

שנה לה
גליון א (רה)
תשרי - חשון תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לה
גליון א (רה)
תשרי - חשון תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-7978992, פקס. 02-5370106
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והר"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
ע"ה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב, רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)	דרשה ליום הכיפורים סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ג) בעריכת הרב יהודה זייבלר
י	רבינו משה בן מיימון - הרמב"ם זלה"ה (ד'תתצ"ח - ד'תתקס"ה)	שיעור בהלכות שבת עם עיונים במשנתו
כב	רבותינו חכמי אשכנז הראשונים זלה"ה (- ד'תתק"ל -)	ליקוטי הלכה ומנהג על ימים נוראים בעריכת הרב אברהם ביטון

חדושי תורה

מה	רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. ראש ישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' ברוקלין נ.י. (תר"צ - תשע"ט)	בענין לימוד משור המועד
מט	הרב דוד אברהם ראש ישיבת 'בנין אב' ירושת"ו	הלכות תשובה מלוקטים מספרי רבי חיים פלאג"י זלה"ה בתוספת הערות וביאורים
נז	הרב יעקב וואלפין סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. ר"מ ב'מתיבתא תפארת יוחנן', ניו יורק	בענין רחיצה ביום הכיפורים
ס	הרב יוסף סגל קארלין סטולין, רמות ירושת"ו	בטעם פסול סוכה שהיא למטה מעשרה
סד	הרב עקיבא נטע בריזל סטאלין קארלין, ביתר עילית	בענין נויי סוכה הממעטין משיעור הסוכה

בירורי הלכה

סט	הרב יעקב יצחק רבינוביץ רב ביהכ"נ 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית מח"ס 'ארבעת המינים המהודרים' ר"כ ראחמסטריווקא ור"כ 'לקח טוב'	חומרות נפוצות בארבעת המינים (ב)
עח	הרב אברהם ישעיה ברזל דומ"צ 'שערי הוראה' בני ברק ר"כ 'אליבא דהלכתא' מודיעין עילית	פתרון להעמדת סכך שלא יעוף ברוח

פב	הרב רפאל אהרן ברזובסקי ירושת"ו	שיטת השו"ע ונו"כ אם מלאכת חוה"מ הוי דאורייתא או דרבנן
צב	הרב ישראל דייטעל בני ברק	הכאה על הלב בשעת וידוי
צח	הרב גרשון שנור בית שמש	בדין עשיית מצוה ב' פעמים

לשון חכמים

קטו	הרב שמואל די סיני שליט"א הרב הראשי לרומא	כי בסוכות הושבתי - האם בני ישראל ישבו בסוכות או באוהלים
קיט	הרב יוסף מאיר סאפרין בית שמש	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ז)
קל	הרב יעקב שמואל שפיגל	משמעות 'ספר זכרון' ו'ספר זכרונות' טרם המצאת הדפוס
קסב	הרב עמנואל מולקנדוב	אמירת כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים בקידוש

הערות

קסה

בענין טלטול חפצים שבעליהם שובתים מחוץ לתחום, שפורסם בגליון ר"ג ובגליון ר"ד - הרב יהושע בריזל, רב חסידי קארלין סטאלין, גבעת זאב, מראשי בית הוראה 'יורה ומשפט' קארלין סטאלין מודיעין עילית / בענין הנ"ל, תגובת הכותב על השגה בגליון ר"ד - הרב חיים יוסף טראוויס, סטאלין קארלין, ניו יורק / על דף מסדר ברכות מן הגניזה שפורסם בגליון ר"ד - הרב גרשון חנוך ולדנברג / על מאמרו של הרב יצחק מאזוז בגליון ר"א בענין בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבי שאינו בן יומו - הרב יעקב ברנדווין, רב ביהמ"ד 'בית אהרן' קרלין סטאלין, ביתר עילית, ר"כ יו"ד 'כתר נחום שלמה' קארלין סטאלין, ביתר עילית / עוד בענין הנ"ל - הרב אליהו לרפילד, ירושת"ו / הוספה להערה בענין ברכת האורח בגליון ר"א - הרב אברהם יעקב איצקוביץ, ירושת"ו / טעם מצות לא תעשה 'ועצם לא תשברו בו' - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס 'ביכורי אברהם', ב"ב / בענין זמן שקיעת החמה כגאונים ועל זהות המתגרשת בפרשת הגט בבראד - הרב יעקב שלום הורביץ, ברוקלין ניו יורק /

רבינו מצליח גאון זלה"ה

דרשה ליום הכפורים

סדרת דרשות וחיבורים מכית מדרשו של רס"ג בפוסטאט (ג)

בעריכת הרב יהודה זייכלר

רבי מצליח גאון בן רבי שלמה גאון, נצר לשושלת הגאונים שעמדו לעם ישראל בארץ ישראל, עמד בראשות קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט משנת ד'תתפז, אז עבר אליה מדמשק בעקבות פטירת אביו רבי שלמה גאון, ועד להריגתו על קידוש השם בשנת ד'תתצט. בפתח דבר למאמר הראשון בסדרה¹, נפרסו הראיות לקיומו של בית-מדרש בחוגו של רבי מצליח, המושפע עמוקות מתורת רס"ג, עד שניתן לראותו כממשיך דרכו. דברים אלו עולים מסדרת דרשות הנמצאות בגניזה הקהירית, אותן נראה שיש לייחס לרבי מצליח על פי תיאור ברשימתו של רבי יוסף ראש הסדר, ובהן ניכרת השפעה עמוקה של תורת רס"ג.

השפעה זו חורגת מכלל ההשפעה הרגילה שהשפיעה תורת גאוני בבל על כל יהודי המזרח בשנים הללו, ויש לראותה כ"בית מדרשו של רס"ג" הממשיך לפעול בפוסטאט כמאתיים שנה אחריו. הייחוד של ההשפעה הזו בא לידי ביטוי לא רק בריבוי הכמותי של כתבי רס"ג שהועתקו ועובדו בבית מדרש זה, אלא גם בכך שרבי מצליח ביסס את דרשותיו על דברי רס"ג, שאותם קבע לעיקר הדרשה בלי להביאן בשמו, והוסיף להן מדיליה, בפרטים הלכתיים ובפתיחות וחתומות בדברי אגדה.

פרטים נוספים אודות רבי מצליח גאון וחוגו התבארו במאמר הנ"ל ובהערת רמ"ע פרידמן עליו שפורסמה בגליון רד, והמעין ידרשם משם.

לדברי רבי יוסף ראש הסדר, השתמרו דפים בכתב ידו של רבי זכאי מדרשת רבי מצליח לשבועות, ומהן פרסמו בחלק הראשון של המאמר; דרשה לשבת הפסח, אותה נפרסם בעז"ה בקרוב; ומחברת ובה דרשות נוספות. כיון שבכתב יד זהה לכתבי היד של הדפים לשבועות והמחברת לפסח אנו מוצאים דרשות ליום הכפורים וליום הפורים, יש לשער שלהן כוונת רבי יוסף ראש הסדר, ועל ידי כך לזהות אף את שתי דרשות אלו כדרשותיו של רבי מצליח גאון.

ממחברת זו מצאנו לע"ע שני דפים השייכים לדרשת יום הכפורים, והם מתפרסמים בזאת בעז"ה, מקור ותרגום מוער. תודתנו לספריית קיימברידג' ולספריית בהמ"ל על רשותן להשתמש בכתבי היד שברשותן. מספרי המדף של כתבי

1 דרשה לחג השבועות, קובץ בית אהרן וישראל רג, עמ' יד-לג.

היד: אוסף מוצרי, VI,136.1; ניו יורק, בהמ"ל, ENA 2702.4 יתכן שגם הקטע מאוסף מוצרי I,94.1 העוסק בבחירה, שייך לאותו טופס, אך לא ניתן בשלב זה לאשר או לדחות זיהוי זה.

רובה של דרשה זו דברי הלכה ואגדה המבוארים בפרק שמיני במסכת יומא, במשנה ובגמרא. דברי ההלכה שבגמרא באו עם פירוש, ולפירושו אנו מוצאים חברים בדברי הראשונים שלפנינו. לדוגמא: היתר החיה לנעול את הסנדל לדעת רבי אליעזר, הוא גם אם אינה באה לידי סכנה, וכדברי הרמב"ם. וכן שדעתו לפסוק להלכה כדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, וכדעת ר"י המובא בר"ן. עוד נמצא בדבריו חידוש בתולדות סדר התנאים, שסובר שרבי מתתיה בן חרש היה בבבל לפני שהלך לרומי, והורחב בכך בהערה להלן.

כיון שמועטים החידושים בדרשה זו, קשה למצוא בה הקבלות מובהקות לדברי רס"ג והשפעתם עליו. אכן היסוד שיסד רס"ג שיש ארבעה חלקים במצוות התשובה, המובא על ידי הרמב"ם וראשונים רבים, מבואר גם בחלקה האחרון של דרשה זו שבאה לידינו.

מקור

[Moss. VI,136.1 א]

וקאלו המלך והכלה ירחצו את פניהם. מלך מאי טעמא אמר רבא בר זבדא אמ' רב מלך ביפיו תחונה עיניך. כלה מאי טעמא כדי שלא תתנגה על בעלה. והחיה תנעול את הסנדל מאי טעמ' משום צינה. לאלא תתאדי מן ברודה' אלארץ. ואמא אלחכמים פלם יטלקו שי מן דלך לא ללמלך ולא ללכלה ולא לסואהם.

ואלציבאן מן אבן עשרה סנין ומה דונהא לא [יג]ב אן יערבון אלציאם אלכאמל בל ידרגו חסב אלתרביב [ו]חסב אלמאדה, [כמ]א קאלו התינוקות [אי]ן מענין אותן ביום הכפורים אבל מחנכין אותן קודם לשנה קודם לשתיים בשביל שיהיו רגלין במצות.

האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקים בידו לעשות תשובה. עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבינו לבין חבירו אין יום הכפורים מכפר. את זו דרש ר' [ע"ב] אלעזר בן עזריה מכל חטאתיכם לפני יי' תטהרו וג'.

אמר ר' יצחק כל המקניט את חבירו אפילו בדברים צריך לפייסו שנ' בני אם ערכת לרעיך תקעתה לזר כפיך נוקשתה באמרי פיך נלכדת באמרי פיך. עשה זאת בני והנצל כי באתה בכף.

אמר ר' חנינא כל המבקש ממו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלשה פעמים שנ' אנא שא נא לפשע עבדי אביך ועתה שא נא.

אמר ר' עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהר[ים] ומי מטהר אתכם איכם שבשמים שנ' וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל חטאתיכם ומכל גלוליכם לפני יי' תטהרו. ואומר מקוה ישראל יי'. מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל.

ואדא תבנא אלי רבנא כמה אוגב עלינא קבלנא ותאב עלינא ופעל לנא מא ועדנא כמה קאל שובו בנים שובבים וג'. וקאל משה רבנו בצר לך ומצאוך וג'.

[ENA 2702.4 א] [מפני אר]בעה [פנים שבמקרא הלך ר' מתתיה בן חרש מכבל אצל ר'] אליעזר [הקפר ללודיא, אמר לו, רבי שמעת] ארבעה [בארבעה חילוקי כפרה שהיה ר' ישמע]אל דורש, אמר לו [שלש הן ותשובה עם כל] אחת ואחת. עבא' [עלי] ארבעה פנאם ק' פי אלמקרא

סאפר ר' מתתיה בן חרש מן אלעראק אלי אללאדקיה אלי ענר ר' אליעזר הקפר ז"ל, קאל לה, איש ערפת פי הדה אלארבעה אפאסיק אלדי כאן ר' ישמעאל ידרשהא, כתוב אחד אומר שובו בנים שובבים מלמד שהתשובה מכפרת. וכת' אחד אומ' כי ביום הזה יכפר עליכם מלמד שיום הכפר מכפר. וכת' אחד אומר אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון מלמד שמיתה מכפרת. וכת' אחד אומר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם מלמד שייסורין ממרין. כיצד יתקיימו ארבעה מקראות הללו. עבר על עשה ועשה תשובה א[ינו] זו משם עד שמוחלין לו, ועל זה נאמר שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם. עבר על לא תעשה ועשה תשובה אין כח בתשובה לכפר [ע"ב] אלא [התשובה תולה ויום הכפורים מכפר], ועל זה נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם. עבר על כריתות [ועל מיתות בית דין ועשה] תשובה, אין כח ב[תשובה לתלות ולא ביום] הכפורים לכפר, אלא תשובה ויום [הכפורים] תולים וייסורים ממרקים, ועל זה נא' ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם. אבל מי שנתחלל שם [ש]מים על ידו אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא בייסורים למרק, אלא הכל תולים ויום המיתה מכפר, ועל זה נאמר אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון, ואומר אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר יי', בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא במיתה.

פינבני לנא אן נרגע אלי רבנא מכלצין ונתוב אליה מן קביח אפעאלנא ונתרך מא ישנאה ונעמל מן יהואה ויקרב אליה ו[.]. נכון ממן ירגו אן ילקנה רבה והו ענה ראצ'.

וללתובה ארבע שרות:

תרגום

[Moss. VI, 136.1 א]

ואמרו (יומא ע"ב) המלך והכלה ירחצו את פניהם. מלך מאי טעמא אמר רבא בר זבדא אמר רב² מלך ביפיו תחונה עיניך (ישעיה לג, יז). כלה מאי טעמא כדי שלא תתגנה על בעלה. והחיה תנעול את הסנדל מאי טעמא משום צינה. כדי שלא תינוק³ מצינת הקרקע. אמנם החכמים⁴ לא התירו דבר מאלו⁵ לא למלך ולא לכלה ולא לזולתם.

והקמנים מבן עשר שנים ומעלה אינם צריכים להתענות בתענית השלמה אלא יעשו בהדרגה לפי ההרכבה⁶ ולפי החומר שלו⁷, כמו שאמרו (משנה יומא פב ע"א) התינוקות [אי]

2 כעין זה הוא בכ"מ ועוד כ"י וראשונים וכמו שציין בדק"ס, שהובא שם בעל המימרא, ולא כנוסח הדפוסים שהובא בסתם. וברוב כת"י הנוסח 'רב אבא', אך בקטע הגניזה אוקספורד Heb. b. 1/5 ובאור זרוע (יו"כ סי' רעז) השם 'רבא בר זבדא' כמו לפנינו כאן, וכעין זה בדפוס הערש ואדי אלחגארה: אמר רבא בר זבדא. דקדק רבינו לומר 'שלא תינוק' מצינת הקרקע, ולא שלא תסתכן, וכדברי הרמב"ם (שביתת עשור פ"ג ה"ח) והתוספות ישנים (יומא ע"ב ע"ב ד"ה יום) שגם כשאין סכנה מותרים היולדת והחולה בנעילת הסנדל, שבמקום סכנה הותרו כל העינויים ואין צריך להיתר מיוחד ליולדת. ובטעם ההיתר אף שאין סכנה בדבר, עיי' ר"ן (ע"ב ע"ב ד"ה קשיא) שכיון שמסר הכתוב לחכמים עינויים אלו שאינם מפורשים בכתוב, ראו חכמים להיתר במקום שאין נעשה לתענוג אלא למניעת נזק וכיוצא ב.

4 החולקים על רבי אליעזר במשנה (ע"ב ע"ב). ומשמע קצת מדברי רבינו שההלכה כחכמים, וכן נקט ר"י המובא בר"ן (ע"ב ע"ב ד"ה וכתבו), אבל רבינו חננאל והר"ף והרמב"ם (שם ה"ה) פסקו כדעת רבי אליעזר, כיון שהאמוראים בגמרא פירשו שיטתו.

5 דעת רבינו שחכמים חולקים על רבי אליעזר גם במלך וכלה ולא רק ביולדת, וכן כתב רש"י (יומא שם ד"ה דברי) וכן הביא הריטב"א (ד"ה וחכמים) בשם הירושלמי (שם ה"א) שחכמים אוסרים בכולם. והר"ן (שם ד"ה וכתבו) כתב שר"י הסתפק בדבר אם חכמים חולקים גם במלך וכלה או רק בחיה.

6 היינו לפי מזג גופו.

7 היינו חומר גופו, כמובן של חומר וצורה.

מענין אותן ביום הכפורים אבל מחנכין אותן קודם לשנה קודם לשנים⁸ בשביל שיהוא רגלין במצות.

האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקים בידו לעשות תשובה. עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבינו לבין חבריו אין יום הכפורים מכפר. את זו דרש ר' [ע"ב] אלעזר בן עזריה, 'מכל חטאתיכם לפני יי' תטהרו' (ויקרא טז, ל) וג', [עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבריו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבריו].⁹ אמר ר' יצחק כל המקניט את חבריו אפילו בדברים צריך לפייסו, שנאמר (משלי ו, א) 'בני אם ערבת לרעיך תקעתה לזר כפיך נוקשתה באמרי פיך נלכדת באמרי פיך. עשה זאת בני והנצל כי באתה בכף'.¹⁰

אמר ר' חנינא¹¹ כל המבקש מוטו מחבריו אל יבקש ממנו יותר משלשה פעמים, שנאמר (בראשית ג, יז) 'אנא שא נא לפשע עבדי אביך ועתה שא נא'.¹²

אמר ר' עקיבה אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהר[ים] ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל לו, כה) 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל חטאתיכם ומכל גלולכם' לפני יי' תטהרו'.¹³ ואומר (ירמיה יז, יג) 'מקוה ישראל יי'. מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל'.¹⁴

וכאשר נשוב אל אלהינו כמצווה עלינו, יקבל אותנו וישוב עלינו ויעשה לנו כמו שהבטיחנו ואמר (ירמיה ג, כב) 'שובו בנים שובבים' וג', ואמר משה רבנו (דברים ד, ל) 'בצר לך ומצאוך' וג'.¹⁵ [ENA 2702.4 א] [מפני אר]בעה¹⁶ [פנים שבמקרא¹⁷ הלך ר' מתתיה¹⁸ בן חרש אצל ר'] אליעזר [הקפר ללודקיא, אמר לו, שמעת ב]ארבעה [חילוקי כפרה שהיה ר' ישמעל]אל דורש,

8 כנוסח 'קודם לשנה קודם לשנים' לפנינו בירושלמי (פ"ח ה"ג) וברא"ש (סי' יב), וכעין זה ברי"ף (ג ע"א). וכ"ה בדפוס ואדי אלחגארה ובכ"י הספריה הבריטית.

9 כל פיסקא זו לקוחה מהמשנה (יומא פה ע"ב).

10 כל מימרא זו ביומא (פז ע"א), וסיומה, לך התרפס ורהב רעיך אם ממון יש בידך התר לו פסת יד ואם לאו הרבה עלי ריעים.

11 לפנינו בכל כה"י והדפוסים: ר' יוסי בר חנינא.

12 כל מימרא זו ביומא (שם).

13 הסיום 'לפני ה' תטהרו' אינו סיום הפסוק [אלא 'אטהר אתכם'], והוא הפסוק האמור ביה"כ (ויקרא טז, ל), ויתכן שבשיגרא דלישנא העתיקו המעתיק כאן.

14 כל מימרא זו במשנה (פה ע"ב).

15 כן ביאר בהרחבה באחרות צדיקים (שער התשובה): טובה גדולה היטיב הקדוש ברוך הוא עם בני האדם, אשר הכין דרך לפושעים ולחוטאים לנוס מחושך לאור, ולא סגר בעדם דלתי התשובה אף אם הרבו לפשוע, שנאמר (ירמיה ג, כב) 'שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם'. והתשובה מקובלת גם אם ישוב החוטא מרוב צרותיו, כל שכן אם ישוב מיראת השם [ואהבתו], כמו שנאמר (דברים ד, ל) 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו'.

16 ברייתא דד' חילוקי כפרה מבוארת ביומא (פו ע"א) בשינויי לשונות, ובהם שהנשאל היה ראב"ע ברומי, וקריב לנוסח רבינו נמצא באבות דרבי נתן (נו"א פכ"ט) ובמכילתא (יתרו מסכתא דבחדש ו), שהנשאל היה ר"א הקפר בלודקיא. ועיי' עלי תמר (יומא פ"ח ד"ה שאל רמב"ח) שנראה שכדי לקבוע דברים אלו לדורות שאל רמב"ח הן את ראב"ע ברומי והן את ר"א הקפר בלודקיא, ותירווייהו איתנהו.

17 במכילתא: מפני ארבעה דברים אלו. באדר"נ: ד' חלוקי כפרה. אך מפירוש רבינו להלן נראה שגורס 'פנים שבמקרא'.

18 בספרי חז"ל בכל מקום: מתיא, אך בתשובת רב נטרונאי גאון (ברודי, או"ח סי' קפח): מתתיה.

אמר לו [שמעתי ושלשה הן ותשובה עם כל] אחת ואחת.¹⁹ פירוש, [על] ארבעה פנים האמורים במקרא נסע ר' מתתיה בן חרש מבבל²⁰ אל לודקיה אצל ר' אליעזר הקפר ז"ל, אמר לו, האם ידעת בארבעת הפסוקים הללו שהיה רבי ישמעאל דורש אותם, כתוב אחד אומר (ירמיה ג, יד) 'שובו בנים שובבים' מלמד שהתשובה מכפרת. וכתוב אחד אומר (ויקרא טז, ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם' מלמד שיום הכפורים מכפר. וכתוב אחד אומר (ישעיה כב, יד) 'אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו' מלמד שמיתה מכפרת. וכתוב אחד אומר (תהלים פט, לג) 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם' מלמד שייסורין ממרקין. כיצד יתקיימו ארבעה מקראות הללו. עבר על עשה ועשה תשובה א[ינו] זו משם עד שמוחלין לו, ועל זה נאמר 'שובו בנים שובבים' ארפא משובותיכם. עבר על לא תעשה ועשה תשובה אין כח בתשובה לכפר [ע"ב] אלא [התשובה תולה ויום הכפורים מכפר], ועל זה נאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם'. עבר על כריתות [ומיתות בית דין ועשה] תשובה, אין כח כ[תשובה לתלות ולא ביום] הכפורים לכפר, אלא תשובה ויום [הכפורים] תולים וייסורים ממרקים, ועל זה נאמר 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'. אבל מי שנתחלל שם [ש]מים על ידו²¹ אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא בייסורים למרק, אלא הכל תולים ויום המיתה מכפר, ועל זה נאמר 'אם יכופר העון הזה לכם עד תמותו', ואומר (שמואל א' ג, יד) 'אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר יי', בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא במיתה.

והרי אנו צריכים לשוב אל אלהינו בשלמות ונשוב אליו ממעשינו הרעים ונעזוב את אשר שנא ונעשה את אשר מתאוה לו ומקרבו אליו, ו[בכך] נהיה מהמקווים שה' ימצאנו והוא מתרצה לו.

ולתשובה ארבעה תנאים.²²



19 שמעתי ושלשה הן וכו' כ"ה באדר"ג, ובמכילתא ליתא.
20 מה שכתב רבינו שהיה מתתיה בן חרש בבבל [אלעזרא במקור], צ"ב שלא נמצא לכך מקור ולא נמצא שהיה בבבל. ואפשר שנלמד מהמבואר בספרי (ראה פ), מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיא בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלטוס וזכרו את ארץ ישראל זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וכו', ע"כ. ומבואר שיצאו יחד מארץ ישראל. ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע הגיע לבבל, כמבואר בברכות (סג ע"א) ובירושלמי (גדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ב) שהיה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל. ואפשר שסובר רבינו או שהיתה מסורת בידיו שרבי מתיא בן חרש המשיך עם רבי חנניה בן אחי רבי יהושע לבבל, ורק אחר כך הלך ללודקיה וכמבואר במימרא זו, ומשם הלך לרומי וכמבואר בבבלי יומא שם, ומאז נשאר ברומי וכמבואר בסנהדרין (לב ע"ב) אחרי רבי מתיא לרומי. שכיון שמתבאר שמקומו הקבוע היה ברומי ושם קבע את ישיבתו, ומבואר שהלך לשם לברר שמועה זו שבירר גם בלודקיא, וכן מבואר שיצא מארץ ישראל עם רבי חנניה אחי רבי יהושע, מסתבר שהלך מארץ ישראל לבבל ומשם ללודקיא ומשם לרומי ושם קבע את מקומו וישיבתו. ועיי' בספר יוחסין (לונדון תרי"ז עמ' 31) שהתקשה גם כן בדברי הספרי שבו מבואר שרבי מתיא בן חרש יצא מארץ ישראל עם רבי חנניה בן אחי רבי יהושע, והרי כל אחד קבע מושבו במקום אחר, ועל כן דחק לומר שאין כוונת הספרי שיצאו יחד מארץ ישראל, אלא לבאר שכל אחד ואחד מהם קרע בגדיו ביציאתו מארץ ישראל.
21 הלשון 'שנתחלל שם שמים על ידו' לפנינו בירושלמי שבועות פ"א ה"ו. בבבלי יומא: שיש חילול השם בידו. באדר"ג ובמכילתא: מי שמתחלל שם שמים.

22 ארבעת חלקי התשובה נמצאים לראשונה בדברי רס"ג בכמה מקומות, באמונות ודעות (מאמר חמישי פ"ה), בסידורו (עמ' רנח, דיני יוה"כ), בפירושו הארוך לתורה כמה פעמים (בראשית ד, יג ועוד), ובפירושו לאיכה (ג, מ-מב). דברי רס"ג הם היסוד לדברי הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ב) ושאר הראשונים שמנו ארבעת גדרים אלו בתשובה, ובהם גם רבינו כאן.

רבינו משה בן רבי מימון זלה"ה

משיעורי הרמב"ם לשבת

בעריכת הרב יהודה זייבלר

רבינו הרמב"ם הנחיל תורתו שבכתב לדורות בחיבוריו הרבים, משנה תורה, פירוש המשניות, ספר המצוות, מורה נבוכים, ושאר חיבורים ואגרות. מלבד עבודת הקודש שנשא על כתפיו בכתבת חיבוריו שהאירו לשעה ולדורות, מסר גם שיעורים בעיר מגוריו, פוסטאט. ואלו דבריו בענין זה (אגרות, מהדור' שילת, עמ' תלט):

היודע עד, שיש לי כמו שנה וחצי שלא למדו אצלי חבורי [-משנה תורה], אלא שנים או שלושה אנשים למדו מקצת ספרים, ורוב התלמידים רצו ללמוד ההלכות של הרב [-הרי"ף], ולימדתי אותם כמה פעמים כל ההלכות, וגם שנים שאלו ללמוד הגמרא, ולימדתי אותם מסכתות אשר שאלו.

התלמידים שישבו לפני הרמב"ם רשמו דברים מפיו, וחלק מכתבים אלו השתמרו בגניזה הקהירית. מהם כבר פורסמו דברים שנמסרו בשיעוריו לרי"ף בבא קמא¹ ולרי"ף פסחים². דפים אלו שפורסמו ושכמותם³ הם רשימת תלמידים; אין מדובר בדברים שנכתבו על ידי הרמב"ם, אלא דברים שאמר בעל פה והם רשמו מפיו כפי הבנתם וכשיעור שראתה דעתם להעלות על הכתב.

השתמר בגניזה גם דף שיתכן שסמכותו מרובה מאלו, ומספרו: קיימברידג', T-S G2.70. בראשו נכתב: תעליק לשרח רב' משה פי שבת, דהיינו "תעליק" לפירוש רבינו משה בשבת. הרמב"ם בתשובה (ח"א סי' קכו) מזכיר ש"מצאתי ב'תעאליק' אבא מרי ז"ל דברים בזה מר' יוסף הלוי רבו זצ"ל", וגם בהקדמתו לפירוש המשניות כותב הרמב"ם "ואספתי מה שנודמן לי מ'תעאלק' אבי זצ"ל וזולתו מפני רבינו יוסף הלוי ז"ל", כלומר, בידי הרמב"ם היו תעליקאות של אביו רבי מימון שרשם מפיו רבו, ר"י מיגאש.⁴ בדומה לכך היו גם תעליקאות של הרמב"ם בידי תלמידיו, וידוע גם על קיום תעליקאות של קדמונים אחרים.⁵

1 רב"מ לוין, גנזי קדם ה, עמ' 141-144, ושוב באוצר הגאונים לבבא קמא עמ' 117 ואילך, פרסם מספר דפים משיעורים אלו, אך ללא זיהוי המחבר, אלא כ"פירוש קדמון בערבית למסכת בבא קמא". הפירוש זוהה ע"י רמ"ע פרידמן במאמרו 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 523-583, כפירושים שנכתבו על ידי תלמיד הרמב"ם. ושם עמד גם על תופעה רחבה זו של דפי שיעורי הרמב"ם שנכתבו על ידי תלמידיו, ופרסם דף המלקט מדברי הרמב"ם ובו תיאור חי של דבריו במהלך השיעור והמאש ומתן עם התלמידים. דפים נוספים משיעורים לב"ק, נסמנו במאמרם של ר' עזרא שבת ור' נסים סבתו, 'שיעורי הרמב"ם מפי קדשו (כת"י) על הרי"ף הלכות פסחים', ישרון כ (תשס"ז), עמ' מט, הערה 5. עוד פורסמו שני דפים משיעורים לב"ק, ע"י ד' גרינברגר, 'שיעור בהלכות הרי"ף מבית מדרשו של הרמב"ם', גנזי קדם, ו (תש"ע), עמ' 22-9.

2 ר' עזרא שבת ור' נסים סבתו, במאמרם הנזכר בהערה הקודמת.

3 רמ"ע פרידמן כינס רבים מהם לשם פרסומם.

4 ר"י קאפח תרגם שם - הגהות, אך נראה יותר שהכוונה לשיעורים, ולכן כותב שרשםם "מפיו" של ר"י מיגאש.

5 תעליקאות נזכרים ברשימות ספרים שונות מהגניזה. ראה הספרייה היהודית בימה"ב, עמ' 204, תעאליק מהתלמוד אשר פירש מרנו ורובנו סעדיה ז"ל; שם עמ' 287, תעליק נזיקים לר' ברוך; עמ' 334, תעליק הלכות ברכות לאחד מתלמידי ראש הישיבה רבינו שמואל; עמ' 337, תעליק חולין ברשימת ר"י ראש הסדר.

פירושו של המונח "תעליק" אינו חד משמעי, הן במקורות הערביים והן במקורותינו. במקרים רבים הכוונה להערות וביאורים הנוספים בשולי הטקסט.⁶ המילה מורה גם על רשימה, רשימה חפוזת, רשימת טיוטא,⁷ ובהקשר דנן היא יכולה להתפרש כרשימות של הרב שעל פיהן מסר את השיעור, או רשימות תלמידים תוך כדי שמיעת השיעור. בהקשרים מסוימים, "תעליק" הוא שיעור בהלכה שהרב מוסיף בו חידושים, והתלמיד מעתיקו בהשגחת הרב, ובסיום סדרת השיעורים נמצאים בידו "תעליקת" שמהן הוא יכול ללמד בעצמו.⁸

במקרה שלנו אפשר לשלול את האפשרות שמדובר בהערות שוליים, כיון שמדובר בנושאים שלמים הבאים בזה אחר זה. גם הלשון "תעליק לשרח ר' משה" אינה מורה על הערות, שלהן מתאים היה לומר "תעליק עלי שרח ר' משה", דהיינו הערות על פירוש ר' משה. קשה גם האפשרות שמדובר ברשימה, שכן היה מתאים לפי זה לומר "תעליק שרח ר' משה", דהיינו רשימת פירוש ר' משה. מתוך החיתום אין נראה שזו רשימת תלמידים במהלך השיעור, כיון שהיא מסתיימת בלשון פניית הרב לזולתו המברכו שכאשר ישמור את העיקר האמור כאן יתקנו ה'.

מכך עולה שמדובר ברשימת הרמב"ם. עדיין קיימות שתי אפשרויות. האחת, שמדובר בפירושו של הרמב"ם למסכת שבת, והוא הועתק או עובד לערבית. השנייה, שמדובר בשיעור שמסר הרמב"ם, והעלה אותו על הכתב, והתלמיד העתיקו בהשגחתו, כפי ההצעה האחרונה שהובאה לעיל בפירוש המילה תעליק. לעת עתה לא ניתן להכריע בין שתי אפשרויות אלו, אך בין כך ובין כך אין מדובר ברשימת תלמידים גרידא, אלא בהעתקה מושגחת של הרמב"ם או בעיבוד של חיבורו למסכת שבת.⁹

הוצע גם שכוונת הכותרת היא לביאור המוסב על דברי רבינו משה. אך אין הדברים עולים בלשון, שכן "שרח רבינו משה פי שבת" אינו ה"משנה תורה", הנקרא "חבור" ובודאי שלא "שרח", ונמצא שמדובר כאן בביאורו של הרמב"ם עצמו, ואם כן התעליק הוא הרשימה שנכתבה לצורך הביאור. מכך שדן בדברי הרמב"ם במשנה תורה - ובפרט עם הפענוח המוצע להלן נכון, והוא מדבר על עצמו בלשון נוכח - מוכח בבירור שרבי משה המדובר הוא הרמב"ם, ולא אחד משלושת החכמים האחרים הקרויים בשם ר' משה וחיבוריהם הגיעו לגניזה או נזכרים בכתבים העולים

וראה גם בפירוש תלמידו של הרמב"ם, ר"י אבן עקנין, התגלות הסודות והופעת המאורות, ירושלים תשכ"ד, עמ' 336, המזכיר 'תעאליק נכת מן אלמקרא פי ספר שופטים' שבו נמסרו חידושים מאת רבי יצחק ב"ר יוסף שאמי.

6 דווי במילוננו (R. Dozy, Supplement aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, pp. 160) כותב ש'תעליק' הוא הערה הנכתבת בשוליים. באנציקלופדיה של האסלאם, מהדורה שנייה, ערך תעליק, מפרש פרנץ רוזנטל שהמילה מורה על הוספה על המקור, בהערות, גלוסות וכדומה, וראה שם עוד. תודתי למ"ע פרידמן שהפנה אותי למקורות אלו.

7 בלאו, מילון, עמ' 451-452; פרידמן, מילון, עמ' 650. גם כתב חצי קולמוס נקרא לימים בשם 'תעליק' מטעם זה.

8 ראה דברי מ' פרנקל, הספרייה היהודית בימה"ב, עמ' 104. פרנקל מסתמכת על מחקרו של מקדסי, G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", BSOAS 24 (1961), pp. 133. אלא שדברי מקדסי מתייחסים למדרסה המוסלמית בבגדאד, ואין הוכחה מספקת שמנהג זה רווח גם במקומות ועמים אחרים, ועל כן אין הכרח שהרמב"ם אכן כתב את הדברים והתלמיד העתיקם בהשגחתו.

9 תודתי למ"ע פרידמן שהביא לידיעתי את הפירושים השונים למילה "תעליק" וניתח את האפשרויות בנוגע למשפט שלפנינו. לדעתו, האפשרות השנייה, שמדובר בהעתקה המושגחת על ידי הרמב"ם אמנם לא הופרכה, אך היא נתונה בספק רב.

[illegible]

T-5, 92, 70

צילום כתב היד - כ"י קיימברידג', T-S G2.70
תודתנו לספריית קיימברידג' על אישורם לפרסום כה"י

ממנה - ר' משה אבן ג'קטלה, ר' משה אבן עזרא ור' משה בן סרג'אדו, אפשרות שמצד עצמה היא בעלת סבירות נמוכה, שכן סתם ר' משה המוזכר בחיבורים ובכתבים מתקופה זו הוא הרמב"ם.

להלן תיאור טכני של הדף. בדף זה שיעור הדין במלאכת קוצר, מפרק ובורר. השיעור נכתב בערבית, שפת מסירתו. בצדו השני של הדף פירוש על הרי"ף במסכת עירובין, הכתוב בלח"ק. ממדי הדף יוצאי דופן. הוא גבוה וצר, גובהו כ-30 ס"מ ורחבו כ-11 ס"מ, ובו 33 שורות צרות. לדברי אמיר אשור שבדק עבורי את כתב היד, נראה שכתב היד תימני, וסביר שהוא העתק שהועתק בתימן אחר זמנו של הרמב"ם ולכן אין רבינו משה מוזכר בו בברכת החיים.

נפנה לסקירה קצרה של החידושים העיקריים בדף זה. בדברי הרמב"ם בשיעור שלפנינו נמסרות הגדרות יסודיות במלאכת מפרק ובמלאכת בורר, המאירות באור חדש סוגיות רבות. ביניהן הדרך הנפלאה שבה מיישב הרמב"ם קושיה שמזה מאות בשנים עמלים ביישובה: מה טעם לדעת הרמב"ם, המחייב חובל משום מפרק הדם, גם החובל בשאר שרצים והוציא דמן לחוץ אינו חייב משום מפרק. כמו כן מבאר הרמב"ם שיטת עצמו בסוגיית הבורר תורמוסין, ומתברר שמתוך הראשונים והאחרונים שדנו בדעתו ובגירסתו, צדקו רק דברי בעל ספר המאורות. כמו כן עולה מדבריו דרך חדשה בביאור כוונת הוצאת התורמוסין, המיישבת קשיים רבים. בנקודות אלו הורחב בעיונים.

אנו מוצאים כאן את הרמב"ם מכריע בנוסח התלמוד מסברא, שמכחה הוא מגדיר את הנוסח שב"רבות מההעתיקות" כ"טעות גמורה", ובכך חולק גם על גירסת הרי"ף. תופעה זו, הנראית מחודשת אצל הרמב"ם ומוכרת יותר בבית מדרשו של חכמי אשכנז וצרפת, כבר עלתה לאחרונה משיעורים אחרים של הרמב"ם.¹⁰ מעניינת גם העובדה שהגירסה כמותה מכריע הרמב"ם ידועה לנו עד עתה רק מרביותו האשכנזיים של רש"י, והדברים מצטרפים לידיעות שעלו על התאמות בין גירסאות רש"י ורביותו לבין גירסאות כ"י מזרחיים קדומים.¹¹

תודתי למנהלי ספריית קיימברידג' על רשותם האדיבה לפרסום כתב היד; לידידי, תלמידי חכמים המחדדים זה את זה בהלכה בכולל פוניבז', שהעירו את הערותיהם וליבנו בדיבוק חברים את שיטת הרמב"ם העולה מ"תעליק" זה; ולמרדכי עקיבא פרידמן ואמיר אשור שהאירו עיני במאור פנים בהיבטים שונים הקשורים ל"תעליק" דנן.

מקור

[קיימברידג', T-S G2.70] תעליק לשרה רב' משה פי שבת.

מן ג'מלה אבות מלאכות הקוצר. וקאל פי אלתלמוד 'תאנא הקוצר והבוצר והגודר והמוסק והאורה כולן מלאכה אחת. וסמענא מנה אן הרה אלאפאט' כלהא הי מן מעני אלחצר.

10 ראה ר' עדיאל בריאר, 'חשיבות חידושי תלמידי הרמב"ם', המעיין נג-ב (טבת תשע"ג), עמ' 30, על שיעור תלמיד הרמב"ם ובו נמסר שהרמב"ם הגיה מסברא בסוגיית כתובות ד ע"א, וזה פשר דעתו בהלכות אבל פ"י ה"א.

11 העירני על כך ר' רועי זק, והפנה למחקריו של ח' סולובייצ'יק על הזיקה הבבלית של יהדות אשכנז הקדומה (עד רבותיו של רש"י ואחריהם). הדברים מסוכמים אצל ו' נעם, 'מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י בתלמוד', סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 110-111, שם מובאים מקרים שונים שבהם מסורת הנוסח של כתבי היד האשכנזיים מייצגת ענף נוסח מזרחי, ובמקרים שונים נמצא בקטעי גניזה, ודווקא במעולים שבהם, חבר לנוסח אשכנזי.

[ואנמ] תגירת אלאסאמי בחסב מוצ'ועאתהא. ודלך אן אלבצירה תקאל ען קטף אלכרום כאצה. ודלך מן קול אלכתאב ולא תבצור כרמך. ואלמסיקה והו קולהם והמוסק פתקאל ען כ'רט אלזית. ואלגדירה ען קטף אלתינ. וכדלך יג'רי מגרי אלי כל.

והדה כלהי מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת. ולא ילזמה פיהם (פיהם) אלא מלאכה אחת. ומא אן תפסיר.

האי מן דשרא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק. פיסא הי קטע ..לי.. חגר או מא אשבה דלך. ורמאהא אלי אלנבלה חתי קלע שמרוך מן אלאצבאטה ואכרט אלחמר מן אלשמרוך, חייב עלי קלעה אלשמרוך משום תולש וכרט אלחמר מנה משום מפרק. ומפרק הי תולדה דדש. ודלך לאן כל שי יפצלה ען אלחממה אלמביעי פהו חייב משום דש. [וקן] לי אן החובל חייב משום דש, ודאלך לאן קד אפצל אל¹² אלחממה [אלט]ביעי והו תפרק אתצל אלגלד. ואלחולב אלדי קד אפצלהא ען [תחמ]הא.

וסמענא איצ'א מנה אן אלכרירה אלדי דכל[ת] פי אב מלאכות מא הו אן ינקי גוז מן בנדק או ספרג'ל מן כמתרי ואנמא אלכרירה אלאפצל ... מתל אלסמסם ואלשאד'בה¹³ ומא אשבה דלך. ולא תכון איצ'א ברירה אלא אלפסולת מתוך¹⁴ פלמא קיל פי אלחמור אמ' חוקיה הבורר תורמסין מתוך פסולת שלהן חייב חטאת. אעתרץ עליה וקיל לימא קסבר חוקיה אוכל מתוך פסולת אסור. וג'א אלגואב וקאל לא שאני תורמוסא דשלקי ליה שבע זימנין בקדירה. ואי שקלי מיניה פסולת מסרח. דכפסולת מתוך אוכל הוא דמי ולהכי חייב. ושרח דלך קאל לאן אלפסולת אדא אזיל ען אלחמרס פסד פצאר אלפסולת כאלאוכל (ואלפסולת כאלאוכל) [ואלאוכל כאלפסולת]. וכאנה אדא נקא אלחמרס מן אלפסולת כמן ינקי אלמין מן אלקמח. ומן אגל דא הו חייב לאנהא ברירה גמורה. ופי אכתר אלנסך ואי לא שקלי מיניה פסולת מסרח. והדא כ'טא מחץ' ולא יודי אלי מעני. בל תרגע אלקושיא עלי מא כאנת עליה פי אלאול. פאחפט' הדא אלאצל וקף עליה לאנה אעלמך אללה פריד פי אלחסן ועגיב ל..עני. ושלום.

תרנום

תעליק¹⁵ לביאור רבינו משה בשבת.

מכלל אבות מלאכות הקוצר. ואמר בתלמוד (שבת עג ע"ב) תאנא הקוצר והבוצר והגורד והמוסק¹⁶ והאורה בולן מלאכה אחת. ולמדנו מכך שכל הלשונות הללו הן מעניין הקצירה, אמנם השתנו השמות לפי מקומותיה. וזה, שהבצירה נאמרת על קטיף הכרמים בלבד, וזה ממאמר הכתוב (ראה דברים כד, כא) 'ולא תבצור כרמך'. והמסיקה והיא אמרם 'והמוסק', נאמרת על תלישת הזית. והגדירה על קטיפת התאנים.¹⁷ ועל דרך זה בכל השאר.

12 כפה"נ דילג המעתיק על: אל[דם ען].

13 הקריאה כאן מסופקת, אם 'ואלשאד'בה' או 'ואלשארכה'.

14 כפה"נ דילק המעתיק על: [אלאוכל].

15 בביאור המונח 'תעליק' ראה לעיל במבוא.

16 והמוסק - כ"ה בכ"י וטיקן 108 וכ"מ 95. בקטע מהכריכות בולגונה Fr. 205 ובדפוסים: והמסיק.
17 צ"ע דבכל מקום (תוספתא ברכות פ"ד הכ"א ועוד, ב"מ פט ע"ב), גודד הוא בתמרים ועוד בתאנים.

וכל אלו מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת, ואין חייב בהן אלא מלאכה¹⁸ אחת (משנה סח ע"א).¹⁹ ומה הפירוש.

האי מן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק. פיסא היא פיסה ... אבן או מה שדומה לזה.²⁰ וזרקה אל הדקל ונתלש הגבעול מחיבורו והשיר התמרים מהגבעול, חייב על עקירת הגבעול משום תולש ועל קציצת התמרים ממנו משום מפרק.²¹ ומפרק הוא תולדה דדש. וזה לפי שכל דבר שמפרידו מדיבוקו הטבעי הרי הוא חייב משום דש.²² [ומה שאמר] תי²³ שהחובל חייב משום דש²⁴, וזה לפי שהרי הוא מפרק [הדם מ]דיבוקו הטבעי, והוא הפרדת הדבק בעור.²⁵ והחולב אשר כבר הפרידו מ[דיבוקו].²⁶

18 אולי צ"ל: חטאת.

19 וכ"כ רבינו בפירוש המשניות (פ"ז מ"א): ואמרו 'מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת', הוא שיעשה בשגגה מלאכות הרבה כולן מיני אב אחד כגון שיקצור ויבצור וימסוק בעלם אחד. וכן אם עשה בשגגה אב מאבות מלאכות עם תוצאותיו והן הנקראין תולדות וכו'.

20 כן כתבו גם רבי חננאל בר שמואל בפירושו לל"ט מלאכות, ורבי פרחיה כאן, וכיארזו שהוא צרור בגודל פיסת יד.

21 הרמב"ם מבאר שחייב מפרק הוא על השרת התמרים מהמכבדות אחר שהמכבדות נתלשות מן האילן. ולא כרבינו שמואל שפירש שהחייב על קילוף התמרים מקליפתם, אלא על דרך רש"י, שפורק את משא הפירות, אבל לא כרש"י שהחייב הוא על פירוקן מן האילן, אלא על פירוקן מן המכבדות. והוא כפירוש הרמב"ם שכתב וז"ל, הא דאמרין במאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב משום מפרק, פירש"י ז"ל שאף זה מפרק תמרים מן הדקל, ותמה אני בוצר וגודר ומוסק ליחייב שתים, אלא עיקר הפ' כדברי האומר שהן נתלשין עם המכבדות ואחר כך דשין אותן, שמחמת דשדא פיסא דיקלא נתלשו המכבדות מהדקל וכשהן נופלין לארץ מכוחו הן נחבטין ונודשין ונפרקין התמרים מן המכבדות והיא תולדה דדש.

22 הגדיר הרמב"ם שמפרק שהוא תולדת דש הוא המפריד דבר ממקום דיבוקו הטבעי, לאפוקי מה שנתחבר שלא על ידי דיבוק טבעי. וידוע שזו שיטת רש"י קמה ע"א, שכתב הטעם שאין חיוב בסוחט כבשים ושלקות לפי 'שאיין זה מפרק שאין המשקה הזה יוצא מן הכבשים, שלא גדל בתוכן, אבל אסור אטו זיתים וענבים'. והתוס' שם ד"ה כבשים ושאר פליגי והקשו ממה שאסור לסחוט בגד ממשקה הבלוע בו.

ונראה מדברי הרמב"ם שלמד גדר זה במפרק מדין התמרים, ומכך הוכיח את שיטתו בחיוב חובל וחולב משום מפרק וכפי שממשיך לבאר, ולכאור' צ"ב שייכות הדברים. והביאור לכאור', שהיה מקום לפרש בגדר מפרק שחיובו משום הוצאת הדבר המכוסה מכיסויו, והחייב בתמרים הוא על הסרת הקליפה העליונה שלהם וכדעת רבינו שמואל, ולפי שיטה זו נמצא שאין צריך דיבוק, וגם בקטניות הנמצאים בתוך התרמיל ומופרידים ממנו חייבים על הוצאתם ממנו, וכדעת מהרי"ל ומהר"ש וכמו שביאר בפרי מגדים (סי' שכ א"א בהקדמה). ולפי זה בודאי בפירוק הדם חייב גם על דם הגוף שאינו דבק בו כיון שהוא כנוס בתוכו. אבל הרמב"ם מפרש שהחייב בתמרים הוא על הפרדתם מהגבעול שהם תלויים בו, אף שאינם מכוסים, ומינה מוכח דגדר מפרק הוא על הפרדת הדיבוק, ועל כן גם בחובל אינו חייב אלא על הדם הדבק, ואה"נ דבקטניות אינו חייב אלא כשהם דבקים בתרמיל, וכדעת המגן אברהם (סי' שיט סק"ח).

23 ההשלמה משוערת, על פי שתי האותיות שהשתיירו - לי, ומכל מקום ברור מהן שמדובר בלשון המדבר בעדו, כלומר שדברי הרמב"ם על עצמו הם.

24 כמוש"כ רבינו בהלכות שבת פ"ח ה"ז: והמפרק הרי הוא תולדת הדש, החולב את הבהמה חייב משום מפרק וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק.

25 בדברים האמורים כאן נמצא אור חדש בביאור הטעם שאין חובל אלא בבעלי עור, והורחב בזה בעינינו. 26 במקור שדרו האותיות ען ...הא, ולפני 'הא' במילה השניה - רגל אות, כשל ו' או מ'. השלמנו ע"פ הלשון לעיל, ואין ההשלמה ודאית. בביאור דברי הרמב"ם כאן וחילוקו בין חולב לבין מוציא דם מהגוף, נראה שטעמו משום שהחולב לא כנוס כולו בדד, אלא נוצר במהלך החליבה ממקומות רחוקים יותר בגוף, כמו שביאר הרמב"ם בפריק משה (מאמר א ס"ד), ולכן החליבה היא הוצאת החלב מהמקומות שבהם הוא דבק [וגם כאן לא איכפת לנו במה שמצטרף לשיעור הגרוגרת מהחלב שכבר היה כנוס בדד, שאין צריך לשיעור אלא כדי שהתוצאה מהמלאכה תהיה חשובה, וכדלהלן בעינינו].

ולמדנו עוד מכך²⁷ שהברירה שבכלל אב מלאכות אין היא שינקה האגוזים מהאלסרים או החבושים מהאגסים.²⁸ אמנם הברירה היא הפרדת [] כגון השומשום והמשתתף עמו²⁹ והדומה להם.³⁰ ועוד שאין ברירה אלא הפסולת מתוך [האוכל]. וכאשר אמר בתלמוד (עד ע"א) אמ' חזקיה הכורך תורמסין מתוך פסולת שלחן חייב חטאת³¹, הקשה עליו ואמר לימא קסבר חזקיה אוכל מתוך פסולת אסור. ובאה התשובה ואמר לא שאני תורמוסא דשלקי ליה שבע זימנין בקדירה.³² ואי שקלי מיניה פסולת³³ מסרה דכפסולת מתוך

27 כפי הנראה הכוונה שלמדנו זאת ממה שאין בברירת הפירות מהמכבדות, או החלב מהדד, משום בורר. ואכן שיטת ר"ת שהובאה בראשונים בדף קמד ע"ב, שכיון שהעז אינה ראויה לאכילה הרי החולב ממנה כבורר. 28 אין נראה שכוונת ההיתר בזה משום שהם שני מינים, שהרי הרמב"ם (פ"ח ה"ב) אסר לבורר גם בשני מינים בכלי או כשאניו לאלתר, ואין ההיתר בהם אלא כשבורר ביד לצורך אכילה מיד ומשום שמה שנוטל נחשב לאוכל, וכמו שהאריך בראש יוסף (עד ע"א ד"ה ת"ד) ובפמ"ג (סי' שיט מש"ז סק"ב). ואולי הכוונה שבשני מינים והם פירות עגולים ועומדים כל אחד לעצמו, אין זו תערובת וזהו טעם ההיתר, והיינו כשפירות גדולים ועומדים לעצמם ואין זו תערובת. וזו סברת התרומת הדשן (סי' נו), שכתב וז"ל, אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב, דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד, דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פ' כלל גדול לא משמע הכי, דכתב הילכך יזהר אדם מיני פירות שנתערבו כו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכה"ג אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב.

