לחם הפנים לר"י רקח הל' שבת סי' רפה, אות יב, עמ' קמז, ובספר אחותי כלה לרב ארבל ציין שכן משמע מלשון 'פרטי רמזי הדינים המחודשים המבוארים בבית יוסף' הגדפסים בפתיחת הטור, ונדפסו בדפוסים הראשונים של הבית יוסף

להשלים את הפרשיות במשך השנה כולה עד לשמח"ת, וכן נקטו המשנ"ב (ס"ק יב) ואחרונים נוספים (לבוש, א"ר, ט"ז, חיי"א, ועוד^ה).

מה יסברו ר' שמחה והמהר"ם בנוגע לאדם שלא הספיק לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה עד לסיום הזמן, האם יוכל אותו אדם להשלים את הקריאה גם לאחר זמן זה?

לפי שיטת ר' שמחה ברור שהדבר לא ניתן. ברגע שהציבור עבר לפרשת בראשית ופתח בסבב הבא של הקריאה, ממילא לא ניתן להשלים פרשיות מהסבב הקודם של הקריאה. לעומת זאת, לפי המהר"ם לכאורה יש עדיין אפשרות להשלים את וזאת הברכה עד ליום רביעי. אולם, מכמה סיבות נראה שהדבר אינו אפשרי, גם לפי שיטת המהר"ם, כפי שנבאר מיד.

ראשית, ניתן לטעון שאם לפי שיטת ר' שמחה, שהיא הדעה המקילה ביותר, אין אפשרות להשלים את וזאת הברכה, הרי קל וחומר שהדבר אינו אפשרי לפי דעת המהר"ם, שמחמירה יותר. ניתן להסביר זאת בסגנון אחר: ייתכן שהמהר"ם מודה לשיטת ר' שמחה, לפיה יש להשלים את כל הפרשיות עד לשמח"ת [ייתכן לומר שגדר 'עם הציבור' יש לו כמה ביאורים, שכולם נכונים, זה לפנים מזה, ולכן המהר"ם מסכים לגדר המרחיב יותר של ר' שמחה, וראה בהערה^ה].

שנדפסו בחיי המחבר: "משלים בשמיני עצרת". הבאנו שמלשון ר' שמחה נראה כפירוש התו"ש. נד. ראה לבוש סעיף ד', ובא"ר סק"ז, ובט"ז סק"ב, ובחיי"א הלכות שבת, כלל ז, ט, ועוד. מסתבר שהם נקטו כפרמ"ג, ומ"מ אין זו ראייה גמורה, שהרי ניתן לומר שהם פסעו בעקבות האבודרהם. נה. בספרנו זה הבאנו כמה פעמים שייתכן שלגדר "עם הציבור" ישנם כמה פירושים, שכולם נכונים בו זמנית. נראה לענ"ד שבכך ניתן לתרץ קושיא שיש על תרוה"ד: בתרוה"ד (ח"א, סי' כג) כתב שלא נהגו לקרוא שמו"ת של הפרשה הנקראת בציבור ביו"ט, והסביר שיש להביא קצת ראייה לכך מדברי ר' שמחה וסיעתו, שנקטו שיסיים שמו"ת עד שמח"ת (שמח"ת היא סיום פרשיות השבוע, ואין סיבה לומר שלא ניתן להשלים קריאת יו"ט לאחריה, ומוכח מזה שלדעתו לא צריך לקרוא שמו"ת של יו"ט). תרוה"ד הביא שלעומת זאת מדברי הר"ח עולה שנקט שיש לקרוא שמו"ת של יו"ט. בב"י ובשו"ע (רפה, ז) פסק ר"י קארו כתרומה"ד, של"צ לקרוא שמו"ת של יו"ט. לענ"ד יש לשאול: הרי שיטת ר' שמחה נפסקה בשו"ע רק כשיטה שלישית, בדיעבד, למי שלא קרא עד שבת, ואף לא הצליח להשלימה עד ליום רביעי. אם כן, מדוע בענין קריאת שמו"ת של יו"ט פסק השו"ע כדעתו לכתחילה? אכן, שאלה זו ניתן ליישב בכך שתרוה"ד רק בא ליישב את המנהג בו נהגו ישראל. אמנם, ניתן לבאר שתרוה"ד הבין שהראשונים שפסקו לקרוא שמו"ת עד שבת או עד רביעי חלקו על ר' שמחה בשאלה מהו הגדר של 'עם הציבור' שלפיו יש לנהוג לכתחילה, אולם הם הסכימו עמו שיש גם מעגל כללי יותר, שבו 'עם הציבור' מסתיים

שנית, גם אם נניח שהמהר"ם כן מיקל יותר מר' שמחה בענייננו, עדיין הדבר אינו פשוט. המהר"ם אמנם סבר שבדיעבד מי שהפסיד את הקריאה יכול להשלימה עד ליום רביעי, אולם הוא למד זאת מדין הבדלה, שניתן לעשותה בכל שבת עד ליום רביעי. אולם, בענין הבדלה ביו"ט דעת רוב ככל הפוסקים היא שזמנה איננו עד לשלשה ימים לאחר היו"ט.

נראה להטעים זאת כך: השבת היא מרכזו של השבוע⁽¹⁾. מיום רביעי מתחילים להתכונן אליה, ועולם החול מואר ע"י כך. השפעתה הרוחנית של השבת נמשכת

בשמח"ת (תרוה"ד כתב שיש 'קצת ראייה' מדברי ר' שמחה. ייתכן שאין זו 'ראיה' ממש, משום שאין הכרח ששיטת ר' שמחה מוסכמת על שאר הראשונים כפי שהצענו. עוד י"ל שזו רק 'קצת ראייה' משום ששמיני עצרת-שמחת תורה הוא גם סיום חג הסוכות, שמסיים את שלשת הרגלים ואת הימים טובים בשנה, ולכן יש סברא לומר שלא ניתן להשלים אחרי כן את פרשיות יו"ט שהחסירן).

ע"פ העקרון שהעלנו ניתן גם להסביר את דברי הרמב"ם (הל' תפילה יג, כה) שכתב: "אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שנתו בציבור – חייב לקרוא לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר שלאותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום, ופסוק שאין לו תרגום קורא שלושה פעמים, עד שישלים פרשיותיו עם הציבור". המעין בלשונו רואה ש'השלמת פרשיותיו עם הציבור' היא רק כשהאדם יסיים סבב של שנה בה הוא קרא בכל שבוע את אותה הפרשה. ולכן כתב שאם יקרא בכל שבוע אז לבסוף יגיע למצב ש"ישלים כל פרשיותיו עם הציבור". לפי"ז מובן מדוע הרמב"ם פתח וכתב "אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שנתו בציבור", ולא כתב "אע"פ שאדם שומע כל פרשה בציבור בכל שבת", שהרי לפי הרמב"ם הנקודה היא השלמת כל התורה כולה. מצד שני, הרמב"ם כותב שכל פרשה צריכה להיקרא באותו שבוע "בכל שבוע ושבוע סדר שלאותה שבת". הרי לנו שלפי הרמב"ם יש כאן שני מעגלים בו זמנית – המעגל של כל פרשה, והמעגל של כל התורה, ובשניהם אדם צריך להיות 'עם הציבור'. מכאן קצת ראייה ששיטת ר' שמחה אינה סותרת בהכרח את השיטה לפיה יש להשלים לכתחילה עד לאותו שבוע. כנלענ"ד.

נו. נקודת השורש והיסוד מופיעה בנקודת הראשית ונקודת האחרית של כל דבר, בבחינת 'סוף מעשה במחשבה תחילה'. כך, לדוגמא, נקודת הראשית של העולם היא גן העדן, בו התהלכה נשמתו הכוללת של אדם הראשון, ונקודת האחרית היא ימות המשיח וכו'. לפי דרך זו, שבת היא אחריתם ותכליתם של ימות החול (כפי שעולה מפשטות פרק א' בחומש בראשית, שם מתוארת השבת כסיומם של ששת ימי המעשה), ובנוסף השבת היא גם ראשיתם של ימי החול (שהרי נאמר 'ויהי ערב... יום ראשון', ומכאן שהעולם התחיל במה שהיה לפני היום הראשון, כלומר בשבת, וכן מובא בפרדס רימונים ד, ז, ובתורת העולה לרמ"א ח"ב, סנ"ט, ובמקורות נוספים שהבאנו בכת"י של ספרנו הראשית ביהדות). אמנם, יש בחינה נוספת, לפיה נקודת השורש היא לב הדבר ופנימיותו, והיא מתגלה לפיכך במרכזו. כך, לדוגמא, ארץ ישראל והמקדש הם מרכז העולם. לפי דרך זו, שבת היא הלב והמרכז של ימות החול, והיא מאירה את שלשת הימים שלפניה, ואת שלשת הימים שאחריה (ראה תנחומא, פ' נח, י, ש"ארץ ישראל נתונה באמצע העולם", וכע"ז בעוד מקורות רבים, וראה כד הקמח לר' בחיי, ערך שבת: "הימים דה"ו לפני שבת, והימים אב"ג אחריו, והרי השבת אמצעי... שכן כל אמצעי מקודש ומעולה מחברו, כענין עץ החיים שהיה בתוך הגן, והגר האמצעי של המנורה שהוא כלפי שכינה... א"י שהיא נקודה אמצעית של

עד לסיום יום שלישי. משום כך ניתן להבדיל עד ליום רביעי, ומשום כך שייך גם לקרוא בימים אלו שמו"ת של הפרשה הקודמת, כיון שימים אלו שייכים עדיין אל השבת שחלפה. לעומת זאת, לגבי יו"ט הדבר אינו שייך, שהרי אין ליו"ט שייכות דווקא לימים מסויימים בשבוע.

קצוה"ש סבר שמשום כך רק כאשר שמח"ת חל בשבת, אז ניתן יהיה להשלים את קריאת שמו"ת עד ליום שלישי. אולם, הגר"ש דבליצקי ואחרים לא קיבלו זאת, שהרי קריאת וזאת הברכה איננה באה מחמת השבת אלא מחמת שמח"ת¹². לפיכך, גם במקרה ששמח"ת חל בשבת, לא ניתן לדעתם להשלים את הקריאה בשלשת הימים שאחר החג.

אולם, עדיין יש מקום לומר שיש זמן מסויים שכן נגרר אחרי החג, שהרי ניתן להבדיל ביום שלמחרת יו"ט. לכן יש מקום לומר שלפי המהר"ם ניתן להשלים ביום זה את קריאת שמו"ת, אא"כ היום למחרת הוא שבת בראשית, שבה ודאי לא ניתן להשלים את הפרשה הקודמת [יש מקום לומר שלפי"ז ניתן להשלים בלית ברירה גם עד סוף השבוע, שהרי יש דעה לפיה ניתן לערוך הבדלה עד אז. בהערה כאן הארכנו להביא את דעות הפוסקים בענין זמן ההבדלה במוצאי יו"ט, ופלפלנו מעט בדעתם¹³]. אמנם, נראה לענ"ד שהטעם לכך שניתן להבדיל ביום שלמחרת

העולם...", וראה כד הקמח, ערך שבועות: "הלב עיקר שהוא באמצע הגוף... ירושלים באמצע א"י, וביהמ"ק באמצע ירושלים...". ראה גם מש"כ החיד"א (עבודת הקדש, אות קסו, והוא ע"פ שער הכוונות, דף סא, ע"ב): "יום ראשון יכון... להשאיר בו הארת מתוספת 'נשמה' של שבת שעברה... יום שני יכון... להשאיר בו תוספת ה'רוח' משבת שעברה... יום שלישי יכון... להשאיר בו תוספת 'נפש' משבת שעברה... יום רביעי יכון לקנות הארת 'נפש' יתירה משבת הבאה... יום חמישי יכון לקנות הארת 'רוח' יתירה משבת הבאה... יום שישי יכון לקנות תוספת 'נשמה' משבת הבאה...". לעיל פרק א' הבאנו עוד מקורות בביאור שיטת המהר"ם.

נז). הרב גולדיש (מערכת השבת, פרק ו, הערה 17) הביא סברא זאת, אך ציין: "ואפשר דכיון דבחל שמח"ת ביום השבת צריך לקרוא ז' קרואים בפרשה זו, מחמת תקנת הקריאה של שבת, [לכן] שפיר שייך [קריאה זו] ליום השבת, וצ"ע".

נח). שיטות הראשונים בענין זמן ההבדלה לאחר השבת: בגמ' גיטין (עז, ע"א) ופסחים (קו, ע"ב - ק"ו, ע"א) מובא הדין באדם שאמר לאשתו 'הרי זה גיטך אם לא אבוא אחר השבת' וכדו', ונקטו בגמ' שימים ראשון שני ושלישי מוגדרים 'בתר שבתא' וימים רביעי חמישי ושישי מוגדרים 'קמי שבתא'. בגמ' פסחים מבואר שדין הבדלה במוצ"ש שווה לדין גיטין, ויכול אדם להבדיל עד יום שלישי. כך לפי הגרסא שלפנינו, שהיא גירסת התוס' והרא"ש, ובשו"ע (או"ח רצט, ו) הביא דעה זו כדעה העיקרית, ולדעת

זמן קריאת שמו"ת של פרשיות וזאת הברכה ובראשית

רעא

יו"ט, אינו משום שהוא נגרר אחר היו"ט, אלא משום שהיום הולך אחר הלילה וכדו', וממילא אין לזה שייכות לדיני שמו"ת^{נט}.

יש מי שכתב שרצוי להשלים את קריאת שמו"ת עוד לפני כן, כל עוד החג לא הסתיים. זאת משום שברור ששעות אלו בודאי שייכות לחג, ונגררות אחריו.

אם כן, לפי כל הסברות שהבאנו לא ברור האם אדם שהפסיד את קריאת וזאת הברכה יוכל בדיעבד להשלימה אחר כך: ייתכן שהמהר"ם מסכים לשיטת ר'

רבים כך פסק גם הרמב"ם (כס"מ על הרמב"ם שבת כט, ד, וכ"כ הב"ח והפרישה בדעת הרמב"ם). אמנם הבה"ג הרס"ג הריצ"ג והרי"ף גרסו אחרת בגמ' פסחים, ולדעתם אין להשוות דין גיטין לדין הבדלה, ואדם יכול להבדיל רק ביום ראשון [משום שיום ראשון הולך אחר הלילה, ולכן כמו שמבדיל במוצ"ש הרי הוא יכול להבדיל גם ביום ראשון (רא"ש תענית פ"ד סי' מ' בשם הרמב"ן תענית ל, ע"ב, וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם; ר"ן על הרי"ף פסחים קז ע"א; משנ"ב ס"ק יז). יש אחרונים שכתבו שגם הרא"ש מסכים לסברא זו, ולכן לדעתו ההבדלה ביום ראשון היא מעיקר זמן הבדלה ואילו בימים שני ושלישי היא רק מדין תשלומין (רעק"א או"ח רצט על המג"א סק"ו, ובנין שלמה שם, ושדי חמד אס"ד מערכת ה' אות טו, ועוד, הובאו בילקוט ביאורים). לפי זה, יש לבדוק האם לא עדיף לכו"ע להשלים שמו"ת ביום ראשון, ורק אם לא הספיק ישלים עד רביעי. אמנם יש לדחות: הבדלה היא במוצ"ש, כי עניינה להבדיל בין קודש לחול, וממילא נמשך זמנה עד סוף היום, כי היום הולך אחר הלילה. ממילא, אין כאן 'המשכת שבת ליום ראשון' ולכן אין סברא לומר שיש לקרוא שמו"ת דווקא ביום ראשון. ראה גם בקרבן נתנאל (על הרא"ש גיטין, פ"ו סי"ד אות ב) שביאר שהטעם שלדעת הרי"ף יש חילוק בין דין גיטין לדין הבדלה הוא משום שלא שייך להבדיל בין קודש לחול אחרי שכבר עבר יום חול אחד. לפי הסבר זה נראה לענ"ד שגם הרי"ף יסכים שלענין שמו"ת ניתן לקרוא עד יום רביעי^נ. יש שסברו שלדעת הרמב"ם יכול להבדיל עד סוף יום רביעי (ב"י, שכנה"ג, שדה יהושע). בירושלמי (ברכות פ"ה, ה"ב) מובא שמבדיל "אפילו בחמישי" ויש שהבינו שכוונת הירושלמי עד סוף יום רביעי, ולדעתם הרמב"ם פסק כדבריו (שכנה"ג, שדה יהושע, והסברא בזה היא שמיום חמישי מכינים צרכי שבת כנוצר בתענית יב ע"ב שבתעניות פותחים חנויות בחמישי בפני כבוד השבת), אך יש שנקטו שלדעת הירושלמי ניתן להבדיל גם ביום חמישי (מעשה רקח) או אף ביום שישי (מהר"א פולדא, ועמודי ירושלים). לפיכך, ייתכן לומר שמי שלא קרא שמו"ת עד יום רביעי ורוצה להחמיר על עצמו יודרו לקרוא ביום רביעי, ואם לא יכול אז יקרא ביום חמישי, ואם לא יכול אז יקרא ביום שישי (ולא ימתין לשמח"ת). אולם, לא מצאתי לשום חכם שנקט כך.

שיטות הראשונים בענין זמן הבדלה לאחר יו"ט: לגבי מי שנתן לאשתו גט ואמר 'לאחר הרגל' נחלקו בזה הראשונים, ש"א ש'אחר הרגל' הוא 3 ימים לאחר הרגל (ריטב"א) וי"א 15 יום אחר הרגל (ר"ח, וכ"פ בטור אהע"ז קמד), וי"א חצי הזמן עד לרגל הבא (ריטב"א בשם רמ"ה, וראה שו"ע חו"מ מג, כט). לגבי הבדלה במוצאי יו"ט: יש אומרים שלא יכול להבדיל אחרי מוצאי יו"ט (שו"ת זרע אמת ח"ג סי' נא, בא"ח ש"ב ויצא אות כג, ועוד), שהרי קדושת יו"ט אינה נמשכת אחריו, וכתב בזרע אמת שאף לפי הרי"ף, שיום ראשון שאחר השבת הולך אחר הלילה, מ"מ אין ללמוד מזה לגבי יו"ט, שדיניו קלים מדיני

שמחה, ולכן אין כלל אפשרות להשלמה. בנוסף, גם אם יש אפשרות להשלמה, לא ברור מה הם גבולותיה: עד סוף יום שמח"ת, או שמא עד לסוף זמן ההבדלה [שהוא עד לסיום יום המחרת, או עד לסוף השבוע, ובהערה הוספנו שי"א שהוא עד סוף ליל מוצאי היו"ט, וי"א עד שלשה ימים לאחר היו"ט].

למעשה, קצוה"ש סבר שלפי המהר"ם ניתן להשלים את הקריאה עד לסוף יום שמח"ת, וכאשר שמח"ת חל בשבת ניתן להשלימה עד ליום רביעי. הגר"ש דבליצקי הסתפק האם ניתן יהיה להשלים את הקריאה ביום שלמחרת שמחת תורה, וכתב בסיום דבריו: "נראה דאף אם ננקוט דכן אפשר להשלים, מ"מ יותר מיום אחד בודאי דאין להקל. ובחל שמח"ת בחו"ל ביום ו' נראה דלכו"ע אי אפשר להשלים בשבת, ואכמ"ל". אין הבדל לדעתו בין שמח"ת שחל בחול לשמח"ת שחל בשבת⁵⁰. הרב זילבר כתב בבירור הלכה (רפה, לו) שאם לא השלים שמו"ת של

שבת. לעומת זאת, הדעה השניה נוקטת שלמחרת יו"ט אפשר להבדיל, שהרי היום הולך אחר הלילה (רעק"א או"ח רצט, סק"ו, ועוד, וכ"פ במשנ"ב ס"ק טז, ובמשנ"ב המבואר שם ציינו שכן עולה כבר מדברי הראשונים – אגרות הרמ"ה, ושו"ת ראב"י אב"ד, וכן משמע בכלבו). הדעה השלישית סוברת שאפשר להבדיל 3 ימים אחרי יו"ט, כמו דין שבת (ספר הקובץ על הרמב"ם פכ"ט, הכ"ח, ועוד, וכן נראה משו"ת חת"ס יו"ד סי' רנ, ועוד). הדעה הרביעית סוברת שיכול להבדיל עד השבת שאחר היו"ט (בית יהודה לר"י עייאש ח"ב סי' כח, הובא בשע"ת), וטעמם ש'אחר הרגל' נמשך במשך 15 יום לענין גיטין, ויש להשוות דין ההבדלה לכך, אלא שבשבת שאחרי הרגל לא יכול להבדיל, ולכן אז נגמר ההזדמנות להשלים (המקורות בכל העניינים הנ"ל הועתקו מתוך המדור ילקוט ביאורים שבתוך מהדורת מתיבתא על הגמ' פסחים שם, וכן מהספר משנה ברורה המבואר, סי' רצט, ס"ק טז-יז, ושם הובאו עוד מקורות בעניינים אלו).

נט). ראה בטעמים שהובאו בהערה הקודמת. שו"ר שכע"ז העיר הרב גולדיש (מערכת השבת, פרק ו, הערה 17).

ס). בקצוה"ש (סי' עב, בדי השלחן ס"ק ט) כתב שכששמח"ת חל בשבת ניתן להשלים שמו"ת עד יום רביעי (והביא שבפרמ"ג לא משמע כן, אך ניתן לדחות את הראיה מדבריו, וצ"ע), וכשחל ביום חול "יש לו להשלים כל היום", שהרי לשיטת מהר"ם ניתן להשלים כל עוד יש שייכות ליום הקריאה, וביו"ט אין שייכות לשלשת הימים הבאים, אך מ"מ עד לסיום היו"ט עצמו ודאי יש שייכות (ולא הזכיר שיש מקום להשלים גם למחרת שמח"ת, בדומה לדין הבדלה). הגר"ש דבליצקי כתב בספרו זה השלחן (ח"א, או"ח סי' רפה) שכאשר שמח"ת חל בשבת אז ניתן יהיה להשלים עד יום רביעי, וכשחל ביום חול ניתן יהיה רק עד סיום זמן הבדלה, שהוא לפי המשנ"ב ביום שאחרי יו"ט, ולפי השע"ת עד לשבת שאחרי היו"ט. אולם, בדברים מאוחרים יותר שכתב (הסכמתו משנת תש"ן לספר אוצר שנים מקרא ואחד תרגום, לרב שמואל לאופר), הסתפק הגר"ש דבליצקי כיצד יהיה הדין לפי דעת המהר"ם, שהרי ייתכן שהמהר"ם מסכים לדברי ר' שמחה שלא ניתן להשלים אחרי שמח"ת, ובנוסף הרי הבדלה ביו"ט היא רק ביום

וזאת הברכה "נראה שבדיעבד עד סוף יום שמח"ת ודאי יש לו להשלים, ואם לא השלים נראה דישראלים במשך כל היום שאחר שמחת תורה, שאולי מועיל גם כן בדיעבד, והיינו דוקא אם אין היום הזה שבת בראשית".

נעיר, לסיום, שתי הערות ביחס להשלמת וזאת הברכה לאחר זמנה: ראשית, לפי העולה עד כאן, מוסכם על הכל שלא ניתן להשלים את קריאת וזאת הברכה לאחר שבת בראשית. אולם, בעל האשל אברהם מבוטשאטש (בספרו אמרות טהורות, הובא בספר קריאת שמו"ת והלכותיה) כתב לגבי טלטול חומש כדי להשלים בעזרתו שמו"ת: "ואולי גם בשמחת תורה ושבת בראשית יש לומר שאין ההשלמה נחוצה, מצד שבמערבא מסיימי בג' שנים". לפי סברתו זו, ניתן להשלים את קריאת שמו"ת גם ימים רבים לאחר שמח"ת. סברא זו היא יחידאית והדוחק שבה ברור: כשם שאדם אינו יכול לקרוא בבוקר יום השבת את הפרשה הבאה, למרות שבארץ אחרת כבר קוראים כעת את הפרשה הבאה במנחה, וזאת משום שעליו לקרוא את הפרשה "עם הציבור" שבמקומו, כך גם ברור שקריאה יחד עם הציבור שנהג לפני מאות שנים לקרוא את התורה בשלש שנים אינה נחשבת קריאת שמו"ת "עם הציבור".

שנית, נראה כי יש בנושא זה מקום רב לשיקול הדעת: אדם שבמשך שנה שלימה התאמץ לקרוא שמו"ת של כל פרשה בזמנה, ומחמת אונס הפסיד את קריאת הפרשה האחרונה, עלול להצטער צער רב, ואף ליפול מבחינה רוחנית, אם יתברר לו שזהו 'מעוות לא יוכל לתקון'. לפיכך, מסתבר שבמצב שכזה יש להורות לו להשלים את הפרשה גם לאחר שזמנה הסתיים. אין בכך כל חשש, שהרי לכל היותר יזכה אותו אדם לעוד כמה דקות של לימוד תורה. פעמים שיש מקום להורות כך גם למי שהתירשל בקיום המצוה, כדי שיתאמץ להשלימה ולא יהיה חוטא נשכר. לעומת זאת, כאשר ההשלמה תביא אותו לידי שאננות, יש מקום להורות לו שלא ניתן להשלים את הפרשה, כדי שלהבא יקרא אותה בזמנה. סופו

שלמחרתו (ולא הזכיר את שיטת השע"ת), וכתב שאין הבדל בין שמח"ת שחל בחול לבין שמח"ת שחל בשבת, שהרי הקריאה אינה מצד השבת. בספרו קיצור הלכות המועדים סוכות (כג, מב), שיצא לאור בשנת תשע"ז, כתב בצורה פסוקה, מבלי להסתפק, שאף לפי דעת המהר"ם מ"מ כאן אין להקל, בגלל שני הטעמים הנ"ל, ושכן הוא גם כששמח"ת חל בשבת, וסיים: "ולכן נראה דאף אם ננקוט דכן אפשר להשלים, מ"מ יותר מיום אחד בודאי דאין להקל. ובחל שמח"ת בחול"ל ביום ו' נראה דלכו"ע א"א להשלים בשבת, ואכמ"ל".

של דבר, נראה שהפסיקה בנושא זה נתונה לשיקול דעתו של מורה ההוראה, בהתאם לאדם ולמקרה העומדים בפניו.



ה. שיטת ר' שמחה לגבי תחילת זמן בראשית

בפתיחת האות הקודמת, הזכרנו את שיטת ר' שמחה, לפיה סוף זמן שמו"ת הוא בשמח"ת. לפי דרכו, כל התקופה שבה הציבור עסוק בסבב הרחב של קריאת התורה, מבראשית ועד וזאת הברכה, נחשבת כולה "עם הציבור"^א. השו"ע הביא את דעת ר' שמחה כדעה השלישית, ולכן אדם שבדיעבד לא קרא שמו"ת של אחת הפרשיות עד למוצ"ש, ואף לא הספיק להשלימה עד ליום רביעי, כדעת המהר"ם, יכול וצריך^ב להשלימה עד לשמח"ת, כדעת ר' שמחה.

בסעיף זה נדון מה יהיה דינו של אדם שקרא את פרשת בראשית, או כל פרשה אחרת, לפני זמנה. האם יוכל אותו אדם להסתמך על שיטת ר' שמחה, ולצאת ידי חובה בקריאתו, או שמא יהיה עליו לשוב ולקרוא שמו"ת בשנית.

לדוגמא, אדם שחשב שפרשיות תזריע-מצורע הן מחוברות, ולכן קרא את שתיהן ביום שיש, אך בשבת הוא גילה שרק פרשת תזריע נקראת באותה השבת – האם יהיה עליו לקרוא שוב את פרשת מצורע?

מצב זה עלול לקרות גם בפרשת בראשית, שהרי זוהי פרשה ארוכה עמוקה וסבוכה, שקשה להספיק לקוראה כראוי בימים המועטים שבין שמח"ת לשבת בראשית. [ראוי לציין כאן שמסתבר לענ"ד שחייב אדם להבין את קריאת התרגום, ולא לקוראו כפרד אין הבין, שהרי לדעת רבים זהו הטעם לתקנה לקרוא את התרגום^ג], וכ"כ פוסקים רבים. ואף שיש פוסקים שהיקלו בזה בדיעבד, מ"מ כו"ע

סא). לעיל בפרק ב' הרחבנו יותר בביאור שיטתו, ע"ש.

סב). לעיל (פרק א, בסופו, בהערה) הבאנו שמכמה אחרונים משמע ש'צריך' להשלים את הקריאה (פרמ"ג, חיי"א, קיצוש"ע, ערוה"ש, מרן הגר"א"ה קוק), אך יש אחרונים שמדבריהם נראה שרק 'מותר' לו להשלימה, אך אין בכך חיוב (שו"ע הרב, וכן בחזון עובדיה), ע"ש.

סג). כמבואר בר"י מלניל ותר"י, ובראבי"ה ברכות סי' כב, ובסוף ספר היראה לר' יונה, ובאו"ז הל' ק"ש סי' יב, ובטור רפה, ב, ובתשב"ץ סי' קפד, ובארחות חיים דין שמו"ת אות ג, ובאגור סי' שצח, וכן מדויק מדברי התוס' ועוד ראשונים, הובאו דבריהם בשו"ת בית לוי (לרב אסי הלוי אבן יולי שליט"א, ח"ב, סי' ו'), ויש שסברו שטעם התקנה לקרוא תרגום הוא אחר, ואכמ"ל.

מודים שיש להקפיד בזה לכתחילה, כמובא כאן בהערה^(טו). משום כך, עלולים אנשים לקרוא את פרשת בראשית לפני זמנה, כגון בימי חוה"מ סוכות, או בזמן קריאת התורה החוזרת ונשנית של 'וזאת הברכה'^(טז) [שהוא זמן שבו, לדעת פוסקים רבים, עדיין לא ניתן לקרוא את בראשית, שהרי לדעתם זמנה הוא רק לאחר עליית חתן בראשית, או לאחר סיום יום שמח"ת, ולעיל באות ב' הבאנו את דבריהם]. האם מי שנהג כך בטעות יצטרך לקרוא שוב את כל פרשה בראשית?

הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות, שבת, יט, ז) פסק שמי שטעה וקרא את אחת הפרשות לפני זמנה - יצא (ולזה נטה הגר"ח קנייבסקי, הו"ד בחוברת אליבא דהלכתא, גליון נא, עמ' מח), שהרי השו"ע פסק שבדיעבד ניתן לקרוא עד שמחת תורה, ומכאן שהשו"ע סבר שמה שאמרו בגמ' "ובלבד שלא יקדים ושלל יאחר" אינו לעיכובא. ואם כן, לדעת השו"ע גם מי שהקדים אין זה לעיכובא ויצא ידי חובתו.

סד). החפץ חיים כתב (אגרות ומאמרים, יח): "אצלנו בימינו אלה אין אנו יוצאים ידי חובה ע"י התרגום, לפי שאין המוני בית ישראל מבינים אותו", וכן פסק הגריש"א (הובא בסוכת חיים עמ' עט-פ, וכן עולה גם מדבריו בספר שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב, שחיבר הרב ב"צ קוק, לברכות דף ח ע"א, ואמנם הביא שם הגרי"ש שאם הוא מבין את התרגום הרי יצא אף אם אינו משים לבו למה שקורא), וכן מוכח מדברי הרדב"ז (ג' תתס"ז), ובספר סוכת חיים עמ' יז הוכיח שכך סבר בהקדמה לספר מנחת יהודה (לר' יהודה ב"ר אליעזר, נדפס בשנת ה'קעז), וכן נראה שצידד בחוט שני (שבת, ח"ד, פרק פז), וכן כתב בפסקי תשובות (רפה, ס"ק ה). אמנם, הגר"מ שטרנבוך כתב שיצא בדיעבד גם אם לא הבין (סוכת חיים, עמ' פז), וכ"כ בספר קובץ הלכות לגר"ש קמינצקי (שבת יט, לא, והוסיף שאם קרא רש"י, ולא תרגום, הרי שההבנה מעכבת אף בדיעבד), וגם מלשון הגרש"א נראה שיצא אע"פ שראוי שיבין (הליכות שלמה תפילה יב הערה מח, אמנם ייתכן שדבריו שם אמורים שמי שמבין באופן חלקי), וכן נראה מדברי הגר"א נבנאל (ירושלים במועדיה, שבת, ח"ב, עמ' קצב, שכתב שברש"י עיקר המעלה בהבנת הפירוש, משא"כ בתרגום). הגר"ח קנייבסקי כתב שלא צריך להבין את הפירוש כדי לצאת (הליכות חיים לרב פייער ח"א, תשובה רפג) ובשלחן עצי שיטים (סי' ו סעיף ז אות ל) כתב ש"עם הארץ שאינו מבין תרגום מוטב שיקרא לע"ז", ומשמע מלשונו שההבנה עדיפה אך אינה מעכבת [בחסד לאלפים (רפה, ב) כתב שלפי הסוד קריאת התרגום אינה לשם הבנה, אך הוסיף שמכיון שלפי הפשט ההבנה היא העיקר לכן יקרא גם רש"י. הגר"מ אליהו (מאמר מרדכי שבת מהדורת תשע"ו ח"א פרק ב) כתב שגם מי שלא מבין תרגום חייב לקרותו]. אמנם, כל הדיון הנ"ל הוא רק בדיעבד, אך לכתחילה ודאי שכשקורא תרגום יש להבין, ורבים כתבו שידקדק ויעיין בדברי התרגום (ארחות חיים לרא"ש כלל לז; מגיד מישירים ישעיהו סי' סו; של"ה מסכת שבת, נר מצוה ד"ה אמנם, הו"ד בא"ר סק"ב; מעשה רב החדש לגר"א אות טו; וראה גם שו"ת חת"ס, ח"ו, סי' סא, שהביא דברי השל"ה, וכתב שכן נהג בעצמו).

סה) אין כאן המקום לדון באלו אופנים מותר יהיה לקרוא שמו"ת תוך כדי קריאת התורה.

לענ"ד יש להשיב על ראייתו, שהרי מסתבר יותר שהשו"ע פסק כדעת רוב הראשונים, שסברו שסוף זמן שמו"ת הוא בשבת, וכל מה שהשו"ע הזכיר את דעת ר' שמחה הוא רק למצב שבו האדם הפסיד את הקריאה בזמנה, ואינו יכול עוד לתקן את מעשיו ולקוראה בזמנה. לעומת זאת, בנידון דידן יכול האדם לחזור ולקרוא את הפרשה בזמנה, ולכן בזה לא יורה לו השו"ע לסמוך על שיטת ר' שמחה. או בסגנון אחר: לדעת הגר"ש קמינצקי השו"ע סמך על שיטת ר' שמחה בכל מצב של דיעבד, אולם מסתבר יותר שהשו"ע סמך עליה רק כשאין ברירה אחרת. שו"ר שאכן כך נראה שסבר בשו"ת קנה בשם (ח"א, טו), שפסק שאדם שקרא שמו"ת לפני זמנה צריך לשוב ולקרוא בשנית את הפרשה [וראה בהערה^(ט)]. בקצוה"ש (עב, בדי השלחן, סק"ג) הסתפק האם מי שקרא לפני הזמן יצא, ולא ביאר מה צדדי הספק בזה.

טו. הקנה בשם כתב שמי שקרא שמו"ת לפני זמנה צריך לשוב לקרותה, "ופשוט הוא דאם לא חזר וקרא הפרשה בזמנו בשבוע הבא, שצריך להשלימה אח"כ. דבהקריאה שהקדים לפני הזמן בודאי לא יצא, משא"כ לאחר זמן סמינן בדיעבד על הפוסקים דס"ל דאם משלים הפרשה... עד שמיני עצרת חשיב כמשלים עם הציבור, כמש"כ בב"י ובשו"ע". כמדומני שכוונתו לסברא שהבאנו. אעיר כאן שתי הערות בענין דברי הקנה בשם וסברתו: א. בכמה מקומות הבאנו שנראה שלגדר "עם הציבור" יש כמה פירושים, שכולם נכונים. לפי"ז יש יותר מקום לומר שאדם שטעה וקרא את הפרשה לפני זמנה, אין מחייבים אותו לקוראה בשנית, שהרי סו"ס קיים את החובה לקרוא "עם הציבור" באופן מסויים, וכיון שכבר קרא אין מחייבים אותו לטרוח ולשוב לקרותה בשנית, ובדברבן סומכים בדיעבד על דעת ר' שמחה.

ב. הקנה בשם כתב ש"מבואר להדיא בדברי הכלבו והארחות חיים" שאם קרא לפני הזמן לא יצא". ראייתו היא כנראה מלשון הכלבו (בשם ר' פרץ): "אבל בשבת במנחה אפילו אחרי שקראו הפרשה בציבור לא יצא...". הרי שסבר שהקורא לפני זמנו "לא יצא", אף בדיעבד (והוא הדין שלדעת הפוסקים שנקטו שזמן הקריאה הוא ממנחה, שיסכימו שאם קרא לפני מנחה לא יצא). אמנם, לא זכיתי להבין את ראייתו, שהרי בתחילת אותו המשפט כתב הכלבו: "אם חזר הפרשה מאחד בשבת יצא, דשפיר מיקרי 'עם הציבור', שכבר התחילו הפרשה בשבת במנחה. ודווקא מיום ראשון ואילך, אבל בשבת במנחה אפילו אחרי שקראו הפרשה בציבור לא יצא...". הקריאה מיום ראשון היא לכתחילה, ובכל זאת נקט הכלבו לשון "יצא", ומכאן שכאשר כתב בהמשך "לא יצא" ייתכן שכוונתו לומר ש"לא יצא" לכתחילה. שו"ר שאת הראיה מלשון הכלבו הביא גם הג"ר רפאל אהרן ביטראן (מגדולי רבני קושטא, וידידו של מהרש"א אלפאנדר, הוזכר בשדי חמד, כללים, מערכת ס', כלל סח, ועוד), שנקט למעשה שמי שקרא שמו"ת לפני הזמן צריך לשוב ולקרותה (הובאו דבריו בגליון אליבא דהלכתא של ישיבת אהבת שלום, גליון נא, עמ' א', ועי"ש שהביא סברה לפיה יש לחלק בין לפני זמנה, שעוד לא הגיע זמן חיובה, לבין לאחר זמנה שרק בזה סבר ר' שמחה שיצא י"ח, וכתב שאין סברא זו מוכרחת בנידון דידן, ועי"ש עוד בדבריו).

כל מה שהבאנו עד כאן, הוא לענין פרשה רגילה, אולם לגבי פרשת בראשית נראה שלכו"ע מי שקרא אותה לפני זמנה חייב לשוב ולקרואה בזמנה. זאת משום שגם לפי שיטת ר' שמחה מסתבר שלא יצא, שהרי כאשר אותו אדם קרא את פרשת בראשית, השייכת לסבב הבא של הקריאה, עמד הציבור עדיין בסבב הקודם של הקריאה.

אמנם, מסתבר לענ"ד שמי שקרא שמו"ת של פרשת בראשית ביום שמח"ת בבוקר (ולפני כן סיים את קריאת שמו"ת של וזאת הברכה), ופנה למורה הוראה, יורה לו החכם שאין חובה בידו לשוב ולקרואה, משום שיש פוסקים שהתירו לקרוא את פרשת בראשית כבר מבוקר יום שמח"ת (שו"ת קנין תורה בהלכה, וראה לעיל פרק ז, אות ב), ובודאי שניתן לסמוך על שיטתם בענין זה, שהוא חובה מדברי חכמים, ובמצב כזה שהוא דיעבד, ושיש טרחא גדולה בקריאת הפרשה בשנית. והמתחסד עם קונו יחמיר ויקראנה בשנית, ותבוא עליו ברכה.



ו. שיטות נוספות ומנהגי חסידות

בשו"ע הובאו שלש דעות בענין זמן שמו"ת: הדעה המרכזית, ולפיה זמן הקריאה הוא משבת עד שבת. השניה השניה, דעת מהר"ם, לפיה מי שלא סיים שמו"ת עד מוצ"ש יוכל להשלים זאת עד לתחילת יום רביעי. הדעה השלישית, דעת ר' שמחה, לפיה ניתן להשלים את הקריאה עד לשמח"ת.

בפרק ג' הבאנו שתי דעות נוספות בנידון: הראשונה היא דעת המקובלים, לפיה רצוי לקרוא שמו"ת בער"ש [אף שהם מודים שמצד הדין ניתן לקרוא שמו"ת גם לפני כן], משום שע"פ קבלה מתקיים בזה 'והכינו את אשר יביאו'. השניה היא דעת כמה ראשונים שמצאנו, שסברו שראוי [או אף צריך] לקרוא שמו"ת במהלך השבת עצמה, או בע"ש, שהרי הקהל קוראים את הפרשה בשבת עצמה, ולכן כך תהיה קריאת שמו"ת 'עם הציבור' ממש. השו"ע לא הזכיר את שתי הדעות הללו, אך הזכיר הידור, המובא במדרש, לפיו רצוי לסיים את קריאת שמו"ת לפני אכילת סעודה שניה של שבת [לרוב הדעות החומרא היא דוקא לגבי סעודה ממש, ולא לגבי קידוש וטעימה קלה⁽¹⁾].

(1). היעב"ץ סבר שחומרא זו שייכת אף לגבי טעימה קלה (שאלת יעבץ ח"א, סי' מ', ובספר קריאת שמו"ת והלכותיה, ג, ג, כתב שנראה שגם לפי הב"ח יש להחמיר בדבר). אולם, האו"ז (הובא בביאור"ה

לפי שתי הדעות הללו רצוי לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה בהושע"ר או בשמח"ת, ואת שמו"ת של בראשית רצוי לקרוא בערש"ק בראשית, או בשבת בראשית. בהערה כאן הבאנו את הדעות השונות מהו הזמן המדויק בו כדאי לקרוא שמו"ת: בהושע"ר, או בערב שמח"ת (שבח"ל הוא שמיני עצרת), או בליל שמח"ת^(ט).

המשנ"ב הזכיר את המנהג לקרוא שמו"ת בהושע"ר (רפה, ס"ק יח), ובמקום אחר כתב שיקרא בליל שמח"ת (תרסט, סק"ד), אולם נראה שדבריו הם רק לפי מנהג האר"י, ואינם מעיקר הדין, וכ"כ בכמה ספרים^(ט).

לאור זאת, לא זכיתי להבין מדוע כתב הגר"ע יוסף (בחזון עובדיה) לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה "בערב שמיני עצרת או בליל שמיני עצרת",

ובערוה"ש) כתב שהטעם לחומרא זו הוא מחשש שמא מתוך ריבוי הסעודה ישכח מלקרוא, וטעם זה הובא גם בלקט יושר בשם התוס', ובעוד מקורות. לפי"ז נראה שאין בעיה לעשות קידוש ולטעום מעט מזונות לפני שמסיים שמו"ת. וכך פסקו קצות השלחן (סי' עב, בבדי השלחן ו), הגרי"ש אלישיב (סוכת חיים עמ' פג), הגר"ח קנייבסקי (גם אני אודך, פל"א), והגר"י ליברמן (שם).

סח). בענין הדעות השונות האם כדאי לקרוא בהושע"ר או בשמחת תורה, ראה בשו"ת קנה בשם (ח"א, סי' טז), וכן בספר גם אני אודך (כרך שנים מקרא ואחד תרגום, סי' כ'), וכן בספר קריאת שמו"ת והלכותיה (ד, ב). נסכם בקצרה את הדעות: יש שכתבו שיקרא בהושע"ר רבא (שע"ת רפה סק"ד בשם ברכי יוסף בשם האר"י, ועי"ש בשם מהר"מ זכותא שגם בחו"ל יש לנהוג כך. בא"ח. משנ"ב רפה ס"ק יח. ארחות רבנו בשם החזו"א, ובפרמ"ג הביא שנהגו לקרוא בליל הושע"ר. יש מהאחרונים שכתבו שהסיבה שלא קוראים בשמיני עצרת עצמו הוא כדי לחשוש לדעת הרמ"ע מפאנו, שסובר שלא קוראים 'תרגום' ביום טוב, כך כתבו יפה ללב תרסד סעיף ט"ז, וכן בבא"ח). יש שסברו שיש לקרוא בערב שמח"ת, ולכן בא"י יקראו בהושע"ר אך בחו"ל יקראו בשמ"ע (כך נראה מהמג"א רפה סק"י, ומסידור יעב"ץ). יש שכתבו שנהגו לקרוא בליל שמחת תורה (ארחות חיים. כלבו. משנ"ב סי' תרסט סק"ד. ראה גם ליקוטי מהרי"ח לליל הושע"ר שכתב שהנוהגים בכל שבוע לקרוא שמו"ת בשבת בבוקר הרי שבשמח"ת עליהם לקרוא בשמח"ת ביום).

סט). כגון במשנ"ב המבואר (הוצאת עוז והדר, סי' רפה, ס"ק יח, הערה פג), שם הביאו שכן מדויק מלשון מהר"ח"ו (שער המצוות פרשת ואתחנן) שכתב: "ובערב שמחת תורה, אע"פ שאינו יום ערב שבת, תקרא פרשת וזאת הברכה שנים מקרא ואחד תרגום". הרי ברור שהסברא לקרוא בערב שמח"ת היא לפי דעת המקובלים שנקטו שבכל שבוע רצוי לקרוא שמו"ת בערב שבת. כך גם הביא הרב בן ציון קוק (בהערותיו לספרו שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב, ברכות ח, ע"א, הערה פח). הגרי"ש אלישיב (שם) ביאר שהמשנ"ב "לא בא לאפוקי שלא יקרא קודם, אלא לזרז לאדם שיקרא עתה בליל שמחת תורה, קודם שיקראו בתורה פרשת וזאת הברכה, מפני שיש מעלה לקרוא שמו"ת קודם קריאת התורה...".

מבלי לציין שהוא רק לנוהגים כאר"י^ע. מסתבר לדחוק ולתרץ שלא הזכיר זאת מרוב פשיטות.



ז. דברי מוסר הנלמדים מהלכות אלו

נעיר בסיום פרק זה על שלש תובנות מוסריות שניתן ללמוד מנושא זה של קריאת וזאת הברכה ובראשית:

א. הגבול שבין סיום שמו"ת של וזאת הברכה לבין תחילת זמן שמו"ת של בראשית איננו ברור (יש שהתירו לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה במשך כל יום שמח"ת, אך יש שהתירו לקרוא את בראשית כבר משעות הבוקר)^ע. ענין זה מלמד אותנו שסוף התורה נעוץ בתחילתה, ושהתורה כולה אחת היא, אלוהית ושלמה, ללא חלוקה וללא פירוד. תורת ה' תמימה ושלמה, אלוהית ואינסופית, ולעולם איננו מסיימים את לימודה. מיד ברגע בו אנו מסיימים את קריאתה כבר מתחיל זמן הקריאה של סבב נוסף של לימוד.

ב. הפרשה הראשונה, פרשת בראשית, כוללת בתוכה יסודות ושורשים עמוקים ורחבים. פרשה זו היא עצומה, מבחינת גודלה ובעיקר מבחינת עומקה. למרות זאת, זמן קריאתה הוא הקצר ביותר (לפעמים, כאשר שמח"ת חל ביום חמישי, זמן קריאת שמו"ת הוא רק כיומיים). לעומתה, יש זמן רב (שבועיים או שלש שבועות) לקריאת הפרשה האחרונה, פרשת וזאת הברכה. מכך אנו למדים שחובתו של האדם היא להקדיש זמן רב ללימוד, ולנסות בכל כוחו להגיע להבנת התורה, וככל שהאדם מתקדם עליו להשקיע יותר זמן, ולהעמיק יותר בהבנת הדברים, והדבר יביא אותו

ע). בחזון עובדיה (שבת, ח"א, דיני שמו"ת, עמ' שיג בהערות) פסק שבשבוע רגיל אפשר לכתחילה לקרוא מיום ראשון, שכן היא דעת השו"ע, והביא דברי המטה יהודה שכתב שהקפדת האר"י לקרוא ביום שישי "לא נאמרו דברים אלו אלא למצניעיהם, אולם ההולכים ע"פ דברי הפוסקים יכולים לקרותה גם ביום אחר". למרות זאת, לגבי שמיני עצרת כתב בחזון עובדיה (בגוף הספר, בסוף הפרק, עמ' שכט) לקרוא בשמיני עצרת. ובעוניי לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי כל המקורות שהביא כראיה לדבריו הם מהחכמים שפסעו בעקבות האר"י הקדוש שהיה קורא שמו"ת ביום שישי. לכן, לכאורה היה צריך הגרע"י להעיר שכל זה הוא רק למקובלים, אך לשיטתו שלו יכול כבר ממנחה של 'האזינו', וצ"ע.

עא). כע"ז לא ברור מהו זמן 'מנחה' של שבת, בו מסתיים זמן שמו"ת של הפרשה הקודמת ומתחיל זמן שמו"ת של הפרשה הבאה.

לשמחת התורה. אולם, למרות זאת, מיד אחרי השמחה של סיום התורה מיד מתחיל האדם לקרוא את בראשית, ואז הוא חש שאינו מבין מאומה. אסור לו לאדם לחוש כי הוא השיג והבין את התורה עד הסוף. תמיד אנו צריכים להרגיש שהתחלנו מדף ב', מאות ב', שאיננו משיגים את התורה בכל עומקה, ושיש לנו עוד דרך ארוכה ואינסופית, להעמיק עוד ועוד בתורה הקדושה. מידת הענוה היא תנאי מוכרח ללימוד התורה, ולא בכדי התורה ניתנה לנו דרך משה רבנו, העניו מכל האדם אשר על פני האדמה. מיד עם פתיחת לימוד התורה אנו לומדים את מיעוט ערכנו ביחס אליה, ומתוך כך אנו ניגשים ללימודה מתוך ענוה, ומתוך הכרת ערכה האלוהי.

ג. התוספת שבת סבר שלפי ר' שמחה מי שהפסיד פרשה לא יכול להשלימה במשך השנה, אלא רק ביום שמח"ת עצמו (אולם, לדעת רוב האחרונים ניתן להשלימה במשך כל השנה, עד לשמח"ת, וכן יש להורות). מה הסברא בזה? נראה לומר שסיום התורה כולל בתוכו את כל התורה כולה, ולכן ניתן ביום זה להשלים את כל הפרשיות, שהרי זהו זמנן. השמחה ביום זה איננה רק על השלמת המצוה, אלא בעיקר על כך שזכינו ללמוד את התורה כולה, בשלימותה, ועל כך שהקפת התורה כולה מקרבת אותנו לתורה ולנותן התורה באופן עמוק יותר.



פרק ח'

סיכום הפרקים הקודמים, ומסקנת הדברים להלכה

בפרק זה נסכם את המסקנות העולות משבעת הפרקים. מכיון שלא זכיתי להגיע להוראה, אין לסמוך על הדברים למעשה, אלא לאחר התייעצות עם מורה הוראה מוסמך. נסכם תחילה את ההנהגה הראויה למעשה, מבלי לרדת לפרטים, ואח"כ נסכם כל פרק בפני עצמו.



א. המסקנות העולות

החובה לקרוא שמו"ת ולהבין: חובה על כל אדם, ואפילו הוא ת"ח, להשלים פרשיותיו "עם הציבור, שנים מקרא ואחד תרגום... שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכים לו ימיו ושנותיו" (ברכות ה, ע"א). בעת שקורא שמו"ת עליו להבין את מה שקורא, ולדעת כמה חכמים מי שלא הבין את התרגום לא יצא ידי חובתו (ויש שכתבו שבדיעבד יצא).

תחילת הזמן בכל שבוע: זמן הקריאה מתחיל כאשר הציבור מתחיל לקרוא את הפרשה במנחה של שבת [וכך הדין גם אם בשבת שאחריה יחול יו"ט, ויצא שיהיה שבועיים לקריאת שמו"ת]. יש שסברו שהכוונה לזמן מנחה גדולה, והדעת נוטה יותר לדעת אלו שכתבו שהוא מזמן מנחה במנין שבו האדם מתפלל (יש לדון האם יכול אדם לנהוג שבת אחת כשיטה זו, ושבת אחרת כשיטה האחרת, ואכמ"ל). נראה לענ"ד שאין לחשוש לדעת מי שסברו שזמן הקריאה מתחיל רק במוצ"ש, והמחמיר תע"ב. (אדם שקרא את הפרשה לפני זמנה, יש מי שכתב שאינו חייב לקרוא בשנית, ולענ"ד מסתבר יותר כדעת מי שכתב שחייב לקרוא שוב, וצ"ע).

סיום הזמן בכל שבוע: זמן הקריאה מסתיים במנחה של שבת [ונחלקו כנ"ל האם הכוונה למנחה גדולה או לזמן התפילה של אותו אדם], ולמצוה מן המובחר הזמן מסתיים כשסועדים סעודה שניה של שבת, כמובא בשו"ע [הכוונה לסעודה ממש, עם לחם, ויש מחמירים גם בקידוש עם מזונות]. לענ"ד נראה שטוב להחמיר שסוף הזמן הוא כבר בקריאת התורה בביהכ"נ, לאחר שחרית, משום שכך דעת כמה ראשונים.

זמן הקריאה למחמירים: האר"י הקדוש נהג להדר ולהתאמץ לקרוא את הפרשה דוקא ביום שישי, וכתבו אחרונים רבים שראוי להדר כך. אמנם כמה חכמים חשובים נהגו לקרוא במשך השבוע כולו. הבאנו שהמנהג בימי הראשונים היה לקרוא בשבת בבוקר, וראשונים רבים נקטו שיש לקרוא שמו"ת דוקא בשבת [ויש מהם שכתבו לקרוא דוקא בשבת בבוקר, או דוקא מילה במילה עם הש"ץ], ומשום כך נראה לענ"ד לכאורה שעדיף לקרוא שמו"ת בשבת, מאשר ביום שישי (למי שאינו פוסע בדר"כ בדרך של המקובלים). כמה מגדולי ישראל נהגו לקרוא שמו"ת

בשבת. לגבי קריאה מילה במילה עם הש"ץ יש שהתנגדו לזה, ויש שסברו שכך ראוי לנהוג.

בדיעבד: מי שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד למנחה של שבת, נראה שטוב שיזדרז להשלימה עד למוצ"ש, ולכל הפחות יסלימנה עד לסוף יום שלישי. ואם לא הספיק יסלימנה במהלך השנה עד לשמח"ת (וי"א שרק ביום שמח"ת עצמו ניתן להשלים). נראה להורות כדעת הפוסקים שכתבו שהשלמה זו היא חובה. אם הפסיד במזיד את הקריאה, י"א שלא יכול להשלימה אחרי יום רביעי, ולענ"ד יש לפקפק בזה, ונראה שהדבר תלוי לפי המקרה והאדם.

פרשיות וזאת הברכה ובראשית: תחילת זמן שמו"ת של וזאת הברכה הוא ממנחה של האזינו (והמחמיר להמתין למוצ"ש האזינו תע"ב). לגבי סוף זמנה יש שנקטו שהוא כאשר מסתיים יום שמח"ת, אך יותר נראה כשיטת הסוברים שהוא כשקוראים בתורה ל'חתן בראשית', ויש דעות מהו זמן זה בדיוק: האם מהרגע בו מנייני ותיקין מגיעים לחתן בראשית, או מאז שבדרך כלל קוראים בבתי הכנסת ל'חתן בראשית', או מאז שהוא עצמו שמע 'חתן בראשית', ולענ"ד הדעת נוטה לסברא האחרונה. נראה שתחילת זמן בראשית הוא ברגע בו מסתיים זמן וזאת הברכה. לשיטת האר"י, שהוזכרה לעיל, טוב לקרוא שמו"ת של וזאת הברכה בהושע"ר (ויש כמה דעות מתי בדיוק טוב שיקרא), וכן לקרוא שמו"ת של בראשית בערש"ק בראשית. [מי שמהדר בכל שבוע לקרוא שמו"ת דוקא בשבת, טוב שיקרא שמו"ת של וזאת הברכה בשמח"ת, וכן שיקרא שמו"ת של בראשית בשבת בראשית]. כמובן שראוי להחמיר בזה רק בתנאי שיספיק לקרוא את הפרשה ולהבינה כראוי, ולסיימה בזמן ללא שכחה, מבלי לפגוע במצוות אחרות שעליו לקיים. בדיעבד, מי שלא סיים את וזאת הברכה עד לסיום זמנה, יש אומרים שיוכל להשלימה עד לסיום יום שמח"ת, ואם לא השלים עד אז יש מי שאומר שניתן להשלים עד לסיום היום שלמחרת שמח"ת, ואם לא השלים עד אז יש מי שסובר שניתן להשלימה גם אחר כך, עד לסוף השבוע, ונראה שיש לפסוק בכל מקרה לגופו. מי שקרא את פרשת בראשית לפני זמנה חייב לשוב ולקרותה בשנית. אמנם, אם קרא אותה בשעות המוקדמות של יום שמח"ת נראה לענ"ד שאין חובה בידו לקרואה בשנית, והמחמיר תע"ב.



ב. סיכום הפרקים

פרק א:

א. יש דעה בראשונים הסוברת שקריאת שמו"ת היא מיום רביעי ועד יום רביעי, כלומר עד סוף יום שלישי^(ב). ר"י שירליאון יצא כנגד שיטה זו, ולדעתו יש לקרוא שמו"ת ממנחה של שבת ועד לשבת הבאה, ומי שלא קרא עד אז הפסיד לדעתו את המצוה. דברי ר"י שירליאון הובאו בכמה ראשונים^(ג). המהר"ם הסכים לדברי ר"י שירליאון, אלא שנחלק עליו לענין דיעבד, ולדעתו מי שלא הספיק לקרוא עד שבת צריך בדיעבד להשלים עד יום רביעי. דברי המהר"ם הובאו בכמה ראשונים^(ד), וכן פסק השו"ע.

ב. נראה שלפי השו"ע אדם שהפסיד את הקריאה צריך להשלימה עד יום רביעי^(ה), וכן נראה להורות, אך יש פוסקים שמלשונם נראה שאין זו חובה^(ו).

פרק ב:

א. לדעת ר' שמחה ועוד ראשונים ניתן להשלים את הקריאה עד לשמח"ת^(ז).

נראה שאין הכוונה שניתן להשלימה רק ביום שמח"ת עצמו, אלא ניתן להשלימה במשך השנה כולה עד לשמח"ת, כדעת רוב האחרונים^(ח).

השו"ע הביא את דברי ר' שמחה כדעה שלישית, ולכן מי שלא השלים את הקריאה עד ליום רביעי ישלימנה עד לשמח"ת (וכבר הבאנו שי"א שהרשות בידו להשלימה, אך נראה יותר שזו חובה ולא רק רשות).

(ב). דעה כזאת נזכרה ברשב"ץ, וכך הביא הנימוק"י, ואולי זו גם דעת האגודה.

(ג). תוס', או"ז, הגה"מ, מרדכי, רא"ש.

(ד). תשב"ץ קטן, מרדכי, הגה"מ, ר' ירוחם, ארחות חיים, כלבו, מהר"ם חלאווה, אגודה, רשב"ץ.

(ה). פרמ"ג, חיי"א, קיצוש"ע, ערוה"ש, מרן הגראי"ה קוק.

(ו). שו"ע הרב, וחזון עובדיה.

(ז). ר' שמחה, הובא בהגה"מ ובתרוה"ד, וכן דעת אבודרהם, וכן נראה משיבולי הלקט ותניא רבת, ולענ"ד כך נראה מהט"ז.

(ח). כך סבר האבודרהם, וכן משמע משיבולי הלקט, והפרמ"ג והמשנ"ב סברו שכך גם דעת ר' שמחה. אמנם, התו"ש ואחרונים נוספים הבינו שלדעת ר' שמחה ניתן להשלים רק ביום שמח"ת. כמה אחרונים כתבו שישלים כל השנה – לבוש, א"ר, ט"ז, חיי"א, ועוד, וכן נראה למעשה.

ב. בבירור הלכה לגר"י זילבר סבר שמי שלא קרא שמו"ת במזיד לא יכול להשלים עד שמח"ת (אף שיכול להשלים עד ליום רביעי). לענ"ד יש לעיין בדבריו מכמה צדדים, ומלשון השו"ע משמע שגם המזיד יכול להשלים עד שמח"ת, וכן מסתבר, ונראה שיש לפסוק בזה בכל מקרה לגופו.

פרק ג:

א. מנהג האר"י היה להתאמץ לקרוא שמו"ת ביום שישי, ואחרונים רבים כתבו לפי"ז שטוב לקרוא שמו"ת ביום שישי^(ט) (יש דעות האם עדיף לקרוא בשחרית או אחר הצות). האר"י נקט כך כהידור, אך הסכים שמעיקר הדין ניתן לקרוא בכל ימות השבוע^(פ).

ב. מאידך, הבאנו בפרק ג' דעות רבות (שלא צוינו בדברי הפוסקים) שנוקטות שכדאי [או צריך] לקרוא שמו"ת דווקא בשבת. יש מהפוסקים שכתבו שכך יש לעשות מן הדין, ויש שכתבו שהוא מצוה מן המובחר^(א).

עט). רמ"ע מפאנו, של"ה, והובאו דבריו בדרך החיים, אור צדיקים, משנת חסידים, מג"א, עבודת הקדש, סידור היעב"ץ, חיי אדם, קיצוש"ע, שערי תשובה, שו"ע"ר, בן איש חי, פקודת אלעזר, תוספת שבת, תוספת חיים, תורת שבת, חסד לאלפים, ועוד. כך נהגו רבים מגדולי ישראל, כמובא במנהגי בעל החת"ס פ"ד א, ובעוד ספרים.

פ). מקור חיים למהר"ח הכהן, וכן בשל"ה.

פא). ליד דעה שנקטה שהדבר הוא רק ל'מצוה מן המובחר' סימנו שתי כוכביות, וליד דעה שנקטה שהדבר הוא מן הדין סימנו כוכבית אחת. הרי פירוט הדעות אותן ציינו בפרק ג: יקרא שמו"ת בשבת: *יש מפרשים בראב"י; *מהר"ם מרוטנבורג (והוסיף שיתכן שאפשר גם בשישי וכדו', ואולי אין כוונתו ליום שישי בדוקא); **לקט יושר (וגם סמוך לשבת כלול בזה); **כך נראה שהבין הב"ח בדעת הטור למצוה מן המובחר (אולם הב"י לא הבין כך בדעת הטור), ונקט הב"ח שגם ערב שבת כלול בזה; **כך הבין ערוה"ש בדעת הטור; **הב"י הביא שהמדקדקים מתחילים בע"ש ומסיימים בשבת, ובמגיד מישרים מובא שכך יש לנהוג (וכע"ז נהג החזו"א, ונראה שכע"ז מובא בנימוקי יוסף, והגרשו"א נהג להתחיל בליל שבת ולסיים בשבת בבוקר). יקרא בשחרית בשבת: *כך נראה מהרוקח, וכך הבין בדעתו בא"ר; אולי כך דעת הרי"א; *א"ר הבין כך בדעת הכלבו ושאר הראשונים (ספר העתים, רע"ג, מחזור ויטרי, סידור רש"י, ספר האורה, המנהיג, כלבו וארחות חיים, או"ז, ראב"ן), אך מלשון הראשונים משמע שרק תיארו את המנהג ולא באו לומר שכך יש לנהוג, וגם הב"י והב"ח הבינו כנראה שהכלבו והראשונים רק תיארו את המנהג (מ"מ למדנו מכאן שאצל הראשונים לא נהגו לקרוא ביום שישי, כשיטת האר"י); **הרה"ג ר' דוד לידא כתב שכך הוא למצוה מן המובחר וכתב שזה עדיף מאשר לקרוא בערב שבת. **הא"א מבוטשאטש סבר שראוי לקרוא בשבת בשחרית, לפני קריאת התורה, ושזו כוונת רבי לבניו, ונראה שנקט שכך פסק השו"ע (וכתב שהקריאה ביום שישי היא רק משום שבשבת אין פנאי לקרוא).

ג. לפי"ז, יש מקום לענ"ד לומר שאדם שאינו נוהג בכל מעשיו כדעת האר"י הקדוש עדיף לו לקרוא שמו"ת בשבת, ולצאת בזה ידי כל שיטות הראשונים והאחרונים הנ"ל, מאשר לקרוא ביום שישי ולהרויח את דעת האר"י הקדוש. כמה מגדולי ישראל אכן לא הקפידו על ההידור שנזכר באר"י (הגר"א, ועוד), ויש מהם שנהגו לקרוא שמו"ת דוקא בשבת³², וייתכן שהוא מהטעם שהזכרנו.

ד. השו"ע הביא שלמצוה מן המובחר טוב שאדם יאכל סעודה שניה של שבת רק לאחר שסיים כבר קריאת שמו"ת (ולדעת רוב האחרונים כוונת השו"ע שניתן לקרותה במשך השבוע כולו, ויוצא בזה ידי מצוה מן המובחר, ובתנאי שיסיימנה לפני סעודה שניה). [בפרק ז' הבאנו שלדעת רוב הפוסקים חומרא זו אינה שייכת לגבי 'קידוש' קל עם מעט מיני מזונות, אלא רק לגבי סעודה ממש, עם לחם, וכן נראה, ויש חולקים].

הגרשו"א נהג להתחיל בליל שבת ולסיים בשבת בבוקר. יקרא בשבת קודם האוכל: **הב"י הביא שכך 'נראה קצת' מדעת ההגה"מ שזהו מצוה מן המובחר, **והמקור חיים נקט שכך פסק בשו"ע (וייתכן שכך הבין גם **הלקט יושר, אך רוב האחרונים הבינו שאין זו דעת השו"ע); **מרדכי (וכן גם כתב הב"ח בדעתו); כך נראה דעת האר"י כעדיפות השניה אחרי קריאתה ביום שישי. יקרא עם הש"ץ מילה במילה: **א"ר בדעת הב"ח (אך מאמ"ר ומשנ"ב דחו שאין זו דעת הב"ח), והוסיף הא"ר שכן נהג בפועל זקנו הגאון; *פרישה (וכתב שיקרא את המקרא השני עם הש"ץ); *מסתבר שזו דעת הסמ"ק; **ייתכן שזו דעת 'מנהגים' לר"א טירנא; כך נהג הסטייפלר (ולא פירש את טעמו); **כך העדיף הט"ז (כדי שיחשב שקורא מתוך ס"ת). [לגבי קריאה מילה במילה עם הש"ץ, יש שהתנגדו לכך, בלי קשר לדין שמו"ת (של"ה, גר"א, מהר"ח הכהן תלמיד מהרח"ו ע"פ דברי הזוהר, תורת שבת, ונראה שכך סבר החיד"א. בשערי אפרים כתב שיותר נכון לשתוק, ובפסקי תשובות הביא שכן נהגו לשתוק המגיד מקוניץ והחזו"א ו"הרבה מגדולי הדורות". אנו הצענו לחדש שאף המהר"ם מרוטנבורג התנגד לכך ושהשו"ע כתב ש'ראוי למדקדק בדבריו' לחשוש לכך). המשנ"ב לא חשש לשיטת המתנגדים (וכדבריו פסקו האול"צ והגרע"י). יש מהאחרונים שכתבו שאף מוטב לנהוג כך ולקרא עם הש"ץ, אף אם כבר קרא שמו"ת (מטה משה, שלחן עצי שיטים, ובדברי חמודות הביא שכך מנהג העולם, ולענ"ד כך נראה שנקט לעיקר במשנ"ב, ולענ"ד נראה כך מהרדב"ז). יש מהראשונים שנקטו שקריאת שמו"ת היא הכנה לקריאה בתורה, ונראה שלדעתם אין לקרוא שמו"ת עם הש"ץ אלא לפני כן (שבולי הלקט ותניא רבתי, וכן נראה מדברי ר' יונה והריטב"א, ואולי זו גם דעת הריא"ז, ונראה שכך נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה - מגורת המאור לר"י אבוהב הראשון, והגרא"מ מפינסק, וכע"ז בתשובות בעלי התוס', ובתורה"ד ביאר שכך גם שיטת ר' חננאל)].

פב). הג"ר דוד לידא, זקינו של הא"ר, הסטייפלר, החזו"א, הגרש"ז אוירבאך, הגר"מ פיינשטיין (אגר"מ, ח"ח, הקדמה, עמ' 32), והגרי"ד סולובייצ'יק מבוססות סבר "שעיקר הזמן לקיים תקנת חכמים דשמו"ת הוא בשבת עצמה".

ה. הבאנו כמה ראשונים שכתבו שסוף זמן שמו"ת הוא כאשר קוראים בתורה בשבת בבית הכנסת^(א). לענ"ד נראה שטוב להחמיר ולחוש לשיטתם.

פרק ד:

א. זמן שמו"ת מסתיים בכל שבוע במנחה (שו"ע).

לפי המשנ"ב וסיעתו גם תחילת זמן שמו"ת היא במנחה, ואילו לדעת הישכיל עבדי וסיעתו^(ב) רק במוצ"ש ניתן להתחיל בקריאת הפרשה הבאה. ביררנו (בפרק ד) שדעת רוב הראשונים והאחרונים היא כדעת המשנ"ב^(ג), ושנראה שזו גם דעת השו"ע.

לענ"ד נראה שיש להורות כשיטת המשנ"ב וסיעתו, ואין צורך להחמיר כשיטת הישכיל עבדי, אלא למי שהוא מתחסד במעשיו ורוצה להחמיר על עצמו. למרות זאת, לגבי סיום הזמן יש מקום להורות, מכמה טעמים, שאדם שלא קרא שמו"ת עד למנחה של שבת ישתדל לסיים את הקריאה עד מוצ"ש [ולא ימתין עד ליום רביעי].

פרק ה:

א. נחלקו פוסקי דורנו מה הוא בדיוק זמן מנחה הנ"ל: י"א שהוא זמן מנחה גדולה^(ד), וי"א שהוא הזמן בו אותו אדם התפלל מנחה במנין באותה השבת^(ה), ונראה שלכך הדעת נוטה.

(ג). תר"י, ריטב"א, ובמשנ"ב רפה סק"ט כתב שטוב להחמיר כשיטתם, והגר"א נבנצאל התחשב בדעה זו. נראה שכן גם דעת שבלי הלקט ותניא רבתי (דנו בדבריהם לעיל בפרק ג, אות ג), ונראה שכן נקטו גם הסוברים שטעם חובת שמו"ת הוא כהכנה לקריאה בתורה (מנורת המאור לר"י אבוהב הראשון, הגהות הגר"מ מפינסק, ובתרוה"ד ביאר שכן גם שיטת הר' חננאל, וכע"ז בתשובות בעלי התוספות). פד). כך היא דעת ר' פרץ (הובאה בכלבו), וכן פסקו מהר"י אבוהב, פתח הדביר, קנה בשם, בני ציון, הלכות שבת בשבת, בירור הלכה, פסקי תשובות, וכן נראה שנקטו ספר מעורר ישנים, הרב מרדכי גולדיש, ואולי גם הגר"מ פיינשטיין.

פה). עץ חיים מלונדרץ, פסקי ריקנאטי, שו"ת הרדב"ז, קיצור של"ה, הגהה שבפסקי תוספות, כנסת הגדולה. פרי חדש, שתילי זיתים. משנ"ב. שש"כ, הגר"א נבנצאל, הגר"ח קנייבסקי, שו"ת עשה לך רב, ילקוט יוסף, רבבות אפרים, הג"ר אשר וייס, הגר"מ אליהו, ספר פניני הלכה, הגר"ש קמינצקי, שו"ת קנין תורה בהלכה, האדמו"ר מתולדות אהרן, וכן סברו הגר"ש אלישיב, והגר"י ליברמן, והגר"ש דבליצקי, ונראה שכן סברו גם מהר"י בירב, ומעשה רקח, ונראה שלכך נטו הפרמ"ג, הגר"י רצאבי, והגר"נ קרליץ, ועוד.

פו). שש"כ, הגר"י ש אלישיב, הגר"ח פ שיינברג, שו"ת קנין תורה בהלכה, ועוד.

ב. נראה לענ"ד שיכול אדם לנהוג כאחת השיטות, כפי העדפתו. יש לדון האם יכול אדם לנהוג שבת אחת כשיטה זו, ושבת אחרת כשיטה האחרת.

פרק ו:

א. כאמור, מעיקר הדין ניתן לקרוא שמו"ת במשך כל השבוע. כך גם הדין כאשר יו"ט חל באמצע השבוע.

כאשר יו"ט חל בשבת, ניתן לשיטת המשנ"ב וסיעתו לקרוא שמו"ת גם לפני היו"ט. לענ"ד נראה שכך הדין גם לפי שיטת הישכיל עבדי וסיעתו, וכן כתבו כמה ספרים^(פח). אמנם, יש שרצו לומר שלפי הישכיל עבדי ניתן לקרוא שמו"ת רק ממוצאי יו"ט^(פט). בכל מקרה, כבר הבאנו לעיל שאין לחשוש לשיטת הישכיל עבדי, וא"כ למעשה ודאי שניתן לקרוא שמו"ת גם לפני היו"ט.

פרק ז:

א. תחילת זמן שמו"ת של וזאת הברכה הוא ממנחה של האזינו [כדעת המשנ"ב וסיעתו שהובאה לעיל].

ב. לגבי סיום זמן וזאת הברכה ותחילת זמן בראשית, נחלקו הדעות: יש שנקטו שהזמן הוא כאשר מסתיים יום שמח"ת^(צ). לעומתם, יש שנקטו שהזמן הוא כאשר האדם שומע את הקריאה של חתן בראשית^(צא), והם נחלקו מהו הזמן המדויק בזה: האם מהרגע בו מנייני ותיקין מגיעים לחתן בראשית^(צב), או מאז שבדרך כלל קוראים בבתי הכנסת ל'חתן בראשית'^(צג), או מאז שהוא עצמו שמע 'חתן בראשית'^(צד).

פז). קצוה"ש, הגרש"ז אורבאך, הגר"א נבנצאל, ועוד. יש שהסתפקו שמה הוא זמן מנחה במנין הקבוע בו רגיל אותו אדם להתפלל.

פח). שבט הלוי, בירור הלכה, הלכות שבת בשבת, שו"ת נשמת שבת.

פט). מעורר ישנים, קנה בשם, הרב מרדכי גולדיש, פסקי תשובות, ויש שמועה שכך סבר הגר"מ פיינשטיין.

צ). הגר"ש קמינצקי, שו"ת מנחת פרי, חוט שני (אך לדעתו ניתן לקרוא בשמח"ת את שני הפרשיות), כך נראה מהתורה שבת, מסתבר שזו דעת הגר"ח קנייבסקי, נראה לענ"ד שכך סבר היוסף אומץ, קצוה"ש הביא שכך יש לנהוג כעדיפות שניה.

צא). יוסף אומץ, הגר"ח פלאג'י, קצוה"ש, הגר"ש דבליצקי, וכך נראה לי שסבר ר' יהודה עייאש.

צב). שו"ת קנין תורה בהלכה, אולי גם שש"כ.

צג) הגר"ש אלישיב.

צד) הגר"ש דבליצקי, וכן נראה מהרבבות אפרים והמנחת אשר והשש"כ והחוט שני.

ג. כל הנ"ל הוא מעיקר הדין, אולם פשוט שמי שבכל שבוע מהדר לקרוא שמו"ת ביום שישי (כמנהג האר"י הקדוש, שהובא לעיל ה), טוב שיקרא שמו"ת של וזאת הברכה בהושע"ר או בשמח"ת (ויש כמה דעות מתי בדיוק טוב שיקרא^{צה}), וכן יקרא שמו"ת של בראשית בערש"ק בראשית. מי שמהדר בכל שבוע לקרוא שמו"ת בשבת (כדברי הראשונים שהובאו לעיל סעיף ו), טוב שיקרא שמו"ת של וזאת הברכה בשמח"ת, וכן שיקרא שמו"ת של בראשית בשבת בראשית. כמובן שראוי להחמיר בזה רק בתנאי שיספיק לקרוא את הפרשה כראוי ולסיימה בזמן, וששמחת החג לא תביא אותו לידי שכחה.

ד. דעת מי שכתב שקריאת וזאת הברכה היא דוקא בהושע"ר ושמח"ת ולא לפני כן^{צו}, אינה נראית, ואין צורך לחשוש לה.

ה. מי שלא סיים את וזאת הברכה עד לסיום זמנה, יש אומרים שיוכל להשלימה עד לסיום יום שמח"ת, ואם לא השלים עד אז יש מי שאומר שניתן להשלים עד לסיום היום שלמחרת שמח"ת, ואם לא השלים עד אז יש מי שסובר שניתן להשלימה גם אחר כך, עד לסוף השבוע, ונראה שיש לפסוק בכל מקרה לגופו.

ו. מי שקרא את פרשת בראשית לפני זמנה חייב לשוב ולקרואה בשנית. אמנם, אם קרא אותה בשעות המוקדמות של יום שמח"ת נראה לענ"ד שאין חובה בידו לקוראה בשנית, והמחמיר תע"ב.

ז. אדם שקרא [במשך השנה] את אחת משאר הפרשיות לפני זמנה, יש מי שכתב שאינו חייב לקוראה בשנית^{צז}, ולענ"ד מסתבר יותר כדעת מי שכתב שחייב לקוראה שוב^{צח}, ועדיין צ"ע.

צה). יש שכתבו שיקרא בהושענא רבא (שע"ת רפה סק"ד בשם ברכי יוסף בשם האר"י, ועי"ש בשם מהר"מ זכותא שגם בחו"ל יש לנהוג כך. בא"ח. משנ"ב רפה ס"ק יח. ארחות רבנו בשם החזו"א, ובפרמ"ג הביא שנהגו לקרוא בליל הושע"ר. יש מהאחרונים שכתבו שהסיבה שלא קוראים בשמיני עצרת עצמו הוא כדי לחשוש לדעת הרמ"ע מפאנו שסובר שלא קוראים 'תרגום' ביום טוב, כך כתבו יפה ללב תרסד סעיף ט"ז, וכן בבא"ח). יש שסברו שיש לקרוא בערב שמח"ת ולכן בא"י יקראו בהושע"ר אך בחו"ל יקראו בשמ"ע (כך נראה מהמג"א רפה סק"י, ומסידור יעב"ץ). יש שכתבו שנהגו לקרוא בליל שמחת תורה (ארחות חיים. כלבו. משנ"ב סי' תרסט סק"ד. ראה גם ליקוטי מהרי"ח לליל הושע"ר שכתב שהנהוגים בכל שבוע לקרוא שמו"ת בשבת בבוקר הרי שבשמח"ת עליהם לקרוא בשמח"ת ביום).

צו). פס"ת בשם קנה בשם, והערנו שלענ"ד הקנה בשם רק הסתפק בזה.

צז). הגר"ש קמינצקי.

צח). קנה בשם, ובקצוה"ש הסתפק בזה.

ח. בעת שקורא שמו"ת עליו להבין את מה שקורא, ולדעת כמה חכמים מי שלא הבין את התרגום לא יצא ידי חובתו, ויש שכתבו שבדיעבד יצא.



הרב נ. בן יעקב

ריבוי בשיעורין

סוגיות הגמ' ושיטות הראשונים

בביצה יז. "תנו רבנן אין אופן מיום טוב לחבירו באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו, רבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא".

הרי שיש היתר מיוחד להרבות בשיעור התבשיל ביו"ט, אע"פ שרצונו של האדם הוא שישתייר ממנו לצורך שבת, ובחי' הרשב"א (חולין טו:) מבואר שאף לת"ק, במילוי כל התנור פת בבת אחת מעיקר הדין שרי, אלא שכיון שדרך אפיית הפת הוא שלא בב"א רק בזא"ז, לכן גזרו חכמים.

בשי' ת"ק פליגי ראשונים, ויש בזה ג' שיטות. להרא"ה טעם ההיתר הוא שריבוי הבשר משביח את התבשיל (וע"ז נסובה מחלוקת ת"ק ורשב"א אם תועלת השבח שבריבוי הפת סגיא להיתר, ומעתה אף בכל תבשיל אחר, שאין בתוספת תועלת - אין היתר). להר"ן הוא היתר בפנ"ע, ובתחילה כתב דכיון שהותר אוכל נפש ביו"ט כל שהוא מרבה על העיקר - תוספתו כמוהו. א"כ זה היתר בהרחבת מלאכה המותרת, ומעתה אפשר לדון שבכל התורה כשיש 'הותרה' על איזה איסור, דהרחבתו 'ריבוי בשיעורין', כסוגיין. אח"כ כתב אופן אחר (וכן כתב הריטב"א עירובין סח. כ.) דנראה להם לחכמים שבפסוק 'אך אשר יאכל לכל נפש' לא הצריכה תורה לדקדק שלא יבשל אלא את המצטרך אליו בלבד. מעתה, אי אפשר לדון 'ריבוי בשיעורין' בכל הותרה, אלא רק במקום שהתורה אמרה לעשות צרכי האדם באופן רגיל, וצריך להתיישב מה נכנס בגדר זה.

שיטת הרשב"א (חולין טו:) ותוס' (מנחות סד. ד"ה שתיים), דכל מעשה שהותר ע"פ תורה, אפי' בתורת דחוייה (כגון לצורך חולה בשבת) - ריבוי בשיעור מותר מה"ת (כעין א.). כע"ז במלחמות (יג.) אליבא דרש"י: "וכיון שא"א לעשות אלא בו ביום אין מדקדקים בדבר לומר אפשר לצלות בענין אחר אלא באיזה ענין שמזדמן או שהוא רוצה בו התירו משום שמחת יום טוב".

ח"ש, למ"ד לאו דאו') ורק מדרבנן אסרוהו, וביו"ט, שאינו אלא לאו, התירו חכמים, אבל בשבת, שהיא בסקילה, אסור (א"כ מחמר בשבת שרי בו ריבוי בשיעורין לצורך חולה. וכן כל איסור דרבנן, כמוקצה וכדו')^ב.

שיטת המשנ"ב להלכה - עי' הערה^ג.

סוגיא קרובה לזה (ביצה יא:): "אמר רב יהודה אמר שמואל מולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת".

בראשונים אפשר לדייק שהוא ענין אחד עם ריבוי בשיעורין. ברש"י נקט הכא 'דחד טירחא הוא', וכן הוא בדף יז. 'ממלאה אשה, דבחד טרחא סגי וכן בנחתום לגבי מלוי'. (ועי' בהערה דמתפרש כמש"כ תוס' רי"ד').

ב). הרחבה בביאור שיטות הראשונים: הרא"ה כתב דחימום מים מותר מה"ת (ולכך שרי ביו"ט, אף שאין תועלת בריבוי) משום שהוא גוף אחד, א"כ בחימום מים אין הבדל בחומרת המלאכה בין בישול רב לבישול מעט, והיה מקום ללמוד מכאן שה"ה בכל תאנה שנצרך האדם לקצור, לא יהיה חילוק אם יקצור תאנה גדולה או קטנה, מפני שאף תאנה זו היא גוף אחד, אך אין זה נכון, וחידושו במים בלבד. וראיה לזה ממש"כ הריטב"א (הובא לקמן בהערה טו), דתאנה גדולה כשיעור ב' גרוגרות איסורה גדולה משיעור גרוגרת אחת, ואין התאנה נידונית כגוף אחד, כמו דלא אמרי' דבפת מותר.

ובריטב"א חלק עליו (במה שחידש דמים לעולם הוא גוף אחד), והכניס בקושייתו על הרא"ה דס"ל להרא"ה שאין חילוק בין מים לתאנה. ולשי' הריטב"א יש לדון, ביש לפניו ב' בעוקץ א' וג' בעוקץ א', ושניהם כשיעור הנצרך לו, אם יש עדיפות איזה יקוץ.

בשי' הר"ן מבואר שאף שריבוי בשיעורין אסור מדאו' מ"מ זה עדיף מלעבור על ב' מלאכות. ואם נחלק בין ריבוי היתר לריבוי איסור (כשי' האחרונים, לקמן הערה כ), נמצא ג' דרגות: ריבוי של הותרה (ביו"ט), דשרי; ריבוי של דחוייה (בחולה), דאסור מה"ת אלא דעדיף מריבוי מלאכה ומותר ע"י גוי (אלא שבזה אפשר לפרש מצד אחד, דבגוי לא נאסר התוצאה רק המלאכה); ריבוי של איסור, דאסור בכל ענין. ובביאור סברת הר"ן דאיסור ריבוי בשיעורין הוא מה"ת, למרות שאינו איסור גמור, יש מפרשים שהוא כעין חצי שיעור - חת"ס (ביצה יז.), ובשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' כ"א).