29 התרגום 'והמשתתף עמהם' הוא לפי הקריאה במקור 'ואלשארכה'. כאמור לעיל בהערה למקור, יתכן שהקריאה היא 'ואלשאד'כה', והוא שם נדיר לקליפות המעורבות עם השומשום. לפי העניין נראה יותר שהכוונה כאפשרות שהוצעה בפנים, שהרמב"ם אינו עוסק כאן בהפרדת אוכל מפסולת ועל כך ידבר מיד בסמוך, אלא הכוונה להפרדת שומשום מדברים דומים לו, כגון קצח וכדומה.

30 האחרונים חקרו אם מלאכת בורר היא פעולת ההפרדה וההבחנה בין המינים, או פעולת הניקוי של האוכל מהפסולת (ראה ארחות שבת פ"ג הערה קלג, ובבירורי הלכה שם בסוף הספר עמ' תקמה והלאה). והרמב"ם כאן נוקט ב' הלשונות, ניקוי והפרדה, ומפרש שבב' מיני אוכלין אין איסור בניקוי [כיון שלדעתו מה שאינו צריך למין השני אינו עושה אותו לפסולת, ודלא כתוס', וכמו שנתבאר בעינינו], והאיסור הוא בהבחנה [אך יתכן שכשיש פסולת ואוכל מודה הרמב"ם שיש לאסור גם מחמת הניקוי]. ולכן כשהפירות גדולים והם מובחנים ועומדים לא שייך לאסור בהם משום ההבחנה, וניקוי ג"כ אין אסור בהם כיון ששניהם אוכל, ולכן מותר להפרידם. ורק בשומשומין המעורבים עם דברים דומים להם, והם הופכים ל'תערובת' בדומה לפיצוחים הנמכרים בתערובת, יש איסור בברירתם אף ששניהם אוכל, מחמת ההבחנה היוצרת מינים חדשים מתוך התערובת. והכרח יש לדבר לפי דרכו של הרמב"ם בסוגיית תורמוסין וכמבואר בסמוך, ששם לפני שהוציא את התורמוסין לא נעשו פסולת, ואין שייך לדון את הוצאתם כניקוי, ורק משום ההבחנה בין המינים הוא חייב. הרי שיש חיוב בורר על ההבחנה גם כשאין בה ניקוי.

31 לפנינו בדפ' ובכה"י לי' 'חטאת', ואי' בספר העתים (סי' רכו).

32 'בקדירה' ליתא בדפ' ובכה"י, ואי' בספר העתים שם.

33 בסוגיא זו ג' גירסאות. א. הגירסא הראשונה שהביא רש"י (ד"ה ואי) וכן גי' הרי"ף היא 'ואי לא שקלי', ופירש רש"י שכשאין נוטלים את הפסולת הוא מסריח מתוך שהוא רך ונימוק ומתבשל הרבה, ומכל מקום הוא נאכל, ולכן נחשב הכל גם כפסולת וגם כאוכל, וכשמוציא חלק נחשב כמוציא פסולת מאוכל. ב. רש"י עצמו גרס 'ואי לא שקלי', ופירש שיש תורמוסים רכים ומתולעים הראויים לאכילה אחרי ששלקם פעמיים ושלש, ויש תורמוסים יפים שאינם ראויים לאכילה עד שמבשלים אותם שבע פעמים, ואחרי כל בישול צריך להוציא את התורמוסים שכבר ראויים לאכילה כי אם יוסיפו לבשלם הם ימוחו ויתקלקלו. וכשמוציא התורמוסים היפים כדי לבשלם בפני עצמם, נחשב כמוציא פסולת מתוך אוכל, כיון שכעת אינם ראויים לאכילה. ג. הרמב"ם גרס 'ואי שקלי' ולא גרס 'לא', וגירסתו דומה בכך לגירסת רש"י בשם רבו הלוי. ורבו הלוי של רש"י גרס 'ואי שקלי ליה', ופירש שכאשר נוטל את התורמוס הרי הוא נימוח בין אצבעותיו מאחר שהוא רך ונמאס, ולכן כל מה שנוטל הוא כפסולת, והנשאר כעת הוא אוכל עד שנוטל גם אותו שאז נמאס גם הוא, ולכן נחשב כנוטל פסולת מתוך אוכל. והרמב"ם גרס 'ואי שקלי מיניה פסולת מסרה', ומפרש באופן אחר, שבהפרדת התורמוסין מקליפותיהם גורם לתורמוסין שהוציא להפוך לפסולת, כיון שלא יוכלו יותר להתמתק. וראה עוד בעינינו.

אוכל הוא דמי ולחבי חייב. וביאור זה, אמר שלפי שכאשר מוציאים את הפסולת מהתורמוס הרי הוא מתקלקל³⁴, הרי נעשה הפסולת כאוכל (והפסולת כאוכל) [והאוכל כפסולת]³⁵, ונמצא הבורר התורמוס מהפסולת כמי שבורר הטיט מהקמח. ומחמת כן הוא חייב לפי שזו ברירה גמורה. וברכות מההערתקות³⁶: ואי לא שקלי מיניה פסולת מסרת. וזו טעות גמורה, ואינו מביא אל העניין, אלא הקושיה שבה עליו כפי שהיתה בתחילה.³⁷ ושמור עיקר זה ועמוד עליו לפי שבו יודיעך ה' ייחוד בטוב ופלא ... ושלוש.

עיונים

עיון א - גדר מפרק בדיבוק מבעי, וחובל בדם הדבק בעור

בדברי הרמב"ם האמורים בתעליק דנן נמצא אור חדש בביאור הטעם שאין חובל אלא בבעלי עור, כדתנן בריש שמונה שרצים דף קז ע"א. לדעת הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ז) חיובו של החובל הוא משום מפרק, והתקשו הראשונים לפי זה למה דווקא בבעלי עור חייב, והרי החיוב הוא על הוצאת הדם החוצה. והתוס' (שבת ע"א) ורוב הראשונים פירשו שאם יצא הדם החוצה חייב גם בשאר השרצים, כדמיתנין בחולין (מו ע"ב), ורק בלא יצא הדם לחוץ אלא נצרך, יש חילוק בין שמונה השרצים שיש להם עור לשאר השרצים שאין להם עור, שבשמונת השרצים שיש להם עור חייב, דכיון שנצרך סופו לצאת, אלא שעתה העור מעכבו. ושאר שרצים שאין להם עור אין החובל בהם חייב עד שיצא מהם דם, אבל בנצרך הדם ולא יצא לא מיחייב, דכיון שלא יצא סופו לחזור דאם היה סופו לצאת היה יוצא מיד שאין העור מעכבו. אבל דעת הרמב"ם (שם ה"ט) שגם ביצא הדם החוצה אינו חייב בשאר השרצים, והקשו עליו הרמ"ך ושאר נו"כ מהך דחולין. וכתב במגיד משנה שלדעת הרמב"ם אין ההלכה כאותה סוגיא, ודנו האחרונים מאיזה טעם דחה אותה מההלכה.

רבי דניאל הבבלי הקשה כן לרבי אברהם בן הרמב"ם, והשיב לו בשו"ת ברכת אברהם (סי' יח) שני תירושים שבכל אחד מהם יש קושי כמבואר למעיין בדבריו. בתירוץ הראשון תירץ וז"ל, יש להשיב, בשיש להן עורות הוא שהדם מבלע בבשר ולא בעור, ולפיכך אם חבל עד שיצא הדם או עד שיצורר בעור הוא דקרינן ליה מפרק, שפירק הדם מן הבשר, כמו משקה המובלע בזית או בעינב, לא בקליפתו, והקליפה של אוכל עליו כמו העור על הבשר. אבל בשאין להן עורות, שהדם או הליחה מצוי בגוף כולו, אפילו חבל ויצא הדם או הליחה לחוץ לא קרינן ביה מפרק, שאין לאותו הדם או הליחה בזה הגוף מקום מסוים עד שנאמר אם הוציאו ממנו פירק אותו, ע"כ. ועל תירוץ זה קשה שהרי בגמרא בריש פרק שמונה שרצים וברמב"ם מבואר שהטעם שאין חבלה אלא בבעלי עור הוא מפני שצריך חבורה שאינה חוזרת, ולא מפני שרק בבעלי עור יש לדם מקום המסוים.

34 היינו שלא יוכל להתמתק, כיון שהתורמוס מר וקליפתו מתוקה יותר ומוציאה מתיקות וקולטת את המרירות, ועל דרך דבריו בהלכות שבת שם. וראה בעיונים.

35 בדברי הרמב"ם כאן מתבאר לנכון פירושו בסוגיית ברירת תורמוסין, באופן שונה ממה שנקטו בדעתו רבים, וכמבואר בהרחבה בעיונים.

36 זו גם הגירסא ברוב הפירושים שבאו לפנינו, ובכל כה"י והדפוסים.

37 כוונת הרמב"ם להקשות לגירסת הרי"ף ורש"י, שהתרצן אינו מיישב כלל את הקושיה, וחוזרת הקושיה הראשונה שהרי הוא בורר אוכל מתוך הפסולת ולמה חייב כשנוטל התורמוסין מתוך הפסולת, ואף שאם לא יטול מהם את הפסולת יתקלקלו, סוף סוף עתה אינו מסיר מהם את הפסולת אלא את האוכל, ולמה חייב. ועיי' מה שכתב בזה באמת ליעקב (די"ה אי) בישוב שיטת הגורסים כן.

וכפי הנראה מחמת קושיה זו תירץ רבי אברהם בן הרמב"ם בעוד אופן מה שאין חובל אלא בבעלי עור, באופן שיעלה גם בלשון הגמרא והרמב"ם הנ"ל, וז"ל, ועוד דבשאיין להן עורות לא מצית חבורה שאינה חוזרת, שכבר נודע בספרי הרפואות שיש בגוף החי איברים שאם ילכו או יחסרו אינן חוזרין לעולם, כמו העצמות והגידין והעור וכיוצא בהן, וזה שיראה לעין במקצת אלו האיברים שצמחו אחר שנחתכו כמו העור והעצם אינו אמת, אלא דבר הדומה להן הוא שיצמח במקומן, ויש בגוף איברים שאם ילכו יחזור כמותן, כמו הבשר. ולפיכך העור כשיקרע לא יחזור לבריתו לעולם אלא קליפה במקומו דומה לו תעלה, ויראה זה למי שיתבונן בו ויסתכל טוב אפילו למראית העין שאותה הקליפה אין מראה כמראה שאר עור הבשר השלם וכו'. ומפני זה שמונה שרצים שיש להם עורות יש בהם חבורה שאינה חוזרת, ושאיין להם עורות אלא קליפה מן הבשר דומה לעור, לא אפשר בה חבורה שאינה חוזרת, דכל חבורה בבשר חוזרת ובעור אינה חוזרת, והיינו דאמרין מנין לחבורה שאינה חוזרת דכת' היהפוך כושי עורו ונמר חברבורתיו, ע"כ. אלא שגם תירוץ זה קשה, וכמו שהקשה רבי אברהם בן הרמב"ם עצמו וז"ל, ודקא קשיא אי משום מפרק מאי טעמא בעינן חבורה שאינה חוזרת, יש להשיב מפני שהתולדה צריכה שתהיה דומה לאב, והואיל והאב שהוא הדש אין הנידוש חוזר לכמות שהיה כך המפרק צריך להיות אותו דבר שנתפרק אינו חוזר לכמות שהיה, ואף על פי שיש להקשות הא איכא חולב, ע"כ. הרי דמסיק בקושיה ממה שבחולב חייב משום מפרק אף על פי שהדבר המתפרק חוזר להיות כמו שהיה.

עוד הקשה רעק"א שם למה כתב הרמב"ם (שבת ריש פי"א) שהשוחט חייב משום נטילת נשמה, ואמאי אינו חייב משום מפרק, וכתב שדוחק לומר שמדובר כשלא יצא דם או שלא יצא כגרוגרת.

וכעת נתברר תירוצו של הרמב"ם לקושיה למה אין חיוב חובל אלא בבעלי עור, שהדם שבתוך העורקים והורידים אינו דבק בהם אלא נע ונד בתוכם ואין עליו חיוב מפרק, וחיוב מפרק הוא על הוצאת הדם מן העור, שבתוכו, בשכבת הדרמיס, יש רשת עצומה של כלי דם דקים, והדם דבק בהם, ועל הפרדתו שפיר חייב משום מפרק, ולכן אין חיוב זה שייך אלא בבעלי העור.

ואף על פי שאין מצוי שיהיה בדם שבעור שיעור גרוגרת, שהוא שיעור החיוב לדעת הרמב"ם (פ"ח ה"ז), כל שהוציא דם בשיעור גרוגרת הרי מלאכתו חשובה, שיש בה צורך, וכל כן חייב על שנכללה במעשיו מלאכת פירוק הדם הדבק בעור. ועל דרך זה צ"ל לדעת ר"ת שחולב חייב משום ממחק הדד (תוס' עג ע"ב ד"ה מפרק), ואף על פי כן שיעורו בגרוגרת, וקשה מה עניין שיעור גרוגרת שהוא שיעור מלאכה באוכלין, לאיסור חולב שהמלאכה נעשית בו לדעת ר"ת במיחוק הדד. וע"כ אין צריך שיהיה השיעור בגוף המלאכה, אלא כל שמלאכתו נעשית לצורך שיעור הרי היא מלאכה חשובה, ועל כן כשחולב כגרוגרת גם מלאכת ממחק הדד נעשית חשובה. וה"נ בחובל ומוציא דם בשיעור גרוגרת מלאכתו חשובה וחייב עליה, אף על פי שהדם שפירק מהעור אין בו לבדו שיעור גרוגרת, ודוק.

ויתכן שהרמב"ם מפרש שזהו גם הטעם לתליית הגמרא (קז ע"ב) במה שאין החבורה חוזרת, שמחמת דקות כלי הדם [ושאר הכלים הדקים שבעור כגון זקיף השיער ועוד] אין הם חוזרים להיווצר בעור אחר שהוא מעלה ארוכה, ועל כן מה שאין החבורה חוזרת מוכיח על דקות כלי הדם, ומטעם זה חייבים על הוצאת הדם משם משום מפרק. וגם מיושבת קושיית רעק"א בשוחט, די"ל דחיוב שוחט הוא באופן שאין בו חובל, והיינו שכבר נחתך העור, וכיון שלא הוציא בשחיטתו דם מהעור אינו מפרק, שעל הוצאת הדם שבתוך הגוף אינו חייב משום מפרק.

עיון ב - שיטת הרמב"ם בסוגיית תורמוסין

כתב הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ג), והבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן חייב, מפני שהפסולת שלהן ממתקת אותן כשישלוקו אותן עמהם, ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב. ויש ב' דרכים בדעתו בגירסת הסוגיא.

דרך אחת היא שגורס 'ואי לא שלקי ליה', כגירסת רש"י עצמו, ונמצא שיש צורך לתורמוסין בפסולת שלהן כדי למתקן. אלא שרש"י פירש מטעם זה שנחשב כבורר כשמוציא התורמוסין שעדיין לא הומתקו מהתורמוסין המתולעים שכבר הומתקו, והרמב"ם מפרש שנחשב כבורר בכך שמוציא את התורמוסין שלא הומתקו מהפסולת או מהתורמוסין העתידיים להתמתק, וכדלהלן. וכדרך זו בדעת הרמב"ם כתב המאירי (ד"ה הבורר) וז"ל, הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהם אף בידו ואף לאלתר ואף אוכל מתוך פסולת חייב, שהתורמוסין צריכים לשלוקם הרבה הרבה, ואם אינם נשלקים בקליפתם הם מסריחים, שהפסולת ממתקן כשנשלוקו עמה, ומאחר שכן הרי הוא כבורר פסולת מתוך אוכל, ולשיטה זו אנו גורסים ואי לא שלקי ליה מסרה, כלומר אם אינו נשלק עם הפסולת הוא מסריח, ע"כ. וכ"כ בלחם משנה וז"ל, פי' למ"ש בגמרא פ' כלל גדול (דף ע"ד) שאני תורמוסין דשלקי ליה שבעא זימני ואי לא שלקי ליה מיסרח וכפסולת מתוך אוכל דמי, כלומר כיון דאי שלקי הפסולת עמם היה נמוח וא"א להתבשל א"כ הפסולת עיקר והוי ליה כבורר פסולת מתוך אוכל, ע"כ.

ודרך שניה שהרמב"ם גורס 'ואי שקלי מיניה פסולת מסרח', קרוב לגירסת רבו הלוי של רש"י, ומפרש באופן אחר, שבהפרדת התורמוסין מקליפותיהם גורם לתורמוסין שהוציא להפוך לפסולת, כיון שלא יוכלו יותר להתמתק. דרך זו מבוארת בספר המאורות, וז"ל, והר"ם גריס הכי. אלא שמפרש ואי שקיל ליה מסרח, שהפסולת שלהן ממתקת אותם כשישלוקו עמה, ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל הוא וחייב, ע"כ. וכן מפורש ב"תעליק" שלפנינו, וז"ל, ובאה התשובה ואמר לא שאני תורמוסא דשלקי ליה שבע זימנין בקדירה. ואי שקלי מיניה פסולת מסרח דכפסולת מתוך אוכל הוא דמי ולהכי חייב. וביאור זה, אמר שלפי שכאשר מוציאים את הפסולת מהתורמוס הרי הוא מתקלקל, הרי נעשה הפסולת כאוכל (והפסולת כאוכל) [והאוכל כפסולת], ונמצא הבורר התורמוס מהפסולת כמי שבורר הטיט מהקמח. ומחמת כן הוא חייב לפי שזו ברירה גמורה, ע"כ.

ובשיטת הרמב"ם צריך לברר ג' עניינים. האחד, שלדברי כמה אחרונים בדבריו נמצא משיטתו חידוש גדול, שהמוציא פסולת מתוך אוכל, גם אם מטרתו היא לאכול את הפסולת, נחשב למוציא פסולת ולא למוציא אוכל, וכדלהלן. השני, שגם אם בשעה שהוציא את הפסולת מהאוכל לא היה לה שם פסולת, ורק כתוצאה מהוצאתו היא נפסדת ומתקלקלת, חשוב גם כן מוציא פסולת מתוך אוכל, וזה דבר זר. והשלישי, שלכאורה עיקר עניינם של התורמוסין הוא בכך שהתורמוסין שהוצאו לפני גמר בישולם נעשים פסולת ולכן כבורר פסולת מתוך אוכל הוא, ואילו ברמב"ם נראה שעיקר היסוד הוא בכך שפסולת התורמוסין נעשית כאוכל. ונבאר עניינים אלו בפירוט.

הנה בשיטת רש"י מבואר טעמו של האדם שהוציא את התורמוסין מתוך התערובת. לפי פירושו הראשון של רש"י הוציאים לאכילה כיון שכבר הם מתוקנים כעת לאכילה. ולפירושו השני הוציא את התורמוסין הטובים והקשים שצריכים בישול נוסף, כדי שיעמדו לעצמם ויבשלו בישול נוסף בלי לכלול בו את התורמוסין המתולעים שכבר נתקנו לאכילה, שהבישול הנוסף רק יזיק להם. ולפירושו השלישי הוציא את התורמוסין לאכילה, אלא שמתוך רכותם נימוחו בידיו. אבל לדעת הרמב"ם שהתורמוסין שהוציא קשים ואינם ראויים לאכילה, צ"ב למה הוציאם.

ובשו"ע הרב (סי' שיט ס"ז) הביא דברי השו"ע בשם הרמב"ם והוסיף בהם דברי ביאור, ונדגיש הוספותיו, הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהם חייב מפני שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותם עמהם, ומבלעדי כן הם מרים מאד לפיכך הם חשובים פסולת ופסולת שלהם הממתקת אותם חשובה אוכל, ונמצא כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב אפילו בורר בידו כדי לאכול לאתרוג, ע"כ. ומפורש בדבריו שנקט בדעת הרמב"ם שהוציא את התורמוסין על מנת לאכלם, וזהו חידושם של תורמוסין, שאף על פי שאוכל הם והוציאם לאכילה והיה לנו לדונו כמוציא אוכל מתוך פסולת ומותר, מכל מקום כיון שמרים הם הרי הם כפסולת ונמצא שהוציא פסולת מאוכל וחייב.³⁸

וכן נקטו כמה מגדולי פוסקי הדור האחרון, שכוונת הרמב"ם שהוציא את התורמוסין על מנת לאוכלם. והתקשו בזה, שהרי המוציא פסולת לשם אכילה נחשב כמוציא אוכל ולא כמוציא פסולת, וכפי שכתבו הפרי מגדים (סי' שיט מש"ז סק"ג) לענין מוציא אוכל הנאכל על ידי הדחק, והבן איש חי (שנה שניה בשלח אות יד) לענין מוציא אוכל לבהמתו. ועיי' מש"כ בזה בשמירת שבת כהלכתה (פ"ג הערה יד במהדו"ח) בשם הגרש"ז אויערבאך, ובחידושים וביאורים (סי' יד סק"ג), ובאילת השחר (שבת עד ע"ב ד"ה ואי לא).

עוד יש לעיין בדעת הרמב"ם שסובר שהתורמוסין שהוצאו חשובים פסולת משום שעל ידי הוצאתם לא יתמתקו עוד, שהרי נמצא שבשעה שהוציאם לא היו חשובים פסולת, שהרי רק כתוצאה מהוצאתם הפסיקו להתמתק ונעשו פסולת, ואם כן למה נחשב בזה כבורר ומוציא פסולת מתוך אוכל, כיון שבשעת ההוצאה היו כל התורמוסין שווים.

ואכן כיוצא בזה יש להקשות בשיטת רבו הלוי של רש"י, שכתב שהתורמוסין שהוציא חשובים פסולת כיון שנימוחים בידיו, ונמצא שרק אחרי הוצאתם נעשו פסולת ואף על פי כן חשוב בכך מוציא פסולת מתוך אוכל. אלא שברעתו יש לפרש שכיון שאדם זה מוציא התורמוסין בידיו ולא בכלי מתאים, נמצא שכל העומד להוצאה כעת שאין לו כלי נחשב פסולת, וכל הנשאר ויכול להינטל בכלי נחשב ממילא אוכל, ולכן נידון כמוציא פסולת מתוך אוכל.

אבל לדעת הרמב"ם עדיפות התורמוסין הנשארים אינה קיימת עתה אלא בעתיד, שהם יכולים להמשיך ולהתבשל ולהתמתק, ובשעת הברירה כל התורמוסין שווים במרירותם, אלא שעל ידי הוצאתו גורם שאלו לא יוכלו להמשיך להתמתק והאחרים יוכלו להמשיך, ואין אפשר לדרון מעשה כזה כמעשה ברירת פסולת מאוכל, והרי אינו אלא מזיק מקצת האוכל והופך אותה לפסולת.

עוד יש לעיין בדעת הרמב"ם, למה הוצרך להוסיף ולבאר שהקליפות נחשבות אוכל. ובאמת המדקדק בדברי המאירי שפירש כדברי הרמב"ם, ימצא שלא הוסיף דברים אלו, ולא כתב שגם קליפות התורמוסין הופכות לאוכל. ודבריו נכוחים מצד עיקר המהלך בסוגיא, שהרי הושארו גם תורמוסין והם עצמם משמשים ל"אוכל" ביחס לתורמוסין שהוצאו שהם ה"פסולת", ואין צריך להוסיף ולדון את הקליפות כאוכל. שכן בודאי אין לומר שכל התורמוסין הוצאו והושארו רק הקליפות, שהרי במקרה כזה לא ייחשבו הקליפות לאוכל מצד כוחם למתק תורמוסין, שהרי ניטלו כל התורמוסין ולא נשאר מה למתק, ואין נראה שמשמשים בקליפות התורמוסין כדי למתק תורמוסין אחרים.

38 וראיתי לאחד המחברים שנקט בדעת שו"ע הרב שהוצאת התורמוסין היתה כדי לאכול קליפתם, וציין לדברי הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ה ה"ב) שכשחישב על קליפת התורמוסין לאכילה מחשיב לה לאוכל. אבל בודאי אין זו כוונת שו"ע הרב, שהרי בא לבאר החידוש שבתורמוסין, שלולא היו מרים היה מותר להוציאם כיון שהיה נידון כמוציא אוכל, וכיון שמרים הם ונידון כמוציא פסולת לכן חייב, ואם כן ברור שהנידון הוא על התורמוסין שהוציא ולא על הקליפות.

אך בדברי הרמב"ם נראה שלא נקט כלל ענין זה שהתורמוסין שהוצאו חשובים פסולת, אלא שהקליפות שהושארו חשובות אוכל, שכן כתב "מפני שהפסולת שלהן ממתקת אותן כשישלקו אותן עמהם". ולדברי המאירי נמצא שהרמב"ם תפס את הטפל שאינו נצרך, שהוא חשיבות הפסולת, וזנח את העיקר, ולא אמר שהתורמוסין שהוצאו לפני שנשלקו נעשין פסולת. ובלחם משנה ושו"ע הרב עמדו בכך, ואכן הוסיפו גם שהפסולת חשובה אוכל, ושהיא עיקר. אלא שמצד מהלך הסוגיא אין הבנה לתוספת זו, שהרי לפי דרכם בביאור דברי הרמב"ם די בכך שהתורמוסין שהוצאו חשובים פסולת ואין צורך בהוספה שהפסולת חשובה אוכל וכאמור.

ומכך נראה שלדעת הרמב"ם התורמוסין שהוצאו לא הוצאו לשם אכילה, ובאמת אילו היה מוציאם לשם אכילה, לא היו נחשבים פסולת, וכדברי הפרי מגדים והבן איש חי הנ"ל. אלא הוצאת חלק מהתורמוסין נועדה כדי למהר את המתקת התורמוסין שנשארו. שכיון שהתורמוסים מרים וקליפתם אינה מרה, בישולם יחד גורם למרירות לעבור מהתורמוסים לקליפה ועל ידי כך הם מתמתקים. וברור אם כן שכלל שכמות התורמוסין תקטן ביחס לפסולת, כך ימהרו התורמוסין הנשארים להתמתק. וזוהי סיבת הוצאת חלק מהתורמוסין.³⁹ ואלו שהוצאו אינם נאכלים כעת אלא בעתיד יבשלו אותם פעמים רבות במים כדי למתק גם אותם.

ומה שהוסיף הרמב"ם שהפסולת נעשית אוכל, הוא מפני שסובר שבאמת מה שהתורמוסין שהוציא מסריחים אינה סיבה מספקת להחשיבו כמוציא פסולת מאוכל, [מלבד הסיבה הנ"ל שהנאכל אינו פסולת], משום שהפיכתם לפסולת היא תוצאה של הוצאתם, שרק כיון שהם הוצאו מהקדירה הם לא יתמתקו כעת ויסריחו, וכיון שזו תוצאה מאוחרת של ההוצאה, לא ניתן לדון בשעת ההוצאה שהם כבר פסולת, ועל כן אין הוצאתם נחשבת הוצאת פסולת מאוכל, וכאמור.

ועל כן הוצרך הרמב"ם לפרש שהקליפות הופכות לאוכל, והיינו שכאשר בא להוציא חלק מהתורמוסין כדי להשתמש בפסולת לשם זירוז המתקת התורמוסין הנשארים בקדירה, הרי הוא קובע את הקליפות לאוכל ואת התורמוסין המוצאים לפסולת, ולכן שמוציא את אותם תורמוסין הרי הוא מוציא את מה שכבר נקבע כפסולת מתוך מה שכבר נקבע כאוכל.

וכן נראה גם מדבריו בשיעוריו כאן שכתב "הרי נעשה הפסולת כאוכל", והיינו שזו תוצאת מעשה האדם שהוציא את התורמוסין, ולא עניין הקבוע ועומד שהקליפות חשובות אוכל. והביאור כאמור, שבבואו להוציא חלק מהתורמוסין כדי למהר את מיתוק התורמוסין הנשארים, נעשה הפסולת כאוכל והאוכל כפסולת, וממילא כשמוציא אותם הרי הוא מוציא פסולת מתוך האוכל.

ובזה נתיישבו בס"ד כל דברי הרמב"ם, שבאמת הוצאת פסולת לשם אכילה אינה חשובה הוצאת פסולת מתוך אוכל, והוצאת פסולת שרק בעקבות ההוצאה נעשית פסולת אף היא לא נחשבת הוצאת פסולת מתוך אוכל, ונתבאר גם מה שהוצרך לבאר שהקליפות נעשות אוכל ולא סגי ליה במה שהתורמוסין הנשארים חשובים אוכל, וכאמור.



39 ואין לחייב בזה משום מבשל, על שממהר את המתקת הנשארים, שאין בישול אלא בריכוך הקשה, וכפי שכתב במשנה ברורה (סי' שיח סק"א) גם בדעת הרמב"ם, וגם אם חייב משום מבשל גם על קישוי הרך מ"מ על מיתוק ושינוי טעם לא מצאנו חיוב בשבת משום מבשל.

רבותינו חכמי אשכנז הראשונים זלה"ה

ליקוטי הלכה ומנהג - ימים נוראים

נעריכת הרב אברהם ביטון

מבוא*

כתב יד פריז הספריה הלאומית heb. 326, (במכון לתצלומי כתבי-יד: F23495), הוא קובץ גדול בכתביה אשכנזית, המכיל תשובות, ופסקי הלכה, דרשות, שירה, מוסרים, ליקוטים, העתקת חיבורים, ועוד.¹

שם המחבר אינו ידוע בדיוק, כפי שלא נודע שמם של מחברים רבים אחרים מתקופת הראשונים,² אך יש ששיערו ששמו, 'רבי יעקב ב"ר אברהם',³ ויש ששיערו ששמו, 'רבי שמואל ב"ר שלמה',⁴ ויתכן אף ששני האפשרויות אינם נכונות.⁵ גם מקומו של המחבר אינו ידוע בדיוק, אך ניתן לשער שישב בעיר 'קולוניה' (KOLN) שבגרמניה.⁶

כפי הנראה מחבר הקובץ הוא תלמידו של ראבי"ה, ואציג כאן בסיס להשערתי זו. א. המחבר מצטט הרבה מתוך ספר ראבי"ה, ברוב מכריע של המקומות ללא ציטוט שמו, אך יש מקומות בהם הוא מזכיר את הראבי"ה.⁷

ב. יש מקומות בכתב היד בהם שיטת ראבי"ה מובאת בשם, 'רבי'.

1 ראבי"ה: "ובשם רבינו קלונימוס מצאתי, שאסור להתענות בזמן הזה בשבת, אפילו תענית חלום... ואף על גב דקורעין לו גזר דין של שבעים שנה, ודמי לספק הצלת נפשות, שמחללין עליו את השבת כדאיתא במסכת יומא, אפילו הכי נראה לי שאין מתענין בשבת".⁸

מחברינו: "ובשם רבינו ר'בי קלונימוס, דאסור להתענות בזמן הזה בשבת, ואפילו תענית חלום... ואף על גב דקורעין לו גזר דינו של ע' שנה, ודמי לספק הצלת נפשות, ומחללין עליו את השבת, אפילו הכי נראה לר'בי דאין מתענין בשבת".⁹

*רשימת הספרים וקיצוריהם בסוף המאמר.

1 על כתב-היד, ראה: א' נויבאור, MGWJ, כרך 36 (1887), עמ' 502-505; ד' חבולזון, שריד ופליט, קובץ על יד, ח, ברלין תרנה, עמ' 3-5, ומשם בקצרה לקטלוג הממוחשב של המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בירושלים.

2 ראה: הרב י"י סטל, ספר קושיות, עמ' 4.

3 ראה: נויבאור, שם; א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 169. מקור להשערה זו, היא מקטע בכת"י בדף 122א-122ב, שיר על הלכות טריפות, "אחפש על שפה, הלכות בטרפה", באקרוסטיכון: "אני יעקב ב"ר אברהם[ם]".

4 ראה: קטלוג מכת"י. ומקור להשערה זו מציטוט בכת"י, דף 175 ב: "אני שמואל ב"ר שלמה", והמגיה בכתב יד העיר כי כנראה הוא המעתיק.

5 ראה: חבולזון, שם. ובכת"י בדף 111 ב, יש הבלטה לשם 'יוסף', ויתכן שיש כאן רמיזה לשמו של הסופר.

6 קטלוג מכת"י. בכת"י דף 176 א: "אני הכותב ראיתי בקולוניא". ומקום זה נזכר עוד בכת"י בדף 120 ב: "אירע בקולוניא בריאה אחת".

7 ראה בכת"י דף 28 ב.

8 ראבי"ה, סי' תתנט, עמ' 621.

9 דף 28 ב.

2 ראבי"ה: "אבל אם הותיר שמן ביום שמיני, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, דכיון שהוקצה למצותו אסור להשתמש בו. ואינו נראה לו, דהא אתרוג שרי אחר גמר מצוה, וכן סוכה, ושמא יש לומר הכא דעתו שלא להנות בו לעולם"¹⁰.

מחברינו: "אבל אם הותיר ביום השמיני, עושה לו מדורה ושורפה בפני עצמו, כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש בו, ואין נראה לרבי, דהא אתרוג שרי אחר גמר מצוה, וכן סוכה, אלא אמ' מוסיף עליו ומדליק בשבת"¹¹.

ראבי"ה נפטר בשנת ד'תתקפ"ג (1223) לערך, וניתן להסיק כי זמן כתיבת הקובץ הוא ראשית המאה הי"ג¹².

המחבר מצטט - באופן אנונימי - מתוך ספר "הלכות קצובות", חיבור קדום המיוחס בכת"י לרב יהודאי גאון, ומקום חיבורו הוא ארץ ישראל, או איטליה, בתקופת הגאונים¹³. מחברינו הכניס קטעים ממנו בפסקי ההלכה, ובמיוחד בהלכות סוכה.

חיבורים נוספים שהמחבר מביא את דבריהם בלי לציין את שמם, הם קבוצת 'ספרי דבי רש"י', הכוללים את הספרים: מחזור ויטרי; סידור רש"י; ספר האורה; ספר איסור והיתר לרש"י; ספר הפרדס; וכן: מעשה הגאונים.

יוצא מן הכלל הוא החיבור, 'ליקוטים מספרי דבי רש"י', חיבור הלכתי קדום, אשר מחברו ליקט מתוך ספרי דבי רש"י, חיבור זה נשתמר בכתב יד בבית המדרש לרבנים בברסלוי¹⁴, וא"א אורבך הדפיס את החיבור בתוך 'ספר רש"י'¹⁵. כתב היד נעלם בשואה¹⁶, כך שלא ניתן להשוות את כתבי היד.

חיבור זה מקביל בצורה מדויקת להרבה מהקטעים בכתב-יד זה, באופן שלא מותיר שום ספק, כי לשני החיבורים היה מקור אחד.

קטעים מן הקובץ פורסמו ע"י נויבאור וחבולזון, ובדעתי להזהיר חלקים נוספים מכתב-היד, עם מבוא מפורט יותר. כעת אני מהדיר כאן חטיבה מן החיבור מדף 23 ב, עד דף 32 ב, הכוללת את הלכות ראש השנה, תעניות, יום הכיפורים.

דרך ההדרה, פסוקים שהמחבר מצטט, ציינתי בגוף החיבור, ובסוגרים עגולות, וכמו כן גם במקרים שהמחבר ציין לספר מסויים, ציינתי את הספר בגוף החיבור,

10 ראבי"ה, סי' תתמג, עמ' 581.

11 דף 34 ב. והעניין, "מוסיף עליו ומדליק ובשבת", אינו נמצא בראבי"ה, ולא מצאתי את מקורו. 12 בקטלוג באתר כתיב, נכתב כי הקובץ נערך ככל הנראה בסוף המאה הי"ב, על כל פנים אחרי פטירתו של רבי יעקב ב"ר מאיר (1171), הנוכח בברכת המתים, 'מנוחתו כבוד', בכתב יד, בדף 42 א. חבולזון, עמ' 4, שיער כי מחברינו חי בין השנים 1120-1180, וכי כתב את ספרו לכל הקודם בשנת 1160, ולכל המאוחר בשנת 1180 ולא אחריה.

השערתו כי החיבור מוקדם לשנת 1180 נסמכת על ציטוטים בכתב היד, ובהם מחברינו מעיד על מנהגי רבותיו של רש"י. השערה זו אינה נכונה. שכן מחבר הקובץ משלב בדבריו ציטוטים מספרים קדומים, בגוף ראשון, כמו למשל ספר 'מעשה המכיר', שהמחבר הכניס בתוך דבריו, קטעים מלאים מספר זה, וראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 376. ואין ראיה מציטוט זה או אחר, להקדים את תקופת המחבר. 13 על חיבור זה ראה: מ' מרגלית, הלכות קצובות, מבוא, ירושלים תשכ, עמ' 1-60; א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תשא, עמ' 91-95; גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 151; ובספרות המצוינת אצל גרוסמן.

14 קובץ 255. קובץ זה מכיל מספר חיבורים, במספר כתיבות. וספר ההלכה מתחיל בדף 63, ונמשך עד דף 77.

15 ספר רש"י: קובץ תורני-מדעי, בעריכת הרב יהודה ליב הכהן פישמן, ירושלים תשא, עמ' מד-צז.

16 כך אמר לי הרב פרופ' שמחה עמנואל הי"ו.

ובסוגרים עגולות. את שאר המקורות הבאתי בהערות, ובמיוחד השתדלתי להביא הקבלות לספרי דבי רש"י. נעזרתי רבות בהערותיהם של אפטוביצר ואורבך, לספרים - בהתאמה -, ראבי"ה; ליקוטים מספרי דבי רש"י.

קיצורים וראשי תיבות שאין ספק בפתרונם, השלמתי ופתחתי בתוספת גרש המסמן את הכתיב המקורי, במקרים שלא הצלחתי לקרוא את הכתוב בכת"י, סימנתי [...].

בכתב יד יש הגהות בכתב עגול, איני יודע מי הוא המגיה, ובמספר הגהות נראה בברור שהגהתו מיותרת, אך במקרים שנראה שיש בכתב יד טעות סופר, הבאתי את התיקון, וצינתי בהערה, שמדובר בתיקון של המגיה.

תודותי לרב פרופ' שמחה עמנואל הי"ו שהודיע לי על הקובץ, ועזר לי רבות במלאכת ההדרה. לספריה הלאומית של פריז, על מתן רשותה לפרסום הכתב יד. לידידי הרב יעקב ישראל סטל הי"ו, על עזרתו הרבה בעריכת הדברים, למר אלכסנדר גורדין מה'מכון לתצלומי כתבי-יד עבריים', על עזרתו הרבה, וליתר עובדי ה'מכון לתצלומי כתבי-יד'.

מהדורה

הילכות ראש השנה

"אלה מועדי יי אשר תקראו", וגו' (ויקרא כג ד), מיכאן אב בית דין או'מר: 'מקודש החודש', וכל העם עונים אחריו: 'מקודש מקודש'¹⁷. מיכאן נהגו שמברכין בבית הכנסת, { 24 א } ומכריזין על החודש, ואומרים: מי שעשה ניסים¹⁸.

ירושלמי' (ראש השנה א ג): "בנוהג שבעולם השלטון או'מר: 'הדין היום', וליסמין או'מר: 'הדין למחר', למי שומעין, הלא לשלטון. אבל הקב"ה אינו כן, אלא אם יאמרו ב'ית דין': 'היום ראש השנה', הקב"ה או'מר למלאכי השרת: 'העמידו במה', וכו'¹⁹. מה טעם, "כי חוק לישראל הוא, ומשפט לאלהי יעקב" (ע"פ תהילים פא ה), אם אינו חוק לישראל, כביכול אין משפט לאלהי יעקב.

אמ'ר ר' סימון כת"ב: "כי מי גוי גדול" וגו' (דברים ד ז), בנוהג שבעולם, אדם שיש לו דין, לובש שחורים, ומתעמף שחורים, לפי שאין יודע היאך יוצא הדין, אבל ישראל אינם כן, אלא לובשים לבנים, ומתעטפים לבנים, ומתגלחים, ואוכלים ושותים ושמים בראש השנה, לפי שיודעים שהקב"ה עושה להם ניסים, ומוציא דינם לכף זכות, וקורע להם גזר דינם²⁰.

17 ע"פ ראש השנה כד ע"א. והלשון הזאת אינה מהגמרא, אלא מספר ראבי"ה, ב, ראש השנה, סי' תקל, עמ' 210. וכן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פה. ועיין במבוא.

18 ראבי"ה, שם; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

19 שם בירושלמי: "הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, יעמדו סניגורין, יעמדו קטיגורין, שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו בית דין לעברה למחר, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין, שנמלכו בני לעברה למחר, מאי טעמא: 'כי חוק לישראל'".

20 ירושלמי שם. אך יש להעיר, ששם הדרשה היא על הפסוק הבא, "ומי גוי גדול" וכו' (פסוק ח), ולא על פסוק: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אֵלָיו פֶּה אֲלֵהֶינוּ כָּל קָרָאנוּ אֵלָיו". ויותר נראה שהדרשה היא על המלים: "אלהים קרובים אליו". ולעומת זאת בפסוק ח כתוב: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום". ופחות נראה כי הדרשה היא על הפסוק הזה. וכנוסח זה של מחברינו, כן הוא בספר המנהיג, הל' ראש השנה, סי' א, עמ' שא; ספר קושיות, סי'

"אלה מועדי יי" ו"גו" (ויקרא שם), כולו איתקשו להדרי, פסח, עצרת, וראש השנה, ויום הכיפורים, וסוכות, ושמיני עצרת, לקרותו 'מועדי יי', ו'מקראי קודש'. ומניין שנקרא חג, שנאמר: "בכסא ליום חגינו" (תהילים פא ד), ומניין שנקרא שמחה, שנאמר: "וביום שמחתכם ובמועדיכם"²¹ וגו' (במדבר י י). ואמר מר: "חדשיכם" כתיב (במדבר שם), וזה ראש השנה²². וגם בספר עזרא מצינו: "כי קדוש היום לאדונינו" (נחמיה ח י)²³.

לכך אומרים בראש השנה: "ודברך מלכנו אמת וקיים לעד". אלא זה ש'אמר ה' כתוב: "לעולם יי" דברך נצב בשמים" (תהילים קיט פט), אתיא כר' אלעזר דאמר: בכ"ה באלול נברא העולם, {24 ב} נמצא שאירע יום ו' שנברא בו אדם הראשון, בראש חודש תשרי. ביי"א שעות נכנס לדין, ביי"ב יצא בדימוס, אמר לו הקב"ה: "אתה סימן לבניך, כשם שנכנסת לפני ביום הזה בדין, ויצאת ברחמים, כך יהיו בניך ליכנס לפני בכל שנה בדין, ויוצאין ברחמים". ה'רא ה'וא ד'כתיב: "לעולם יי" דברך נצב בשמים"²⁴.

נופלין בתחנונים בערב ראש השנה, אבל לא לפני (לאחר)²⁵ סדר קדושה²⁶.

שעה, עמ' רסד [וראה: הרב יי סטל, שם בהערות 388-391]; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. וכמו כן ישנם שינויים קלים, בין הדרשה כאן, ובין דברי הירושלמי. וראה הרב יי סטל, שם.

21 בכתב יד יש ט"ס במלה זו.
22 סוכה נה ע"א: "רב אשי אמר: כתיב: 'חדשכם' וכתיב: 'ובראשי', ואיזה חדש שיש לו שני ראשים, הוי אומר זה ראש השנה". וע"ע באבודרהם סדר תפילת ראש השנה, עמ' רסה.
23 מקור דרשה זו היא מדברי הגאונים, ראבי"ה, סי' תקלז, עמ' 230, הביא כן בשם רב שר שלום גאון. והעתיק דבריו הרא"ש, ר"ה, פרק ד, סי' יד. ובשבלי הלקט, סי' רפד; ובתניא רבתי, סי' עב, עמ' רצו, הביאו כן בשם רב יהודאי גאון, ורב סעדיה גאון. והמרדכי, ר"ה, רמז תשז, הביא כן בשם רב נחשון גאון. והובאה כצורתה בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פה, וע"ע באבודרהם שם.

24 הדרשה על הפסוק: "לעולם ה' דברך נצב בשמים", מקורה בויקרא רבה, כט א. וההוספה על הדרשה: לכך אומרים בראש השנה, "ודברך מלכנו אמת וקיים לעד". מקורה מפסיקתא רבתי, פסיקתא מ, דף קסז ע"א. ומאמר זה של הפסיקתא, הובא בספרי הראשונים. וראה: סידור רש"י, סי' קעט, עמ' 82; מחזור ויטרי, ג, ראש השנה, סי' לה, עמ' תשיד; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פא; פירושי סידור התפילה לרוקח, סי' קל, מהדורת הרב מ' הרשלר והרב י"א הרשלר, ב, ירושלים תשנב, עמ' תרג; ר"י בר יקר, ב, מהדורת ר"ש ירושלמי, ירושלים תשלט, עמ' פח, בשם רש"י; ספר המנהגים (קלוזנר), ראש השנה, סי' י, הגהה מכת"י, עמ' ט; עיטור, מהדורת רמ"י, ווילנא תרלד, דף קד ע"א; שבלי הלקט, סי' רפו, בשם רש"י; תניא רבתי, סי' עג, עמ' רחצ, בשם רש"י; ספר המנהגים, סי' ג, עמ' שח; הר"ן בפירושו על הרי"ף, ר"ה, יב ע"ב; ארחות חיים, סדר תפילת ראש השנה, אות ב, עמ' רכ; כלבו, סי' סד, ד, עמ' קמ; ספר המחכים, מהדורת הרב י' פריימן, קראקא תרסט, עמ' 37.

25 בכתב-יד כתוב: "לפני", והמגיה בכתב-יד, הגיה: "לאחר". וראה בהערה הבאה במקורות שהבאתי, שכולם כתוב: "לפני".

26 בספר מעשה הגאונים, עמ' 37: "במגנצא מנהג, נופלים בתחנונים בערב ראש השנה בסליחות, אבל לא לפני סדר קדושה". וכן הוא בספר הפרדס, הלכות ראש השנה, עמ' יד; ובספר מנהגים ישנים מדורא, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו-יורק תשח, עמוד 150: "בערב ראש השנה בסליחות נופלין לתחנונות, אבל לא לפני סדר קדושה". ובליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פא: "אין נופלין תחינה בתפלת יוצר של ערב ראש השנה". וכוונתו לדברי ספר הפרדס הנ"ל, וע"ש בדברי המהדיר. ובמנהגי רבי חיים פלטיאל, עמ' 326: "בערב ראש השנה לסליחות נופלין בתחנון, אבל ליוצר אין נופלין בתחנון, ואין אומרים למנצח". וכן בהלכות תחנון מסידור רבי שמואל ב"ר ברוך, כתב: "בערב ראש השנה לסליחות נופלין בתחנון, ולתפילת יוצר אין נופלין בתחנון ואין אומרים למנצח". וראה: ד' גולדשמיט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשנז, עמ' 61. [שני המקורות האחרונים מאותו כתב-יד, כתב-יד ירושלים 8¹²⁸²].

ויש שרגילים ליקח ראשי כבשים בראש השנה, ואוכלין בדבש ומיני מתיקה, כדי שתהא השנה להם שמינה ומתוקה וטובה, כדי שימנו²⁷ הקב"ה לראש ולא לזנב, וכן בספר עזרא: "אכלו משמנים, ושתו ממתקים, ושלחו מנות לאין נכון" וגו' (נחמיה ח י)²⁸.

ראיתי בתשובות, לא מדכרי כלל דראש חודש, ובראשי חדשיכם, שמפרשין: "אזיהו חג שהחודש בו מתכסה הוי אומר זה ראש השנה"²⁹ אזכרתו בתפילה. לכך לא נוציא ג' תורות³⁰ כדעבדינן בא' במבת שחל להיות בשבת,³¹ וכן ביעלה ויבוא אינו מוזכר: "את מוספי יום הזכרון הזה ויום ראש החודש הזה", דקיימ'א לן זיכרון לכאן ולכאן,³² מאחר שאנו קורין: "מלבד עולת החודש ומנחתה, ושני תמידין כהלכתן" (ע"פ במדבר כט ו)³³.

ראש השנה ויום הכיפורים מקודשין בעשיית מלאכה,³⁴ א'פ' ע'ל פ'י³⁵ אין או'מרים בהן ההלל, כד'בי אבהו, דאמ'ר: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבו'נו של עולם, מפני מה אין או'מרים ישר'אל לפניך שירה {25 א} בראש השנה ויום הכיפורים, אמ'ר להם הקב"ה: איפ'ר מלך יושב על כסא דין, וסיפרי חיים ומתים פתוחים לפניי, וישר'אל או'מרים לפניי שירה"³⁶. תניא ר'בי אליעזר או'מר: בתשרי נברא העולם, בתשרי נבראו אבות, בתשרי מתו אבות, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, וכולה מילתא דייקי מקראי, ור' יהושע פליג עליה³⁷. תניא: הכל נידונין בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים³⁸. אמ'ר ר' יצחק אין דנין את האדם אלא לפי³⁹ מעשיו שבאותה שעה, שנ'אמר: "כי שמע אלהים את קול הנער" וגו' (ע"פ בראשית כא ז),⁴⁰ ואמ'ר ר' יצחק ארבעה דברים קורעים את גזר דינן של אדם, אילו הן, צעקה, וצדקה, ושינוי השם, ושינוי מעשה, וכולהי⁴¹ ילפי מקרא. ואמ'ר ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל⁴².

27 נראה שצריך לתקן: "שישימנו". וכן הלשון בספר ראבי"ה, המובא בהערה הבאה.
28 ראבי"ה, סי' תקמז, עמ' 245, בשם תשובת קדמונים. והיא תשובת רב נטרונאי גאון, ונדפסה בספר תשובות רב נטרונאי גאון, או"ח סי' קעט, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 306. והובא ג"כ בשבלי הלקט, סי' רפג; אור זרוע, ב, סי' רנז, עמ' שכז; מרדכי, יומא, רמז תשכג. ובתשובות הגאונים, ליק, תרכד, סי' ח, עמ' 7, מובאת תשובה זו בשם רב האי גאון. וראה: אפטוביצר, בהערות לספר ראבי"ה שם; ברודי, בהערות לתשובות רב נטרונאי גאון שם. ובליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פח, הלשון הדומה ללשון מחברינו, ועיין במבוא.

29 ראש השנה ח סע"א; ושם לד ע"א; סוכה נה ע"א; ביצה טז ע"א; סנהדרין יא ע"ב.
30 ג' = ג' ספרי תורה.
31 שחלו יחד שבת, חנוכה, וראש חודש, מוציאים ג' ספרי תורה.
32 עירובין מ ע"א.
33 ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פח, בלשון זאת. ובמקור ההלכה ראה: סידור רש"י, סי' קעד, עמ' 80; פדרס, עמ' ריז; מחזור ויטרי, סי' לד, עמ' תשב; ראבי"ה, סי' תקלז, עמ' 227; שבלי הלקט, סי' רצ; רא"ש, פסקים, ר"ה, פ"ד, סי' יד; מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח, סי' ס, עמ' כה; מרדכי, ר"ה, סי' תשכב.
34 קטע זה מובא ברובו בלשון דומה בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פח.
35 נראה שצריך להוסיף מלת: "כן". וכן בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פח, כתוב: "אעפ"כ".
36 ראש השנה לב ע"ב. וראה: ספר קושיות, סי' קעז, עמ' קמא; וסי' רד, עמ' קסב; ושם בהערות הרב י"י סטל.
37 שם, י סע"ב.
38 ראש השנה טז ע"א.
39 בכת"י כתוב: "לפניי", ואין למלה זו פשר, ותקנתי ע"פ הגמ' הנ"ל.
40 ראש השנה טז ע"ב.
41 בליקוטים מספרי דבי רש"י: "וכולהו".
42 ראש השנה שם.

ונהגו העם להתפלל סליחות בהשכמה,⁴³ ולהתענות⁴⁴ ביום, ומתפללין 'ענינו' בשומע תפילה, לכד צום גדליה, שמתפלל שליח ציבור 'ענינו' בין גואל לרופא.⁴⁵

ובתשובת רב האי גאון,⁴⁶ אסור נמי להתענות בראש השנה. בירוש'למי (תענית פ"ג ה"ג): "ר' עקיבא או'מר, מתריעות ולא מתענות, שכן בראש השנה מתריעין ולא מתעניין".⁴⁷

אין אומ'רים 'אדיר אדירנו' בקדושה,⁴⁸ אלא בראש השנה ויום הכיפורים, ולא יותר. לפי שהיא שיר של מלאכים, ולא התירו {25 ב} לאומרו, אלא באילו ימים שהן ימי הדין, אבל בשאר ימים טובים אין אומ'רים. אבל רבי אליקים לוי⁴⁹ צוה לשליח ציבור לאומרו בעצרת, ומעמ'א משום דקאמר, אותו [השיר, אמרו מלאכים בשעת מתן תורה, דאמרין]⁵⁰ בשעה שנתן הקב"ה תורה לישראל, אמרו מלאכי השרת: "י' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, תנה הודך על השמים" (ע"פ תהילים ח ב),⁵¹ לכך גזר הדין לאומרו בעצרת, שהוא יום מתן תורה. והרגישו בדבר, שנוהג מנהג שלא⁵² נהגו הקדמונים, ואמרו: "אל תבוז כי זקנה אמך" (משלי כג כב).

ולכך אנו כורעים בראש השנה ויום הכיפורים, בכל התפילה, משום אימה.⁵³

עשרה מלכויות כנגד י' קילוסים של: "הללו יה הללו יה" (יה)⁵⁴ אל בקדשו" (תהילים קנ א).⁵⁵ מ' ברכות בראש השנה, כנגד מ' אזכרות שכתובים בפרש'ת, 'ותתפלל חנה', וכתבי: "י' ידין אפסי ארץ" (שמואל-א ב י), דהיינו יום הדין. כ"ד ברכות של תענית, כנגד כ"ד רינה' ותפילה' הכתובים בפרש'ת שלמה.⁵⁶

43 בעשרת ימי תשובה.

44 בכת"י: "להתענות". ותיקנית.

45 ראבי"ה, סימן תקכט, עמ' 206; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פט.

46 הובאה בהלכות רבי יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' מד.

47 ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פט. וראה: מעשה הגאונים, עמ' 39; ספר הפרדס, עמ' ריז; רוקח, סי' רא, עמ' צא; ראבי"ה, סימן תקכט, עמ' 207; שבלי הלקט, סי' רפד; טוש"ע, או"ח, סי' תקצז.

48 קטע זה נמצא ג"כ - בלשון זו, או בלשון דומה - בספרים: מעשה הגאונים, עמ' 38; ספר הפרדס, עמ' ריז; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פג; ספר קושיות, סי' נח, עמ' מב. וראה שם בהערות הרב י"י סטל.

49 הוא רבי אליקים בן משולם הלוי, תלמידו של רבי יצחק בר' יהודה, וחותרו של ריב"א, וראה עליו: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 165, 166, 184, 278, 306, 398; א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 166; הנ"ל, 'ליקוטים מספרי דבי רש"י', מבוא, עמ' מו.

50 הגהה בגליון. ושם נכפלה המלה: "בשעה".

51 שבת פח ע"ב.

52 ע"פ תיקון בכת"י.

53 שהעומד בדין צריך לכרוע משום אימה. וכך כתבו גם כן: מחזור ויטרי, סי' נג, עמ' תשכז, בשם ספר הישר; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פא; ספר המנהיג, עמ' שז, בשם המדרש; אבודרהם, עמ' רסה, בשם ספר המנהיג. וראה עוד: טור, או"ח סי' תקפב.

54 כן הוא בכת"י, ואולי צריך למחוק.

55 ירושלמי ראש השנה פ"ד ה"ז.

56 בבלי ברכות כט ע"א; ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג; ירושלמי תענית פ"ב ה"ב; פסיקתא רבתי, פ"מ, דף קסו ע"א. וראה: ראבי"ה, סי' תקמ, עמ' 234; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פא.

62 פירוש, לכך יסדו לומר בתפילת 'זכרונות': "טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו".

ולבקש תחנונים בימים הללו, כדי שירחמו עליהם מן השמים⁶³. וממעם זה או'מרים: "וזכרנו לחיים" כל י' ימים שבין ראש שנה⁶⁴ ליום כפורים⁶⁵. לכך נוהגין להתענות קודם ראש השנה⁶⁶, שכך אמרו חכמים, לפני ראש השנה, התחילו גדולי הדור להתענות, והקב"ה מכפר להם שליש מעונותיהם, הגיע יום הכפורים, כל ישראל מתענים אנשים ונשים וטף, ולובשים לבנים כמלאכי השרת, ועומדים יחפים כמתים, והקב"ה מתמלא עליהם רחמים, ומכפר על כל עוונותיהם, ומקבל תשובתם, שנ'אמר: "כי ביום הזה יכפר עליכם" וגו' (ויקרא מז ל)⁶⁷.

בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח): בכל הקרבנות נא'מר: "והקרבתם"⁶⁸, וכאן נא'מר: "ועשיתם" (במדבר כט ב), אמר הקב"ה, עשו תשובה לפניי, ואני מזכה אתכם בדן, ואעשה אתכם ברייה חדשה, כענין שנ'אמר: "ויעש אלהים את הרקיע" (בראשית א ז)⁶⁹.

כתיב: "שובה ישראל עד יי" (הושע יד ב). עד שהיא נתון ברחמים, עד שלא ימתח עליכם את הדין. מלך בשר ודם כועס על אדם, אם מולך לו דרון שיקבלו, ספק מקבלו, אבל הקב"ה אינו כן, אדם חומא {26} ועושה תשובה, מיד מפייסו בדברים, שנ'אמר: "קחו עמכם דברים ושובו" (שם פסוק ג)⁷⁰. ואם יאמר אדם כמה עבירות עשית, אין מקבלין אותי

63 מקור הדרשה הוא בראש השנה יח ע"א: "והכתיב: 'דרשו ה' בהמצאו' התם ביחיד, הכא בצבור. ביחיד אימת, אמר רבה בר אבון: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". והדרשה בלשון זאת נמצאת בראב"ה, סי' תקמז, עמ' 247. ומשם נעתקה במדרכי, יומא, רמז תשכג. ומשם העתיקה בקיצור פסקי הרא"ש, ראש השנה, פ"ד סי' יד. וראה: סידור רש"י, סי' קלט, עמ' 66; מחזור ויטרי, הלכות ראש השנה ועשיית, סי' א, עמ' תרעד; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פד. וראה עוד: א' אפטוביצר, שם, עמ' 247, הערה 5.

64 כן הוא בכת"י, ואולי לתקן: "השנה".

65 כן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פד.

66 ראה: ספר קושיות, סי' סד, עמ' מט; סי' שז, עמ' רכג. ושם בהערות הרב י"י סטל; ר"י גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנה, עמ' 74-107.

67 מקור הדרשה מפסיקתא דרב כהנא, כז ז, עמ' 412; ויקרא רבה, ל ז; מדרש תנחומא, אמור כב; קהלת רבה, פ"ט. [בשנינויים קלים זה מזה]. וקטע זה של מחברינו הוא מדברי ראב"ה, שם; מדרכי, שם; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פט; רוקח, סי' רו, עמ' צח. ואמנם בכל המדרשים והראשונים יש קטע נוסף, שנשמט 'מחמת הדומות', במדרכי הנדפס בתלמוד בבלי, ובחיבורינו, והלשון שם היא [בשנינויים קלים זה מזה]: "מראש השנה ועד יום הכיפורים יחידים מתענים והקדוש ברוך הוא מתיר להם שליש מעונותם". ותוספת זו הובאה גם כן בהגהות מדרכי משם 'מדרכי ישן'. וכן הוא בכתבי היד של ספר המדרכי, ובמדרכי מהדורות מכון ירושלים, ירושלים תשמט, עמ' סג, תוקן ע"פ כתבי היד.

68 בפרשות הקרבנות, ויקרא פרק כג, ובמדבר פרקים כח, כט.

69 לפנינו בירושלמי, ראש השנה, פ"ד ה"ח, הנוסח הוא: "ר' לעזר בי ר' יוסה, בשם ר' יוסי בר קצרתא, בכל הקרבנות כתיב: "והקרבתם", וכאן כתיב: "ועשיתם", אמר להן הקדוש ברוך הוא, מכיון שנכנסתם לדין לפני בראש השנה, ויצאתם בשלום. מעלה אני עליכם, כאילו נבראתם בריה חדשה". ובנוסח דומה בפסיקתא דרב כהנא, כג יב, עמ' 346; ובויקרא רבה, כט יב.

והנוסח שמביא מחברינו נמצא בפסיקתא רבתי, פ"מ, דף קסט ע"א: "ועשיתם עולה לה" (במדבר כ"ט ב'), ובמקום אחר הוא אומר: "והקרבתם עולה לה" (שם פסוק ח), וכאן: "ועשיתם", אמר רבי יצחק, למה 'ועשיתם', אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, עשו תשובה באילו עשרת הימים בין ראש השנה ליום הכיפורים, ואני מזכה אתכם ביום הכיפורים, ובורא אתכם ברייה חדשה, כענין שנ'אמר: "ויעש אלהים את הרקיע" וגו' (בראשית א ז). וכן ראב"ה, סי' תקמ, עמ' 234, הביא את הנוסח הזה בשם 'ירושלמי'. וראה: א' אפטוביצר, שם, הערה 15. וענין זה הובא ג"כ בספר קושיות, סי' קכז, עמ' ק.

70 בפסיקתא רבתי, פ"מ, דף קפה ע"א: "שובה ישראל, לבן מלכים שהיה לו [דין] לפני אביו, [אמר] לו, בקש מן אביך עד שהוא [נתון] בפלטין שלו, עד שלא ישב בבימה, [וימתח] עליך מדת הדין. [וכן] הושע אמר להם לישראל: "שובה ישראל עד ה' אלהיך", עד שנתון במדת רחמים עשו תשובה, כי הקדוש ברוך

בתשובה, אלא אפילו חס ושלום כפר בעיקר, התשובה מועלת לו, שכן כת'יב: "עד י"י אלהיך"⁷¹.

תניא ר' מאיר א"ר: גדולה תשובה, שבשביל יחיד⁷² שעשאה, מוחלין לו ולכל העולם כולו, שנ'אמר: "ארפא משובתם"⁷³ כי שב אפי ממנו" (ע"פ הושע יד ה), 'מהם'⁷⁴ לא נאמר, אלא 'ממנו'. היכי דמי בעלי תשובה, כגון שבא עבירה לידו, וניצל לפרש הימנה, מחוי⁷⁵ רב יהודה (אמ'ר⁷⁶): באותו פרק, ובאותו שעה, ובאותו מקום⁷⁷.

האומר אחטא ואשוב, אין מספיקין בידו לעשות תשובה, האומר אחטא ויום הכיפורים מכפר, אין יום הכיפורים מכפר⁷⁸.

לכך אמרה תורה לתקוע, להזהיר ישראל שיעשו תשובה, דכת'יב: "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג ו)⁷⁹. ולמה תרועה, וכי מה עניין גינוח וילולי בראש השנה, אלא כדי להזכיר מיתת שרה, שמתה בעקידת יצחק, כדי שירחם הקב"ה על בניה⁸⁰. אמ'ר ר'בי פנחס, לכך אין תוקעין אלא בתפילת המוסף, בשעה שהן עומדין בדין, יהיו מלאי מצות כרימון, ויזכו בדין, שכבר קראו קריאת שמע ותפילה⁸¹.

הוא רחום וחנון, ורוצה בתשובה, עד שלא ימתח [עליכם] מדת הדין. בשר ודם כועס על חבירו, והוא מוליד לו דורון שיקבלנו, ספק מתקבל, [ספק אינו מתקבל], והקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא [מתפייס] בדברים: 'קחו עמכם דברים'."

והעניין הראשון נמצא בצורה שונה בליקוט שמעוני, הושע, רמז תקלב: "שובה ישראל עד ה' אלהיך". בשם ר' מאיר תני: 'עד ה' עד שהוא במדת רחמים, ואם לאו, 'אלהיך', עד לא יתעביר סניגוריא קטיגורא".
71 פסיקתא דרב כהנא, כד יב, עמ' 369: "א"ר יודה בר' סימון: "שובה ישראל עד י"י אלהיך" (הושע יד ב), אפילו כפרתה בעיקר". וכך במדרש משלי, ו כט, מהדורת ר"ש כובר, ווילנא תרגם, דף כח ע"ב. קטע זה, ושני הקטעים הבאים אחריו, נמצאים גם בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פד.

72 ע"פ תיקון בגליון הכת"י.

73 ע"פ תיקון בגליון הכת"י. ובליקוטים מספרי דבי רש"י, ג"כ ליתא.

74 ע"פ תיקון בגליון הכת"י.

75 ע"פ תיקון בגליון הכת"י.

76 כן הוא בכת"י, וכן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י. ובגליון הכת"י, נמחק.

77 יומא פו ע"ב. ולפנינו בתלמוד יש שינויים מהנוסח כאן, ועיין בדק"ס, יומא, עמ' 298. ובליקוטים מספרי דבי רש"י, כתב כמו הנוסח של מחברינו. אך בכתב יד בדף 147א, מחברינו מצטט כמו הנוסח התלמוד שלפנינו, ולא כמו הנוסח שהביא כאן.

78 משנת יומא ח ט. (= בבלי יומא פה ע"ב).

79 פסיקתא רבתי, פ"מ, דף קסט ע"ב. וראה: ראבי"ה, סי' תקמב, עמ' 239; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פו. וראה עוד: א' אפסטיצ'ר, שם, הערה 5.

80 בראשית רבתי, פרשת חיי שרה, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תש, עמוד 94: "מה ענין גנוחי ויליל בראש השנה, רבנין אמרו, להזכיר מיתת שרה, שבשעה שראה סמאל שלא קבלו ממנו אברהם ויצחק, הלך אצל שרה, אמ'ר ל'ה: "בעלך היכן הוא", אמ'רה ל'ו: "למלאכתו הלך", "ובנך היכן הוא", אמ'רה ל'ו: "עמו הלך", אמ'ר ל'ה: "לאו כן אמרת, שאין את עוזבת אותו שיצא עד הפתח", אמ'רה ל'ו: "לא למלאכתם הלכו, אלא לבית התפלה הלכו", אמ'ר ל'ה: "זקנה, אין את יודעת שזהו שכן לקחו לשחיטה", כיון ששמעה התחילה לסופדו, ומתוך בכיתה יצאה נשמתה, ולכן מתריעין לזכור מיתתה בעקדת יצחק, כדי שירחם המקום על בניה. ומניין אתה למד שבאותה שעה מתה, שכן כתוב אחר עקדת יצחק: "ויהיו חיי שרה" (בראשית כג א), ללמדך שעל דבר זה מתה".

ועניין זה ששרה מתה בעקידת יצחק, מבואר גם כן בפרקי דרבי אליעזר, פרק לב; ובויקרא רבה, כ ב.
81 מקורו מפסיקתא רבתי, פ"מ, דף קסז ע"ב, בשינויי לשון. והובא במחזור ויטרי, סי' לג, עמ' תשא. ובליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פו, בנוסח הדומה לנוסח מחברינו. וכל קטע זה נמצא ג"כ בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. אך במקום: ר' פנחס, כתב שם: ר' יצחק.

שופר שנסדק ודבקו, פסול⁸². ת'נו ר'בנן: הוסיף עליו כל שהוא לגמרו, בין במינו בין שלא במינו, פסול. ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו, פסול⁸³. { 27 א } ובתוספת'א תניא: ר' נתן אומר, שלא במינו פסול, במינו כשר⁸⁴. ומפר'ש בירושל'מי, שלא במינו פסול, אפילו אינו מעכב את התקיעה, במינו כשר אפילו מעכב קול התקיעה⁸⁵. נסדק לאורכו, פסול. לרוחבו, אם נשתיר בו שיעור תקיעה כשר, ואם לאו פסול. וכמה שיעור תקיעה, פ'רש רבן גמליאל: כדי שיאחזנו בידו, ויראה לכאן ולכאן. היה קולו דק, או עב, או צריר, כשר, שכל הקולות כשרים בשופר, ובלבד שלא יעכב⁸⁶. בירושל'מי: היה קול דק, או גם, או נחרך, כשר. שכל הקולות כשירין בשופר, ובלבד שלא יעכב קול מחמת השינוי⁸⁷.

צריך השומע לכוון לצאת⁸⁸.

הכל חייבין בתקיעת שופר, אפילו קמן שלא הגיע לחינוך⁸⁹.

ואסור להסיח עד גמר שופר שמיושב, וכדתניא (מנחות לו ע"א): "סח בין תפילה לתפילה עבירה הוא וכו'". ומיהו אם סח, בדיעבד, אין צריך לחזור ולברך, כיון דלא סגי דלא גמר להו, לא מיקרי סיחתו הפסק, דכולא חדא מצוה היא. ומיהו בעניין התקיעה, שרי להסיח⁹⁰.

82 משנת ראש השנה ג ו. (= בבלי, ראש השנה כז ע"א).

83 ראש השנה כז ע"ב. ומלת: 'לגמרו', אינה מלשון הגמ'. ובלקוטים מספרי דבי רש"י שם, ג"כ כתוב: 'לגמרו'. ובראבי"ה, סי' תקלא, עמ' 211: "הוסיף עליו כל שהוא וגמרו".

84 לא מצאתי בתוספתא, רק בבבלי שם. וראבי"ה, סי' תקלא, עמ' 211; וליקוטים מספרי דבי רש"י שם, כתבו ג"כ את המימרה הזאת בשם תוספתא. ואמנם החלק הזה לא נמצא בתוספתא, ורק החלק הראשון של המימרה נמצא בתוספתא, ליברמן, ר"ה, פ"ב ה"ד: "ניקב וסתמו אפילו במינו, אם מעכב את התקיעה, פסול. ואם לאו, כשר".

85 כך הביאו בשם ירושלמי: ראבי"ה; ליקוטים מספרי דבי רש"י. והר"א אפסוביצר (עמ' 212 הערה 2), העיר כי בירושלמי, ר"ה, פ"ג ה"ו, אינו מבואר כן.

86 הכל מראש השנה שם. ולפנינו בבבלי: "היה קולו דק, או עבה, או צרור, כשר, שכל הקולות כשירין בשופר". ובראבי"ה שם: "היה קולו עבה או דקה או צרור כשר". ובמחזור ויטרי, סי' טו, עמ' תרפג: "דק, או עבה, או צרור כשר... פ'ירוש צרור, כמו: 'צריר של מנחות' (חולין, לו ע"א), לשון יבש". ובסידור רש"י, סי' קנג, עמ' 70: "דק, או עבה, או צרור".

ומ"ש מחברינו: "ובלבד שלא יעכב", אינו מדברי בגמרא שם, ולא מדברי הראשונים. ויתכן שיש כאן ט"ס, ומשפט זה שייך לקטע הבא, ששם כתוב: "ובלבד שלא יעכב קול מחמת השינוי", ובטעות נכתב גם כאן. מימרה זו של הירושלמי הובאה בראבי"ה, סי' תקלא, עמ' 212; וליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פד. [ובשניהם: "שלא יעכב את הקול מחמת השינוי"]. ולפנינו מאמר זה לא נמצא בירושלמי. והעיר על זה: א' אפסוביצר, שם, הערה 12.

ופירוש 'נחרך', הוא שרוף, והמשמעות היא, קול יבש. כך פירש: אפסוביצר, שם, הערה 13. ושם כתב, כי אולי יש להגיה: "נחרק", כלומר שאין הקול במדרגה אחת קבועה (טון קבוע), אלא עולה ויורד. ואמנם מחברינו שלקח את דבריו מתוך ספר ראבי"ה, וליקוטים מספרי דבי רש"י, שגם הוא לקח את דבריו מספר ראבי"ה, כתבו: "נחרך".

88 ראש השנה כז ע"ב. וראה: ראבי"ה, סי' תקלא, עמ' 213; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. 89 מחברינו כתב: "אפילו קטן שלא הגיע לחינוך". וכן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. ולכאורה הוא נגד תלמוד מפורש בערכין ב ע"ב: "הכל חייבין בתקיעת שופר, לאיתוי מאי, לאיתוי קטן שהגיע לחינוך". והמגיה בכתב יד מחק את המלה: 'שלא' והגיה בגליון: "עיי' ר"ה דף לג, וערכין ב עמ' ב. וצ"ל: שהגיע". וכן המהדמין בליקוטים מספרי דבי רש"י, העיר שצ"ל: 'שהגיע לחינוך'. ולפנינו מקור נוסף לנוסח זה. [ומהדמיון המובהק בין שני החיבורים, נראה בבירור, ששניהם העתיקו ממקור אחד, וראה במבוא].

90 ראבי"ה, סי' תקלה, עמ' 220; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

התוקע בשופר, אם עיף, ונתן לחבירו לתקוע, אין לחזור ולברך⁹¹.

למה אין תוקעין את השופר כל אחד ואחד, כשם שנוטלי'ן את הלולב, כל אחד ואחד בפ'ני ע'צמו. י"ש לומר לפי שאין הכל בקיאים בשופר⁹².

אמר ר'בי יוחנן: ⁹³שמע תשע תקיעות, בתשע שעות ביום, יצא. ממ' בני אדם כאחת, יצא⁹⁴. תקיעה מזה ותרועה מזה, יצא. בזה אחר זה, ⁹⁵ואפילו כל היום כולו. הני מילי דבר⁹⁶ חיובא, אבל שמע חרש שומה וקטן ונשים, לא נפיק, {27 ב} דתנן: ⁹⁷"כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתו"⁹⁸.

אף ע"ל פ' שיצא, מוציא אחרים, וכו'⁹⁹. ומברכין כי תקעי לנשים, ואפילו יצא כבר התוקע¹⁰⁰.

מה שאין אנו אומרים: 'והשיאנו', בראש השנה, ויום הכיפורים. לפי שפירוש: 'והשיאנו', לשון 'משא' הוא, ומה יש לנו לישא. 'את ברכת מועדיך', זה קרבן חגיגה, [שכתוב]¹⁰¹ בו: "כברכת יי' אלהיך" (דברים מז יז), וזה אינו בא, כי אם שלוש פעמים בשנה¹⁰².

91 כן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. ומקור הלכה זו בתשובת רבינו יואל לרבינו אפרים, הנמצאת בראבי"ה, סי' תקנב, עמ' 263: "וזכור אני שהייתי בריגנישבורג מציק מים על ידיך, ראיתי בראש השנה שבידך רבי ברוך בר' יצחק לפני תקיעות שופר מיושב, והתחיל לתקוע, ולא יכול לסיים מפני עייפות, ושלח השופר לאחיו רבי מתתיהו, וסיים כל הסדר בלא ברכה". וראה: א"א אורבך, 'ליקוטים מספרי דבי רש"י', הערה 487.

92 ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פט. ומ"ש: שאין הכל בקיאים בתקיעת שופר. מקורו בגמרא ראש השנה כט ע"ב.

93 ראש השנה לד סע"א.

94 לפנינו בגמ': "לא יצא". וכן הנוסח בהלכות גדולות, עמ' 308. ורש"י כתב שגירסת התוספתא היא: "יצא". וע"ש בתוספות, ע"ב, ד"ה מתשעה. וכן הנוסח בדק"ס, ר"ה, עמ' 104, אות ש. וכך כתבו ראבי"ה, סי' תקמח, עמ' 241; סידור רש"י, סי' קסו, עמ' 75; ומחזור ויטרי, סי' כג, עמ' תרפט; ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פז.

95 א' אפטוביצר, שם, הערה 10. העיר כי הגירסא: "בזה אחר זה", אין לה מקום, ולא נמצאת רק בספרים שגורסים: "מתשעה בני אדם כאחד לא יצא". וראה: דק"ס שם.

96 בכת"י: "לדבר חיובא". והוא ט"ס, וצריך לתקן: "מבר". וכן הוא הלשון בראשונים הנזכרים, וראה: הלכות גדולות; ראבי"ה; מחזור ויטרי; סידור רש"י; ליקוטים מספרי דבי רש"י. [ובכה"ג הנוסח הוא: "והני מילי דשמע להו ממאן דבר חיובא הוא". וכן הוא במחזור ויטרי; ובסידור רש"י. אך ראבי"ה, השמיט מלים אלו, [אפטוביצר הוסיף אותם ע"פ בה"ג], ואחריו נמשכו ליקוטים מספרי דבי רש"י, ומחברינו].

97 משנת ראש השנה, ג ח. (=בבלי, ראש השנה כט ע"א).

98 הלכות גדולות, שם. וכל קטע זה נמצא בראשונים במקומות הנזכרים, וראה: ראבי"ה; מחזור ויטרי; סידור רש"י; ליקוטים מספרי דבי רש"י.

99 ראש השנה כט ע"א.

100 ראבי"ה, סי' תקלד, עמ' 215; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

101 הוספתי ע"פ ליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' פט.

102 בתשובת חכמי ירושלים רבי אליהו הכהן, ובנו רבי אביתר, לרבי משולם ב"ר משה, שנדפסה בספר מעשה הגאונים, עמ' 37, כתבו: "חס ושלום שיהא בדבר זה חילוק, שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתא, בארץ ישראל ודנהרדעא, שאומרים, 'השיאנו', בראש השנה ויום הכיפורים". [ולשאלת זהות המשיבים ראה: א' אפטוביצר, עמ' 230 הערה 5; פ' רוט, ספר הפרדס: לדרכי היווצרותו של ליקוט הלכתי בימי הביניים, ע"מ, ניו יורק תשסח, עמ' 14]. וכן רבי יצחק ב"ר יהודה היה אומר, 'והשיאנו', בשם רבו רבי אליעזר, וכן המנהג במגנצא. וכן המנהג ב'לותר'. ורבי יצחק הלוי הנהיג בוויירמיישא שלא לאמרו, מפני שאינו יכול לומר: "ברכת מועדיך", שאינו שייך בראש השנה, אלא בשלשת הרגלים. ומשם הועתקה בספר הפרדס עמ' ריד [על מלאכת הליקוט של ספר הפרדס מספר מעשה הגאונים, ראה: פ' רוט, שם, עמ' 82-84].

שאלתי,¹⁰³ ראש השנה שבא בשבת ואחד בשבת, אם למוצאי שבת מתפללין 'ותודיענו', מפני שכתוב בו חגיגת הרגל, וראש השנה לא נקרא חג, ולא רגל. והשיבוני רבותי: א"ף ע"ל פ"י כ"ן¹⁰⁴ מתפללין 'ותודיענו', כי היכא דאמרין במוצאי יום טוב בהבדלה על הכוס: 'בין יום השביעי לשש'ת ימי המעשה', ואפילו אם יארע חג באמצע השבוע. ואמרין התם (חולין כו ע"ב): סדר הבדלות הוא מונה. הכא נמי לגבי ראש השנה ב'ותודיענו', סדר ימים טובים הוא מונה. סלי"ק.

הילכות תענית

תנו רבנן: היוש"ב בתענית, עד מתי אוכל ושותה, עד שיעלה עמוד השחר, דברי ר' אליעזר. ר' שמעון או"מר: עד קרות הגבר¹⁰⁵. פ"ר, רש"י, שלא סילק שלחנו, אבל סילק, שפסק דעתו מלאכול, אסור לאכול¹⁰⁶. והוא הדין לשותות. ויש גאונים שפסקו לא שנו, אלא שלא {28 א} ישן, אבל ישן והקיץ, לא. אבל היה מתנמנם, מותר לאכול¹⁰⁷. ורבינו האלפסי פסק, בין סילק, בין לא סילק שולחנו, אם לא ישן, אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר. ואם ישן, אינו אוכל. וכן נמי אינו שותה¹⁰⁸. ויש מרבתי שמחלקין, ומתירין לשותות, דדעתו לשותות, כי אדם צמא אחר אכילתו, והוה ליה בהתנה לשותות¹⁰⁹. וגר"סינן בגמ'רא בירושלמי (תענית פ"א ה"ד): "ישן ועמד, אסור לשותות"¹¹⁰. בשלא התנה, אבל התנה, מותר". וכן פסק רבינו חננאל¹¹¹.

אמ"ר רב יהודה אמ"ר רב: לווה אדם תעניתו, ופורע¹¹². ופ"רש רבינו ח'ננאל, אי אניס, לווה¹¹³ ופורע, לבד מתענית חלום, דמתענה בו ביום ואפילו בשבת¹¹⁴. והלכתא כדרכ יהודה. מיהו מתפלל עניינו¹¹⁵ ביום שלוה.

וראה: ראבי"ה, ס' תקלז, עמ' 230; מחזור ויטרי, ס' לו, עמ' תשט; סידור רש"י, ס' קעז, עמ' 81; ספר הפרדס, עמ' רטז; מרדכי, ר"ה, ס' תשכב. וכל קטע זה נמצא ג"כ - בלשון דומה -, בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

103 שאלה זו מקורה מספר מעשה הגאונים, עמ' 36; "שאלתי אני מנחם, יום טוב של ראש השנה שחל להיות במוצאי שבת" וכו'. ומשם הועתקה בספר פרדס, עמ' ריג [ראה הערה קודמת]. אך שם השאלה והתשובה מובאים כאחד ובצורה משובשת. ובליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. השאלה מובאת בלשון של מחברינו.

104 בכת"י המלה מטושטשת, ותיקנתי ע"פ ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

105 תענית יב ע"א. ולפנינו: תנו רבנן: עד מתי אוכל ושותה, עד שיעלה עמוד השחר, דברי רבי. רבי אליעזר בר שמעון אומר: עד קרות הגבר. וראה: דק"ס, תענית, עמ' לב, אות ו; ראבי"ה, ג, ס' תתנט, עמ' 618. וכפי הנראה יש בדברי מחברינו ט"ס. וצריך לתקן כדברי הגמרא לפנינו.

106 כן מבואר מדברי הגמרא בתענית, שם.

107 תשובת רב שריא גאון, בתשובות הגאונים שערי תשובה, לייפציג תריח, ס' שכה.

108 תענית דף ג ע"ב.

109 זו דעת ריב"א המובאת בתוספות, שבת, קיח ע"א, ד"ה לפי. [וכן בתשובת רש"ג הנ"ל, מתיר שתיית מים למי שישן בלילה, ויש חשש שיבוא לידי סכנה ביום ויצטרך לשותות בתענית עצמה, ואכילה אינו מתיר. וראה א' אפטוביצר, שם, עמ' 618, הערה 19].

110 המלה: "לשותות", אינה לפנינו בירושלמי, ולא בלשון רבינו חננאל וראבי"ה, המביאים את דברי הירושלמי. כך שאין להביא מדברי הירושלמי ראייה, לשיטות שאין לחלק בין שתיה לאכילה.

111 בפרושו לתענית כאן. וראה: אפטוביצר, עמ' 619, הערה 2. וכל קטע זה נמצא בראבי"ה שם. ואיני יודע מה החילוק בין שיטת הגאונים לשיטת הרי"ף, ולשניהם, אם ישן אינו אוכל, ואם לא ישן אוכל ושותה ואפילו סילק סעודתו. וראה: בית יוסף, או"ח ס' תקסד.

112 תענית יב ע"ב. וקטע זה מקורו ג"כ מדברי הראבי"ה, ס' תתס, עמ' 619.

113 בכת"י: "ליה". ותיקנתי ע"פ ר"ח וראבי"ה.

114 המשפט: "לבד מתענית חלום, דמתענה בו אפילו בשבת", אינו נמצא בפירושו רבינו חננאל לפנינו, ומובא בשמו בראבי"ה שם. וראה: א' אפטוביצר, שם, עמ' 620, הערה 1.

ובשם רבינו ר'בי קלונימוס, דאסור להתענות בזמן הזה בשבת, ואפילו תענית חלום אין
אנו בקיין לדעת פתרון החלומות, לידע איזו רע, ואיזה טוב, כאשר היו בימי הראשונים,
כדאית'א בפרק הרווא (ברכות נה ע"ב). דתנן בפרק ג' דמכילתין (תענית כז ע"ב), דאין
מתענין בשבת. ואף על גב דקורעין לו גזר דינו של ע' שנה,¹¹⁶ ודמי לספק הצלת נפשות,
ומחללין עליו את השבת¹¹⁷. אפילו הכי נראה לר'בי דאין מתענין בשבת¹¹⁸.

אמר רב חסד'א: כל תענית שלא שקעה עליו חמה, לא שמיה תענית¹¹⁹. פירושו, לעלות
לו למניין יום שלם, שזוהו סתם תענית למקבל תענית, והני מילי אם קבל עליו בפירוש
להתענות, אינמי י' בטבת, וי"ז בתמוז, וצום גדליה. { 28 ב' } אבל י' ימי תשובה, ותענית
[חלום],¹²⁰ צערא בעלמא הוא קביל עליה. וכן שמעתי מעידין על ר' אליעזר בר'בי נתן,¹²¹
שלא היה מתענה בעשרה ימי תשובה עד שקיעת החמה, אבל לאחר יציאתו מבית הכנסת,
היה אוכל מיד. ואף על גב דפסקי הלכה: מתענה ומשלים¹²².

ההולך ממקום¹²³ שאין מתענין למקום שמתענין הרי זה מתענה עמה¹²⁴. ופירש
דרכינו¹²⁵ יב"א אפילו אם דעתו לחזור. ומיהו כיון שלא קיבל עליו תענית, אם יצא חוץ
לתחום, מותר לאכול, ואין צריך להשלים, מדלא קתני בסיפא: "מתענה ומשלים", כדקתני
ברישא¹²⁶. ואני אב"י¹²⁷, מוסיף, דאפילו בעיר שמתענין, שריה ליה למיכל בחדר, או במקום
אחר, שלא יהו רואין אותו. ואל ינהוג עידונין בעצמו,¹²⁸ בזמן שהציבור בצער אסור ליחיד
לפרוש מהם. מלאכי השרת המלוין לאדם, מניחין ידיהם על ראשו, ואומרים: "פלוגי זה
שפירש מן הציבור, אל ירא'ה בנחמת הציבור". ונענש, כדכתיב: "הנה הרג בקר ושחט צאן"
וגו', "ונגלה באוני י"י צבאות, אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון" (ע"פ ישעיה, כב יג-יד),
וכן מצינו במשה רבינו¹²⁹.

115 = תפילת 'עניני'.

116 ברכות לא ע"ב.

117 משנת יומא פ"ח מ"ו. (= בבלי, יומא פג ע"א): "וכל ספק נפשות דוחה את השבת".

118 קטע זה מקורו מדברי ראבי"ה, שם, עמ' 621. וראה בהערות שם. והובא בראשונים וראה: מרדכי, רמז
רלא; הגהות אשרי, תענית פ"א ס"ז; פסקי ריקאנטי, ס"י קצח, דפוס צילום, ירושלים תשל"ח; אגור,
הלכות תענית, ס"י תתפא, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קמא. ושם בראבי"ה הלשון היא:
"אפילו הכי נראה לי שאין מתענין בשבת". ומחברינו מיחס דין זה לרבו.

119 תענית יב ע"א. וקטע זה מקורו מדברי ראבי"ה, ס"י תתנח, עמ' 615.

120 הוספתי ע"פ הראבי"ה.

121 = ראב"ן, סבו של הראבי"ה. וראה עליו: בעלי התוספות, עמ' 173.

122 תענית יח ע"ב. לגבי תענית שגזרו על הציבור. וכתב בראבי"ה: דוקא שם משלים, היות ורק בתענית שגזר
על עצמו בפירוש, וסתם תענית יום שלם, [או בתענית חובה, אפטוביצר], צריך להשלים.

123 בכת"י: "למקום", ותיקנתי.

124 תענית י ע"ב. וקטע זה הוא ג"כ מדברי ראבי"ה, ס"י תתנב, עמ' 601.

125 נראה שצריך לתקן: "רבינו", וכך הלשון בראבי"ה; ואגודה. וראה בהערה הבאה.

126 דברי ריב"א אלו, הובאו באגודה, תענית, ס"י ה, ירושלים תשכו, עמ' קכה; במרדכי, רמז תרכא; ובטור,
או"ח, ס"י תקעד.

127 ראבי"ה. מחברינו מצטט קטע מדברי ראבי"ה, שבו ראבי"ה כותב אחר דברי ריב"א: "ואני מוסיף
דאפילו" וכו'. ומשום כך מחברינו כותב: "ואני אב"י מוסיף".

128 תענית י ע"ב. ופירוש 'עידונין', פירש רש"י: "שלא יאמר: הואיל ואכלתי כל שהוא, אוכל הרבה". וראה:
א' אפטוביצר, שם, עמ' 601, הערה 19.

129 תענית יא ע"א.

אמ'ר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא. [...] היכא דלא מצי מצער נפשיה, והיכא דמצער¹³⁰ נפשיה אקרי קדוש¹³¹. ואית דגר'סי¹³² בהך דר'בי אלעזר: הוא¹³³ דצריכ'א ליה, איקרי קדוש. כגון שנדר בעת צרתו, כדכתיב: "וידר ישראל נדר" וגו' (במדבר כא ב), "וידר יעקב נדר לאמר" וגו' (בראשית כח כ). ולא הוי כאילו בנה במה¹³⁴. הא דלא {29 א} צריכא ליה, מקרי חוטא. והמקיימו, כאילו הקריב עליו בשעת איסור הבמות. אמ'ר ר' שמעון בן לקיש: אם תלמיד חכם הוא, אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט מלאכת שמים¹³⁵.

אמ' רב ששת: בר ב'ה רב דיתיב בתעניתא, כלבא אכיל לשירותיה¹³⁶. וכן מלמדי תינוקות¹³⁷. ובירושלמי דזרעים (דמאי פ"ז ה"ג), משמע, שאסור להם אפילו כל ימות השנה למעט באכילתם ובשתייה, מפני שלא יוכלו לטרוח להשכים ולמלאכת וכו'¹³⁸.

מצאתי, עזרא תיקן להן לישראל, שיהו קורין בשיני, ובחמשי, ובשבת מנחה, כדי שלא ילינו ג' [ימים]¹³⁹ בלא תורה¹⁴⁰. ואם תאמר, מאי שנא דתיקנו בשיני ובחמשי, יש לומר טעמ'א, כדאמר רב: ימים האחרונים כשעלה משה לקבל הלוחות, עלה בחמשי, וירד בשיני, ונתרצה לו אז הקב"ה. וכיון שהיתה אז שעת רצון, בההיא עליה וירידה, הילכך תיקנו באותן הימים לקרות בתורה, ולהרבות בתפילה, ולהכי נהגו העם להתענות בשיני ובחמשי¹⁴¹.

130 המגיה בגליון תיקן: "והיכא דמצי מצער נפשיה".

131 תענית, שם. וקטע זה ושאריו, מקורם בראב"ה, סי' תתנ"ג, עמ' 602.

132 ראה: דק"ס, עמ' 58, אות ש.

133 אולי לתקן 'הך'. וכן הוא בראב"ה.

134 יבמות קט ע"ב; נדרים כב ע"א; גיטין מז ע"ב: "רבי נתן אומר: הנודר, כאילו בנה במה. והמקיימו, כאילו הקריב עליה קרבן".

135 תענית, שם ע"ב.

136 שם. ופירוש: 'שירותיה'. הוא, סעודתו.

137 דין זה שמלמד תינוקות אסור לו לישב בתענית, מקורו מדברי ראב"ה בספר אביאסף, והועתק באריכות באור זרוע, ג, סי' רמא-רמו, עמ' רצו; ובקיצור, במדכ"י, רמז שמא; ובהגהות מימוניות, שכירות פ"ג אות ג. וראה: א' אפסוביצר, שם, עמ' 602, הערה 19.

138 הלשון משובשט קצת, ובראב"ה שם הלשון היא: "ובירושלמי בזרעים משמע, שאסור להם בכל ימות השנה למעט באכילתן ובשתייתן, מפני שלא יוכלו לטרוח, ואסור להם להשכים למלאכת עצמן, שצריכין שיהא מלאכתן באמונה".

139 בכת"י: "פעמים", והמגיה בגליון תיקן: "ימים".

140 ב"ק פב ע"א.

141 מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת ר"ש בוכר, ווילנא תרמ"ג, פרשת וירא סי' טז, דף מז ע"ב: "ומנין סמכו הדורות שיהו מתעניין בשני ובחמשי, אלא כשעשו ישראל אותה מעשה, עלה משה בחמישי וירד בשיני, מנין אמר ר' לוי עלה בחמישי ומחמישי לחמישי הרי ט"ו, ומערב שבת לערב שבת ולערב שבת ט"ו הרי ל', ומשבת לשבת ח' הרי ל"ח, ואחד בשבת ושני בשבת הרי מ', לכך התקינו חכמים שיהו מתעניין בשני ובחמישי בעלייתו של משה ובירידתו". ועניין זה הועתק בספר הישר, חלק החידושים, סי' תשמד, מהדורת הרב ש"ש שלזינגר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 434; תוספות, ב"ק פב ע"א, ד"ה כדי; תוספות תלמיד ר"י הזקן, ב"ק, פב ע"א, ד"ה כדי, ונדפסו בתוך: שיטת הקדמונים, מהדורת הרב מ"י בלוי, ניו-יורק תשל"ו, עמ' שיז; רוקח, סי' רט; סידור הרוקח, סי' סז, עמ' שע; ראב"ה, סי' תתמט, עמ' 596; רשב"א ב"ק, פב ע"א, ד"ה כדי; ספר המנהיג, דיני תפילה, סי' ע, עמ' קג; תניא רבתי, סי' סב, עמ' רנג; שבלי הלקט, סי' רעז; פסקי ריא"ז, מסכת תענית, פרק ג, הלכה א, ד, הוצאת מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשנ"ב, עמ' קי; אבודרהם, דיני קריאת התורה, עמ' קכט; טור, או"ח סי' קלד. ומחברינו לקח את דבריו מספר ראב"ה. ושם בראב"ה כתב: "וזה מצאתי לשון רבינו יצחק ב"ר שמואל נ"ע, עזרא תיקן וכו'. ומחברינו יחס את המימרא לרב, ובכתבי יד של ראב"ה המאמר מיוחס לרב חסדא, ואפסוביצר תיקן: 'כדאיאת בתנחומא'. וראה שם בהערה 12.

אמ'ר שמואל: כל תענית שלא קיבלה עליו קודם לכן, לא שמיה תענית. איתמ'ר אימתי מקבלין, רב אמ'ר במנחה ושמואל' אמ'ר בתפילת המנחה,¹⁴² והלכה כשמואל¹⁴³. ורבינו חננאל¹⁴⁴ פ'רש קבלת תענית, שאו'מר: אהא בתענית למחר, ויהא רצון שתקבל תפילתי ביום תענית. וכוללה בשומע¹⁴⁵.

ובהלכות גדולות¹⁴⁶ מפר'ש, שאין או'מר 'ענינו' {29 ב' ערבית ראשון¹⁴⁷ ושחרית, שמא יארע לו אונס, או חולי ויאכל, ונמצא שקרן בתפילתו, אבל שלח ציבור שאו'מר¹⁴⁸ 'ענינו', דאי אפשר שלא יהא אחד מן [הציבור]¹⁴⁹ בתענית, לכך אינו או'מר 'ענינו',¹⁵⁰ אלא פעם אחת במנחה בסוף התענית. אבל בערבית האחרון לא, שאין אותו ערבית מיום תענית, אלא מיום שאחריו¹⁵¹.

נראים הדברים דשמואל מודה לרב, קבלה קודם תפילת¹⁵² המנחה שפיר דמי, וכל שכן קודם לכן. וכן נהגו העם לברך בשבת למקבלים תענית שיני ובחמשי, ושוב אין צריכין לדבר, אבל רב לית ליה דשמואל¹⁵³.

הנודר לצום בעת צרתו כל שיני וחמשי, ולא נזכר בשעת נדרו לומר: "חוי' מימים טובים המאורעים בהם", הויא ליה¹⁵⁴ שמחת יום טוב מצות עשה, והנודר לא תעשה, וכת'יב: "לא יחל דברו" (במדבר ל ג), הי מיניהו עדיף. כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו, יבא עשה וידחה את לא תעשה¹⁵⁵. וגר'סינן בפ'רק

מקור נוסף למנהג תעניות בשני וחמישי, הוא במדרש רבה, בראשית עו, ג: "'והיה המנחה הנשאר לפליטה' (בראשית לב ט), אלו אחינו שבגלות. אמר רבי הושעיה: אף על פי שנשארו לפליטה, מתענים היו עלינו בשני ובחמישי". וראה: ספר קושיות, ס' מה, עמ' לא. ושם בהערות הרב י"י סטל.

142 תענית יב ע"א.

143 שם בתענית: "אמר רב יוסף, כוונתיה דשמואל מסתברא" וכו'. וכך פסקו הראשונים, וראבי"ה ס' תתנו, עמ' 611, כתב: "ויכולהו רברבתא פסקו הלכה כשמואל". וראה שם בהערה 17. ועיין בית יוסף, ס' תקסג.

144 בפירושו לתענית, יב ע"א. ולפנינו הלשון היא: "מחר אהיה בתענית. יהי רצון שתהא תפילתי ביום תענית מקובלת". וראה: אפטוביצר שם, עמ' 612, הערה 2.

145 ראבי"ה, שם. וכל קטע זה ג"כ מדברי ראבי"ה.

146 בכת"י: "ובהלכת גדולת", ותיקנתי.

147 'ערבית ראשון', פירושו, ערבית של ליל התענית. ו'ערבית אחרון', פירושו, ערבית של מוצאי התענית.

148 אולי צריך לתקן: 'אומר'.

149 הוספת המגיה.

150 פירוש, יחיד המתענה.

151 דברים אלו לא נמצאים לפנינו בכה"ג. אך כך הביאו בשם הראשונים, וראה: תוספות, תענית יא ע"ב, ד"ה לן; ספר התרומה, הלכות שבת, ס' רל, מהדורת הרב ד' אברהם, ירושלים תשע, עמ' תשכו; ארחות חיים, הל' תענית, אות ה, עמ' רו. ורש"י שבת, כד ע"א, הביא כן בשם תשובות הגאונים, והביאו ראבי"ה שם. וכן המאירי, בחיבור התשובה, שבר גאון, מאמר א, פ"ה, עמ' 591, הביא כן בשם הגאונים. וכך כתבו ג"כ, מנהגי רבי אברהם חילדיק, עמ' 156; מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח, ס' טו, עמ' טו. ורש"י לא חילק בין יחיד לשלית ציבור, וכך בדברי בכה"ג בתוספות אין חילוק, אך שאר הראשונים הנזכרים, חילקו. 152 בכת"י, 'תפילה'. ותיקנתי ע"פ ראבי"ה.

153 קטע זה מדברי ראבי"ה, שם, עמ' 615. והעתיקהו: אור זרוע, ב, ס' תד, עמ' תסד; מרדכי רמז תרכד; הגהות מימוניות הלכת תענית, א, י; אגודה, תענית, ס' ט, עמ' קכז. ורש"י ד"ה בתפילת, דעתו ששמואל מצריך דוקא בתפילת המנחה, וראה: בית יוסף ס' תקסג.

154 בכת"י המלה לא ברורה כ"צ.

155 שבת קלג ע"א; יבמות כ ע"ב; נזיר מא ע"א; מנחות מ ע"א.

קמ'א דתענית (יב ע"א): יחיד שקיבל תענית שיני וחמשי של כל השנה כולו, ופגעו בהן ימים הכתובים במגילת תענית, אם נדרו קודם לגזירה, תדחה גזירתנו מפני נדרו, ואם גזירתנו קודם לנדרו, תדחה נדרו מפני גזירתנו. ותנן נמי אין נשבעין לעבור על המצות,¹⁵⁶ הילכך ילך לפני בית דין {30 א} של מקומו, וילקה בפניהם על שנשבע לעבור על המצות, והם יתירו לו כל שיני וחמשי שיפגעו בהם ימים טובים,¹⁵⁷ ויעשה שמחת יום טוב, ואם אינו עושה כן עומד באיסורא.¹⁵⁸

תענית שלאחר הפסח ושל אחר החג, נהגו בכל תפוצות ישראל, ולא הוי כתענית יחיד. ומעמו של דבר שמתענין, יש או'מרים שמא חטאו בשמחת יום טוב כלשונם או כלכבם, כדחוינן באיוב: "אולי חטאו בניי" וגו' (איוב א ה). ואין נר'אה לי דאם כן אפילו לאחר חג השבועות נמי. ונר'אה לי, דבכל מקום אנן בתר בני בבל גררינן, והן היו מתענין אחר החג בזמן הרביעה בשלא ירדו גשמים, ובני נינוה לאחר הפסח, אבל לאחר חג השבועות לא מצינו שמתענין בשום מקום.¹⁵⁹

יחיד היושב בתענית, או'מר לערב אחר תפילתו: "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך, שבזמן שבית המקדש קיים, אדם חוטא ומביא קרבן, אין מקריבין ממנו אלא חלבו דמו. ועכשיו ישבתי בתענית, ונתמעטתי חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך יי' אלהי ואלהי אבותיי, שיהא מיעוט חלבי ודמי שנתמעטתי היום, חשוב לפניך כקרבן מונח על גבי המזבח, ותרציני ותעזריני בכל מקום."¹⁶⁰

היושב בתענית חלום, לערב כשהוא מבקש להברות, קורא שלש'ה תל'מידי חכ'מים, או שלש'ה מאהביו, ואו'מר: חלמא טבא חזאי,¹⁶¹ והם עונין: חלמא טבא חזית, טבא הוא, וטבא

156 משנת נדרים פ"ב מ"ב. (= בבלי, נדרים, טז ע"א).

157 בכתי, "מים טוב", ותיקנתי.

158 עניין זה מקורו מספר המקצועות, והביאו ראבי"ה סי' תתנו עמ' 610, בלשון דומה. וראבי"ה שם, משיג על ספר המקצועות, שדימה שבועות לנדרים, ומצריך התרת חכם למרות שלוקה. אך יש חילוק בניהם, שהנשבע לעבור על המצוה אינו צריך היתר חכם, אך לוקה משום שבועת שוא. והנודר לעבור על המצוה צריך היתר חכם ואינו לוקה. והובאו דבריו במרדכי, שבועות, רמז תשנו. וראה עוד: שו"ת מהרי"ק החדשים, סי' ה, ירושלים תשמד, עמ' 28; שו"ת בנימין זאב, ב, סי' רסה, ירושלים תשמח, עמ' רפב; שו"ת מהר"ם מינץ, סי' עט, מהדורת הרב י"ש דומב, ירושלים תשנא, ב, עמ' שעו.

159 ראבי"ה סי' תתסג, עמ' 625. ושם במקום "יש אומרים", כתב: "אומר אני", ואחר כך כתב על זה: "ואינו נראה... ונראה לי". ואפסטיבצר, הערה 15, כתב, שמלשון זאת נראה, כי מה שכתב עד כאן "אומר אני", אין זה לשון ראבי"ה, אלא לשון רבינו יואל, או הר"א ממיץ. ומחברינו שהעתיק את דברי ראבי"ה, תיקן את הלשון.

160 ברכות יז ע"א: "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי: רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים, אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט, כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרציני". והובא במחזור ויטרי, הלכות תענית, סי' ז, ג, עמ' תרלה; סידור רש"י, סי' תקמד, עמ' 272; ליקוטים אשכנזיים, סי' יז, עמ' מ; מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח, סי' טז, עמ' טו [ושם הנוסח משובש קצת]. וראה: אבודרהם, סדר תפילות תענית, עמ' רנח; טור סי' תקסה. ונוסח: "יהי רצון מלפניך יי' אלהי ואלהי אבותי", אינו לא בגמרא, ולא במחזור ויטרי. אך בסידור רש"י כתב: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו". וראה בהערות על מחזורי, שם. והנוסח: "ותעזריני בכל מקום", לא נמצא בכל המקורות הללו.