ג). המשנה ברורה (שיח, יג) פסק לחומרא כהר"ן, וכתב שם שבספרו אהבת חסד פ"ז הוכיח כן. והנה שם באהבת חסד דן בלקיחת משכון לצורך דבר המותר ודבר האסור והביא מנתי"מ (סי' צ"ז ס"ק א') לתלות ד"ז בסוגיא דב"מ ל' בשוטחה לצורכו ולצורכה דשרי' והביא ראיה לאסור מסוגיא דאי אפשר וקמכוין (פסחים כה:): דפסקינן כרבא, וא"כ ה"ה בשוטחה לצורכו ולצורכה, דאסור. ועוד הוכיח מינה לשי' הר"ן במחלוקתו עם הרשב"א גבי נועל ביתו לשמרו וצבי בתוכו, דלהר"ן אסור ולהרשב"א שרי. עכת"ד. וע"כ שכוונת המ"ב לדמות לסוגיית א"א וקמכוין גם את ריבוי בשיעורין, דהעושה מעשה עם שתי כוונות אסור, כדפסקינן כרבא, וצ"ע. ובאמת בספרו מחנה ישראל (פרק ל"א) כתב להקל לפסוק כהרשב"א, עי' לקמן תחת הכותרת 'ריבוי בשיעורין בשאר מלאכות ואיסורי תורה'.

יש לציין שאת עצם דימוי דבריו שבאהבת חסד, כתב אף הנחל יצחק סי' צ"ז.

וברמב"ם (הל' יו"ט א, י) סידר בהלכה אחת את כל אלו שאדם עושה בבת אחת, ז"ל: "ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, וממלאה אשה תנור פת אף על פי שאינה צריכה אלא לככר אחד, שבזמן שהפת מרובה בתנור היא נאפית יפה, ומולח אדם כמה חתיכות בשר בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, וכן כל כיוצא בזה" (ולא חילק בין מלאכות דאורייתא לדרבנן)⁶⁷.

אמנם, הרא"ש פי' דהתירו למלוח רק משום שהוא מדרבנן, דאין עיבוד באוכלין, אבל בטעם הדבר כתב 'ואף על גב דלית ליה טעמא כלל בשריותא דשמואל שאין החתיכה שהוא צריך לה מיתקנא ומשבחת כלל במליחת שאר החתיכות וגם צריך להפוך כל חתיכה וחתיכה ולמולחה'. הרי שבא לפרש מפני מה אינו כהיתר 'ממלאה אשה', לפי שאין בריבוי בשר הנמלח תועלת כ'הפת נאפית יפה', ועוד שאינו בטירחא אחת 'וגם צריך להפוך כל חתיכה', ומשמע דלולי שצריך להפוך, סגי ליה בהיתר ריבוי בשיעורין, ואפי' דאורייתא שרי. ושו"ר שכ"פ הב"ח (סי' ת"ק) בדעת הרמב"ם⁶⁸.

וכן מתבאר בדברי המשנ"ב, עי' בהערה⁶⁹.

ד). פסקי רי"ד יא: "אמר רב יהודה אמר שמואל מולח אדם כמה חתיכות בבת אחת אף על פי שאין צריך אלא לחתיכה אחת. פי' אף על פי שהוא מולח לצורך חול כיון שכל החתיכות הן יחד ועדיין לא בירר אי זו יאכל כל חתיכה וחתיכה היא ראויה לו ואחרי כן יברור אי זו שירצה והשאר יניח" ובירושלמי (ביצה א, ו) "חברייא בשם רב מולח אדם דבר מרובה אף על פי שאינו יכול לאכול ממנו אלא דבר מועט". ובא"ז ("ח"ב יו"ט סי' של"ו) "ומותר גמי למלוח חתיכה גדולה אף על פי שיועד בודאי שלא יאכל אלא מקצתה כדאיתא בירושלמי" וכו'.

ה). וכן משמע מחי' הר"ן (מועד קטן יב:) שצירף את ב' הדינים תחת השם 'הערמה', ז"ל: "ר' יוסי בר יהודה אומר מערימין וקימ"ל כותי' דאפילו ביום טוב שני שרי הערמה כההיא דאמרינן ממלאה אשה קדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא חתיכה אחת. ומולח אדם כמה חתיכות אף על פי שאינו צריך אלא חתיכה אחת". וכבר קדמו לו בפסקי הרי"ד (הערה 4) וברוקח (הל' יו"ט סי' רצ"ח).

ו). וכן הוא במרכבת המשנה (אלפנדרים) הל' יו"ט (ג,ד).

ז). בשו"ע (תק, ה): מותר למלוח כמה חתיכות בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא אחת.

ובמשנה ברורה: "ס"ק כא) בבת אחת - במפולת יד אחת כגון שיש כאן שלש חתיכות יניחם זו אצל זו ויקח מלח מלא חפניו כדי שיעור מליחה של כל החתיכות וזורח עליהם בבת אחת: (ס"ק כב) אף על פי שאינו צריך - ליו"ט אלא אחת והטעם שטורח אחד הוא טורח לכל הבשר שהרי מולחן ביחד ואף על פי

עוד סוגיות שנידונו בראשונים:

מנחות סד. "חולה שאמדהו לשתי גרוגרות ויש לפניו שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחת הי מינייהו מייתנין שתיים מייתנין דחזו ליה או דלמא שלש מייתנין דקא ממעטא קצירה פשיטא שלש מייתנין".

עירובין סח. "ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה אמר להו רבא נישיליה לאימיה אי צריכא נחים ליה נכרי אגב אימיה. (ובראשונים פי' דהיינו ע"י גוי) הרי שלא הותר אלא ע"י ריבוי בשיעורין".

ב' סוגיות אלו איירי בדחוייה, דלהרשב"א שרי מדאו' ולהר"ן אסור (ואת היתר הריבוי בחימום מים להר"ן, צריך ליישב בפנ"ע).

ביצה כב: "משנה: ב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתייה". ובראשונים (לקמן) איתא דלב"ש שרי לרבות לצורך פניו ידיו ורגליו מדין ריבוי בשיעורין (ברשב"א הביא מביצה יז. ממלא נחתום חבית של מים וכו', אבל תוס' שבת לט: ד"ה אלא"כ הביאו מסוגיא דעירובין סח. דאישתפוך חמומיה. וכבר הקשה עליהם הגרע"א (שם), ועי' בתוס' רא"ש וצ"ע). ואף לצורך כל גופו, דנאסר מצד שאינו שוה לכל נפש, לא נאסר בריבוי בשיעורין אלא מטעם גזירה).



בין ריבוי בשיעורין לריבוי מעשים

הנה מקור ההיתר נאמר בהוספת בשר לקדירה, שהכל נחשב כהרחבת הבישול של אותה חתיכה שהאדם חפץ לבשל. ואף בפת, שנחלקו בה ת"ק ור' שמעון ב"א (כנ"ל ע"פ הרשב"א), אין מניעה מצד אפייתם להיחשב כריבוי בשיעורין, מפני שהכל

שהוא מוסיף קצת טרחה שהרי צריך להפך כל חתיכה וחתיכה בפ"ע כדי למולחם בצד השני מ"מ כיון דמן התורה אין עיבוד באוכלין כמו שכתבנו לעיל בסימן שכ"א הקילו חכמים למלוח בבת אחת אם חושש שמא יסריח הבשר".

הרי שפתח ב'במפולת אחת' כדברי רש"י, והוא מטעם ריבוי בשיעורין, וסיים ב'צריך להפך כל חתיכה וחתיכה', כדברי הרא"ש, שלא הותר כאן אלא משום שהוא דרבנן. אלא כוונתו לומר כמש"כ, דבאמת עצם זריית המלח אינו צריך להיתר רבנן, דהוא חד טעמא דריבוי בשיעורין, רק בגלל תוספת טירחה, שצריך להפך אח"כ כל חתיכה בפנ"ע, צריך להיתר דרבנן.

ומה שכתבתי בדעת הרא"ש, דס"ל היתר ריבוי בשיעורין בזריית המלח במפולת יד, לכאו' הוא כוונת מש"כ השעה"צ (ס"ק כג) 'וכן משמע ברא"ש למעייין'.

הוא בכלל הרחבת האפייה של פת אחת לצורך יו"ט. אבל ודאי שיהא גדר וגבול לזה, דמי שהניח ב' קדירות בב' ידיו על האש לכאור' יחשב כשתי מלאכות ולא כריבוי בשיעור הבישול^ח. א"כ יש לדון אף במי שהצית אש תחת ב' קדירות - אם נחשב הדבר כריבוי בשיעור, או דדמי לפת בתנור^ט.

יש סברא לחלק בין מדליק אש תחת ב' קדירות, דחשיב שני מעשים, לבין אופה כמה לחמים יחד, כי הדבר תלוי בדרך וצורת המלאכה. הדרך היא לבשל בקדירה אחת ולאפות לחמים רבים בב"א, אבל לבשל ב' קדירות אפשר שאין דרך כזו, לבשלם בפעולת הדלקה אחת. לפי"ז, הפעלת 'נורות חשמל' רבות, כיון שכך הוא הדרך להפעיל הרבה ע"י 'מתג' אחד, אם יש לפניו ב' מתגים ומנין הנורות אינו שווה, הוא כדין ריבוי בשיעורין. ולפי"ז, ב'חברת חשמל' המפעילה את כל צורכי העיר יחד, עדיפא מיניה לדון אותה כריבוי בשיעורין, שכך היא דרכה.

[ואין לחלק דשאני 'נורות חשמל', שהן במקומות נפרדים ואינן מתאחדות תחת שם אחד, וק"ו במדליק 'מזגן' ונורות. ולא היא, דענין ריבוי בשיעורין איננו איחוד התוצאות ל'גוף אחד', אלא איחוד המעשה - לתת שם היתר המעשה על ריבוי התוצאות, כשהן ממין אחד, כל זמן שהפעולה נעשית כדרך. ובנדו"ד, נדון המתג כצורת 'הפעלת החשמל' הרי הוא מעשה מאוחד, וכן הוא באפיית כמה לחמים].

(ראיתי מחכ"א) לפי מה שמבואר לעיל מסוגיא דביצה יא: דהתירו מליחה בכמה חתיכות בשר, וברש"י דכולהו 'חד טירחא', למדנו הרחבה לגדר 'מעשה אחד'. הרי במליחתו מוציא האדם מתחת ידו גרגירי מלח רבים - יותר מהשיעור הנצרך לו לחתיכה אחת, א"כ פעולתו דומה לזריקת כמה חצים, דכל חץ הוא כמעשה נפרד. וצ"ל דכיון שהכל נופל תחת 'מעשה מליחה', מתאחדות כל תוצאות המלח ל'ריבוי' בשיעור המליחה.

וביותר, דהנה כתב הרא"ש (הנ"ל) דכל חתיכה בעי הפיכה לצורך מליחתה (וא"כ לא חשיב חד טירחא), אך רש"י פליג, וליישב את דברי רש"י כתב המהר"ם שיק (או"ח קל"ח) דס"ל דכל זמן שלא פירש האדם מן המלאכה חשיבא מלאכה חדא

ח. וכו"כ הגרש"ז במנחת שלמה (תנינא סי' ק"א). אמנם במחנה ישראל (פרק ל"א) דן כה"ג להתיר.

ט. אמנם בענין זה כתב ה'בית אפרים' להדיא דשרי, עי' לקמן תחת הכותרות 'טירחה למנוע ריבוי בשיעורין'.

(וכעין מ"ש שבת קלג: בציצין שאין מעכבין, כל זמן שהוא עוסק במילה - חזור, וברש"י, דכולא חדא מילתא היא) והוא חידוש בגדר ה'מעשה'. והרא"ש פליג ע"ו.

ואפשר היה לפרש דברי הרא"ש באופן אחר, דלעולם אף הוא מודה באופן המליחה לשמואל, דחשיב 'חד טירחא', כרש"י. ולא הוצרך לפרש מה שפירש אלא אליבא דרב אדא ב"א¹, ובוזה יתיישב הדבר טפי, דלכא' מאיזה טעם יחשב שאינו חד טירחא מפני שצריך להפוך את החתיכות בין נתינת מלח על צידם האחד לבין נתינת מלח על צידם האחר, והרי בהפיכתם הוא הופך אף את חתיכתו הרצויה ליו"ט, ומעשה האיסור גופה (- המליחה) נעשה בכל החלקים בב"א, כריבוי בשיעור. אמנם, אם נפרש דקאי אליבא דראב"א, אתי שפיר, דכל חתיכה מולח בפנ"ע והופכה קודם שהתחיל למלוח האחרת.

אבל המשנה ברורה (הו"ד לעיל הערה ז) שהביא את דברי הרא"ש על השו"ע, דפסק כשמואל, מוכח דלא ס"ל הכי. וכדבריו כן הוא גם בפר"ח ובפמ"ג.

היעב"ץ (בגליון הש"ס) הקשה במה שאמר רבא (מנחות סד.) 'שתי גרוגרות בשני עוקצין', הלא אין נקראת התאנה 'גרוגרת' רק משיבשה, ולא בעודה לחה מרטיבות האילן. (והיעב"ץ תי' באופן דחוק, דקמ"ל דאף דיבשו באיביהן חייב, כסוגיית חולין קכו:). ונראה, דהנה מלאכת קצירה אינה נמדדת לפי מנין התאנים שתולש האדם, אלא בשיעור גרוגרות שבתאנים, ותאנה גדולה בשיעור ג' גרוגרות הוי ג' איסורי מלאכה, והא קמ"ל דריבוי בשיעורין הוא אף בשיעור התאנה עצמה. שו"מ שכן מוכח בריטב"א (עירובין סח. א²) דפי' בגמ' דריבוי בשיעורין הוא אף בתאנה עצמה,

י. ויש לפרש את דברי הרא"ש הכי: אמר רב יהודה אמר שמואל מולח אדם כמה חתיכות בבת אחת אף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת (והיינו משום ריבוי בשיעורין) רב אדא בר אבהו מערים ומלח להו גרמא גרמא, (ולדבריו הטעם הוא: משום דאין עיבוד באוכלין מיקל במליחת בשר (וצריך לזה) ואף על גב דלית ליה טעמא כלל בשריותא (צ"ל כעין כשריותא) דשמואל (כוונתו, ראב"א מתיר למלוח כל חתיכה בפנ"ע, אע"פ שאין לו היתר כ'ממלאה אשה', דהא) שאין החתיכה שהוא צריך לה מיתקנא ומשבחת כלל במליחת שאר החתיכות (באמת אף לשמואל אין היתר זה, אלא דמאריך לחלק בין ראב"א, דפסקי' כוותיה לגבי מליחה, מ'ממלאה אשה') וגם צריך להפוך כל חתיכה וחתיכה ולמולחה (היינו לראב"א):

נראה לפרש כן בלשונו, ממה שכתב 'ואע"ג דלית ליה' כוונתו לראב"א דלית ליה טעמא דשמואל וכו'. וכן משמע ממש"כ 'כל חתיכה וחתיכה ולמולחה' - משמע כל אחת בפנ"ע. ועוד דאיך אפשר שיפרש רק את דברי שמואל, מאחר שפסק אף כראב"א.

יא) הובא לשונו לקמן הע' טו.

וכן משמע מדברי רש"י 'עוקץ' - זנב שהוא תולה בו'. אמנם, המאירי לא פי' כן, מדפירש 'ב' וג' תאנים^(ב) (ואין לפרש דב' תאנים הוו כב' מעשים, דלא גרע מריבוי בשר שבקדירה, וכ"ש ממליחת בשר).

וכן מבואר באור שמח (שבת פי"ח ה"א) שחילק בין שחיטה לקצירה, דבקצירה איסור המלאכה תלוי בריבוי השיעור, משא"כ בשחיטה דלעולם חד נשמה היא, וא"כ שיעור התאנה הוא נפק"מ לריבוי בשיעורין.

אבל האמרי בינה (שבת סי' יז)^(ג) כתב להיפך, דכתב ליישב את קושיית האור שמח (שם, ועי' עוד לקמן) מפני מה אין בשחיטה לחולה חשש שמא ירבה בשביל בריא, ותי' דדוקא בחתיכות בשר ותאנים נפרדות הוי ריבוי היחידות ריבוי בשיעורין, משא"כ בנטילת נשמה (דלא שנא בין עוף לבהמה, לתרויהו 'נשמה אחת' יש להן^(ד)), וא"כ תאנה בין גדולה לקטנה שרי לכתחילה. ועי' בהערה שאפשר שהרא"ה ס"ל כשיטתו^(ה).



ריבוי בשיעורין בשאר מלאכות ואיסורי תורה

באחרונים דנו לגבי ריבוי בשיעורין במלאכות שבת. הח"ח במחנה ישראל (פ' ל"א בהגה"ה) דן במי שצריך לצאת בשבת עם נשק ורוצה ליטול עמו את שאר

(יב) ושו"מ שכ"פ השאגת אריה (סי' נ"ט) בפ"י הגמ', וכ"כ בשו"ת רב פעלים (או"ח סי' כ"א).

והכי הוא, דלא מצינו בכל הש"ס עקיצת גרוגרות מן האילן, אלא תאנים. ומה שאמרו לעיל מינה 'חולה שאמדהו לגרוגרת אחת ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת פטורין', הוא מאותו ענין, דסוגיין איירי בשיעור מלאכה האסורה לפי שיעור גרוגרת.

(יג). וכ"כ בספר לפלגות ראובן (ח"ו, חולין טו:).

(יד). ואילו המנחת חינוך (מוסך השבת, פקו"נ אות ב') ס"ל דאף בשחיטה יש נפק"מ בין עוף לבהמה. והוא חידוש, ולא מצינו כן בפוסקים לדון איסור שחיטה לפי שיעור הבשר (ולא הנשמה או הדם).

(טו). הנה הרא"ה ס"ל דלא אמרי' ריבוי בשיעורין אפי' ביו"ט, ומה שהתירו למלאות הקדירה, אף לת"ק, הוא משום דהתבשיל מתבשל יפה, דומיא דרשב"א דהפת נאפית יפה, ובמים (דלא שייך בהו טעם זה) מה שהתירו הוא מפני שהכל גוף אחד. ועי' כ' הריטב"א 'אין זה מחזור דאתוספת בישול ותוספת מלאכה קפדינן, מה לי אם הכל גוף אחד או שני גופים, וכי יש הפרש בין מבשל חתיכה אחת גדולה למבשל שתי חתיכות קטנות'. הרי דבריטב"א להדיא דלא מחלקינן בין גוף א' לשני גופים, ובשיעור מלאכה תליא מילתא. אמנם, לרא"ה אפשר שכל 'גוף אחד' הותר בו ריבוי בשיעורין כשאר ראשונים, ואף לשאר דיני התורה (אך באמת דחוק להניח כן), ואם כן יכול האמרי בינה לתלות שיטתו כוותיה.

חפציו, כדי שלא יאבדו, וכתב להתיר לישא את שניהם ביד אחת, מדין ריבוי בשיעורין. וביאר טעמו כך: א. פסקי' כהרשב"א (עי' לעיל הערה ג) דדין ריבוי בשיעורין הוי דרבנן, ואפשר להקל במקום פסידא. ב. אף להר"ן שרי, דלית לן רה"ר דאו'. ונסתפק להתיר אפי' בשתי ידיים (מצד שבהוצאה דנים לפי גברא). וכן דנו במאמר מרדכי ובנהר שלום (סי' רמ"ז) להתיר להוציא אגרת ע"י נכרי, מתוך שמוציא שאר חפציו^(ז).

ובאור שמח (הל' שבת פי"ח) כתב לבאר מאי שנא בשחיטה לצורך חולה, שהותר הבשר לבריא בשבת, ולא חיישינן לשמא ירבה בשביל בריא, כדחיישינן גבי תבשיל^(י). ותי' דאיסור מלאכת שוחט הוא בהוצאת הנשמה, ונשמה לא נפק"מ בין בהמה גדולה או קטנה, דאין שיעור לנשמה, משא"כ קוצר, שהאיסור תלוי בנקצר, כל שמרבה שיעור הנקצר איסורו גדול.

[ואפשר שחילוק זה אינו אלא בנשמה ודמי לזה - מלאכת צד שאין שיעור ב'חופש החי', לכך אין במלאכה זו צד איסור ריבוי בשיעורין. אך יש מהאחרונים^(י) שתלו בדבריו דכל מלאכה שאין בה שיעור - ריבוי בשיעורין שלה מותר ואין בזה דין הקל הקל. וכגון מי שצריך להבעיר גז ביו"ט (לכתחילה) או בשבת לצורך חולה, אין נפק"מ אם השלהבת קטנה או גדולה (לתוס' ביצה כב. ד"ה והמסתפק) או בנר קטן וגדול (להרא"ש שם סי' יז)].

עוד דנו האחרונים לגבי ריבוי בשיעורין בשאר איסורי תורה מלבד מלאכות שבת: באיסור ריבית - הנצרך ליטול ריבית לצורך פיקו"נ ומוסיף בשיעור - אחיעזר (ח"ג סי' סה) התיר^(י).

זו. מה שמבואר בשבת צ. דקופת הרוכלין הכלי מצרפן. שאני התם דשם אוכל אחד על כולן והכלי טפלי לאוכל, אבל בצריך לכלי, דאינו טפל לאוכל - חייב ב', כמבואר צג., אבל נשק ותפילין ודאי אינם תחת שם אחד ואין הכלי מצרפן (ואף לא עלה על דעתו לדון מצד זה. ואדרבה האו"ש הוכיח מצג: דיש ריבוי בשיעורין בהוצאה).

יז. חולין טו:.

יח. בשש"כ ובהערות הגרי"ש שבת צ. ועוד.

יט. לכאור' נידון זה חלוק משאר ריבוי בשיעורין, לפי שהוא דבר שבמנין ותלוי בתביעת הבעלים, ומאחר שביד הבעלים לחלק את תביעת הממון ולמחול על חלקו, אף שמצד מעשה איסור ההלוואה בריבית הוא מצטרף למעשה אחד (ולוקה א') מ"מ ריבוי הממון אינו ריבוי בשיעור. ודמי לזה מציל עצמו בממון חבירו דירבה בשיעור הממון.

באמירה לנכרי - להחם מים בשבת ע"י נכרי - רעק"א (עירובין סח.) אסר, או"ש (הנ"ל) התיר.

במוקצה - מהו לטלטל במקום צורך, חפץ מוקצה גדול כשיש לפניו חפץ קטן.
 בטומאה - כהן להטמא לב' מתים, אחד המותר לו ואחד האסור לו - בהר צבי (יו"ד רפב) כ' דמותר, משום שאין ניכר בכהן חילוקי גופי הטומאה. (וסתר עצמו ממש"כ (או"ח קע"ז) דאין ריבוי בשיעורין באיסורים).

בגילוח פאת הראש - בב"א דהוי ריבוי בשיעורין.

בבישול בשר בחלב - ב' קדירות בב' ידיו - מחנה ישראל (הנ"ל) הסתפק אם בישל בשר וחלב בבת אחת בב' ידיו (והתראה אחת על כל יד) אם חייב שתי מלקיות או דנחשב לבישול אחד.

באכילת איסור - ב' כזיתים בב"א - אפיקי ים (ח"ב סי' ל"ב), מהר"מ שיק (קל"ח) כ'.



ריבוי בשיעורין - רק בהיתר וכשהתוספת כעיקר

ונראה (וכבר כתבו כן באחרונים^א) דלא הותר ריבוי בשיעורין, אלא במעשה היתר שהריבוי אינו אלא בשיעור ההיתר, שראוי כל חלק התוספת להיות עיקר. היינו,

כ). הנה נידון האמר"ב היה על אכילת מרק נבילה אם עובר על כל כזית וכזית, ודימה לזה את דין ריבוי בשיעורין בקצירה לצורך חולה (סוגיא דגמ' מנחות סד.) וריבוי בהוצאה (תוס' גבי קופת רוכלין) וריבוי באכילת איסור.

ולגבי אכילה הביא מתוס' מכות כ: (ד"ה לא צריכא) וז"ל: "וכי אדם אוכל ב' זיתי חלב בבת אחת ובחדא התראה מי מחייב שתי מלקיות משום דהויא ליה התראה אכל חדא וחדא". משמע דאילו התרו בו ב' התראות חייב ב' מלקות. אמנם, ברשב"א ובריטב"א שבת צג: מבואר להדיא להיפך. ז"ל הרשב"א: "אטו מי שבלע בבת אחת כדי שני זיתים מי איכא למימר שיהא חייב שנים, ותדע לך דהא איכא מאן דאמר בכריתות פרק אמרו לו אכלת חלב (ט"ו א') דרבי אליעזר מחייב תרתי בקוצר כגורגרת וחזר וקצר כגורגרת בהעלם אחד, ואפילו הכי בקצר כשני גורגרות בבת אחת אינו חייב אלא אחת וכדאמרין התם גבי קצר וקצר היכי משכחת לה דלא מחייב כגון שקצר שתי גורגרות בבת אחת". וכ"כ בריטב"א שם.

אמנם, כל ענין חילוקי איסורי אכילה לפי זיתים, הוא ענין בפנ"ע, התלוי בדרכי הכפרה וצירוף מחייבי הכפרה, דלחכמים תליא בהעלם אחד, ולר' אליעזר במעשה אחד, אך אינו ענין לריבוי בשיעורין. והא ראייה, דהרשב"א לא מייתי ראייה דאין חייבין על אכילת ב' כזיתים איסור בב"א, אלא מסוגיא דכריתות אליבא דר"א, ולא הביא את דין ריבוי בשיעורין דביצה או דמנחות סח.

דהמוסיף בשר לצורך יו"ט הוא דוקא אם כל חתיכה ראויה לאכילת יו"ט, וכן בגרוגרת הוא דוקא אם כל גרוגרת ראויה לאכילת החולה.

ומוכרח כן מדאסרינן (ביצה כא.) לאפות עיסה חציה של ישראל וחציה של נכרי, ולא מתירין אפיית חלק הנכרי מדין ריבוי בשיעורין. ואף לדעת הסוברים דרב הונא פליג והתיר מדין ריבוי בשיעורין (כן משמע דס"ל רש"י, שם ד"ה כל חדא) מ"מ בעינן דכל חדא וחדא תהא חזיא ליה (לינוקא ע"ש), כמ"ש פסחים מחכב).

וא"כ, א. דבר שעיקרו איסור - א"א להוסיף עליו בשיעור, שבזה לא נאמרה הרחבה, דאיזו הרחבה יש לאיסור מאחר שאסרה התורה אף העיקר, וכי שייך להפוך דין ריבוי בשיעורין ל'פטור' מעונשין, דכל העובר עבירה בשיעור גדול יענש רק על השיעור המצומצם - כזית או גרוגרת וכדו' (ומ"ש בשבת צג: חייב אף על הכלי, עי' הערה²²). ועוד, דבאיסורים כשעשאן בהתראה אחת (אפי' בב' מעשים - לחכמים דר' אליעזר, כריתות טו.) לעולם חייב א', ק"ו לגבי כפרה, דהכל תלוי בדיעה²³). וביותר דהוא סוגיא ערוכה בחולין פב. (ועי' שם רש"י ד"ה בב"א), וצל"ע.

ב. אף במקום שיש היתר בפעולתו, א"א להוסיף עליו אלא בדבר הדומה לו, כעין בשר, שריבוי השיעור הוא בבשר עצמו וכל חתיכה ראויה לאדם לאכילת

כא. בית אפרים (או"ח נ'), אחיעזר (ח"ג סה,ח), קוב"ש (ב, לג, ו. עי' לקמן תחת הכותרת 'ריבוי בשיעורין' - אינו אי מינייהו מפקת), אגרו"מ (או"ח ה סי' לה. לענין הוצאת מפתחות רבות התפוסים בטבעת א'), אבי עזרי (ריש הל' יו"ט), ובשו"ת יבי"א (ח' או"ח סי' לד). ובש"כ (פל"ג הע' צ"ב) דן כזה, ובאמת יש לו מקור בפסקי הרי"ד, הובא לעיל הערה ד.

כב. אמנם תוס' פסחים מו. כתבו דאיסור האפיה היכא דאפשר למיפלגא בלישה היינו דרבנן, מ"מ תוס' לשיטתם (מנחות סד. ד"ה שנים וכמובא ברשב"א חולין טו:) דכל איסור ריבוי בשיעורין הוא רק מדרבנן. וברשב"א (שם ובביצה כא:) רא"ש ור"ן (הביאם בית יוסף תקי"ב) מבואר שלעולם שרי אף לנכרי בריבוי בשיעורין, וטעמיה כמ"ש ראשונים שבת לט: כנ"ל, מ"מ בחציה של נכרי אסור.

כג. מי שהוציא כמה מינים בכלי א' חייב חטאת א', והוא איסור א', דא"א לו להתחלק ע"י חזר ונודע (תוס' שם צ. ד"ה המוציא). וה"ט, דכל שבכלי נידון כשיעור א' לגבי הוצאה, ואי"צ בזה להיתר ריבוי בשיעורין. אבל הוציא ב' כלים ביד אחת הוי ב' הוצאות, ובזה יש לדון כל שהיה לו היתר על אחד מהן אם שייך לפרוס את מעשה ההוצאה שבכלי היתר על כלי איסור, דחפצא דאיסור הוא מעשה ההוצאה, ואף שנפעל בב' כלים מ"מ יציאתו מאחדות אותן להיות יציאה מותרת. ולכך דן אף במי שהוציא בב' ידיו, דיציאת רגליו חדא היא [ומיושבות ב' קושיות שהקשה בהערות הגריש"א שבת צ. ונדחת ראיית האמרי בינה מענין זה לאכילת ב' זיתי איסור בב"א אליבא דתוס' (דאילו להרשב"א סוגיא אליבא דר' אליעזר, ולדידיה תליא באופני הכפרה, כמבואר בהערה כ לעיל)].

כד. הר צבי (או"ח א קעז).

יו"ט (ואה"נ, כך הוא בכל אוכל הראוי להחליף את אכילת הבשר, אם לא החליט בדעתו לאכול בשר), ולא מבורר במלאכתו מהו העיקר ומהו התוספת. לעומת זאת, לגבי הוצאת תפילין עם נשק, אין התפילין ריבוי בשיעור הנשק, ואין התפילין מועילים לו כנשק, ורק המוציא חפיסת סיגריות (נידון באגר"מ) שכל סיגריה ראויה, הוי השאר ריבוי עליה. אבל נכרי המוציא אגרת של ישראל אין האגרת תוספת שיעור על אגרת הנכרי^{כה}. מעתה אף ב'חברת חשמל' אין תוספת חשמל שאצל בריאים (לצורך קירור ושאר צרכים שלהם) יכול להועיל לחולה (הנצרך לאור, דרך משל). ולכן כיבוס לגדול בחוה"מ אגב קטן, כיון שאין בגד הגדול יכול לשמש הקטן, א"א לדון להיתר מדין ריבוי בשיעורין^{כו}.

אמנם, האחרונים הנ"ל שדנו ריבוי בשיעורין בכל האופנים הנ"ל, יש להם להסתמך על מש"כ רש"י יו. "ממלאה אשה כו' - דבחד טרחא סגי, וכן בנחתום לגבי מלוי". וכן בדף יא: "בבת אחת - דחד טירחא לכלהו". דמשמע שכל עיקר ההיתר אינו רק משום הרחבת השיעור, אלא מפני שנעשה במעשה אחד ובטירחא אחת, וא"כ אף לישא חפצים עם נשק בטירחא אחת אפשר דשרי. אמנם, כמבואר לעיל הערה ד מפסקי הרי"ד, דזה דוקא במקרה שכל חתיכה ראויה לו לצורך יו"ט, ה"ה אין כוונת רש"י 'טירחא אחת', אלא כתנאי להיתר, שלא יעשנו בב' טירחות דהיינו ב' מעשים.



ריבוי בשיעורין - אינו 'אי מינייהו מפקת'

לכאור' יש להגביל סברא זו, דאין הביאור מעתה שכל ריבוי בשיעורין יהיה מותר מצד 'אי מינייהו מפקת', מאחר שכולן ראויות לחולה. דהנה במ"ש (עירובין צה:) מי שהוציא ב' זוגות תפילין דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה אינו עובר בכל תוסף (דאיירי שאינו מתכוין למצוה, ובכל אחד מהן ראוי לצאת יד"ח מצווה). והקשה רש"י (שם ד"ה ורבין) דמ"מ איסור שבת לא פקע, ולכך שינה את הגירסא בגמ'. והקשו (קוב"ש ב לגו) דהלא הוי ריבוי בשיעורין, דומיא דמבשל לחולה, דלהרשב"א אינו חייב מה"ת מפני שכל חתיכה וחתיכה ראויה לחולה, וה"נ נימא דכל תפילין ראוי

כה). וכן משמע בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מב. שם נקט בריבוי ההוצאה ביד הנכרי כגורם לאיסור, וחלוק מנר א' למאה).

כו). ודלא כשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' נ).

לצאת יד"ח, ותרואהו הוי ריבוי בשיעורין (והאריך לדון בזה). ולכא' אינו שייך, דאע"פ שגדר היתר ריבוי בשיעורין הוא רק במוסיף דבר הראוי (ליו"ט או לחולה), אבל מ"מ אינו אלא בהרחבת מעשה ההיתר, שמרבה הוא את עצם שיעורו. משא"כ תפילין, דעניינו משא, ואין זו הרחבה של מעשה 'הנחת תפילין', והוא רק 'אי מינייהו מפקת' בשני מעשי הנחה, והוכחה לזה ממה שהובא לעיל מביצה כא. דחציה של נכרי אסור בריבוי בשיעורין ול"א 'כל חדא וחדא חזיא ליה', והכא דמיא לזה.



טירחה למנוע ריבוי בשיעורין

בבית אפרים (או"ח כ"א) כתב: אם הקדירה עומדת מלאה כמה חתיכות והוצרך להבעיר אש סביבה בשביל החולה וא"צ להרבות ולהגדיל המדורה בשביל ריבוי החתיכות כה"ג לא מיקרי ריבוי בשיעורא כלל דאינם רק שב ואל תעשה במה שאינו מוציא החתיכות שאינם צריכים להחולה.

אבל בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' כד) הפליג בזה יותר: הוספת בשר לקדירה קודם שנתנה על האש הוא מעשה אסור, ואף בחירת העוקץ שיש בו ג' מול עוקץ שיש בו ב' הוא כעין מעשה איסור. אבל מי שיש לו בתוך קדירה חתיכות מיותרות שאינו צריך, אין הנתינה על האש חשובה כקום ועשה רק כשוא"ת, ובוה לא הצריכו לטרוח, ואף הר"ן דס"ל ריבוי בשיעור דאו', הכא אינו מה"ת.



כשהעיקר אי"צ ל'הותרה', ובחצי שיעור

יש לדון במי שחפץ בחצי זית בשר אם מותר לו לרבות ע"ז בשיעור, די"ל שמאחר שבישול חצי זית אינה מלאכה בשבת ואף ביו"ט אי"צ להותרה, מעתה ריבוי השיעור הופך מעשה זה למלאכה, וא"א להרחיב את דין הותרה על התוספת. אלא, דהא אין מלאכת מבשל בפחות מגרוגרת, ובטור ושו"ע לא נזכר שיהא צריך לגרוגרת, רק כזית^(כז), על כרחך דשרי.

כז). השיעורין שנזכרו בסוגיא ומפרשיה: 'חתיכה' - גמ' ביצה יז. (לגבי בישול). 'כזית' - גמ' כא. (בשחיטה), ס' העיטור (בישול) והובא בטור שו"ע. מעט' - תוס' יא: (שחיטה) הובא ברמ"א.

[וביותר, דהרמב"ן (תורת האדם) כתב לחד אופן דכל חצ"ש בתורה חד איסור הוא, ואין בזה עדיפות של הקל הקל. וז"ל: ואם תשאל אם כן למה אמרו מאכילין אותו הקל הקל טבל ותרומה מאכילין אותו תרומה והלא בשניהם אין בהם אלא איסור בעלמא, אפילו הכי כיון דבשיעורין חמורין זה מזה לעונשין, אף בפחות מכשיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה, אי נמי התם בשאמדהו לכשעור והוא צריך לו בכדי צירוף].

ואולי צריך לחדש, דאמנם שיעור כזית אינו שיעור חשוב ב'מלאכת תיקון', אבל כיון שהוא שיעור חשוב ב'שיעור אכילה', כבר בכזית חשיב כ'מבשל' ביו"ט, ואף שאין צריך להיתר מלאכה, מ"מ אף בזה שרי ליה להוסיף בשיעורין, וצע"ג.

בשו"ת בית שערים (סי' רנד) כ' דאוכל נפש לא בעי כזית, אלא דבהערמה בבישול (שאפשר למיפלגא) לא מהני ריבוי בשיעורין על חצי זית, כיון דבטל חצי הזית לגבי השאר, דל"א בהו מתוך. ובשחיטה (דא"א למיפלגא) לא בטל, ומהנני.



ריבוי בשיעורין במקום שהעיקר אינו צד איסור ואי"צ להותרה, ורק בתוספת השיעור מתהפך לאיסור

עי' לעיל דיש שתלו ריבוי אכילת איסור בגדר ריבוי בשיעורין. ועי' ביה"ל סי' תרי"ח משו"ת בנין ציון (סי' לד) דמי שצריך לאכול ביו"כ פחות משיעור ואכל שיעור - חייב כרת. ולכא' מפני מה לא דנים את השלם כריבוי בשיעורין.

המכין לצורך שבת ויו"ט (ללא מלאכה) ומוסיף בשיעור לצורך חול. הנה כל 'ממלאה אשה', מלבד היתר המלאכה צריך להתיר את ההכנה (אם נפרש דאיסור הכנה לחול הוא איסור בפנ"ע, ולא משום מלאכה שבה). ובשלמא ב'עיקר' אין איסור כלל, אך את ה'תוספת' מי התיר^{כח}. ולכא' שרי, וכן משמע בתוספתא פי"ב: מדיחין עשרה כוסות שאם ירצה ישתה באחת מהן.

כח). ואפשר שהוא מחמת 'הותרה', וכן צ"ל לפי הרשב"א, שכתב שחכמים הקילו ביו"ט שהוא לאו והחמירו בשבת שהוא איסור סקילה (וכ"כ בשו"ת מנח"י ח"ה סי' ל"ו). א"כ כל הכנת אוכל (בלא איסור מלאכה), כיון שאין בו היתר בפנ"ע אסור להוסיף. אך א"כ יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא, ולכא' הותר אף בלא הותרה, וצ"ע.

כע"ז ראיתי להקשות מחכ"א, אם נפרש שטעם היתר מליחה בב"א הוא משום ריבוי בשיעורין (עי' לעיל), הלא מליחת בשר לצורך יו"ט (לאלתר) אסור מדרבנן משום מתקן, ומליחת בשר לצורך מחר אסור מדרבנן משום עיבוד. ומאחר שהותר ה'מתקן' לצורך העיקר, איך יותר ה'עיבוד' לצורך התוספת. וצ"ל דכאשר במלאכה אחת, לגבי תוספת מתהפכת לאיסור אחר, בכלל ריבוי בשיעורין הוא, ויל"ע.

על פי מה שדנו האחרונים (הובא לעיל) להתיר ריבוי בשיעורי הוצאה של נכרי, מאחר שמוציא חפצי עצמו. התם הרי אין הנכרי עובר על מלאכת הוצאה כלל ורק על התוספת נידון כמוציא בשביל ישראל.

במנחת שלמה (ח"א סי' ו') כתב דאין להתיר חזרה בקדירת בשר שיש בה דבר שלא נתבשל, מדין ריבוי בשיעורין על בשר שנתבשל.



אוצר הספרים

◆ מילואים והוספות להערות בתוס' הרא"ש סוכה ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

מילואים והוספות להערות בתוס' הרא"ש

סוכה – הוצאת מוסד הרב קוק – מאת המהדיר*

דף ז, א ד"ה ויעמידנו, ובהערה 104. במש"כ רבינו דאי' בעירובין דין אתא אוירא וכו' גם גבי עור העסלא, צ"ע דבעירובין שם ליתא, ועי' בתוס' ותורא"ש בעירובין שם ד"ה ואצבעיים.

דף ט, א ד"ה סוכה ישנה, והערה 135. בהא דס"ל לבית שמאי במתני' דסוכה ישנה פסולה, דבעי' לשמה בעשיית הסוכה, הבאתי את דברי הט"ז בסימן תרלו ס"א דה"ד בסכך, אבל בדפנות כשר גם בסוכה ישנה. ובשפת אמת העיר דלד' הר"מ בהל' סוכה (פ"ו הט"ו), דגם דפנות הסוכה אסורין בהנאה, א"כ נימא דפסול סוכה ישנה פוסל גם בדפנות. והנה בהא דאי' בירושלמי, המובא בדברי רבינו ובתוס', דגם לב"ה דסוכה ישנה כשרה בעי' שיחדש בה דבר, נחלקו הפוסקים אם מהני גם לחדש דבר בדפנות, עי' בפרמ"ג (שם במ"ז סק"א), שכ' ע"ד הט"ז הנ"ל, דדין סוכה ישנה לכ"ע ה"ד בסכך ולא בדפנות, דלפ"ז יהני לחדש בה דבר לב"ה דוקא בסכך ולא בדפנות. ולשון הפרמ"ג שם "ולא בדופן רביעי", ודייק מהאי לישנא בשעה"צ (סק"ז) דמהני חידוש גם בדפנות, ורק בדופן רביעי ל"מ. אכן, להרבה ראשונים דין זה הוי ענין של לכתחילה והיכר גרידא, דהרי לב"ה לא בעי' לשמה בסוכה, ובזה שפיר י"ל דמהני גם בהיכר בדפנות. וגם לשיטות שהבאתי בהערה שם, דבעי' מהתורה שיחדש בה דבר והוי לעיכובא, מ"מ יש לדון דמהני לכ"ע גם בדפנות, ול"ש למח' הר"מ והרא"ש הנ"ל, וגם נראה דל"ש לדברי הט"ז, דהט"ז כ' רק דדין לשמה לב"ה ה"ד בסכך ולא בדפנות, אבל לענין לחדש בה דבר שפיר י"ל דמהני גם בדפנות.

(*) בשנת תשנ"ז זכיתי להו"ל את תוספות הרא"ש על מסכת סוכה, במהדורה חדשה עפ"י כתבי יד עם הערות, בהוצאת מכון הראשונים של מוסד הרב קוק, ומאז י"ל במתכונתו, בכמה מהדורות צילום. במסגרת זו, אני מביא הוספות להערות שנתחדשו לי מאז ההדפסה.

ובישוב הערת השפ"א י"ל דלא דמי איסור ההנאה לדין לשמה. איסור ההנאה דסוכה הוא מחמת קיום המצוה דסוכה, ולהכי הוא גם בדפנות וכדברי הגר"ח מבריסק בספרו (בהל' סוכה שם), משא"כ דין לשמה הוא מהלכות הסוכה ודיניה, וזה שייך רק על הסכך. ותליא דבר זה ביסוד דין לשמה בסוכה, אם הוי דין לשמה בעיקר חלות דין סוכה, או דהוי דין לשמה בגדר כוונה במצות, דעי' ברש"י בסוגין (ד"ה סוכה) שכ' דהיינו "לשם מצות המלך". ובהמשך הסוגיא מקשי' על ב"ה דמ"ש מציצית דבעי לשמה, ומשני דהתם גזו"כ הוא, הרי דלסלקא דעתך בעי בציצית דין לשמה מסברא, וזהו דמקשי' דה"נ ליבעי לשמה בסוכה. ומוכרח דהגמ' סברה דכל חפצא של מצוה בעי לשמה בעשייתה מסברא, וכדכ' הרמב"ן במלחמות כאן, אך בתחילת הסוגיא מקשי' מ"ט דב"ש, הרי דבעי קרא בסוכה דבעי לשמה, והיינו דהלשמה הוי מדיני עשיית סוכה, ולא רק ככל תשמישי מצוה. אך יל"ע דאמאי קתני במתני' לישנא דסוכה ישנה, ולא קתני בהדיא דסוכה בעי לשמה. והאחרונים נחלקו בסוכה שעשאה לשמה ושלא לשמה, ראה בשו"ע הרב סימן תרלו דנקט דפסול, והחזו"א בסוגין כתב דמהני. עוד מבואר בכמה אחרונים דהא דסוכה שעשאה תוך ל' יום דמהני לכ"ע, הוא מדינא דסתמא לשמה [ראה חכמת שלמה בשו"ע סימן תרלו ובמהר"ץ חיות בסוגין]. אך בגמרא בריש זבחים ב: לא הביאה הגמ' מתני' דידן כראיה לדין סתמא לשמה בקדשים ובגט, כמו שהעיר החכמת שלמה שם. ומוכרח מזה דגם לב"ש דין לשמה הוא לייחדה למצוה סוכה, דלא ליהוי כבית, ועדיף מדין כוונה במצות, אך לא הוי כדין לשמה בקדשים ודין לשמה בתפילין, דהוי חלות בדבר, משא"כ בלשמה בסוכה, הוי מגזו"כ שיהא לשם מצות סוכה, אבל אין בה חלות בדבר. תדע, דחזינן להלן טו. דגם לב"ש מהני מפקפק דלא יהא פסול תולמ"ה, ולכאורה כיון דבעי' לשמה לב"ש, ליהוי כציצית דבעי לשמה מתחילת העשייה, כדכ' תוס' להלן יא. ד"ה פסיקתן, ואיך יהני מפקפק ומסיר המסמרים גרידא, וע"כ דל"ד לדין לשמה בציצית. ובחלקת יואב מה"ת סימן ד כתב דדין לשמה בסוכה לב"ש הוי כדין הזמנה גרידא עי"ש. ומעתה י"ל דזהו שכ' רש"י דוקא הכא בסוכה דהוי לשם מצות המלך, ואכן נראה דעניינא דסתמא לשמה בסוכה אינו שייך לסוגיא דריש זבחים בדין סתמא לשמה בקדשים, ולהכי קתני במתני' לישנא דסוכה ישנה וכו', ונ"מ י"ל דאם הוי דין לשמה בחלות דין סוכה בעי' זאת רק בסכך, אבל אם הוי לקיים מצות המלך, שייך זה גם בדפנות.

ובמשנה ברורה בסימן תרלו (סק"ז) כ' דבסוכה משנה לשנה כיון שעבר החג בטלה העשיה, וצריך שנית לחדש בה דבר, וסמך דבריו על המג"א (סימן תרלח סק"ב), והחיי אדם (כלל קמו סל"ט). ודברי המ"ב צ"ב, דלא שייכי כלל לדברי המג"א, דהמג"א מירי שם לענין איסור הנאה דעצי סוכה, דתלוי בקיום המצוה, ותמה כן בעמק ברכה בדיני סוכה או"ט. אך מצאתי מפורש כדברי המ"ב במושב זקנים לתוס' עה"ת ויקרא כג, מב, וכן בפסקים לרבינו אביגדור שם, וז"ל סוכה ישנה אפילו נעשית לשם מצוה אם לא נסתרה ולא חידש בה כלום אינו יוצא בה לשנה הבאה עכ"ל. ונראה מוכרח בזה דדין דלשמה לב"ש ודין לחדש בה דבר לב"ה הוי בגדר היחוד למצות סוכה, ולהכי כיון דבמשך השנה השתמש בה לצרכי חולין שוב בעי לייחדה למקום מצות סוכה. ולפ"ז, דינא דב"ש ל"ש למח' הראשונים אם איכא מצווה בעשיית הסוכה, דדינא דב"ש הוא דבעי שיהא יחוד לשם מצות סוכה, וד"ז מוכרח בתש' הרדב"ז שהבאתי בהערות, שכ' חידוש דגם לב"ש יהני חידוש בדבר, ואם הוי מעניינא דלשמה איך יהני לחדש בה דבר, הא בעי לשמה בשעת כל העשייה, ובודאי בס"ת ותפילין שכתבם שלא לשמה לא יהני שיכתוב אות אחרונה לשמה, ומהיכי תיתי לומר דבסוכה מהני חידוש דבר לשם חג להכשירה.

ובמתני' להלן טו. אי' תקרה שאין עליה מעזיבה בש"א מפקפק ונוטל אחת מבינתים, ומפורש דאין צריך תיקון אלא בסכך אבל כתלי הבית כשרים לדפנות בלי תיקון, וא"כ מה חידוש הט"ז דלא בעינן לשמה בדפנות, ומה הק' השפ"א דליבעי לשמה בדפנות. וכן מוכח להדי' במשנה כח. מעשה שילדה כלתו של שמאי ופיחת את המעזיבה וסיכך ע"ג המטה הרי דהדפנות א"צ שיהיו לשם חג. ולכאורה, כיון דבעי' לשמה לב"ש, ליהוי כציצית דבעי לשמה מתחילת העשייה, ואיך יהני מפקפק ומסיר המסמרים גרידא, ומוכרח דשאני דין לשמה לב"ש בסוכה, מלשמה בקדשים וציצית, וכמש"נ. ולפ"ז, י"ל דאכן אם לב"ש היה זה דין לשמה בחלות דין סוכה, מסתבר דבעי' זאת רק בסכך, וכל עשיית הסכך יהא לשמה, אבל אם הוי לקיים מצות המלך שייך זה גם בדפנות, וכקו' השפ"א, אלא דליכא נ"מ בזה, דכיון דחידש בדבר בסכך לשם חג שוב מהני להחשב כחידוש בדבר גם בדפנות, וממילא אף הדפנות הוכשרו. ובוזה ניחא מה שהקשיתי ממתני', דהא כיון דפיחת שמאי את המעזיבה או שמפקפק ונוטל אחת מבינתיים שוב נחשב דגם

הדפנות נעשו לשם חג. אך נראה דאם יחדש בדפנות לא יהני למיחשביה לסוכה כשרה, כיון דבעי לחדש בסכך, שהוא הסוכה הישנה, ובדפנות ליכא כלל חסרון דישנה, וכדברי הט"ז הנ"ל. ובזה חלוקים ב"ש וב"ה, דלב"ה אם בעי לחדש בה דבר מהני שפיר לחדש גם בדפנות, וכמש"כ הפרמ"ג שהובא בשע"צ, כיון דהוי להיכר בעלמא, וכמש"כ המ"ב, אבל לב"ש גדר החיוב לחדש הוי חלות לקבוע שהיא עשויה לסוכה, ובזה יש לדון דבעי דוקא שיחדש בסכך. וראה מה שביארתי בזה בגליון מוריה תשרי תשע"ח (עמוד ריח).

שם ד"ה מנין, הערות 139-141. נתבאר בדברינו דהאסו"ה בסוכה הוא דווקא אם ע"י ההנאה סותר לדין הסוכה, אבל בהנאה שאינה סותרת למצות הסוכה הכי נמי מותר. ומפורש כן בט"ז בריש סימן תרלח, שהביא את דברי הרמ"א בשם הגהות אשר"י, דהסוכה אסורה בהנאה רק מזמן שכבר ישב בסוכה, והק' הט"ז בסק"ג דסוכה אסורה בהנאה כמו חגיגה, ויהיה אסור משעה שהסוכה קיימת, כמו בקדשים דהזמנה מילתא, ואם אמר הר"ז לקרבן אסורה משעת ההקדש, ואמאי בעינן שישב בסוכה בכדי שתאסר, ותי' דודאי אין לומר שכל הדינים שיש בחגיגה יהיו בסוכה, אלא דבזה שוה סוכה לחגיגה, דלא תיטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה. וע"ע במג"א שם, שכ' דבסוכה הזמנה לאו מלתא דהוי תשמישי מצוה, וצ"ב דהא הוי כהקדש, וע"כ כמש"כ בהערות, דאיסור הנאה דסוכה אינו כהקדש אלא כתשמישי מצוה שהוקצו למצוות. וכן מבואר בתוס' שבת כב. ד"ה אבוהון ובתורא"ש שם שכ' דשאני סוכה דבמסתפק איכא ביטול מצוה. ובזה ניחא הא דאמרי' להלן לז, ב גבי הדס, דילפי' מעצי סוכה דאסורין, דה"ד דאסור להריח ממנו, ומשום דמקצהו ממה שעומד שיהיה למצותו. לפיכך, אתרוג דהוי לאכילה ואינו עומד לריח, במריח בו שרי דאינו מבטל ההקצאה, משא"כ בהדס, דלריחיה קאי. ובריטב"א שם כ' דהדס הנמצא בסכך הסוכה מותר להריח ממנו, מכיוון דלסכך אפשר בעצים בעלמא, וכוונת הריטב"א היא דההקצאה היא מה שצריך לסוכה וכיון דהוי מעשה עץ בעלמא ל"ש לאסור ריחו, דאסורו הוא רק בתורת סכך, כעצים בעלמא, ול"ש לענין ריחו, דלא הוקצה לכך, משא"כ בהדס לד' מינים, דהוקצה לכך, אסור בריחו.

ולפי המבואר, פשוט דאין גדר אסו"ה דעצי סוכה כאסו"ה בעלמא, עד שנבא לדון דאינו ממונו מחמת דהוא אסור בהנאה, אלא איסורו הוא רק כפי מה

שהוקצה למצות סוכה. ומה"ט יש להעיר עמש"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קפד), בנידון אם מותר ליטול את האתרוג התלוי לנוי סוכה למצות אתרוג, והשיב דמצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד דאין כאן בזוי מצוה. עוד כ' דכיון דמותר לצאת בו ממילא מותר נמי לבעל האתרוג ליקח ממון עבור האתרוג וכו'. ובשער המשפט (בסוף הספר נדפס מהמחבר קובץ שו"ת נחלת אבות סימן ג), ושם כ' דאינו יוצא באתרוג התלוי לנוי סוכה דל"ה לכם, עי"ש. ולפ"ד, ל"ש לדון הכא מדין מצות לאו ליהנות ניתנו, דאסו"ה דעצי סוכה אינו לקיחת ההנאה, דבזה אמרי' דלקיחה למצוה לא חשיבא כלקיחת הנאה, אלא דכל שינוי מהקצאת המצוה אסור, א"כ ה"נ אסור לקחתו למצוה אחרת. ואולי י"ל דכיון דמצות לאו להנ"נ לא חשיב שנוי מההקצאה, דשימוש למצוה לא חשיב שינוי אחר. אך מה שדן השעה"מ דל"ה לכם, זה ודאי אינו, כיון דאינו מגדר אסו"ה כלל, ופשיטא דהסוכה הוי ממנו ומיקרי לכם, ומה דאינו יכול לאכול את האתרוג מצד שהוא הוקצה למצות סוכה, פשיטא דאינו מגרע בשם "פרי" הדר, ורק היכא דהוי אסו"ה כערלה וכיוצא ל"ח פרי. ומה"ט יש להעיר על מה שהובא בשם הגאון מטברג זצ"ל בספר נר אהרן לדון דאינו יכול לסכך בסכך דאסו"ה, כיון דלא יוכל להחיל על האסו"ה דין הקדש דסוכה וכו', דלדברינו דל"ה דין הקדש ממש אלא חלות הקצאה זה שייך גם באסו"ה.

ובעונג יו"ט (סימן מט) הק' בהא דנשים יושבות בסוכה אף דלא נצטוו [ולכמה ראשונים לית להו אף קיום מצוה], וכן הקשה ביושב בסוכה בשעה שירדו בה גשמים, והא נהנה מהסוכה, וכיון דל"ל מצוה הא איכא אסו"ה עי"ש. ונראה לתרץ לפי המבואר ברש"י, דגדר האסו"ה בסוכה הוא מדין הוקצה למצותו, וע"י ההקצאה למצות סוכה נאסרו שאר שימושי העצים, מעתה י"ל דגם האיסור ליהנות מהסוכה הוא דוקא בהנאה שאינה שייכת לסוכה, אבל בנשים היושבות בסוכה, אף אם נימא דל"ל מצוה, או בסוכה שירדו גשמים, או בחולה היושב בסוכה אף דל"ל מצוה, הא כיון דמ"מ משתמש האדם בסוכה שימוש של סוכה והיא תשבו כעין תדורו, שפיר מותר לו לישב בסוכה אף בלי קיום מצוה, דלענין לדור בסוכה ל"ש הקצאה, דהרי הסוכה עשויה לדירה, ורק לענין הנאה חיצונית נאסר משום הקצאה. ועי' בפרמ"ג (שם) שהוכיח מהגמ' סוכה י: דיכול להניח בגד על הסוכה לייבשה, וכ' דהוי כעין תדורו מה שהניח לייבשה, וכוונתו להוכיח

כט"ז, דהאיסור הוא רק במבטל מצוותה, אבל שימוש שאינו סותר למצות סוכה לא נאסר, ולדברינו ניחא יותר, דודאי כל שימושי סוכה דהוי כבית שרי, דהרי נהנה מהסוכה עצמה.

ונראה דיסוד זה מפורש בר"מ שם שכ' דהסכך והדפנות אסורין בהנאה "ואין נאותין מהן לדבר אחר", היינו דהדגשת הר"מ היא דדוקא לדבר אחר אין נאותין מהסוכה, אבל הנאת סוכה עצמה שרי אף בגוונא דל"ל קיום מצות סוכה. ובזה ניחא שפיר מש"כ רש"י הנ"ל, דילפי' הדס מסוכה דאסור משום שהוקצה למצותו, היינו דגם בסוכה גדר האיסור הוא משום שהוקצה למצותו ושייך ללמוד מיניה גם להדס. ונראה דלהכי הר"מ, לשיטתו, ס"ל דהאסו"ה הוא גם בדפנות הסוכה, דכיון דגדר האיסור הוא לבטל מצוותה איכא איסור לבטל מצותה גם בדפנות, כיון דקיום המצוה הוא גם ע"י הדפנות, וכדברי הגר"ח הנ"ל, ומדוייק כן בלשון הר"מ שכ' קודם את האיסור לגבי הדפנות ואח"כ לגבי הסכך, והיינו דבתרוייהו חד טעמא הוא, דמבטל קיום מצוותה.

ובזה מבואר מש"כ התוס' בסוגין (ד"ה מנין), דבסוכה שנפלה ליכא אסו"ה, והפנ"י כ' דהוי כקדשים שמתו, ועי' בשפ"א, ולכאורה קשה, דקדשים שמתו עדיין אסורין בהנאה, אלא כוונת התוס' דהאסו"ה בסוכה קיים רק כ"ז שהיא מיוחדת למצות סוכה, וע"י שנהנה מבטל קדושתה, אבל בסוכה שנפלה שוב אינה מיוחדת למצוותה ול"ש הך אסו"ה, שהוא מחמת יחודה ומצוותה של הסוכה. וביותר מובן הדבר להמבואר לעיל דאין הפי' דסוכה הוי מאסו"ה, אלא דאם משתמש בה דבר המבטל מצוותה זה שנוי ביחוד הסוכה, א"כ ל"ש זה בסוכה שנפלה. ועי' ברמב"ן, דחולק על התוס', וס"ל דגם בסוכה שנפלה אסורה, אכן כ' מסברא דחזי להקימה, והיינו דמשו"כ עדיין שייך בה הדין הקצאה. וע"ע מש"נ בספרי משא יד עה"ת (ח"א פ' אמור).

והנה בהערה 139 הבאתי את שיטת ר"ת, דס"ל דהאסו"ה בדפנות הסוכה הוא דווקא כפי ההכרח למצות סוכה, כב' דפנות וג' טפח, או בסוכה בשיעור ז' על ז', והערל"נ הק' דניבעי לדין ברירה לקבוע מהו הדופן הנצרכת וכו'. ונראה ביאור דברי ר"ת דאף דהדפנות אסורות בהנאה, היינו הג' דפנות, אבל על יותר מכך ליכא אסו"ה, דאם נהנה ל"ה סתירה למצות סוכה, כיון דאינו בהכרח שיהיו

בסוכה ד' דפנות, וגדר הוקצה למצותו ה"ד עד כמה שנצרך בהכרח הוא לקיום מצות סוכה. והב"י הק' בסתירת הר"ת, דהרי איהו ס"ל דדפנות מותרות בהנאה והאסו"ה דסוכה קאי רק על הסכך, וא"כ איך חילק ר"ת על דופן רביעי וכו', ותי' דהכוונה לענין יותר משיעור סכך דזע"ז, וצ"ע דהרי אף דסוכה כשרה בז', מ"מ בעושה סוכה גדולה הרי בעי לכלל הסכך, ואמאי לא יאסר בהנאה, ועמד בזה בשפ"א. ומוכרח בישוב דברי הב"י לפי המבואר, דהאסו"ה הוא עד כמה דיתבטל המצות סוכה, וא"כ כיון דשייך סוכה בשיעור ז"ט, תו ממילא ליכא אסו"ה על סכך יותר מז', ואף דעושה סוכה גדולה, מ"מ גדרי האסו"ה והוקצה למצותו הוא רק עד כמה שנצרך לחפצא של מצות סוכה, ובסוכה גדולה הוי רק יותר היכי תימצי למצוה, וזה לא נאסר בהנאה [ויל"ע, דא"כ גם בהדס היכא דהוי יותר מכשיעור יהיה מותר להריח בו, דאינו סותר להקצאתו למצוה].

דף ט, ב ד"ה והא, והערה 144. יש להרחיב הדברים: במתני' קתני העושה סוכה תחת האילן כעושה בתוך הבית וכו', וברש"י לא הביא את טעם הפסול, ובפשטות פסולו הוא מדין סכך המחובר, וכדכתב רש"י בגמ' בקושיא דמצטרף סכך פסול וכו'. אכן, בגמ' אמר רבא לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו וכו', ולהלן ת"ר בסכת ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית וכו', ומריהטת הסוגיא משמע דהתנא אשמועי' דינא בהא דקתני "דהוי כעושה בתוך הבית", והגמ' קדריש לה מקראי, אף דבפשוטו אילן הוי פסול מחובר דפסול לסכך בו, ומעורב סכך פסול עם הכשר. וצ"ב, דא"כ אמאי בעינן להך ילפותא דהוי כעושה בתוך הבית, ובדברי רש"י בסוגיא ד"ה מאי למימרא משמע דתרי פסולי נינהו, דהיכא דהאילן חמתו מרובה, בזה פסולו רק משום דבתוך הסכך הכשר, איכא סכך מחובר דפסול, וכלשון הגמ' דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אבל בסוכה תחת האילן בצילתו של האילן מרובה, פסולו הוא מדין שני סככות וכסוכה תחת סוכה. וכ"ה להדי' בפ' רבינו חננאל כאן ובעו"ר שכתבו דבסוכה תחת האילן שצילתו מרובה הוי כפסול סוכה תחת סוכה, אך צ"ע דמאי נ"מ בזה במה דאמר התנא דהוי כאילו עשאה בתוך הבית, ואמאי במתני' להלן י, א גבי פירס עליה סדין, וכן להלן יא, א בהדלה עליה את הגפן, לא קתני דהוי כאילו עשאה בתוך הבית, וכן בכל סוכה תחת סוכה דפסול לא אמרי' דהוי כסוכה בתוך הבית. ועי' בפסקי הרי"ד דהק' דמאי קמ"ל מתני' דהדלה את הגפן,

והא קתני העושה סוכתו תחת האילן, ותי' דה"א דוקא תחת האילן דקאי סכך פסול באפי נפשיה וכו', אבל הדלה דמצטרף וכו' סד"א דכשר וכו'. ובעיטור בהל' סוכה מבואר דה"נ בסוכה תחת האילן עיקר פסולו הוא מה דמעורב בו סכך דמחובר, וכן נראה בדברי המג"א בריש סימן תרכו. ובפשטות בהא דאמר התנא הכא דהריהו כאילו עשאו בתוך הבית, היינו דהוי פסול בעיקר עשיית הסוכה, דכיון דעל הסכך הכשר איכא אילן המסכך בצילתו מרובה, חשיב סכך נוסף על הסכך הכשר, ותרי סככות נינהו דפסולים מקרא דבסכת, ומהך קרא ילפי' פסול סוכה תחת סוכה, וכמפורש בתור"פ (י, א), דבעי' שהסכך הוא המיצל ולא סכך אחר עי"ש. ובמהרש"א להלן שם הק' דבסת"ס נחלקו בשיעור ההפלגה, ולענין סוכה תחת האילן לא נזכר דין הפלגה, וכבר הקשו כן בפסקי הרי"ד ובעיטור, ובדבריהם משמע דמה"ט ליכא בסוכה תחת האילן פסול דשני סככות, ועיקר פסולו הוא משום דאיכא סכך פסול דמחובר על הסכך הכשר, וכו"ל. ובמאירי להלן (י, כ') גבי סדין דהוי ב' סככות, והוסיף דאף דאין בהם הפלגה הפסול חולק שם לעצמו, ונתכוין לזה בערול"נ, ועפנ"י ותורע"א (אות ז), ויעוי' בט"ז (תרכו סק"ג). ובלבושי שרד (על דברי הט"ז שם) ביאר דכיון דהסכך העליון הוא סכך פסול, ל"ב לתנאים של הפסק ד"ט, אך ברש"י להלן (י, ד"ה אבל לנאותה) חולק על סברא זו, שדחה הי"מ שכ' גבי סדין דהוי ב' סככים, ורש"י הק' דליכא הפלגה, הרי דלא ס"ל כהמאירי. ומ"מ מבואר ברש"י הכא דבאילן שצילתו מרובה הוי ב' סככים, אף דליכא הפלגה, וצ"ב דכיון דליכא הפלגה ל"ש פסול דסת"ס, ועו"ק דלחד מ"ד בעי' בסת"ס שעור י', ולכמה פוסקים בעי' שיהא גם דפנות ומשך ז', וא"כ באילן הא ליכא דפנות ומשך זע"ז ואיך יפסל מדין סת"ס. אמנם, ברש"י (י) מבואר בטעמי' דבעי הפלגה דלא ליהוי סככה אחת, וזה שייך בב' סככות ולא בסוכה ואילן, דבאילן שאני דחולק שם לעצמו, דבעושה סוכה תחת האילן הוי כעושה בתוך הבית, דל"ש בו דיני הפלגה דנאמרו דוקא בשני סוכות ובשני סככים ממין אחד, אבל אילן ל"ה כסככה אחת עם הסכך, ולהכי ל"ב הפלגה. וחזינן ברש"י ותוס' בסוגיא דרק בקו' הגמ' והא קא מצטרף סכך פסול כו' כ' דאיכא פסול מחובר, אבל במתני' גבי אילן לא הזכירו פסול מחובר, וכ"נ בפ"י ריב"ן, שכ' דהוי פסול כסוכה בתוך הבית ולא הזכיר מעניינא דמחובר. ועי' במג"א בסי' תרכו סק"א שכ' דפסול בית הוא מצד דהוי ביתו של כל השנה, וכדכ' רש"י להלן יד. [וברש"י

יז. כ' דהפסול מדין תולמ"ה], אבל פסול אילן הוי מדין מחובר, והמחה"ש שם כ' דלגבי בית לא סגי בטעם דמחובר, דהא הוי תלוש ולבסוף חיברו, דלתרוה"ד המובא להלן הוי תלוש לענין סוכה, וע"כ דפסול בית הוא כדכ' רש"י דממעטי' ולא ביתו של כל השנה. ומשמע לכאורה במג"א דפסול דתחת אילן הוי ככל פסול מסכך במחובר. וצ"ע דא"כ מה נ"מ בחידושא דמתני' דהוי כעושה סוכה בבית.

ובגמ' י. מקשי' בסת"ס דבעליונה חמתה מרובה פשיטא וכו' והכא באילן שחמתו מרובה לא מקשי' פשיטא וקו' הגמ' היא רק דמאי למימרא בחבטן וכו'. ונ"ל בזה בשיטת רש"י ועו"ר דבעושה סוכה תחת האילן פסול, אף אם לא היה נאמר בתורה פסול סכך מחובר, דמיעוט דסכך מחובר בעי' בגוונא דהדלה את הגפן, שלקח את הגפן ועשאו לסכך, דבזה נתמעט דהוי סכך פסול, אבל בעושה סוכה תחת האילן השמיענו התנא דל"ה עשיית סוכה כלל, והוי כעושה בתוך הבית, ולהכי לא קתני במתני' לשון פסולה, כדקתני במשניות להלן, משום דהכא ל"ה סוכה כלל [ובעושה מתחת לבית הוא הנידון הפשוט ביותר לפסול מחמת דבעי' סוכה ולא ביתו של כל השנה, כדפרש"י הנ"ל]. ובזה אמר רבא דהא דבסוכה תחת האילן איכא פסול עצמי של כעושה תחת הבית, ה"ד באילן שצילתו מרובה, דאז יש לו חשיבות אילן שהוא כבית והוי פסול עצמי ולא רק פסול מחובר, אלא דל"ח כלל עשיית סוכה, כיון דהוי כעשייה בתוך הבית, אבל באילן שחמתו מרובה כ' הריטב"א דלא חשיב אילן, היינו דלא חשיב אילן כזה שסוכה תחתיו תיחשב כסוכה תחת הבית, וא"כ חידושא דמתני' הוא דאילן שצילתו מרובה נחשב קבוע, והוי כעושה סוכה בתוך הבית, ולהכי לא מקשי' בגמ' על אילן שחמתו מרובה פשיטא, כמו דמקשי' לענין סת"ס, דהכא איכא חידוש דבאילן שחמתו מרובה לא חשיב אילן. ובספר בית מאיר שם נגע בזה, במש"כ דבית הוי קבוע ואילן הוי קבוע ובעי' סכך ארעי וכו', וכן בפנ"י נראה דסוכה תחת האילן הוי פסול עצמי, וכמש"כ. ונמצא דמתני' דעושה סוכה תחת האילן, אינו דומה כלל להדלה על הסוכה את הגפן, שלוקח הגפן ומכופפו מעל הסוכה דעושה סיכוך ע"י הגפן, ובזה הוי פסולו מדין מחובר, דהגפן עצמו אינו נחשב לדבר קבוע, וגם בעושה סוכה תחת הגפן, כיון דהדלה הגפן עליו הוי עשייה, ושפיר שייך לכופפו ומיחשיב עשייה, ורק דהוי פסול מחובר. משא"כ באילן, דהוי דבר קבוע כיון דאיכא כבר לאילן מעיקרא, אין כאן עשיית סוכה כלל, דבעשייתו הוי עשייה של סוכה תחת האילן הקיים, וזה הוי

כעושה מתחת לבית. ובזה ניחא קו' המהרש"א הנ"ל, בהא דלא קתני הכא דהיה שיעור הרחקה בין הסוכה לאילן, כיון דבזה ה"נ לא בעי הפלגה, דרק בעשיית שתי סוכות בעי הפלגה, אבל בעושה סוכה תחת האילן דהוי כעושה מתחת לבית א"צ לדין הפלגה. והמ"ב בבית"ל (סימן תרכו ס"א ד"ה בכל ענין) ציין למהרש"א דלא בעי הפלגה, והוסיף דבאילן למעלה מעט אסור, והיינו דאם הוי מעט מתחת לאילן נחשב כסוכה בתוך הבית. ובזה ניחא קו' פסקי הרי"ד הנ"ל בהא דקתני בבא נוספת במתני' דהדלה את הגפן כו' ולא ילפי' ממתני' דעושה סוכה תחת האילן, דה"נ תרי פסולי נינהו, ודוקא בעושה סוכה תחת האילן קתני במתני' דינא דהוי כעושה בתוך הבית, וזה ל"ש בהדלה את הגפן. ומתבאר דאף דהראשונים הוכירו ב' שיטות אם במתני' הוי מחמת פסול מחובר או מדין סת"ס, אכן בד' רש"י י"ל באופן נוסף, דבסוכה תחת אילן פסולו הוא דל"ה עשיית סוכה כלל והוי כעושה בתוך הבית, דבעי' שסכך הסוכה יהיה מיצל. ומהך קרא ממעטי' ג' גווני, והגרוע יותר הוא סוכה בתוך הבית, ואחריו סוכה תחת האילן, ואחריו סת"ס, ובכל הנך המיעוט דבעי' שסכך הסוכה יהיה המיצל, וכמבואר בדברי תור"פ י, א עי"ש.

ונראה דזו היא כוונת הרמ"א בריש סימן תרכו, שהקדים לדברי המחבר "אין לעשות סוכה תחת בית או אילן", וצ"ב דמה הוסיף בזה על דברי השו"ע שכ' ד"ז דהעושה סוכתו תחת האילן וכו', ועמד בדבריו בבכורי יעקב, עי"ש מה שנדחק בזה. ונראה דהרמ"א אתי לומר דאין לעשות סוכה תחת בית או אילן, דחד דינא הוא דתחת האילן הוי כסוכה תחת הבית ול"ה עשיה כלל, וכלשון מתני' וכנ"ל, ואתי לאורויי עיקר דינא, דתחת אילן הוי פסול בפ"ע כעושה תחת הבית, וכמש"נ. וע"ע ברמב"ם בהל' סוכה פ"ה הכ"ב העושה סוכה על גבי סוכה התחתונה פסולה כמי שעשה סוכה בתוך הבית ע"כ, ונראה דהר"מ אתי לאשמועי' דיסוד הפסול הוא דל"ח עשיית סוכה כל שיש על גבה סוכה, והכל נלמד מסוכה תחת הבית דל"ח עשיית סוכה, וס"ל להרמב"ם דה"נ בסוכה תחת סוכה הוי כסוכה תחת האילן ותרוייהו כסוכה בתוך הבית וחדא דרשא היא דבעי' שהסכך יהא מיצל ולא סככה אחרת וכדפי'.

וברש"י (י. ד"ה אבל) הדגיש דרך בהניח הסכך הפסול לשם סכך פוסל, עי' שם גבי סדין שכ' אין שם סכך עליה, ושם גבי ע"ג הקינוף דלאו משום מסכך, וכן

להלן י, ב גבי הניח הבגד ליבוש דכיון דלאו לשם סכך הניחו אינו פוסל. וצ"ע גבי סוכה תחת האילן, דהאילן לא נעשה לשם סכך [ודוח"ל מש"כ בפרמ"ג דמיירי דנטע האילן לשם צל והוי לשם סוכה], ובשפ"א עמד בזה. ונראה דשאני באילן דפסולו הוא מדין דהוי כעושה בתוך הבית, א"כ ה"נ פוסל אף דאינו כלל לשם סכך. ובזה ניחא קו' הנחל"ד בתשו' סימן מד, בהא דאמרי' בסוגיא דבסכך פסול שחמתו מרובה בעירבן וחבטן בטל ברובא, דנימא דבחבטן יהני גם במתני' באילן שצילתה מרובה, דיתבטל ברוב סכך הכשר. וקושיא זו כבר נמצאת בתוך דברי הר"ן, עי"ש שכ' דכיון דהסכך הכשר אינו מועיל וכו', וכן הקשה להדי' הראב"ה (הובא בפסקי הרא"ש כאן), ותירץ דבצילתה מרובה הוי דבר חשוב ולא בטל. ולפי המבואר, דפסול סוכה תחת אילן הוי פסול עצמי של כעושה תחת הבית, א"כ מעיקרא לק"מ, דכיון דבאילן שצילתו מרובה הוי פסול עצמי של סוכה בתוך הבית הוא, ול"ש בזה ביטול, דביטול מהני במקרה של הפסול, ולא להפקיע מציאות האילן, דמ"מ הוי תחת האילן, וממילא הוי סוכה תחת הבית. ובזה יש לבאר את שיטת ר"ת, דבסוכה תחת האילן פסול דוקא כשהאילן קדם, והמהרש"א (י) ביאר כן בשו"ת התוס' בישוב סתירת דבריהם, והבעה"מ הק' על ר"ת, דס"ל דדוקא שהאילן קדם וכו', מסוכה ע"ג סוכה דהתחתונה קדמה כו'. ונראה דס"ל לר"ת דדוקא בסוכה ע"ג סוכה, דהפסול דהוי ב' סככות, בזה ליכא נ"מ מה קדם, משא"כ בסוכה ואילן ס"ל לר"ת דבכל גוונא הפסול הוא מדין עושה סוכה תחת הבית, ולהכי הוא דווקא אם האילן קדם, דאז הפסול הוא בעיקר עשיית הסוכה.

אמנם, בדעת הטור נראה איפכא, דבסי' תרכו הביא דבסוכה תחת האילן פסול ל"ש קדם אילן ל"ש קדם הסוכה וכו', והק' הב"י בסוף סימן תרכט (סוד"ה וכתב המרדכי) דלגבי סדין הטור הביא את דעת ר"ת, דהראשונים פי' בדבריו דיש חילוק בין קדם הסוכה לסדין וכו', ונמצא רבינו מזכה שטרא לבי תרי. ותירץ הב"י דסובר רבינו שאין סברות אלו תלויות זו בזו, ועי"ש בב"ח שכ' דהטור פי' בר"ת באופ"א. ולדברינו י"ל דהטור ס"ל דבסוכה תחת אילן ל"ח עשיית סוכה כלל, וכמש"כ הטור הטעם, דבעי' סוכה תחת השמים, ולהכי סת"ס וסוכה תחת אילן פסול, ולהכי הוא גם בקדם הסוכה לאילן, משא"כ בסדין. וכ"נ בדברי החזו"א (סימן קנ סקט"ו), שכ' דאף לר"ת בעושה תקרה ע"ג הסוכה יהיה פסול כיון דנעשה כבית קבע ול"ה

סוכה כלל, להכי גם בהסיר התקרה אח"כ פסול, ודברי ר"ת קאי בסכך פסול ע"ג הסוכה, עיש"ה.

ולכאורה נראה נ"מ דבקדם אילן לסוכה ל"ה עשיית סוכה כלל וגם אם יקצוץ האילן הוי תולמ"ה ובעי' עשייה חדשה, משא"כ בקדם סוכה לאילן הוי עשייה ובזה יהני ביוריד האילן אח"כ. אמנם, ברמ"א בסימן תרכו (ס"ב) פסק להדיא כר"י הלבן, דבסוכה תחת בית או מחובר ליכא חסרון מדין תולמ"ה, כיון דאין הפסול בסכך עצמו. ולדברינו יש לדון דבסוכה תחת הבית ל"ה עשיית סוכה כלל, וא"כ גם בהוריד הבית והאילן הוי תולמ"ה, וכמו שדן במהר"ץ חיות בסוגין ט:.. אכן ברמ"א משמע דמ"מ כיון דאין הפסול בסכך עצמו (וכמש"כ הר"י הלבן המובא בהגא"ש) אלא מחמת הגג ל"ה תולמ"ה, ואולי הרמ"א מיירי בגג שעשוי לפתוח וכו' ולהכי לא הזכיר הרמ"א גם תחת האילן. ובתש' נחלת דוד סימן מד שם כ' דבהוריד האילן תליא בפלוגתא של רבינו ברוך והר"י הלבן גבי סוכה תחת הגג. ומצאתי בצ"ח (ט: ד"ה אלא לאו בשחבטן) שכ' דבסוכה תחת האילן וצילתו מרובה ל"מ חבטן לבטל ברוב "דאז גם הסכך של הסוכה פסול משום תעשה ולא מהעשוי שמתחילה לא היה שם סכך עליו וכ"ז באילן קדים" וכו', ולא הזכיר דינא דסוכה תחת הגג, דהרמ"א פסק להכשיר, ומשמע בצ"ח כדברינו, דבסוכה תחת האילן גרע ואיכא חסרון דתולמ"ה, וכדברי המהר"ץ חיות הנ"ל. ונראה דזו כוונת הר"ח שכ' דבצילתה מרובה הוי סוכה ע"ג סוכה, דהביאור דבצילתה מרובה הוי ב' סככים ושוב הוי פסול בגופו. ומעתה נראה דזו מח' ר"י הלבן ורבינו ברוך, דהר"י הלבן כ' דבמסיר הגג ל"ה תולמ"ה, כיון דאין הפסול בגופו, אבל רבינו ברוך ס"ל דתחת הגג ל"ח סככה וא"כ הוי פסולו בגופו, ולהכי איכא חסרון דתולמ"ה, וכמ"כ תחת האילן בצילתו מרובה הוי פסולו בגופו, ולהכי ל"מ חבטן דהוי תולמ"ה, וכדברי הצ"ח הנ"ל, וע"ע להלן בדין תולמ"ה.

ובהערות על התורא"ש כאן הבאתי מש"כ בק"נ (אות ע) בדעת הרא"ש בפסקיו, דס"ל דהיכא דגם הסוכה וגם האילן כ"א צילתו מרובה כשרה (וכ"כ להלן שם באות ח), אך בהגר"א (ריש סי' תרכו) מבואר בדעת תוס' דהיכא דגם הסוכה וגם האילן צילתו מרובה פסולה, וכן הוכיח המהרש"א בדעת תוס'. ואפשר דטעמם הוא דבזה הוי כב' סככות, אך יקשה דליבעי הפלגה. ויש לפרש עוד באופ"א בטעם הפסול,

דכה"ג מודי התוס' לראבי"ה, והיינו דהראבי"ה ס"ל דגם בסכ"פ שחמתה מרובה אף דהסכך צילו מרובה מ"מ פוסל, וכדכ' הר"ן והריטב"א הטעם, כיון דבאותו מקום הסכ"פ הוא המיצל. ובזה פליגי התוס' וס"ל דדל מהכא לסכך הפסול, יוכשר ע"י רוב הסכך הכשר, ולא אמרי' דהסכך הפסול פוסל כנגדו, אבל התוס' מודי דאם הסכ"פ צילו מרובה אמרי' דכיון דמיצל הוי כב' סככות. אכן בד' רש"י לפנינו גבי סדין, אף דמפרש דהסכך והסדין תרוייהו צילתן מרובה ופסול, מ"מ הא כ' רש"י דליכא הכא חסרון מדין ב' סככות, כיון דליכא הפלגה, ומוכרח בד' רש"י בגדר הפסול דכה"ג דהסכך הפסול צילו מרובה חשוב דכל הסוכה מוצלת ע"י הסכך הפסול, וממילא הסכך הכשר אין עליו תורת סכך כשר, דהסכך הפסול מבטל שם סכך כשר מעליו, ולהכי בסדין תחת הסכך הסוכה פסולה, וראה בתור"פ שם מש"כ בדעת רש"י. וצ"ע דבתוס' י, א גבי סדין כ' לשיטתם דאם הכשר צילתו מרובה, אין הסדין פוסלו, אף דהסדין צילתו מרובה, וכבר העיר המהרש"א דסותר לתוס' ט, ב, דהרי הכא הוי תרוייהו צילתן מרובה וצריך לפסול. עוד צ"ע בתוס' ט, ב שהביאו ראייה מהגמ' לעיל ד, א גבי הוצין, ותמוה דהתם תרוייהו צילתן מרובה, ובזה גם לתוס' מודי דפסול וכנ"ל, והעיר כן באבני נזר או"ח סימן תס, ור"ל דהתם הוי כמו שעשה בב"א את האילן והסכך הכשר דגם בזה ס"ל לר"ת דכשר וכו'. עוד יש להעיר, כפי שהק' המהרש"א לדעת ראבי"ה, דל"ל לקרא דסוכה תחת האילן פסול תיפ"ל דמצטרף סכך פסול, ובשלמא לתוס' ניחא דהנ"מ היכא דהכשר צילתה מרובה וכו', אכן עדיין יקשה דבגוונא דתרוייהו צילתן מרובה גם תוס' מודי דפסול, וא"כ ל"ל לקרא דסוכה תחת האילן, הא כיון דתרוייהו צילתן מרובה פסול.