161 ברכות נה ע"ב. אך שם אינו מוזכר שהוא במוצאי התענית, כשמבקש להברות. אלא בסתם: "הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה".

ליהוי, רחמנא שויה לטבא, גזרנא {30 ב'} גזרנא¹⁶² עלוהי מן שמיא דליהוי טבא, ויהי טבא. ובעל חלום יאמר ז' פעמים: חילמ'א טב'א חזאי, והם יענו על כל פעם ופעם: טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנ'א שויה לטבא¹⁶³. ואחר כך יאמרו זה הפס'וקים: "ולא אבה י"י אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך י"י אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך י"י אלהיך" (דברים כג ו). "או תשמח בתולה במחול בחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וניחמתים ושמחתים מיוגונם" (ירמיה לא יב). "הפכת מספדי למחולי"¹⁶⁴ פתחת שקי ותאזרני שמחה" (תהילים ל יב). "פרה בשלום נפשי מקרב לי כי ברכים היו עמדי" (תהילים נה יט). "ופדויי י"י ישובון ובאו לציון"¹⁶⁵ ברינה שמחת¹⁶⁶ עולם על ראשם ששון ושמ'חה ישיגו ונסו יגון ואנחה" (ישעיה לה י). "ויואמר העם אל שאל היהונתן ימות אשר עשה את התשועה"¹⁶⁷ הגדולה הזאת בישראל חלילה חי¹⁶⁸ אם יפול משערת ראשו ארצה כי י"י¹⁶⁹ אלהים עשה היום הזה, ויפרו העם את יהונתן ולא מת" (שמואל א, יד מה). "בורא נבי שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר י"י ורפאתיו" (ישעיה נז יט). "ורוח לבשה את עמשא"¹⁷⁰ ראש השלישים לך דוד ועמך ישי¹⁷¹ שלום שלום לך לעזריך כי עורך אלהים ויקבלם דוד ויתנם בראשי הגדוד" (דברי הימים א, יב יט). "ואמרתם כה לחי אתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום" (שמואל א, כה ו). "ישא י"י פניו אליך וישם לך שלום" (במדבר ו כו).

172 חילכות יום הכיפורים

בכל יום בין ראש השנה ליום הכיפורים או'מרים ווידוי ג' פעמים, כנגד ג' תפילות שבכל יום. ובערב יום הכיפורים בשחרית פעם אחת בלבד, לפי שעדיין ישנו במנחה, {31 א'} וישלשו במעריב¹⁷³. ואין נופלין בתחנונים¹⁷⁴.

162 אולי יש כאן ט"ס וצריך להשמיט פ"א.

163 בברכות שם: "שבע זימנין לגזור עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא", וכתבו התוספות, ד"ה שבע, כך הוא הלחש: "שבע זמנין לגזור עלך", ויש מפרש, דשבע זמנין צריך לומר חלמא טבא חזאי, וכן לענות אחריו. אבל ר"י לא היה רגיל לאמרו אלא שלוש פעמים. ובכלכו ס"י ל, א, עמ' תתכ, כתב שיש אומרים שצריך לומר כן ג' פעמים, ויש אומרים ה' פעמים, ויש אומרים ז' פעמים. וכן הוא בארחות חיים, סדר הטבת חלום, עמ' צו. וכשיטה זו שצריך לומר כן ז' פעמים, כתבו: רוקח, ס"י ריב; תשב"ץ קטן, ס"י תקנד (תקנב), עמ' שט; לקט יושר, א, מהדו' ע' כנרתי, ירושלים תשע, עמ' פו; מנורת המאור, הקדמון, פרק ב, מהדורת ה"ג ענלאו, ניר-יורק תרפס-תרצב, ב, עמ' 320.

164 צריך לתקן, 'למחול לי'.

165 צריך לתקן, 'ציון'.

166 צריך לתקן, 'ושמחת'.

167 צריך לתקן, 'אשר עשה הישועה'.

168 צריך לתקן, 'חי י"י'.

169 צריך לתקן, 'עם אלהים'.

170 צריך לתקן, 'עמשי'.

171 צריך לתקן, 'בן ישי'.

172 בהלכות יום הכיפורים, יש בכתב יד הגהות בכתב ידו של המחבר, אלא שהם קטועות ומטושטשות, ועל כן לא הבאתי כאן, גם לא חלקים מהם.

173 דעת רבינו משולם, ומובאת בספר מעשה הגאונים, עמ' 39. ומשם בספרים: פרדס, עמ' רלא [ראה לעיל הערה 102]; ליקוטי הפרדס, עמ' 116. ומובאת בסתם בליקוטים מספרי דבי רש"י, עמ' צ; ליקוטים אשכנזיים, עמ' נו; מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח, ס"י ס, עמ' כה.

174 בספרי דבי רש"י מבואר שאין נופלים בתחנונים בערב יום הכיפורים. אך יש שכתבו כן על תפילת שחרית. וראה: ספר הפרדס, עמ' רלב; מעשה הגאונים, עמ' 40; ליקוטי פרדס, עמ' 117. ויש שכתבו כן על תפילת

בערב יום הכיפורים¹⁷⁵ נהגו פרושים לטבול בשמונה שעות,¹⁷⁶ ומתפלל מנחה כשאר ימות החול, ומתוודה קודם אכילה, דת'נו ר'בנן: מצות וידי ערב יום הכיפורים עם חשיכה, וחכמים או'מרים: מתוודה קודם אכילה ושתייה, שמא תטריף דעתו עליו, וא"ף ע"ל פ"י שהתוודה קודם אכילה, יתוודה שוב לאחר אכילה ושתייה¹⁷⁷. ושליח ציבור אל יתפלל בקול רם במנחה הווידוי, כי לא נתקנה במנחה אלא משום גזירה בעלמא, שמא יארע אונס¹⁷⁸.

מנחה. וראה: מחזור ויטרי, הלכות יום הכיפורים, סעיף א, עמ' תשנ"ג, וסעיף ג, עמ' תשנ"ד; סידור רש"י, סי' רח, עמ' 96, וסי' רי, שם. ומחברינו כתב בסתם. וכלשונו כתב בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. ובסדר רב עמרם גאון, סדר יום הכיפורים, עמ' קסב, כתב כן על תפילת מנחה. ובשבלי הלקט, סי' שי, כתב כן גם על תפילת שחרית וגם על תפילת מנחה.

175 קטע זה (בשינויים), מסדר רב עמרם גאון, עמ' קס; מחזור ויטרי, סעיף א, עמ' תשנ"א; סידור רש"י, סי' רח, עמ' 95; ראבי"ה, סי' תקכח, עמ' 185; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

176 עניין טבילה בערב יום הכיפורים נזכר בדברי רבים מהגאונים והראשונים. וראה: סדר רב עמרם גאון, שם; תשובות הגאונים, שערי תשובה, לייפציג תריח, סי' רב; רי"צ"ג, שערי שמחה, עמ' נט; מחזור ויטרי, שם; סידור רש"י, שם; רוקח, סי' ריד, עמ' קג; אור זרוע, ב, הלכות יום הכיפורים, סי' רעז, עמ' א, עמ' שדמ; ראבי"ה, סי' תקכח, עמ' 185; מנהגי רבי חיים פלטיאל, עמ' 328; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; רא"ש, יומא, פ"ח סי' כד; שבלי הלקט, סי' שי; מנהגי רבי אברהם חילדיק, מנהגי יום הכיפורים, עמ' 163; רבינו ירוחם, נתיב ז, ח"א, דף נ, ע"ד; מאירי, חיבור התשובה, מאמר ב, פ"ח, עמ' 397; ספר המנהיג, עמ' שמא; דרשות מהר"ח אור זרוע, סי' לד, מהדורת הרב מ' אביטן, ירושלים תשסב, עמ' סו; הגהות מימוניות, הלכות שביבת עשור, מנהגי יום הכיפורים; מרדכי, יומא, רמז תשכג; ארחות חיים, דיני ערב יום הכיפורים, אות ב, עמ' רכט; כלבו סי' סח, ד, עמ' רלא; תשב"ץ קטן, סי' קכד, עמ' סד; טור, או"ח סי' תרו; אגור, הלכות יום הכיפורים, סי' תתקכד, עמ' קמח; ספר מהרי"ל, הלכות ערב יום הכיפורים, אות ג, מהר"ר הרב ש"י שפיצר, ירושלים תשמט, עמ' שטו; ספר המנהגים (קלוזנר), סי' לג, עמ' כז; ספר המנהגים (טירנא), ערב יום כפורים, עמ' ק.

וזמן הטבילה, מחברינו כתב: "נהגו פרושים לטבול בשמונה שעות". ובמחזור ויטרי; ובסידור רש"י: "טובל אדם את עצמו בשש שעות או בשמונה". ובסדר רב עמרם גאון: "או בשבע שעות או בשמונה שעות". והובא בשערי שמחה, שם; הגהות מימוניות, שם. "בשבע או בשמונה שעות". וכן הוא במנהגי רבי חיים פלטיאל; מאירי, חיבור התשובה, שם; וספר המנהגים (קלוזנר), שם. ובספר המנהיג, כתב בשם רב עמרם גאון: "מו' שעות ומעלה". ובלשון דומה, כתב משמו רבינו ירוחם, שם. וכן הוא במנהגי ר"א חילדיק. ובליקוטים מספרי דבי רש"י: "נהגו פרושים לטבול בו' שעות". ובספר עץ חיים, הלכות יום הכיפורים, פ"ב, עמ' רח: "טובל בט' שעות או בח'". ובכלבו: "ולטבול קודם תפלת המנחה וכו', ואומר הרי"ם שיכול אדם ללקות ולטבול בערב יום הכפורים מתי שירצה, רק שיהיה קודם לילה". וכן בתשב"ץ קטן: "ואדם יכול לטבול בערב יום כפורים מתי שירצה. רק שיהיה קודם לילה". ובספר המנהגים (טירנא): "טובלין אחר חצי היום דווקא".

177 יומא פז ע"ב: "תנו רבנן: מצות וידי ערב יום הכיפורים עם חשכה, אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטריף דעתו בסעודה, וכו'". ובר"י, דף ו ע"א הנוסח הוא: "תנו רבנן: מצות וידי ערב יום כיפורים עם חשכה, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: צריך שיתודה קודם שיאכל וישתה, וכו'". וכן הוא הנוסח ברא"ש, שם, סי' יט; תוספות ישנים, יומא שם; רוקח, סי' ריד; ראב"ן, יומא, שם, מהדורת ר"ד דבליצקי, בני ברק תשסח, עמ' תצח; מאירי, חיבור התשובה, מאמר ב, פ"ח, עמ' 399. וראבי"ה, כתב: "מצות וידי ערב יום הכיפורים עם חשיכה, וחכמים אומרים מתוודה קודם אכילה ושתייה, וכו'". ואופטבצר שם, תיקן את הנוסח, והוסיף: "דברי רבי מאיר". על פי גירסת הרי"ף וסייעתו. ואמנם מחברינו כתב כמו הנוסח המקורי של ראבי"ה.

178 תשובת רב שריא גאון, באוצר הגאונים, יומא, חלק התשובות, סי' צט, ירושלים תרצד, עמ' 36; רי"צ"ג, שערי שמחה, שם. בשם רב האי גאון. והביא דבריו הרא"ש, שם, סי' כה; מחזור ויטרי, עמ' תשנ"ב; סידור רש"י, עמ' 96; וראבי"ה, שם; רבינו ירוחם, נתיב ז, ח"א, דף נ, ע"ג; מרדכי, רמז תשכג; טור, סי' תרז. ושם הביאו מסדר רב עמרם גאון, שם, עמ' קסב, שכתב: "ושליח ציבור אומר זה הווידוי לאחר שיסיים תפלתו בפני הקהל, כדי להוציא את הרבים ידי חובתן". וכדברי מחברינו כתבו בסתם: ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; עץ חיים, שם, עמ' רח; ספר המכחכים, מהדורת הרב י' פריימן, קראקא תרסט, עמ' 39;

ונהגו¹⁷⁹ ללקות,¹⁸⁰ ולהתחרט על הפשעים,¹⁸¹ ולבקש מחילה מחבירו קודם תפילת מעריב,¹⁸² דתנאי: עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, ושבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו¹⁸³. אמר רבי יצחק: כל המקנים את חבירו, אפילו בדברים, צריך לפייסו, שנאמר: "בני אם ערבך לרעך, תקעת לור כפך, נוקשת באמרי פיך, עשה זאת איפוא והינצל" (ע"פ משל ו א-ג), אם ממון יש לו¹⁸⁴ בידך, התר לו פיסת ירך. כלומר, פרע לו מה שאתה מחוייב לו, ואם לאו, שאין אתה מחוייב לו כלום, כי אם דברים יש לו עליך, הרבה עליו רעים כדי שימחול את כעסו¹⁸⁵. אמר רב חסדא: וצריך לפייסו בשלש שורות של שלש שלש בני אדם, שנאמר: "ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי"¹⁸⁶

ובסדר טרוישי, סי' ט, מהדורת מ"צ ווייס, פרנקפורט דמיין תרסה, עמ' 24; מנהגי ר"א חילדיק, שם, עמ' 164; ספר המנהגים (טירנא), שם; ספר המנהגים (קלויזנר), שם.

179 קטע זה מקורו מראבי"ה, עמ' 186. ובצורה חסרה, בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.
180 מנהג המלקות בערב יום הכיפורים נזכר ברבים מהראשונים, וראה: מחזור ויטרי, סי' ד, עמ' תשנד; סידור רש"י, סי' ריא, עמ' 97; ראבי"ה, עמ' 186; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; רוקח, סי' ריד, עמ' קג; רא"ש, פ"ח סי' כה; מנהגי ר"א חילדיק, עמ' 164; ליקוטים אשכנזיים, סי' לט, עמ' מח; עץ חיים, שם, עמ' רח; מנהגי רבי חיים פלטיאל, עמ' 328; רבינו ירוחם, נתיב ז, ח"א, דף נ ע"ג; מאירי, חיבור התשובה, מאמר ב, פ"ח, עמ' 404 [לארבעת המקורות הללו, הופנתי ע"י מאמרו של הרב י' טסלר, הנזכר בסוף ההערה]; ארחות חיים, אות ג, עמ' רכט; כלבו, סי' סח עמ' רלא; טור, סי' תרו; תשב"ץ קטן, סי' קל, עמ' ע; ספר המנהגים (קלויזנר), סי' לד, עמ' כח; ספר המנהגים (טירנא), ערב יום כפורים, עמ' ק; ש"ע, שם סי' י. ועוד על מנהג 'מלקות בערב יום הכיפורים', ראה: הרב י' טסלר, 'מתי לוקים 'מלקות' בערב יום הכיפורים?', ישרון, יא, 'ירושלים תשסז, עמ' תתז-תתכא.

181 ראבי"ה; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.
182 רוקח, סי' ריד, עמ' קג; ראבי"ה, שם, עמ' 186; אור זרוע, ב, הלכות יום הכיפורים, ר"ס רעז, עמ' שדמ; דרשות מהר"ח אור זרוע, סי' לד, עמ' סה; מרדכי, יומא, רמז תשכג; ספר קושיות, סי' קעד, עמ' קלח; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; רבינו ירוחם, נתיב ז, ח"א, דף נ, ע"ד; טור, סי' תרו; ארחות חיים, אות ט, עמ' רל; כלבו, סי' סח, עמ' רלט; ספר המנהגים (קלויזנר), סי' לז, עמ' לא; מנהגי ר"א חילדיק, עמ' 164; ספר המנהגים (טירנא), ערב יום כפורים, עמ' קא.

ומקור המנהג הוא מיומא פז ע"א: "רב הוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא, לא אתא לקמיה, במעלי יומא דכפורי אמר איהו, איזיל אנא לפיוסי ליה, וכו'". ובאור זרוע; מרדכי; וספר קושיות, הביאו מקור נוסף ממדרש 'שובה ישראל', בפסיקתא רבתי, הוספה א, פסקא ג, דף קצט ע"ב: "ישתבח שמו ויתעלה זכרו, שהוא מחבב את ישראל ותיקן להם עשרת ימי תשובה, שאפילו יחיד עושה בהן תשובה, מקבלין תשובתו כתשובת ציבור, לפיכך צריכין כל ישראל להחזיק בתשובה, ולעשות שלום בין אדם לחבירו, ולמחול זה לזה בערב יום כיפורים, כדי שיקבל תשובתם ותשובתם לפני הקדוש ברוך הוא בשלום ובחיבה יתירה". וזמן בקשת המחילה, ביומא, ובמדרש שובה ישראל, מבואר שיש לבקש מחילה בערב יום הכיפורים, וכך כתבו גם כן: אור זרוע; מרדכי; טור; מנהגי ר"א חילדיק; מנהגים (טירנא). אך חלק מהראשונים בכתבו שיש לבקש מחילה בליל יום הכיפורים וראה רוקח: "לעת ערב מבקשין מחילה זה מזה". ראבי"ה; ליקוטים מספרי דבי רש"י; ומחברינו כתבו: "קודם תפילת המעריב". ספר המנהגים (קלויזנר): "והולכין לבית הכנסת יחיפים ומוחלים זה לזה". ובלשון דומה, בכלבו. ארחות חיים: "ודורות הראשונים נהגו לבקש מחילה זה לזה בערב קודם תפלה". דרשות מהר"ח או"ז: "מכאן שמכר לבקש מחילה ביום הכיפורים". ובספר קושיות: "תקשי לך, מפני מה מבקש איש מחבירו מחילה בליל יום כיפור". והמהדיר שם, הערה 9, העיר מהמקורות בהם מבואר שיש לבקש מחילה בערב יום הכיפורים, ולכך הסיק כי הנוסח בכתב יד השני, של 'ספר קושיות', ובו נכתב: "בערב יום כיפור", הוא הנכון. ולפי דברינו אין זה מוכרח.

183 משנת יומא ח, ט. (= בבלי, יומא פה ע"ב).

184 בכת"י: 'כולו', ותיקנתי.

185 יומא פז ע"א.

186 באיוב לג כז: "גִּשְׁר עַל אֲנָשִׁים נִיאֲמָר חֲטָאתִי וְיִשְׁר הָעֲוִיִּיתִי וְלֹא שָׁנָה לִּי". ודרשו: חטאתי, הרי פעם אחת. וישר העויתי, הרי שתיים. ולא שוה לי, הרי שלשה. וראה רש"י ד"ה חטאתי. ומחברינו השמיט את המשך הפסוק: "ולא שוה ליי".

(אויב לג כז). אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: כל המבקש מחבירו מחילה, ואינו רוצה למחול לו, אל יבקש יותר משלשה פעמים, שנאמר: "אנא שא נא לפשע, ועתה שא נא" וגו' (ע"פ בראשית נ יז)¹⁸⁷. ואם לא {31} מחל לו, הוי אכזרי¹⁸⁸. אמר¹⁸⁹ כל המעביר¹⁹⁰ על מדותיו, מעבירין על כל פשעיו, שנאמר: "מי אל כמוך, נושא עון ועובר על פשע" (מיכה ז יח), למי נושא עון, למי שעובר על פשע¹⁹¹. תניא¹⁹² רבי אומר: על כל עבירות שבתורה¹⁹³ יום הכיפורים מכפר, חוץ מפורק עול, ומגלה פנים בתורה, ומיפר ברית בבשר, שאם עשה תשובה¹⁹⁴ יום הכיפורים מכפר, ואם לאו אין יום הכיפורים מכפר.

ומה שנוהגין ללקות בערב יום הכיפורים, לאו חובה היא, אלא מנהג בעלמא¹⁹⁵.

ונכנסין לבית הכנסת, ומתירין חרם להתפלל עם כל איש ואשה אשר חטא, ועבר על גזירת הקהל, אפילו אם אינו מבקש שיתירו לו. ועומד ופותח שלח ציבור, 'כל נדרי', כדאמרינן¹⁹⁶ בנדרים (כג ע"ב): הרוצה שלא יתקיימו נדריו של כל השנה כולה, יאמר בראש השנה: כל נדרים שאני עתיד לידור, מיכאן ועד ראש השנה הבאה, לא יהו קיימין. דאם כן בראש השנה הוי לן למיעבד, ועוד שאין אנו מתנים על נדרים הבאים, אלא על נדרים שעברו¹⁹⁷.

ואסור¹⁹⁸ להוריד לפני התיבה שלח ציבור שאינו הגון¹⁹⁹. כלומר, שאינו מרוצה לעם, ובלא ידיעה, ובלא הבנה²⁰⁰. וכל שמוריד לפני התיבה שלח ציבור שאינו הגון, עליו הכתוב

187 הכל מיומא פז ע"א. וביאור דרשת ריב"ח הוא, 'נא', הוא לשון בקשה, ברכות ט ע"א. ובפסוק נזכר: אנא, נא, הרי ג' פעמים.

188 משנת בבא קמא ח ז: "ומנין שלא יהא המוחל אכזרי, שנאמר: "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך" (בראשית כ יז). ובבבלי צב ע"א, נוסח המשנה הוא: "ומנין שאם לא מחל לו, שהוא אכזרי, שנאמר: "ויתפלל אברהם" וכו'".

189 בגמרא: אמר רבא. ואולי כאן צ"ל אמרי, או אמרינן.

190 בכת"י: 'כל המעבירין', ותיקנת.

191 ראש השנה יז ע"א.

192 יומא פה ע"ב.

193 לפנינו ביומא: "על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה, בין לא עשה תשובה, יום הכיפורים מכפר". וכוונת מחברינו, כן הוא בליקוטין מספרי דבי רש"י, שם.

194 בכת"י: 'תשובת', ותיקנתי.

195 ליקוטין מספרי דבי רש"י, עמ' נז, צ. ושם עמ' נז: "ומקצת רבותינו לא היו רוצים ללקות בערב יום הכיפורים, אלא מיד לאחר מנחה הולכין לבתיהן".

196 הלשון כאן מגומגמת, מחברינו מביא טעם לאמירת 'כל נדרי', ומיד תוך כדי דיבור מקשה על זה בסגנון של המשך הטעם. וכן הוא הנוסח גם בליקוטין מספרי דבי רש"י, עמ' צב. ואורכך, הערה 562, העיר על זה, דלפי ההמשך נראה שיש להגיה: 'לא משום דאמרינן'. ושם בליקוטין מספרי דבי רש"י, אחר ששולל את הטעם מנדרים, מביא טעם אחר, משום שיום הכיפורים הוא יום מחילה וסליחה, ורוב העולם נכשלים בנדרים ושבוועות, וצריכים התרה בשלושה, ואין מתירין בשבת ויום טוב, אלא נדרים שהם לצורך שבת ויו"ט, ולפיכך מתחיל החזן בתורת נדרים, שאם יש מי ששכח את נדרו ולא התירו, שיוכור וילך אצל החכם ויתיר לו, ומה שלא נזכר, נעשה שליח ציבור מתחרט גם הוא, ונדרו מותר על ידי חרטה. וראה: אורכך שם, הערה 567. וכפי הנראה מחברינו, שהעתיק מאותו מקור, השמיט את הטעם הזה. והשווה ללשון ראבי"ה, סי' תקכח, עמ' 188: "ופותח שליח ציבור ואומר: 'כל נדרי' וכו', כדאמרינן בנדרים: הרוצה שלא יתקיימו נדריו של כל השנה, יעמוד בראש השנה, ויאמר: כל נדרים שאדור מכאן ועד ראש השנה הבאה לא יהו קיימין. דיום כיפורים איקרי ראש השנה".

197 ראה: אורכך, שם, הערה 564.

198 קטע זה והקטעים שאחריו, מקבילים [בשינויים קלים], לליקוטין מספרי דבי רש"י, עמ' צד.

199 תענית טז ע"ב.

או'מר: "היתה לי נחלתי כאריה ביער נתנה עלי קולה" וגו' (ע"פ ירמיה יב ח), תני בירושל'מי: ²⁰¹ איזהו ²⁰² ושפל ברך, ונוח לתשחורת, ורגיל בחכמה, ויש לו דעת וידיעה לידע מוצא שפתיו, ואם [אין] ²⁰³ כזה להם, מעמידין ²⁰⁴ כל מה שירצו.

אמ'ר ²⁰⁵ רב (חסדא) [אדא] ²⁰⁶ {32 א} בר אהבה: כל אדם שיש בידו עבירה, ומתוודה, ואינו חוזר בו, דומה לאדם שתופס שרץ בידו, וטובל. שנ'אמר: "נתנה עלי קולה על כן שנאתיה" (ע"פ ירמיה יב ח) ²⁰⁷. אמ'ר ר' אלעזר: זה שלח ציבור שאינו הגון, ויורד לפני התיבה ²⁰⁸. מיכאן נהגו לעבור לפני התיבה בראש השנה ויום הכיפורים הממונים על הציבור ²⁰⁹. אפילו יש גדול ממנו בתורה, כיון שמעשיו מתוקנים, ורוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו ²¹⁰. שקל הקב"ה שלשה גדולי עולם, כשלושה קלי עולם, לומר לך ירובעל בדורו, כמשה בדורו וכו', עד ללמדך אפילו קל שבקלים, ונתמנה פרנס על דורו, הרי הוא כאביר שאבירים ²¹¹. וכן גר'סינן בירושל'מי ²¹². ולא עוד, אלא שמתוך שהגדולים ²¹³ נשמעים, נשאו קטנים קל וחומר בעצמם ²¹⁴.

ויש עומדים כל הלילה וכל היום על רגליהם, ²¹⁵ דגר'סינן בפרקי דר'בי אליעזר (פרק מו): ²¹⁶ ראה סמאל שלא מצא חט בישראל ביום הכיפורים, ואמ'ר לפני הקב"ה: רבון העולמים, יש לך עם אחד כמלאכי השרת, מה מלאכי השרת יחפי רגליהם, אף ישראל כן

200 בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם: "ואסור להוריד לפני הציבור שליח ציבור שאינו הגון. כלומר, שאינו מרוצה לציבור".

201 תענית פ"ב ה"ב.

202 כן הוא בליקוטים מספרי דבי רש"י, שם. וליתא בירושלמי.

203 הוספתי על פי ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

204 בירושלמי: 'מעבירין'. וכלשון מחברינו כתבו: ראב"ה, ח"ג, סי' תתסח, עמ' 629; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם.

205 תענית טז ע"א.

206 תיקנתי ע"פ הגמרא.

207 בתענית: "אמר רב אדא בר אבהו: אדם שיש בידו עבירה, ומתודה, ואינו חוזר בה, למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו, כיון שטבל בארבעים סאה, מיד עלתה לו טבילה, שנאמר: "ומודה ועוזב ירוחם" (משלי כח יג), ואומר: "נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים" (איכה ג מא). ובדברי מחברינו יש שיבוש, וחלק מהדברים נשמטו.

208 תענית טז ע"ב.

209 ראב"ה, סי' תתנ, עמ' 600; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; אגודה, תענית, סי' ג, ירושלים תשכו, עמ' קכד; מרדכי, תענית, רמזים תריח-תריט;

210 משנת אבות ג י: "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו".

211 ראש השנה כה ע"ב: "ואומר: "משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו" (תהילים צט ו), שקל הכתוב שלשה קלי עולם, כשלושה חמורי עולם, לומר לך, ירובעל בדורו כמשה בדורו, בן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך, שאפילו קל שבקלין, ונתמנה פרנס על הצבור, הרי הוא כאביר שבאבירים".

212 ראש השנה, פ"ב ה"ח. ובכת"י: 'וכנר' מירושל'מי, ותיקנתי ע"פ ליקוטים מספרי דבי רש"י.

213 בכת"י: 'הגדולים', ותיקנתי ע"פ הגמרא.

214 בבלי, ראש השנה, שם.

215 ראב"ה, סי' תקנט, עמ' 190; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; רא"ש, יומא, פ"ח, סי' כד; טור, סי' תריט.

216 הובא - בנוסח זה, ובשינויים - בראשונים, וראה: מחזור ויטרי, סי' כח, עמ' תשעב; אור זרוע, הלכות יום הכיפורים, סי' רעז, עמ' שדמ; ראב"ה, שם; ליקוטים מספרי דבי רש"י, שם; רא"ש, שם; ארחות חיים, הלכות יום הכיפורים, אות מו, עמ' רמ; כלבו, סי' ע, עמ' שכא; טור, סי' תרו.

ביום הכיפורים²¹⁷. מה מלאכי השרת אין להם קפצים, כך ישראל עומדים על רגליהם ביום הכיפורים. מה מלאכי השרת נקיים, אף ישראל נקיים מכל חט. ומה מלאכי השרת אין אוכלין ושותין, אף ישראל אין אוכלין ושותין ביום הכיפורים. ומה מלאכי השרת שיש שלום בניהם אף ישראל ביום הכיפורים שלום ביניהם. והקב"ה שומע עדות מפי קטיגור שלהם, מכפר על המזבח, ועל הכהנים, {32 ב} ועל המקדש, ועל הקהל מקטן ועד גדול.

רשימת הספרים וקיצוריהם

אבודרהם, רבי דוד אבודרהם, אבודרהם השלם, מהדורת ש' קרויזר, ירושלים תשכג. אור זרוע, רבי יצחק מווינה, אור זרוע, ב-ג, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשע. ארחות חיים, רבי אהרן הכהן מלונגיל, ארחות חיים, הוצאת סלוביט"א, מהדורת צילום, ירושלים תשנח.

בעלי התוספות, א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, הדפסה שישית, ירושלים תשנו.

דק"ס, תענית, רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרל.

דק"ס, ראש השנה, יומא, רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרלב. הלכות גדולות, רבי שמעון קיירא, הלכות גדולות, א, מהדורת הרב ע' הילדסהיימר, ירושלים תשלב.

חיבור התשובה, רבי מנחם המאירי, חיבור התשובה, מהדורת ר"א סופר, ירושלים תשל.

חכמי אשכנז הראשונים, א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מהדורה שלישית, ירושלים תשסא.

כלבו, מחבר לא ידוע, כלבו, א-ד, מהדורת הרב דוד אברהם, מהדורא שניה, ירושלים תשסט.

ליקוטי הפרדס, [ספרי דבי רש"י], ליקוטי הפרדס לרש"י, מונקאטש תרנו.

ליקוטים אשכנזיים, הרב י' בינדר (עורך), ליקוטים אשכנזיים: פסקים ותשובות, מנהגים ומעשים, בתוך: ירושתנו, ז, בני ברק תשעד, עמ' לא-סא.

ליקוטים מספרי דבי רש"י, א"א אורבך (מהדיר), ליקוטים מספרי דבי רש"י, בתוך: ספר רש"י: קובץ תורני-מדעי, בעריכת הרב יהודה ליב הכהן פישמן, ירושלים תשא, עמ' מד-צז.

מחזור ויטרי, רבי שמחה מויטרי, מחזור ויטרי, א-ג, מהדורת הרב א' גולדשמידט, ירושלים תשסט.

מנהגי אשכנז דבי רש"י והרוקח, הרב מ' הרשלר (מהדיר), מנהגי וורמייזא ומגנצא, דבי רש"י ורבותיו, ומנהגי אשכנז של הרוקח, בתוך: גנוזות: קובץ עת לגנוזות ראשונים, ב, ירושלים תשמה, עמ' יא-כח.

מנהגי רבי אברהם חילדיק, ש' שפיצר (מהדיר), מנהגי הר"ר אברהם חילדיק, בתוך: קובץ על יד, סדרה חדשה, ספר ט (יט), ירושלים תשמ, עמ' 151-215.

217 עניין, 'יחפי רגליהם', לא נמצא לפנינו בפרד"א. נמצא במחזור ויטרי; ראבי"ה; אור זרוע; ליקוטים מספרי דבי רש"י; רא"ש; ארחות חיים; כלבו; טור.

מנהגי רבי חיים פלטיאל, דניאל גולדשמיט (מהדיר), מנהגי רבי חיים פלטיאל, בתוך: קרית ספר: רבעון לביבליוגרפיה של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, כג, ירושלים תשז-תשז, עמ' 324-330.

מעשה הגאונים, [חכמי שו"ם הראשונים ורש"י], מעשה הגאונים, מהדורת א' עפשטיין וי' פריימן, ברלין תרע.

סדר רב עמרם גאון, רב עמרם גאון, סדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל.

סידור רש"י, [ספרי דבי רש"י], סידור רש"י, מהדורת ש' בוכר וי' פריימן, ברלין תרעב. ספר המנהגים (טירנא), רבי אייזיק טירנא, ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא, מהדורת הרב ש"י שפיצר, ירושלים תשס.

ספר המנהגים (קלויזנר), רבי אברהם קלויזנר, ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר, מהדורת הרב י"י דיסין, ירושלים תשלח.

ספר המנהג, רבי אברהם ברבי נתן הירחי, ספר המנהג, א, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשנ.

ספר הפרדס, [ספרי דבי רש"י], ספר הפרדס לרש"י ז"ל, מהדורת רח"י עהרענרייך, בודפשט תרפ.

ספר קושיות, מחבר לא ידוע, ספר קושיות: לאחד מן הראשונים באשכנז, מהדורת הרב י"י סטל, ירושלים תשס.

ספר ראב"ה, רבי אליעזר ב"ר יואל הלוי, ספר ראב"ה, א-ד, מהדורת א' אפסוביצר, ברלין-ירושלים תרעג-תרצח.

ספר רוקח, רבי אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא - הרוקח, ספר רוקח, ירושלים תשכז. עץ חיים, רבי יעקב חזן מלונדרץ, עץ חיים: הלכות פסקים ומנהגים, א, מהדורת הרב ישראל ברודי, ירושלים תשכב.

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשמז.

פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש שלום, ווינא תרמ.

שבלי הלקט, רבי צדקיה הרופא, שבלי הלקט השלם, מהדורת ר"ש בוכר, ווילנא תרמז. שערי שמחה, רבי יצחק בן רבי יהודה אבן גיאת, שערי שמחה, א, מהדורת רי"ד הלוי במברגר, פירטא תרכא.

תניא רבתי, רבי יחיאל הרופא ממשפחת הענוים, תניא רבתי, מהדורת הרב י' בראון, ירושלים תשעא.

תשב"ץ קטן, רבי שמשון ב"ר צדוק, תשב"ץ קטן: פסקי מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת הרב ש' אנגל, ירושלים תשעא.

חידושי תורה

רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל

ראש ישיבת סטאלין קארלין ברוקלין ניו יארק

בענין לימוד משור המועד

בתפילה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי.

וביאר הקה"י ב"ק סי' כ"ט (ושם טהרות סי' ס"ו) דסברת ר' פרץ דלא דמי הוא משום דגבי שור המועד הוה ראי' למפרע על טבעו, אבל משיב הרוח הוא ענין רגילות, ולענין שיתרגל בכך יותר מועיל כשהוא בזמן ארוך מכשהיה הכל בבת אחת, והר"מ מרוטנבורק ס"ל דנגיחות נמי הוא משום שע"י זה התרגל והתלמד לזה ולכן מדמי לה.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

עוד איתא שם בקה"י, דאע"ג דקי"ל דמועד למינו אינו מועד לשאינו מינו, מיהו כשנגח שור חמור גמל נעשה מועד לכל, וברמב"ם פ"ו מהל' נזקי ממון ה"י מבואר דלא הועד אלא למינים אלו ולא לשאר מינים, דהנה כתב "ראה שור היום ונגחו, ולמחר חמור ולא נגחו, ולמחר סוס ונגחו, וברביעי ראה גמל ולא נגחו, ובחמישי ראה פרד ונגחו, ובשישי ראה ערוד ולא נגחו, נעשה מועד לסירוגין לכל, ואם נגח ביום שהוא מועד לו אחד מג' המינים שנגח בסירוגין הרי זה מועד", מבואר שלא הועד אלא לאותן שנגח וכמו שכתב המ"מ, והראב"ד השיגו דהוי מועד לכל המינים, והרה"מ כתב שאין ראי' מכרעת.

והקשה הקה"י על הרמב"ם, כיון דמועד רק להני ג' ואין דרכו ליגח שאר בהמות א"כ מה שלא נגח בימים שבנתיים חמור גמל

חזקה למפרע או רגילות מהשתא

ב"ב כח. 'מנין לחזקה שהיא ג' שנים, משור המועד'.

א. כתב בקובץ הערות (הוספות אות ב') דאי ילפינן חזקה משור המועד, ע"כ צ"ל דגבי שור המועד הוה ראי' למפרע דהיה נגחן, כמו גבי חזקה שהוא ראי' דהקרקע היה שלו מתחלה, דאי נימא דגבי מועד נעשה רגילות בג' פעמים א"כ ליכא דמיון לחזקה שלא שייך לומר בזה שזה רגילות מכבר, וכתב דהא דגבי שור המועד אינו משלם נזק שלם על נגיחות הראשונות היינו משום דצריך להתרותו ולא שייך למפרע.

מחלוקת הראשונים לענין הזכרת גשם

ב. בטור (או"ח סי' קי"ד וכ"פ בשו"ע שם סעי' ט') כתב: 'והר"מ מרוטנבורק היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, ועכשיו אם היה מסופק אי"צ לחזור, וראייתו מפ' כיצד הרגל (כ"ד). דאמר (ר"מ) גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש, ה"נ כיון דאחר ל' יום אם מסופק א"צ לחזור כ"ש צ' פעמים ביום א'. והר' פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי צרפת דעבדי הכי שאין הנידון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהחזק ליגח ג' ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות, אבל גשם שנתקן

ברעת רבינו פרץ

ועוד נראה שאף לדעת רבינו פרץ איכא למימר דמועד הוא מטעם הרגל ולא ראי' למפרע, דהא בטעמו לחלק כתב אבל גשם שנתקן 'בתפילה' והדבר תלוי בהרגל 'לשונו', ובכ"י הביא מהר"ד אבודרהם בטעמו של הר"פ דשאני גשם שהדבר תלוי בהרגל לשונו, ואע"פ שהרגל לשונו לומר מתחילת אתה גבור עד משיב הרוח בלא ברכת מגן לא הוי חזקת הרגל כשמתחיל להתפלל כסדר ברכת מגן ואח"כ אתה גבור, ורבינו מהר"א כתב דטעמו משום דלא דמי, דהתם שהוא לטבע רע שזה נגחן כשהנגיחה יעשה בקרוב מורה שהוטבע בו קנין זה, משא"כ אילו עושה בהרחקה שיש לומר שזה מקרה, אבל כאן הדבר תלוי בהרגל לשונו והלשון אינו מורגל כ"כ כשיעשה הדבר בקירוב. הרי לפנינו הפירושים לא הדגיש שזה הרגל אלא או משום נוסח כלל התפילה או משום הרגל הלשון אבל מצד הרגל שייך נמי לומר דשור המועד נמי הרגל הוא, ונמצא דגם לדעת הר"פ צ"ב הדמיון לחזקת הבתים.

ובאמת היה נראה שיש חילוק בין בהמה שזה טבע בלא בחירה, לאדם התלוי בשכל ובחירה, אמנם זה אינו אלא למ"ד דליעודי תורא, דלמ"ד ליעודי גברא הא נמי הלכה באדם, ואפי' למ"ד יעודי גברא לתי' הב' בתוס' ד"ה אלא נמי תלוי בבהמה.

בביאור דעת ר' יהודה

ב. ועוד יש לדון הא כל הנ"ל אינו אלא לדעת ר' מאיר, הא ר' יהודה לא ס"ל האי ק"ו, וכן הק' הנו"כ בשו"ע דלעת ר"י שור המועד אינו אלא לאחר ג' ימים ולא מהני ג"פ ביום א' וילפינן מזבה ולא ס"ל דדוקא בזבה הוא גזיה"כ אלא ילפינן לשאר דוכתי, ובהדיא פסקינן הלכתא שם כר"י, וא"כ ה"נ גבי הזכרה בתפילה לא יהני וכדעת הר"פ, ועוד הביא המג"א דק"ל בס"י תקע"ו ס"ב הא דתענית כא: דג' מתים ביום א' לא הוי

וערוד אינו ראי' כלל שדרכו לסירוגין דימים, דהא אנו תפסינן דלאותן מינים אינו נגחן ולא היה נוגחן גם ביום נגיחתו והו"ל כאילו לא ראה כלל בימים שבנתיים דהוי מועד לכל הימים, ואם תפסינן שמטעם סירוגין הוא נמנע בימים אלו ע"כ עלינו לומר דבימים דנגיחה הוא נגחן באמת גם לאלו, אבל האיך נתפס שני הדברים שהוא נגחן דוקא לאלו ודוקא לסירוגין.

וע"ז ביאר הקה"י דהראב"ד ס"ל דמועד הוא ראי' למפרע, א"כ אם הוא ראי' דוקא לסירוגין ע"כ ראי' לכל מינים כטענתנו הנ"ל ומשו"ה ס"ל דהוה מועד לכל, אבל הרמב"ם ס"ל דמועד הוא מטעם הרגל והוא מכאן ולהבא ולא הורגל והתלמד אלא בכל הפרטים שעשאו כבר, ובאמת כשראה בשני חמור ולא נגח לא היתה משום אהבתו את הסירוגין ולא משום שחמור במיוחד אינו רוצה לנגוח, אלא הכל היה בימים אלו רק דרך מקרה מה שנטה לבו באותה שעה אם לנגוח או לא, אלא שלאחר ג' ימים כבר נעשה ונתחדש בו טבע להתמיד במה שהורגל בו ג' פעמים, וכיון שמעשיו הוי בשני תנאים בסירוגין ובמינים אלו, ממילא נקבע הרגלו להבא דווקא באותן תנאים.

נמצא דמה שהוכיח הקה"ע מילפותא דשור המועד שחזקה הוה ראי' למפרע, לדעת הקה"י הוא פלוגתא דהרמ"מ ור"פ וגם הוא מחלוקת רמב"ם וראב"ד, וצ"ב לדעת הרמ"מ ורמב"ם מחזקת הבתים, ובדעת הרמב"ם היה אפשר לומר דאכן ס"ל שהוא ראי' למפרע, אלא טעמו שאכתי יש ספק בזה אי הוא לכל לסירוגין או רק לאלו המינים, ומספק א"א להוציא ולחייב נ"ש אלא להני ולסירוגין, אבל זה דוחק בלשונו דלא משמע הכי, ועוד דאי משום ספק יהני תפיסה, ועוד נ"מ יש בספק, [ואין לומר דלהעשות מועד צריך להיות ודאי, ומה שאינו ודאי הוי ודאי אינו מועד, דלהדיא מבואר ברמב"ם בסופ' דמועד מספק אי תפס אין מוציאין] וצ"ב, ולדעת הרמ"מ ודאי צ"ב.

חזקת ג' שנים, ולכאורה לפי ביאור הדרישה בדעת ר"י לא ק' מידי, דאף ר"י לא פליג על הכ"ש וליכא למימר כן בדעת רבנן, וכן צ"ל בדעת הרמ"מ. (והריטב"א אולי קאי בדעת הר"פ).

ישוב הוכחת הקובץ הערות

נמצא השתא דלכו"ע בין לר"מ בין לר"י (חוץ מלהריטב"א) בין להרמ"מ בין לר"פ הוה מועד ענין של רגילות, וק' הוכחת הקובץ הערות מחזקת הבתים.

ונראה דלא מבעיא להראשונים דהלימוד מחזקה הוא דתו לאו מוחזק, דניתק חזקת המרא קמא, שפיר י"ל דלאו למפרע הוא, אלא דמעט מעט נעקר עד ג' שנים שנעקר לגמרי, אלא אפי' לתוס' דהלימוד הוא דהוה חזקת שתקן אע"ג שהוא ראי' למפרע דמעיקרא אינו שלו מ"מ הראיה נעשה ע"י רגילות דשתיקה דהיינו אם היה באמת שלו היה הכעס שלו בוער מעט מעט עד שבשנה ג' היה מוחה, ומדלא מיחה לא כעס השתא יש ראייה שהוא שלו, וביתר ביאור שבב' פעמים אמרינן שזה מקרה כשבא לפעם ג' השתא הוה הרגל.

יסוד ענין חזקה

ונראה להביא עוד ראי' לדברינו שזה ודאי ענין רגילות, מקושיית הגמ' דס"ד דעד שנה ד' לא הוי חזקה, דאי נימא שזה למפרע והא דלא משלם נ"ש עד חזקה כיון שאין אנו יודעים, מאי ס"ד שלא לחייב עד נגיחה ד' כיון שבנגיחה הג' כבר ידיעין, ולפי הנ"ל ניחא ס"ד דמקשה דאי יש רגילות כבר בפעם ג' לחייב נ"ש, ומחדש דכיון שלא ידע אכתי אין לחייבו.

והנהגה ביבמות סה. גבי ניסת ואין לה בנים שמותרת רק למי שיש לו בנים, ואיבעיא בניסת לשלישי ואין לה מהו דליתבועה הנך קמאי, מי מצו אמרי איגלאי מילתא או דלמא מצית אמרה השתא הוא דכחשי, הרי דבעיא בגמ' אי איתחזיק למפרע או משום רגילות, ופשיט שם שהוא רגילות. אלא שברא"ש

דבר (בסג"ל) כדעת ר"י דלא כר"מ, ותי' דשאני שור המועד דאיכא למימר דאותו יום תונבא (פ"י שיגעון) הוא דנקט, וכן גבי דבר אמרינן אותו יום משונה, משא"כ הכא אם הורגל מפוזרין ק"ו רצופין (ר"ל אפי' לר"י), ואע"ג דלא קי"ל כר"מ בשור בהא מיהו קי"ל כוותיה, והק' הנתיב חיים דבסוגיין דפריך לר"מ דאמר ריחק וכו' ולדבריו הוי מצי למיפרך אף לדעת ר"י, וגם מסוגיא דבב"ק משמע להדיא דדעת ר"י דיליף מזבה דלא אמרינן ק"ו ורק לדעת ר"מ הוי גזיה"כ שאין לילף ממנו.

ובדרישה שם נמי נתקשה בהנ"ל, ויעוין שם אות ג' שהארין ותו"ד דלא משמע בסוגיא דבב"ק שנחלקו ר"י ור"מ בסברת הכ"ש דקירב, דכו"ע ס"ל הא ק"ו אלא שנחלקו אי גזיה"כ דזבה שצריך ימים איכא למילף מינה לשאר דוכתי והוא גזיה"כ לכל מילי (ר"י), או אינו אלא גילוי הקרא בזבה גרידא ובעלמא סגי ביום א' (ר"מ), אבל הכל מודים דכ"ש הוא, והא דבסוגיא דתענית משמע שרק לר"מ איכא הכ"ש כתב דאדרבא דשם י"ל דאף לר"מ לית ליה הכ"ש ובעינן ג' ימים, דבשלמא נגיחה תלוי בטבע השור אבל דבר (בסג"ל) תלוי בעיפוש האוויר שזה תלוי בימים, ומה שאמר הגמ' כמאן כר"מ הוא מדברי רנב"י דתמה וכי שייך סברת ר"מ בכאן, ומה שמתמה הגמ' בסוגין הכא ג"כ דווקא לר"מ נמי י"ל דהיינו סברא שגילה ר"מ בשור וה"נ נימא בחזקה ולא בא לומר דוקא לר"מ להוציא מבר פלוגתיה אלא משום שהוא דיבר מהאי כ"ש, וזהו שכתב רש"י בפ"י כלומר בשלמא אי לאו ר"מ לא ק' מידי אבל השתא דשמעינן לר"מ האי סברא ק' אליבא דכו"ע.

ישוב קושיית הריטב"א

ובק' הגמ' (כ"ח): לרבנן מאי דהיינו כיון דבעי ג' שנים שלמות מנ"ל לחזקה, הק' הריטב"א הא איכא למימר דרבנן ס"ל כר"י דלית האי ק"ו ושפיר ילפינן משור המועד

ונראה לבאר דיסוד ענין חזקה מבואר בקובץ הערות ובאור שמח היינו "דליכא מקרה נקרא תמידי" ופלוגתא דרבי ורשב"ג הוא במה נקרא תמידי, וא"כ אחר ג"פ צריכין ביאור בהדבר שלא מקרה הוא, ואין נ"מ אם הוא הרגל או ראי' למפרע העיקר שאין זה מקרה, ויש לדון בכל גוונא בפ"ע, ואע"ג דמשיב הרוח הוא רגילות אפשר דמועד הוא למפרע, וכן בחזקת הבתים וכן קטלנית ואין לה בנים ומתו מחמת מילה ואין להקשות מחד גוונא לאידך.

שם נראה שלא מועיל אלא שלא להוציא ממוחזק שהכל בטענת שמא דלאו ודאי הוא, ובכתובות מג: גבי קטלנית מבואר שם ברא"ש שהוא למפרע הרי דלא כהנ"ל, ועוד איתא בנדה יב: אשה שאין לה ווסת אסורה בתשמיש ויוציא ולא מחזיר עולמית - אילו הייתי יודע שכך לא הייתי מגרשה, וכתב התוס' בשם הר"ש מדריוש שקבעה ווסת פעם א' לפני הגירושין וב' פעמים אח"כ איגלאי מילתא דבעודה תחתיו אברית, הרי להדיא שזה למפרע.



הרב דוד אברהם

הלכות תשובה מלוקטים מספרי רבי חיים פלאג'י זלה"ה

בתוספת הערות וביאורים

הגאון רבי חיים פלאג'י זלה"ה רב אב"ד ור"מ אומיר (י"ז טבת תקמ"ח - י"ז שבט תרכ"ח), בן הגאון רבי יעקב פלאג'י ז"ל, ובן בתו של מרנא אור היר"ח הראשון לציון רבי יוסף רפאל חזן זיע"א בעהמ"ח חקרי לב, מצאצאי הגאון רבי דוד חזן ז"ל בעל היחזה דוד' והגאון רבי יוסף חזן ז"ל בעל העין יהוסף. כיהן פאר כרב אב"ד ור"מ קרית מלך רב אומיר יע"א, והיה ראש לאריות בדור דעה תקיפי ארעא אשר משאתם יגורו אילים. [תולדות הגר"ח זצ"ל הכתובים על ידי עצמו כונסו לספר 'מפיו אנו חיים' בהוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשע"ד].

בין רובי חיבוריו אשר נותרו לפליטה אחר השריפות הגדולות שהיו בעירו, נתבצר מקום לחיבור שלם סובב הולך על דברי הרמב"ם בשם 'חיים ומלך', ונדפס לראשונה באומיר בשנת תרל"ט 'אשר גדלו המלך' סימן.

לבד חיבורו זה על הרמב"ם, היה רבינו עושה ומעשה לטפל בהוצאת והדפסת הספר 'הר המור' על הרמב"ם לגיסו הג"ר רחמים נסים משה רבי ז"ל, כשהוא מצרף את הגהותיו בשם 'חיים מדבר'.

רבינו נקט בספרו 'חיים ומלך' דרך קצרה ולשונו לשון ערומים מועט המחזיק את המרובה, ופעמים רבות כתיבתו כחותה על הגחלים ומראה מקום הוא ותן לחכם. בחיבורו זה שיקע ציונים רבים לספרי חכמי הדורות שקדמו לו, ובעין טובתו הראה מקום גם לחיבורי חכמי דורו.

ועת כנוס חידושי הרבים של רבינו על הרמב"ם ונושאי כליו המשוקעים בין רבבות דפי כתיבותיו, ולהביאם בפני הלומדים כשהם מעוטרים בעטרת זהב גדולה, ציונים ומראי מקומות, הערות והשלמות. באשר רבים מהספרים אשר ציין אליהם נדירים מאד, ויש אשר הציון שהוקבע אליהם לא ישיגנו המעיין, באשר כבר נדפסו במהדורות חדשות והראשונות ספו תמו. וחכמה ומלאכה כבירה היא. [לאחרונה יצאו בס"ד במסגרת מכון 'קדם' הספרים: 'חיים וקיימים' תורת רבינו על מגילת אסתר, 'ברית חיים' על עניני ברית מילה, ו'חיים ושבע' על סדר ברכת המזון].