ובפנ"י כ' בישוב סתירת התוס' הנז' דדוקא בסדין, דפסולו הוא מחמת דמק"ט, בזה כל היכא דהסוכה צילתה מרובה בלא הסדין אין הסדין פוסלה, דהסדין בטל לסוכה, משא"כ באילן, שהוא דבר קבוע ולא בטיל אגב סוכה והאילן גופיה עומד לצל, כשהאילן צילתו מרובה פוסל את הסוכה שתחתיו אפי' בסוכה שצילתה מרובה בלא אילן, דאכתי סוכה תחת אילן מקרי וכו' ע"כ. ודבריו מתאימים למש"כ, דסוכה תחת אילן גרע פסולו דהוי כבתוך הבית, ולהכי בזה דוקא ס"ל לתוס' דבשניהם צילתה מרובה פוסל, ומודי לראבי"ה כיון דכה"ג נחשב סוכה תחת האילן כסוכה בתוך הבית. וביאור הדברים נראה דכל מה דס"ל לתוס' דהיכא

דברוייהו צילתן מרובה פסול, היינו דוקא לענין סוכה תחת האילן, דבזה פסולו הוא משום דהוי כסוכה תחת הבית דאילן קובע שם לעצמו דהוי כבית, ובוה גם היכא דהסכך הכשר צילתה מרובה מ"מ אם הוי תחת הבית, היינו תחת אילן שצילתו מרובה דהוי כבית, להכי פסול, אבל בשאר פסולים כה"ג, כגון סכך כשר שצילתו מרובה שמעליו סכך שמקבל טומאה שצילו מרובה, בזה ה"נ לא יהיה פסול, כיון דלתוס' ל"א דהפסול מבטל מה שתחתיו, ומדין שני סככים הלא בעי הרחקה ולהכי כה"ג אינו פוסל. ונראה דזו כוונת הגר"א בריש סימן תרכו, דלאחר שהוכיח מתוס' דבתרוייהו צילתן פסול, הוסיף הגר"א דכ"מ מהגמ' שם, דקאמר כאילו עשאה בתוך הבית עכלה"ק. ואתי לומר דדוקא בזה פסול מטעם דהוי כאילו עשאה בתוך הבית, וכדפי'. ומעתה ניחא היטב סתירת התוס', דלענין סדין, דפסולו הוא מחמת דמק"ט, בזה ה"נ ס"ל לתוס' דאם הסכך הכשר צילתו מרובה אין הסדין פוסלה, אף אם הסדין צילתו מרובה, כיון דגם בכה"ג אמרי' דל מהכא לסכך הפסול ויוכשר מצד הסכך הכשר שצילתו מרובה, דלא ס"ל לתוס' סברת הראב"ה דמבטל לשכנגדו, וכמ"כ ליכא פסול ב' סככין כיון דליכא הרחקה [אך בתור"פ מבואר בדעת רש"י גבי סדין דאם הסכך הכשר צילתו מרובה וגם הסדין צילתו מרובה פסול מדין ב' סככות, כמו באילן שצילתו מרובה, דבעי' שתהא הישיבה נקראת על שם צל הסוכה, דבסוכות משמע סוכה יחידית ולא מחמת צל דבר אחר וכו', ומבואר שיטתו בדעת רש"י דגם בסדין דינו כאילן לענין זה, אולם בדעת התוס' י"ל דשפיר חילקו בזה, וכמש"כ]. ועי' בשפ"א שכ' בישוב סתירת רש"י דבדף ט, ב ס"ל כתוס' דדוקא באין צילתה מרובה אמרי' דמצטרף סכ"פ לפסול, ובדף י, א ס"ל כראב"ה, דגם בסוכה שצילתה מרובה פוסל אם למעלה סכך פסול, וכ' השפ"א דשאני בסוכה תחת האילן, דהאילן ל"ה לשם סיכוך ולהכי אין בו כח לבטל הסכך וכו'. ויש לבאר הדברים עפ"י הנ"ל, דבסוכה תחת האילן דפסולו דהוי כעושה בתוך הבית וה"ד באילן שצילתו מרובה, אבל בחמתו מרובה אפי' נימא דנחשב אילן [רק לא נחשב כעושה בתוך הבית], הרי לא נעשה לשם סכך ולרש"י בעי' לשם סכך, ולהכי בזה דוקא פליג רש"י על הראב"ה וס"ל דאינו פוסל את הסכך שתחתיו, משא"כ בשאר סכך פסול מודה רש"י לראב"ה דפוסל את הסוכה שתחתיו.

דף י, א הערה 153. ובאבני נזר (סימן תס סק"ב) כתב בדעת ר"ת דפסולו מדין מעמיד, ובשבה"ל שציינתי מפורש כן. ובביאור הלכה שציינתי כ' דל"ה כבר חמתה אלא דמונע שלא יהיה כן ומש"ה לנאותה כשר, ול"ש למש"כ דהפסול מדין מעמיד, דא"כ גם בלנאותה יהיה פסול, ובשבה"ל נראה דבלנאותה ל"ה מעמיד, עי"ש.

והנה בהא דבסדין לנאותה כשר, אף דסדין מקב"ט, מבואר בראשונים דכיון דהניח הסדין לנאותה והוי נוי לסוכה, אמרי' דהסדין בטל לסכך ולכך אינו פוסל, עי' במלחמות ובריטב"א ור"ן וברא"ש. אכן, ברש"י נראה באופ"א דהדגיש דרך בהניח הפסול לשם סכך פוסל, דכ' על הסדין "אין שם סכך עליה וכשרה", ואזיל לשיטתו במתני' כאן גבי ע"ג הקינוף שכ' דלאו משום מסכך במק"ט, אלא משום דהוי אהל דהא לאו לסכוכי שטחם, והיינו דלרש"י סכ"פ פוסל רק אם הניחו לשם סכך, וכן מבואר ברש"י י, ב שכ' גבי הניח הבגד ליבוש דכיון דלאו לשם סכך הניחו אינו פוסל [והא דבאילן פסול משום סוכה על סוכה, הביאור הוא דאילן חשיב נטיעה לשם צל, והפרמ"ג כ' דנטעו לשם צל]. ומתבאר בדברי רש"י דלאו מדין ביטול לסכך אתינן עלה, אלא דכל היכא דלא הניחו לשם סכך אינו פוסל את הסכך הכשר, אבל בהניח את הסכך לנשר ומפני החמה, חשיב כהניחו לסכך, שהרי הניח בשביל להגין עליו מפני החמה והנשר, ולהכי פוסל מדין סכ"פ פוסל הכשר, ורש"י לא ס"ל דיפסול מדין ב' סככים, דלזה בעי הפלגה, כמש"כ רש"י לדחות את הי"מ. ומש"כ רש"י גבי מפני הקינוף דנעשה אהל, הרי הדגיש רש"י דהרחיקו מן הסכך, היינו דמשו"כ שייך לומר דהוי אהל, וברישא מפני הנשר לא כ' רש"י דהוי אהל, כיון דהכא לא הרחיקו מהסכך ותו ל"ה אהל בפ"ע. ובאו"ש פ"ה מסוכה כ' בתו"ד מד"ע דבלנאותה כיון דל"ה לשם סכך אינו פוסל [ובריא"ז משמע דגם במפני הנשר הוי אהל, וכפיה"נ ס"ל דל"ב הפלגה והיכא דהניח הסכך לנאותה והרחיק ד', דלחד מ"ד בגמ' פוסל, לשאר פירושי הראשונים דאתי מדין ביטול, ה"ט דביותר מד' אינו בטל לסכך, ויש שכ' דביותר מד' ל"ה נוי לסוכה, אבל לפרש"י הטעם בזה הוא דבהרחיק ד' נעשה כאהל בפ"ע, וכמש"כ רש"י להדי' הך טעמא דנעשה כאהל. וכן בטור משמע דאם ל"ה נוי תו הוי אהל מפסיק. ובטעמי' דר"נ דאפי' יותר מד' כשר, בזה כ' רש"י דבטל, אבל בכל הסוגיא לא הזכיר רש"י האי טעמא, ואפשר דכוונתו דלר"נ בטל, וממילא ל"ה אהל בפ"ע, וגדר הדברים

לרש"י הוא דבלי הפלגת ד' ל"ה אהל אחר, אבל תוך ד' הוי אהל אחד, וכן בקינוף כ' רש"י ומרחיקן מהסכך].

ויש להעיר, דנמצא לפרש"י דהא דבלנאותה דכשר, אין ההיתר כסיבה מיוחדת משום דהוי לנאותה, ועיקר ההכשר הוא משום דלא הניחו לשם סכך, וכל כה"ג דאינו מניחו לשם סכך אינו פוסל. וצ"ע הא דס"ד בגמ' דגם לנאותה פוסל, ומהיכי תיתי לפסול הא לא הניחו לשם סכך, וצריך לדחוק דהס"ד בגמ' הוא בהך גופא, דאף בהניחו שלא לשם סכך פוסל, וזהו הקמ"ל, דאינו פוסל ולהכי בלנאותה וכיוצא אינו פוסל, וכמש"נ. והפנ"י הק' כע"ז גם לר"ת, בהא דהגמ' ס"ד דגם לנאותה פסולה, והרי לר"ת אם מיירי בצילתה מרובה בלי סדין [דהפי' לנאותה היינו כל היכא דל"צ את הסדין להחזיק את הסכך שצילתו מרובה ולנאותה הוא לו"ד, וכנ"ל ברש"י], וא"כ כה"ג הסדין אינו פוסל לתוס' ט, ב, כיון דהכשר צילתו מרובה. אכן, י"ל דהכא הסדין צילתו מרובה ופסול מדין ב' סככין (ולעיל הא מיירי התוס' דהפסול חמתו מרובה), וע"ז קמ"ל ר"ח דכשרה ול"ה ב' סככין, משום דבעי הפלגה גם בפסול. וכמש"כ בס' הישר לר"ת סי' שסד ובתורע"א דאם יש שיעור בין סכך לסדין ה"נ פסולה. ונראה דרש"י ס"ל דכיון דבסדין דפסול דמק"ט, לא יהני אף אם משום נוי בטל לסכך, דהא מ"מ הוי חלק מהסכך, ונמצא דחלק מהסכך מק"ט, ולכן פירש"י דהטעם דכשר בלנאותה הוא כיון דל"ח סכך ומש"ה אינו פוסל [ויל"ע במש"כ רש"י סוד"ה אבל, דבמופלגין ד' הוי ב' סככין, וקשה דלרש"י שכ' דל"ה סכך ל"ש דהוי שני סככין, ועמד בזה בשפ"א]. ובתוד"ה פירס נראה דס"ל כשאר ראשונים הנ"ל, דבסדין הפסול דמצטרף סכ"פ בהדי כשר [לפי' הגאונים אין צילתה מרובה בלי הסדין], או דס"ל כי"מ דהוי ב' סככין, וס"ל דבלנאותה דבטל לסכך תו אינו פוסל לא מצד מצטרף סכ"פ ולא מצד ב' סככין.

ולד' הגאונים דמיירי דהכשר אין צילתו מרובה וכו', צ"ב בהא דלנאותה כשר, והא מ"מ ליכא צילתו מרובה מהסכך הכשר, ואיך יהני להצטרף לרוב, הא הסדין הוי סכך פסול, וקו' זו נמצאת ברא"ש. אולם, התוס' לא הזכירו קו' זו, ונראה דס"ל דכיון דעיקר הסכך המיצל הוא סכך כשר סגי בהכי [ואולי גם לתוס' בעינן לטעם דהסדין לא הונח לשם סכך, ומש"ה שייך לצרפו לסכך הכשר], וכיו"ב חזינן

בשי' ר"ת בתוס' לעיל ט, ב לפי' המהרש"א, דסכך מעל כ' מצטרף לשאר הסכך הכשר, אף דמ"מ הך סכך פסול, וע"כ דלענין צירוף מהני.

והנה התוס' הקשו דלפרש"י קשה דלמה יפסל מפני החמה והנשר מאי שנא מלנאותה, וביאור קו' התוס' הוא דהם אזלי לשיטתם, דפירשו דלנאותה בטל לסכך, ולכן הך' דגם בפרס סדין מפני החמה נימא כן דבטל לסכך. ובריטב"א ותור"פ תי' דדוקא לנאותה, דהוי מצד הידור דאנוהו של הסוכה עצמה, זה בטל לסכך, משא"כ מפני החמה. אכן, נראה דלרש"י לשיטתו לק"מ קו' התוס', דכיון דלרש"י טעם ההכשר בלנאותה הוא משום דלא הניחו לשם סכך מש"ה כשר, א"כ בהניח סדין מפני החמה הא הוי לשם סכך, ומש"ה פסול, ורק התוס' לשיטתם, דחולקים וס"ל דכ"ד הוי סכך גם אם לא הניח לשם סכך, ולדידהו בסדין י"ל בפשוטו דהפסול מצד ב' סככין, ורק בלנאותה הוי סכך אחד דבטל לסכך, מש"ה הך' דגם מפני החמה יבטל לסכך, וא"ש היטב.

והנה בר"ן מבואר דבהניח הבגד על הסכך והוא רטיבה וכו' דה"נ פוסל הסוכה, ועי' בב"ח דמבואר דהר"ן קאי כתוס' ורמב"ן במלחמות, דלנאותה כשר משום דבטל לסכך [ודלא כרש"י דלנאותה ל"ה סכך]. וזו מח' ראשונים, דהרי לייבש הוי לצורך הבגד ולא לצורך הסוכה ושפיר י"ל דלא בטיל לסוכה, וכ"ה להדי' לשון הר"ן, אבל ש"ר דס"ל דכשר ע"כ דגם לצורך הבגד בטל לסכך. אמנם, לרש"י מפורש דאינו פוסל, וי"ל דלרש"י לשיטתו, דלנאותה כשר כיון דלאו לשם סכך שוייה, א"כ ה"נ בהניח לייבש לא שוי סכך, וכ"ה להדי' לשון רש"י דלכן כשר, וניחא רש"י לשיטתו. ולר"ת הפי' דהסדין מפני החמה הוא דאם היו עליו נושרין היה חמתו מרובה וכו', וביארנו דכיון דצריך לסדין תו ממילא בעי לצירוף ואמרי' מצטרף סכ"פ בהדי כשר לפסול, ונראה דניחא לשיטתו, דהרי כיון דצריך לו לסכך ל"ש לומר דבטל לסכך, דהרי בעי לה משום הסיכוך, ואיך יתבטל לסכך וממילא פסול מדין ב' סככין. וכיו"ב ביארתי בס' "ירחי כלה" למסכת סוכה (ח"א עמוד שלא-שלד, הוצאת ישיבת פוניבז' תשס"ב), לענין סוכה תחת האילן, דדעת ראבי"ה ל"ש בסדין כיון דעשאה לסייע לסכך. ובזה תירצנו שם את הסתירה בטור, וכן ברא"ש, דבסימן יד הביא את שיטת התוס' ואת שיטת הראבי"ה ולא הכריע דעתו, והכא גבי סדין הביא את דברי הגאונים דס"ל כתוס', דסכ"פ דסדין פוסל רק בליכא

צילתה מרובה אלא בהדי סדין, וע"כ דלענין סדין ל"ש שיטת הראב"ה וכדפי', עי"ש בארוכה. ולפ"ז, נחא הסתירה מתוס' לעיל ד. דמוכח דאם מסייע שלא יפלו ההוצין כשר, אף דהוי מעמיד, דהתם ל"ש לומר דליהוי ב' סככין, דהוי מין אחד דהוצין, משא"כ הכא. ועוד נראה דלדין ב' סככין הא הק' רש"י דבעי הפלגה, והמאירי תי' דבסכך פסול פסולו מפליגו, אכן י"ל דכ"ז בסכך פסול בחפצא, אבל בסכך מעל כ' לא חלק שם לעצמו, ובעי הפלגה, וממילא ל"ש חסרון ב' סככים, כיון דלא הפליג.

ובעיקר המח' בגמ' בשיעור ההרחקה בסוכה על סוכה, יל"ע אם לשמואל, דבעי עשרה, הוי מאותו ענין דס"ל לשאר המ"ד דסגי בטפח או בד', דעיקרו להרחקה ולהחשיבו כב' סככין [וזו כוונת העיטור במה שהביא לפסוק כמ"ד בד', מהא דבנוי במרחק ד' פסול, היינו דחשיב כבפ"ע], או דלשמואל הוי גדר אחר, דפסולו הוא מחמת ב' סוכות, ולכך בעי' שתהיה העליונה סוכה כהכשרה י"ט. ובדעת רש"י נראה דלשמואל, דבעי' עשרה, הוי דין סוכה על סוכה ולכך בעי' כהכשרה, וזו סברת הפרמ"ג דבעי' דפנות, וכן הובא שיטה כזו בספר העיטור בהל' סוכה, ובשפ"א כ' דבעי' משך שבעה וכו', וכיוון לפסקי הרי"א ז' עי"ש. ויש להעיר על כך, דאיך סכך פסול מהני לפסול משום ב' סוכות, והרי הר"ח ועו"ר כתבו במתני' דסוכה תחת אילן דפסולו הוא מדין סת"ס, וכן הרי"ף בריש פ"ב כ' גבי הישן תחת המיטה דהוי סת"ס, וצ"ל דדינים התלויים ברשות בעינן בעליונה לעשותה רשות בפ"ע, ובלי גובה י' ל"ה רשות סוכה, ולכן בעי' זע"ז, משא"כ בסכך פסול. וכן חזינן דאם הסוכה העליונה היא למעלה מעשרים דפסול משום סוכה על סוכה, ואמנם הריטב"א כאן הק' דאיך סוכה מעל כ' הוי סת"ס, ותי' דאדרבא כיון דהוי כקבע הוי יותר סיבה לפסול. והכוונה בזה היא דרק לענין מעל כ' דהוי פסול בדין אהל דסוכה, דמעל כ' הוי קבע, בזה הק' הריטב"א, אבל בשאר פסולי סוכה, ודאי דלא מגרע בדין של סת"ס. ולפ"ז נחא הא דר' יהודה נקט דאינה ראויה לדירה ולא אמר הטעם דבעי' מחיצה עשרה, דהעיקר הוא אם הוי ראוי לדירה דאז חשיב רשות בפ"ע. ולפ"ז, לאידך מ"ד הוי פסול דב' סככין, ובעי' ההרחקה דל"ה סכך אחד ולכך סגי במרחק טפח או ד'. אמנם, י"ל באופ"א דגם לשמואל הוי פסול דב' סככין, וכדמוכח בגמ' י' ב דס"ד לדמות שיעור עשרה באהל לדינא דשמואל, ואף דהגמ' קא דחי לה, מ"מ חזינן ברי"ף גיאות שהביא הרא"ש שפסק להלכה

כשמואל מכח הק' סוגיא, וכמו"כ כ' התוס' בר"פ שני דבעי' מיטה עשרה, דשמואל לשיטתו בסוגין, ומקור הדברים ברי"ף שם וכ"ה בר"מ. והבעה"מ הק' דמ"ש לדין סת"ס, וברמב"ן במלחמות שם כ' בד' הרי"ף דסת"ס הוי פסול דב' סכנין, דהעליון מבטל התחתון וכו' וה"נ באהל וכו' עיש"ה, א"כ מבואר בדברי הרמב"ן דפסול דסוכה על סוכה עיקרו מדין דהוי ב' סכנין, ולהכי מדמה פסול דיושב באהל בסוכה דאינו יושב בצל הסכך. ולפ"ז נראה דהא דלשמואל בעי' עשרה אינו משום דבעי' סוכה כהכשרה, שהיא בעשרה, אלא דבכדי לאשוויי עלה דין ב' סכנין בעי' מרחק עשרה, ונמצא דגם לשמואל הוי ביסודו כלאידך מ"ד, דבעי' מרחק בין הסכנין כדי להחשיבם כב' סכנין, ולהפקיע שם סכך אחד בעי' עשרה (ויבואר יותר עפ"י לשון הריטב"א ור"י מלוגיל ריש מסכתין, דבעי' סוכה עשרה דבפחות מכך ל"ח סכך, הרי דשם סכך הוא על גובה עשרה, ומש"ה לענין להחשיבו לב' סכנין בעי' מרחק עשרה), ונ"מ דלפ"ז ל"ב דפנות ומשך שבעה, כיון דל"ב סוכה העליונה שתהא כהכשר סוכה. וכמו"כ הא דבעי' לשמואל כרים וכסתות היינו גם לא מתורת הכשר סוכה, אלא כדי לקבוע לו מקום לעצמו ולהחשיבו כב' סכנין, והן הם דברי הבעה"מ שכ' דגם למ"ד דהרחקה הוא בד' בעי' כרים וכסתות, והרמב"ן השיגו, ואפשר דזו גם כוונת הראב"ד בהשגתו על הר"מ בדין סת"ס, דאתי להדגיש דדין כרים וכסתות ה"ד לשמואל, וראה מש"נ עוד בזה בספרי משא יד עה"ת ח"ב בפ' אמור.

י, ב הערה 161. המובא מפי' רבינו חננאל על להקביל פני רבו, נמצא בר"ח בר"ה טז, ב.

יא, א ד"ה לגבי כילה. בא"ד אבל נקליטין דקביעי או גביהי, צ"ל אי גביהי.

יא, ב ד"ה פסולין לעולם, ובהערה 181. יש להרחיב בביאור שיטות הראשונים בסוגיא: דבגמ' לעיל ט, ב, דמקשי' וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אמר רב פפא בשחבטן, ופריך הא נמי תנינא הדלה עליה את הגפן וכו', וברש"י הביא דהמפרש חבטה תלישה או שליפה טועה, דאי מחובר הוא מאי אהני, ואי תלוש הוא הא קתני או קצצן, מכלל דרישא מחוברים, ועוד אי תלוש הוא צלתה מרובה מחמתה אמאי לא וכו', והך מפרש הוא כפירוש הרמב"ם והר"ח על דינא דמתני' דהדלה עליה את הגפן. עי' ברמב"ם בהל' סוכה פ"ה הי"ב הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן ואחר כך

קצצן, אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה, ואם לא היה הסיכוך שהיה כשר מתחלתו הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן, כדי שתהיה עשויה לשם סוכה ע"כ, ונשנו הדברים בפה"מ, והובאו דבריו בכס"מ שם, דמפרש דאם היה סיכוך הרבה מהן כשרה, בתנאי שיקוץ אותם, ואם לא קצצן יצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ופסולה, עוד אמר או שקצצן כשרה בתנאי שינענע אותם ואז תהיה כשרה, ומתני' דהדלה ה"פ אם היה הסיכוך הרבה מהן כשירה בלא נענוע וכדאוקימנא בשחבטן היינו שקצצן, ומאי דקתני או שקצצן ה"פ שקצצן כמשפט דהיינו קצצן ונענען וכו', וכשהאילן צלתו מרובה מחמתו מסתמא הסכך הפסול רבה על הכשר, הילכך אפי' חבטן דהיינו שקצצן פסולה משום תולמ"ה וכו' עכתו"ד הכס"מ. והא דהרמב"ם לא פי' כרש"י וש"ר, דחבטן היינו מדין בטול ברוב, י"ל דבלא"ה הק' הראשונים דהפסול ניכר ול"ש ביטול, ועוד דאין מבטלין לכתחילה, ועוד דע"י הביטול בעינן לעשותו לסכך כשר, וכמו שהעיר הרע"א בהל' ציצית [בנידון לעשות הציצית שיתבטל ברוב ויחשב לשמה, דנחלקו אם שייך בזה לתקן ע"י הרוב], ומש"ה ס"ל להר"מ דל"ש בזה ביטול, ולהדיא כתב הר"מ שם בה"יג דבאיכא רוב סכך כשר ומיעוט סכך פסול, הסוכה פסולה, הרי דל"א ביטול, ולכן פי' הר"מ דחבטן היינו קצצן. אכן, בנידון דידן שקצצן הוי תלוש, ומ"מ הא אית ביה פסול דתולמ"ה, דלהפקיע הק' פסול בעי' קציצה וניענוע, ולזה כ' הר"מ דמהני סיכוך הרבה מהן. אמנם, צ"ע דאיך יהני ביטול ברוב להפקיע פסול דתולמ"ה שיש על מיעוט הסכך, וכבר העירו במרכבת המשנה ובאו"ש די"ל דלענין תולמ"ה, דל"ה פסול בחפצא, בזה מהני דין בטול ברוב, וכיו"ב כ' הרע"א בשו"ע בסימן תרכח, להסתפק דבסכך פסול בתולמ"ה ל"א מצטרף סכ"פ בהדי כשר, כמו בסכך מעל כ' לר"ת, כיון דל"ה פסול בחפצא, וכן מבואר בב"י בדעת בעל העיטור, וכ"נ בב"ח, ושפיר י"ל דה"נ מה"ט מהני רוב הסכך הכשר. ולדבריהם, גם לשיטת הרמב"ם הא דבסיכוך הרבה מהם כשר, הוא משום ביטול ברוב, ואף דבכל פסולי סכך ל"מ הביטול ברוב סכך הכשר להכשיר, מ"מ בפסול דתולמ"ה מהני. אכן, קשה דברמב"ם לא נזכר כלל דין ביטול ברוב, ואמאי סתם הר"מ דבסיכוך הרבה מהן כשר, ולא נזכר דהוא מדין ביטול ברוב. עוד צ"ע משה"ק רש"י והכס"מ הנו', דלד' הרמב"ם דבסיכוך הרבה מהני, ומשום דרוב הסכך כשר [ולענין סכך הפסול בדינא דתולמ"ה מהני ביטול], דא"כ יהני אף היכא דהאילן צילתו מרובה, דאם הסכך

הכשר רבה עליהם, דיהא כשר בקציצה בלי נענוע, והכס"מ נדחק לומר דבאילן שצילתו מרובה אין הסכך הכשר מרובה.

ונראה לתרץ כך, ובהקדם סוגית הגמ' יא. במנענע וכו', וברי"ף בסוגין כ' דמנענע היינו שיהא לשם סוכה, והר"ן הק' דהא קי"ל כב"ה, דלא בעינן סוכה לשמה אלא משום תולמ"ה אתינן לה, וכפרש"י. ובפי' ר"ח כ' כרי"ף, כלומר דצריך מעשה לשם סוכה בסכך עצמו כו', וכ"ה בגנזי ראשונים, בריבב"ן והר"י מלוניל, דבעי' עשייה לשם סוכה. ובר"מ פ"ה ה"ט כ' סוכה וכו' אע"פ שלא נעשית לשם מצוה והוא שתהיה הסוכה עשויה לצל וכו', אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, ומבואר בר"מ דהא דסוכה שנעשית מאליה פסולה הוא משום דל"ה לשם צל, ובלא"ה כשירה, מכיוון דלא בעי' בסוכה עשייה, אלא בעי' שתהא בסוכה עשייה לשם צל, ולהכי אם נעשית מאליה פסול. וכ"כ הר"מ להלן שם גבי חוטט בגדיש, דפסול כיון דל"ה לשם צל. ומקור הר"מ בגמ' ח: והוא שעשויה לצל [ודלא כפרש"י שם, שכ' דלצל אתי לאפוקי בעשוי לצניעות בעלמא. וע"ע בגמ' יב. גבי הניח הסכך לייבשן, ומיירי שם דנמלך אח"כ לסיכוך, אלא דעל זה הוי תולמ"ה, ולרש"י דעשוי בפסול דל"ה לשם סוכה, ואף דנמלך לסיכוך מ"מ העשייה בפסול, וניחא יותר להר"מ, דכל דין עשיה הוא שיהא לשם צל], ומבואר שי' הרמב"ם דבעינן שתהא הסוכה עשויה לשם צל, והר"ן פי' כן בכוונת הרי"ף במש"כ דמנענע לשם סוכה דהיינו לשם צל. אכן, בכמה ראשונים שנדפסו מכ"י בגנזי הראשונים [ריבב"ן ור"י מלוניל] משמע דכיון דחשב לשם צל כשהסכך מחובר ופסול, להכי במנענען צריך מחשבה חדשה לשם סוכה, עי"ש.

והנה, בגמ' מובא דגם גבי ציצית, דכתי' ועשו, איכא דינא דתולמ"ה, ומדמי' לה לסוכה. אמנם, בשיטת הרמב"ם מבואר בדין תולמ"ה, דציצית וסוכה חלוקים ביסוד דינם. בפ"א מציצית הי"ב והי"ג כ' דבציצית שעשה אותו גוי פסול וכו', ולהלן שם כ' הר"מ דציצית שנעשה מן העשוי מקודם פסול וכו' שהר"ז דומה למי שנעשית מאליה וכו', ומבואר בר"מ דבעי' עשיה בציצית, ולהכי בעשאה גוי פסולה, ובתולמ"ה הוי כנעשה מאליה. לעומת זאת, בהל' סוכה פ"ה ה"ט כ' הר"מ הנז' סוכה שנעשית כהלכתה מ"מ כשרה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גויים כו', אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי

שלא נעשית לצל וכו'. ומבואר מזה דהא דסוכה שנעשית מאליה פסולה, אין זה משום דבעי עשיה בסוכה ובמאליה פסולה, דה"נ בסוכה ל"ב עשייתו. ול"ד לציצית, דבציצית איכא דין עשיה ובעשאה גוי פסול, ובמאליה פסול מה"ט דכתי' ועשו, אבל בסוכה הא דבמאליה פסול הוא משום דאיכא הלכה בסוכה דבעי שתהא עשויה לצל, ולהכי גבי חוטט בגדיש כ' הר"מ דאינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל וכו', ומפורש בר"מ דבסוכה אין דין עשיה [ויבואר להלן דס"ל דאין מצוה בעשיית הסוכה], ופסול תולמ"ה בסוכה הוא משום דליכא כוונה לשם צל. ומה שהגמ' מדמה ציצית לסוכה, היינו לענין תיקון של קציצה אם חשיב תיקון הדבר [וע"ע בלשון הר"מ בהל' סוכה שם ה"י גבי חבילי קש, דכ' הר"מ והוא מתחלה לא עשה סכך זה לצל "ונמצאת כסוכה שנעשית מאליה" עכ"ל, וכן בה"ב לענין מחובר שקצצו צריך לנענע אחר קציתתן כדי שתהיה עשויה לשם סוכה, ומבואר בזה דאדרבא יסוד הפסול דנעשית מאליה ובלא עשה לצל הוי כנעשית מאליה, וצ"ל דהפסול הוא דבעי' בעשיה לשם צל, דהוא הקובע שם 'סוכה']. ולד' הר"מ יש לדון דאם הרוח הביאה את הסכך וכיון האדם שיהא לשם צל ה"נ מהני, מכיוון דליכא דין עשייה, וכן מובא בס' הסוכה (עמוד תמח) בשם הגרשז"א וצ"ל. ועי' באב"נ (או"ח סימן תעה* שכ' דמהני שיעשה קטן את הסכך ובעה"ב יחשוב לצל, כיון דליכא דין עשיה אלא דרך דיהיה לצל. ומתאימים הדברים למש"נ בשיטת הרמב"ם. וכשיטת הרמב"ם נראה גם בריטב"א (ח, ב) שכתב כלומר ולא מהעשוי מכבר שלא לשם צל וכו', היינו דעיקר העשייה שנאמרה בסוכה הוא שיהיה לשם צל. לעומת זאת, בשיטת רש"י מפורש בכ"ד דגם בסוכה איכא האי הלכתא דבעי עשייה, ובמאליה פסול, עי' רש"י יא. ד"ה אכשורי כגון החוטט בגדיש שהסיכוך היה מאליו וכו', ונשנו הדברים ברש"י בכ"ד בפירקין, ראה רש"י טז. ד"ה אלא דנעשה שם סכך מאליו. הרי דלרש"י גם בסוכה איכא דין עשייה ובמאליה פסולה. וברש"י להלן יב. מבואר דלשם צל הוי סברא בעלמא שתהיה לשם סוכה, עי"ש.

ונראה דמח' רש"י והרמב"ם תלויה בשאלה אם איכא מצוה בעשיית סוכה, דנראה דהיא מח' רש"י והרמב"ם ואולי לשיטתייהו. ברש"י מכות ח. מבואר דאיכא מצוה בעשייה, וכמש"כ בטל תורה שם, וזהו כירושלמי דמברכין על עשייתה, ודלא כבבלי במנחות מב, ובתורת רפאל (או"ח סימן קיג) כ' דהירושלמי שהביאו התוס' בסוכה ט. דצריך לחדש בה דבר אזלי לשיטתיה דיש מצוה בעשייה,

והרמב"ם השמיט הך ירושלמי לפי"מ דפוסק דאין מצוה בעשייה. ומעתה נראה דלרש"י, לשיטתו דאיכא מצוה בעשייה, שפיר מובן בנעשית מאליה פסולה, אך להרמב"ם דאין דין בעשייה להכי בנעשה מאליו כשר, זולת מטעם דבעי' עשייה לשם צל. ונראה דבזה ניחא משה"ק התוס' בגיטין מה: ד"ה כל שישנו על שיטת ר"ת, דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה, והתוס' הקשו מסוכת גנב"ך דכשרה, אכן נראה פשוט דשאני בציצית ובאגד לולב דאיכא דין עשייה, להכי שייך לפסול נשים, משא"כ בסוכה, יסבור ר"ת דאין דין עשייה כלל, להכי ל"ש לפסול נשים [ועי' ברמ"א בסי' תרמט דלולב שאגדו גוי כשר והמג"א בסק"ח כ' דמשמע דלכתחילה לא יאגדנו גוי כמש"כ בסימן יד גבי ציצית בנשים, וחזינן דלענין סוכה לא כתב הרמ"א להחמיר לכתחילה, וראה עוד מש"נ בהוספות להלן על דף יג]. ומצאתי בתוס' רי"ד (ע"ז כו.) מהדו' תליתיאי דמפורש כדברינו בשי' הרמב"ם, דבסוכה ליכא דין עשייה ורק דבעי' לשם צל, עי"ש שהק' אמאי מילה בגוי כשרה ומאי שנא משחיטת הנכרי דהוי נבילה, ותי' דדוקא בשחיטה של כל חתיכת סימנים כשרה לאכילה, שאם נחתכו ע"י דריסה או חלדה או שהייה הויא פסולה, הילכך שחיטת הנכרי נבילה כיון דהוא לא שייך בהני דינים, אבל המילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו הוי כשרה, וכן סוכה נמי בכל טצדקי שהיא עשויה לצל היא כשרה הילכך היא כשרה אפילו בגוי וכו'. ומבואר להדיא בדבריו כמש"נ בשיטת הרמב"ם, ובתוס' רי"ד הנוסח יותר מודגש דהעיקר שהסוכה "עשויה" לצל, כלומר התוצאה היא שהסוכה נחשבת עשויה לצל, וניחא היטב הא דמהני לזה רוב, וכנ"ל בשי' הרמב"ם, כיון דע"י הרוב נחשב דהסוכה עשויה לצל, וכ"נ גם בריטב"א לעיל ח: ולהלן טז עי"ש [ואין להקשות מהא דילפי' עשייה בלולב מסוכה לענין תולמ"ה, ומוכח לכאורה דגם בסוכה יש דין עשייה, דזה אינו מוכרח דמ"מ לאחר דיש דין לשם צל בסוכה שוב נאמר דבעי' עשייה כדי שיהא לשם צל, ושייך למילף מיניה לעיקר דינא ללולב דבעי עשייה]

ובמתני' דהדלה עליה את הגפן וסיכך ע"ג דאם קצצן כשרה ובעי נענוע לשמואל, ולרב סגי בקציצתן, ומבואר דבלא"ה פסולה משום תולמ"ה, ויל"ע לד' הר"מ, דכל פסול דסוכה שנעשה מאליו הוא משום דאינה עשויה לצל, א"כ הכא אמאי יפסל, הרי יכול לעשותה לשם צל? ובשלמא בציצית, דבעי' עשייה ובמאליו פסול, שפיר פסול בכה"ג, דבנעשה בפסלות ל"ה עשייה והוי כנעשית מאליה.

וכמו"כ ניחא לשיטת רש"י גבי סוכה, כיון דס"ל דבסוכה שנעשית מאליה פסולה וכנ"ל. אבל להר"מ, הרי בסוכה ליכא דין עשיה ונעשה מאליו דפסול הוא משום דאינה עשויה לצל, וא"כ הכא הא שפיר י"ל דמדלה הגפן לשם צל ואמאי פסולה? ונראה דדין סוכה לשם צל יכול לחול רק בסוכה בהכשרה, ואם הוי סוכה במחובר, דפסולה, ל"ש לחול עליה דין לשם סוכה וצל, כיון דאין לה הכשר סוכה. וכיו"ב נראה בדברי הר"ן עצמו, שכ' דלר"ף הכוונה לאודווקא לגדר לשמה, דהא קי"ל כב"ה, ומשמע דלב"ש דברי הרי"ף ניחא, וקשה דיכול לחשוב לשמה לשם מצוה דסוכה, אלא מבואר מזה דבמחובר לא חל עלה דין לשמה לשם מצוה. וה"נ נראה בד' הר"מ דבעי' סוכה לשם צל, דחלות יחוד זה יכול לחול רק על סוכה בהכשרה ולא כשהיא סכך מחובר, ומתאימים הדברים לד' הר"מ דדין לשם צל ילפי' מקרא דתעשה, שפיר י"ל דבעי' לשם צל ויהני רק היכא דהוי עשיה בהכשר. אמנם, לרש"י יב. דלשם צל הוי סברא בעלמא דניהוי שם סוכה עלה, וקרא דתעשה קאי על עשייה ולא מאליה, י"ל דלרש"י ה"נ יהני גם אם הוי לשם צל כשהסוכה נעשית בפסול. ומצאתי מפורש כן בפ"י ראמ"ה לעיל ט: שכ' בד' הר"מ דבעשייה בפסול לא חל לשם סוכה, ומסתבר דה"ה דלא חל לשם צל, וכמש"נ.

והנה המשנ"ב בביה"ל (בסי' תרלה) כ' על השו"ע, שהעתיק לשון הר"מ דחוטט בגדיש פסולה משום דלא נעשית החטיטה לצל, דלשון השו"ע דחוק, דהא אפי' אם כיוון בשעת עשיית הגדיש לחטטו אח"כ, ושישאר העליון לצל - פסולה, שהרי נעשית מאליו, וכפרש"י הנ"ל ע"כ. הנה, משמע דהמ"ב נקט גם בד' הר"מ כרש"י, דבנעשית מאליה פסולה, ולהמבואר הרי הר"מ ורש"י פליגי בזה, ולד' הר"מ ליכא פסול בנעשה מאליה, אלא משום דבעי לשם צל. אולם, בעיקר קו' המ"ב נראה דלדברינו בזה גם להר"מ יהיה פסול, דאף דכיון בשעת עשיית הגדיש לשם צל ולחטט אח"כ, לא נתפסתביה המחשבה, כיון דאין שם סכך על העליון, שהרי בשעת עשייתו היה סכך למטה, ולכן תו לא חל עלה דין לשם צל, וגרע מהביא הרוח הסכך וחשב לשם צל, דהתם מיקרי סכך, אבל בחוטט בגדיש לאו סכך איהו ולא חל עליו מחשבה ויחוד דלשם צל, וכדפי'. אמנם, י"ל בדעת הביה"ל דס"ל דאין מחשבה דלשם צל כדין לשמה, ולכן גם בסוכך גנב"ך שייך לשם צל, כיון דלא בעי' לשם צל דמצות סוכה, אלא לשם צל בעלמא, וא"כ שייך זה גם בסוכה בפסלות. אכן, שאני הכא בחוטט בגדיש, דהוי כסוכה הנעשית

מאליה ובוזה לא נתפסת מחשבה דלשם צל, משא"כ בפסול אחר בסכך, שייך מחשבה לשם צל, וזו כוונת הביה"ל במש"כ דעיקר הטעם דפסול בחוטט בגדיש דהוי כסוכה שנעשית מאליה, ולהכי לא נתפסת בה מחשבה דלשם צל, דליכא הכא עשיית סוכה. ועיקר הערת הביה"ל בקושייתו היא על לשון השו"ע, דליכא חטיטה לשם צל, ובוזה הק' דשייך כן. ויש לסייע לסברת ביה"ל מדברי הנתיבות, דהנה בשו"ע בסי' תרכו ס"ב ברמ"א פסק כר"י הלבן המובא בהגהות אשרי, דבהסרת הגג ליכא חסרון מדין תולמ"ה כיון דאין הפסול בגוף הסכך, ובמקור חיים לנתיבות בסופו (בהגהותיו לשו"ע או"ח סימן תרכו בט"ז) כ' ע"ד הרמ"א, וז"ל: "ואף דבציצית אף כשהפסול בבגד הוי תולמ"ה, שאני התם דבעינן עשייה לשמה דדרשינן לך לשם חובך, וכשהבגד היה פטור ל"ה עשייה לשם חוב, משא"כ גבי סוכה דלא בעינן לשם חוב רק לשם צל דהא סוכת גנב"ך כשרה להכי ל"ה חסרון מדין תולמ"ה" עכ"ד. ומבואר בדבריו דרק בציצית דהוי דין לשמה אינו חל בעשייה בפטור, משא"כ בסוכה דהוי רק עשייה לשם צל מהני גם בעשיה בפטור. מיהו י"ל דהמקו"ח מיירי היכא דהוי סוכה תחת התקרה, אבל אם הוי בסכך פסול ה"נ יודה דלא נתפס עליו דין לשם צל, וכמש"נ.

ולפי המבואר, יש ליישב את שיטת הר"מ הנ"ל גבי הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן ואח"כ קצצן אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה, ואם לא היה הסיכוך שהיה מתחלתו כשר הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן, ומבואר דכיון דאיכא רוב סכך כשר מהני לבטל הך מיעוט סכך שיש בו פסול דתולמ"ה. והיינו דאף דס"ל להר"מ דמיעוט סכך פסול מצטרף לסכך הכשר לפסול, מ"מ אם היה סכך מחובר שקצצן, אף דצריך לנענע ובלא נענוע הסוכה פסולה, מ"מ במיעוט סכך שלא נענע ל"א בזה דהוי מיעוט סכך פסול ומצטרף וכו', אלא דכיון דהפסול במה שלא נענע הוא משום דחסר עשייה בכשרות, כשהיה רוב מהן עשוי בכשרות ל"ה המיעוט סכך פסול שהיה מחובר וקצצן ולא נענע, כיון דרוב הסכך היה בכשרות, מיקרי דהסוכה עשויה בכשרות. אמנם, צ"ב דאמאי בהך סכך פסול דתולמ"ה מהני ע"י רוב הסכך הכשר, ובמרכבת המשנה כ' דלענין פסול דתולמ"ה מתקיים הכשרן במה שברוב הסיכוך הוי עשייה, וצ"ב.

ונראה דהר"מ לשיטתו ורש"י לשיטתו, והיינו דלהר"מ, דליכא דין עשייה בסוכה ורק בעי' שיהא לשם צל ובמאליה פסול משום דליכא עשייה לשם צל וכנ"ל, ובזה י"ל דאם הרוב הוי בהכשר נקבע לפי הרוב וחשיב עשייה של סוכה [ולא מדין ביטול ברוב, דהרי הר"מ לא ס"ל דמהני ביטול סכ"פ ברוב סכך כשר, אלא הוי כהלך אחר הרוב, דאם רוב הסכך כשר נקבע על הסיכוך כולו דהוי לשם צל], ולכן בקצצן הסכך כשר, ומה שחסר עשייה לשם סוכה אם היה הסיכוך רבה מהני, ואין כאן מצטרף סכ"פ דהרי קצצן, ומה שיש רוב מהני להחשיבו דהסוכה לשם צל [ואם הסכך הכשר הוי רוב שצילתה מרובה, וזה הפי' סיכוך הרבה, פשוט לומר כן דחשיב משו"ז לשם צל, ואפי' אם מיירי דהרוב היינו רוב סכך, ואינו מיצל ברוב, ג"כ י"ל דכיון דהסכך הכשר הוא רוב חשיב דעשית הסוכה כולה היא לשם צל]. והיינו דכיון דהרוב הוא סכך כשר מיקרי דסוכה זו נעשית לשם צל. לעומת זאת, לרש"י דבעינן עשייה בסוכה, וסוכה שנעשתה מאליה פסולה, שפיר י"ל דבעינן עשייה על כל הסכך, ולא יהני רוב, ולכן רש"י לשיטתו אינו יכול לפרש כד' הר"מ. [ועי' באב"נ (או"ח סימ תסו אות ז ואות ח) שחידש דאף בהניח את כל הסכך שלא לשם סוכה והיתה הסוכה חמתה מרובה מצילתה והוסיף סכך א' לשם צל הוכשרה הסוכה בהכי ול"ה תולמ"ה, דהא גמר את הסיכוך לשם צל. וכ"כ בנחל אשכול על ס' האשכול (סוף הל' תפילין), ובשפ"א (לעיל ח: כ') כן והוכיח מרש"י דל"מ, אך הסיק דאף דלא סגי בהכי, מ"מ מהני דרוב הסכך לשם צל ולא בעי דכל הסכך יהיה לשם צל, וכמש"נ].

והנה רש"י הק' על הך פי' דחבטן היינו קצצן, דא"כ מה נ"מ אם האילן צילו מרובה הרי קצצן, וכה"ק הכס"מ הנ"ל עי"ש תירוצו המובא לעיל. ונראה דבסוכה תחת האילן שצילתו מרובה, מבואר בסוגיא דפסולו הוא דהוי כעושה סוכה תחת הבית, ונתבאר בארוכה לעיל דשיטת כמה ראשונים, והר"מ בכללם, דגרע מסיכך בסכך כשר וגם במחובר, דמצטרף סכ"פ וכו', אלא הכא הוי כסיכך בתוך הבית ול"ח עשיית סוכה כלל. והנה נחלקו הראשונים בכל סוכה שעשה תחת תקרת הבית, ואח"כ הוריד את התקרה, אם הוי תולמ"ה, ראה בהגא"ש וברמ"א בסימן תרכו (ס"ב וס"ג) ומג"א והגר"א ומ"ב (שם). והרמ"א פסק כר"י הלבן, דס"ל דכיון דאין הפסול בגופן אלא מחמת הגג, ליכא בזה חסרון מדין תולמ"ה, וכבר ביארתי בהוספות לעיל ט: דרבינו ברוך ס"ל דבסוכה תחת האילן, דהוי כבתוך הבית, ל"ה

סוכה כלל וממילא הוי פסול בסוכה עצמה, ולא רק מחמת הגג. ונראה לחדש בשיטת הרמב"ם דאכן יהיה בזה חסרון דתולמ"ה מטעם אחר. הנה דין תולמ"ה הוא דבעינן עשייה בהכשר, ועשייה בפסול הוי כנעשה מאליו דפסול, ושפיר י"ל כסברת הנך ראשונים, דכה"ג ל"ה חסרון דתולמ"ה, כיון דל"ה פסול בגופו אלא מחמת הגג, אבל לשיטת הר"מ דבעי' לשם צל, ונתבאר דעל סוכה פסולה לא חל מחשבה דלשם צל, יש לדון דגם פסול כזה, דהוא לא מחמת עצמו אלא מחמת הגג, כיון דסוף סוף הסוכה אינה בהכשרה, לא חל עלה לשם סוכה וממילא הוי כפסול מחמת הסוכה עצמה, שהרי היא אינה עשויה לשם צל, וא"כ הוי תולמ"ה. ולפ"ז י"ל דבסוכה תחת האילן, דהוי כאילו עשאה בתוך הבית, הוי עשייה בפסול, ול"מ קציצת האילן, כיון דגם הסכך הכשר כאילו הוא בתוך הבית ופסול הוא, וזהו דינא דרבא, דכשהאילן צילתו מרובה חשיבא כל הסוכה עשייה בפסול, דהרי מיירי דהאילן קדם, ומעיקרא עשיית הסוכה הויא בפסול, ולא חל עלה דין סכך לשם צל. אכן, באילן שחמתו מרובה, דהוי רק מצטרף סכ"פ, שפיר מהני הרוב, משא"כ באילן שצילתו מרובה, לא יהני קציצתו, וכל הסכך הוי תולמ"ה, ומשום דסוכה תחת האילן ל"ח עשיית סוכה כלל, ול"ש בה מחשבה לשם צל. ונמצא דבסוכה תחת האילן לד' הר"מ גם בהוריד את האילן יהיה חסרון דתולמ"ה, מכיוון דלא חלה על הסוכה עשייה לשם צל. אמנם, במקו"ח וביה"ל הנ"ל מבואר דשייך גדר לשם צל גם בכה"ג דהוי סוכה תחת הגג, וכן מוכרח מפשטות דברי הרמ"א הנ"ל, אך בד' הר"מ, אם נימא דבעשייה בפסולות לא חל לשם צל וה"נ גם בסוכה תחת האילן, א"כ גם בהוריד את האילן יהיה חסרון דתולמ"ה, ודלא כרמ"א בשם ר"י הלבן. ולכאורה משמע כן בפ"י הר"ח ט: שכ' דבצילתו מרובה הוי סת"ס אבל בחמתו ל"ה סת"ס, ומתבארים דבריו לשיטתו, דמפרש חבטן דהיינו קצצן וכשי' הר"מ, להכי הוצרך לפרש דבאילן שצילתו מרובה פסול דהוי סת"ס, ולהכי לא יהני אם הסכך הכשר הוי רוב, וכמו כן להכי לא יהני גם בקצץ את האילן, ומשום דהסיכוך התחתון פסול מדין תולמ"ה. ובזה ניחא משה"ק רש"י על פי' זה דקצצן, דא"כ גם בצילתה מרובה, דאכן בצילתה מרובה דהוי אילן לא יהני קצצן משום תולמ"ה, וכמש"נ. אמנם, ברמ"א הנ"ל פסק להדיא כר"י הלבן דבסוכה תחת בית או מחובר ליכא חסרון מדין תולמ"ה, כיון דאין הפסול בסכך עצמו, ודוח"ל דהרמ"א מיירי דוקא בגג שעשוי לפתוח וכו' וחל על הסכך דין לשם צל, אבל

בסוכה תחת האילן, שהוא קבוע, בזה ה"נ ל"ש לשם צל, וממילא איכא חסרון דתולמ"ה.

ובתש' נחלת דוד (סימן מד) שם כ' דהדין בהוריד את האילן תליא בפלוגתא של רבינו ברוך והר"י הלבן גבי סוכה תחת הגג. ומצאתי בצ"ח בסוגין ט: ד"ה אלא לאו בשחבטן שכ' דבסוכה תחת האילן וצילתו מרובה ל"מ חבטן לבטל ברוב "דאז גם הסכך של הסוכה פסול משום תעשה ולא מהעשוי שמתחילה לא היה שם סכך עליו וכ"ז באילן קדים" וכו', ולא הזכיר דינא דסוכה תחת הגג דהרמ"א פסק להכשיר. ומשמע בצ"ח כדברינו, דבסוכה תחת האילן גרע ואיכא חסרון דתולמ"ה, וכן דן בזה המהר"ץ חיות ט:, אך לדברינו הטעם בזה הוא כיון דלא חלה על סוכה בתוך הבית ותחת האילן מחשבה דלשם צל וממילא הוי פסול בסוכה עצמה, ושפיר איכא חסרון דתולמ"ה, וכמש"נ.

והנה בלבוש בסימן תרכו ביאר בהא דמהני כשעושה הסוכה כשהגג סגור, דכיון שנעשה לסוכה ולצל, הסרת הרעפים ופתיחת הגג הוא גמר המעשה המכשיר את הסכך, אע"פ שמתחילה נעשה בפסול. והוסיף דהרי כל סוכה כך היא, שמתחילה עשייתה היא פסולה, שהרי מתחילה בעוד הסכך מעט עליה יש חממה מרובה מצלתה, ואח"כ כשמתרבה הסכך חוזר ונתכשר הכל ממילא והוה תעשה ולא מן העשוי, ואעפ"כ כשרה, וה"נ הכא. ואע"פ שיש לחלק, דשאני התם שהוא מתעסק בעשיית הצל והרי הוא עושה סוכה ממש במה שעושה את הצל וא"א לעשותה בענין אחר וכו'. וצ"ב בדבריו, דהרי בכל ענף שמניח הוי לשם צל, ומה לי דעדיין חממה מרובה, וא"צ אח"כ להכשירו ברבוי הסכך, דהרי כך הכשרו לכתחילה, מחמת דהניחו לשם צל? אכן, נראה דהלבוש ס"ל דכוונת לשם צל שייכת רק כשהסוכה כשירה, וכנ"ל, ולא נתפס לשם צל רק אם איכא מיד הכשר סוכה בעשייה זו. וזה שהוכיח הלבוש מכל עשיית סוכה, דסגי במה דגמר עשייתה בכשרות, ומיניה הוכיח דבעושה סוכה תחת הגג דמהני במסיר הגג, דהוא משום דהוי גמר בהכשר, ככל עשיית סוכה.

ובחזו"א (סימן קג סק"ח) כ' גבי סיכך בחבילה, דאמרי' במתני' יב. דבהתירן כשרות, דבאילן בעי קציצה לשם סוכה, אבל בחבילה שהתירה, אפי' שהתירה לשם כוונה אחרת כשרה, כיון שהניח בתחילה את החבילה לשם סוכה, עכ"ד. ויש

לדון דאם בעי' שיתירן לשם צל, ל"מ הכוונה אלא בשעת הכשרן, ומה שהניח בתחילה את החבילה לשם סוכה ל"מ, מיהו בחבילה י"ל דכיון דכל הפסול הוא מגזירה דרבנן, ול"ה סכך פסול בחפצא, שפיר יהני הכוונה, ודנתי בזה בהערות על תורא"ש, להלן שם.

בהערה 181 הבאתי דבשפ"א דן דלשמואל, דצריך לנענע, בעי' נענוע גם על הסכך הכשר, וכ"נ במאירי. ונראה דדבר זה תלי בהנ"ל, דאם החסרון בתולמ"ה הוא דל"ה לשם צל, הרי בסכך הכשר שפיר כבר היה לשם צל, אבל אם החסרון בתולמ"ה הוא דבעי עשייה, בזה יש לדון, דכיון דהרוב היה סכך מחובר לא חשיב עשייה כלל, ולהכי בעי לנענע את כל הסכך, כולל את הסכך הכשר. ולכא' מבואר דכיון דאיכא סכך פסול ומצטרף בהדי כשר, פוסל גם את הסכך הכשר, וי"ל דהטעם בזה הוא דהסכך הכשר הוי לשם צל רק אם ממשיך בסכך כשר עד רוב צל, אבל לא כשנמשך בסכך פסול. וברע"א (דו"ח כ"י יא, ב) בקושייתו נקט דהסכך הכשר בהדי פסול גם הסכך הכשר פסול והוי תעשה ולא מהעשוי, ולהכי הק' בגמ' דנוקים לה דהסיר את המחובר, והסכך הכשר הנשאר הוי תולמ"ה, וראה עוד מש"נ להלן.

שם ד"ה דשלופינהו. בסו"ד רבינו דכיון דלא נקצץ לגמרי ל"א קציצתו זו היא עשייתו, ובהערה 183. בביאור דברי רבינו נקדים מש"כ התרוה"ד (בריש הל' סוכה סימן פט, הביאו הב"י בס' תרכו בסופו), בנדון סכך שהיה תלוש ולבסוף חיברו, כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית, אם פסולין. והשיב התרוה"ד יראה דכשר הוא, דלענין סכך תלוש ולבסוף חיברו כשר, דכיון דלענין ע"ז פסקי' דהוי כתלוש, אע"ג דלענין שחיטה הוי כמחובר, כיון דלענין ע"ז הוי כתלוש וכן לענין הכשר, לענין סוכה נמי הוי כתלוש. והביאו המג"א והמ"ב שם להלכה, והב"י הגיה בסו"ד התרוה"ד מש"כ דבסוכה כשר מחובר דהיינו תלוש ולבסוף חיברו עי"ש. ודברי התרוה"ד צ"ע, דאמאי מדמי' סוכה לע"ז ולא לשחיטה, דמבע"ל בחולין טז דבתלוש ולבסוף חיברו הוי כמחובר, וע"ע בדרישה בהל' שחיטה מש"כ על דברי התרוה"ד. ונ"ל לבאר בזה עפ"י יסוד המאיר לעולם (סי' ה), שכ' בשוב קושית הרע"א (בשו"ע יו"ד סימן ו ס"ב) דאמאי פסלי' גבי שחיטה צפורן ושן המחוברין לבהמה, דילמא דוקא במחובר לאדם, דהוקש לקרקעות, פסול, אבל

במחובר לבהמה יהיה כשר וכו'. ותו"ד הוא דגבי שחיטה תליא בדין תלוש ומחובר ולא בדין קרקע ומטלטלין. ובתחילת דבריו כ' דהיסוד הוא דלענין ממונות תלוי בדין קרקע ומטלטלין, וכגון לענין שבועה ושומרים וכו' דשם נתמעט קרקע מדין שבועה ואין המיעוט מדין מחובר, ותלוש ולבסוף חברו ל"ח קרקע, אבל מ"מ מקרי מחובר. אולם, לענין איסורין, כמו שחיטה וגט, תליא בדין מחובר ותלוש, ולכן לענין שחיטה מבע"ל דיהא פסול, דנתמעט מקרא דויקח וגו' דבעי' תלוש, וכה"ג ל"ח תלוש עכתו"ד. וכיו"ב מבואר באו"ש בהל' גרושין. אך נראה דאין החילוק דוקא בין ממון לאיסורין, אלא בכל מקום תלוי כפי הדרך שבה נכתב המיעוט בתורה, וכגון לענין ע"ז תליא בדין קרקע ומטלטלין, דנתמעט מקרא דאלהיהם על ההרים דקרקע אין בה תפיסת אדם ולא נעשית ע"ז, ובתלוש ולבסוף חיברו לענין ע"ז ל"ח קרקע ולהכי מקרי שיש בו תפיסת יד אדם, ומש"ה נאסר. וכן לענין הכשר נראה דהמיעוט הוא בדין קרקע, ולהכי תלוש ולבסוף חברו נידון כתלוש ומהני ביה הכשר, דל"ה כקרקע. [וברע"א בהל' ריבית נקט דתלוש ולבסוף חיברו נתמעט מדין ריבית, כקרקע, ואם נימא דלגבי ממונות המיעוט הוא מדין קרקע הרי תלוש ולבסוף חיברו ל"ה כקרקע, וכנ"ל] ולענין מעילה כ' הכ"מ (פ"ה ממעילה ה"ה) דתולב"ח הוי כמחובר ואין מועלין בו, והק' דמ"ש דלענין ע"ז הוי כתלוש, ולכא' י"ל דלענין מעילה תליא בדין מחובר ותלוש, דבמחובר ליכא מעילה, ומש"ה כה"ג אין מועלין, דהוי כמחובר, ואילו בע"ז תליא הגדר בדין קרקע. ובהמאיר לעולם בסו"ד שם העיר דהא מעילה ילפי' מתרומה, ולפ"ז ע"כ דגם בתרומה תליא בדין תלוש ומחובר, ועי' תוס' סנהדרין טו. עוד העיר שם מהא דאין מועלין בעבדים, אף דל"ה מחובר, אלא דדינו כקרקע [ויש לחלק בזה בין מעילה דהנאה, דילפי' מתרומה, למעילה דהוצאה, דילפי' מע"ז, ובמעילה דהוצאה ה"נ יהיה מעילה, דנחשב כתלוש, משא"כ במעילה דהנאה, ועי' מנ"ח מצוה קכז]. ולענין שבועה דאין נשבעין על קרקעות עי' חו"מ סי' צה (ס"א) ב' דעות אם תלוש ולבסוף חיברו הוי כקרקע, והמח' תלויה בשאלה אם המיעוט בשבועה הוא דאין נשבעין על קרקעות או דליכא שבועה על מחובר, ועי"ש בהגר"א. ובזה ניחא קו' התומים, דאמאי הביא הרמ"א ב' דעות בזה, ואילו לענין ע"ז סתם ביו"ד בסימן קמה דהוי כתלוש, דשאני ע"ז דלכ"ע המיעוט הוא דומיא דהר דל"ל תפיסת אדם והוי מיעוט בשם 'קרקע' ולהכי כה"ג הוי כתלוש. ועי' צל"ח חולין טז שהרגיש

בכע"ז, ונתכוין לחי' הר"ן שם דשאני ע"ז דנתמעט מקרא דולא ההרים אלהיהם א"כ בעי' דומיא דהר דיהיה מחובר מעיקרו, משא"כ שחיטה, דממעטי' מויקח את המאכלת, שפיר ממעטי' גם תולב"ח. ולענין גט מבואר בראשונים בגיטין פרק שני תולב"ח ל"מ, והיינו כיון דהתם המיעוט הוא בדין מחובר וזה עדיין חשיב מחובר.

ולפ"ז נ"ל בכוונת התרוה"ד דלענין סכך עיקר הפסול הוא דא"א לסכך בקרקע, אבל אין פסולו מדין מחובר, וכלשון הר"מ בהל' סוכה פ"ה ה"א אין מסככין אלא בדבר שגידולו מן הארץ שנעקר מן הארץ [ובה"ב או במחובר לארץ פסולה], היינו דבעי' גדולו מהארץ ונעקר מהארץ, דמשמע דהמיעוט הוא בשם 'קרקע', ומש"ה שפיר כ' התרוה"ד דהוי כע"ז, דבתלוש ולבסוף חיברו כיון דל"ה קרקע נידון כתלוש וכשר לסכך בו. ונראה דזו כוונת התרוה"ד בסיום דבריו דבסוכה כשר מחובר, והב"י הגיה בדבריו דהיינו תלוש ולבסוף חיברו, אבל נראה דכוונת התרוה"ד היא דליכא פסול מחובר בסכך אלא הפסול הוא דאין מסככין בקרקע, ולהכי בסכך תלוש ולבסוף חברו הוי כלענין ע"ז, דנחשב כתלוש כיון דל"ה קרקע. ומה"ט י"ל דאף דהתרוה"ד מיירי בקורות שחיברו, מ"מ י"ל דלשיטתו גם בסכך תלוש שאחר שהניחו נעשה לסכך מחובר, אף דבזה גרע, די"ל דכעת דינו כמחובר, מ"מ כיון דהפסול בסכך הוא מדין קרקע, א"כ גם בכה"ג מ"מ לא נחשב כקרקע, כיון דהיה כבר תלוש.

ועפ"ז יבוארו דברי רבינו ותוס', שכ' גבי קצץ כשנפסח ומעורה בקליפתו דאע"ג דחשיב כתלוש מ"מ כיון דלא נקצץ לגמרי ל"א זו היא עשייה, ומבואר דאף דסכך כזה שמעורה בקליפתו נחשב כתלוש והוא כשר לסכך בו, מ"מ לענין דין קציצתן זוהיא עשייתן בעי' שיהא קצוץ לגמרי, ול"מ כה"ג, ובתור"פ מפורש דהוי מהתורה. וצ"ב, דממנ"פ אם הוי כתלוש יחשב ג"כ לקציצתן? ובחלק"י (או"ח סימן י) הק' דאמאי כשר לסכך, והרי לענין שבת כה"ג חייב משום תולש. ונראה לתרץ עפ"י דהתרוה"ד דלענין סכך הפסול הוא סכך של קרקע, והכא דהוי כעומד ליתלש ל"ח קרקע, ולכך כשר לסכך בו. והמאיר לעולם כ' שם בסוף הסימן דבעומד ליתלש לא חשיב קרקע ולא חשיב מחובר, אמנם מסתבר דאם הוא מחובר גמור לא יהני לסכך בו אף בעומד ליתלש, דמ"מ כעת הוא מחובר, ולא חשיב עשייה של סכך סוכה, ובפרט לריטב"א דפסול מחובר הוא מדין תולמ"ה, הרי בעי'

עשיה. אבל בנידון רבינו והתוס', דכבר הוי תלוש והוא רק מעורה בקליפתו, בזה שפיר י"ל דכשר לסכך בו, דזה ודאי לא מקרי קרקע, אך לענין דין קציצתן זוהיא עשייתן בעינן קציצה לגמרי, דבפסול בגוף הסכך בעי' עשייה גמורה בסכך, שלא יהיה שייך עוד לקרקע, ולכן בכה"ג דמעורה בקליפתו לא חשיב קציצה.

ומצאתי סיוע לדברינו ממש"כ באגלי טל במלאכת קוצר (סעיף כא אות ו) דכיון דהמיעוט בסכך מחובר הוא מקרא דבאספך מגרנך ומיקבך וכו', ילפי' דאם מחובר הי' כשר א"כ משכח"ל גורן שאינו מק"ט במחובר, וע"כ מחובר פסל לסכך כיון דחשוב כמו הקרקע, ועפר פסול לסכך דאין גידולו מהארץ. ולפ"ז, כ' באגלי טל שם דלהכי כ' התוס' דבנפשח כיון דהא מטמא טו"א להכי ע"כ דל"ה כקרקע ומסככין בו, עכתו"ד. ומבואר בדבריו כמש"כ, דלענין סכך הפסול הוא מחמת דא"א לסכך בקרקע. ויש להוסיף דבירושלמי כלאים פ"ז ה"ו אי' דדלעת כתלוש לסכך בה, ובפי' הפ"מ ורידב"ז כ' דהיינו בעציץ נקוב, דאף דלכלאים ושבת הוי מחובר, לענין סכך חשיב כתלוש. וצ"ב, דבעציץ נקוב ממנ"פ יהיה פסול, דהא חשיב כקרקע וגם הוי כמחובר, ואכן בחזו"א בכלאים פי' בעציץ שא"נ, ומפורש כדבריו ברבינו מנוח בהל' סוכה, דהירוש' קאי בעציץ שא"נ. אמנם, עי"ש שכ' דהטעם דכשר בכה"ג הוא מפני דגם לענין שבת ל"ח מחובר, אבל לפ"ד הרי גם היכא דלענין שבת הוי מחובר וחייב משום תולש, עדיין אינו מוכרח דפסול לסכך, כיון דל"ה כקרקע, וכמש"נ.

והנה, בריטב"א יא: מבואר דסכך מחובר דפסול הוא משום דהוי תעשה ולא מהעשוי, ובפשטות מחובר התמעט מקרא דאספך, וכפרש"י, אך הריטב"א כ' דבעי' סכך תלוש שנעשה בו מעשה אדם לשם דירה, וכן לעיל יא. כ' הריטב"א דמחובר לא חשיב עשיית סוכה. והערול"נ הק' על הריטב"א, דבהדלה את הגפן הוי מעשה גמור של סיכוך, ובשלמא אם האילן קדם ל"ה עשיה, אבל כשהדלה הגפן או האילן על הסוכה הרי איכא עשייה. ובפשטות צ"ל דהריטב"א לשיטתו ח.; דס"ל דל"ב עשייה בסוכה כלל ועיקרו לשם צל [וכן נתבאר לעיל בשי' הרמב"ם והתוס' רי"ד בע"ז כז, ור"ת בתוס' גיטין מה:], להכי שפיר כ' דבמחובר, דל"ח עשיית אדם, לא נתפס יחודו לשם צל, דכל שהוא מחובר לאילן שם הוא מקומו וגם לאחר ההנחה בסוכה נחשב אילן שסוכה מתחתיו, והוי הפקעה משם סוכה, וכמו דאינו חל שם סוכה על בית ה"נ על מחובר.

ובס' הערות לגריש"א זצ"ל כתב להעיר, דלדעת הריטב"א היכא דהוי תלוש גמור בשעה שהניח הסכך ורק אח"כ חיברו, דיהיה כשר כיון דכבר היה עשייה של סוכה. אמנם, בערל"נ בבכורי יעקב (סימן תרכו סק"ו) כ' דבגונוי דסיכך בעץ תלוש לשם צל ואח"כ השריש בקרקע דפסול, כיון דכעת הוי מחובר, ושוב קצצו והגביהו בסתמא, יש לדון דמהני, וכוונתו הראשונה במקומה עומדת וליכא חסרון דתולמ"ה כיון דתחילתו בהכשר, או דלמא דצריך לכיון שוב לשם צל. ומבואר בדבריו דודאי פסול מדין מחובר, כיון דכעת הסכך מחובר, ול"ש גדר זה רק לשעת הנחת הסכך, אלא שספיקו הוא אם כשחוזר וקוצץ בעי מחשבה חדשה לשם צל, והיינו דכיון דחזר והשריש בטלה הכוונה דלשם צל. וצ"ב, דאמאי בטל מחשבתו דלשם צל, ומוכח כיסוד דברינו לעיל, דבמחובר וסכך פסול לא חל עלה מחשבה דלשם צל, דהרי ל"ה סכך, וכ"מ בראמ"ה לעיל ט: ובעוד ראשונים. וכ"נ ממש"כ תוס' להלן יג: גבי סיכך באוכלין דאף דלאחר שהניח הסכך פקע מיניה תורת אוכל ואינו מק"ט, מ"מ הוי תולמ"ה, דבעי דבשעת הנחת הסכך יהיה כשר, והיינו דבשעת הנחת הסכך מייחדו לשם צל, ובעי שיהא אז סכך כשר, וכ"נ ברמב"ן ב"ב (יט:). ומתבאר מכל זה דהילפו' דסכך ושם סוכה הוא רק מפסולת גורן ויקב, וכל שעשוי ממילי אחריני לא חשיבה סוכה, ולהכי גם בהניח בתלוש ואח"כ השריש יש לדון דפקע מיניה מחשבה דלשם צל, ועי' בתוספת בכורים שם הערת הרע"א בזה דנימא דהוי נראה ונדחה וכו' [ומצינו כיו"ב בגנוי ראשונים, שכ' דהחידוש לרב דמהני קציצה הוא דל"א דכבר נדחה], עכ"פ מבואר גם ברע"א דבחזר והשריש הוי פסול מחובר [ועי' ברי"ף דדין נענוע הוא שיהא לשם סוכה, וכ' הר"ן דלו"ד הוא, דהא לא בעינן סוכה לשמה, אלא הוא משום תולמ"ה וכו'. אכן, בגנוי הראשונים כ' ריבב"ן דבעי' לשם סוכה, וכן מפורש בר"י מלוניל שם דבעי לנענע לשם מצות סוכה, וכ"נ בראמ"ה לעיל ט, ב. וברמב"ם מדוייק היטב, דבפ"ה ה"ט כ' עניינא דלשם צל, ורק לגבי מחובר שקצצן ונענע כ' בהי"ב דבעי' לשם סוכה, וע"כ הטעם דכיון דהיה עשייה בפסלות גרע, ובעי לייחדו מחדש לשם סכך].

וצ"ל עוד דגם לריטב"א מחובר הוי פסול בחפצא דהסכך, וכוונת הריטב"א רק לומר דמחמת דינא דתולמ"ה מסתבר לדרוש פסול מחובר מקרא דאספק, עיש"ה. ולכן אם גם אחר הנחת הסכך בתלוש הסכך אח"כ הושרש והוי מחובר יהיה פסול מדין מחובר.

ונראה עוד בזה דמצינו בפוסקים דהיכא דבשעת עשייה היה כשר ואח"כ הניח הגג, אמרי דל"ה תולמ"ה דכיון דנעשה בהכשר ליכא חסרון דתולמ"ה, כמו שהביא הרמ"א בסימן תרכו ס"ג. והביאור בזה הוא דדינא דתולמ"ה נא' בגמר עשייה, ומבואר כן בכ"ד. הנה לרי"ף ס"ל גבי ציצית דבתלאן ולא קשרן ופסק מהני לכ"ע, כיון דגמר עשיה בכשרות, ורק אחר הקשירה ל"מ, וראה בק"נ באות ר ע"ד הרא"ש בסימן כב. ועי' אב"נ בסימן תסו שדן בזה בטעמא דרב דקציצתן מהני, דתליא בגמר העשיה וכפרש"י, ומה"ט כ' שם דבסיכך פחות מז"ט במחובר וקצץ ואח"כ גמר עשייתו בהכשר מהני לכ"ע [וגם לשמואל ל"ב נענוע], והיינו דתולמ"ה נא' בגמר העשייה. וכמו"כ מוכח מדין השו"ע בסי' יא ס"ג, דכיון דקשר אחד כשר בציצית מה"ת תו כבר נפסל מדין תולמ"ה. והב"י העיר מרש"י, שכ' כל הגדילים וקשריהם, דמשמע לכא' דבקשר אחד אחר הפסיקה מהני להכשיר, וכ' הב"י, הו"ד בהגר"א, דרש"י נקט כן לרבותא, דלרב דאפי' כה"ג מהני, ועי' שפ"א וערל"נ. עכ"פ, בד' השו"ע מבואר כנ"ל, דתליא בגמר העשיה וכיון דכשר מה"ת מקרי גמר העשייה. ועי' בלבוש סימן תרכו במש"כ דבכל עשית סכך אף דמתחילה הוי מקצת סכך והוי חמתה מרובה ונימא דאח"כ הוי תולמ"ה, וכ' שם דכיון דמתעסק בעשיית הצל ל"ש תולמ"ה, ועוד משום דאין הפסול בסכך עצמו ובזה נראה לבאר בסוגיא בסוכה יא, א בסברת רב דקציצתן זהו עשייתן ולא קתני קציצתן מכשרתן, ועי' ריטב"א, ומוכח דהפי' הוא דהקציצה הוי גמר העשיה, וכ"ה לשון רש"י בסוגיא, דגמר בהכשר והוי גמר העשיה. והיינו, דס"ל לרב דהקציצה חשיב גמר העשיה וכיון דדינא דתולמ"ה תליא בגמר העשיה שפיר מהני, ושמואל, דפליג וס"ל דבעי נענוע, י"ל דגם הוא מודי דדינא דתולמ"ה סגי בעשייה בגמר, אלא דס"ל דהכא אין צירוף בין הקציצה לתחילת העלאת הסכך, ולכן בעי נענוע דהוי עשיה חדשה. ובהגר"א בסי' יא ס"ג מפורש דבמעשה גמור מודה שמואל דמהני הקציצה, וציין להגמ' טו. גבי תקרה, דמהני לכ"ע מפקפק וכו', וע"כ דבזה חשיב עשייה לכ"ע. ולפ"ז, גם לרב יהני רק היכא דהדלה הגפן במחובר וכבר היה תחילת עשייה והקציצה הוי גמר עשייה, אבל בעושה סוכה תחת האילן, דלא היה עשייה כלל, לא יהני קציצה לרב.

ובמשנה ברורה (סימן תרכו סק"ג) מפורש דלשמואל בעי גם קציצה ונענוע לשם צל, וז"ל: "אם קצץ וכו' ר"ל אף שמתחלה הדלה האילן על הסוכה לסכך בו והוי

סכך פסול דמחובר הוא לא מקרי זה תעשה ולא מן העשוי כיון שלבסוף קצצו לשם סכך הוי עשייה מחדש וכשר אפילו אין שם שום סכך אחר ומ"מ בקציצה לבד לא מקרי עשייה גמורה כיון שלא קצצן קודם שהדלה וע"כ צריך לנענע ג"כ אחר הקציצה שנמצא כאילו אותה שעה מניחם במקומותיהם" עכלה"ק. והיינו דאין הפירוש דלשמואל הקציצה היא רק כהיכי תימצי למהוי תלוש, ועיקר התיקון לתולמ"ה הוא בנענוע, דא"כ אמאי כ' המשנה ברורה דבעי קציצה לשם סכך [ומקור דברי המ"ב הוא בלשון הטור דקוצץ כדי להכשירו, וכ"נ לשון השו"ע], אלא מבואר במ"ב דמחמת הקציצה סגי בנענוע, ואי לאו הקציצה אולי היה צריך להוריד את כל הסכך ולסככו מחדש, דהיינו סתירה גמורה ולא רק קרוב לסתירה, כדפרש"י, ולהכי גם לשמואל בעי קציצה, ואח"כ בעי נענוע. ושפיר י"ל לפ"ז כנ"ל דבין לרב ובין לשמואל דוקא בהניח הסכך במחובר מהני קציצה או נענוע שאח"כ, וכדקתני הדלה את הגפן, אבל אם נפל סכך מחובר מאליו וסיכך על הסוכה לא יהני קציצה ונענוע שאח"כ, כיון דבעי שיהא המשך לתחילת עשייתו. ובזה ניחא הירושלמי, דלרב מהני רק אם דעתו לכו, והיינו דבכה"ג חשיב דהקציצה היא גמר העשיה [ואין להק' על המ"ב מדינא דמעזיבה דמפקפק וכן מחוטט בגדיש וכו'], כמו שהקשו בזה, כיון דהתם החסרון הוא רק מדין תולמ"ה, אבל המ"ב מיירי היכא דאיכא חסרון גם מצד מחובר, ובזה ל"ה עשייה כלל ולהכי בעי קציצה ונענוע].

ובהכי ניחא מה שהעירו בתש' ר"א בן הר"מ בברכת אברהם ובכס"מ, דלהר"מ דחבטן דלעיל ט: היינו קצצן דל"מ ביטול ברוב על הפסול דמחובר, ולהכי בעי קציצה, ורק לענין תולמ"ה סגי בדין הלך אחר הרוב, דמיחשיב עשיה בכולו, א"כ מ"ש רישא וסיפא, דהא בתרוייהו מיירי שקצץ ואף בהיו סיכוך מרובה בעי לקציצה. בשלמא לשמואל הנ"מ היא לענין נענוע, אכן לרב יקשה. והשעה"מ תי' דמיירי בקציצה דשלפינהו ועדיין מעורה דליכא פסול מחובר והוי תולמ"ה ובעי רוב להכשיר, משא"כ בסיפא דהוי קציצה גמורה. ויש להוסיף עוד דבסוכה תחת האילן גרע, דהוי כעושה בתוך הבית וכלישנא דמתני' ט:, ובזה ל"ה עשיית סוכה כלל ולהכי לא מהני בזה בטול ברוב, וכמש"נ בהוספות לעיל. אמנם, עפ"י הירוש' ניחא דבעי דעתו לכו, וברישא מיירי דלא היה דעתו לכו ומש"ה ל"מ הקציצה, וכ"כ ביפה עינים. וי"ל יותר מזה, דברישא דהוי סוכה תחת האילן ולא היה

תחילת עשייה כלל, בזה ל"מ קצצן, וכיון דבעי' קציצה ונענוע וברוב סגי בקציצה, אבל זה הוא דווקא כשהקציצה הוי המשך להדלה את הגפן לתחילת עשייה, ולא בעושה סוכה תחת האילן, שלא הייתה כלל עשייה במחובר.

אמנם, י"ל דלדברי המ"ב דלשמואל בעי' גם קציצה לשם סכך, מ"מ חלוק דין זה מדין קציצה לרב, דלרב הקציצה הויא גמר עשיה ובעי' תחילת עשייה, משא"כ לשמואל סגי בקציצה אף אם ל"ה המשך לעשיה, ומהני תיקון הפסול דתולמ"ה מחמת הנענוע, אלא דהנענוע הוי קרוב לסתירה, כפרש"י, וע"י הקציצה בהדי נענוע הוי מעשה גמור, כלשון המ"ב. וניחא היטב הא דהשו"ע, דפסק כשמואל, הביאו גם לענין סוכה תחת האילן, דמהני קציצה ונענוע, כיון דלשמואל אין הגדר בקציצה מחמת דהויא גמר עשיה, כמו לרב, ויתכן שפיר דלרב מהני קציצה רק כשהייתה תחילת עשייה, בהדלה את המחובר, ולא בסוכה תחת האילן, דלא הייתה תחילת עשייה כלל, משא"כ לשמואל, דהקציצה היא כתחילת הנענוע, בזה שפיר מהני גם בסוכה תחת האילן. עכ"פ, מבואר בשו"ע בס"ב דינא דקצצן ונענוע לענין עושה סוכה תחת האילן, ולא הזכיר המתני' דהדלה, ורק בסימן תרכח הביא דמחובר פסול כמו עושה תחת האילן, ומפורש בשו"ע דגם בסוכה תחת האילן מהני קציצה ונענוע, אף דלא הייתה שם תחילת עשייה. וכך מפורש בי"מ שהביא רש"י ט: דחבטן היינו קצצן, ולהדי' דגם בסוכה תחת האילן מהני קצצן, אכן המ"ב הנזכר פי' את דברי השו"ע בהדלה האילן, וכפיה"נ נקט דגם בסוכה תחת האילן מיירי בגווני דהדלה את האילן והויא תחילת מעשה, דגם לשמואל, דבעי קציצה ונענוע, בעי שהקציצה תהא גמר עשייה, כמו לרב.

והנה בד' הגר"א והמהרי"ל בשו"ע שם, ע"ד הרמ"א בס"ב גבי סוכה תחת הגג, מבואר דצירפו טעם ההכשר בהסיר הגג חדא דאין הפסול בגוף הסכך וגם דכבר נעשה בהכשר, ונראה דס"ל להגר"א ומהרי"ל דאף לסברה דנעשה בהכשר, סברא זו מהני רק היכא דל"ה פסולו בגופו, אבל בפסול בגופו לא יהני מה שנעשה בהכשר, דהא מ"מ כעת נפסל, והוי כעת כלא נעשה בהכשר. ומוכרח כן בדברי המג"א בסימן כג גבי ציצית בביה"ק, דאם קושרן נתבטל מצות ציצית והוי פסול בגופו, ל"מ סברת נעשית בהכשר, ועי"ש ברע"א ולבושי שרד דמבואר כן. ובלשון הלבושי שרד שם נראה דאם הוי פסול בגופו נתבטל והוי כאילו מעולם לא נעשה בהכשר. וע"ע בלבוש בהל' ציצית סימן י דכשחסר בעיקר העשיה ל"מ תחילתו

בהכשר, וכ"כ הלבוש בסימן תרכו ס"ג, דכיון דנעשה בהכשר ולא מיפסיל כ"כ בסגירת הגג שלא תחזור להתירה הראשון ע"י הפתיחה, כיון שלא נעשה מעשה בגוף הסכך שנעשה בהכשר כו'. ולפ"ז ניחא היטב דברי הגר"א, דרך הוכיח לרמ"א בס"ב מהך גמ' דאם אין פסול בגופו ל"ה חסרון בתולמ"ה, ואף דהכא שאני, דנעשה בהכשר, מ"מ נעשה בהכשר מהני רק היכא דל"ה פסול בגופו, וכמש"נ [ומ"מ לענין דנעשה בהכשר בעי' שיהא בהכשר גמור, ואם בעשייתו הוי חסרון מחמת הגג, אף דאינו פסול בגוף הסכך, מ"מ ליכא למעליותא דנעשה בהכשר].

ולפ"ז שפיר ניחא הערת הגריש"א וספק הבכורי יעקב הנ"ל, שכ' דבהניח סכך תלוש ואח"כ השרישו ושוב חתכו אם לא יהיה חסרון תולמ"ה כיון דתחילתו בהכשר, דבזה יש לדון דכיון דאח"כ השרישו ונעשה מחובר שוב הוי פסול בגוף הסכך, ובזה לא יהני סברת דנעשה בהכשר, וגם מה שחשב לשם צל בעשייה הראשונה פקע אח"כ כשנעשה מחובר, ושוב הוי תולמ"ה, וכמש"נ.

ונראה דכן מבואר גם בדברי החזו"א (בסימן קנ סקט"ו) שכ' דאף לר"ת דבקדם הסוכה לסדין כשר, מ"מ בעשה תקרה על הסוכה פסול, דל"ה סוכה אלא בית קבע וכו'. ולכא' הרי בלא"ה יהיה כשר, דתחילת עשייתו בכשרות, אלא דבכה"ג דעשה תקרה קבועה הוי פסול בגוף הסוכה ובטלה עשייה קמייתא ושפיר גם במוריד הגג יהיה חסרון דתולמ"ה, וכמש"נ.

ובב"י הביא בסי' תרכו בשם הא"ח דהטעם דמהני הסרת הגג הוא משום שמסיר הגג הוי מעשה, וצ"ב דהא לא הוי מעשה בגופו, ועוד דל"ל הסרת הגג, הא אף אם הגג יפול מעצמו יוכשר. אכן, י"ל דכיון דאין הפסול בגוף הסכך, ופסולו הוא רק משום דהוי כמאן דליתא, כיון דהגג שמעליו הוא המיצל, בזה י"ל דמהני הסרת הגג להחשיבו לכמאן דאיתיה, והוי שפיר תיקון בגופו, וסברה זו מצאתי בלבוש בסימן י עי"ש. וכן משמע בלשון הרמ"א דבעי שיסיר הגג, ולא סגי שיפול מאליו, שכ' דסוגר ופותח, וכן מפורש בדרכי משה בריש סי' תרכו בשם ההשלמה, וכ"נ במאירי לעיל ג: תחילת ד. עי"ש [מיהו להמבואר לעיל בשיטת הר"מ, דל"ב עשייה בסוכה אלא בעי לשם צל, א"כ י"ל דהכא כיון דנעשה לשם צל, שוב גם אם נפתח הגג מאליו יהיה כשר, ול"ב עשייה חדשה].