לפנינו נדפסים לעת עתה חידושי רבינו על תחילת הלכות תשובה.

הל' תשובה¹

כס"מ:

פ"א הל' א:

"וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו, אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר (במדבר ה, ו) מכל חטאת האדם."

"וכן החובל וכו'. משנה בב"ק סוף החובל (צב, א), אע"פ שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה. ומ"מ מאי דמפיק לה רבינו מכל חטאות האדם, צ"ע היכא מייתי לה."

1 ולשון רבינו בסדר תיקון כרת (תוכחת חיים פר' כי תשא): ילמדו בס' הזוהר הקדוש ותיקונים, וזוהר חדש ומשניות, ומחצות הלילה ואילך יאמרו קריאת שמע ותיקון חצות, וגם ילמדו בספר הרמב"ם 'הלכות תשובה' והלכות שגגות והלכות בית הבחירה, והכל לפי העת והזמן וכו'.

מנהג נכון ללמוד ליל הושענא רבא בהלכות תשובה להרמב"ם. (ס' מועד לכל חי סי' כד אות י בשם השולחן גבוה סי' תרסד).

תשובה אין שעיר מכפר, ולרבי אפי' על החמורות מכפר בלא תשובה חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר בריתו בבשר, וצ"ע⁵.

"תולדות אדם ח"א לר' זלמן ז"ל² [דף כח] ע"ב³, ואות היא לעולם ח"א אות צג⁴. (חיים ומלך) הל' ב:

"אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות".
בס"מ:

עיין למרן בכס"מ מה שהקשה בזה, ועיין בס' אמרי שפר לכמוה"ר נפתלי אשכנזי ז"ל⁶ בהקדמתו דף י ע"א יעו"ש⁷, ולמרנא בס' מקראי קדש⁸.

"קשה לי דחתם (שבועות יב, ב) משמע דלרבנן אפי' עבר אעשה אם לא עשה

2 'להגאון האדם הגדול רבי זלמן' (-לשון בן רבינו הג"ר יצחק ז"ל, יפה ללב ח"ב או"ח סי' תעה אות ו).
3 ושם כתב דמקור הך דרשא בספרי. ובס' המאיר לארץ (שם) העיר דכ"ה בספרי זוטא (במדבר ה, ה), [וכן דרך הס' תולדות אדם לציין לספ"ז (-שם)]. ושם: מכל חטאת האדם, ממה שבינו לבין חבירו, על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע. וכ"כ הבני בנימין (שם) בשמו. וקדם בזה מהר"א אלפנדארי (מרכה"מ): אישחמיט מיניה מש"כ רבינו ז"ל בס' מנין המצוות עשין עג, [ושם: שצינו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל ית' וכו', ושם נאמר ג"כ מכל חטאת האדם, ממה שבינו לבין חבירו על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע]. ששם ביאר רבינו ז"ל כל מה שכתב כאן בס' היד, והוא מן המכילתא הובאה בילקוט פרי' נשא על שם ספרי זוטא. ועיין בס' החינוך ובס' קרית ספר ובספר משכנות יעקב דף רז ע"ג ובס' ישרש יעקב דף קג ע"ב. וכ"כ הרב הפרד"ס (רבי רפאל פנחס יהושע די שיגורה) זיע"א (ס' אות היא לעולם שם) בשמו. וכ"כ היד איתן דזה הוא מקור דברי הרמב"ם.

והרמב"ם (להלן שם פ"ב הל' ט) כתב: עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאלו ממנו שימחול לו. ע"כ. ולא הזכיר הכתוב דמכל חטאת האדם. וביאר בס' תולדות אדם דבכל חטא יש ב' חטאים, למקום ולחבירו, והכא מיירי מתשובה למקום והוידוי לפני ה', ולכן העתיק לשון הספ"ז ש'נאמר מכל חטאת האדם', ולהלן איירי הרמב"ם מענין תשובה לחבירו, ואינו מזכיר לשון וידוי כי אם לשון מחילה, דאע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו, ודין זה מקורו ממתני' (ב"ק שם), ועל כן לא הזכיר הכתוב דמכל חטאת האדם.

4 ושם (סוף אות צג): ואת זה ראיתי שם (מרכבת המשנה שם) שכתב בסוף דבריו 'מקרא דכל חטאת האדם לא יליף כי אם לחובל בחבירו', עכ"ל. ואחרי המחילה רבה יש לדקדק במש"כ 'לא יליף וכו'', כאילו הם דברי הרמב"ם ז"ל, והם דברי המכילתא, ומשם כתב הרמב"ם ז"ל אלה הדברים אשר דיבר משה, ואין כתב דמקרא דמכל חטאת האדם ציין יליף וכו' כאילו הם דברי עצמו, ודו"ק. [ובתור"ד שם: ועיין מש"כ אצלי בדרוש לשבת תשובה אשר דרשתי בקהל קדושים תוככי עיה"ק ירושלים תובכ"א בשנת התר"י ליצירה, הוא ברחמי וחסידי יוכנו להוציא לאור תעלומה ולאדפוסיה הדר"א זו תורה, כן יהי רצון אמנ].

5 והלח"מ תירץ דנראה דהרמב"ם מפרש דברי המקשה כך, האי עשה היכי דמי, אי דלא עביד תשובה א"כ כל הני דמתני' נמי דלא עבד תשובה, דבחד גוונא מיירי מתני', וא"כ קשה דעל החמורות מאי מכפר היכא דלא עבד תשובה, הא זבח רשעים תועבה, אבל על עשה לית ליה שום קושיא כלל. ומאי דקאמר האי עשה היכי דמי, הוא משום דבעי למפוך הקושיא האחרת היכא דעבד תשובה, והך פירכא לא קאי אלא אעשה, לכן קאמר האי עשה היכי דמי, אבל לעולם דהקושיא הראשונה לא הוי אלא אכריתות ומיתות ב"ד. והעיקר מש"כ הלח"מ ז"ל (-מרכה"מ למהר"א אלפנדארי). והרב לח"מ ז"ל תירץ בדוחק (-לחם יהודה). והלח"מ והבתי כהונה נדחקו (-מרכה"מ למהר"ש חעלא ורשי הים). והנחל איתן כתב עוד בשם האחרונים להקשות ע"ד הלח"מ, ע"ש. ועיין באר שבע (כריתות פ"ו) ומנחת אהרן (סנהדרין מו) ישוב היטב על זה (- המאיר לארץ). והמרכה"מ ציין בשם האחרונים שכתבו עוד ליישב קושיא הכס"מ, ע"ש. וע"ע במרכה"מ (חעלא) ובצורו החיים ובשדה הארץ ובשרשי הים ובמעשה רקח ובעדות ביהוסף ובס' הקובץ ובנחל איתן ובבאר יהודה ובמשנה כסף ובצ"פ ובנתיב מאיר ובעבודת המלך.

6 והוא הג"ר נפתלי לוי אשכנזי ז"ל תושב עיה"ק צפת ת"ו, והיה בזמן הג"ר איעזר אזכרי ז"ל בעל ס' חרדים (-קורא הדורות פ"ג). ונדפס בונציה שס"א.

7 ושם כתב דאולי יש לדחוק דמש"כ הרמב"ם דהשעיר מכפר על הקלות היינו על אותם עבירות שהם קלות בעיני האדם שנדמה לו שלא חטא מפני שאין בהם לא עשה ולא לית, ומש"כ אח"כ 'ומה הן הקלות וכו'

ועיין מר זקני הרב מערכי לב⁹ ח"א דף קנ"ג ע"ד¹⁰ ובח"ב דף קס"ב ע"ב.¹¹
 עיין להרב תוס' יום טוב באבות¹² על מתני' דתשובה ומעשים טובים כתרס בפני הפורענות, ולהרב דברים אחרים דרוש ז דף כט ע"א¹³, ובס' המעלות לשלמה בדרוש א ליוה"כ דף טו ע"א¹⁴, ודוק.
 חל' ד:
 "ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין". (חיים ומלך)

חזר על הקלות שזכר כבר המוזכרים במשנה (שבועות) דמפרש בגמ' דקלות היינו עשה ול"ת. ובתרי מיני קלות משתעי הרמב"ם, כי היכי דלא תיקשי קושיית בעל כס"מ ז"ל שהיא באמת קושיא חזקה.
 8 ושם: ושמעתי ממר"מ גאלנטי ז"ל עם מ"ש שם [יג, א] תניא יכול יוה"כ מכפר על שאינן שבין, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין, מה לחטאת ואשם שאין מכפרין על המזיד, יוה"כ שמכפר על המזיד יכפר על שאינן שבין, ת"ל אך חלק, סתם ספרא ר' יהודה, ורמו סתם ספרא אסתם ספרא, דתניא לא התענה ולא קראו מקרא קדש מנין, ת"ל יוה"כ מ"מ. אמר אביי הא רבי הא ר' יהודה. רבא אמר תרוייהו רבי, ומודה רבי בכרת דיומיה, ע"כ. וקשה דליתירין רבא יישב השני פסוקים, אבל לתירין אביי איך יישב ר' יהודה פסוק יוה"כ מ"מ, מוכרח לחלק בין קלות לחמורות, ותחילה שהקשו האי עשה היכי דמי, אכתי לא שמיע להו דרשת יוה"כ מ"מ. א"נ מאחר דבעו לומר דגם בחמורות לא בעו תשובה, דומיא דחטאת ואשם, כשמיעט תיבת 'אך', תפסת מועט לחמורות ולא לקלות. ומ"ש האי עשה היכי דמי, ר"ל אם יהיה מהחמורות שלא מוחה בע"ז. גם קשיא ליה לרבינו למה אמרה המשנה כלל הקלות והחמורות ואחר זה אלו הם קלות ולא אמרה על עשה ול"ת כריתות ומיתות ב"ד, רק רמזה דיש חילוק, דקלות לא בעו תשובה, חמורות בעו תשובה. ושמן תאמר זבח רשעים תועבה, משר"ה אמרו הא מני רבי, דגם חמורות לא בעו תשובה, ואל תתמה בקלות.

ובספרו עץ החיים (פר' אחרי מות דף לד, ב) תירץ שיטת הרמב"ם באופ"א. וזה לשון מהר"י עייאש (לחם יהודה שם): ולענ"ד נראה דס"ל לרבינו דהנך ארבעה חלוקי כפרה דר' ישמעאל דמוקי לה בזה"ז וכו', א"כ בכל חלוקה מאותן ד' חלוקות צריכין אנו למצוא עדיפות באותו זמן שהיה שער המשתלח יותר מזמן זה שלאחר החורבן, ולא מצאנו אליבא דרבנן שיש הבדל בין זמן הבית לזה"ז אלא בכריתות ומיתות ב"ד, דבזמן דאיכא שער היה מכפר כפרה גמורה עם התשובה, משא"כ בזה"ז לא סגי בתשובה ויוה"כ עד שיבואו עליו היסורין למרק, אבל בחלוקה של הקלות עשה ולא תעשה לא נמצא בפירוש שום חילוק ביניהם, דגם בפני הבית אין השעיר מכפר עליהם עד דעביד תשובה. ומכאן זה הוצרך רבינו לשום הבדל ביניהם באופן זה, דשעיר מכפר עליהם אף בלא תשובה, דמשא"כ בזה"ז בעינן תשובה עם כל אחת ואחת. ועוד דמוכרח לומר להא דתנינן בשבועות דשעיר מכפר על הקלות שהן עשה ולא תעשה, דמשמע דיוה"כ גרידא בלא שעיר אינו מועיל, ואמאי והא קי"ל דגם בלא תעשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר, ומאי רבותיה דשעיר, ולמה אנו צריכין לו, אלא ודאי דשעיר יש בו רבותא טפי דמועיל לכפר על הקלות אפי' בלא תשובה. וכן מצאתי להרב המובהק כמוה"ר חיים אבולעפאפיא נר"ו שכתב כן בס' עץ החיים וכו', אבל בספרו ס' מקראי קדש דף קט כתב משם מהרמ"ג ז"ל באופן אחר.

9 וכן ציין בשמו בס' מראה הנוגה.
 10 ושם (דף קנ"ד, א) ביאר דבני ישיבתו של רבי דסידרו המשניות עם רבי סברי כרבי בחדא, דהיינו בקלות כרבי, דגם בלי תשובה מכפר, ובחמורות כרבנן, דמ"מ בעו תשובה. וכי תנן דשעיר מכפר על הקלות ועל החמורות, האי כדאיתיה והאי כדאיתיה, דע"כ על הקלות בלי תשובה, דאי לאו מאי אהני ליה השעיר, ואה"נ דעל החמורות הוא בתשובה. [ולפי"ז ביאר גם מה דהקשה (שם דף קנ"ג, ד) על מש"כ הרמב"ם דעל החמורות אינו מכפר בלא תשובה, והיינו כרבנן דרבי, וכתב הכס"מ הטעם דידוע דאין הלכה כרבי מחביריו, וע"כ פסק כרבנן. וזה תימא דקי"ל בכל מקום דהלכה כסתם מתני' אף נגד רבים דברייתא].
 11 ושם הקשה ע"ד מש"כ בס' עץ החיים הנ"ל, דאין תירוצו מספיק, שהרי כתב דעל ל"ת מכפר יוה"כ בלא תשובה, ואילו ר' ישמעאל דדרשי ד' חלוקי כפרה ס"ל דעל ל"ת אין יוה"כ מכפר בלא תשובה, הרי אמרו תשובה תולה ויוה"כ מכפר. ותו דלרי אמרו ג' הם ותשובה עם כל אחד ואחד, הרי דתשובה בעינן לכולם גם בעשה, וזה היפך דברי הגאון ז"ל.

12 פ"ד מ"א. ושם כתב בשם המדרש שמואל דאין להקשות מ"ש (יומא פו, א) תשובה ויוה"כ תולה ויסורין ממרקין, כי הכוונה באומרו כאן כתרס מה שכינונו שם באמרם תולין שהוא שלא יפסדו ולא יאבדו האנשים לגמרי שהיסורים באים בענין שיכופר עוונם וישובו לקדמות מעלתם כפי שיקולו של אל דעות והכלל בו הוא שיהיה להם כתרס ומגן שלא ילך לאבדון. ועוד תירץ בזה באופ"א.

פ"ב הל' ב:

שנאמר (תהלים לב, י) והבוטח בה' חסד יסובבנו (איכ"ר פ"ד, כג).

או נאמר דהכונה דאם חוזר בו מלב ומנפש, אז הקב"ה מקבלו, אך תשובה של רמאות הב"ד של מטה מקבלו והבריות מחשיבין אותו לבעל תשובה, אך הקב"ה אינו מחשיבו לבעל תשובה אם לא חזר מליבו שלם, וכלשון הרמב"ם בהל' תשובה דיעיד עליו יודע תעלומות, וברור.

(זכירה לחיים פר' תזריע דף מג, ב)

תשובה דמהני דוקא לישראל ולא לאומות העולם, מלבד הטעמים של המפרשים, עוד נראה כמו שכתב רש"י סדר וארא על הפסוק ואני אקשה¹⁷ וזה לשונו. מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי עבודה זרה לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה ליבו, למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם גבורתי יעו"ש. וידוע מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה דעיקר התשובה יהיה בלב שלם ויעיד עליו יודע תעלומות, וכיון דבאומות העולם לא

"ומה היא התשובה הוא שיעזוב החטא חטאו ויסירו ממחשבתו וינמור בלבו שלא יעשה עוד, שנאמר (ישעיה נה, ז) יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר, שנאמר (ירמיה לא, יח) כי אחרי שובי נחמתי. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר (הושע יד, ד) ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שנמר בליבו".

ברכת מועדיך לחיים ח"א דף כז ע"ג.¹⁵

(חיים ומלך)

ותכלית הוידוי הוא שיכיר החטא, ולפני מי שחטא יתחרט, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא יחטא עוד ולא ישוב לכסלה, כדברי הרמב"ם בהל' תשובה.¹⁶

(מועד לכל חי סי' יט אות לז)

ר' אלעזר בצראה ור' נחום בשם ר' אחא אמרו אפי' רשע וחוזר בו הקב"ה מקבלו,

13 ושם העתיק עוד תירוצים בזה.

14 ושם העתיק דברי הס' חרדים (פ"ד תשובה) בשם הר"מ מטולטילא, דתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשנגזת, ולכן צריך יסורין ומיתה להיות נקי ובר לבב, ומ"ש דתשובה כתריס בפני הפורענות איירי בתשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכיות. ודייקא נמי דתנן תשובה 'ומעשים טובים', דהיינו מאהבה, ואז תשובה לחוד סגי. ושם האריך לבאר לפי"ז.

15 שם ל"מ לע"ע, רק להלן (שם דף צח, ג). ושם: ומאחר שהכתובים האלה (הושע יד) באו להוכיח דין תשובת מומר שהיה בין הגוים וחזר ובא לתוך ישראל, היינו דקאמר (שם ד) אשור לא יושענו על סוס לא נרכב, כדפירשו רש"י והרב מוה"ר יצחק אברבנאל ז"ל שרצונו לומר שלא להיות עושים כמעשה ארץ אשור וכמעשה ארץ מצרים ולהיות תחת ממשלתם לעשות כמעשיהם, כדי שנהיה חפשים מן האומות ולהיות להם לעזרה, והיינו כי כל עיקר טעמם של הראשונים אשר כתבו להקל בתשובת מומר הוא כי בהיות שהיה ככל הגוים חפשי מן הגלות ובא להיות בתוך עם בני ישראל, הוי סיגוף גדול. א"כ זהו אומרו 'אשור לא יושענו', שנהיה כמוהם לפרוק עול תורה. 'על סוס לא נרכב', שהוא רמז לממשלת מצרים, כי טוב לנו עבוד את ה' אלהינו, שהיה בגלות בין האומות.

והיינו דקאמר עוד 'ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו', סמוך למה שהיו בטוחים על אשור ומצרים, כי זהו עזיבת החטא להתחרט על לשעבר, וגם קבלה על העתיד, והוא כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה הל' ב, דאחד מתנאי התשובה הוא לקבל על העתיד שלא לשוב עוד לכסלו, והביא ראיה מהאי קרא. ולדרכנו נחא, כי כיון כי כל עיקר הצעת הכתובים הוא בסדר והנהגה לתשובת מומר שכפר בעיקר, א"כ עתה קבלתם היא שלא לחטוא עוד בעבודה זרה, שלא לומר עוד אלהינו למעשה ידינו, שקיבלו עליהם שלא לחטוא עוד בחטא זה.

16 ומה שנרפס בזה בס' עמודי חיים לרבינו ז"ל (דרוש א להספד דף קמו, ב) לבאר דברי הלח"מ במש"כ הרמב"ם 'ויעיד עליו יודע תעלומות', אי"ז מדברי רבינו אלא מדברי הג"ר חיים יהושע אלעזר הכהן חמצי ז"ל, רב ואב"ד חיפה, בעהמ"ח ס' כה תברכו, בהספדו על רבינו.

17 שמות ז, ג.

שעושה הרבה. במקומו דעומד בצד הגת או בצד הפרצה (פאה פ"ז מ"א).

אפשר לומר שהוא רמז לבעל תשובה, ונקדים מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ד וזה לשונו. מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד וכו'. עוד נקדים מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר וכו', שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהם זכותם מרובה וכו' ע"ש. וזהו הרמז, כל זית המקבל עליו תשובה להיות כתית כזית ומרור כזית שיש לו שם דמשנה שמו, והוא ביישני דמתבייש ממה שחטא, ובמעשיו הטובים דמרבה לעשות כפי כוחו הטוב, ועוזב מעשיו הרעים, ובמקומו דמשנה מקומו, אזי הקב"ה לא ישכחנו, וזכור לטוב לפני ה'.

(עיני כל חי פאה שם)

אפשר לומר דרך רמז בתיבת תשובה"ה שהוא נוטריקון ת'חנונים, ש'ינוי, היינו שמשנה שמו ומעשיו, ו'צדקה, ב' כי ה'רחקה שמתרחק הרבה מן הדבר שחטא וכו', ובכלל הרחקה הוא שיתרחק ממקומו כמש"כ רבינו 'שיהיה גולה ממקומו', א"כ זהו מה שרמז רבינו בדבריו שכתב 'מדרכי התשובה להיות השב וכו'', דהיינו שיעשה השב הדברים הרמוזים במילת תשובה ככל האמור. וק"ל.

משכחת לה זה, זוהי סיבה שאינו מועיל להם תשובה.

(נפש חיים מערכת הת' אות נה)

הל' ג:

"כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר (משלי כח, יג) ומודה ועוזב ירוחם.¹⁸ וצריך לפרוט את החטא, שנאמר (שמות לב, לא) אנא חטא העם הזה חטא גדולה ויעשו להם אלהי זהב".

וצריך לפרוט את החטא. יד משה דף קנח ע"א.¹⁹

(חיים ומלך)

הל' ד:

"מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו בולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון, מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח".

כל זית שיש לו שם בשמו ובמעשיו ובמקומו, בשמו שפכוני ביישני. במעשיו

18 מה שנדפס בזה בס' חיים לגופא (דרוש להספד דף לה, א) לבאר בזה, הוא מדברי חתן רבינו הג"ר בן ציון ג'וקריל ז"ל. ראה שבחיו בשו"ת חיים ביד יור"ד סי' כג, ובס' מפיו אנו חיים עמ' לו.

19 ושם: על מש"כ הרמב"ם כר"י בן בבא דצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה. ובירו' בנדרים (פ"ה הל' ד) הביא פלוגתא דא, ותני עלה דאתא אלין פלוגתא כאלין פלוגתא המודר הנאה מחבירו בפניו לא ישאל לו אלא בפניו, ר"י אמר מפני הבושה, ר' יהושע בן לוי אומר מפני החשד. ומשמע דלמ"ד מפני החשד היינו כר"ע דא"צ לפרוט את החטא, דלגבי קודשא בריך הוא איכא חשדא, ואילו הרמב"ם ז"ל פסק בנדרים מפני החשד, כמש"כ מרן ב"י יור"ד סי' רפח, יעו"ש. ונראה דהירו' סובר דצריך לפרוט את החטא דאמר ר"י בן בבא היינו דיאמר אותו ברבים, כיון שהוא חטא מפורסם דומיא דחטא העגל דמייתי משם ראיא, ור"ע פליג אף בחטא מפורסם דא"צ לפרוט אותו ברבים, כמש"כ מרן בכס"מ שם ובב"י או"ח סי' תרז, ומ"מ מודה ר"ע דבלחש שפיר דמי למיפרט כדי שיתבייש יותר, כמש"כ מרן ז"ל שם בב"י. ובזה ניחא דר"י בן בבא דאמר צריך לפרוט את החטא היינו בחטא ידיעו בו רבים דאם לא יפרט אותו איכא חשדא דיחשדו אותו ברבים דלא שב עליו, אבל ר"ע לא חייש לחשדא, ולכן סובר דבחטא מפורסם אשרי נשוי פשע. אמנם בלחש מודה דיפרט אותו כדי שיתבייש, דלשיטתיה אזיל דהטעם בדין נדר היינו מפני הבושה. והשתא ניחא להרמב"ם ז"ל דפסק דצריך לפרוט את החטא סתם, ולא פירש אם בקול רם או בלחש. ואח"כ שם באותו פרק פירש בדבריו דהיינו דוקא בלחש, זולת אם הוא חטא מפורסם דצריך לאומרו בקול רם, כמש"כ הראב"ד ז"ל שם, דאף רבינו הרמב"ם ז"ל מודה בזה, כמש"כ מרן שם. והיינו טעמא ודאי מפני הלחש, כר' יהודה בן בבא, דאם מפני הבושה די לו שיתבייש בינו לבין קונו כמ"ש ר"ע.

הל' ו:

"אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר (ישעיה נה, ו) דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נעניין."

עיין מה שכתבו הרב שני אליהו²³, והרב המעלות לשלמה דרוש א דף ד ע"ב²⁴, ולמר זקני הרב מערכי לב ח"א דף קכג ע"ג.²⁵

(חיים ומלך)

וראיתי להרב מורה באצבע באות רמד שחרה אפו על הצועקים בסליחות בקולי קולות וכו' יעו"ש.²⁰ ומלבד מה שכתבתי על דבריו בספרי הקטן מועד לכל חי סי' יא אות כב מדברי רז"ל כי גדולה צעקה שמקרה גזר דינו של אדם כמו שיעויין שם²¹, גם מדברי רבינו מבואר כי מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד וכו' כאמור.²² ועל כרחך צ"ל שהרב ז"ל לא הזהיר כי אם כשיהיה הצעקות בקולי קולות דרך הוללות, אבל כשצועק בליבו שלם ובלב נשבר בודאי דהותר. וק"ל.

(חיים ומלך)

20 ושם: והעיקר הוא לאומרם [לסליחות] בשפל קול התחנה, ולהבין מה שמוציא בפיו, ועפעפיו יזלו מי המרים על אשר חטא, ויראה עצמו שהוא מזומן לדין לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה היודע מחשבותיו ומרמותיו, אז יכנע לבבו הערל.

21 ושם: ולי עבדו אפשר ללמד זכות על מה שעושים דמכוונים על דרך שאמדו חז"ל דאחד מן הדברים הקורעים גזר דינו של אדם הוא הצעקה, אלא דיהיו כדחילו ורחימו, וכמו שכתוב כתיקונים (תיקון ע), ומאן דמשתמע קליה בין כאודייתא בין כעלותא בין כצעקה בלא דחילו מיד וישמע ה' ויחר אפו ותבער בס אש ה' יעויין שם. ועיניך תראינה כוזהר הקדוש (שמות דף כ רע"א) דהפליגו מאד במעלת הצעקה דמושל על מידת הדין ועל ידה נוחל העולם הזה והעולם הבא ונקראת צלוצתא שלימתא ולא הדרא ריקניא, והיא קרובה להקב"ה יתיר מכולהו. אלא דצריך שיהיה בשקל הקודש לא בדרך הוללות ח"ו, והוא פשוט.

ובס' האיר ממזרח (סליחות מנהג ק"ק ספרדים יע"א) נתבאר כי לדברי רבינו יש להמליץ: שועתנו קבל ושמע צעקתנו יודע תעלומות. [ועיין בס' תפארת שלמה (פר' ויצא, ור"פ מקץ) מש"כ לבאר שייכות יודע תעלומות ל'ושמע צעקתנו']. כי אחר שתפילת האדם בצעקה הרי היא בדחילו ורחימו, הנה ה' יראה ללבב, והוא היודע תעלומות ישמע בקול צעקתנו היום הזה.

22 וכן נרפס בהשמטה לס' מועד לכל חי בסוה"ס.

23 ושם (דף נו, ג) כתב הגהמ"ח רבי אליהו ישראל ז"ל בשם אביו הגאון רבי משה ז"ל בעהמ"ח משה ידבר וש"ס לבאר דברי הרמב"ם.

ושם ולהלן (פח, ד) הקשה ממ"ש (תענית ח, א) א"ר אמי אין תפילתו של אדם נשמעת אא"כ משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג, מא) נשא לבבנו אל כפים. איני והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש ויפתוהו בפיהם ובשלונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בביריתו (תהלים עח, לו), ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון וגו', ויתרצו לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור. ומשמע דציבור אף דאין שבין בלב שלם תשובתם מתקבלת, ומדוע כתב הרמב"ם אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין 'בלב שלם' הם נעניין. ותיירך דהנה אמרו (ברכות לב, ב) דאע"פ ששערי תפילה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, לפיכך הצריך הרמב"ם גם בציבור דיהיו צועקין בלב שלם, דע"י הלב שלם מתעורר האדם ומוריד דמעות וכולי האי ואולי. ועוד דהלא אמרו (ספרי עקב מא) ולעבדו זו תפילה, אתה אומר זו תפילה או אינו אלא עבודה, ת"ל בכל לבבכם ובכל נפשכם, וכי יש עבודה בלב, הא מה ת"ל ולעבדו זו תפילה. נמצא דאפי' לציבור מזהר רחמנא דאם יתפללו בכונה בכל ליבם הם נעניין.

24 ושם: ולי אני עני יש שנים ושלשה תשובות בדבר כמבואר במקום אחר, וחד מינייהו עדיף הצריך לעניינינו וכו'. ושם: ועל פי דרך זו הנה מקום ישוב לדברי הרמב"ם במה שהקשו עליו דצבור לא בעינין לב שלם, שהרי הרמב"ם ז"ל מדבר לאחר גזר דין, לאחר שעבר עליהם יוה"כ, וא"כ נוכל לומר דאף דמסקינן בגמ' דבציבור אף דליבם לא נכון עמו הם נעניין, הני מילי קודם גזר דין, אבל לאחר גזר דין אף בציבור בעינין כי יצעקו בלב שלם, דלא אלים כוחייהו בהא אף לאחר גזר דין, דהא ודאי דבציבור נמי איכא לפלוגי בהו בין קודם גזר דין לאחר גזר דין, דאין סברא לומר דגזר דין דציבור לא מעלה ולא מוריד ושוו בשיעוריהן בין קודם גזר דין בין אחר גזר דין, ומה גם דנימא אף אם ליבם לא נכון עמו נעניין אף לאחר גזר דין, הא ודאי ליתא, אלא ודאי הוא דהא איכא בינייהו, כאן קודם גזר דין לא בעינין ליבם נכון עמו, וכאן לאחר גזר דין

הל' ז:

גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו".

תולדות אדם לר' זלמן ז"ל דף ל ע"ב.²⁶
(חיים ומלך)

"אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או



בעינין ליבם נכון עמו. ועוד פירש בזה באופ"א (דרוש ב ליוה"כ, מהדור' י-ם תשמז עמ' מט). וע"ע (שם עמ' סה) מש"כ בביאור דברי הרמב"ם.

25 ושם (דרוש נה) כתב קושיא הנ"ל בשם מהר"ח אבולעפאי ז"ל בעהמ"ח עץ החיים, הו"ד בס' שארית יעקב (פר' נצבים). ושם הקשה על גוף קושיא האחרונים הנ"ל, דמאי הוקשה להו מופתוהו בליבם, והרי לפי הך דרשת חז"ל לא איירי בתשובה שעשו הציבור לעוונם או תפילה בלא לב, אלא שאמרו נעשה ונשמע וליבם היה לע"ז. וכי תימא דהא בהא תליא, אי לא נעשו על מה שאמרו בפה נגד הלב ה"ן נענים בפה בלי לב, הרי עכ"פ עון נחשב להם אלא שנתכפרו אחר כמה דורות אחר החורבן, וא"כ בתפילה דכוותה אין נענין מיד. וצ"ל דה"ן קאמר דביחיד אינו מתכפר במה שיעשה אחד, וכן בתפילה אינו נענה כי אם בעשי"ת מיד, ובשאר הימים אינו נענה כלל, אך בציבור כיון דמתכפרים בלב טוב של דור אחרון ה"ן בתפילה בלי לב נענים, אלא שאין נענים מיד כי אם אחר ימים ושנים, וכיון דהרמב"ם מייירי ביחיד שנענה מיד, א"כ דכוותא בציבור בעינן שיהיה בלב שלם כדי שיהיו נענים מיד.

וכ"כ בס' ויקח אברהם ובס' מראה הנוגה (הל' תשובה שם) בשם המערכי לב. וכן ציינו לדברי הס' יד שלמה (דף א, ג). ושם כתב דאפשר דרעת הרמב"ם דלחלק יצא, דעד כאן לא אמר' בתעיות דציבור אע"ג דאין ליבם נכון דתפילתם נשמעת ככתוב לאמר וליבם לא נכון עמו, ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון, והיינו דוקא קודם שנחתם גזר דינם, אבל כל שנחתם גזר דינם בעינן פיו וליבו שוים. והרמב"ם מייירי בזמן ששבים מעוונם ונחתם גזר דינם מו"ה כתב שכששבים מעוונותיהם צועקים בלב שלם. וכ"כ בס' יצחק ירנן (הל' תשובה שם). עוד כתב בס' יד שלמה (דף ה, ב) כתב דברי הרב מהר"ח אבולעפאי ז"ל (מקראי קודש) דתירץ ע"פ דברי רש"י (תענית שם) אע"פ שאין לב כולם שלם. משמע דלעולם רובו בעינן ורובו ככולו, וא"כ לא קשיא דמשו"ה כתב הרמב"ם דבציבור בעינן לב שלם, דהיינו רובו. וע"ז הקשה דלפי"ז דבציבור יש לחלק בין שבים בלב שלם הרוב לאין שבים אמאי דחקינן לאוקמי קרא דנשא לבבנו אל כפים דאיירי בלשון רבים ומוקי ליה ביחיד, לימא הא והא בציבור וקרא דנשא לבבנו אל כפים איירי בדאין רוב הציבור שבים בלב שלם ומשו"ה בעינן דישים נפשו בכפו, וקרא דכתיב ויפתוהו בפיהם וליבם לא נכון עמו ואעפ"כ והוא רחום יכפר היינו דוקא אפי' דיש מהם דאין ליבם נכון מ"מ איכא רובא דמינכר דשבים בלב שלם. ושם גם כתב דברי מהר"א אלתפארי ז"ל (מקראי קודש, הגה"ה לס' רב יוסף דרושים דף ב, ד) שחילק דיחיד בעשי"ת וציבור בשאר הימים בעינן לב שלם, וציבור בעשרת הימים אפי' אין להם לב שלם תפילתם נשמעת. ואף ע"ז הקשה כהנ"ל, דנימא הא והא ברבים, וקרא דנשא לבבנו אל כפים איירי בשאר ימות השנה, וקרא דויפתוהו בפיהם איירי עשרת הימים דלא בעינן בציבור לב שלם.

ובעיקר הקושיא מדוע הצריך הרמב"ם בתשובת הציבור תשובה בלב שלם, ראה עוד בשנות ימין (ח"א דף ב) ובס' בן פדהצור (דף קלו, ג) ובס' תושע יהודה (דרוש ד לשבת תשובה) וברעק"א ובמעשה רקח ובבן יידי ובמשנה ספך ובהיכל מלך (הל' תשובה שם) ובס' רוב דגן (יומא פז, א).

26 ושם: וכתב מרן בכס"מ על זה ג"כ משנה היא בהחובל אע"פ שהוא נותן לו וכו'. ולכאן יפלא מאד כי לדעת הכס"מ כתב רבינו הרמב"ם שני פעמים דין אחד מה שאין דרכו כן בכל החיבור. אולם האמת יורה דרכו כי כונת רבינו מתאמת עם דברי חובת הלבבות (שער התשובה פ"ט) וזה לשונו. העונות הם שני מינים, אחד מהם עוונות שבין אדם למקום וכו' ולא יחמוס החוטא בהם כי אם נפשו בלבד, והמין השני עוונות שבין אדם לחבירו והם שיש בהם ענין מעניני הרעה והחמס לבני אדם אם נפשו או בממונם או בזכרם ומקבץ החטא חמסו נפשו בהמרותו את אלהי עם חמסו בני אדם. ולפי"ז עוונות שבין אדם לחבירו כוללות ב' חטאים, א' נגד ה' ואחד נגד בני האדם, וצריך להתוודות עליהן פני ה', וגם לבקש מבני אדם שימחלו לו אע"פ שהחזיר להם מה שהוא חייב להם. ובזה דברי רבינו מאירים ושמיים, שבפ"א מדבר רבינו מענין הוידוי לפני ה' כמו שמבואר שם בריש הפרק, כל מצוות שבתורה וכו' אם עבר אדם על אחת מהן כשיעשה תשובה חייב להתוודות לפני ה' ברוך הוא, כתב וכן החובל בחבירו וכו' אינו מתכפר עד

שיתוודה, והעתיק לשון הספרי שנאמר מכל חטאת האדם, שהמקרא הזה מדבר מענין וידוי אשר הוא לפני ה' כאשר נדרש שם באורך בספרי. אבל בפ"ב אשר שם מדבר מענין הפיוס לחבירו על כן לא הזכיר לשון וידוי כי אם דאע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, והדין הזה נובע ממשנה פ' החובל. ועל כן לא הזכיר רבינו פה המקרא מכל חטאת האדם שהוא מדבר מענין הוידוי לפני ה'. ורבינו הזכיר כל אחד במקומו הראוי לו, והדברים מאירים ושמחים.

ובס' המאיר לארץ ציין לדברי הלח"מ (פ"ה מהל' חובל ומזיק הל' ט) שהקשה מדברי הרמב"ם (שם) שכתב אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפי' הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו. ותירץ הלח"מ שמש"כ הרמב"ם (בהל' תשובה) דהגזול את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לנגזל ויפייס אותו אע"פ שהשיב לו הגזילה, י"ל דשאני גזלן דנתנה מאותה עבירה, ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו, אבל מזיק הממון שלא נתנה מהיזק ההוא אלא שהזיק לו ולמזיק לא באה הנאה ממנו לא נצטער כ"כ הניזק כמו הנגזל כיון ששילם לו היזקו די.

וזקנו של רבינו (-כף החיים סי' כ אות יג) הגאון רבי יוסף חזן ז"ל (עי' יוסף פר' בא) תירץ דבהל' חובל איירי במזיק ממונו דאינו מצטער דאומר למחר ע"י ב"ד אני נפרע ממנו, משא"כ בהל' תשובה דאיירי בגזול דמאותה שעה חושב כי כבר אבד ממנו בהחלט, ולכך אפי' יפרע לו אח"כ מ"מ אותו צער אינו נמחל וכו'. ע"ע בזה בשו"ת שתי הלחם (סי' טו) ובפרי האדמה ובמעשה רקח ובס' הקובץ.

הרב יעקב וואלפין

בענין רחיצה ביום הכפורים

וז"ל הרמב"ם (פ' א' הל' ה' מהלכות שביית העשור): וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתייה, שנאמר שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו, ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה בלבד, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות עכ"ל.

והמ"מ והלח"מ פירשו שזה נקרא דברי סופרים והוא איסור דאורייתא, שאע"פ שאינו נמנה במנין המצות דבר זה הוא מיוחד בפני עצמו שרבה הכתוב משבתון, ומשמע שהם למדו בדעת הרמב"ם ששאר עינויים אסורים מדאורייתא, וכן פירש הכס"מ, וכמו שפירש הר"ן לעיל, אבל רבינו מנוח כתב: ואע"ג דמקרא ילפינן להו אפילו הכי לית בהו איסורא אלא מדרבנן, דקרא אסמכתא בעלמא ניהו. עכ"ל.

והטור בס' תרי"א כתב: כל הדברים האסורין בעיקר היום אסורים גם בלילה, ומה הן הדברים האסורין, מלאכה אכילה ושתייה רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, וכולה נפקי לן מקראי, ומיהו אין חיוב כרת אלא במלאכה ואכילה ושתייה אבל באינך אין בהן כרת, ואף על גב דנפקי מקראי אסמכתא בעלמא ניהו עכ"ל. משמע שהטור פסק כתוס' והרא"ש ששאר עינויים אסורים רק מדרבנן.

והנה בדף עז: ת"ר ההולך להקביל פני אביו או פני רבו או מי שגדול ממנו עובר עד צוארו במים ואינו חושש, אביעא להו הרב אצל תלמיד מהו וכו', ולא נפשטה האיבעיא. והרמב"ם (פ' ג הל' ו) מביא הדין שתלמיד מותר לקבל פני רבו ואינו מביא הדין של רב אצל תלמיד, וכתב המ"מ ושם איבעיא להו הרב אצל התלמיד מאי ולא איפשטא הלכך

איתא במשנה יומא דף עג: יום הכיפורים אסור באכילה ובשתייה וברחיצה וכו', והמלך והכלה ירחצו את פניהם והחיה תנעול את הסנדל דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרים. ובגמ' (דף עד.) תנו רבא ורב יוסף בשאר סיפרי דבי רב, מנין ליוהכ"פ שאסור ברחיצה בסיכה ובעילת הסנדל ובתשמיש המטה ת"ל שבתון שבות.

ונחלקו הראשונים בדינים של שאר העינויים מלבד אכילה ושתייה, כתוס' (דף עז. ד"ה דתנן) כתבו: מפרש ר"ת דכל עינויים ביוהכ"פ ליתניהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא דעלמא, לבד מאכילה ושתייה, דהאמר לקמן ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש, מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. וכוונת התוס', דאי שאר עינויים הוו דאורייתא היה אסור בכל ענין אלא בהכרח שאיסורם רק מדרבנן. וכן פסק הרא"ש (ס' א') ומביא רא"י מכך שהתירו למלך ולכלה רחיצה והתירו החיה בנעילת סנדל, ואי מדאורייתא לא היו מקילים רבנן למלך וכלה ולחיה.

והר"ן (דף א.) מביא שיטת הראשונים ששאר עינויים הם רק מדרבנן, ומקשה מדתני בגמרא 'אע"פ שאמרו אסור, לא אמרו עונש כרת אלא על האוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד', ואם איתא דהני עינוי אחרני מדרבנן בעלמא ניהו היכי שייך למימר בהו דלא אמרו עונש כרת בהו, והא אפילו איסורא דאורייתא נמי ליכא, לפיכך נוקט הר"ן דכולהו מדאורייתא ניהו, אלא דכיון דלאו בכלל עינוי דכתיב בקרא בהדיא דאורייתא ניהו אלא מריבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמרא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג, וסיים שכן דעת הרמב"ם ז"ל.

אופן, וצריך לדעת למה החמירו אם רחיצה אסורה רק מדרבנן.

והנה במס' קידושין דף לב. אמר ר' חסדא האב שמחל על כבודו כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ור' יוסף אמר אפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול וכו'. והא רבא משקי בי הילולא דבריה ודייל ליה כסה לר' פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע וקמו מקמיה, לרב מרי ולרב פנחס בריה דרב חסדא ולא קמו מקמיה, ואמר הני רבנן רבנן והני רבנן לאו רבנן, ותו רב פפא הוה משקי בי הילולא דאבא מר בריה דרב יהודא ולא קם מקמיה ואיקפד, אפ"ה הידור מעבד ליה בעו. ומפרש רש"י (ד"ה הידור) לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו. עכ"ל.

והרמב"ם (הל' ת"ת פ' ה הל' יא) כתב: הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהם לכל תלמידיו או לאחד מהן, הרשות בידו, ואע"פ שמחל חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל עכ"ל. ונקט בלשונו שאע"פ שמחל "חייב" התלמיד להדרו, ומשמע שחייב ההידור אין כח ברב למוחלו, ועיין בהגרי"ז על הרמב"ם בהל' ת"ת. משא"כ רש"י לא נקט לשון "חייב" רק "מצוה" על התלמיד, משמע שמחילת הרב מועילה גם על חיוב ההידור.

ובשו"ע (יו"ד ס' רמד סעי' יד) פסק המחבר: וכולם שמחלו על כבודם כבודם מחול, ואעפ"כ מצוה לכבדם ולקום מפניהם קצת. עכ"ל. נקט לשון מצוה ולא לשון חייב כלשון הרמב"ם, ומבואר שהמחבר פסק כרש"י ששייך למחול על ההידור.

והכס"מ (סוף הל' ת"ת, פ' ז הל' יג) מביא: כתב הריב"ש בשם הראב"ד, אע"פ שאמרו בפ"ק בקידושין הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, היינו מידי דלית ביה בזיון אלא שבאותן הדברים שאדם חייב לנהוג בו כבוד מחמת תורתו כגון לעמוד מפניו וכיוצא בו, אבל על בזיונו אינו יכול למחול, אדרבה אסור לו למחול, שהתורה

אזלינן לחומרא, וכן נראה מדברי רבינו עכ"ל. והטור פסק (ס' תרי"ג) והרב אסור לעבור במים כדי לילך אצל התלמיד. עכ"ל. וכן פסק המחבר (שם סע' ז').

והב"י בהל' ת"ב ס' תקנ"ד כתב: איבעיא להו, הרב אצל התלמיד מאי ולא איפשיטא ופסקו הפוסקים לחומרא לגבי יו"כ, אבל לגבי תשעה באב היה נראה למיפשטא לקולא כיון דספיקא דרבנן היא, אלא שהפוסקים לא פסקו כן, לפיכך צ"ל שהם סוברים כיון דתקנת נביאים הוא חמיר כדברי תורה, ועו"ל שמאחר שדין זה לא נזכר אלא ביוה"כ ונקטינן ביה לחומרא הרי לא הותרה העברה במים אלא אצל גדול ממנו ולא אצל קטן ממנו, מהיכי תיתי לן למשרי בט' באב לעבור הרב אצל התלמיד. עכ"ל.

ומבואר מכל זה לפ"ז דכל מה דפסקינן לחומרא לענין יוה"כ הוא משום דספיקא דאורייתא הוא, וא"כ קשה דאמנם א"ש לשיטת המ"מ שהרמב"ם פסק שאיסור רחיצה ביוה"כ הוא מדאורייתא, לרבינו מנוח ששיטת הרמב"ם שרחיצה היא רק איסור מדרבנן מדוע פסק הרמב"ם לחומרא, והא ספק דרבנן לקולא. וכמו"כ צריך להבין לשיטת הטור שפסק שרחיצה ביוה"כ היא רק מדרבנן, למה פסק שרב אצל תלמיד אסור והא ספיקא דרבנן לקולא.

וכבר הקשה כן הט"ז (ס' תרי"ג ס"ק ו), והוסיף עוד להקשות, למה יהא עדיף ההולך לשמור פירותיו [שהתירוהו לעבור במים], מרב ההולך אצל תלמיד ללמוד עמו, והלא מצוה של לימוד עם אחרים היא מצוה גדולה, וגם ש'מתלמידי יותר מכולם'. ומתקן שמדובר באופן שהתלמיד יכול לבוא אל הרב, אבל באופן שאי אפשר לתלמיד לילך מותר לרבו לילך אצלו. ובלבוש כתב דאפילו בזה אסור משום לא פלוג. ומסיים הט"ז ואינו יודע מקור לזה, בפרט בהאי מילתא שהיא ספקא דרבנן ע"ש, ובתוספת שבת (ס' שא ס"ק ח) חולק על הט"ז ואסר לרב לילך אצל תלמידו בכל

פרס פריסת מלכותך, שאביו של ר' נחמן בר רב חסדא גדול מיצחק אביו של ר' נחמן מדמיתקרי בר רב חסדא ואידך רב נחמן בר יצחק מכלל שלא נסמך עכ"ל. וכתב השפ"א שבודאי טעות סופר נפלה כאן, שאין יתכן שיזלזל בכבוד אביו וקרא לעצמו מנה בן פרס ע"ש, ומפרש בספר בניהו שמנה בן מנה ומנה בן פרס אינו הולך על אביו אלא מנה בן מנה סימן שלמות בכל עניני תורה בין בסיני בין בעוקר הרים, אבל מנה בן פרס חסר קצת בחלק השלמות באיזה ענין שיש לו רק סיני ולא עוקר הרים, נמצא מנה ופרס הולך על עצמו וזה שכפל לשונו ואמר אל יבא מנה בן מנה אצל מנה בן פרס, שאף אם הרב רוצה לבא אל תלמידו אל יבוא אצלו שאין לו לזלזל בכבוד תורתו, א"כ זה שהרב יעבור במים לתלמיד ואינו חושש לרחיצה ביוכ"פ יש זלזול ומשום זה פסק לחומרא אע"פ שהאיסור זה רק מדרבנן והולך ללמוד לא התירו איסור רחיצה ביוכ"פ רק במקום שזה לתועלת ואין שום חשש זלזול במצוה, כמו התלמיד אצל הרב, אבל כשיש קצת זלזול באיזה מצוה כמו הרב אצל תלמיד בודאי לא התירו איסור רחיצה.

ובדרישה (ס' תריג ס"ק ב) כתב: ומותר אפילו בשוים ולא אסרו אלא הרב שאסור להקביל פני תלמידו עכ"ל. והמג"א (ס"ק ה) כתב שגדול ממנו משמע דבשוים אסור עכ"ל.

ולפי מה שביארנו שהולך ללמוד תורה זה כמו ההולך לדבר מצוה ומותר לעבור בנהר, חוץ מהרב אצל תלמיד שיש זלזול לכבוד התורה, א"כ מובן שיטת הדרישה ששוים בשוים מותר.

מתבזה בכך, ודמי למאי דאמרינן התם האב שמחל על כבודו כבודו מחול, דליכא למימר שיהא האב יכול למחול לבן שיאמר לו דברי חרופין וגדופין, והיינו דאמרינן בפ"ב דיומא שת"ח צריך שיהא נוקם ונוטר כנחש. עכ"ל. משמע, שאע"פ שאין חיוב להדר, אבל דבר שזה זלזול או בזיון בודאי אי אפשר לחכם למחול.

ולפי"ז אפשר להבין למה פסקו הרמב"ם והשו"ע שרב אסור לעבור במים ביוכ"פ ללכת לתלמיד, דלפי המ"מ והר"ן שלמדו ששאר עינויים אסורים מדאורייתא א"כ פשוט שבעיא דלא איפשטא בדבר שיש שייכות לאיסור דאורייתא בודאי אמרינן ספק לחומרא כמו שפירש הב"י. ולפי רבינו מנוח שמפרש שאיסור רחיצה הוא רק מדרבנן, אפשר לומר דהרמב"ם פסק שמחילה מועיל רק לענין כבודו אבל הידור התלמיד מחויב ואי אפשר למחול, וכ"ש שהרב ילך אצל התלמיד שיש קצת זלזול באופן כזה בודאי לא היו חכמים מקילים באיסור רחיצה, ואפילו לפי הטור והמחבר שפסקו שרחיצה היא רק איסור דרבנן וס"ל גם שאין חיוב הידור במקום שמחל הרב, אבל זלזול כזה שהתלמיד הולך אצל הרב בודאי לא היו חכמים מתירים במקום איסור רחיצה.

והנה במס' תענית (דף כא:): א"ל רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יצחק, ליקום מר לייתי לגבן, א"ל תנינא רבי יוסי אמר לא מקומו של אדם מכבדו אלא אדם מכבד את מקומו וכו', אי הכי ניקום אנא לגבי מר, א"ל מוטב יבא מנה בן פרס אצל מנה בן מנה ואל יבוא מנה בן מנה אצל מנה בן פרס. ומפרש רש"י (ד"ה פרס) חצי מנה ולשון פרוסה כמו

הרב יוסף סגל

במעם פסול סוכה שהיא למטה מעשרה

אדם למעלה מ' ומסברא היה אפשר לומר שגם סוכת עשרה טפחים בלבד איננה ראויה עדיין, וע"ז הביאו בגמ' מקור שסוכה כשירה ב'.

ולפי"ז מיושבים היטב דברי הברטנורא שכתב הטעם בסוכה שהיא למטה מ' שהיא דירה סרוחה אחר שבגמ' מפורש במסקנא שנלמד מהלכה למשה מסיני, ולדברי הערוך לנר מתיישבים דבריו, שההלכה היא רק ללמד שכשירה למעלה מ'.

אכן באמת לולא האחרונים היה נראה, שאין בדעת רבא כלל לומר שסוכה שהיא למטה מ' לדירה סרוחה נחשבת, אלא כל החיסרון הוא רק בהוצין היורדים מכאן ומכאן במשך הסוכה, שאין אדם מרגיש בהם כל עת, סוכה זו דווקא אין ראויה לאדם לישב תחתיהם פן יפגע בהם, אבל לא אמר רבא דבריו כלל בסוכה שלמטה מ' שאין בה מכשול מלמעלה, שגם אם מוכרח לישב בה בדוחק עדיין אינה חשובה לדירה סרוחה.

וכן נראה בלשון המאירי המבאר טעמו של רבא בהוצים דהוי דירה סרוחה וז"ל "שדירה סרוחה היא כו', שהרי ההוצין טופחין על פניו ומצערין אותו עכ"ל. ומלשוננו משמע שהסיבה לקרותה דירה סרוחה, היא רק משום ההוצין המצערין את היושב בה הנכשל בהם, ולא משום דוחק הישיבה.