והנה התוס' יב: כ' גבי חבילה דהתרתן הוי כנענוע, וס"ל לתוס' דגם בהניחן לייבש, דפסולין מהתורה, אמרי' דהתרתן הוי כנענוע. אולם, בטוש"ע נפסק דרק היכא דפסול הוא מגזירה מהני התרתן אבל בפסול מהתורה בעי נענוע, ועי' בדברי הגר"א שציין לגמ' יא. ונראה הביאור בזה דהיכא דהניח סכך שפסול בעצמותו והפסול הוא בסכך, בזה קי"ל דבעי' עשייה חדשה לתקן פסול דתולמ"ה, והיא ע"י נענוע, אבל היכא דאין הפסול בסכך עצמו, כמו בסוכה תחת הבית, בזה פסק הרמ"א כהגא"ש דל"ה תולמ"ה. אלא שמשמע בלשון הרמ"א דבעי' שיסיר הגג, ולא סגי שיפול מאליו, וכנ"ל, וסגי בתיקון זה, דכיון דל"ה פסול בגוף הסכך מהני מה שמסיר את הגג. וכ"ה במאירי ד. גבי סכך למעלה מעשרים, ובסו"ד כ' דל"ה תולמ"ה ובעי' תיקון דכיון דאין הפסול בגוף הסכך מהני תיקון שאינו בגופו, וכ"כ בהשלמה שהביא הדרכי משה שם. והביאור בזה הוא דגם להגא"ש הוי חסרון בעשייה כה"ג, אך לזה סגי בתיקון הדבר שמונע את ההכשר בסוכה, דכיון דאין הפסול בסכך עצמו סגי בתיקון במה שמונע ההכשר ולא בעי' תיקון בסכך עצמו. ומעתה, נראה בד' הטוש"ע דבחבילות היכא דפסולין מגזירה דרבנן דל"ה פסול בחפצא של הסכך אלא מגזירה בעלמא, הוי פסול צדדי ולא בגוף הסכך, והתולמ"ה כאן אינו מחמת פסול בגוף הסכך, בזה מהני תיקון במה שמונע, היינו דלכ"ע אמרי' דהתרתן זוהי נענוע. לעומת זאת, בהניח את החבילה לייבש, דבזה הוי פסול בסכך עצמו והוי תולמ"ה, בעי' תיקון בגוף הסכך, ולהכי ס"ל לטוש"ע דל"מ התרה גרידא אלא בעי' נענוע, כדי שיהא עשייה מחדש. וזו כוונת הגר"א במה שציין לגמ' יא. דלא קי"ל כרב אלא כשמואל, דבעי' נענוע, והתוס' ס"ל דאף בהניח לייבש מהני התרתן, דהוי כנענוע, דכיון דהתירן הוי כעשייה מחדש לשם סוכה, ועוד דבמעשה התרה מסתמא היה גם נענוע, ולהכי מהני גם לשמואל, דעדיף מקציצה של מחובר.

והנה בקו' הגמ' יא: דתיפ"ל מדין מחובר, עי' ברע"א (דו"ח מכ"י) שהק' בקו' הגמ' דאם לא קצצן תיפ"ל מדין מחובר, דנ"מ בהסיר המחובר ונשאר הסכך הכשר, דמ"מ פסול דהוי תולמ"ה, דמתחילה נעשה בפסול וכו'. ומבואר דס"ל לרע"א דהסכך הכשר נפסל ע"י הפסול מחובר, ושוב הוי תולמ"ה ולא חשיב עשייה. והרע"א ציין למהרש"א ט: ולכא' כוונתו למהרש"א י. לראבי"ה דהסכך הפסול פוסל את הסכך הכשר, או דמיירי דעירב את ב' הסככים ובזה לכ"ע נפסל הסכך

הכשר. אך י"ל דכיון דהרוב היה סכך מחובר לא נתפס מחשבה דלשם צל על הסכך הכשר ולהכי כל הסכך פסול. ויותר נראה דכוונת הרע"א היכא דמסכך סכך כשר על המחובר ואח"כ מסיר למחובר דל"ח מעשה והסכך פסול משום תולמ"ה, כיון דכשהניח הסכך הכשר על המחובר ל"ה סכך, אלא דזה תלוי במג"א בסוכה תחת הגג בסימן תרכו סק"ז שכ' דבהניח סכך על התקרה ואח"כ הסיר התקרה פסול, כיון דל"ח סכך כלל. ויל"ע בדברי הרע"א דהרי לרב דסגי בקציצה הרי קוצץ המחובר, ול"א דהסכך הכשר בעי תיקון דהרי הסכך שסיכך עליהם אכתי הוא בפסול תולמ"ה, וא"כ הסוכה פסולה משום סכך העליון, והרע"א בשו"ע סימן תרכח כ' דסכך שנפסל משום תולמ"ה פוסל לסכך שתחתיו, וע"כ דהקציצה אהני. וא"כ הרע"א דמיירי לרב אמאי לא יהני הקציצה גם לסכך הכשר, ונראה דהרע"א דייק בדבריו דאם הסיר את המחובר ונשאר הסכך הכשר הוי תולמ"ה, ומשמע לכא' דבקצץ המחובר אולי יהני לרב להפקיע פסול תולמ"ה מהסכך הכשר דהוי מעשה, והכל סכך אחד, וגם סכך העליון חוזר לכשרותו, וכיון שעשה מעשה בסכך הזה מצטרף להכשיר הכל, וכמו דנטילת הענבים מההדס מהני להחשיב האגוד עבור כל המינים, וכמש"כ השפ"א. ונתבאר להלן, וסברא זו נראה בשפ"א יא, א עי"ש.

יג, א הערה 225. במש"כ בדין אגד, יש להוסיף דצ"ב דמה מהני שמוריד הענבים מההדס, והרי ליכא תיקון בגוף האגד ואיך יהני לתקן חסרון דתולמ"ה, והרגיש בזה בשפ"א. ומוכרח דכיון דהוי דין אגד של כל המינים, ובכללם ההדס, ורק ע"י ליקוט ענביו מקרי הדס, שפיר נחשב תיקון בגוף האגד. ועי' בפ"י הר"ח בסוגיא, וחזינן בדבריו חידוש, דגם לרבנן דאגד ל"ה לעיכובא איכא חסרון דתולמ"ה, וצ"ב דהא לרבנן דין אגד אינו אלא לכתחילה מדין הידור וליכא לדין עשייה, וא"כ מהיכי תיתי שיהא בזה חסרון דתולמ"ה, ובכל הראשונים מבואר פי' הסוגיא כפשטות, דה"נ לרבנן ליכא חסרון דתולמ"ה בעשיית האגד. ונ"ל בביאור דברי הר"ח כדיתבאר כעת. ובהקדם לשון הרמב"ם בהל' לולב פ"ז ה"ו מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה וכו', ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא. וצ"ב, דפשיטא דיצא, ומוכח כמש"כ בהערה כאן, דגם לרבנן ל"ה הידור בלבד אלא הוי מגוף המצוה שיהיו מאוגדין, היינו דגם לרבנן נא' דין אגד כמו לר"י, אלא דאינו מעכב. וראה לשון היראים מצוה תכב שכ' "דכי היכי דמצריך ר"י אגד שלא

לפסול מצרכי רבנן למצוה" הרי דהאגד לרבנן דומה לאגד דר"י, אלא דאינו מעכב. וד"ז מוכרח בגמ' להלן מו. דאמר' דבשעת האגד יברך שהחיינו, הרי דגם לרבנן שייכי ברכת שהחיינו בשעת האגד. וכמו"כ חזי' דשעור לולב הוא ד"ט שיהא ראוי לנענע, ועי' ברבינו מנוח לולב פ"ז ה"ח, ומוכרח דמ"מ גם לרבנן יש חובת אגד לכתחילה. וכ"נ בטור סי' תקנא שכ' דלכתחילה חובה לאגדו, ועמד הב"י בלשון זה, וע"כ כוונתו כנ"ל, דלרבנן הוי חלות דין אגד ולא רק הידור בעלמא, אלא דלרבנן ל"ה לעיכובא. וכ"נ ברש"י לג, ב ד"ה ופליג, במש"כ דבעי' קשר גמור, ואם הוי לרבנן רק הידור בעלמא ל"ל דין קשר גמור. ונראה דזה הוא הביאור בראב"ד בהשגות, שתי' את קו' תוס' יג. ד"ה מצות, דכיון דילפי' אגד מאזוב הא התם ל"ה לעיכובא, ותי' הראב"ד דשאני באגד בלולב, דגם בלי ההיקש דאגד אינו מעכב, כיון דבלא"ה בעי' למצוה שיהא אגד, וע"כ דהילפו' היא לעיכובא. וצ"ב, דדילמא הלכתחי' הוי הידור בעלמא והילפו' באה לחובת אגד לכתחי'? ומוכרח כמש"כ, דלרבנן הוי ג"כ דין אגד, וזה הוא שכתב הראב"ד דע"כ הילפו' היא לעיכובא. ובוזה ניחא דברי הר"ח, דלהכי שייך דין עשיה גם באגד לרבנן. ויסוד לכל מש"כ הוא משי' ר"ת, הובא בתוס' גיטין מה, ב (ד"ה כל שישנו), דאשה פסולה לאגד, וע"כ דאיכא חלות דין אגד גם לרבנן, ול"ה דין הידור בעלמא. ועי' מג"א סי' תרמט סק"ח, שהקשה על ר"ת דהא קי"ל כרבנן דאגד ל"ה לעיכובא, ומ"ש לפסול נשים, ותי' דכיון דבעי' אגד הוי מגוף המצוה. ועי' שם במ"ב סקי"ד ומחה"ש סק"ח, שהעירו מסוגין דליכא דין תולמ"ה לרבנן [ואכן לר"ח מבואר פי' חדש דקאי גם לרבנן], ותי' שם בסו"ד, עפ"י הטור, דחובה לאגדו. ומבואר דגם לרבנן הוי חלות חובת אגד לכתחילה, ולהכי שייך לומר דאשה לא תעשה את האגד כיון דהיא אינה מצווה בלולב. וכ"נ הביאור בריטב"א יא, ב שכ' דלכ"ע בעי' ראוי לאגד, ועוד הביא הריטב"א שם דאגד יד בעי' לכ"ע, וע"כ דגם לרבנן איכא דין אגד. מיהו בדברי הריטב"א נראה יותר כד' הגרי"ז במנחות כז, דלרבנן הוי דין אגד מדין לקיחתן כאחת, וזה הוא שכתב דסגי באגד ביד [ואין להק' מהגמ' להלן ל, ב דמבואר דלמ"ד דלא בעינן אגד ל"ה שינוי לגבי גזילה, והק' הרש"ש ומהר"ץ חיות, דהא גם לרבנן בעי' לאגד לכתחי', ונימא דמיירי דאגדו והוי שינוי, דכבר כ' הפרמ"ג בסי' תרמט א"א סק"ז דהגמ' מיירי בלא אגדו. אכן, י"ל דאפי' נימא דלרבנן הוי דין אגד כמו לר"י, מ"מ יש חילוק ביניהם, דלר"י הוי

דין אגד לעשותן כאחד, ומש"ה חשיב שינוי, משא"כ לרבנן, הוי דין לאגוד את ד' המינים לקיום מצות לקיחה כאחת, והוי מצוה בגברא אבל לא נעשה לחפצא אחד, כמו לר"י. ולהכי דוקא לר"י חשיב שנוי, כיון דנעשה כאחת, משא"כ לרבנן. ועי' בגמ' לא, א גבי בל תוסיף דאמרי' דלר"י, דבעי אגד, האי לחודיה קאי, משא"כ לרבנן. וצ"ל דמ"מ לרבנן, כיון דל"ה חפצא אחת, ל"ש לומר האי לחודיה קאי. וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תקלה, ומדבריו סיוע למש"כ.

יג, ב ד"ה אם, ובהערה 243. במש"כ שם מדברי הרמב"ן ב"ב יט, ב שכ' ליישב קו' רבינו ותוס' דגם היכא דכעת אינו מקבל טומאה פסול לסכך, דל"ה דומיא דגורן ויקב, והיינו דאין המיעוט בהך סכך דפסול משום דמק"ט, אלא דסכך דמק"ט ל"ה מין הראוי לסכך. והנה בגמ' אמרי' דגם בשברי כלים אין מסככין, ולרש"י להלן טו, ב ד"ה בבלאי כלים משמע דהוי גזירה, וכ"נ בלשון הר"מ פ"ה ה"ב, דהוי גזירה שמא יסכך בכלי שמק"ט, והפרמ"ג בסימן תרכט סק"ה, הו"ד במ"ב, כ' דמה"ט בדבר שמק"ט מדרבנן דאין מסככין בו (כמבאר בתוס' שם ד"ה בחיצים, ובתוס' בפ"ק דף ה ע"א סוד"ה מסגרתו, וע"ע במדרכי בס"ס תשל"ח בשם היראים, ובאב"נ בסימן תע סק"ז ובמ"ב סמן תרכט סק"י) אין בו דינא דשברי כלים אין מסככין בו, דהוי גזירה לגזירה [ודלא כמג"א בסימן תרכט סק"יט, דגם בנשברו אסור לסכך בו]. וצ"ב, דהא בדבר שמק"ט מדרבנן אינו ראוי לסכך, ופסול מעיקר דינא ולא מגזירה, אכן י"ל דס"ל דעל מק"ט מדרבנן ל"ש לומר דהוי מין שא"ר לסכך [וכמו שהעיר בשפ"א ע"ד התוס' בסוגיא], וע"כ דהוי גזירה, ומש"ה בשבריו מסככין, דהוי גזירה לגזירה. ונראה דנ"מ בזה דבדבר שמק"ט מדרבנן דפסול לסכך, אמנם היכא דכעת אינו מקב"ט ה"נ אפשר לסכך בו, דרך במק"ט מה"ת ל"ה מין הראוי לסכך, ומש"ה גם בנפקע הטומאה פסול, אבל במק"ט מדרבנן, דא"ר לסכך מגזירה, א"כ בליכא כעת לקב"ט ה"נ דיהא ראוי לסכך בו. ומה"ט במק"ט מדרבנן היכא דלא הוכשר יהא כשר לסכך, כיון דבפועל אינו מק"ט, ולא דמי במק"ט מהתורה דגם בלא הוכשר פסול לסכך, כמובא בהערות [ובר"מ בהל' סוכה שם מבואר כשי' הרי"ף, דהיכא דמטמא טומאת מדרס איכא בהו דינא דשברי כלים, וצ"ל דבזה כיון דעיקר הטומאה דאורי' פסול מדינא, ומש"ה גם בשבריו אין מסככין]. ולרמב"ן יש לדון דבשברי כלים פסול לסכך מה"ת, דכיון דס"ל דגם בדבר שכעת אינו מק"ט אין מסככין בו, דל"ה מין הראוי לסכך, א"כ גם בשברי כלים אף דכעת אינו מק"ט מ"מ

ל"ה מין הראוי לסכך. ואכן, החלקת יואב (תניינא סימן ג) כ' דלהרמב"ן פסול מה"ת, ואפשר דבשברי כלים הוי כפנים חדשות ובטל שם כלי מעליה, ולהכי בזה גם הרמב"ן מודה [ודעת הראב"ד בסוגיא דאניצי פשתן דראוי לכרים וכסתות, ובתו"ד מדמה ליה לשברי כלים, וי"ל דס"ל דמשו"ה ל"ח מין הראוי לסכך. ובלבוש סי' תרכט כ' דאף היכא דכעת אינו מק"ט מחמת שברי כלים, פסול לסכך דכבר אדחו ואינן חוזרים להכשרן, ועי' גליוני הש"ס להלן שם, וי"ל דכוונתו דל"ה מין הראוי לסכך].

ועפ"י דהרמב"ן יש ליישב את קו' המשנ"ל (בהלכות טומאת צרעת פי"ט ה"ד), דאיך מסכך בעצים הא מק"ט מדין הבא אל הבית וכו', וכן האב"נ (באו"ח סימן רסט) הק' דאיכא בהו טומאת גולל וכו', וכיו"ב הק' בהגהות רא"מ הורביץ, דלר"י דסוכה הוי דירת קבע, נטמא העצים מדין בית, וע"ע באבני נזר סימן רסט, ובקושיית החלקת יואב בקבא דקשייתא קושיא ד, ובכתבי הגר"ח סימן סה. ונראה דכל הני ל"ה טומאתם מצד עצמם, לומר דממילא לא הוי מין הראוי לסכך, אלא טומאתם באה מצד דבא לבית או מצד אהל [עי' פנ"י להלן יט], או מצד דהוי גולל, וא"כ ל"ש לומר דמשו"ז ל"ה מין הראוי לסכך. ורק בטומאת נגעים, דהוי טומאה מצד הבגד, בזה כ' התוס' (יב, ב ד"ה באניצי) דא"ר לסכך, וגם בזה ס"ל לשיטה אחת בתוס' דמשום טומאת נגעים גרידא אינו נפסל לסכך, וי"ל הטעם כנ"ל, דמשו"ז ל"ח מין שאינו ראוי לסכך. והמשנ"א בנגעים פי"ב מ"ה כ' על קו' המשנ"ל הנ"ל דהוי כמש"כ התוס' דמשום טומאת נגעים גרידא אינו פסול לסכך, וע"ע בתפא"י נגעים שם אות מ, ולהמבואר יש לחלק בזה, ואפשר דכוונתו דמשום טומאת נגעים או הבא אל הבית ל"ח מין שאינו ראוי לסכך, וכמבואר [ובציץ הקודש דן במסכך בעצי הקדש אם כשר, כיון דמקב"ט מחמת חיבת הקודש, ונראה פשוט דכיון דטומאה דחיבה"ק ל"ה טומאה בעצם ע"י מגע, והוי רק פסול טומאה בקדשים כמו שביאר הגר"י בזבחים מג, ב, להכי ל"ח דבר המקב"ט לפוסלם לסכך, דמה שמק"ט מצד מעלת ההקדש ל"ח בר קבלת טומאה בעצמותם, כדי לקבוע דלא הוי מין הראוי לסכך].

ובהערות על תורא"ש כאן הבאתי את התוס' רי"ד, דס"ל דגם באוכל שלא הוכשר פסול לסכך, וכן נקט הרע"א, ובתור"פ בסוגין מפורש דכשר לסכך. ולכא'

י"ל דפליגי בגדר הכשר, אם הכשר הוי לעשותו אוכל או מדיני קב"ט, דאם ל"ה אוכל ה"נ כשר לסכך, אכן לפ"ד הרמב"ן י"ל עוד כפי שמשמע מלשון התוס' רי"ד דכיון דבר טומאה הוא ע"י הכשר, א"כ ל"ה מין הראוי לסכך, ואף דלענין דבר המק"ט אינו חוצץ אמרי' דבלא הוכשר חוצץ, שאני התם דהטעם דבמק"ט הוי טמא ולהכי אינו חוצץ וכמש"כ הר"מ בפה"מ באהלות, אבל לענין סכך אם הוי מין המק"ט ע"י הכשר, שוב פסול לסכך אף קודם הכשר. ובזה יבואר ספק השפ"א בסוף הסוגיא אם באוכל פחות מכביצה, דאין מק"ט, פסול לסכך, והיינו דהספק הוא דכיון דבר קבלת טומאה הוא א"כ ל"ה מין הראוי לסכך. ובחלק"י שם הק' גבי ידות דבבססן דמסככין בהם, דליהוי כשברי כלים. אמנם, נראה לפי"מ שביארנו בהערותי על הרשב"א חולין (ר"פ העור והרוטב הוצאת מוה"ק) דבידות ל"ה מקב"ט ממש ורק מכניס ומוציא כ"ז שהוא יד, ולא דמי לשומר, דהוי בכלל האוכל ומצטרף לשיעור וכו', שפיר י"ל דכל מה שמקבל טומאה הוא כ"ז שהוא יד לאוכל, ולהכי בבססן, דל"ה יד, ל"ח מין המקבל טומאה, ומש"ה כשר לסכך, דהוי מין הראוי לסכך, ול"ד כלל לשברי כלים דהוי טומאה מחמת עצמם דהיה כלל, ועי' כע"ז באב"נ בסימן תעא, ומשה"ק שם על המג"א גבי חיצוי זכרים, דבחיברם פסול ובהוציאם הוי כבלאי כלים.

יד, ב ד"ה ומודה ר"מ הערה 250. וכוונת רבינו צ"ב, דאפי' נימא דמיירי בנסר ג' מ"מ ל"ב לדין צירוף לעשותם אחד בשביל לפסול, אלא דבמציאות הוי כעת נסר ד', ומהו שכ' רבינו דהוי כחד. ובמש"כ רבינו והא דקאמר נעשו כשפודין של מתכת היינו כשסיכך בהן רוחב ד' אליבא דר"מ, כ"ה במאירי, דבעי צירוף לרוחב ד'. והנה ברמב"ם בהל' סוכה פ"ה ה"ז מבואר חידוש בדינא דנסרים, שכ' דהסוכה כשרה ואין ישנים וכו', וצ"ב במה שלא כ' דהוי פסול, ובסיפא של ההלכה כ' לגבי הפכן דפסולה, ואמאי ברישא לא כ' כן. עוד צ"ע דבגמ' י, ב מוקמי' סיפא דמתני' דמיירי מהצד דאם הוי באמצע הא פוסל בד"ט, ומסתימת לשון הר"מ משמע דאף באיכא נסר באמצע הסוכה אינו פוסל ד"ט בנסרים את הסוכה, אלא רק אין ישנים תחתיו, ועי"ש מ"מ וכס"מ. ובמכתם ור"י מלוניל מבואר בד' הר"מ הטעם דאין בזה פסול בסכך מחמת עצמו אלא מגזירה וכו', והיינו דכיון דאין נסרים נעשה סכך פסול אלא הוי גזירה, מש"ה שונה מכל סכך פסול, וכ"נ בראבי"ה. ועי' מאירי טו. דבזה"ז, דדרך תקרה גם בנסרים פחותין מד"ט, פסול גם בזה מדרבנן, ומשמע דהוי

פסול רק מגזירה, ובגמ' מבואר דבשעת הדחק ל"ג, ועי' ריטב"א דמוכח דהוי גזירה בעלמא. ועי' ביה"ל ריש תרכט דבסכך פסול מדרבנן אינו מברך, אבל בנסרים כ' המ"ב סק"נ דמברך, וע"כ דל"ה פסול בעצם אלא מגזירה, וכ"נ בפרמ"ג ר"ס תרכט. וכן מוכח בסוגיא טו. בבטול תקרה, לפרש"י דהיכא דל"ש הגזירה אינו פסול. והיינו דעיקר הסוכה היא כשרה אלא שהאדם אינו יכול לקיים מצות סוכה במקום הנסר, אבל אין הנסר יכול לפסול את כל הסוכה, וכ"נ בצל"ח בסוגין. וכפיה"נ זהו ביאור ד' המהר"ם בסוגין [ודלא כמהרש"א] דללישנא אחרינא לשמואל אליבא דר"י אינו מצטרף לד"א מהצד, עי"ש. והיינו כיון דל"ה פסול עצמי בהך סכך להכי אינו מצטרף לד"א. וסיוע לזה יש להביא מדברי הב"ח בסי' תרלא, שכ' על הגמ' טו. בנוטל וכו' דאף דסכך פסול בד' והנסרים פסולים ותולמ"ה, ותי' בתירוצו השני דכיון דמין סכך כשר הוא ורק דתולמ"ה ל"ה ס"פ וכו'. והיינו, דבנסרים, דהוי גזירת תקרה, ל"ח שאינו ממין סכך ולהכי גם בנסר ד' לא גרע מתקרה ד', דאינו פוסל בד"ט באמצע, ומש"ה הסוכה כשירה, ול"ד לחבילות, דחשיב סכך פסול. ובזה י"ל בהא דפליגי הראשונים בסוגין אם שייך הכא הכלל דהלכה כר"מ בגזירותיו וכו', והיינו דפליגי אם חשיב הכא גזירה, או דהוי סכך פסול, והוי דין לפסול הסכך. ועי' באבני נזר (סימן תעג סק"ו) שכ' דבנסרים שנשברו אינם פוסלים כסכ"פ שנשבר, כיון דל"ה פסול בחפצא. ונראה עוד נ"מ דאף להנך ראשונים דס"ל דלר' יאשיה כל פסולי סכך פוסלים גם בדפנות, מ"מ פסול נסרים, דהוא מגזירת תקרה, ודאי ל"ש בדפנות.

והנה מדברי השפ"א נראה דגם המהר"ם מודה דלמ"ד דבהפכן פסול, דמצטרף לד"א, והיינו דלהך מ"ד נסרים הוי כס"פ, ולהכי גם בהפכן פסול אף דליכא ד', וכ"כ באבי עזרי בהל' סוכה שם. אמנם, יש לדחות עפ"י המאירי והעיטור שכ' דגם בהפכן ה"ד בדאיכא צירוף כמה נסרים לשעור ד"ט, והחידוש הוא דאף דכשמניח ל"ה בשיעור זה מ"מ ל"ח כקנים ומצטרף לד"ט, וכ"נ במחה"ש ובבכור"י. וכ"נ בשפ"א בתחילת הסוגיא במשה"ק דנימא דהצירוף הוא לד"ט בהפכן. וכ"ז הוא דלא כפנים מאירות בסי' סא, שנקט דבהפכן פסול אף בלי צירוף, ודבריו מחודשים, וראייתו מקו' הגמ' להלן בפסל. אולם, המאירי כ' דאינו מוכרח מקו' הגמ', דהתם מיירי בסוכה קטנה, ואכן הפמ"א בהשמטות חזר בו עי"ש. אלא דלפ"ז יקשה, דהרי הר"מ פסק דבהפכן פסול, ומשמע דבנסרים חשיב סכך פסול,

וסותר לשיטתו. וכמו"כ יקשה מהסוגיא דלהלן, דהר"מ מפרש כרי"ף, וס"ל דבתקרה ד' ל"מ מה דהוי ביטול תקרה, אף דליכא לגזירה, ומוכח דהוי פסול בעצם, וכבר הרגיש בזה הב"ח בעצמו שם, שכ' דלהר"מ בנסרים חשיב סכך פסול. וצ"ל ע"ד שכ' בתש' ר"א בן הרמב"ם בברכת אברהם בסי' כה, דאיכא חילוק דדוקא בנסר אחד דבזה ל"ה פסול בעצם, משא"כ בכמה נסרים, ומשמע בדבריו דבנסר אחד ליכא כלל גזירת נסרים, וכיוונו לדבריו בפנ"י בסוגיא ובאבן האזל בהל' סוכה שם. אמנם, צ"ב לומר דבנסר אחד ליכא כלל גזירה, דהא כ' הר"מ דאין ישנים תחתיו [אם כי מצינו דאף כשאין הסכך פסול אין ישנים תחתיו, וכדכ' הראב"ד על הרי"ף, דאף דסכ"פ פוסל בד"ט, מ"מ גם בג"ט אין ישנים תחתיו, וכיו"ב כ' התוס' טו ע"א ד"ה ר"מ דלדעת רב, דבעי' ד"א, מ"מ אין ישנים תחת הנסר, והעיר הערול"ג דמוכח דאף דאינו פסול אלא בד"א, מ"מ גם בד"ט אין ישנים תחתיו]. אכן, נראה בכוונת הר"א בן הר"מ דהחילוק בזה הוא דבנסר אחד הוי גזירה בעלמא שלא לישון תחתיו, אבל ל"ה פסול בחפצא לומר דחשיב סכך פסול. אכן, היכא דאיכא כמה נסרים הוי פסול בגופו, דהוי כתקרה, ודלא כב"ח הנ"ל, ולהכי הר"מ ס"ל בסוגיא דלהלן כשי' הרי"ף, דרק בנסרים ג' מהני, אבל בשל ד' ל"מ נוטל, ומה"ט כ' הר"מ דגם בהפכן הוי פסול, דהא נתבאר דבעי' לצירוף של כמה נסרים, משא"כ ברישא, דהוי נסר אחד, הוי גזירה בעלמא דאין ישנים תחתיו, אבל ל"ה חלות סכך פסול הפוסל את הסוכה. ולכן בסיפא, בהפכן, כיון דאיכא הרבה נסרים [וכמאירי והעיטור, ודלא כפנים מאירות הנ"ל] להכי כ' הר"מ לשון פסול.

ובעיקר דברי המהר"ם הנו', דלל"א בנסרים אינו מצטרף לד"א, צ"ב בסברתו, דהא אפי' נימא דנסרים הוי גזירה בעלמא, מ"מ כיון דבמציאות הוי רחוק ד"א, ליכא לדינא דדופן עקומה. וכבר הק' בבית מאיר בסי' תרלב בעיקר הסוגיא, דל"ל לדין צירוף לד"א, הא כיון דבמציאות רחוק ד"א מהדופן ל"ש דו"ע. ונ"ל דהנה בכל דו"ע יקשה, דנימא דעד ד' הוי דופן, וא"כ נמצא דליכא ד"ט בנסר, ולא מוזכר דמיירי דאיכא ד"א נסרים ועוד נסר של ד"ט, ובשפ"א להלן עמד בזה. ובפרמ"ג בסימן תרלב בא"א ס"א כ' וז"ל ול"א ד"ע עד פחות מד"א ונשאר סכך פסול פחות מד"ט, דכל שיש ד"א סכ"פ תו ל"א כלל דו"ע. וצ"ל הביאור דדו"ע נא' על כל הסכך ולא על חלק מהסכך, והיינו דד"א הוי שיעור בסכך דחוצץ

מהסכך הכשר לדופן, וכמו דבאיכא סכך פסול ד"א הפי' הוא דבכה"ג לא נאמר כלל דו"ע והכל הוא סכ"פ, וא"א לחלקו, ה"נ בנסר, אף דלכא' אי נימא דו"ע תו ל"ה נסר ד'. וע"כ דכיון דאיכא לדין צירוף של הנסרים לד"א לא נאמרה כלל ההלכה דדו"ע. ולפ"ז, ניחא דבעי' לצירוף לעשות כסכך אחד של ד"א, וממילא ל"ש לחלק הדו"ע על תוך הד"א ולהפקיע שעור ד"ט. ובזה ניחא הא דלמהר"ם ל"א צירוף לד"א, ולענין ד"ט להמאירי מצטרף בהפכן, דשאני הכא דהוי מציאות של ד"ט, משא"כ לדין ד"א בעי' לדין צירוף. וע"ע בערול"נ ובפנ"י, במש"כ דמיירי במונח חלקו בתוך הד"א, ואם הי' דו"ע תו ל"ה ד"ט באמצע, ושייך למש"כ. ולדברינו ניחא קו' הב"מ, דרק אם הנסרים מצטרפים הוי ד"א אחד ול"ש דופ"ע [מיהו הרע"א בשו"ע שם נקט ע"ד המג"א סק"ג דאמר' דו"ע לחצאין עי"ש דבסוכה קטנה ויש ג"ט סכ"פ אמרי' דו"ע על קצת מהפסול וכו'].
 כה, א הערה 112. וראה ביחוס תנאים ואמוראים (ח"א עמוד תח ערך חנניה), שהסתפק בעושה להשתכר אם חשיב עוסק במצוה.

לא, א ד"ה ר"א לטעמיה, ובהערה 76 והערה 79. נתבאר שם בהא דפוסל גזול גם בדפנות הסוכה, אף דכל פסולי סוכה, כסכך המק"ט וכו', נאמרו רק לענין הסכך, ומאי שנא דפסול גזול פוסל גם בדפנות. וביארו הכפ"ת והבכורי יעקב דשאני גזול דפסולו מצד מהב"ע, להכי שייך דין זה גם בדפנות, דהא אית בהו קיום מצוה. ולכאורה, לדבריהם נ"מ דגזול בדפנות יפסול רק לגבי הגזולן שעבר העבירה, ולא לגבי אחרים, משא"כ לגבי הסכך דאיכא לגזה"כ דפסול גזולה, והוי פסול מדיני פסולי סוכה, וא"כ פוסל גם לגבי אחרים. אלא דבעיקר דברי הבכורי יעקב צ"ע, לפי דברי הריטב"א שכ' בישב קו' התוס' סוכה ט ע"א ד"ה ההוא דל"ל קרא למעט סוכה גזולה, תיפ"ל מדין מהב"ע, דבסוכה דל"ה מצוה של רצוי, ל"ש דין מהב"ע. ונמצא לריטב"א דבסוכה ל"ש כלל פסול דמהב"ע. אכן, בסו"ד הריטב"א לעיל ט, א משמע דלאחר דממעטי' סוכה גזולה מקרא, גלי לן קרא דאף דאינו מצוה של רצוי נפסל מדין מהב"ע. ובשם הגר"ח מובא (בכתבי הגר"ח החדשים) בנו"א לבאר הא דגזולה פוסל גם בדפנות, דהחילוק הוא דפסולי סוכה נאמרו רק לגבי הסכך, אבל גזולה, דהוי פסול בקיום המצוה דהסוכה, זה פוסל בכל מה דשייך לקיום המצוה, ולכך פוסל הוא גם בדפנות, וגם בקרקע הסוכה פוסל גזולה,

כדמוכח בסוגין. ולפ"ז, י"ל דפוסל בגוזה"כ דסוכה גזולה גם לגבי אחרים אפי' לענין הדפנות, כיון דהגוזה"כ הוא לפסול גזולה מקיום מצות סוכה.

ובתוס' ב"ק (סז ע"א ד"ה אמר עולא) וגיטין (נה ע"א ד"ה מאי) כ' דסוכה גזולה פסול מצד דבא בעבירה, והרע"א הק' דהא בסוגין ילפי' לה מקראי, וכה"ק השעה"מ בהל' לולב, ובגליון הרע"א (שם) תי' עפ"י הריטב"א לפנינו, דמשמע דגוזה"כ לפסול מדין מהב"ע, והיינו דגוזה"כ למעט סוכה גזולה אתי לאשמועי' דאף במצות שאינן מחמת רצוי שייך פסול דמהב"ע. וי"ל עוד בנו"א, לפי"מ שכבר ביארו (ראה משנת יעבץ או"ח סימן נא) דאף לריטב"א דמהב"ע הוא דווקא במצות דרצוי, היינו לדין מהב"ע, לפסול החפצא דהמצוה דל"ח מעשה מצוה, אבל לומר דגרע בקיום המצוה של הגברא מקרא דאלה המצות וכו', ה"נ פוסל בכל המצות, וזה הוא דילפי' מקרא דסוכה גזולה, דהוי מהב"ע. ונראה דהתוס' ס"ל דגם לאחר המיעוט דגזולה, אין המיעוט דגזולה פסול בחפצא דסוכה, כשאר סוכה פסולה, אלא הפסול הוא רק לקיום המצוה כגדר מהב"ע. והטעם בזה הוא דכיון דלגבי הנגזל מהני ל"ש לומר דהוי פסול בחפצא רק לגבי הגזול, ועוד דהרי להלכה, דקי"ל דסוכה שאולה כשרה, ולהרבה אחרונים לא בעינן אף קניני שאלה, ומהני לצאת ידי המצוה גם בסוכה של הפקר, חזינן דלא בעינן דין בעלים לסוכה. וא"כ, מה דגזולה פסולה ל"ה פסול בחפצא אלא פסול לקיום המצוה, ומגדר מהב"ע. ומבואר מש"כ התוס' ב"ק וגיטין הנ"ל, דפסול גזולה הוא מצד מהב"ע, דכוונתם דל"ה פסול בחפצא אלא חסרון בקיום המצוה. ויש להכניס את הדברים בדברי הריטב"א, שכ' דכיון דשאולה כשר בסוכה סד"א דה"נ גזולה, והא קמ"ל דהוי מהב"ע וכו', עיש"ה. והריטב"א ארכבי' אתרי ריכשי, שכ' בתחילת דבריו א"נ דכיון דשאולה כשרה, ס"ד דגזולה כשר ול"א מהב"ע דל"ה לרצוי, קמ"ל דאף דאינו מרצה אמרי' מהב"ע. ומריש דברי הריטב"א נראה דכוונתו לומר דכיון דיוצא בסוכה שאולה ל"ש על גזולה דין מהב"ע, וצ"ב טעם הדבר.

ונראה לומר בביאור הדברים עפ"י יסוד הפנ"י, שפי' את דינא דשמואל דביום טוב שני, מתוך שיוצא בד' מינים בשאול יוצא בגזול, והק' תוס' דהא מ"מ הוי מהב"ע. וכ' הפנ"י לחדש דל"א מהב"ע כיון דיוצא בשאול, דכיון דאינו צריך לקנין עבור המצוה שפיר ל"ח מהב"ע, דנחשב דאין המצוה מוכרחת מכח העבירה, והביאור הוא דאף דהגברא עובר עבירה, מ"מ ל"ה מהב"ע בחפצא, ודמי לקורע

על מתו בשבת דלא נחשב מהב"ע, וכמבואר בירושלמי שבת בפרק האורג דאין בזה משום מהב"ע [ונתבאר בספר עמודי אור עי"ש]. ועד"ז כ' גם בתורת חסד (או"ח סימן ל אות ג), אלא דהריטב"א סיים דל"ה לרצוי, וכ"ה בריטב"א פסחים לה, שכ' רק תרוצא דל"א מהב"ע אלא בבא לרצוי וכו', ובסו"ד תי' באופ"א, דל"א מהב"ע אלא בשהמצוה מסייעת בקנינא וכו', וע"ע ברא"ה לפנינו. וברמב"ן בפסחים לה. בסוגיא דמצה של טבל כ' וז"ל וכן סוגיא דסוכה גזולה קשיא [דתיפ"ל דמהב"ע], ויש לי לתרץ שאין בטבל דין מהב"ע מפני שבידו לתקן וכו', וסוכה מתוך שריבה הכתוב כל האזרח בישראל להכשיר שאולה שלא ללמוד מלולב, הוצרך למעוטי גזולה שלא נכשיר אותה מכל האזרח ישבו וכו'. ולכאורה דברי הרמב"ן והריטב"א צע"ג, דמה לי דסוכה שאולה כשירה, דלהכי סד"א דגם סוכה גזולה כשירה, הא בגזולה מ"מ יש לפסול מדין מהב"ע. ונראה דכוונת הרמב"ן לומר שני יסודות, האחד דליכא בסוכה כלל דין לכם, וגם סוכה של הפקר יהני, ונחלקו בזה האחרונים, כמש"כ כאן בהערות, ולכן סד"א דכמו דסוכה שאולה כשרה ה"נ סוכה גזולה. והא דליכא חסרון דמהב"ע, היינו דכיון דשאולה כשירה סד"א דל"ש כלל בגזולה פסול מהב"ע, דכיון דיוצא בשאולה הוי כדין מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, ולהכי בעי' מיעוט לפסול סוכה גזולה, דהוי פסול בחפצא זולת דין מהב"ע. [ונראה להוסיף, דאף לר' יוחנן, דפליג על שמואל ולא ס"ל להך סברא דבלולב מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, מ"מ י"ל דלענין סוכה מודה, ולהכי הרמב"ן והריטב"א לא הזכירו הך גמ' דמתוך וכו', דשאני לולב, דביום שני מדרבנן בעי' שאולה בקניני שאלה, כמו שנקטו האחרונים. ואף דמהני ליקח מקטן, צ"ל דסגי בזה גם בקטן להחזיר בקניני שאלה, ובזה י"ל דל"ש סברת מתוך כו'. משא"כ בסוכה, דכשר גם בסוכת הפקר, וליכא כלל דין 'שלו', להכי אמרי' מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול ול"ח מהב"ע]. ואין להקשות דאמאי דין סוכה גזולה פוסל גם בדפנות וקרקע, אף דכל פסולי סוכה ה"ד בסכך, והבאתי לעיל בשם הכפו"ת דהטעם בזה הוא כיון דפסול גזולה הוא משום מהב"ע, ובזה פוסל בכל הסוכה שיש בה קיום מצוה, אך לכאורה לענין סוכה גזולה ל"ש כלל פסול דמהב"ע, כיון דלהלכה יוצא בסוכה שאולה. אכן, צ"ל דהכוונה בטעם דדין סוכה גזולה פוסל גם בדפנות וקרקע, דהוא כיון דהוי פסול בקיום המצוה, וכמו שביאר הגר"ח הנ"ל, וקיום המצוה הוא בכל הסוכה, אבל מ"מ זהו מגזה"כ דממעט

סוכה גזולה, ולא מדין מהב"ע, ושפיר ניחא דשייך למעט גזולה גם על דפנות הסוכה, וכמש"נ.

ובגמ' אמרי' בדברי ר' אליעזר דאינו יוצא מטעם גזולה ומטעם שאולה וכו'. וצ"ב, דהרי בין בגזולה ובין בשאולה לכאורה תרוייהו חד טעמא הוא, דבעי' בסוכה שיהא שלו, ול"ה שני טעמים נפרדים. והנה, לדעת רבנן, דיוצא בסוכה שאולה וממעטי' סוכה גזולה, על כרחך דאין המיעוט משום דהוי אינו שלו, דלא בעינן בסוכה שיהא שלו. אמנם, בערוך לנר לעיל כז נקט דבסוכת הפקר אין יוצא בה, וגרע מסוכה שאולה, וכן בלבוש בסימן תרלו ס"ב כ' דשאולה ג"כ נקרא שלך, והיינו דממעטי' משלך גזולה דווקא. א"כ, לכ"ע יש דין שלך בסוכה, ורק דלרבנן שאולה הוי שלך מחמת קניני השאלה, וכ"נ בדברי החזו"א, שפי' את הגמ' גבי קרקע אינה נגזלת, דמיירי דהייתה לו רשות לישב בתורת שאלה, ורק דתקפה והוציאו וכו'. אולם, עי' במהר"ץ חיות (ל, ב) כ' דיוצא גם בסוכה של הפקר, וכן ביד אליהו להגר"א רגולר בכתבים (אות מ דף נו) נקט דסוכת הפקר דמי לסוכה שאולה, דלא בעי' קניני שאלה לצאת בסוכה שאולה, וע"כ דבגזולה הוי פסול מדין גזולה. וכן מפורש בתוס' רי"ד ב"ק סו, ב וז"ל: "ורבנן סברי אדם יוצא י"ח בסוכתו של חבירו כו', ואלא לך למאי אתא למעוטי גזולה, אלמא אע"פ שבסוכת חבירו יוצא בין מדעתו בין שלא מדעתו בגזולה אינו יוצא וכו'" ע"כ. הרי להדי' דיוצא בסוכת חבירו גם שלא מדעתו ולא בעי' קניני שאלה, וה"נ יהני בסוכת הפקר, ורק גזה"כ היא לפסול סוכה גזולה, דהוי ככל סוכות הפסולות. ובזה מבוארים היטב דברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, שכ' דהא דבעי' לקרא למעט סוכה גזולה ול"א דפסול מדין מהב"ע, דסד"א דכיון דשאולה כשירה ה"נ גזולה, דכוונתם היא דליכא דין לכם בסוכה, וגם בשל הפקר כשר. וא"כ לאחר המיעוט ע"כ הוי גזה"כ למעט גזולה, וכדברי התוס' רי"ד. ולפ"ז נראה דגם לר"א, דסוכה שאולה פסולה, שאולה וגזולה תרי פסולי נינהו, דשאולה פסולה משום דבעי' סוכה שלו. ובספרי סו"פ ראה ילפי' כן מילפותא ללולב, וכ"נ ברמב"ן פסחים הנ"ל, במש"כ דשאולה כשרה לרבנן ולא ילפי' מלולב, הרי דסוכה גזולה נתמעטה מקרא דלך וסוכה שאולה מילפו' ללולב [אלא דבספרי לפנינו הגי' בדברי ר"א היא דה"ד ביו"ט ראשון דילפי' מלולב, ועי"ש במלבי"ם, דלגי' זו ל"ה כסוגית הגמ' בסוכה, ועמד בזה גם בחלקת יואב]. אכן, סוכה גזולה פסולה מקרא מתורת גזולה,

ומדבעי קרא להכי ע"כ דאין פסולו רק משום דל"ה שלו, אלא דגזולה הוי פסלות בסוכה, ואפשר דה"ד בגזולה עם קניני גזילה, ועי' ברע"א בלקוטים בסוכה שם.