ויותר מפורש כך בלשון הרשב"א בתשובה [ח"א סי' נ"ו, הביאו הערוך לנר בדף י' ע"ב] וז"ל, שאלת הא דתנא התם גויי סוכה אין ממעטין בסוכה [משיעור עשרה], מאי שנא מהוצין יורדין למטה מעשרה דמיפסלא משום דירה סרוחה, דהכא נמי אם תולה בה פרכילי ענבים ושמן וסלתות, כל שכן דהיא דירה סרוחה - שבגדי נפסלין, ולא חילקו בין גויין לנויין. תשובה. כל

בגמ' סוכה דף ד' ע"א מבואר שאם היתה הסוכה גבוהה י' והוצין שחמתם מרובה מצילתם יורדים לתוכה, לדעת רבא הסוכה פסולה, הואיל ודירה סרוחה היא אין דרך בני אדם לדור בה, ואינה נחשבת כשיבת סוכה.

ובערוך לנר הקשה שלדברי רבא הסובר שפסולה מסברא לפי שהיא דירה סרוחה, מדוע חיפשו בגמ' [ד' ע"ב] למצוא מקור מהתורה שסוכה שאינה גבוהה י' פסולה, הרי סברא היא. וכן הקשה בפני יהושע לקמן [דף ד' ע"ב בד"ה בגמ' ושאנינה גבוהה עשרה] וז"ל: ויש לדקדק למה לי קרא, סברא הוא דאין אדם דר בדירה סרוחה. וכן עמדו בזה עוד אחרונים.

ובדברי רבינו הברטנורא מצאנו כדבריהם ממש, שעל דין המשנה 'סוכה שאינה גבוהה י' פסולה כתב בלשון זה: "דדירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה", ותגדל התמיהה שאחר שמפרש כן טעם דין זה, לכאורה מיותר כל המו"מ בסוגיית הגמ' בבירור המקור שסוכה צריכה גובה י'.

ובערוך לנר מביא ראיה מכח קושיא זו, לשיטת הרמב"ם ועוד ראשונים שהובאו בריטב"א בשם יש מרבתינו, שכתבו שלדעת רבא הסובר שסוכה שהוצין יורדים בה הוי הסוכה דירה סרוחה אינו פוסל את הסוכה, רק לכתחילה לא ישב בה, אבל בדיעבד אם ישב בה אינו נחשב כמי שלא ישב בסוכה הראויה לצאת בה, ולפי"ז לכאורה הוא רק דין דרבנן שלא ישב לכתחילה.

ולשיטת הראשונים החלוקים ע"ז שכדבריהם נפסק לדינא שהוא פסול גם בדיעבד, מיישב הערוך לנר שכל החיפוש בגמ' למקור דין למטה מ' הוא רק להוכיח שלמעלה מ' הסוכה כשירה, שהרי קומת

יכול לצמצם קומתו מעט או להסב ולא הוי דירה סרוחה, אבל מן הצד ממעטין משיעור ז' טפחים דהא אינה מחזקת ראשו רובו ושולחנו ובישיבה אין אדם יכול לסבול דוחק הישיבה עכ"ל.

ומוכח מדבריו שנוי סוכה אין ממעטים בסוכה לפסלה משום שאין בה חלל י' להשתמש בה לפי שאדם יכול לצמצם עצמו לישב בדוחק במקום פחות מ', והדברים תואמים מאוד לשיטתו שרק בגלל ההוצין המצעים הי דירה סרוחה, ולא בגלל מיעוט קומתה הראויה לשימוש, וכמו שכתב בנויי הסוכה שמצד מיעוט קומת הסוכה אינו נפסל לפי שעדיין יכול לישב בה בצמצום, אבל בהוצין המצעים בעצמם נחשבת הסוכה על ידם לדירה סרוחה.

אולם בר"ן וריטב"א על המשך הגמ' בסוגיית סוכה שחקק בה להשלימה ל', מבואר כדברי האחרונים הנ"ל, שסוכה שהיא למטה מ' הרי היא דירה סרוחה, וכך הוא לשון הר"ן, כל שאין בחקק כו' דכל סוכה שאין לה חלל עשרה כשיעור הכשר סוכה הוי ליה דירה סרוחה כדאמרינן בהוצין יורדין עכ"ל. מתבאר בדברי הר"ן שהחיסרון בסוכה זו הוא אינה מצד עצם ההוצין היורדים דווקא, אלא מצד שא"א להשתמש בחלל העשרה בלבד חשוכה דירה סרוחה, וההוצין היורדים לתוכה מעכבים לדור בכל חלל העשרה, וגם את היתה מתחילתה למטה מ' בלי הוצים הרי היא דירה סרוחה, ובבית יוסף סו"ס תרל"ג מביא

שהוא לנוי אין סירחון, וכל שהוא סירחון אינו נוי, ואם בעל הסוכה קץ בהן מי הזקיקו לעטרה בכך, ואין דומה להוצין היורדין ממילא למטה מעשרה דאנן סהדי דנפשו קצה בהן עכ"ל הרשב"א.

הרי לפנינו בדברי הרשב"א שפירש כמאירי שאין הגובה הסיבה, אלא ההוצין עצמם נפשו קצה בהם, ולכן סבר השואל לדמות שגם בתליית אשכולות ענבים שעלולים לצערו בסוכה של י' טפחים יפסלו ג"כ הסוכה, ועל כך מתרץ לו הרשב"א שפשוט לחלק בין נוי שתלאו האדם לבין הוצין היורדים מעצמם, שדבר שהונח לנוי, וודאי נוח הוא לאדם שיהא בסוכה, שהרי אין אדם מצער עצמו לתלותו בסכך, ומסתמא אינו מונח באופן המצער, משא"כ הוצין היורדים שלא מרצונו, לא הניחם להנאתו שהרי בודאי מצערים לו, ומשום כן נחשבת הסוכה לדירה סרוחה, אבל נראה מדבריו שכל החיסרון בהוצין שמשום כך מחשיב הסוכה לדירה סרוחה הוא רק משום ההוצין המצעים, ולא משום שנתמעט חלל הסוכה הראוי לדירה.¹

וכן מבואר בחידושי ר"י מלוגיל [דף א' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה סבר אביי כו'] א"ל רבא דירה סרוחה היא שהרי אין יכול לעמוד בתוכה אפי' מיושב, לפי שההוצין יורדין ופוצעין את מוחו ונוקדין את עיניו עכ"ל. ומבואר שהבין כי עצם ההוצין גורמים לחשב את הסוכה לדירה סרוחה.

ועוד מוסיף להלן [דף ו' ע"א] וז"ל: נויי סוכה אין ממעטין, בגובה מיירי ובגובה אדם

1 ולפי"ד הרשב"א נוכל לפרש דברי המאירי בדף י' ע"ב, כי לכאורה היה נראה מדבריו סתירה למה שכתבנו בדעתו בדף ד' ע"א, כי בדף י' ע"ב כתב בלשון זה, נויי סוכה היורדים לתוך עשרה אין ממעטין שהנוי שלהם מפקיע שם דירה סרוחה מהם עכ"ל הרי מבואר להדיא בדבריו שכל נוי התלוי בסוכה ומגיע לתוך י' אף בלא הוצין המצעים היא נחשבת לדירה סרוחה, ורק משום הנוי שמתנאה הסוכה על ידה מעלה על ידו את חשיבות הסוכה.

ולפי"ד דברי הרשב"א אלו אפשר לפרש ככוונת המאירי, שבא לפרש בנויין המצעים, כפרכילי ענבים ושמנים וכדו' שבגמ' שם וכדברי השואל ברשב"א, והמאירי בקוצר דבריו מתכוון לחלק שבין נויי סוכה המצעים שאינם פוסלים את הסוכה, לבין הוצין היורדים בה הפוסלים אותה, ומבאר המאירי שנוי סוכה הואיל ומיפיים את הסוכה הם מבטלים את שם דירה סרוחה מהם הנגרם ממה שהם מצעים בה, וכשאלת השואל להרשב"א וכתשובת הרשב"א כיון גם המאירי בקוצר.

ולכן נראה שמחלוקת ראשונים בדבר זה, ולדעת הרשב"א ור"י מלוניל ויתכן גם בכוונת המאירי אין הסוכה חשובה דירה בסרוחה ולדעת כמה ראשונים שהלכו הפוסקים כשיטתם, כל סוכה פחותה מ' היא דירה סרוחה.

ויש גם נפ"מ ממחלוקת זו לדין פסל היוצא מן הסוכה, לדעת הפרישה [סו"ס תרל"ג] והט"ז אות ח' שם [כביאור הפמ"ג], שסוכה כשירה שיוצא ממנה מקום המסוכך שאין תחתיו חלל י' [בסוכה שהיא למטה מ' וחלק בה שיעור ז' על ז' להשלימה לעשרה, ובין החלק והכותל יש רווח פחות מג', ובא לישיב במקום הגבוה שבין הכותל והחלק], שחידשו לדינא שאין להכשיר מקום זה מדין פסל היוצא מהסוכה, וטעמם בזה, לפי שדין פסל היוצא הוא רק כשראו לדור תחתיו, אלא שיש בו פסול מסויים, נתחדש בו דין פסל היוצא כו' להחשיבו כחלק מהסוכה להכשירו, אבל אם הדיור תחת הפסל הוא דירה סרוחה, לא שייך לחשבו כחלק מהסוכה מדין פסל היוצא להכשירו, וחולקים על דברי המחבר שמשמע בדבריו [כמבואר במג"א אות י"א] שגם בזה יש דין פסל היוצא.

והנה לפי שיטת הרשב"א וסייעתו שגם למטה מ' חשובה דירה ראויה, לדברי הט"ז והפרישה נאמר בה דין פסל היוצא, ולדעתם יהא מותר לישיב אף בחלק הסוכה הפחות מעשרה.

דבריהם, וכן בנו"כ בטור ושו"ע הביאו סברתם.

ולאור דברי ראשונים אלו היה מקום לומר גם בדעת המאירי בדף ד' כן, שהרי לשון המאירי הוא "היתה גבוהה כו' שדירה סרוחה היא, וכל שאין בדירה זו דירה שלא בתחת ההוצים כו' פסולה שהרי ההוצין טופחין על פניו ומצערין" כו'. ונוכל לפרש בדבריו כדברי הר"ן וריטב"א שאין הטעם לסיבת קריאתה דירה סרוחה הוא מפני ההוצים דווקא אלא משום שאינו יכול להשתמש בחלל עשרה שבסוכה זהו הסיבתה לקריאתה כך, וההוצים המצערין הם רק הסיבה הגורמת שאין האדם יכול להשתמש בה בכל גובהה.

אולם דברי הרשב"א א"א לבארם כך, שהרי ברשב"א מפורש בתשובתו כל שהוא לנוי אינו סירחון וכל שהוא סירחון אינו לנוי, הרי מפורש בדבריו שהסירחון אינו בא מחמת שאין לו מקום להשתמש בחלל העשרה, שהרי גם כשיש נוי אין משתמש בחלל עשרה² וכל הטעם שנקרא דירה סרוחה נגדם מצד הצער הבא מפגיעתם בלבד, ואילו לדברי הראשונים הסוברים שכל שאין חללה י' היא דירה סרוחה, אין מקום להבין את סברת הרשב"א שהנוי הוא סתירה עם שם דירה סרוחה, כיון שבפועל לא ישתמש כראוי במקום שתחת הנוי ככל סוכה, א"כ מסתבר שהנוי מתייחס למראה הסוכה, והכינוי דירה סרוחה הוא בייחס לגודל המקום שבתוכה, ומה יתן לנו מה שהאדם שמח בהם בהימצאם בסוכתו.³

2 ודחוק לומר בדעת הרשב"א שהנוי אינו חשוב סירחון לפי שהוא נחשב לחלק מהשימוש בסוכה, ובפרט שהנוי מתייחס רק לסוכה עצמה, וי' טפחים הנצרך לשם דירה הראויה הוא לשימוש האדם הדר בו.

3 אולם בערוך לנוי [דף י' ע"ב, בד"ה תוס' ד"ה שאני הכא], אחר שהבין בפשיטות שכל סוכה למטה מ' היא דירה סרוחה הבין בדברי הרשב"א ג"כ כשיטה זו והוצין נויין מצד הסברא שווים הם לומר שיפסלו משום דירה סרוחה, וכדי לבאר דברי הרשב"א שמחלק בין הוצין הפוסלים לבין נויין שאינם פוסלים, מביא מדברי הרשב"א בלשון זה, דכיון דהוא עצמו עשה לנוי לא הוי ליה לטורח עכ"ל בהעתקת סברת הרשב"א, נראה שנדחק לומר שאע"פ שמצד גובה הסוכה יש לכנותה לדירה סרוחה אולם כל שהדר בו גילה בדעתו שהנוי עדיף לו מחלל י', כנראה שהנוי משלים לו את החיסרון של הצמצום בסוכה, ויצאה הסוכה מכלל דירה סרוחה.

אולם לענ"ד אחר שראינו דברי המאירי ובפרט בדברי ר"י מלוניל, שפירשו שעצם ההוצין גורמים לכך, יתכן לפרש בדברי הרשב"א כביאור שכתבנו הפשוט יותר בדבריו.

סרוחה, ומכיון שאין אדם דר בביתו כשאין בה חלל עשרה, לפי שאין אדם דר בקביעות בבית נמוך כזה, אף בסוכתו שצריך שידור בה כעין דיור קבע שיוכל להכניס בתוכה כל הדברים הנצרכים לו בביתו.

ולדברי הלבוש נראה שלולא ההלכה שקיבלנו, לא היינו אומרים כן מסברא, ואע"פ שידענו מהברייתא דין תשבו כעין תדורו ללמד שיהא ביתו עראי וסוכתו קבע לענין דרך ישיבת האדם בה, בהעלאת כלים נאים ומצעות נאות ולימוד וטיול, וכן לפטור אכילת עראי מדין סוכה, וכן את הפטור של הולכי דרכים חולים ומשמייהם⁴, בכל זאת עדיין אנו צריכים הלכה מפורשת לדין למטה י' ללמדנו שגם צורת הסוכה צריכה להיות בצורה של דירת קבע.

ולפי"ז נתיישבה תמיהת האחרונים מדוע חיפשו מקור לדין למטה מ' כפי שמבואר בדברי הלבוש שאחר ששמענו מסיני כן, מסתבר לומר בטעם הדבר שאין ראוי לדירת כל השנה⁵, ובלא מקור לדין שלמטה מעשרה אינה סוכה לא היינו אומרים מדעתינו שצריכה חלל הסוכה להיות ראוי לדירת כל השנה.

והגם שפשטות משמעות הראשונים אינם בדברי הלבוש, אבל לפי הבנתו נסתלקה תמיהת האחרונים אף לשיטתם, שכל סוכה שהיא למטה מ' הרי היא דירה סרוחה, כיון שכל דברי רבא נתחדשו רק אחר ההלכה למשה מסיני שסוכה למטה מ' פסולה.

אולם המג"א הביא בשם הב"ח טעם אחר מדוע אין אומרים בה דין פסל היוצא והוא משום שכל שאין המחיצה גבוהה עשרה במקום זה אין בה דין פסל היוצא עיי"ש, ולפי דבריהם גם להרשב"א אי אפשר להכשיר לישוב תחת הסכך כשתחתיו אין חלל עשרה.

ובדברי רבינו הלבוש בסי' תרל"ב מצאנו כעין מהלך הריטב"א והר"ן והאחרונים אולם בשינוי לשון, וזה לשונו בסעיף ח': ולא תהא הסוכה נמוכה משיעורה והוא י' טפחים, שאם אינה גבוהה י' טפחים פסולה דהכי אגמריה הלכתא מסיני, וטעמא דמסתבר הוא מפני שאינה ראוייה לדירה עכ"ל, הרי שנוהר בדבריו וכתב שנלמד מהלכה למשה מסיני והלכה זו מסתברת בסברא לפי שאינה ראוייה לדירה, ושלא כדברי האחרונים שהבינו רבא כן מדעתו. ומוסיף הלבוש שם וז"ל: אע"ג דסוכה דירת עראי בעינן ולא דירת קבע - מדכתיב שבעת ימים שלא תהא ראוייה אלא לז' ימים, מכל מקום כעין דירה בעינן דכתיב תשבו ומשמעו תדורו, היינו ע"כ כעין תדורו, ואם אין בה י' אינה כעין תדורו שאינה ראוייה לדירה כלל עכ"ל.

ונראה בדבריו שהבין את לשון הגמ' בסוכה למטה מ' שהיא דירה סרוחה, אין הכוונה שאין הסוכה דירה הראויה כלל אפילו למשך החג, אלא כוונת הגמ' כלפי דירת קבע של כל השנה הרי היא דירה



4 וכן מצאנו שסבר אב"י בדף כ"ח שהיינו מחייבים את הנשים בסוכה לולא שמיעטם הכתוב בפירוש, משום תשבו כעין תדורו והיינו לגבי הישיבה עצמה מי ומי ישב בה.

5 ונראה שהלבוש הבין לפרש כן משום לשון רבא דירה סרוחה היא שהתכוון לדין כעין תדורו, ורק לכל השנה אינה דירה.

הרב עקיבא נמץ בריוול

בענין נוי סוכה הממעטין משיעור הסוכה

וביאור דבריו, דכיון דבעינן זע"ז בגובה י', נמצא דנוי סוכה ממעטין מהצד בכל גובה י' הטפחים, וגם אם הם מונחים למעלה בטפח העשירי, דהרי בעינן בכל גובה י' זע"ז.

ולא מצאנו לשום פוסק ראשון או אחרון שיחלוק על הפמ"ג ויתן בזה שיעור באיזה גובה צריך להיות הנוי מן הצד כדי שימעט, ומסתמת דבריהם משמע דאין בזה שיעור כמ"ש הפמ"ג.

וא"כ תמוה, דכל נוי שממעט מעשרה, הרי הוא ממעט גם מרוחב שבעה.

הגע בעצמך, מי שהניח בחלק העליון של הדופן נוי סוכה בגובה טפח, ונוי זה נכנס קצת לתוך שיעור ז', הרי הסוכה פסולה, דנתמעט שיעור ז', ועכשיו יבוא ויוסיף על נוי זה, ויאריכנה מתחת לסכך עד לדופן השני, וכי בזה יוכשר הסוכה שהרי היא "מלמעלה" שאין הנויין ממעטין.

(ב) ולכאורה היה נראה לתרץ, דיתכן אופן שימעט רק מלמעלה, כגון שהסוכה גבוהה רק י' אבל רחבה הרבה מז', והמיעוט שממעט מי' אינו לכל רוחב הסוכה, אלא יש לצד הנוי חלל של זע"ז בגובה י'. ונמצא דתחת הנוי, שיעור ז' איכא אבל שיעור י' ליכא. וי"ל דרק באופן זה נאמרה ההלכה דמלמעלה אין ממעטין.

אלא דבכה"ג יש לדון להכשיר מקום זה מדין 'פסל', דהרי איכא בצידו חלל של זע"ז בגובה י'. ובאמת זה אינו ברור, דהמג"א (תרל"ד סוף סק"א) פסק, דאם יש קרן אחד בסוכה משוך לפנים שאין בו זע"ז, אסור לישב שם, "כיון שהמקום צר לו לשבת שם", ומבו' שאין לו הכשר מדין פסל.

אולם כבר הקשו האחרונים [בכורי יעקב ועוד] דלכא' הוא נסתר מדברי התוס' (י"ט ע"ב ד"ה העושה) שכתבו לענין צריף, שאם יש בה חלל של זע"ז בגובה י' יש להכשיר

(א) סוכה דף י' ע"ב אתמר נויי סוכה אין ממעטין בסוכה, אמר רב אשי ומן הצד ממעטין. וביאר רש"י אין ממעטין בגבוהה מעשרים להכשירה, כו', ולא לפוסלה משום פחות מי'. אבל מן הצד ממעטין לה משיעור ז' טפחים. וכן נפסק בשו"ע (סי' תרל"ג סעיף ג' וסעיף י', ותרל"ד סעיף ג').

וכל הרואה יתמה, ונקדים, דהנה באיזה מקום בסוכה צריכים ז' על ז', ופשוט הוא דלא סגי בזע"ז למטה ברצפת הסוכה, ומסתמא בעינן זע"ז בגובה עשרה טפחים. וכן מפורש בתוס' (דף י"ט ע"ב ד"ה העושה) לגבי סוכה כמין צריף, שהיא רחבה מלמטה וצרה מלמעלה, שכתבו התוס' דלא סגי במה שיש זע"ז למטה, אלא צריך שיהיה אפשר לרבע בתוך הצריף שיעור של זע"ז בגובה י'. והובא להלכה ברמ"א (סו"ס תרל"א).

ומעתה קשה, דאין יתכן נויין שממעטין משיעור י' שהסוכה כשרה, הלא כל נוי שנכנס לחלל עשרה הוא ממעט ג"כ משיעור ז'. כי הרי למעלה במקום שנכנס הנוי אין חלל של זע"ז, ונמצא שהחסיר משיעור זע"ז בגובה י', ונוי הממעט משיעור ז' פסולה.

וביותר, דהא במה שממעטין מן הצד, לא שמענו לומר שרק אם הוא מעמידן לכל גובה הסוכה ממעטין, ומסתמא משמע דה"ה אם הוא תלוי רק בחלק מגובה הסוכה, שאם כנגדו לא נשאר זע"ז פסולה.

וכן מפורש בפמ"ג (משב"ז תרל"ד ב') וז"ל: עיין בסי' תרל"א במג"א אות י' דצריך ז' על ז' בגובה י' טפחים, משמע הכל בריבוע. ונוי סוכה דממעטין מהצד, הוא הדין בגובה י' טפחים ממעטין ז' על ז' טפחים מהצד כל גובה י' טפחים. ע"כ. [והובא בבה"ל תרל"ד סוד"ה סוכה].

הסוכה רחבה הרבה מז', ונשאר לצד הנוי שיעור ז' בגובה י'. וקמ"ל דתחת הנוי כשר מחמת עצמו ולא רק מדין פסל.

אולם אחר העיון נראה דאין זו תשובה כלל, דהא לצד הנוי הרי איכא סוכה שלימה, הן של ז' ברוחב והן של י' בגובה, ובמקום שתחת הנוי, אי"ז נכון לומר שנתמעט רק מ"י ולא מז', דהא בחלל זה שהנוי נכנס לשם הרי מיעוט הן משיעור י' של אותו מקום והן משיעור ז' של אותו מקום. דמה שיש לצידו ז' לא מתקן בכך את המקום הזה, שהרי יש לצידו גם י' בגובה ואעפ"כ נחשב מיעוט בגובה למקום זה, דסו"ס במקום זה אין י', וא"כ ה"ה בתוך מקום זה שהנוי סתם אין ז' ברוחב, וזה ברור.

ג) ומחמת גודל הקושיא, נראה דבהכרח לומר באחד משתי פנים, ואף דיש בהם חידושים גדולים להלכה, לע"ע לא מצאתי מפלט אחר בענין זה.

הדרך הראשון הוא, דלא כהפמ"ג הנ"ל, דבאמת שיעור ז' אינו צריך להיות בכל גובה העשרה של הסוכה, אלא סגי בשיעור שיוכל לישב שם ראשו ורובו [ושיעור זה הוא פחות מ' טפחים]. ונבאר יותר.

דהנה לא נתברר בשום מקום בש"ס מהו המקור לשיעור שבעה טפחים.¹ והפמ"ג (א"א תרל"ד א') כתב שהוא הלממ"ס, [ועי' בבה"ל (תרל"ד ד"ה פסולה) שהקשה עליו מדברי הרמב"ם שבהלממ"ס ליכא פלוגתא], אך בערול"נ (י' ע"ב ד"ה נוי) כתב שהוא מסברא, דהא בעינן מקום הראוי לדירה, ושיעור חז"ל דמקום דירת עראי כזו צריכה לכה"פ ז' טפחים.

אבל גבי שיעור עשרה יש סוגיא שלימה בגמ' מהו המקור לשיעור זה, ומסקנת הגמ' דהלכתא גמירי לה. ולכאור' ילה"ק למה צריכים כלל פסוק לזה, תיפו"ל דבעינן מסברא מקום הראוי לשיבה.²

את כל הצריף, וגם מה שנתמעט מ' בצדי הצריף, מדין פסל, והובא ברמ"א (סו"ס תרל"א). ולכאור' הוא דלא כמג"א.

וכן בב"י (תרל"ג עמו' תקי"ט ד"ה ומ"ש היתה) כתב לגבי חקק שיש בתוכו זע"ז בגובה י', [ואין הדפנות רחוקות מן החקק ג' טפחים, כמב' בסוגיא לעיל דף ד.], דגם מחוץ לחקק כשרה אע"ג שאין בה י' טפחים, מדין פסל, וחולק על הטור שמשמע מדבריו דבשפת החקק אינו כשר. וכן משמע דפסק בשו"ע (תרל"ג י') כמו שדייקו המג"א והט"ז. ומב' גם בזה דאמרי' פסל על מקום שאין בו שיעור סוכה, ולכאור' הוא דלא כמג"א. ועי' באחרונים שדנו הרבה בדברי המג"א. ויתב' עוד להלן בזה.

ולפ"ז יש לדון בצירור דידן אם יש להכשיר מדין פסל או לא.

ועי' בט"ז (תרל"ג י"א) שכתב לתרץ את קושיית הב"י הנ"ל על הטור דיש להכשיר שפת החקק מדין פסל, דלא שייך להכשיר מדין פסל, דעדיין היא דירה סרוחה. אכן קושיא זו בודאי ליכא לענין נוי, דהא כבר כתבו התוס' בסוגיין (ד"ה נוי) דהכא ליכא משום דירה סרוחה דשאני הכא דלנוי עשוין.

אמנם גם אם נתיר מקום זה משום פסל, נראה דעדיין איכא נפק"מ אם הוא כשר מחמת עצמו או רק מדין פסל. באופן שהסוכה צריכה לדפנות שנמצאים בתוך מקום זה, או לסכך של מקום זה [שלולי סכך זה יהיה בשאר הסוכה חמתה מרובה], דאם מקום זה כשר בלא דין פסל, שפיר אפשר להחשיב גם את דפנותיה וסככה לחשבון הכשר הסוכה, אבל אם הוא כשר רק מדין פסל, הרי בעינן שיהיה מקודם סוכה כשרה, ורק אז אפשר לצרף לה פסל, ואם בלא הפסל ליכא סוכה כשרה, כל הסוכה פסולה.

וא"ש דבכה"ג יתכן הדין דמלמעלה אין ממעטין, באופן שממעט רק מ' ולא מז', כי

1 ושיטת הרבה ראשונים בדעת הרי"ף ד' טפחים מדרבנן, אבל לכו"ע ו' הוא מדאורייתא.

2 והוא כעין קושיית הפנ"י למ"ל מקור לשיעור עשרה תיפו"ל משום דירה סרוחה. אך חלק מהתירוצים שמתרצים על קו' הפנ"י לא יתרון ע"ז.

ודרך זה נראה קרוב לפשט, אלא דעדיין קשה דנמצא לפ"ז חידושים גדולים להלכה, האחד דמה דמלמעלה אין ממעטין היינו רק כשאנו ממעט כ"כ עד שיעור ישיבה. ולא מצאנו לשום אחד מהפוסקים שיתן בזה שיעור. ובאמת דזה דבר המסתבר, דלא מסתבר שיוכל הנוי למעט עד לקרקעית הסוכה ועדיין תהיה הסוכה כשרה. אולם תמוה שלא נתנו לנו שיעור עד כמה יכול למעט, וכמה הוא שיעור ישיבה.

וביותר, שנמצא גם חידוש בהא דמן הצד ממעטין, שגם בזה יש שיעור, דאם הנוי הוא רק על חלק העליון של הדופן וממעט שם משיעור י', אינו ממעט, ורק אם הוא על כל גובה הסוכה, [או נמוך כ"כ שהוא בתוך שיעור ישיבה], אז ימעט ויפסול, וכל אלו הם חידושים גדולים להלכה, וזה דלא כהפמ"ג הנ"ל, וביותר צ"ע שלא מצאנו כן בשום פוסק שחולק עליו ומקציב בזה שיעור, ולא נתבאר לנו מהו שיעור זה.

ואחר החיפוש מצאתי ב"ה בקובץ שיטות קמאי בשם הר"י מלוניל שכתב דהא דמלמעלה אין ממעטין היינו ד"בגובה אדם יכול לצמצם קומתו מעט או להסב, ולא הוי דירה סרוחה", ומפורש בדבריו דהא דלמעלה אין ממעטין היינו רק באופן שיכול לצמצם קומתו ולישב שם, אבל באופן שהנוי יורד כל כך שכבר אינו יכול לישב תחתיו, באמת פסול הוא, והיינו כמש"נ. [ומה שנראה בדבריו שמתרץ בזה גם קושית התוס' מדירה סרוחה, צ"ע דהא גם בהוצין איירי שנכנסין ההוצין קצת לתוך י', ואמר' בגמ' ד. דפסולה משום דירה סרוחה, ולא שמענו שדוקא אם ההוצין יורדין הרבה, וצ"ע].

וכן בערוך לנו (י' ע"ב ד"ה נוי) כתב ככל החזיון הזה לתרץ קושית התוס' הנ"ל, ע"ש. אלא דצ"ע שלא הוזכר כן בפוסקים.³ (ד) ואי נימא דמסתימת כל הפוסקים לא משמע כן, אלא דאין שיעור להא דמן הצד

ולכאנ' מוכח מזה, דבשביל הישיבה בסוכה סגי בפחות מ' טפחים, ולא נתבאר בשום מקום מהו השיעור, אבל צ"ל דיש שיעור מסוים שמסביר היינו צריכים לגובה הסוכה, ושיעור י' הוא תוספת לשיעור זה.

ואף דאמר' בגמ' (ד.) שהוצין היורדין לתוך עשרה נעשית הסוכה דירה סרוחה, י"ל בכמה אנפי, חדא דשיטת הרמב"ם (פ"ה סוכה ה"ב) בפשטות דהחסרון של דירה סרוחה אינו אלא לכתחילה אבל לא לעכב. ועוד דבמאירי משמע דדירה סרוחה הוא רק מחמת ההוצין "שהרי ההוצין טופחין על פניו ומצערין אותו", ולא משום דהוי פחות מ'.

ואפי' להני דס"ל דכל פחות מ' הוי דירה סרוחה והיא לעכב, י"ל דהוא חסרון חדש של דירה סרוחה, אבל "דירה" מיהא הוי. וכן מוכח, דהא לגבי נוי סוכה כתבו התוס' בסוגיין (ד"ה נוי) דאין בהם חסרון של דירה סרוחה, ואעפ"כ מבו' בסוגיין דמשיעור ז' הם ממעטים, ומוכח דבלא ז' טפחים גרע יותר מדירה סרוחה. וא"כ י"ל דלישיבה הנצרכת בז' טפחים סגי אף בפחות מ'.

ואם זה נכון, י"ל עוד, דשיעור ז' טפחים ברוחב הסוכה, אין צריכים לכל גובה הסוכה, אלא רק לגובה של "שיעור ישיבה". וזה חידוש גדול.

ומה שהבאנו מהתוס' והרמ"א לגבי צריף דבעינן חלל של זע"ז בגובה י', אינו קושיא כלל, די"ל שהוא מחמת "דין עשרה", דמה דבעינן בסוכה י' טפחים לא סגי בעשרה על פני טפח אחד, אלא בעינן עשרה טפחים על פני כל שיעור רוחב הסוכה, ומשו"ה בעינן י' טפחים על פני זע"ז, אבל הוא מדין י' ולא מדין ז', ודוק.

ולפ"ז א"ש, דהא דאין ממעטין מלמעלה היינו רק כשלא נכנס הנוי לתוך "שיעור ישיבה", אבל אם הוא נמוך כ"כ שלא נשאר תחתיו שיעור ישיבה, הרי הוא כנוי מן הצד משמעט.

3 ונראה דביסוד זה אפשר גם לתרץ את שיטת המג"א שהובא לעיל, שאם יש בסוכה קרן שאין בה זע"ז פסולה כיון שהמקום צר לישב שם. והקשו האחרונים מ"ש מתחת דפנות הצריף או על שפת החקק דמותר לישן שם, ואף שאין בהם שיעור הכשר סוכה.

מלהחזיק ראשו ורובו ושולחנו, הרי הוא ממעט מן השיעור. [לכה"פ באופן שנעשה חלק מן הסוכה, ולא כשמכניס דברים לתוך הסוכה. ובפוסקים דנו לענין להכניס כלים גדולים בסוכה שממעטין משיעור הסוכה, ואכה"מ].

וחילוק זה מבואר יותר בריטב"א ובמאירי. [ולגבי מה שאינה ממעטת מהגובה ביאר הריטב"א באופ"א, דכיון דלנוי עשויין בטילי לגבי הסכך, אבל לגבי מה שמן הצד ממעטין ביאר כרש"י וז"ל: דהשתא ודאי ממעטי תשמישתה ומשור לה דירת עראי].

אבל ברבינו מנוח (פ"ה סוכה הי"ח) ביאר באופ"א החילוק בין מלמעלה למן הצד, דמה שאין ממעטין מלמעלה כתב כרש"י דלאו מן סככה נינהו, אבל במה שמן הצד ממעטין כתב: דכיון דכשרין לעשות מהן דופן, הוו להו כמחיצה, וממעטין שיעור הסוכה לפסלה. עכ"ל.

והיינו, דס"ל לרבינו מנוח, דהא דלנוי עשויין הוא חסרון רק בשם סכך אבל אינו מפקיע מהם דין מחיצה, ולכן הם נעשים חלק מן המחיצה, ועי"ז ממעטין משיעור הרוחב.⁴

(ה) ונראה דלפי ביאור זה אפשר לתרץ באופן חדש את קושיתנו דלעיל, דהנה אם הנוי מונח תחת כל הסכך, נראה פשוט

ממעטין, וכדמפורש בפמ"ג, ואין שיעור להא דאין ממעטין מלמעלה, נראה דבהכרח לפרש בענין אחר.

ובהקדם, מהו באמת הטעם בחילוק זה, שמן הצד ממעטין ומלמעלה אין ממעטין. וברש"י כתב (ד"ה אין ממעטין) דמלמעלה אין ממעטין דלאו מין סככה נינהו, והיינו דכיון שלא נתנה לשם סכך, אין עליו שם סכך, וכל שאין עליו שם סכך אינו יכול למעט את חלל הסוכה, דחלל סוכה נמדד מתחת הסכך עד הקרקע, וזה שאין עליו שם סכך, עדיין נמדד חלל הסוכה מתחת הסכך שעליו.

והא דמן הצד ממעטין כתב רש"י (ד"ה ומן הצד) דהא אינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. ומשמעות דברי רש"י דבאמת גם נוי מן הצד לאו מן דופן נינהו, דהא לא נעשה לשם דופן, אלא דכאן יש סברא אחרת, דשיעור ז' ברוחב הוא גדר אחר משיעור י', דלגבי שיעור י' בגובה, כל שהנוי לא נעשה "סכך", דיין את הנוי שמונח "בתוך" חלל הסוכה, ומה שהוא ממלא את החלל, זה אינו ממעט משיעור י', דשיעור י' הוא הלכה למשה מסני, וכל שנמדד י' טפחים בגובה לא איכפ"ל שנתמלא בנוי.

אבל שיעור ז' ברוחב הוא גדר אחר, דבעינן "מחזקת ראשו ורובו ושולחנו", ומעתה כל דבר אחר שסותם את החלל

ולחנ"ל י"ל בפשיטות, דיש לחלק הין מקום שאין בו זע"ז למקום שאין בו י' טפחים, דרק בפחות מז' א"א לישב שם, ולא מהני ליה דין פסל, משא"כ בצריף ובשפת החקק שלא חסר שם אלא משיעור י', י"ל דזה אינו מגרע מהשיבה, אלא דחסר בשיעור הסוכה, ולזה מהני דין פסל. אלא דזה תלוי, דלפמ"ג דבעינן זע"ז בגובה י', א"כ לא מתורץ כלל, דהא מתחת לדפנות הצריף ועל שפת החקק נחסר גם משיעור זע"ז ולא רק משיעור י'.

אבל לר"י מלנוי וערול"נ הנ"ל, א"ש היטב, אולם נצטרך לומר דמה דמותר לישן תחת דפנות הצריף זה אינו אלא רק עד מקום שיעור ישיבה, אבל בסוף הדופן שנעשה נמוך מזה אסור לישן שם, וזה דוחק. ונראה דתירוצ זה מדויק היטב בלשון התוס' לגבי צריף, שכתבו (יט: ד"ה העושה) ואפשר כשיש שם משך ז' בגובה י', שאף תחת השיפוע שאין גבוה י' כשרה, "כיון שיש בה ז' ברוחב". ולא ברור מה כוונתם דבעינן ד' ברוחב, והגיהו כמה אחרונים [ב"ח ערול"נ יד דוד מלאכת שלמה] "כיון שיש בהם ז' ברוחב", ולפי גירסא זו נראה דמפורש בתוס' כמש"נ דכל מה דמכשרינן תחת השיפוע מדין פסל, הוא רק משום שיש בה ז' ברוחב, אבל אם לא היה שם ז' ברוחב, לא היה מהני דין פסל, ונמצא לפ"ז דבתוס' מפורש כדעת המג"א.

ונראה דיתכן שבדעת התוס' בהכרח לפרש כפירוש זה דרבינו מנוח, דהנה התוס' (ד"ה נוי) הקשו אהא דמלמעלה אין ממעטין, למה אינה פסול משום דירה סרוחה, וכמן בהוצין דאע"ג שאינם ממעטים משיעור י' פסולה משום דירה סרוחה (לעיל ד.), ותרוצו התוס' "דשאני הכא דלנוי עשויין", [ומהגר"א אריאלי שליט"א שמעתי לבאר דכיון דעשויין לנוי נחשב שהוא "משתמש" עם החלל ולא שהוא "ממלא" אותה].

או י"ל דבר זה נקבע לפי דעת בנ"א, אם נחשב נוי זה כנוי של הסכך או נחשב כנוי של הדופן. [וצ"ע אם בכל נוי שייך לדון כן, ולמשל התולה מנורה למאור סמוך לדופן וסמוך לסכך, נחשב כנוי של הסכך או כנוי של הדופן]. וצ"ע בכ"ז.

ולפי דרך זה א"ש ביותר סתימת הפוסקים כולם שלא נתנו שיעור במיעוט דלמעלה או מן הצד, אבל עדיין הוא מחודש, דנמצא דצריך לברר על כל נוי אם הוא נוי של הדופן או נוי של הסכך, וגם זה סתום בפוסקים, וכמש"נ שלא ברור איך בודקים זאת.

ועכ"פ דרך זה שייך לומר רק לפי ביאור רבינו מנוח, דאילו לפירש"י ושאר דהחילוק בין מלמעלה למן הצד הוא ב"גדר המחייב" של כל שיעור, דלגבי שיעור י' מודדים את הגובה מתחת הסכך ולמטה, ולא איכפ"ל מה שהנוי ממלא את החלל, אבל לגבי שיעור ז', המדידה של שיעור זה הוא באופ"א, דחשבינן רק חלל שיכול להכנס בו ראשו ורובו, לפ"ז אין שום חילוק אם הנוי "נחשב" נוי של הסכך או נוי של הדופן, דהא אפי' כשנחשב נוי של הסכך, מה בכך, סוף סוף הוא מגרע גם משיעור ז' ברוחב, ובשיעור זה הרי מודדים לפי מה שנשאר בפועל בחלל הסוכה.

ולכא' לרש"י ושאר שלא ביארו כרבינו מנוח בהכרח לפרש כדרך הראשון, וצ"ע בכ"ז.

שאינה יכולה למעט מדין "נוי מן הצד", דהא כל מה שמן הצד ממעטין הוא משום שנעשים חלק מהדופן ובכך ממעטין את רוחב הסוכה, אבל כשהנוי פרוס תחת כל הסכך, איך אפשר לדונו כחלק מהדופן. ולדון רק חלק ממנו כדופן מהיכי תיתי.

ונראה יותר, דכל מה שהנויין מן הצד בטלים לדופן, הוא רק משום שנחשבים "נוי של הדופן", ובהכי נעשים חלק ממנו, אבל כל שהנוי נחשב "נוי של הסכך", אין נוי זה שייך לדופן כלל, ולמה נדונו כבטל לדופן.

ואם זה נכון, א"ש ביותר, דהא דנוי מלמעלה אין ממעטין, היינו רק כשהנוי נחשב נוי השייך למעלה, דאינו נעשה סכך [דלאו שם סככה עלויה], וגם אינו נעשה דופן, ונשאר הסוכה כבתחילה. אבל כשנחשב הנוי נוי מן הצד, אז נעשה חלק מן הדופן וממעט משיעור ז'.

ולפ"ז נמצא, דנוי הנחשב נוי מלמעלה, אינו ממעט אף אם הוא יורד עד למטה, ונוי שנחשב נוי מן הצד, ממעט אפילו אם הוא נמצא רק בטפח העליון של ה' טפחים. דנעשה חלק מהדופן וממעט משיעור ז'. וא"ש ביותר כשיטת הפמ"ג.

אלא דצריך לברר ע"י מה נקבע אם הנוי הוא נוי של הדופן או נוי של הסכך, ואולי רואים במי הנוי תלוי, שאם הוא תלוי על הסכך הוא נחשב נוי של הסכך, ואם הוא תלוי על הדופן נחשב לנוי של הדופן. [ונצטרך לברר מה הדין כשתלוי בשניהם].



והנה אם מה שעשוין לנוי לא נחשב דירה סרוחה, דאדרבה זהו חלק מדיריו, קשה דא"כ גם מן הצד נימא הכי, שלא נחשב שמיעט משיעור ראשו ורובו, דאדרבה, משתמש הוא בחלל זה, ולא שייך כלל סברתו של רש"י. וכן הקשה הערול"ג שם.

ומוכרח דהתוס' פירשו כרבינו מנוח, דרק מלמעלה כיון דלאו מן סככה נינהו לא נעשו בעצמם סכך, אבל מן הצד, כיון דאפשר לעשות דפנות גם מזה, נעשו חלק מהדופן, וכיון שנעשו חלק מהדופן בהכרח ממעטין משיעור הסוכה.

ובדעת רש"י ושאר שמן הצד ממעט משום שנתמעט תשמיש הסוכה, לכא' שוב קשה קושית התוס' דה"ה מלמעלה הוי דירה סרוחה, ואולי י"ל כדברי המאירי (ד) שהבאנו לעיל שרק בהוציא שייך החסרון של דירה סרוחה, שההוציא טופחין על פניו ומצערין אותו, וכן י"ל עוד לשיטת הרמב"ם (פ"ה סוכה ה"ב) שהבאנו שם דמשמע מדבריו שהחסרון של דירה סרוחה הוא רק לכתחילה אבל לא לעכב, וכן תירץ רבינו מנוח עצמו (פ"ה סוכה ה"ח) על קושית התוס'.

בירורי הלכה

הרב יעקב יצחק רבינוביץ

חומרות נפוצות בארבעת המינים (ב)

נקטם משהו / הימגך משהו / יבש ראש הלולב / חד הוצא במשהו / כוון במשהו / נחלק משהו / לולב המכוסה בקורא

יא. נקטם משהו

נקטם משהו שבלולב חמור בהלכה יותר מכל שאר פסולי משהו שבלולב, ויש לדעת עד כמה יש לדקדק בו, כי רוב הלולבים גדלים באופן שאחר הסרת הקורא יש מקום להסתפק בהם שמא נקטם משהו בשעת הסרת הקורא, או שקיבל מכה בראשו [אפילו קלה]. ויש לציין בזה כמה נקודות.

וביארנו הטעם עפ"י ב' יסודות: א. מכיון שפסולי "חסר" הם אף כשאינם בגדר נראה לעין, א"כ גם בפסולי חסר שב"לולב" הוא כך. ב. נקטם פסול גם מדין "חסר" שהרי במציאות הוא נחסר. ועפ"ז יצאו לפסול את הלולבים הנ"ל.

אך יש ע"ז פקפוקים רבים: א. לא נרמז בשום מקום שנקטם יש בו גם פסול חסר¹, וכולם סתמו שפסולו משום הדר. והיינו משום שלולב הרי אין בו פסול חסרון, ומנ"ל שבראשו כן יש פסול חסרון. ב. וביותר דהרי מקור טעם פסול נקטם משהו הוא מכיון שדימוהו לחוטמו של אתרוג, ושם הרי הוא מדין הדר. ג. ומה שהסתייעו לזה מדברי רע"א לגבי נחלק אינו ראיה לנקטם [וראה עוד להלן או' ט"ז דלא זהו כוונת רע"א]. ד. בכלל תמוה להעמיס ב' היסודות המחודשים הנ"ל [שלא רומזו בשום ספר שלפניהם] בקיצור פשיטות לשון פמ"ג ובכור"י, ולא הוצרכו כלל

1. לרוב רובא של הראשונים אין קטימת משהו פוסלת. וגם יש אריכות דברים באחרונים מהו דעת המחבר והרמ"א בזה, אלא דלמעשה נקטינן להחמיר שלא לברך עליו [ובשעה"ד מברכין], אבל ודאי הוא צירוף גדול להקל בספיקו.

2. גדר נקטם משהו מכיון שפסולו משום הדר [כמבואר בכמה ראשונים ואחרונים] הוא תלוי בגדרי נראה לעין שנשנו בפסולי הדר (כנ"ל או' ב'), שהקטימה תהא ניכרת מיד ללא עיון, והמציאות שרוב הלולבים אינם בגדר זה, ואף כשיודעים בוודאות שנקטם איזה גרגיר מראשם כיון שאין זה נראה לעין הרי הם כשרים.

אלא שכמה מספרי זמנינו דייקו מהפמ"ג (מש"ז ו') והבכור"י (סקט"ז שהעתיקו) שכתבו שצריך "לעין" אם הלולב נקטם, דמזה מוכח דנפסל אף כשניכר רק ע"י עיון, והיינו אף שאינו בגדר נראה לעין.

1 יש שמצאו מקור לזה בתוך דברי האור שמח (לולב פ"ח ה"ה ד"ה והגר' דלרבינו), אך המתבונן בדבריו יוכיח דאין מזה ראיה לנ"ד.

4. ובהמצוי שנקטם רק הקוץ הקטן והדק המצוי בראש הלולב בזנים מסויימים, יש מי שהוסיף דזה ידוע דבנקטם הקוץ הארוך המצוי בזנים בודדים יש שפסלוהו, ויש שהכשירוהו מכיון שקוץ אינו נחשב כעיקר עלה ונקטם עיקר הלולב [ולא שייך לומר על כזאת הגדרות המאירי על נקטם: נפקע הדרו, פנה זיוו פנה הדרו]. ובכן בקוץ הקטן שההפרש שבין הקוץ לבין העלה הוא יותר רחוק [ברוחב, בגוון, במירקם] יש לצדד דכו"ע מודו דאין לכנותו בשם נקטם.

ועוד דלפעמים גיד הקורא הדבוק אל התיומת מודבק בחוזק ובשעת הסרת הקורא נשאר חלק קטן ממנו דבוק בראש הלולב, ומצוי שקשה להחליט מהו הגבול הנכון המפריד בין הקורא לבין גוף העלה, וביותר שאולי אף תמיד הקוץ הקטן נחשב רק כקורא. ומכ"ז יוצא פקפוק כללי מיהו בגדר נקטם ראשו.

העולה מהנ"ל דהגם דקיי"ל להחמיר לפסול בנקטם משהו, עכ"ז היינו רק כשהוא כבר בגדר נראה לעין, ואין מצוי כזאת. ואף אם נחוש דיש איזה צד לפסול אף בניכר רק ע"י עיון, מ"מ רוב הלולבים הם לכל היותר בגדר ספק נקטם שהוא כשר, ובכלל אין ברור מהו גבול העלה שקטימה פוסלת בו. ובכן מסתבר להכשיר כולם לכל הדיעות כל עוד אינם בגדר נר' לעין, ולא לגבב חומרות וחששות זעג"ז.

יב. הימנע משהו

כמה אחרונים כתבו דהימנע פוסל במשהו שבתיומת אף בפתוח מעט, ולכן יש המדקדקים בו הרבה. ואינו נכון, מכיון שהעיקר כהמקילים שפוסל רק בפתוח הרבה, כדמוכח מהרבה ראשונים, ואף המחמירים צריך להעמיס בדבריהם שאין כוונתם בפתיחה מועטת ממש. ועוד מוכח דבדקדוקים בעלמא כו"ע יודו להכשיר, בשגם דרבים מקילים לגמרי בהימנע שבתיומת לחוד, ובכן אין להחמיר בספיקותיו, ואצ"ל בדקדוקיו.

והרבה ספרי וגדולי זמנינו הרבו להוכיח כן מדברי הרבה ראשונים, ולכן הכריעו להלכה להקל בזה.

והם הרא"ה (כאן) והיראים (סי' תכ"ב) שכתבו להדיא דהפסול הוא בפתוח הרבה,

לבאר טעמם, ודמי הא כמאן דמעיל פילא בקופא דמחטא. ה. הבכור"י הרי כתב דניכר בקל אם הוא נקטם, ולדברי ספז"מ הרי צריך לזה עיון רב וכולי האי ואולי.

ומכ"ז מוכח דלא התכוונו הפמ"ג והבכור"י לחידושים גדולים שצריך עיון והתבוננות אם נקטם, אלא כפשוטו שצריך להשים לב אם נקטם [עפ"י גדרי נר' לעין], מכיון שבזמנם היה מצוי שיקטם, וגם לא החמירו על שאר פסולי משהו שבלולב כידוע, [וגם לא היו רגילים בבדיקת לולבים], הוצרך להזהיר שעכ"פ לגבי נקטם משהו כן מחמירים וצריך להשים לב לכך, ויש להרחיב לבארו עוד ואכ"מ.

3. יש שהוסיפו נימוק להתירו ברוב פעמים, והוא מכיון שאף כשאין ראשו מחודד אין ברור שנקטמו [מכמה סיבות: שמא הוא רק דחוס ולא קטום וכהמצוי ע"י לחיצה על ראשו. או מברייטו הוא כך. או כדלהלן מס' 4 דאין ברור מקום תחילת העלה שקטימתו פוסלת] ובכן הוא כשר. דהרי קטימת משהו פוסלת רק מחומרא ובוודאי יש להקל בספיקו (כנ"ל מס' 1). ועוד שהרי גם הבכור"י הנ"ל כתב דניכר בקל אם הוא נקטם, ובכן כל שאינו בקל אינו בכלל דבריו לפוסלו. ואצ"ל להנ"ל דתלוי בגדרי נראה לעין, דכל שהוא ספק אם בכלל נקטם ודאי אינו בגדר זה.

1. כמה אחרונים [בכור"י (סק"ב) לבו"ש (על ט"ז סק"ט) ח"א, ביה"ל (ד"ה נסדק) ועוד] כתבו דהימנע פוסל אף בפתיחת משהו. אך המהרש"ם (כאן) הוכיח מהראשונים דפוסל רק בפתוח הרבה,

ח"א] ודעימיה גם רמ"א אין פוסל בזה, ובכן ודאי יש להקל בספיקותיו ואצ"ל בדקדוקיו.

ועוד יל"ד דהפקפוקים המצויים כשיש רק פתיחה מועטת ממש הוא כשר לכו"ע, והתחדש לחוש לכך רק בדור האחרון מחמת דקדוקי הגר"ז מבריסק ז"ל שהחמיר ע"ע מספיקא בעלמא כדרכו בקודש גם בשא"ד, ונהו אחריו תלמידיו וכיו"ב, עד שכהיום שיש שפע של לולבים מהודרים נתהווה חומרא זאת לנחלת רבים אף באופנים שהגר"ז עצמו לא היה מחמיר, ואילו היה לו שפע לולבים מהודרים כהיום היה בקל מוצא לולב לעצמו. ובכן אין מקור להדקדוקים המצויים כהיום בחשש הימנך.

ועפ"י כל הנ"ל יש לסכם דיש להקל בשופי דהימנך פוסל רק בפתוח הרבה באופן שניכר מיד לכל שיש מרחק של ממש ביניהם, ועד"ז יש להקל בשופי בכל ספק שיש בזה.

וכך מוכח לשונות ראשונים רבים [רש"י, ר"ף, מאירי, ראב"ד, רמב"ן, אהל מועד], וכן מביאורי הראשונים בהדגמת מהות כלי ההימנך [ערוך, ר"ח (ב"מ כ"ה), תשו' הגאונים (סי ס"ב), ריצ"ג (לולב ע' ק)], מגיד משנה (פ"ח ה"ג) ועד"ז מציורי הראשונים בהדגמתו [ר"ח (הנ"ל), ר"ף, ראב"ד, מאירי, רא"ש], וכמעט מכל לשונות הראשונים שדיברו בזה המשמעות היא כך.²

2. ובדעת האחרונים הנ"ל שהחמירו בזה, אם לא נרצה לדחותם לגמרי מההלכה נצטרך ליישבם ולהעמיס בדבריהם שגם הם התכוונו להחמיר רק כשיש איזה פתיחה של ממש.³

3. ולרווחא דמילתא יש להוסיף, דעיקר פסול הימנך בתיומת לחוד יש לו צירוף חזק להקל, שהרי המחבר ודעימיה [והוא דעת ראשונים ואחרונים רבים] אין פוסלים בזה, ולהמ"א [לדעת פמ"ג, בכור"י, שועה"ר,

יג. יבש ראש הלולב

רבים חוששים לפסול כשיבש ראש הלולב, אך כבר תמהו רבים ע"ז דמקורו נובע מטעות בהבנת דעת ראב"ד או ריטב"א וגר"א, אבל באמת לכו"ע אינו פוסל, ועוד העירו דאין מצוי שיבשות הראש יגיע לדרגת יבש הפוסל, וכדלהלן.

וכבר דן החזו"א (קמ"ה י"א) בסתירת הדברים, ויישב דבריטב"א שם כתוב בזה"ל "וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאילו נקטם". והיינו שפוסל רק ביבש לגמרי, והוא מדין נקטם אבל לא מדין יבש, והכוונה דביבשות רבה הנופל במיעוץ מעט נחשב כמאן דליאית וכקטום דמי.

3. אך יש שהקשו על החזו"א, דהריטב"א עצמו (כט: ד"ה והיבש הוא) כתב דאין לפרש כסוברים דגדר יבש היינו כשנפרך בצפורן מכיון שאף כשיבש כמה שנים עדיין

1. בטוש"ע ובראשונים ואחרונים מפורש דיבש פוסל רק כשהוא ברוב עלים או רוב שדרתו.⁴

2. ברם יש שהביאו מהגר"א (סעיף ט') והבה"ל (ד"ה נסדק) שהעתיקו מהריטב"א (ד"ה נקטם) שפירט סוגי פסולי משהו והזכיר בתוכם גם יבש משהו. אך זה נגד הירושלמי וכל הראשונים והאחרונים כנ"ל, וגם נגד הריטב"א עצמו (במתני') שכתב להדיא דפוסל רק ברוב עלים ורוב כל עלה ועלה.

2 ובכוונת ר"ן וריטב"א בזה יש להרחיב ואכ"מ, ועכ"פ מה שיוצא מזה להלכה הוא גם להקל.

3 וזאת בצירוף השערה שהימנך שנובע ממה שנחלק מתרחב יותר כשנתייבש מעט, ולולבים כאלו הרי היו לפנייהם. [וצריך לשלב עוד שרוב דברי הראשונים הנ"ל לא היו לפנייהם ולכן כתבו מה שכתבו. ועכ"פ עיקר ההלכה הוא ודאי כדברי הראשונים דפוסל רק בפתוח הרבה].

4 והטעם שהוא קיל מנקטם שפוסל אף כשרק ראשו נקטם, ביארו הראשונים בשם הירושלמי דהנקטם אינו הדר כיון שנחסר תבנית הלולב והדרו, משא"כ יבש שהראש קיים.

ברוב עלים, ורק לגבי כפוף משהו שהב"י הביא בזה רק פלוגתת ר"ן ורא"ש והכריע כרא"ש, בא הגר"א להוסיף דגם דעת הרשב"א [ריטב"א] הוא כהר"ן, ובכך הר"ן אינו יחידאה ויש לחוש לו, אבל לא התייחס שם כלל אל דין יבש אלא שהביא ההמשך מלשון הרשב"א [ריטב"א] שם לשלימות הענין.⁵

ועד"ז גם הבה"ל הג"ל הרי העתיק דברי הריטב"א לגבי יבש רק בדרך אגב, אבל לא שחש לדבריו אלו, ואכן לכך הגם שבמ"ב (סקמ"ב) לגבי כפוף התייחס קצת לדברי הגר"א בשם הריטב"א לכעין חומרא, מ"מ לגבי יבש נקט בפשיטות דתלוי ברוב עלים.

5. ולרווחא דמילתא יש להוסיף מהו גדר יבשות הפוסלת. ויש בזה ג' שיטות. א. כלה כל לחלוחיתו וכל מראה ייקות שבו [דיעה העיקרית בשו"ע וכל הפוסקים]. ב. נפרך בצפורן [רמ"א הביאו לסמוך ע"ז בשעה"ד גדול]. ג. נשבר ע"י קימוט העלה [כלבו, שיטה מחודשת שיש שהעתיקוהו בתורת חומרא].

ויש הרוצים לומר דביבשות המצויה בראשי הלולבין יש ג' חסרונות יחד, שהרי מצוי שראש התיומת חום או לבן, והוא נפרך בצפורן, ואצ"ל שנשבר בקימוט קל. אבל פשוט שזה טעות דחור הלולב הרי נשבר ונפרך גם כשהוא לח מחמת דקותו וחידודו, וכן הגוון חום שם הוא מחמת השפעת חום השמש אבל עדיין יש שם לחות גמורה, וכמו שרואים לעיניים שגם ראשי החודין אלו מתפתחים להיות חריות כדרכם ואינם מתים כלל אלא חיים וקיימים.

ואף כשראש הלולב לבן אינו בגדר כלה כל לחלוחיתו [ולכן בניסוי לשרוף ראש הלולב אינו נשרף תיכף], וכד"כ גם לא כלה כל מראה ירקות שבו שהרי יש בו רושם משהו מגוון הירוק או הצהוב.

אינו נפרך בצפורן. ועוד כתב (שם ד"ה בשלמא יבש) דהיבש אף שהוא כמת אינו נחשב כמאן דליתא דהרי משערין במת ועושין ממנו דופן, ועלי לולב היבשים חזקים ועושין מהם קופות. ועוד שגבי רוב עלי הדס שנפרכין בצפורן מצינו דאם ג' עלים העליונים לחים הוא כשר בצירוף העלים היבשים, משא"כ כשנשרו רוב העלים. ועוד שהרי הראב"ד כתב דגדר יבש היינו שכלה "כל" לחלוחיתו, ואיך שייך להוסיף הגדרה חדשה של יבש לגמרי.

ברם קושי הראשון והאחרון הוא טעות, דוודאי המציאות היא דשייך להוסיף יבשות יותר ויותר אף לאחר גדר כלה "כל" לחלוחיתו. ושייך יבשות הנפרך בצפורן [וכדמצינו כאן בראשונים ואחרונים], אלא שזה אינו מצוי [ברוב העלים ורובו של כל עלה] אלא לאחר הרבה שנים, ולכן לא איסתבר ליה לראב"ד דרק בכה"ג הוא בגדר לולב היבש.

ושייך אף יבש יותר מנפרך בצפורן ואף כגדר החזו"א שהוא נפרך בקל מאוד, אלא שאינו מצוי אלא לאחר שנים רבות מאוד [או ימים רבים נגד השמש וכיו"ב], ואף הקופות שעושין מעלי הלולב כנ"ל מתפרקין ונפרכין לאחר שנים רבות מאוד, וכשהם כבר בגדר שנפרכין בקל מאוד כבר אין העלים ראויים לכלום וכליתנייהו דמי ורק בכה"ג נחשב כנקטם.

ועפ"ז נפלו ממילא כל הקשיים על יישוב החזו"א, ודברי הריטב"א מיושבים דאה"נ רק באופן הרחוק מאוד שראש הלולב נפרך בקל מאוד הוא נחשב כנקטם ודינו כנקטם משהו.

4. ואף את"ל דהגר"א לא הבין כוונת הריטב"א כחזו"א, מ"מ פשוט בדבריו שם דלא בא לחדש לחוש לדבריו לפסול יבש משהו נגד כל הראשונים והאחרונים, ונגד מה שהוא עצמו הסכים (בסעיף ה') דתלוי

5 ואדרבה משמעות הדברים שם לגבי כפוף הוא דאילו היה הר"ן יחידאה לא היה חושש לו נגד הרא"ש, וא"כ מכש"כ לגבי יבש שאינו חושש לדעת רשב"א היחידאה נגד כל הראשונים ופוסקים.

בגדר זה. ג. לצד המדקדקים דמצוי כהיום הרבה לולבים שראש הלולב הוא בדרגת יבש א"כ הרי דרכו בכך, ובכה"ג אין פסול הדר. ונמצא מכ"ז דאין צד לפסול ביכשות המצויה בראשי הלולבים. ברם יש לציין דכל נידונינו אינו מצד 'ואנוהו', שאכן כשראשו לח הוא נאה ביותר ויש מקום להדר בכך [ואף כשהיובש הוא באמצע הלולב, אם הוא בולט] עפ"י כללי דין ואנוהו כנ"ל או' א' (אך עיי"ש סוף מס' 2 לגבי שינוי שאינו ניכר להדיא).

יד. חד הוצא במשהו

מצויים הרבה לולבים שאחד מעלי התיומת נמוך קצת מחבירו, ויש שחידשו בזה חשש של פסול חד הוצא במשהו, אך רבים מגדולי וספרי זמנינו דחוהו לגמרי מכמה אנפי ושאיין מקום לחוש לכך, וכדלהלן.

ובפרט שדרכו בכך. והרי בכה"ג אין פסולי הדר, וכש"כ שלא שייך לכנותו בשם בעל מום או שאין עליו תורת לולב.

3. ואכן כן מפורש בשו"ע (סעיף ט') דנפסל רק כשהוא ברובו של התיומת. [וגם בסעיף י' שהביא הדיעה דנחלק פוסל במשהו לא הוסיף שגם בחד הוצא יש מחמירים]. וכן כמה אחרונים דנו בקטימת משהו באחד מעלי התיומת מדין נקטם. ולא הזכירו בזה חשש חד הוצא.

ויש שדחו דאין ראייה מדבריהם, שהם דנו רק בחומרות שהוזכרו בהלכה, ונידונינו הוא רק מחשש חומרא בעלמא. אך זה לחוד אינו מספיק, שהרי אם כל האחרונים לא חשו לכך גם אנן לא נחוש.

4. אלא שיש מי שחידש שאדרבה השו"ע"ר עצמו הזכיר בסעיף י' חומרא זו, שכתב דמצוה מהמובחר שלא יהא נחלק התיומת כלל אלא "כפול מראשו" עד מקום שעליו יוצאים משם. ובתיבות כפול מראשו

ונמצא מזה דאין מצוי שראש הלולב הגיע לדרגת יבש הפוסל.

6. יש להוסיף לרווחא דמילתא עוד כמה נקודות: א. אף אי נחוש דהריטב"א כן פוסל ביבש משהו, הרי מוכח מכל האחרונים דלא חיישינן לזה. ולבד זאת יש כמה הוכחות מהריטב"א עצמו שאינו פוסל במשהו, ואכמ"ל בכ"ז. ב. אף להחושש דפוסל במשהו, הרי הוא רק כשהוא בגדר נראה לעין (כנ"ל או' י"א מס' 2), ובד"כ החלק הקטן שחוששים שהגיע לדרגת יובש אינו

1. יסוד החשש לפסול בזה מורכב אתרי רכשי יחד: א. דעת הכלבו דחד הוצא פוסל אף כשהוא רק בתיומת. ב. דעת הריטב"א בכמה מפסולי התיומת שהם גם במשהו מהתיומת. ובכן נחוש שהוא גם בחד הוצא לפי הכלבו שהוא בתיומת.

אבל בכלבו לחוד מפורש דהוא רק בכולו [או ברובו]. וברייטב"א לחוד יש כמה הוכחות דלא קאי אחד הוצא.⁶ וא"כ הרי אי אפשר לחדש חומרא בהרכבה אתרי רכשי.

2. הפסול של חד הוצא חידש רבא בגמ' "מסברת עצמו" מכיון שהוא "בעל מום", [וברייטב"א ומאירי הוסיפו ע"ז גם "שאיין עליו תורת לולב"], והיינו משום שחסר לו תכונת ייחודיות הדקלים שעליהם כפולים, ולכן נקראים "כפות" תמרים, שהם פתוחים כמו כף. ואילו כשהוא רק במשהו הרי בקושי ניכר שאינו כפול [וביותר כשהוא כבר פתוח ככף], ואין שום סברא לפוסלו.

6 נציין חלקם בקוצר. א. הוא פירש להדיא דחד הוצא קאי ארוב עלים. ב. הריטב"א (עפ"י ר"ן) הוסיף רק פסולים שבברייטא ושהוזכרו יחד, ולא חד הוצא שבגמ'. ג. בדברים שהחמיר בתיומת ובמשהו נימק מקור או טעם, ובחד הוצא אין לנו מקור או טעם. ד. וביותר דפסולי משהו הוא משום ראשו כחוטמו ומדין הדר, ואילו חד הוצא צידד הריטב"א דהוא משום אינו מינו [ופסול כל ז']. ומלבד ד' אלו יש עוד הוכחות לכך הדורשים אריכות קצת.

בפירוש חד הוצא יש ג' דעות בראשונים וניתן לצרף ב' דעות החולקות ע"ז. ה. אף להב"ח דכו"ע מודים מסברא הפשוטה דזה מום, מ"מ לגבי משהו אינו סברא כלל [ועד"ז אין בזה סברת ריטב"א של לא פלוג חכמים, שהרי חכמים לא דיברו בזה]. ו. גם מי שחידש דחד הוצא פוסל במשהו הגביל שהוא רק כשהוא בגדר נראה לעין (כנ"ל או' ב'), ובד"כ אינו בגדר זה. ז. גם להמחדשים, הרי בריטב"א אין מפורש להחמיר [ואדרבה יש הוכחות להקל], ואילו בשאר ראשונים מפורש להקל. וכללא הוא דכל כה"ג נקטינן בפשיטות להקל גם אם עפ"י חשבון יוצא שיש מחמירין בזה [ואצ"ל בנד"ד שהחשבון הוא מחודש ומוקשה]. ומלבד כל זאת יש עוד כמה סברות להקל ואכ"מ להאריך בזה.

התכוין לזה שיהא כפול כולו, ומשום דהמחמירין בנחלק משהו מחמירין גם בחד הוצא במשהו, דתלויים זב"ז, ואם נחלק פוסל במשהו גם חד הוצא פוסל במשהו. והסתייעו דתלויים זב"ז מדברי כמה ראשונים.

ויש להוכיח דיסוד זה המחודש אין לו שום בסיס, ומוקשה מכמה אנפי, אלא שזה דורש אריכות שאין מקומה במאמר זה. ובכן נציין נקודות קצרות אחרות למה לא לחוש למהלך זה: א. לפ"ז כל הדיון בזה הוא רק בספק של מצוה מהמובחר, ובכל כהאי אין לחוש למהלך רחוק ומחודש כזה. ב. להט"ז ועוד כמה אחרונים שיעור משהו בנחלק הוא טפח, וא"כ ה"ה חד הוצא. ג. דין חד הוצא באמצעי לחוד הוא חידוש הכלבו, ורוב ראשונים חלוקים עליו. ד.

טו. כוון במשהו

מצויים לולבים מהזן 'אל-עריש' ועוד המקומטים בראשם כמין שלשלת בתימות או אף בעלים הסמוכים לו, ויש מי שכתב לחדש לחוש בזה מדין כוון במשהו, אך כמה ספרים כבר דחוהו מסברא בשם גדולי זמנינו, ואף לא הוצרכו להזכיר את ריבוי הנימוקים שיש בזה, ומ"מ במסגרת זו יש מקום להציעם בקוצר.⁷

2. אמנם הריטב"א פירש כוון שהוא עשוי קמטין [והר"ן הוסיף ע"ז קמטין קמטין], וא"כ אולי נחוש דחלוק עליהם בהגדרתו ואינו מצריך צמיתה. ואולי זה קשור בשיטתו שחושש לפסול במשהו שבראש הלולב בכמה דברים, אולי חושש כן גם בכוון ואז סגי בקימות קל.

אך רבים דחו חשש זה מכו"כ אנפי ונציין חלקם בקוצר: א. מסתבר דשלשלת המצויה הנ"ל אף אינו מוגדרת כקמטים אלא לכל היותר לשון סלסול. ב. יסוד חשש זה מגובב בחששות של גג על גג, אולי ריטב"א חלוק בגדר כוון, ואולי אף

1. החשש שהמציא אין לו שום מקור, ואדרבה הראשונים שביארו פסול כוון הגדירוהו בצמיתה שהוא כיוון חזק וכעין קמטים רבים וכמשמעות לשון כוון, ולולבים הנ"ל רחוקים בגדר זה [ובכפוף"ת (לא: ד"ה והתניא) לא עלה על דעתו שיש חשש כוון אף בהרבה יותר מהמצוי אצלינו]. ואכן לפעמים נדירים הצמיתה הוא ברוב עלים [ולפעמים אף ברוב כל עלה], ואז הם כעין קמטים רבים וצמותים בחוץ זב"ז, ובפשטות אכן לזה ממש התכוונו הראשונים.⁸

7 למעשה, רבים נמנעים מליטלו למצוה מסברא מדין ואנוהו (וגם דרכם להיחלק בקל), ונכון הוא שאכן ראוי להדר בכך, אך כדאי להבהיר שלא לערב הנידונים, ועכ"פ אין בזה שום חשש פסול.

8 יש עדיין לדון אם גם בזה נפסל רק ברוב עלים ורוב כל עלה, ויש בזה צדדים, אך אינו נוגע למעשה בזמנינו כיון שהם מכווערים הרבה ביחס אל הלולבים המצויים, הוא מורגש כולזול גדול ליטלו למצוה, ואולי לכך גם מן הדין אסור ליטלו, ואכמל"כ"ז.

דביש וחד הוצא אין ריטב"א פוסל במשהו, כש"כ שאינו פוסל בכווץ. ז. עצם החשש לדעת ריטב"א הוא חומרא בעלמא, ואין מקום לחוש לספיקו. ח. יש לצרף דעת הגורסים קוץ ומכשירים בכווץ. ואף להמצד דגם אינהו פוסלים כוץ מסברא בעלמא, זה אינה סברא כשהוא רק כוץ בכלשהו. ט. בזן זה השלשלת מצוי מאוד ויש בה היתר של דרכו בכך.

3. ומיותר לסכם דלפי הנ"ל אין שום צד חשש פסול בכווץ משהו, והוא כשר לכתחילה [אלא שיש בזה משום נוי המצוה וכנ"ל בהערות], וכדברי ספרי וגדולי זמנינו.

בסלסול, ואולי אף בתיומת לחוד, ואולי אף במשהו. ג. בפסולי משהו מנו ריטב"א ור"ן כפוף וסדוק והשמיטו כוץ השנוי בברייתא ביניהם, ומשמע דבדווקא הוא. ד. באלו הפסולים שהריטב"א פוסל במשהו נימק מקור או טעם, ובכווץ אין מקור או טעם, ואדרבה הכינוי לולב כוץ אין נופל כשרק משהו ממנו הוא כך. [וגם מתוך דברי ריטב"א עצמו יש הוכחות דלא קאי אכווץ]. ה. אכן בפסולים הנ"ל מצינו בשאר ראשונים עכ"פ מי שסובר שהוא בתיומת, אלא שהריטב"א הוסיף שגם רק במשהו, אבל כוץ לא מצינו שום דיעה שהוא בתיומת לחוד. ו. להנ"ל (או' י"ג ואו' י"ד)

מז. נחלק משהו

נפוץ כהיום לדקדק להתבונן בעיון שהתיומת לא תהא נחלקת אפילו משהו. וזה מבוסס על ג' חומרות זעג"ז: א. חומרת רמ"א דהמובחר שלא יהא נחלק כלל. ב. דמשהו פוסל וכחידוש רע"א [ועוד, ודלא כט"ז ודעימיה דשיעור כלשהו הוא טפח]. ג. דברי רע"א דנחלק שהוא משום לקיחה תמה הוא אף במשהו הנראה רק בהתבוננות, ודלא כפסולי הדר הפוסלים רק כשהוא בגדר נראה לעין.

וחומרא ג' מבוססת על ההבנה מקופיא דרע"א הנ"ל הפוסל כשנראה בהתבוננות קאי על חידושו הקודם (חומרא ב') דפוסל במשהו. ברם המתבונן בתשובתו שם יווכח דדחוק לפרשו כך, וגם יקשה עליו הרבה מן החשבון הפשוט וההגיון והסברא, וגם הרבה אחרונים הם נגד חידוש זה, עד שפשוט לפרש דרע"א מיירי רק בנחלק כולו [או רובו] ואינו נראה להדיא שנחלק [רובו או כולו] כי אם ע"י התבוננות. ויש להוכיח הדברים בקצרה.

שלא הזכיר שדיונו הוא במהמובחר [ובפרט שכידוע אז לא החמירו כלל הציבור על נחלק משהו ממש, מכמה סיבות].

2. גוף הסברא דנחלק משהו פסולו משום לקיחה תמה איננה נכונה, דבריטב"א ור"ן [שהם חידשו פסולי משהו בתיומת] כתבו דפסולי משהו הוא משום דראש הלולב דומה לחוטם האתרוג, וזה הרי מדין הדר ולא מדין לקיחה תמה. והרי"ז שכתב דנחלק הוא משום לקיחה תמה הרי סובר דנחלק אין פוסל במשהו. ועוד דלריטב"א ור"ן [ורוב ראשונים] אין כלל מושג של פסול לקיחה תמה בלולב, וא"כ איך ירכיב רע"א בפשיטות הרכבה תמוהה של ב' דעות סותרות.

1. הוכחות מתוך תשובתו: תשובתו מוסבת על שאלת הגאון שם אם נחלק גם תלוי בגדר נראה לעין, והשואל בדיונו השני שם נקט בפשיטות כהט"ז הנ"ל דשיעורו טפח, וא"כ השואל הרי ודאי לא מיירי בשיעור כלשהו ממש.

ואף לא מסתבר דרע"א מיירי רק בטפח, דהרי שאלתו נוגעת גם באופן שכולו [או רובו] נחלק ואינו נר' לעין, וא"כ למה לו לדון בטפח שפסולו רק מהמובחר, ולא לדון על עיקר הדין של נחלק כולו שהוא מעכב מן הדין.

ובכן פשוט שגם תשובת רע"א מיירי באופן שנשאל, וגם דאל"ה הוא תמוה מה

כל ש"ניכר" לא יקח לכתחילה. הרי דתלוי בניכר, ועכ"פ יוצא מזה דגם יש הרבה אחרונים נגד חידוש זה.

4. ולרווחא דמילתא יש לציין להנ"ל במבוא, דנידונינו קל שהרי הוא מבוסס רק על ג' חומרות יחד זע"ז, ולהוסיף דהוא גם רק להרי"ו דפסולו משום לקיחה תמה, אבל לרע"א עצמו הרי התוס' [והרא"ש, וכוותיהו יש לנקוט נגד הרי"ו] סוברים דהוא משום הדר. ובכך תמוה להתעקש ולחוש שמא בכל זאת כוונת רע"א אינו כדברינו.

5. ועפ"י כל הנ"ל פשוט לפרש כנ"ל במבוא, דרע"א מיירי רק בנחלק כולו [או רובו] ואינו נראה שנחלק [כולו] כי אם ע"י התבוננות שבזה מובן דברי רע"א שכיון שפסולו משום לקיחה תמה יש לפסול, אבל בנחלק מקצתו לא דן כלל ובוזה פסולו משום הדר וכנ"ל והוא תלוי בגדרי נר' לעין.

ונמצא מכ"ז דאין מקור להחמיר בנחלק משהו לבדוק ע"י התבוננות, והוא נגד כו"כ אחרונים ונגד הסברא והחשבון.

3. בהרבה אחרונים מבואר נגד החידוש המדומה הנ"ל דנחלק משהו פוסל משום לקיחה תמה ואף כשהוא ע"י התבוננות: בשועה"ר (סעיף י') ביאר כאן דין לקיחה תמה בזה"ל זה העלה שהוא עיקר הלולב שהאדם "רואהו בתחלת השקפתו" וכו' ואם הוא חלוק לשניים הרי "ניכר ונראה" שאינו תם ושלם, ע"כ. ובספר קרית חנה (כאן) צידד דנחלק משהו הוא כרוחב אצבע שאז "ניכר סדיקתו לעין" ואין זה "הדר". וכבר מבואר כן ביש"ש (ב"ק פ"ט ס"ב) שיעור נחלק הוא עד ש"נראה לעיניים" שיצא מכלל "הדר" ולפי ראות עיני המורה.

ועוד דחוץ ממה שחידוש הנ"ל הוא נגד דעת הט"ז ודעימיה ששיעורו טפח כנ"ל במבוא, הרי אף להח"א והבכור"י דשיעורו במשהו ממש כרע"א, הרי ביארו הטעם עפ"י הריטב"א (שממנו יסוד דין זה) דהוא משום שעומד להיחלק כולו ע"י נענועים, וא"כ הרי דכעת עדיין אין לו פסול של לקיחה תמה. וגם לשון הבכור"י (סוסקיי"א) הוא דלא כחידוש זה, שכתב כל סדק אפי' קטן מאוד

יז. לולב המכוסה בקורא

כשראש הלולב מכוסה בקורא בד"כ א"א לידע אם מתחתיו יש חשש פסול, ולכן רבים מהדרים להסירו, וכדקיי"ל דכשאפשר לברר הספק בקל צריך לבררו וכבדיקת הריאה והתולעים. ומ"מ הנכון דנד"ד שאני וא"צ להסירו מכמה טעמים.

2. ולאחר הנ"ל יש להוסיף הכלל הידוע דמותר לשתות חלב מכיון שרוב בהמות אינם טרפות, וביארו הפוסקים דגם במקום שמטריפין רוב הבהמות כשבודקים אותם עכ"ז כיון שהוא רק מחמת ספיקות וחששות אבל ודאי רוב בהמות כשרות, דהרבה מהספיקות הם באמת כשרות, אלא שכשבשעת בדיקת הריאה וכיו"ב עומד חשש מסויים לפנינו עלינו לחוש שמא ספק זה הינו כן חשש נכון וזו אינה מהרוב הכשרות.

ועד"ז הוא ממש לגבי הלולבים דגם המדקדקים יודו דתמוה לומר דרובם פסולים משעת גדילתם, אלא דכשעומד חשש מסויים

1. טעמים שא"צ מדין חיוב הברור: א. לולבים שהם פסולים מעיקר הדין הם הרבה פחות ממיצועט המצוי, ובכה"ג הרי א"צ לברר. ב. הפסולים מחומרא הרי הם רק מדין ספק [וספק ספיקא] או סתם חומרא, והחובה לברר הספק הוא רק אם יכול לברר כל הספיקות, ובנד"ד הרי אף כשיסיר הקורא לא יתברר פסולו, אלא שיחמיר מחומרא. ג. כשיש הפסד ע"י הברור א"צ לברר, ובנד"ד ע"י הסרת הקורא נחית לפעמים לספיקות של נקטם [וביותר כשהדביקו הקורא כדלהלן מס 4], או שמפסיד הגנה מסוימת שלא יקטם ולא יחלק, וכן הרי י"א שנחלק או הימנך המכוסה בקורא אינו פוסל וכשיסירו יפסלנו.

ועוד שהרי עיקר מטרת ההדבקה אינו כדי להעלים האיסור, אלא עבור ציבור המעדיפים את הקורא כדי שיהא כשרביט וכיו"ב כדלהלן (מס' 5), וכן שיש בזה התועליות דלעיל (מס' 3), ובכן ודאי מותר להם להדביקו.

5. הבכור"י העיר דיש להפריד העלים זמ"ז כדי שיוכל לכסס בשעת נענועים, אלא שאפשר להשאיר העלים העליונים עם הקורא [וכך עדיף לעשות לדעת הגאונים כנ"ל מס' 3 או' ב']. ולנידונינו יש להוסיף דאם משאיר רק את העליונים ממש, מתרופף הקורא קצת ויש לחוש שיפול, ולכן עדיף להשאיר מדובק יותר עלים [או להוסיף מעט דבק].

אמנם הרבה מבני ספרד [ומיעוט מבני אשכנז] אין מקפידים על כסכוס הנ"ל, ואדרבה יש המעדיפים עפ"י הסוד שיהא כשרביט [ויש מהם המוסיפים עוד דבק להבטיח יותר שישאר כשרביט. אך בכלל להנוהגים עפ"י פסקי מרן המחבר נופלים כל החששות והדקדוקים שחוששים להם המדקדקים קודם הסרת הקורא].

6. יש הטוענים דבלולבים המפוארים שלנו [ובפרט זן 'דרי'] יש פאר מיוחד כשהוא ללא קורא [וגם כיון שמצויים פגמים בראש הלולב א"כ כשרואים שלמותו בכל המובנים זה מוסיף פאר והדר], ובכן יש להעדיף אותם. ברם יש שיש בהם טעם זקנים ומנהג אבותם או רבותיהם חביב להם ביותר מזאת [חוץ משאר התועליות דלעיל מס' 3], והבוחור יבחר, ועיקר נידונינו הוא שמצד הדין אין בזה שום חשש אלא אדרבה עדיף בזאת.

לפניהם הם חוששים שמא זה הוא חשש נכון ואינו מהרוב הכשרים. ובכן לאחר הנ"ל (מס' 1) שא"צ להסיר הקורא א"כ כל עוד שהוא מכוסה בקורא הוא עומד בחזקתו שהוא מרוב הכשרים, ויש עליו חותמת כשרות של חז"ל של הלך אחר הרוב ועל סמך היתר זה לחוד אנו סומכים לשתות לרויה חלב וכיו"ב [הגם שחלב טריפה אסור מדאורי].

3. ונמצא מזה דאדרבה יש תועלת להשאיר הקורא להשאיר עליו חותם חז"ל הנ"ל [וגם לחסוך טירחה רבה]. ויש לציין עוד מהתועליות: א. מרויחים את הנ"ל (מס' 1 או' ג') שיש בזה הגנה מחששות נקטם ונחלק. ב. מרויחים לחוש לשיטת הגאונים הפוסלים כשנפרדו ב' התימות [לחד מ"ד] או שנפרדו העלים הסמוכים להתימות [לחד מ"ד]. וכו"כ אחרונים חשו לשיטתם, ולמה לנו להפך הקערה על פיה לחוש לחומרות חדשות ולא לחוש למה שחשו הגדולים.

4. ברם אין להכחיד דכהיום הקורא עלול ליפול בקלות ע"י טלטולים וכיו"ב, ולכן בבית האריזה מדביקים אותם קצת⁹, ובכן הדיון בעיקר כבר אינו אם צריך לעשות פעולה להסיר הקורא מדין אפשר לברורי וכנ"ל, אלא הדיון הוא יותר חמור אם מותר להדביקו כדי להעלים עין מן האיסור, אמנם הנכון דגם חשש זה ליתא וכדלהלן.

שהרי איסור העלמה הוא רק כאשר אכן יש לפנינו איסור או אף ספק איסור שעלינו לחוש לו, משא"כ בנד"ד שכשיפול הקורא יוצרו רק חששות שמעיקר הדין הם כשרים, ובכן אדרבה עדיף שלא יוצרו החששות [וכ"ה ההוראה הנפוצה גם בדברים החמורים הרבה יותר מזה].¹⁰



9 כהיום הלולבים נשמרים בחדר קירור, ובהוצאתם לשיווק יש שינויי טמפרטורה קיצוניים, בשגם שהלולב כבר אינו טבעי ולכן הק' עלול ליפול בקל, ולכן קודם איחסונו בקירור כשמטבילים אותם במים עם חומר לשימור הלולב, מוסיפים אל המים גם חומר דביק שלא יפול הק' [לאלו שמשווקים עם ק']. ואין ניכר ממשות על הלולב ואין בזה חשש פסול].

10 או בסגנון אחר, זה הרי פשוט דכשיש ג' ספיקות לפנינו מותר לעכב שלא יתברר ספק אחד, שהרי אף אם יבורר עדיין ישאר ב' ספיקות ויהא מותר אלא שחפץ בהיתר מרווח יותר, וזה ודאי אינו בגדר מעלים "איסור" שהרי הוא "היתר", וא"כ כש"כ בנד"ד שבהחששות שיווצרו יהו כו"כ ספיקות להקל.

הרב אברהם ישעי' ברזל

פיתרון להעמדת סכך שלא יעוף ברוח

הצעת פתרון לבעיה הקיימת בהרבה מקומות בסוכות המסוככות במחצלות וע"י הרוחות השולטות עף הסכך ממקומו, ונציג הפתרון עם ההיבטים ההלכתיים בנושא זה.

בסוכה כשרה אלא דמתיירא שעתידים עלי הסכך להתייבש או לנשור ויהיה אז חמתה מרובה מצילתה ולמנוע זה פירס סדין, ואפ"ה פוסל ר"ת משום מסכך בדבר המק"ט אע"פ שאינו אלא מונע שלא תפסול, הרי משמע דלא כהנו"ב, ודחה החת"ס דבריו וכתב דדברי הנו"ב לחלק בין מעמיד למונע סברא נכונה וישרה היא לדינא, וטעמא דפסול דפריסת סדין על הסכך אינו משום מעמיד שהרי אין זה רק מניעה שלא יפסל גוף הסכך ולא נפסל משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, אלא פסולו משום סכך פסול, רק שאילו לא היה צריך לו עבור שמירת הסכך היה נעשה טפל לסכך ולא היה פוסל, אך כיון שצריך לו - אפי"ה רק בשביל מניעה בלבד - שוב אינו בטל לסכך ולכן פוסל, עכת"ד החת"ס.

ועפ"ז רצה לצדד בשבט הלוי דכה"ג שהסכך עומד בדרך כלל ורק בשביל רוחות חזקות מניח עליו הסולם אינו אלא מניעה וכשר, ומ"מ מסיק שם להחמיר בזה לכתחילה. (ועיי"ש שהקשה ע"ד החת"ס שבספר הישר לר"ת מבואר טעם הפסול בסדין משום מעמיד בדבר המק"ט, ולא משום סכך פסול, אמנם לא יקשה משם לנד"ד אע"פ שהובאה שיטת ר"ת להלכה בסימן תרכ"ט סיי"ט בדעה השניה, דכבר כתב בתרוה"ד סימן צ"א לחלק בין מעמיד זה למעמיד דידן, דבזה שבלעדיו לא יהיה צל וגורם להצל עצמו שיתקיים חשיב כאילו הוא עושה הצל משא"כ כשהוא רק מעמיד בלבד עיי"ש).

ג. ובשו"ת דובב מישרים (סימן צ') הביא ג"כ דברי הנו"ב הנ"ל להכשיר מקוה באופן שהוא רק מניעה והביא לדברי החת"ס, וכתב דלפ"ז מיושב מה שיש להקשות מדברי

הנחת דבר המקבל טומאה ע"ג הסכך בדי שלא יעוף ברוח

א. הנה בענין העמדת הסכך בדבר המקבל טומאה קיי"ל כשיטת המג"א (סימן תרכ"ט ס"ק ט') עפ"י המבואר בשו"ע שם בס"ז, דאין להניח סולם על הסכך כדי להחזיק הסכך שלא יעוף ברוח, והטעם דסולם הוי דבר המקבל טומאה, ואין להעמיד את הסכך לכתחילה בדבר המקבל טומאה, ולשיטה זו מבואר בסעיף זה דמעמיד הוא לא רק באופן שמעמיד את הדבר המקבל טומאה מתחת לסכך ועי"ז הוא מעמיד את הסכך, אלא דגם אם מניחים דבר המק"ט על גבי הסכך על מנת להחזיקו שלא תעיפנו הרוח הוא ג"כ בכלל מעמיד בדבר המק"ט.

החילוק בין מעמיד למונע

ב. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קל"ז) נסתפק בדין זה, האם מיירי דוקא באופן שאינו יכול לעמוד כלל בלא המעמיד, או שאפי"ה אם בדרך כלל עומד מעצמו והמעמיד אינו אלא מחזקו שלא תעיפנו רוח חזקה אפי"ה חשיב מעמיד, או י"ל שבאופן זה אינו חשיב אלא מונע ולא כמעמיד ממש.

והביא מש"כ החת"ס ביו"ד (סימן ר"ד) שיצא להצדיק דברי הנו"ב בת' (חיו"ד סימן קל"ז) שהעלה להלכה דמקוה שקבעו בו נסרים במסמרות כדי שלא יחסרו מימיו משיעור, לית ביה משום מהווה בדבר המקבל טומאה, כיון שהמקוה עתה כשר לפנינו ואין הנסרים והמסמרות פועלים אלא למנוע שלא יתחסר לעתיד לית ביה משום מהווה בדבר המק"ט, והשואל שם פקפק עליו מהא דסוכה (דף י') בפירס סדין עליה לשיטת התוס' שם (ד"ה פירס) דמיירי

עלה אלא שם סכך וא"צ שיעמוד בחוזק מצד עצמו ועיקר הסכך הוא סיכוך של עראי אלא דצריך שלא יעמידו בדבר המקבל טומאה, בזה שפיר מהני אם נעשה מניעה מדבר המקבל טומאה שהרוח לא תגיע לשם, אבל מקום הספק הוא כה"ג שהרוח כבר מגעת לשם וע"י הקשירה נמנעת הנפילה האם הוא בגדר מונע או שחשיב כמעמיד ממשי.

הצעת פיתרון לגרום שלא יעוף הסכך

ברוח באופן שיחשב רק כמונע

ולא כמעמיד

ד. והנה יש מקומות רבים שהרוח מגביהה הסכך ומי שמקפיד לא לסמוך הסכך בדבר המקבל טומאה נוהג כה"ג לקשור הסכך בחוטים הכשרים לסכך, והרבה פעמים גם אחר הקשירה הרוח מנתקת את הקשירה, והנה עפ"י הנתבאר שכל שהוא רק בגדר מניעה אינו בגדר מעמיד לפסול עכ"פ לכתחילה משום מעמיד בדבר המק"ט, נראה להציע פתרון שיכול ליתן מענה למנוע מהרוח להעיף הסכך.

דהיינו שיצמיד לקורות שעליהם מונח הסכך, פסים דקים של מתכת (מעין סרגל ארוך) בעמידה לגובה (בגובה של מטר או פחות או יותר כפי הנצרך בכ"מ לפי חוזק הרוחות), וילביש המחצלת של קנים ביניהם (דהיינו שפסי המתכת יצאו בין קני המחצלת, וניתן גם להרכיבם לאחר שכבר הניח המחצלת על הקורות ואז להשחיל הפסים בין הקנים ולהבריגם בקצה התחתון לקורות), ועי"ז ימנע מלעוף ברוח הן ע"י החוטים הקושרים את הקנים זה לזה שהם יתקעו בפסים אלו וימנעו מהרוח להבריחם והן לגובה כשמתרומם ע"י הרוח לא יוכל ליפול כי אין מתרומם כ"כ ע"י הרוח יותר מגובה הפסים הללו וע"כ יחזור מחצלת הסכך למקומו (ואם ישאל השואל למה לי לעשותו מדבר המקבל טומאה הא אפשר לעשות כן מעץ, תשובתו בצדו שמבחינה מעשית קשה לעשותו מעץ כי אם יעשה מפסים דקים כמו פלפונים הרי זה עצמו

התוס' בסוכה (דף י"ג ע"ב ד"ה דלא ליבדרן) שפי' התוס' הכונה דניחא ליה בחיבור האוכל לידות שזה מונע מהידות להתפזר ברוח, ואפ"ה כשר לסכך בו, ויקשה מזה להסוברים דאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה, ולהנ"ל ניחא דכיון דעכשיו הוא כשר ורק מסייע שבעת הרוח לא יתפזר הוי זה רק מונע וכשר.

ולא הבנתי דבריו, דמ"מ מאי שנא זה ממעמיד דסולם הנ"ל, דמבואר להדיא דלהאוסרים מעמיד ה"ז בכלל מעמיד. ואולי הדובב מישרים פשיטא ליה דבסולם מיירי באופן שאינו יכול לעמוד הסכך כלל בלא הסולם וכנ"ל.

(ובספר שלמי תודה נסתפק עפ"י יסוד זה דיש חילוק בין מעמיד למונע, איך הדין בעושה סוכתו בגג במקום שאין הסכך יכול לעמוד שם מעצמו בלי קשירה מחמת הרוחות המצויות שם, אמנם יכולה לעמוד אילו היתה למטה בארץ, דלענין סוכה דירת עראי הרי היא כשרה כמבואר לענין ספינה דקיי"ל דסגי ביכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ולא אזלינן בתר מקום סוכה זו, אמנם לענין להעמידה בדבר המקבל טומאה יש להסתפק אם כה"ג חשיב רק כמניעה כסברת השבט הלוי הנ"ל, או דהכא חשיב כמעמיד ממש דבזה אזלי' בתר המציאות והרי אינה יכולה לעמוד כלל בלא הקשירה.

אך כתב דהא פשיטא שאם עושה סביב הסוכה מחיצות של מתכת ועי"ז אין הרוח מגעת לשם בזה לכו"ע לא חשיב מעמיד ואינו אלא מונע שהרוח לא תגיע לשם, ואע"פ שלענין מחיצות נחלקו בזה המג"א (בסימן תר"ל ס"ק ט"ז) עם ההלכות קטנות שהובא שם בבה"ט (ס"ק י'), ולדעת המג"א העושה מחיצות מחיצות סוכה שהרוח מנידה אותם תמיד לא חשיבא מחיצה ופסולה אפי' כשעשאה בבית שאין שם רוח כלל, מ"מ אין עליה שם מחיצה ופסק המ"ב שם כדבריו, מ"מ זהו דוקא לענין מחיצה דמחיצה קלושה כזו אין עליה שם מחיצה אבל לענין סכך דלאו שם מחיצה

ומסככים הסכך בגובה נמוך יותר מגובה הגגון נמצא שיש מעל הסכך המסילות שהם ממתכת, שאמנם הם נמצאים מעל הסכך ואינם צמודים לסכך אך בשעה שהרוח מגביהה את הסכך נמנע נפילתו ע"י שנתקע במסילות אלו, נראה דזה נמי יש להחשיבו רק כמונע ולא כמעמיד ממש, שהרי לא הצמידו לסוכה ולא מתאים בזה הגזירה, ולא מצאנו שיחשב כמעמיד אלא במניחו על הסכך ממש או בקשירה ממש ולא כה"ג.

בשרות הסכך

בשעה שהיא מתרוממת ברוח

ז. האמנם אף אם כנים אנו בזה, עדיין יש לעיין בהכשירא דהאי סוכה מצד חסרון אחר מדינא דסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דפסולה, ואף שבגמ' איתא זה רק לענין הדפנות, מ"מ נראה בפוסקים דזה נאמר גם לענין הסכך, ועיין בזה בשפת אמת (דף כ"ג) שנסתפק בזה, וא"כ עדיין יש לעיין בעצה הנ"ל שהרי בלא הפסים האלו אין הסוכה כשרה מחמת הרוח, ורק ע"י הפסים מיכשרא הסוכה ושוב יש להחשיב כמעמיד הסוכה בדבר המקב"ט.

ונראה דאפ"ה אם חשיב רק כמונע ולא כמעמיד הרי הסוכה כשרה, שהרי גם בדפנות ברזל סביב הסוכה אין הסוכה כשרה בלעדיהם שבלי הדפנות אין הסוכה והסכך יכולים להתקיים ברו"מ, ואפ"ה מכשרינן לה כיון שסכ"ס אינם מעמיד אלא מונע, וא"כ ה"ה הכא כיון שלאחר מניעת הפסים לסלק הסכך הרי הסכך עומד על עמדו מחמת עצמו ולא ע"י הפסים ולכן כשר.

ח. אלא שבעיקר הך דינא דסכך שמתרומם ברוח ואחר שנח הרוח חוזר הסכך למקומו יש לעיין מה דין הסוכה בשעה שהסכך עומד באויר, ועיין בשבט הלוי (חלק י' סימן ק"י) שנשאל כה"ג דלכאורה יש לפסול הסוכה מטעם שבשעה שהיא עפה ברוח ואח"כ חוזרת למקומה מעצמה הרי היא חוזרת שלא לשם צל ויש

ישבר ע"י הרוח, ולעשות מקורות עבים א"א להשחילם בין קני המחצלת משא"כ בפסים דקים של מתכת שהם עמידים בפני הרוח).

ולכאורה יש להכשיר זאת, דזה ודאי הגדרתו אינו אלא מונע ולא בגדר מעמיד, דעמידתו היא מכחו הטבעי אלא שע"י הפסים האלו נמנע הרהקתו והברחתו ע"י האויר ממקום הנחתו, ועד כאן לא שמענו להחמיר כמשנ"ת בשבט הלוי הנ"ל אלא בסולם דוקא אבל זה אינו דומה למעמידו בכובד הסולם ששם הסולם מעמידו על מקומו בכח כבדו משא"כ כאן שאינו אלא מונעו מלברוח ממקומו.

ונראה דאפ"ה אם יעמיד הפסים בשיפוע בכדי למנוע מהרוח להעיפו ואפ"ה בצורה מעוגלת כל שלא יסגרנו ממש עדיין נחשב זה למניעה ולא להעמדה.

ה. והנה יש לדון עפ"י האם יש עוד עצה, והיינו לקשור הסכך בדבר המקבל טומאה אך בקשר רפוי, דכשיתרומם ברוח לא יוכל לעוף למרחוק, וכשתסתלק הרוח יחזור הסכך וינוח ע"ג הקורות מעצמו ויחשב זה רק כמונע ולא כמעמיד.

אך י"ל דזה ג"כ חשיב עדיין מעמיד כיון שמעמידו בע"כ בתוך מסגרת זו של הקשירה ללא יכולת לברוח ממסגרתו, משא"כ בציוור שציינו הרי אין מעמידו כלל, שהרי יש אפשרות שיצא לגמרי ולכן אין זה אלא מניעה שלא תוכל הרוח לשלוט בו ולהבריחו ממקומו ולא מעמיד כלל, ובפרט למאי דקיי"ל דטעם האיסור להעמיד בדבר המק"ט אינו אלא גזירה שמא יבא לסכך בזה עצמו כיון שיראה שכשר כשכל עמידת הסוכה היא עליו, לפ"ז נראה דכל כה"ג שאין המעמיד מחובר ממש לסכך לא שייך הגזירה כלל. (אמנם בדברי בזה עם הגאון ר' מנחם מנדל לובין שליט"א היה דעתו דלפי מה שנתבאר הרי גם קשר רפוי הוא בכלל מונע ולא מעמיד ואין לחלק ביניהם).

ו. וכמו כן נראה במה שמצוי במרפסות שיש בהם גגון הזזה וכשמורידים הגגון

אינו מביא את הטומאה א"כ ה"נ דאינו פוסל את הסוכה (ועיי"ש מש"כ עפ"י דברי הפנ"י שם בסוגיא). אמנם הוסיף שם דלמש"כ בסדרי טהרות (להרה"ק מראדזין) שכתב לחלק בין מעופפת ע"י הרוח שלא ברצון אז אינו מביא את הטומאה, אבל באופן שזה תלוי ברצון האדם ה"ז מביא את הטומאה א"כ בנד"ד שעומד ע"י המכונה ותלוי ברצון האדם להניח ולהניע י"ל דפוסל עכ"ד.

ועפ"י דברי הדעת תורה לפ"ז בעניינינו הדין להיפך, שאם מתרומם הסכך ע"י הרוח הרי בשעה זו אינו אהל ופסול, משא"כ אם העמיד את הסכך באויר ע"י מכונה י"ל דכשר כיון שתלוי ברצון האדם וחשיב שפיר אהל המתקיים.

ומ"מ נראה בנד"ד אם יעשה העצה הנ"ל ע"י פסים ארוכים שימנעו מהרוח להעיפו לצדדים ונמצא שישאר תמיד מעל הסוכה וסופו לעמוד על היתדות, י"ל דחשיב שפיר אהל המתקיים ואינו דומה לטלית המעופפת והוי דומיא דסכך הקשור ברפוי שאע"פ שמתרומם ע"י הרוח כיון שאינו יכול לעוף מכאן לגמרי חשיב שפיר אהל המתקיים, ומסתבר שכל כה"ג חשיב אהל גם לענין טומאה.

דינים העולים מהנ"ל

א. הא דאין להעמיד הסוכה לכתחילה בדבר המקבל טומאה הוא דוקא באופן שהוא מעמיד אבל לא באופן של מונע.

ב. סולם המונח על הסכך חשיב מעמיד, אבל דבר העומד מן הצד ומונע הרחקת הסכך ע"י הרוח אינו בכלל מעמיד אלא מונע, וכ"ש מחיצות מסביב הסוכה שלא יגיע הרוח כלל לשם בודאי אינו אלא מונע.

ג. סכך שעף ברוח נראה דבשעה שהוא ברוח אינו כשר לסכך, אבל אם עומד באויר בכח מכשיר שיכול להתקיים שם ה"ז כשר.

ד. בעצה שלנו שמעמיד הפסים לגובה ועי"ז נמנע מהרוח להעיף המחצלת של הסכך והסכך מתקיים או באויר או שנה אח"כ על העמודים, חשיב שפיר אהל המתקיים וכשר.

לפסול משום שהיא סוכה שלא נעשית לשם צל, והשיב בעל שבט הלוי שיש להכשירה מטעם שגם כשהיא באויר הרי היא מסוככת על הסוכה אע"פ שאינה עומדת כעת על העמודים והדפנות כעין חבוט רמי ולא נפסלה לעולם עיי"ש, ומבואר דפשיטא ליה דכשרה גם בשעה שהיא באויר ולכן אין לפוסלו גם לאחר שנחה מצד תעשה ולא מן העשוי עיי"ש, (ואמנם באופן שזו הסכך לצדדין וחזר למקומו כה"ג זה חמור יותר עיי"ש שהאר"ן בזה),

וצ"ע מה דפשיטא ליה דגם בשעה שהיא עומדת ברוח מעל הסוכה היא כשרה, די"ל דעמידה ברוח לאו שמיא אהל, עיין במשנה דאהלות (פרק ח' מ"ה) אלו לא מביאין ולא חוצצין וטלית המנפנפת, וכתב הרמב"ם (בפי"ג מטו"מ) הטעם דאינו אהל המתקיים, הרי דמה שעומד ברוח אינו חשיב אהל. וראיתי בדעת תורה למהרש"ם (סימן תרכ"ו) שהוציא ממשנה זו דטלית המעופפת ברוח לענין שנשאל על דבר סוכה שהועמד באויר מעליה בלון פורח ע"י מכונה האם זה פוסל את הסוכה, והשיב עפ"י המבואר בסוכה (דף כ"א) דדבר שאינו אהל פסול לסוכה, א"כ הרי מבואר באהלות דטלית המתנפנפת ברוח

הרב רפאל אהרן ברוזנסקי

מלאכת חוה"מ אם הוי דאורייתא או דרבנן

שיטת השו"ע ונו"כ בזה

הנה נחלקו הראשונים אי מלאכת חוה"מ אסורה מדאורייתא, דוגמת שבת ויו"ט; או דהוי רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

יעויין מחלוקת רש"י ותוס' חגיגה דף יח., וביה"ל ריש סי' תק"ל.