והנ"מ בזה נראה דהנה כל פסולי סוכה נאמרו ביחס לסכך, ולא על הדפנות וקרקע הסוכה, אבל בסוגין מבואר דסוכה גזולה במסכך ברה"ר פוסל אף בקרקע הסוכה, והעיר בזה בכפ"ת. והבאנו לעיל מדברי הבכורי יעקב, דכיון דגזולה פסולה מדין מהב"ע, בזה פוסל גם בדפנות וכן פוסל גזולה גם בקרקע הסוכה, כמבואר בסוגיא זו, ובשם הגר"ח הבאנו לעיל בנו"א דכיון דגזולה הוי פסול בקיום המצוה, שפיר פוסל גם בדפנות ובקרקע, דקיום המצוה הוא בכל הסוכה [ולפלא שבס' לקח טוב להגר"י ענגיל (כלל יב) נקט דגם גזול מדין מהב"ע פוסל רק בסכך ולא בדפנות, ודבריו צ"ב]. וביאור הדבר הוא דבפסול גזולה איכא ב' טעמים לפסול, חדא מקרא דממעט גזולה, ועוד דפוסל מדין מהב"ע, וכנ"ל. ולפ"ז, י"ל דכיון דקיום מצות סוכה היא גם ע"י הדפנות וקרקע הסוכה, ומה"ט לשיטת הרמב"ם גם הדפנות אסורות בהנאה, וכמו שביאר הגר"ח בספרו, וה"נ גם קרקע הסוכה תהא אסורה בהנאה מה"ט, וכן נקט האבני נזר בתשובה, ולהכי גזולה פוסל גם בקרקע הסוכה מטעמא דמהב"ע דכל דשייכא למצוה פוסל בה. אכן, מ"מ י"ל דגזולה בקרקע יפסול רק לגבי הגזולן ולא לגבי אחרים, דכיון דפסולו הוא רק משום מהב"ע, פוסל רק לגבי בעל העבירה, משא"כ בגזולה בסכך, יפסול גם לגבי אחרים וכדברי הגר"א בשו"ע. ונמצא חידוש לדינא, דהא דסוכה גזולה פסול גם לגבי אחרים ה"ד בסכך הגזול, דבזה הוי פסול בחפצא ופוסל רק בסכך ככל פסולי סוכה, ומה דפוסל גזול גם בדפנות ובקרקע הוא רק מדין מהב"ע, אך בזה יפסול רק לגבי הגזולן, שעבר עבירה, ולא לגבי אחרים. ומעתה י"ל דבסוכה שאולה לר"א דפוסל, אין פסולו אלא בסכך, ככל פסולי סוכה, אבל אם הוי שאולה בדפנות או בקרקע הסוכה אינו פוסל. וניחא יותר לפי המבואר, דלר"א סוכה שאולה וגזולה תרי פסולי נינהו. ומצאתי ביד אליהו שם שכ' בתו"ד דפסול סוכה שאולה לר"א ה"ד בסכך ולא בדפנות, ומדמה לי' לדין סוכה הראויה לשבעה, דפוסל רק בסכך עי' בדבריו. וכן מוכרח מהא דאי' בעירובין מד. דעושה אדם את חברו דופן לסוכה ומוקי לה התם מטעמא אחריני כר' אליעזר, ויקשה דהרי חבירו ל"ה ידיד, ולכל היותר הוי כשאולה [ודוח"ל דמיירי בעושה עבדו הכנעני לדופן דאיהו בעלים עליו], ואם נימא דאיכא פסול שאולה בדפנות ובעי לכם, איך יהני לר"א דחברו

יהיה דופן לסוכה, וע"כ דעל הדפנות גם לר"א ליכא דין לכם. ובני הרה"ג רבי יצחק שליט"א מרבני ישיבת עטרת שלמה העירני, דבשו"ת בית יצחק (או"ח הל' שבת סימן נח סוד"ה והנה), העיר בעיקר הקו' דאיך מהני לר"א לעשות חבירו דופן הרי לר"א סוכה שאולה פסולה, ותי' שם דגם לר"א יוצא בסוכת השותפות וזה הוי כשותפות, עיש"ה, ודבריו דחוקים, והתי' המחזור הוא כמש"נ.

אלא דצ"ע דבסוגין במסכך ברה"ר, מפורש דפוסל מדין שאולה גם בקרקע הסוכה, אך נראה דשאני הכא, דמיירי בשאולה דאיכא ביה עבירת גזילה, דהא הוי שלא מדעת, ויש מהאחרונים שהקשו מדין שואל שלא מדעת גזלן וכו'. ובריטב"א ותורא"ש אכן הקשו על הא דאמרי' בגמ' קרקע אינה נגזלת כו', דמ"מ יפסל מדין מהב"ע, ותי' דכיון דאינה נגזלת ליכא פסול מדין מהב"ע, ונתבאר בהערות דכוונתם דבאינה נגזלת ליכא הפסול מהב"ע בחפצא, דהא אינה נגזלת, אבל לענין הגברא, כיון דמ"מ עבר עבירה דאסור לגזול גם בקרקעות, הוי חסרון דמהב"ע. ומ"מ י"ל דכ"ז לרבנן, אבל לר"א בשאולה דמסכך ברה"ר איכא עבירת גזילה, והוי פסול מהב"ע, ולהכי שפיר פוסל גם בקרקע הסוכה, ככל סוכה גזולה, אבל בשאולה גרידא בלי עבירה, הא דפסול לר"א הוא דווקא בשאולה בסכך, ולא בשאולה בדפנות וקרקע הסוכה, דזה הוי ככל פסולי סוכה, דנאמרו דוקא על הסכך. והא דגזולה פוסל גם בדפנות וקרקע הסוכה, הוא מחמת העבירה שבדבר, דזה הוי פסול בקיום מצות סוכה. ולר"א ניחא שפיר דבעי' קרא לפסול סוכה גזולה לענין הך גופא, דפוסל גם בדפנות וקרקע הסוכה, וגרע מסוכה שאולה, וכמש"נ [ויש להעיר דנמצא דבסוגיא לא נזכר עיקר פסול שאולה לר"א היכא דליכא עבירת גזולה, וצ"ל דזהו הספרי הנ"ל דילפי' פסול שאולה לר"א מלולב וכנ"ל].

ובהערה 79 הבאתי את קו' אאמו"ר הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל בספרו תורת הקודש (ח"ב במילואים עמוד רעא) בהא דבקראי בנחמיה פ"ז כתיבי דעשו סוכות בירושלים. וקשה לר"א אם ס"ל דירושלים לא נתחלקה לשבטים, הא הוי סוכה שאולה, כיון דהמקום שייך לכל ישראל, ואיך יוכשר לסוכה, ועמד בזה בהגהות הגרא"מ בסוכה לא, וכן המלבי"ם בנחמיה שם עי"ש. ולכאורה את עיקר הקו' יש ליישב עפ"י ד הערל"נ בסוכה שם, שהביא את ספק הכפ"ת אם לר"א יהני בסוכת שותפין ור"ל דמהני [ונחלקו בזה בראשונים], והוסיף דבזה ניחא הא דעשו סוכות

ברה"ר בירושלים, אף למ"ד דלא נתחלקה לשבטים, אך יש לדון דגרע כיון דהוי של צבור, לא עדיף משאולה [ובחזו"א ביומא יב כ' גדר חדש בדין לא נתחלקה לשבטים דמעיקרא היה חלוקה ורק אח"כ הותר השימוש לכולם, ולפ"ד ניחא הקושיא]. ומוכרח בישוב הקושיא דדין סוכה שאולה פוסל רק בסכך ולא בקרקע הסוכה, ודין שאולה בירושלים הוי רק ביחס לקרקע, וכדברי אאמו"ר זצ"ל בתוה"ק שם, עי"ש.

מיהו יש לעי' דכמו דבגזולה כיון דהוי פסול בקיום המצוה פוסל גם בדפנות וקרקע הסוכה, ה"נ נימא גבי פסול שאולה לר"א, דהוי פסול בקיום המצוה ויפסול גם בדפנות וקרקע הסוכה, ולכאורה מוכרח כן, דהרי אי נימא דפסול שאולה לר"א פוסל רק בסכך ולא בדפנות וקרקע הסוכה, א"כ גם בסוכה גזולה בדפנות ובקרקע הסוכה, ל"ש חסרון דמהב"ע, דהא לגבי הקרקע והדפנות יכול לצאת בשאולה, ושוב נימא מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, על דרך הרמב"ן הנ"ל, דלהכי סד"א דאין פסול גזולה בסוכה. לפיכך, ע"כ דשאולה הוי פסול בקיום המצוה, ושייך לומר דיש בזה פסול גם בדפנות ובקרקע הסוכה. ומדוייק כן ברמב"ן בפסחים הנ"ל, שהזכיר להדי' בדבריו דהיינו דלרבנן דשאולה כשירה, דלהכי סד"א דגם גזולה כשירה, ול"א מהב"ע. ולדברינו יש להעיר דהרמב"ן היה יכול לתרץ כן גם בדעת ר"א, דכיון דשאולה כשירה בדפנות וקרקע, סד"א דבגזולה בדפנות וקרקע ל"ש פסול מהב"ע, ובעי' לקרא דגזולה יפסול גם בדפנות וקרקע וכנ"ל [ובפשטות, לר"א הרי ליכא תרי קראי לפסול גזולה ולפסול שאולה וחד קרא נינהו, א"כ ל"ש עיקר קו' התוס' דל"ל קרא למעט גזולה תיפ"ל מדין מהב"ע, דהפסוק צריך בכדי למעט סוכה שאולה]. ולהמבואר, דבשאולה שיש בה עבירת גזילה פוסל גם בדפנות וקרקע, שוב ל"ש לומר דבגזולה בדפנות וקרקע לא יהא פסול מהב"ע, דכשר בשאול, דבשאול כה"ג ה"נ דפסול גם בדפנות וקרקע וכמש"נ.

לג, א הערה 116. ומבואר בדברי רבינו דהגמ' בזבחים פריך אכולהו, וכפי' השטמ"ק (שם אות כח), ולא כפי' תוס' (שם ד"ה ולהוי) עי"ש.

לח, ב ד"ה אמר רבא. בא"ד אמר רבא אסוקי, וכ"ג רבינו בתורא"ש ביבמות קו, ב, ולפנינו שם אפסוקי.

לט, א הערה 265. בתחילת ההערה צריך להוסיף דבלא"ה רבינו פסק בר"ה כח דמצות צ"כ, וכ"כ בטור סימן ס בשם הרא"ש עי"ש.

מו, א הערה 72. ולענין ערל שמתו אחיו מחמת מילה אם יניח תפילין בשבת, ראה בתרוה"ד (פסחים סימן קיח), ומש"נ במשא יד עה"ת (ח"א פ' בא).

מח, ב ד"ה מנא ה"מ. וכ"ה בתוס', ריטב"א ומאירי, וכ"כ בשטמ"ק ב"ב עט בשם תורא"ש ואזיל לשיטתו, וע"ע בש"מ שם בשם גליון ובתו"י, רבינו יונה רשב"ם ור"ן שם, ובערל"נ כאן, וברש"ש סוטה טו, ב, ובעינים למשפט ב"ב שם הוכיח בד' הרמב"ם דא"צ מים חיים עי"ש.



הערות הקוראים

הליכות חיים ממורינו הרב המובהק הגאון החסיד רבי שריה
דבליצקי זצלה"ה ♦ האם ראוי להניח תפילין דר"ת

הערות הקוראים*

הערות על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "הליכות חיים ממורינו הרב המובהק הגאון החסיד רבי שריה דבליצקי זצלה"ה" (עמוד רצ"ט)

סדר היום

אות א'. תיקון חצות בערך כחצי שעה - התיקון עצמו היה לוקח פחות מזה רק שהיה מוסיף כל מיני אמירות ולימודים. וראוי להדגיש את זה, כי הס"ק היה מעורר שאמירת התיקון מיסוד הרב (=האר"י הקדוש) אינה לוקחת זמן ארוך, והאחרונים שהוסיפו קינות ובקשות השיאו את לב ההמון מלומר התיקון, לגודל אריכותו (והיה מצרף לזה למה שעשו בחק לישראל ובתיקון ליל שבועות, בבחינת תפסת מרובה לא תפסת). [הרב בצלאל דבליצקי].

אות ג'. מברך עובר לעשייתו - מבואר דלא בירך על נטילת ידים בעת קומו אלא אחרי עלות השחר ולפני הנטילה, ולכאורה הטעם הוא שלא רצה לברך כששורה על ידיו רוח רעה, וכיון שבאמת ידיו היו נקיות לכן בירך עובר לעשייתו. ויש לשאול הרי כבר התחיל לומר פסוקי דזמרה, וא"כ היה לו לברך לפני התפילה? ועוד - כיון דמ"מ עתה נוטל ידיו משום רוח רעה היה לו לברך אח"כ. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: כשקם נוטל משום רוח רעה של לילה, או משום שחדשים לבקרים, ושוב נוטל, לפי הדעה שאין הרו"ר עוזבת רק בהתחלף הלילה, ואז יש ליטול, ומברך עובר לעשייתו, לפני הניגוב.

אות ד' - יכול להיות שטבל במים קרים גם משום גזירת מרחצאות. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: פשיטא שמשום גזירת מרחצאות, אבל למען האמת גם ביום חול כבר היה נוהג בקרים, ובפרט בשוכבי"ם מטעם תיקון.

(* ראה עוד הערות והוספות לעיל עמוד פג; קמד; קעא.

אות ה'. לעשות תנאי על כוונת שמות - משמע דלא מהני גילוי דעת פעם אחת לעולם, ועיין שע"ת סימן ח' ס"ק ט"ז. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: על הראשונות אנו מצטערים, שאתה בא לגלגל עלינו אחרונות.

אות ו'. אמר שאינו מברך בשם המקדש שמו ברבים כיון שאומרו קודם עלות השחר - ויש לשאול מאי שנא משאר ברכות השחר, ואולי כיון שקאי על ק"ש ועדיין לא הגיע זמנו, וא"כ גם אחר עלות השחר, עד כדי שיראה את חבריו וכו', אינו יכול לברכו. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: זה לא בגלל ק"ש, אלא מפני שרצה לא לברך בשו"מ, כהאר"י, וכנראה תירץ זאת בכך שיש אומרים שמברכים רק אחרי עלוה"ש וגם כך ספק וחזי לאצטרופי, ועוד צ"ע באמת בהנהגה זאת.

אות ז'. הקפיד לשמוע הברכה על התפילין מאחרים, והיה ממתין ע"כ זמן רב, ובכל זאת אם לא היה מי שיברך, לא היה מברך בעצמו. [הרב בצלאל דבליצקי]. ולפעמים אפי' הגיעו שנים ושלוש להוציא, ולעשות להם נחת רוח לא אמר שכבר אינו צריך. [המחבר].

גם בשנים שבירך לא בירך על תפש"ר, וכך הנהיג את יו"ח [הרב בצלאל דבליצקי]. ואף לא חזר לצאת יד"ח מאחרים [המחבר].

היה מניח שבעה זוגות תפילין לצאת ידי כל השיטות - לצאת ידי שיטות לא הניח אלא רש"י (ט"ז), רש"י (רמב"ם) ר"ת. עוד הניח שימוש רבה כמנהג המקובלים, שלא נשתנה אלא בגודל ולא בפרשיות (דלא כרמ"ע מפאנו). כל שאר הזוגות שהניח היו רש"י שהיו חביבים עליו מכמה טעמים. [הרב בצלאל דבליצקי].

אות ח'. לכאורה בירך על הטלית בין הפרקים של פסוקי דזמרה, וכמו שכתב במ"ב סימן נ"ג סק"ה, וע"ש בבה"ל. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: מעיקר הדין אפשר לברך על הטלית בכל פסד"ז.

אות ט'. יש לפרש מקודם שהוא היה רגיל להתפלל לפני העמוד, ולישב בקדושת יוצר מבואר ג"כ בבאר היטב ושע"ת סימן נ"ט סק"ג (ומה שכתבתם כאן מענין ברכה על התפילין שייך לעיל באות ז'). [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: אכן כבר העירו לי על כך שלא מפורש שהוא היה הש"ץ, ובל"נ יש לתקן. ומש"כ בשע"ת וכו' זה על כל הציבור, וכן הוא ברמב"ם, אבל לא על הש"ץ, שזה מנהג מקובלים (על התפילין בהדפסה קפץ וכבר ציינתי זאת למעמד, לסדר ב'למען יעמדו ימים רבים').

אות י'. במגילת אסתר מצינו שיש לנענע ב"האגרת הזאת", אבל לא בקריאת ס"ת, רק בברכות התורה, עיין מג"א סימן קל"ט ס"ק י"ב. ובאמת יש לברר באיזה מקום בתורה כשקורין "התורה הזאת" יש לנענע, דהרי יש מקומות שאינם מורים על ספר התורה, וכגון בפרשת סוטה היינו לדין סוטה, ובריש חומש דברים הכוונה למשנה תורה, ואם נענע הלולב כשקראו ולקחתם לכם, א"כ כל שכן שיש למשמש בציצית כשקורין פרשייתה. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: באמת מחזיקים בב' ידיים בציצית, ועל התורה נהג תמיד, ובעיקר במשנה תורה, ורק לא במקום קללות או מעין כך.

אות י"א. לא הכה על החזה בסלח לנו כמנהג הגר"א - לא ידוע על דברי הגר"א בענין זה. לא היה מכה כי לדעתו אינו מנהג של רבנן קשישאי (היה אומר בשם עיון תפילה מהרמילוב [חד מהספרים החביבים עליו] כי בימים שאין מתוודים אין מכים...). [הרב בצלאל דבליצקי].

נהג לומר ביהללו או ברכו את השווא נע כעין פתח - וצ"ל בכל מקום שמופיע חטף פתח והוא מתחלק לשנים, או בשווא הבא בשתי אותיות דומות, או בשווא נע חריג (היוצא מן הכללים של שווא נע). [הרב בצלאל דבליצקי].

לכוין אצל וקרבנתו מלכנו וכו' - מבואר במג"א סימן ס', ומוזכר שם עוד כוונות, ומה עם כוונת עשרת הדברות שהובא במ"ב ריש סימן ס"א. הא שאמר "ולמדתם" פעמיים יש לומר גם משום שקשה לאומרו בשו"א נח. הא שאמר קדושת יוצר בלא מנין היינו כהרמ"א בסימן נ"ט סעיף ג'. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: בלא מנין ברמ"א נכון, אבל המ"ב כתב להחמיר להגיד במנגינת הפטרה, והוא לא נהג כך. כוונת עשרת הדברות איני יודע, אבל זה דרש על הכתובים, וכאן נהג משום האר"י.

ד' רפויה - הנה במאמר הנפלא על הליכות חייו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל (עמוד ש"ב) נזכרה הנהגתו הנודעת לומר ד' רפויה בתיבת אחד, ועוד, וכך להאריך בה. וכבר כתב זאת בפירוש בהסכמתו לשו"ת יצחק ירנן (חלק ב') וז"ל: "בענין היגוי הדל"ת הרפה, יש לי בזה להאריך עד כדי ספר שלם, ומסקנתי היא דאדרבא, היה ראוי להחזיר עטרה לישנה, שכולם יקיימו דינא דגמרא להאריך באחד כפשוטו וכהלכתו על ידי שיאמרו שם בדל"ת רפויה, שעל ידי זה אפשר להאריך טובא וכדינא דגמרא. וכן אני נוהג זה כעשר שנים, שאף שאינני נוהג לבטא הדל"ת הרפויה כמשפטה בכל התפילה, מכל מקום בתיבת אחד אני אומר כן בכדי לקיים ההארכה בדל"ת כהלכתה. וכמו כן בתיבת ועבדתם, ואבדת, ולמדתם, אני אומר בלי נדר הדל"ת רפויה בכדי לומר שם בשווא נח, דאם אומרים בדל"ת רגילה קשה מאד לומר אז שם שווא נח. והרגל הדל"ת הרפויה, בפרט לצעירים המסתגלים בטבעם מהר לכל דבר, אינו קשה כלל וכלל, ובפרט לכל דוברי הערבית וכן לכל דוברי השפה האנגלית, ועל ידי זה יקיימו גם מצות קרית שמע בהידור", ע"כ. וכך כתב במכתבו המובא בספר יגל יעקב עמוד צ"ה, כי זו הדל"ת הרפה האמיתית, ובה אפשר להאריך כדין עד שחושבים כל הכוונות, וכל הרוצה לקיים מצוה כתיקונה ולצאת ידי כל הפוסקים עליו לעבור לדל"ת הזאת.

אמנם שם הערה קמ"ד הוסיף בזה"ל: "וכעת שאני עובר על תשובות אלו שכתבתי אז, הנני חוזר ממה שכתבתי לנהוג בדל"ת הרפה. חדא, דיבואו לטעות בהיגוי וישמע כעין זי"ן ולא יצאו גם בדיעבד. ועוד, דאין לנו מסורת על היגוי כזה ואולי אין זו הדל"ת הרפה. ואני לעצמי, כבר הרבה שנים אחר שאני מסיים תיבת אחד כרגיל, חוזר ואומר תיבת אחד בדל"ת הרפה, ואין בזה משום כופל אחד, ואכמ"ל, אך אין להורות כן לאחרים", עכ"ל. ברם, מפי הרב אהרן גבאי שליט"א שמעתי כי אמנם שמע כזאת ממש מפי הגר"ש זצ"ל לפני כמה שנים, אך בשנותיו האחרונות ממש שוב חזר בו מדבריו אלו, ושב להורות גם לאחרים לנהוג בדל"ת זו, וכפי שגם זאת שמע ממנו. ויעוין עוד במכתב הגאון זצ"ל שבקובץ בית אהרן וישראל קי"א (עמוד קל"ז), בענין מבטא אות זו כדקדוקה.

אגב, מה שנכתב בספר יגל יעקב שם הערה קמ"ג בשם מרן הגר"י קמינצקי זצ"ל, שגם הוא היה נוהג כן, זה אינו מדוקדק. שכן חתנו העיד עליו (כפי ששמעתי

מפי הרה"ג רא"ש אכלופי שליט"א) שניסה להגות נכונה את האות דל"ת הרפויה, אלא שלא עלה בידו מפאת זקנותו, ומכל מקום עודדו שימשיך לדקדק בזה אם מצליח הוא לבטא את האות כשורה. ובספרו אמת ליעקב על השלחן ערוך (סימן ס"א הערה פ"א) הובא מפי השמועה כי מאפשרות הארכת הדל"ת רק במבטא התימני מוכחת אמיתותו של נוסח תימן, שכן רק לפיו ניתן לקיים את דין השלחן ערוך להאריך בתיבת אחד, ע"כ. אמנם בספר במחיצת רבינו (דף מ"ט) נוסף כי כן נהג בעצמו למעשה, וזה אינו לפי האמור. ואף שגם עורך הספר אמת ליעקב הנוצר העיד כן, ועוד שיש שכתבו כביכול קרא את כל קריאת שמע כהברת הספרדים, הנה שמועה זו נסתרה בקובץ אור תורה אב ה'תשע"א (עמוד תתרט"ט), יעוין שם. ואיהו גופיה בהסכמתו לספר שפה ברורה כתב בהאי לישנא: "חשוב מאד לברר את האמת. כותב אנכי בלשון כזה מפני שיודע אני כי כמה אנשים יאמרו וכי מי הוא זה שבא לחדש דברים כאלה שלא שמענו מעולם, וכמו שאמר אלי אדם חשוב אחד, אחר שאמרתי לו שהברת הדל"ת הרפויה משובשת אצלנו. אמר לי, וכי תעלה על דעתך שבעל חידושי הרי"מ לא יצא ידי חובת קרית שמע כתיקונה. אני אמרתי לו, הא ודאי שיצא בדיעבד, ואפשר שהוא לעצמו קרא כהוגן, אלא שלא היה יכול לשנות הברת כל הצבור. ובאמת זה ודאי שלא יתקבלו דבריו בין כל הצבור, אבל אם אחדים יקבלום גם כן כדאי וכו', ובאמת בזמננו שישנם הרבה קהילות שמשתמשים בציבור בין בהברת האשכנזים ובין בהברת הספרדים, אם כן אם ימצא האחד שיבטא אותיות אחדות שלא כפי המקובל, גם הוא לא יהיה לבוז", עכ"ד.

ובשו"ת רבבות אפרים (חלק ז' סימן ש"ס) כתב: "בדברי שאלתך שלצאת ידי קרית שמע בסידורה צריך לדקדק בכל אות ואות, דהיינו א' ע', ולחלק בין דגושה וכו', וכן כתב הגר"י קמינצקי זצ"ל. הנה מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל גם כן נהג כך, וכן ראיתי שנהג כך מרן הגר"ז מבריסק זצ"ל בירושלים, ועל פי רוב הרבה לא מדקדקים בזה כי קשה להם", ע"כ. אמנם לא מסתבר שהכוונה גם לדקדוק באות ד', אלא לחילוקי האותיות א' וע' וכדו'. ובפרט לפי מה שחידש מרן הגרמ"פ גופיה בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן ה'), כי כל ההברות נחשבות לשון הקדש, אף דפשיטא שרק אחת מהן היא אמיתית ובה ניתנה תורה, כיון שכשיש קהל גדול הקוראים כן נחשבת הברתם כלשון הקדש. וממילא אין לשנות מלשון

הקדש שלו להברה אחרת, שלפי קבלת אבותיו אינה אמיתית. ועיין עוד בספר מועדים וזמנים (חלק ב' סימן ק"ע) שכתב דאין לנו שום בירור מהו המבטא בלשון הקדש כהלכה, וכעין זה עיין בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ו' סימן ל"ח, מ"ב). ולפי זה לא רק שאין ענין לשנות, אלא איסורא נמי איכא. וכיוצא בזה כתב הגר"י מרצבך זצוק"ל בספר עלה יונה (דף של"ט), שיתכן כי יסודי המבטאים השונים מקורם בחילוקי ההברות שהיו בין השבטים. ועיין עוד בשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן נ"ג, ובהערה שם), ובמקוא"ה. [הרב אלישע חן].

אות י"ג. הא שחזר למקומו אחרי ג' פסיעות שלימות י"ל כדי לרמז שאנו רוצים להחזיר הג' פסיעות שעשה נבוכדנצר. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: מה שכתוב לחזור בב"י הוא מפני שיש רק שלוש ורוצים שש מפני ששלוש זה רק כשמניע ב' רגליו עי' בב"י קכ"ג בשם מהר"י אבוהב, ולפי זה אם עושה כספר המנוחה א"צ לחזור, וע"ז כתבתי שהחז"י כותב שמ"מ יש לחזור, משום דומיא דמעמד הר סיני.

אות ט"ו. משמע שב"מלך" לא הרים עיניו. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: נכון.



הנהגות שבת קודש

אות ה'. אם הפטרה הוא חובת יחיד איך יכול המפטיר להיות קטן. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: לא ראייה, כי בקטן הקלו לעניין זה, ובין כה תקשה ואם חובת ציבור לא צריך להוציא יד"ח הציבור?

אות ו'. אחר התפילה ערך קידוש בביתו על מזונות דלא כהגר"א ואמר לי שזה הוא משום שקשה לו מיד לאכול לחם - והר"ז ללמד יצא כמה יש להזהר בפרסום דבריו, שאם אמר כך בודאי ביקש להשתמט. כי טעמו האמיתי אמר לנו כמה פעמים שהוא משום דברי רבינו קלונימוס הידועים שהובאו באו"ז ובנו"כ לשו"ע סי' רמט, להרבות בברכות אע"פ שיש חולקים. [הרב בצלאל דבליצקי].

תגובת המחבר: לגבי קידוש גם אני שמעתי משום ברכות, אבל כיון שאמר משום שקשה לו לאכול לחם ולמה ישתמט לומר הטעם של ריבוי ברכות (אף שמאד היה מצוי אצלו לומר טעם עקרוני ובעת מעשה לומר טעם יותר פשוט), מסברא יש לומר שאם לא היה סבור שיש בזה משום הפרה של עונג שבת, לא היה משלים ברכות בקידושא רבה דווקא, דהלא באותו מידה יכול גם אח"כ.

המעיר: כידוע חיבתו למנהגים ישנים, והלא כך בדיוק עשה רבינו קלונימוס, כמש"כ באו"ז סי' כב: "וכן נמצא כתוב בתשובות דערב שבת לאחר שקידש על היין היו מביאים גירמזי"לי לפני רבינו קלונימוס ולפני הזקנים והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות ואחר כך ברכה אחת מעין ג' כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות ואח"כ היו אוכלים ללחם וצרכי הסעודה", אלא שהם עשו כן בלילה והוא עשה כן ביום, וטעם לזה תמצא בבה"ל סי' רמט ד"ה מותר בכל אריכות דבריו.

המחבר: ולעניין הקידוש כל זה אכניס, שכנראה כך מתענגת השבת טפי, וכך דרך סעודה לפתוח בדברים קלים, ובכלל זה גם ריבוי הברכות, ואילו לא היה זה משום עונג שבת קרוב היה להיות ברכה שאינה צריכה, אי לא כהשל"ה בדעת הרמב"ם, ובאמת כך היה מנהג פולין בדורות האחרונים גם כן, וכמו שהאריך בבה"ל בהלכות ברכות. (ולעניין חיבתו למנהגים ישנים, עכ"פ צריך הכא ליישב מה שלא נהג להחמיר כהגר"א, כמו שהחמיר בהרבה מקומות שלא כחלק מהראשונים, אכן לעמוד על כל מורכבות העניינים כרגיל אין אנחנו מספקים...).

לא נהג להגיד גוט שבת - בגליון אחר כתבו עליו שביום חול לא אמר יום טוב שאינו חג, משמע דלא עשה זכר למן במזונות. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: לא הבנתי מש"כ עם הזכר למן, אכן לא אמר גוט שבת רק שבת שלום, וביום טוב היה נוהג להגיד יום טוב, וביום חול שלום.

אות ח'. משמע שגם בת"ב שחל בשבת אמרו רבי חנניא וכו'. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: לא הבנתי.

אות ט"ז. שלא לברך על חליצת תפילין מבואר בבה"ל סימן כ"ה סעיף י"ב ד"ה והכי. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: צ"ל כשחולץ תפילין. כיום יש חושבים שצריך לברך כשנכנס לביה"כ. ולא כן הוא, שאינו נחשב ביה"כ קבוע, רק שיש חשש שיעשה גדולים שם.



מעט מהנהגות המועדים

אות ו'. בר"ה היה מכוון את הכוונות בתקיעות - לא היה מכוון בתקיעות, ואדרבה אמר שיש להתרכז אז רק לצאת יד"ח, אבל היה מכוון בין סדר לסדר וחוזר על כל הכוונות בכל חודש אלול. [הרב בצלאל דבליצקי].

אות י"ב. עשה כפרות באשמורת עריו"כ - בשלושים שנה האחרונות עשה בעשי"ת בצהרי היום, מה שהיה קודם איני יודע. [הרב בצלאל דבליצקי].

אות ט"ו. לעניין הסליחות בליל יוה"כ שחל בשבת - הענין טעון תיקון, ובאמת היה לו בזה הרבה מו"מ ושינה דעתו כמה פעמים.

ובכן בלוח לא"י כתב לסיים בהרחמים והסליחות ובזה השלחן ח"א סי' קלא ס"ה כתב הס"ק להשיג ע"ה, שכן מד' הרמ"א משמע שאין מדלגין אלא אבינו מלכנו, ומשמע שכל השאר אומרים.

בשומע ומוסיף חלק יוה"כ (פנימי) נאספו כל רשימותיו בענין זה ומתוכם אנו למדים שהיו לו כמה חזרות בענין זה:

ברשימה אחת (שלא התברר זמנה) כתב שבירר הענין יותר ומצא שמש"כ בלוח, כ"ה במחזורי אשכנז (לשני מנהגותם) ובנוהג כצאן יוסף (שהוא מנהג פפד"מ) ועוד, ומ"מ לא הונח לו, אחר שבסידורי פולין ליתא ומשמעות הרמ"א אינו כן, ותמה על הרימ"ט האם חידש מנהג מעצמו או שכך מצא לפניו. ולמעשה סיים 'כל המשנה ידו על התחתונה', שאין לקצר בסליחות.

מתוך רשימה אחרת (כנ"ל) נראה שחזר בו וקיבל דברי הלוח, שכן לדעתו מד' ריב"ש משמע שהיה צריך לדלג את כל הסליחות במעריב, שכן לדעת הריב"ש לא התירו לומר אלא סליחות שהן בתוך התפילה, אבל סליחות של מעריב, שהן אחר התפילה היה צריך להשמיטן בכלל, ותמה על הרמ"א שלא כתב כן אע"פ שהביא

את דעת ריב"ש, וסיים שע"ד פשרה יש לקבל המנהג של הלוח ולומר סליחות מקוצרות.

ברשימה אחרת (כנ"ל) נראה שבאיזה זמן היה הענין אצלו בבחינת הן ולא רפיא בידיה, כי הביא את שני המנהגים וסיים 'ודעביד כמר עביד'.

אכן, משנה אחרונה שלו היתה כמש"כ בתחילה בזה"ש, לסיים הסליחות עד גמירא. כן העיד בפני הש"ץ הותיק והישיש רא"נ ננקנסקי שליט"א, וכך רשם הס"ק ברשימה משנת תשנ"ח (נדפסה גם היא שם) וכן בשנת תשע"ה, וכן הובא בשמו בלוח ההלכות ומנהגים משנת תשע"ה, עי"ש מילתא בטעמא, וכן אני הק' הייתי ש"ץ לפניו ביו"כ שחל בשבת, והורה לסיים עד גמירא.

ואגב גם בקרה"ת דליל שמנ"ע, שהזכיר הרב המגיה, היתה לו חזרה, שכן מתחילה היה הוא ז"ל הרוח החיה שבקריאה זו והיה מחלק העליות בעצמו, ואח"כ הדר לכל חסידיו והיה עוזב לאחר ההקפות, ומניח לקהל לעשות כרצונו.

ויש לציין שגם ביו"כ האחרון לחייו, שנת תשע"ח, סיימו בבית מדרשו את הסליחות עד גמירא. [הרב בצלאל דבליצקי].

אות כ'. לכאורה צ"ל חוץ משבת, שהוא "אחר" קדיש. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: קודם קדיש בתרא של אחרי תפילת מוסף.

אות כ"ב. לצאת מן הסוכה בפה מלא תלוי בברכה על לעיסה לחוד, והרי העיקר הוא הבליעה ואיך שייך לומר שכן הדרך לצאת מן הבית. [הרב דוד אריה שלזינגר].

תגובת המחבר: הדרך לפעמים לצאת מהבית עם משהו בפה, ואינו נחשב קביעות, ומה שהבה"ל כתב לענין שתיה כי בעידן האכילה גם שתיה קביעות ואינו דומה לנידון זה.

אות כ"ו. במנורה שבפתח החצר השאיר נר עם הרבה שמן - עשה כן גם במנורה שבפתח ביתו. [הרב בצלאל דבליצקי].

אות כ"ז. מש"כ בהנהגות הגר"ש דבליצקי זצ"ל באות כ"ז לגבי נר חנוכה שהדליק גם מחוץ לחצר וגם מחוץ לבית לצאת ידי חובת רש"י ותוס', זכיתי לשאול את

הגר"ש זצ"ל בעצמי מה פשר מנהגו זה ואמר לי שהוא חושש גם לדעת החזו"א וגם לדעת הרב מבריסק, שנחלקו כידוע אם בזמנינו שהחצרות אינן מיועדות לתשמיש אם יש ענין להדליק בפתח החצר ודעת הרב מבריסק הוא שנוהג גם בזמנינו ודעת החזו"א שבזמנינו מדליק על פתח ביתו הנוטה לחצר.

ולמיטב זכרוני שאלתיו על איזה נרות מברך ואמר לי שמברך על מה שמדליק בפתח ביתו. [הרב יצחק שלמה פייגנבוים, בני ברק]^א.

אות ל"ו. בליל הסדר היתה לו קערה גדולה כמנהג הגר"א - לא מובן מה ענין הגר"א לגודל הקערה. הנכון שהיה מסדר הקערה כהגר"א. והנכון שהיה מקפיד שכל הסימנים יהיו בקערה ולא מחוצה לה, ולכן הקפיד על קערה שיש בה מקום ברווח לכל. [הרב בצלאל דבליצקי].

תגובת המחבר: נפלא מאד ויישר כוחכם שהארתם נקודות אלו. בכל זאת, אציין אי אלו נקודות שיש לבעל דין לחלוק: לגבי הקערה האם זה לא משום דעת הגר"א בביאורו שיהיה הקרוב קרוב, וממילא יש להניח הכל על הקערה (ומאד מאד יהיה נכון למי שיערוך סדר במה שנהג כהגר"א בניגוד להאר"י ולהפך. הלא קונטרס שלם כתב ע"כ בזה השלחן, ולגבי דידו האם מבואר אצלו באיזה מקום?).

המעיר: אי משום הקרוב אפשר להניח לפני הקערה או בצדיה. הוא הקפיד ע"כ משום שהקערה וכל הנמצא בה מרמזים לעשר ספירות.

המחבר: הלא לכאורה הוא דווקא כשעושה כסדר האר"י, אלא שכפה"נ הוא צירף הדברים כדרכו לצאת יד"ש, (ולענין הכוונות עצמן הלא התבטא 'אני מסתדר עם זה').



פסקים והנהגות כלליות ומעט פרפראות

אות ח'. לא הניח ידו על המזוזה - היה מניח ובעיני ראיתי, וכ"ה בספר דרך ישרה. יתכן שבזמן האחרון שנחלש והתכופף לא התמיד בכך. [הרב בצלאל דבליצקי].

(א). הערת הרב רועי הכהן זק: גם אני הקטן שאלתי אותו בזה, ואצלי היה הלכה למעשה, ואמר לי שאברך על זה שמתברר לי יותר מעיוני בסוגיא. ואז שאלתי אותו על מה הוא מברך, ולא רצה להשיב לי.

אות ל"ה. טעם העליון בואתחנן להקהל - היה רגיל לומר כן בשם ר' בצלאל הכהן, בחידושיו שבסו"ס שלחן הקריאה. וכ"ה במכתבו שבראש תיקון סופרים "סימנים". [הרב בצלאל דבליצקי].



הערה על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "האם ראוי להניח

תפילין דר"ת" (גיליון יז, עמוד י"ט)

ראיתי את מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בענין הנחת תפילין דר"ת והעלה שיש בזה כמה תיוהי ולכן עדיף לדקדק בתפילין דרש"י ולא להניח תפילין דר"ת. ותמוה וכי כל גדולי הדורות מזמן מהרי"ל עד זמנינו לא שמו ליבם לקושיות הרב הכותב?

והיאך יכול בן דורנו לחלוק על כל האחרונים?

ואם קשים הדברים לרה"כ יש לו להניח הדבר בצ"ע, אבל לחלוק אליבא דהלכתא על מרן השו"ע והרמ"א המשנ"ב ועוד, זאת לא שמענו.

שמעון טרבלסי

נתיבות



תגובת המחבר

יישר כח לרב שמעון טרבלסי על הערתו, ואשיב בס"ד.

א. לענין תפילין של יד הבאתי שכמעט כל הראשונים סוברים שאין מחלוקת בזה, וסה"ת כמעט דעת יחיד בדבר, והרי לא חוששים לדעות יחיד, כי אם כן- נעשה עוד הרבה סוגי תפילין. ומה לעשות שהאחרונים לא ידעו מזה, ונקטו בפשיטות שגם בשל יד צריך לעשות כר"ת, וכי בגלל זה נמחק את כל הראשונים שלא כתבו כן? ואדרבה, אם יעשו ביד של רש"י יצאו מהקושיא שהקשיתי לענין הברכה.

ב. כבר הבאתי שבספר מנחת כהן והחסד לאלפים כתבו שבתפילין של ר"ת צריך לכתוב בדיו ובחסרות ויתרות כפי ר"ת, ואין זו המצאה וקושיא שלי, אלא שיש

האוצר ♦ גיליון כ'

אחרונים שלא קיבלו את זה, משום שחשבו שר"ת יחיד במחלוקות אלו ואני ביססתי את דברי המנחת כהן והחס"ל.

ג. גם בעניין חומרי דמר הבאתי שכבר העיר כן מהר"ש אריה שהיה לפני כ 400 שנה, והארכתי לבסס דין זה.

ד. בסוף הדברים כתבתי מילתא דמסתברא, שעדיף להדר ולהחמיר בתפילין של רש"י בדברים מהותיים מאוד שיש חשש שלא יוצאים בלעדיהם, ולזכות לפחות להניח תפילין כשרות, בבחינת טוב ציפור אחת ביד משתים על העץ.

בברכה רבה

עמנואל מולקנדוב



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב משה גרוסמן
[**mys1933@gmail.com**](mailto:mys1933@gmail.com)

הרב דוד לוי
[**1036196043@gmail.com**](mailto:1036196043@gmail.com)

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
[**7648551@gmail.com**](mailto:7648551@gmail.com)

הרב אוריאל בנר
[**baneruri@gmail.com**](mailto:baneruri@gmail.com)

הרב עמנואל מולקנדוב
[**e9074716@gmail.com**](mailto:e9074716@gmail.com)

הרב עמיחי כנרתי
[**esa@etrog.net.il**](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב שמואל ישמח
[**shmuel6520@gmail.com**](mailto:shmuel6520@gmail.com)