והנה יש לברר מה הכרעת השו"ע, רמ"א, מג"א ומשנ"ב בנושא זה, ויש בזה כמה עשרות נפק"מ. וזה החלי בעז"ה.

שהקילו ביוה"כ לרחוץ פניהם המלך והכלה כדי שיהיו נראים יפים, וקולי אחריני דשרו התם.

פרק א

שיטת השולחן ערוך

ומדברים אלו נראה דהב"י הכריע דמלאכת חוה"מ דאורייתא.

והנה יש לדון מדבריו בשאר מקומות דמשמע איפכא -

ב. שו"ע תקל"א, סעיף ג'.

מו"ק יד., בעי רבי זירא אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאנוס וכו' וסלקא בתיקו.

הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש השמיטו האיבעיא, וכ' ב"י: ויש לתמוה על הרמב"ם והרא"ש שכתבו מלאכת חוה"מ דרבנן למה לא פסקוה לקולא.

והיינו דס"ל לב"י דלמא"ד דרבנן היו צריכים להקל באבדה לו אבידה, והנה בשו"ע סעי' ג' פסק דאפילו היה אנוס אינו מגלח במועד, ולפי דבריו הנזכרים נראה דס"ל לשו"ע דחוה"מ מדאורייתא ולכן הכריע לחומרא. וכ"כ בשולחן גבוה סי' תק"ל דהשו"ע כאן הכריע לחומרא כי פסק כמא"ד דאיסור מלאכה בחוה"מ מה"ת.¹

כ' השדי חמד: ובדעת מרן ראיתי נבוכים באר"ש וכו' הא למדת דבמחלוקת הוא שנוי בדעת מרן היכי סבירא ליה.

ונציין כאן מה שיש לדייק בדבריו בשו"ע ובב"י.

א. בית יוסף סי' תק"ל.

בב"י אחר שהביא שי' הראשונים בזה כ': ולענ"ד נראה דאיסור מלאכה בחול המועד דבר תורה כדמשמע בסוגיא שבפרק אין דורשין אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם ויתירו מה שנראה להם, וכעין מה שכתב הר"ן בריש יומא גבי ענויי דיוה"כ בר מאכילה ושתייה, וכן מבואר בהדיא בפרק אין דורשין בברייתא, לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת, ואע"פ שבהג"מ כתבו דאין לדקדק מכאן דמדאורייתא הוא דא"א שיהיו חכמים מקילין כ"כ אם היה דאורייתא, לאו מילתא הוא דאין קולות הללו גדולות ממה

1 והנה בס' תקל"א כ' השו"ג ליישב תמיהת הב"י: ואפשר לידחק ולומר דהם ז"ל סברין דאע"פ דמן הדין אזלינן בה לקולא, אלא שמתורת קנס אסור כדי שלא יכנס כשהוא מנוול ברגל שאע"פ שהיה אנוס לחזור אחר אבדתו היה יכול להפנות שעה קטנה ולגלח. וק"ק דבסי' תק"ל נראה דנוקט לדינא כתמיהת הב"י, וצ"ע. ובנה"ש כ' ליישב תמיהת הב"י: דהיה ג"ל דכיון דהגמ' קרי לה דאורייתא משום שהיא דרשה פשוטה שהצדוקים מודים בה כמ"ש הרא"ש, הילכך ס"ל שראוי להחמיר בבעיי דלא איפשרו בגמ'. ובשו"ת הלק"ט ח"א, רפה כ': ונ"ל דהתם איכא תרי לישני בגמ', לל"ק שהוא לישנא דתלמודא קאמר בעי ר' זירא אבדה לו אבדה ערב הרגל, אמר אביי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין וכו', מסיק לאיסורא,

וכ"פ בשו"ע סי' תקל"ב סעי' א': מותר ליטול צפרנים בין דיד בין דרגל אפילו במספרים.

ומדייק בזה הלבוש הנ"ל דהב"י ס"ל דרבנן.

ה. שו"ע תקל"ו, סעי' ד'.

בגמ' גבי הושבת תרנגולת שברחה על ביצים איפלוגו אמוראי אי שרי להחזירה תוך ג' ימים לשיבתה דהוי הפסד מועט. וכ' הרא"ש בפסחים [פ"ד סי' ט] דלמא"ד חוה"מ דרבנן אזלינן בה לקולא ואף תוך ג' לשיבה מחזירין. והביאו דבריו בטור ובבב"י. וכ"כ במאירי פסחים נ"ה: ונראה לפסוק כר' אמי ולהקל בשל סופרים.

ובשו"ע סעי' ד' פסק דשרי להחזיר אף תוך ג' לשיבה כל שהוא בתוך ג' לבריחתה.

א"כ על-כרחך דס"ל דחוה"מ מדרבנן.

וכן למדו רעק"א תק"ל, א; ערך השולחן; ילקוט הגרשוני, ילקוט"מ תקלו; אליה רבה, תקל"ו; ביה"ל.

[מש"ז ססק"א: ומיהו מן התורה י"ל אין לחלק בין מרובה למועט למא"ד חוה"מ מן התורה, ומדרבנן בטורח וכדומה י"ל כן, גם מושיבין [על] ביצים אין בו מלאכה לומר מן התורה או דרבנן, לכאורה דרבנן הוא, וי"ל. ע"כ. והיינו דמקשה על שי' הרא"ש, דס"ל דאף למא"ד דאורייתא, בנדון דידן לכו"ע הנושא הוא בדרבנן, אי משום דלא הוי מלאכה וטירחא בעלמא, ואי משום דבדאורייתא אין לחלק בין מעט לרב].

ו. בית יוסף תקל"ז, סעיף ו', גבי העמקת אמת המים.

בגמ' איבעיא אי שרי טפחיים על שבעה וכו' וסלקינן בתיקו. וכ' בב"י: והאי בעיא דסלקא בתיקו פסקה רמב"ם לקולה בפ"ח, וכ' הרה"מ שהטעם לפי שהוא בשל

אבל יש לדחות דנהי דבב"י נתקשה בהבנת הדברים, אבל למעשה - אף שס"ל דהוי דרבנן - כיון דמהרמב"ם והרא"ש משמע לחומרא לא פליג עליהו.

ג. שו"ע תקל"א, סעי' ח'.

מח' אמוראי לגבי נטילת שפם בחוה"מ. וברא"ש כ' להקל דבשל סופרים הלך אחר המיקל. והו"ד בב"י.

ואח"כ כ' בב"י: וכיון דאיסור דרבנן הוא נקטינן לקולא.

ובשו"ע שם כ' דשרי, ומדייק מזה הלבושי שרד דע"כ דס"ל דחוה"מ דרבנן. והאריך בזה בשו"ת שלו כד הקמח (סי' ב'), וכ': ובאמת שדברי הב"י מס' תק"ל סותרים לדבריו בסי' תקל"א, וזהו כוונת המג"א להק' להרב"י ידיה אדידיה, והמעייין בכל הל' חוה"מ בב"י יראה ממש בכל סימן וסימן דס"ל להב"י דמלאכת חוה"מ דרבנן, ועכצ"ל דמ"ש הב"י בסי' תק"ל להכריע דמלאכת חוה"מ דאורייתא - לאו לדינא כתב אותה הכרעה אלא דעת נוטה בעלמא הוא דכ' דלפי הסברא היה נראה כך, אבל לדינא אזיל בתר רוה"פ שהוא מדרבנן, ולפי שכ"ז הם דברים פשוטים קצרתי וכ"ז ברור.

ויש לתמוה דהתם אינו ענין למלאכות חוה"מ, כי אם לגזירת חז"ל שלא יכנס ליו"ט כשהוא מנוול, והתם הוי ודאי דרבנן, ולכן הקיל בשו"ע. [ואולי י"ל דס"ל כחת"ס דאחר הגזירה שב לאיסורו הראשון, ודו"ק, ועיי' הגוה"ע הדר"ק אות י"ב].

ד. שו"ע תקל"ב, סעי' א'.

בב"י תקל"א סעי' ח' ד"ה כתב המרדכי הביא מח' הראשונים אי שרי גילוח שפה וצפורניים כדרכו או דבעי שינוי, וסיים: וכיון דאיסורא דרבנן הוא נקטינן לקולא.

רב אסי מתני בעי ר"ז אומן שאבדה לו וכו' תיקו, וכיון דלישנא דגמ' מסקינן, ולב' מספקא ליה, לא שבקינן מאי דפשיט לן ונקטי' דספק נמצא דהדרין לכללין דכל ספיקות בכל מידי של חוה"מ נקטי' לקולא. ועיי' מרכבת המשנה למהר"ח אלפנדי מש"כ ליישב. וע"ע מחזיק ברכה סק"ג [ובעין זוכר מערכת ת', אות לז].

דדוקא באופנים דנדנו שם הוי דרבנן, וכגון בטירחא יתירה וכיו"ב דאף לרמב"ן הוי דרבנן, משא"כ הכא דכ' הב"י: דאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן הוא. וע"כ דס"ל דאף עיקרו מדרבנן, ודו"ק].

ח. שו"ע תקל"ח, סעי' א'.

בגמ' איפליגו אמוראי גבי זפיתת חביות.

והרא"ש הביא המחלוקת ולא הכריע בדברי מי, וכ' הטור: ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב סתם להתיר ולא חילק. וב"י נו"נ במקור דברי הטור בהבנת שי' הרא"ש, וסיים: ואפשר דמדכתב דברי שמואל ורב דימי ולא הכריע משמע דמספקא לן הלכה בדברי מי, וספיקא דרבנן לקולא.

ובשו"ע סעי' א' כ': ומזפת החביות בין קטנות בין גדולות.

וא"כ כיון שבב"י הסביר שהטעם להקל הוא משום דסד"ר לקולא, ובשו"ע הוא עצמו מיקל ש"מ דס"ל דרבנן.

ובמג"א תק"ל סק"א כ', דבסי' תקל"ח הכריע הב"י דרבנן. ואסברוה במחצה"ש דכונתו לדין זה דזיפות החביות, דע"כ טעם ההיתר משום דרבנן. וכן הבין הביה"ל בשו"ע.

[ולפ"ז קשה מדוע הרמ"א - שסובר דאורייתא לדעת המג"א והמ"ב - לא חלק בחביות - ולרש"ש דלקמן א"ש]

ובהגהות הרש"ש סי' תקל"ח פליג על המג"א, וכ' דהרי רש"י יב: מבאר אפי' אהני שאין זופתין לא הוי דאורייתא, ועל כרחך דטעם החומרא כאן לא תלוי בגדר מלאכות חוה"מ אי הוי דאורייתא או דרבנן.

וכן מערך השולחן לקמן עולה שס"ל דמתקל"ח אין ראייה, [ולכך מגיה בל' המג"א באופן אחר] עיי"ש.

דבריהם. וכ"כ המאורות (קש"ק נ): והר"מ פסק להתיר, ונ"ל דלקולא דספיקא דרבנן הוא, כמש"כ הר"מ שחש"מ הואיל ולא נאמר בו שבתון איסור מלאכה בו אינה אלא מדברי סופרים.

ובשו"ע סעיף ו' הביא בזה לשון הרמב"ם: היתה עמוקה טפחיים מעמיקה עד שבעה.

וע"פ מש"כ בב"י דין זה תלוי אי חוה"מ דאורייתא או דרבנן, וכיון שפסק לקולא הרי ס"ל דמלאכת חוה"מ דרבנן.

וכן למדו רעק"א תק"ל, א; ביה"ל תק"ל; ובבהגר"א כ': ועיין סי' תק"ל דגם לסברת רמב"ן נחא. וכונת דבריו, דבסי' תק"ל הביא שם באות ג' דאף לשי' הרמב"ן, דבר האבד שרי מה"ת אף בטירחא יתירה, וא"כ כיון שהחפירה הותרה משום דבה"א, והספק הוי רק משום טירחא יתירה, א"כ אף לרמב"ן הוי ספיקא דרבנן ולקולא.²

והיינו דהגר"א פליג על האחרו' הנ"ל דסו' דמסקנת הרמב"ם והשו"ע תליא במח' הרמב"ן והתוס', וס"ל דמדין זה אין שום מקור לראיה אי מלאכת חוה"מ דאורייתא או דרבנן. [וצ"ע על הביה"ל ריש תק"ל שכ' איפכא ולא הביא הגר"א]

ז. שו"ע תקל"ז, סעי' ט"ו גבי אדם חשוב.

הק' הב"י: ואיכא למידק למה לא כתבו הפוסקים דאדם חשוב אפילו אין לו מה יאכל אסור, ואפשר וכו', ועוד דללישנא דקאמר וכו', וכיון דאיסור מלאכה בחול המועד דרבנן הוא נקטינן כלישנא דמיקל.

ומזה מדייק בערך שלחן [למהר"י טייב] דס"ל לב"י דחוה"מ דרבנן.

[ולענ"ד ראייה זו היא הראיה המוכרחת ביותר, דבשאר מקומות כ' הב"י דסד"ר לקולא, ועדיין יש מקום למו"מ דאולי ס"ל

2 וביאר ב'הערות' להגר"ש אלישיב, מו"ק ד: , דכונת הגר"א לבאר, דאע"פ דשי' הרמ"א דאיסור מלאכה דאורייתא, וא"כ תקשה דזה נסתר מכאן שפסק לקולא בספיקו, וע"ז קאמר הגר"א דבנדו"ד אף לרמב"ן הוי רק ספיקא דרבנן. ועיי"ש שכ' לחדש דאף לשיטות דחוה"מ אסור מה"ת לגמרי, יש מקום לומר דבגונא דא הוי דרבנן לכו"ע.

יב. סי' ל"א, סעיף ב'

הנה נחלקו הראשונים אם מניחין תפילין בחול המועד. ונח' המפרשים, אם דין הנחת תפילין בחוה"מ תליא אי אמרי' דמלאכת חוה"מ דאורייתא; והנה השו"ע סי' ל"א כ' להדיא דאין מניחין תפילין במועד, א"כ לשיטת הסוברים דתליא הא בהא, על כרחך דס"ל דמלאכת חוה"מ דאורייתא. [ועיי' פמ"ג שם].



ולאור הנ"ל נחלקו הפוסקים היאך ס"ל לשו"ע:

שי' הפוסקים דשיטת השו"ע דמלאכות חוה"מ אסורות מדרבנן³ -

מג"א, מחצה"ש, פרמ"ג, לבו"ש, אבן השוהם, ערך השולחן, רעק"א, ילקוט הגרשוני, א"ר, שד"ח, ביה"ל, שולחן עצי שיטים, הלכה ברורה, שבה"ל, יביע אומר.

♦ מגן אברהם תק"ל סק"א כ': ובסי' תקל"ח משמע דס"ל להרב ב"י שמלאכת חוה"מ הם דרבנן.⁴

♦ מחצית השקל תקל"ז ריש הסימן: וגם הרב ב"י פסק דהוי דרבנן, וכמו שהוכיח מג"א ריש סימן תק"ל.

♦ פרי מגדים תקמ"ג א"א א': ובית יוסף משמע דסובר דחול המועד דרבנן, כן משמע לכאורה בסי' תק"ל.⁵

♦ ביאור הלכה כ' דהשו"ע מכריע דחוה"מ דרבנן, וסיים: אפשר שלא ראה כל הני ראשונים שהבאתי.⁶

וכן באשל אברהם בילקו"מ תק"ל כ' דאין להביא ראיה מזיפות דהלא איירי בדבר האבד, ולהרמב"ן דבר האבד מותר מהתורה. וכן במעדני שבת סי' י"ח כ' דמדברי הב"י בזיפתת החביות אין ראיה, דאף לאוסרים בגמ' הוי בכלל 'פטור אבל אסור', ודומיא דשבת דפטור אבל אסור היינו מדרבנן. [וכ' על דברי המג"א: ועשה כאילו לא ידע את יוסף].

ט. שו"ע תקל"ט, סעיף י"ב.

כ' שו"ע, מקח וממכר אינו אסור דבר תורה אפילו ביו"ט, ולפיכך במועד וכו'.

ואולי יש לדייק דאי היה ס"ל דרבנן, מאי 'אפילו ביו"ט', ומשמע דחוה"מ קיל טפי. ואין זו ראיה מוכרחת.

י. שו"ע תקל"ט, סעיף י"ג.

בב"י הביא מח' הראשונים אי שרי להלוות בריבית במועד, וכ': ולענין הלכה כיון דאיסור מלאכה בחוה"מ דרבנן, והרא"ש דבתרא וגדול הוא וגם מהרי"ק כ' שכך פשט המנהג, הכי נקטינן.

והיינו דכל סיבת ההיתר הוא רק משום חוה"מ דרבנן, אבל למא"ד דאורייתא יש לאסור [אף שמעשה 'הלואה' לכו"ע לא הוי דאורייתא]. ובשו"ע כ' להתיר, א"כ ע"כ דס"ל דרבנן.

יא. תקמ"ה

עיי' לקמן [בשי' הפו' בדעת המחבר] שהבאנו דברי המנחת אלעזר דמוכיח מסי' זה דהמחבר ס"ל דאורייתא.

3 ולתרץ הסתירה מהב"י לשו"ע, כ' בחזון עובדיה (עמ' ק"ע) ליישב ע"פ מש"כ החיד"א במחזיק ברכה יו"ד מ"ז, ד ו"ל המחז"ב: וכמה זימנין הוינן בה על דברי האחרונים לאותוביה עליהו דפירושם בשו"ע הוא נגד דבריו בב"י או בכס"מ, עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים נסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו השו"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפט וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסבר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בשו"ע. ועיי' מש"כ באבן השוהם.

4 והרב מימי שלמה על שו"ע תקל"ט, ט כ' דהמג"א הסתפק בשיטת המחבר. [ובשו"ת מהרש"ג ח"ב, י כ': דדבר זה דמלאכת חוה"מ אינה אסורה אלא מדרבנן לאו דבר ברור הוא, כיון דבמג"א בסי' תק"ל אין בזה הכרעה].

5 וצ"ע היכן משמע בסי' תק"ל כן, דאדרבא מסי' תק"ל משמע דס"ל דאורייתא. ואולי ס"ל ממג"א סי' תק"ל. ודבריו סותרים למש"כ בשו"ת מגידות לקמן.

6 ועיי' מש"כ ע"ז במאור"י ח"ג עמ' רב.

♦ שולחן עצי שיטים פ"א סי' ב', זר זהב ס"ק א כ': ולדעת השו"ע מלאכת חוה"מ מד"ס, ומ"מ ענשו וכו'.

♦ הלכה ברורה [לרבי פנחס, דיין בקראקא, ווילהרמרשדארף תע"ד] כ': ובסי' תקל"ח משמע דס"ל להרב ב"י מדרבנן הוא.

♦ שבט הלוי ח"ה, מ"ב, כ': הנה אמת דבכמה מקומות בהל' חוה"מ מוכח דקיי"ל מלאכת חוה"מ רק דרבנן⁷ וכו' וגם אין להכחיש דסתימת השו"ע דרך דרבנן.

♦ יביע אומר ח"ה, מח: דעת מרן השו"ע דמוכח דס"ל שאיסור מלאכה בחוה"מ אינו אלא מדרבנן.

ואלו הסוברים דשי' הב"י להלכה ע"פ מה שהכריע בספרו בית יוסף דמלאכות חוה"מ דאורייתא⁸:

מעדני שבת, מהרי"י אלגאזי, מלבי"ם, שולחן גבוה, פמ"ג [בשו"ת], שתילי זיתים, שירי טהרה, ספר הזכרונות, חתן סופר, מנחת אלעזר, מנחת חינוך, תפארת ישראל, ויקרא אברהם, [תויו"ט], שואל ונשאל, תפארת יצחק, תורת חכם.

♦ מעדני שבת בספר מעדני שבת [לרבי אשר קליינמאן אב"ד מאלאדעצא-ווידז, תקצ"ז] (עמ' רעו) תמה על המג"א שכ' שהשו"ע הכריע דמלאכת חוה"מ דרבנן, וכ' 'ועשה כאילו לא ידע את יוסף' דהרי בב"י תק"ל הכריע דאיסור מלאכה בחוה"מ מדאורייתא.

♦ מהרי"י אלגאזי קהלת יעקב (מערכת אל"ף, ג) כ': אבל מרן ז"ל בב"י בהל' חוה"מ סי' תק"ל כ' דנראה לו מההיא ברייתא שיש לאיסור מלאכה בחה"מ עיקר מה"ת.

♦ ארצות החיים להמלבי"ם סי' ל"א כ': והב"י עצמו שפסק שלא להניח בחה"מ לשיטתו דס"ל דמלאכת חוה"מ דאורייתא.

♦ לבושי שרד בשו"ת כד הקמח: והמעין בכל הל' חוה"מ בב"י יראה ממש בכל סימן וסימן דס"ל להב"י דמלאכת חוה"מ דרבנן, ועכצ"ל דמ"ש הב"י בסי' תק"ל להכריע דמלאכת חוה"מ דאורייתא - לאו לדינא כתב אותה הכרעה אלא דעת נוטה בעלמא הוא דכ' דלפי הסברא היה נראה כך, אבל לדינא אזיל בתר רוה"פ שהוא מדרבנן

♦ אבן השוהם כ' בשו"ת אבן השוהם [לרבי אליקים געץ, דיהנפורט תצ"ג] סי' נ': ואין להקשות הלא הב"י כ' דמלאכה בחוה"מ אסור הוא איסור דאורייתא בספרו הב"י, י"ל לא הכריעו להלכה, וכן משמעות לשונו בספרו בש"ע בסי' תק"ל וז"ל: חוה"מ אסור במקצת מלאכה, ולא כתב אם מדאורייתא או מדרבנן, ומה שהביא בסי' תקל"ו מוכח שסובר שהוא מדרבנן, בטור כ' ס"ג וז"ל אין משיבין וכו' עד זהו לדברי אלפסי דמלאכת חה"מ דאורייתא וכו', וכ"פ הב"י בש"ע כר"ת א"כ צ"ל שפסק שהוא מדרבנן.

♦ ערך השולחן [לרבי יצחק טייב, ליוורנו תקנ"א] תק"ל: ונראה דט"ס הוא וצ"ל בסי' תקל"ו דפסק שם דמותר להחזיר תרנגולים על הביצים אפי' לא ישבה עליהם ג' ימים וזה כמ"ד דמלאכה בחוה"מ דרבנן היא כמ"ש הטור ע"ש בב"י, וכן בסי' תקל"ז לא כ' דין דאדם חשוב כמ"ש בב"י דנקטינן כמאן דמתיר כיון דאיסור מלאכה בח"ה דרבנן, ועמ"ש שם.

♦ שדי חמד מערכת חוה"מ אות טו"ב אחר שהביא דברי השו"ג דהוכיח מב"י תקל"א דאורייתא כ': ולא ידעתי מה יענה הרב למה שפסק מרן בריש סי' תקל"ח ומזפת החביות וכו', וכ' מרן בב"י דהרמב"ם פסק להקל כדברי שניהם וכו'. ונראה מדברי השד"ח דס"ל דרבנן. וכ"כ במנחת יו"ט דדברי השד"ח נוטים דס"ל דלשו"ע דרבנן.

7 ואחד מן המקומות שהביא משם ראייה הוא משו"ע סי' תקל"ט סעיף ט'. וצ"ע מה ראה התם לדייק כן.
8 ובשדי חמד (אות טו"ב, עמ' 31, ד"ה וברעת) אחר שהביא שי' מנ"ח והמלבי"ם הסוברים דלשו"ע דאורייתא, כ': וחיידוש הוא שלא זכרו דברי הרב מג"א באותו פרק באותו מקום שכתב דמשמע מדברי מרן בסי' תקל"ח שהוא מדרבנן כאמור.

בסי' תק"ל הסכים להלכה דכפי רובא דרבוותא מלאכת חוה"מ דאורייתא והכתוב מסרה לחכמים.

♦ ספר הזכרונות [לרבי שמואל אבוהב, ויניציאה תס"ב] זכרון ט' פ"א: אמנם מגדולי המורים הרמב"ן והרשב"א ז"ל דס"ל וכו', ולזה נטה הרב ז"ל - [כונתו לשו"ע] וכו' וא"כ יש לנו מן הראשונים וכו', ומן האחרונים הרב ז"ל, דכולהו ס"ל דיש איסור מלאכה בחש"מ דבר תורה.

♦ חתן סופר שער הטוטפת אות ל"ד: ובזה נראה שהב"י שהסכים פה דאסור להניח תפילין בחוה"מ החליט גם בסי' תק"ל דמלאכת חוה"מ דאורייתא, ועיי' בלח"מ ובא"ר סי' ל"א שהעיר בזה.

♦ מנחת אלעזר ח"ג ס"ב, נו"נ בזה דהתיר המחבר לתקן ס"ת במועד כי הוי לצורך המועד, והק' דלכאורה הקריאה בס"ת הרי הוי מצוה דרבנן, ואם איסור מלאכה בחוה"מ דרבנן אמאי צריך הטעם דלצורך המועד, הרי כ' המג"א בסי' תמ"ו דעשה דרבנן דוחה ל"ת דרבנן, וכ': אך זה אינו, דהא הב"י לשיטתו דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא כמו שסיים מרן בהכרעתו בסי' תק"ל ע"כ שפיר וכו'.

[ולמעשה דחה הקושיא, דאפשר לחלק בין מצוה דרבנן לתקנה דרבנן].

♦ מנחת חינוך מצוה שכ"ג, אות ג': ועיין בב"י סי' תק"ל ג"כ דעתו להכריע דמלאכת חול המועד הוא מן התורה, [ואין להאריך במה שנחלקו אבות העולם ומה כחי להכריע].

♦ תפארת ישראל הלכתא גבירתא פ"ב משנה ג': ורב בית יוסף הכריע דהוא דאורייתא.

♦ ויקרא אברהם [לרבי אברהם פאלאג'י, ובשד"ח 'וגדול בדורינו הרב מוהרא"ף

♦ שולחן גבוה [לרבי יוסף מולכו] הביא דברי הב"י דס"ל דאורייתא, וכ' ע"ז: וז"ש הר"ב המפה לפי צורך הענין כו' ודברי רבנו בב"י הם, ורבינו פסק לקמן סי' תקל"א ס"ג כמ"ד דאיסור מלאכה בחוה"מ מן התורה דספקא לחומרא.⁹

וכונתו, דבגמ' הסתפקו אי שרי לאָנוס לגלח במועד, והשו"ע הכריע לחומרא. ושם כ' הש"ג: ופסק כן רבינו לפי מה שכ' בב"י בסי' שלפני זה שאיסור מלאכה בחוה"מ מן התורה.

ובסי' תקל"ח כ' דהמחבר סתם לקולא כשי' הרמב"ם משום דספד"ר לקולא. כן הק' בשד"ח (אות טו"ב ד"ה ובדעת מרן עמ' 30).

וי"ל דאי"ז סתירה לכאורה, דס"ל כשי' המפרשים דבסי' תקל"ח הוי דרבנן אף לשי' הרמב"ן, ודו"ק.

♦ פרי מגדים שו"ת מגידות קי"א כ': והנה הב"י באורח חיים תק"ל הכריע בספרו הארוך דהלכה חול המועד מן התורה אסור בעשיית מלאכה, וכ"ה בשו"ע שם כתב חול המועד אסור במקצת וסתמא כפירושו, וכמש"כ הר"ב ז"ל בהג"ה כפי מה שהיה נראה לחז"ל הרי מסרן הכתוב לחז"ל, וזה יורה דין תורה כמש"כ המג"א שם. וסותר א"ע למש"כ בא"א תקמ"ג.

♦ שתילי זיתים [לרבי דוד משרקי ר"מ בצנעא] כ' דמסקנת הב"י והלבוש דהוי דאורייתא וכ': ואע"פ שמבואר בב"י בס"ס תקל"א בשני דיבורים, ובסי' תקל"ז ס"ו וסט"ו, וסי' תקל"ח ס"א וסי' תקל"ט ס"א ובסופו דהוי דרבנן - יש לומר שכיון שנמסר לחכמים וכמו שנתבאר קרי ליה דרבנן.

♦ שיורי טהרה [לרבי אברהם הכהן בעל 'טהרת המים', סאלוניקי תרל"ט]: מרן הב"י

9 על דברי השו"ע תק"ל כ': כאן שנה רבי משנה סתימא ולא פורש אי איסור מלאכה בחוה"מ היא דאורייתא או דרבנן משום דלא נפיק מידי לענין דינא, אי איסור דאורייתא או דרבנן, ודבר זה מח' הפוסקים. ותמה עליו בשד"ח (אות י"ז, עמ' 31, ד"ה והנה): ותימה בעיני, איך יאמר הרב כן, וכמה גופי הלכות תלויות בזה למיזל בהו לקולא או לחומרא כמבואר, ויש ליישב דבריו בדוחק וכו'.

והנה הטור הרי כ' להדיא דמלאכת חוה"מ דרבנן, ופירש הדמשק אליעזר, דר"ל דהמחבר דכ' וסתם אסור במקצת מלאכות ומותר במקצתן, לא הכריע, ואפש"ל בדבריו דאסור מדאורייתא או מדרבנן.

פרק ב

שיטת הרמ"א

בשו"ע סי' תק"ל: חוה"מ אסור בקצת מלאכות ומותר במקצתן. וכ' הרמ"א: הג"ה, לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר. ולמד מזה המג"א דס"ל לרמ"א דמלאכות חוה"מ דאורייתא [ועיי' מחצה"ש שבי' בארוכה ובלבוש"].

וכ"כ הגר"א בשי' הרמ"א [ומדבריו שם משמע דמוקים את הרמ"א כשי' הרמב"ן, עיי"ש].

וכ"ה בפרמ"ג תרמ"ג א"א א': ובית יוסף משמע דסובר דחול המועד דרבנן, כן משמע לכאורה בסי' תק"ל, ואף להר"ב שם, הא צידד וכו'.

בנמוקי הגר"ב [לרבי יהודה בדרך, קובץ מפרשים כת"י, שו"ע מכון י-ם]: והנה דעת הרמ"א בשו"ע נראה שסובר דמלאכת חוה"מ דאורייתא, וכמו שכ' במ"א שם ובבאורי הגר"א ז"ל.

ילקוט הגרשוני סי' תקל"ט כ': אבל הרמ"א לשיטתו דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא אסורה כמו שהוכיח המג"א ר"ס תק"ל מלשוננו הטהור וכו'.

וכ"כ במשנ"ב תק"ל סק"א.

ויש לתמוה על זה כמה תמיהות חזקות; א. הנה בביה"ל נשא ונתן בארוכה להוכיח דהרבה ראשונים ס"ל דאורייתא, וכ' ואף הב"י שס"ל דרבנן אילו היה וכו', ומכח זה מסיק לגבי ספק במלאכת חוה"מ דאין למהר להקל כי אם לצורך גדול. ולכאורה צע"ג, דהרי הביה"ל חותר להחמיר בספק מלאכה, וא"כ מדוע הביא ממרחק

[יצ"ו] בתורת כהנים (אמור יב, ו) הביא דברי ערך השולחן דהב"י ס"ל דרבנן מהא דתקל"ז, וכ': ולא הרגיש דמרון ב"י גופיה בסי' תק"ל כתב דהוא מדאורייתא, והיותר קשה דבסי' תקל"א ס"א לענין גילוח פסק שהוא מדאורייתא, וצ"ע. ועיין שולחן גבוה סי' תק"ל ותקל"א וגם עליו תפול התימא וכו', וזה קשיא לי להמג"א סי' תק"ל דכ' ע"ש מרון ב"י סי' תחל"ק דהיא דרבנן יע"ש, והוא פלא דבסי' תק"ל כתב - [הב"י] דהוא דאורייתא כדבר האמור למעלה, ואלו בסי' תקל"ח הוא שנתן דחיה, לא שכתב שהוא דרבנן, ועיי' חמ"מ וכו', והרב ערה"ש פי' דהו אקאי לסי' תקל"ו, ואנכי לא ידעתי דמה צורך להגיה דמאי אולמיה האי מהאי, עכ"פ לא הרגישו על מרון הב"י דה' נסת'ר מחמתו.

♦ תוס' יו"ט ריש מו"ק כ': והב"י כ' שנ"ל מזאת הברייתא שיש לאיסור מלאכה בחש"מ עיקר מן התורה והכתוב מסרה לחכמים לאסור ולהתיר כפי שיהא נראה להם.

ואי"ז ראה גמורה דמבאר דברי הב"י, אבל לא כתב דכן דעת למעשה, אבל בויקרא אברהם כ' ד'הרב תויו"ט דנקט בעד מרון דעיקר מדאורייתא, וצ"ע].

♦ שואל ונשאל [לרבי משה כאלפון, ראש רבני ג'רבה] (או"ח סי"ח): והגם לדעת מרון ז"ל איסור מלאכה בחוה"מ דאורייתא כמ"ש האחרונים ז"ל מ"מ וכו'.

♦ תפארת יצחק [רבי יעקב חיים סופר, תשמ"ח] (מערכת ח' אות ט): מסקנת גאוני בתראי שמרון ז"ל סובר שאיסור מלאכה בחוה"מ מה"ת וכו'.

♦ תורת חכם [לרבי יוסף מרדכי ידיד הלוי] (סי' כ"ד): איכא כמה מהפוסקים דס"ל דמלאכת חוה"מ הוי דאורייתא, וכן נראה מדברי מרון ז"ל כמו שכתבתי במק"א.

ואלו הסוברים דהב"י לא הכריע

♦ הגר"א. כ' הגר"א סי' תק"ל סק"א: עיין בטור. או מדברי תורה או מדברי סופרים.

ונח' הראשונים בדין תפילין בחוה"מ, די"א וכ"פ המחבר דאין להניח תפילין בחוה"מ, וי"א וכ"פ הרמ"א דצריך להניח. ואפשר לתלות מח' בתרתי [עיי' פמ"ג סי' ל"א].

א', דלכו"ע ס"ל כדרך הב' ד'אות' תליא באיסור מלאכה, ונחלקו אי בחוה"מ יש איסור מלאכה מהתורה או לאו, ולפ"ז המחבר דאוסר הנחת תפילין - סובר דיש איסור מלאכה מהתורה, והרמ"א שסו' שצריך להניח ס"ל דמה"ת שרי מלאכות.

ב', דנח' בב' הדרכים הנ"ל בגדר 'אות', דהמחבר ס"ל כדרך הא' דאות תלוי במצוות היום, וא"כ אין להניח תפילין [ואין לזה כל קשר עם מלאכות חוה"מ], והרמ"א סובר דאות תליא באיסור מלאכה, ומה"ת שרי מלאכה בחוה"מ, ולכן צריך להניח תפילין, והעולה מזה - דלמא"ד דמניחין - ע"כ דסו' דרבנן, ולמא"ד דאורייתא - ע"כ דאין מניחין.¹⁰

ולפי הנתבאר יש לדון -

א. המחבר פוסק דאין להניח בחוה"מ, אבל אין מזה ראייה כי אפשר דס"ל דאות תליא במצוות היום.¹¹

ב. הרמ"א פוסק דצריך להניח, ולהנתבאר על-כרחך דס"ל דמלאכות חוה"מ דרבנן. וקשה על המג"א ודעימיה הסו' דלרמ"א מלאכת חוה"מ דאורייתא.

ואכן משועה"ר הל' תפילין נראה דמבאר שי' הרמ"א דשרי להניח תפילין בחוה"מ כיון שמלאכות חוה"מ מותרות מן התורה, [ז"ל בהל' תפילין סי' לא, ב: י"א שהאות של שבת וכו', וי"א שהאות הוא איסור

לחמו להוכיח בדברי הב"י כשיש להחמיר משום דכן ס"ל לרמ"א, [ודוחק גדול מאוד לומר דכונתו דאף המחמירים כשו"ע צריכים להחמיר].

ב. לשיטות המפרשים, דהמחבר בסי' תקל"א-תקל"ו-תקל"ז-תקל"ח הכריע ע"פ שיטתו דחוה"מ דרבנן - [הביה"ל], מדוע לא פליג הרמ"א באותם המקומות?! וא"כ נראה קצת שהרמ"א סו' דרבנן, וצע"ג מאוד.

ג. לפוסקים דס"ל ד'ספק דבר האבד' תלוי אי דאורייתא או דרבנן, א"כ אם אכן ס"ל דלרמ"א דאורייתא א"כ יש להחמיר, ואמאי פסק המג"א להקל, והרי המג"א צועד בעקבות דברי הרמ"א?

ד. בכמה פוסקים מבני אשכנז נראה דפסקו דהוי דרבנן [כמובא לקמן], ואי ס"ל כן לרמ"א היאך נטו קו מהרגלם לפסוק כרמ"א, ואפילו מבלי לציין זאת, ותימה גדולה היא.

ה. הוכחה מדין תפילין בחוה"מ -

הקדמה קצרה. בגמ' מנחות לו:, תניא ר"ע אומר יכול יניח וכו' יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות.

ובביאור דברי הגמ' אלו מצינו ב' דרכים בראשונים, ונפק"מ גבי חוה"מ.

דרך א', ד'אות' היינו מצוה שמחויבים בימים אלו, בפסח יש מצוה להמנע מחמץ ובסוכות חייב בסוכה.

דרך ב', דימים שאסורים במלאכה הוי 'אות', ולכן שבת ויו"ט שאסורין במלאכה אי"צ להניח בהם תפילין.

10 חובה לציין דיש פוסקים דס"ל דאין כל קשר במישרין או בעקיפין בין הנחת תפילין לאיסור מלאכה. עיי' בקרן אורה מו"ק דף י"ט, משכנות יעקב סי' ל"ז, שו"ת רמ"ע מפאנו ק"ה - ולדידהו לא קשיא מידי. [ובדברי חמודות - על הרא"ש הל' תפילין - ע"ד, ובשו"ת תליתא ח"ג סי' סד מאריכים לבאר דתליא הא בהא, ומהוזהר אין ראייה דלזוה"ק מלאכת חוה"מ דאורייתא]. ועיי' דברים נפלאים בשו"ת שם משמעון או"ח כ"א, דחז"ל תקנו שניחו תפילין במועד כדי שלא יחשבו שהוא יו"ט ויבואו להתיר ביו"ט מלאכות לצורך דבר האבד.

11 ובחתן סופר שער הטוטפת אות ל"ד כ': ובזה נראה שהב"י שהסכים פה דאסור להניח תפילין בחוה"מ החליט גם בסי' תקל' דמלאכת חוה"מ דאורייתא, ועיי' בלח"מ ובא"ר סי' ל"א שהעיר בזה.

דין זה תליא אי מלאכת חוה"מ דאורייתא או דרבנן, ורק אי דרבנן מקלינן בספיקו, וא"כ לפוסקים אלו ס"ל למג"א דמלאכת חוה"מ דרבנן, וצע"ג.

ואולי לזה כונת הפמ"ג שכ' ועיין סימן תק"ל במג"א, וצע"ג.

והנה בתקמ"ג סק"א כ' המג"א, נ"ל דלצורך מצוה הצריך בחוה"מ שרי לומר לעכו"ם לעשותו, דהא יש מתירים אפילו בשבת, עיין סימן ש"ז סעיף ה', ובב"י סי' תקל"ב. ונחלקו המפרשים בהבנת שיטתו. דהנה בשו"ע סי' ש"ז סעיף ה' הביא מח' אי שרי אמירה לעכו"ם בשבת במלאכה דרבנן - לצורך מצוה, וברמ"א הוסיף: ועיין לעיל סי' רע"ו דיש מקלין אפילו במלאכה דאורייתא. ור"ל דבסי' רע"ו סעי' ב' הביא בשו"ע מח' הפוסקים אי שרי אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא - לצורך מצוה, והכריע לחומרא [אם לא בצורך גדול]. והיינו דבסי' ש"ז הוזכרו שני נושאים גבי אמירה לעכו"ם לצורך מצוה; הא', במילתא דרבנן דבזה קיי"ל לקולא, הב', במילתא דאורייתא דבזה קיי"ל בשבת לחומרא.

ועפ"ז כתבו לבאר דברי המג"א שמתיר הכא לצורך מצוה ושולח לסי' ש"ז -

בלבו"ש כ', דבסי' ש"ז אי' דשרי אמירה לנכרי בשבות במקום מצוה, ויה"ה במלאכת חוה"מ [ש]היא מדרבנן. והיינו דס"ל דהמג"א סובר דמלאכת חוה"מ דרבנן ולכך מתיר אמירה לנכרי במקום מצוה. וקשה מהמקומות הנ"ל דמשמע דהמג"א ס"ל דאורייתא.

ובפרמ"ג מבאר דברי המג"א, דלב"י דס"ל דמלאכת חוה"מ דרבנן¹², א"כ כל מלאכת חוה"מ שרי אמירה לנכרי לצורך מצוה, ואף לרמ"א דס"ל דאורייתא, הרי אף בדאורייתא יש דעות דשרי אמירה לנכרי

עשיית מלאכה בלבד, לפיכך חול המועד שמותר במלאכה מן התורה חייב בתפילין. וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניח במועד ולברך עליהן], וא"כ נראה דפליג על הבנת הפו' הנ"ל, וצע"ג.

וכ"נ מלשון הלבוש [תלמיד הרמ"א] שכ': וחוה"מ י"א וכו' וי"א שאין אות אלא איסור עשיית מלאכה, והואיל וחוה"מ מותר בעשיית מלאכה וכו'.

והנה מצינו אחרונים דהבינו ברמ"א דס"ל דרבנן:

במקור חיים [לחוות יאיר] כ' על דברי הרמ"א שהיה נראה לחכמים: משמע דאיסורו מדרבנן.

ובט"ז סי' תקמ"ה סק"י נראה קצת דלכו"ע - הן למח' והן לרמ"א - מלאכת חוה"מ דרבנן, דהנה על מה שמחמיר הרמ"א לכתוב אגרת שלום במועד הקשה הט"ז כמה קושיות, וסיים: על כן נלענ"ד כיון דקיי"ל מלאכת חוה"מ אינה אלא דרבנן ומצרך לזה וכו' שפיר יש לסמוך על ב"י וכו'; ומהט"ז נראה דלא בא לחלוק על הרמ"א בעצם גדר חוה"מ אי דאורייתא או דרבנן, ומשמע דס"ל דאף לרמ"א הוי דרבנן, ולכך הוא - הט"ז - מקיל במח' הב"י והרמ"א, וצע"ג.

פרק ג

שיטת המגן אברהם

בריש תק"ל כ' המג"א דשי' הרמ"א דאורייתא, ומסתברא לכאורה דגם המג"א סבירא ליה הכי.

וכן מסי' תקל"ח סק"ב יש להוכיח דס"ל דהוא דאורייתא, דכ' דיש לקנוס בנו משום עושה מלאכה בשבת, וביאר במחצה"ש דרק אי מלאכת חוה"מ דאורייתא יש לדמותו למלאכה בשבת.

ובסי' תקל"ז כ' המג"א דספק דבה"א שרי, ועפ"י כמה פוסקים [מחצה"ש ופרמ"ג]

12 והנה מש"כ שם דמ"י תק"ל משמע מהב"י דס"ל דמלאכת חוה"מ דרבנן צע"ג, דאדרבא בתק"ל כ' להדיא דס"ל דאורייתא, אלא דמשאר מקומות בשו"ע משמע דס"ל דרבנן, וכפי שנתבאר לעיל בהרחבה.

דכמה ראשונים סוברין דמלאכת חוה"מ הוא מה"ת אין להקל בזה כי אם כשיש לו הפסד מכמה ביצים.

והיינו דבשני מקומות - גבי ספק במלאכת חוה"מ וגבי החזרת תרנגולת תוך ג' לשיבה - כ' המשנ"ב להחמיר בעקבות דברי הראשונים דמלאכת חוה"מ דאורייתא.

ויש לעיין מכמה מקומות בהל' חוה"מ דפסק השו"ע להקל כיון דס"ל דמלאכת חוה"מ דרבנן - וכמש"כ הביה"ל עצמו - וא"כ מדוע לא כ' שם המשנ"ב להחמיר וכפי שכ' הכא, ואלו הן:

גבי זפיתת החביות דנח' אמוראי אי שרי גדולות או קטנות, ובשו"ע פסק דשרי בכל גונא, וכפי שביארוהו הוא משום דס"ל מלאכת חוה"מ דרבנן, ושם לא העיר ע"כ המשנ"ב כלום, וכן בסי' תקל"ז, ו גבי עמוקה טפחיים להעמיקה עד ז'. ואולי צ"ל דשם היה למשנ"ב סיבות נוספות לקולא, וצ"ע.

עוד יש להביא ראיה, בשו"ע סי' תקל"ו סעיף ב': ואין מונעין ממנה כל רפואה אפילו אם יש בה מלאכה. ובמשנ"ב סק"ח 'מלאכה' - דאורייתא.

ונראה קצת דס"ל דמלאכת חוה"מ דאורייתא, ואפשר לדחות דר"ל דאפי' מלאכה גמורה שבשבת הויא דאורייתא שרי, וצ"ע.

במקום מצוה, וא"כ בחוה"מ אפשר להסתמך ע"ז. ולפ"ד א"ש דברי המג"א.

והעולה:

א. במג"א כ' להדיא דשי' הרמ"א דאורייתא.

ב. מסי' תקל"ח משמע דס"ל למג"א דאורייתא.

ג. ע"פ כמה פוסקים מה שהקיל המג"א בספק דבה"א הוא משום דס"ל דרבנן.

ד. ע"פ הבנת הלבוש"ש, ס"ל למג"א בתקמ"ג דרבנן.

פרק ד

שיטת המשנה ברורה

בביאור הלכה סי' תק"ל נז"נ בשי' הראשונים [חלק מהדברים הובאו לעיל] ומעלה דלרוב הראשונים מלאכת חוה"מ דאורייתא, וכ' דיהיה נפק"מ בספק מלאכת חוה"מ, וסיים: ועל כל פנים אין למהר להקל כי אם לצורך גדול.

והנה בסי' תקל"ו גבי החזרת תרנגולת על הביצים תוך ג' לשיבה דנח' בזה אמוראי, והמחבר ס"ל דשרי, כ' המשנ"ב סק"י: ועיי' ברא"ש וטור דמוכח מדעתם דאין להקל בזה רק לשיטתם דמלאכת חוה"מ הוא דרבנן, אבל אם נסבור דהוא דאורייתא אין להקל להחזיר רק אם ישבה כבר עליהן וכו', וא"כ לפי מה שהבאנו לעיל בריש סימן תק"ל

הרב ישראל דייטעל

הכאה על הלב בשעת וידוי

הכאה על הלב או על החזה / הכאה בחוזק או בנחת / אמאי אין מכין על העינים / הכאה על הלב ששם שוכן היצר הרע / הכאה ענין של הכנעה / הלב הוא הגומר / מעשה הכאה ולא דברים שבלב / הכאה ביום שאין אומרים תחנון / הכאה באמירת על חטא

הכאה על הלב או על החזה

אותן בית ישראל ומתחרטים על עונותינו, ודלא כקצת המליצים על זה דאין להכות על הלב באותה אמירה כיון שלא קאי על עצמינו, דליתא דדמי לכריעות של אמירת והכהנים והעם וכו' היו כורעים וכו' דכתב הרמ"א (סי' תרכ"א ס"ד) דנוהגין ליפול על פניהם כשאומרים והכהנים והעם דאנו מדמין נפשינו במקום הכהנים בזמן שבית המקדש קיים. וכן כתב השו"ע הרב (סי' קי"ג ס"ג), וציין לזה הרמ"ב (סק"ט במש"כ בסוגרים ט"ז ע"ש עוד).

הכאה בחוזק או בנחת

(ב) ומלשון המדרש למה כותשין על הלב משמע לכאן דמכה על לבו בחזקה (לשון כתישה), אך לפי הטעם שכתב המדרש דהכאה באה לרמוז שזה גרם לו לחטוא א"כ אין זה ענין של עונש דאז אולי היה סברא לומר דיכה בחזקה, אלא ההכאה הוא ענין של הכנעה ורמוז שהוא גרם לו לחטוא, ולפ"ז הלשון כותשין י"ל דבא לרמוז על כתישת היצר שבלבו. ואכן בשעה"כ (חזרת העמידה דרוש ה', הובא בכה"ח סי' קל"א סק"ה, בא"ח כי תשא שנה ראשונה ג') מבואר דיכה בנחת, שכתב בעת שאתה מתוודה והידוי תכה ביד ימינך כפוף כמו אגרוף על לבך שמצד שמאלך הכאה אחר הכאה בנחת וכו' על כל תיבה של אשמנו בגדנו וכו' הכאה א'.

ובחסד לאלפים (סי' קל"א סק"ד) כתב צריך להכות בחמש אצבעות יד ימינו על הלב בכל מילה ומילה, כלומר אתה גרמת לי, ויש ג"כ סוד גדול בזה, אך לא יכה הכאות גדולות דמיחזי כיוהרא רק יכה בנחת ובהכנעה, ואני שמעתי כי טוב לקפוץ את ידו כשמכה על

(א) מקור הדברים להכות על גופו באמירת על חטא מובא במ"א (סי' תר"ז סק"ג) מכתבי האריז"ל (שעה"כ דרוש ה', דרושי המנחה דרוש ב', טעמי המצוות כי תצא ד"ה מלקות) דיכה באגרוף על החזה בשעת וידוי, והרמ"א מביא מדרש (קה"ר ז' ב' ה') שיכה על הלב לומר אתה גרמת לי. הרי דלפי האריז"ל יש להכות על החזה, ולפי המדרש יכה על הלב, והובא בא"ר (סק"ב) ומט"א (סי') ומ"ב (סקי"א) ועוד.

אך יש לדון בטעם הדבר, דבשלמא הכאה על הלב מבואר במדרש דהוא כאומר אתה גרמת לי, וכדאיתא במדרש (קה"ר ז' ה') עה"פ והחי יתן אל לבו למה כותשין על הלב מימר דכלה תמן, וכתב השו"ע הרב (ס"ז) כלומר אתה גרמת לי החטא (שאחטא, כ"ה במט"א ומ"ב), ובערוה"ש (ס"ח) כתב כלומר אתה גרמת לי ע"י הרהורי עבירה, אבל מש"כ האריז"ל להכות על החזה צ"ב טעם הדבר, ובשו"ע הרב כתב דהוא מטעם הידוע להם.

ובכף החיים (סי' קל"א סק"ה) הביא משער הכוונות דעל ידי הכאות אלו גורם להכות שם ולהוריד חסדים אשר למעלה במקום המכוסה, למטה במקום הלב שהוא מקום המגולה, ולפי שהיד הימנית הוא סוד החמש חסדים בשורשם העליון לכן צריך להכות ביד ימינו על לבו ויכוין לנענע החסדים אשר למעלה ולהורידם למטה במקום הגלוי.

וכן מבואר בט"ז (סי' קי"ג סק"ד הובא בא"ר סי' תרכ"א סק"ט) דשפיר עבדו המכים על לבם במוסף של יום הכיפורים כשאומרים חטאו עוו פשעו בני ישראל כדרך שעושין באמרם אשמנו, דאנו מדמין עצמינו כאלו אנחנו

תצורנה (עיי' בבעה"נ לראב"ד שער הקדושה שפי' הב לי לבך ועינך ואנא ידע דאת דילי) מה ראה הקב"ה לשאול מישאל הלב והעינים שיהיו אחרי, לפי שהעבירה תלויה בהם, הה"ד (במדבר ט"ו) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה אינון. וכ"ה בתוס' הרא"ש (ברכות י"ב ע"ב). וכיון דהעין הוא הראשון לחטא אמאי אין מכין על העינים.

ובפשטות י"ל דכיון שיש עבירות שאינן תלויים בעין על כן מכין על הלב שכולל הכל, או י"ל על פי דאיתא בגמ' (ע"ז כ"ח ע"ב) דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו, ופרש"י (ד"ה אפי') מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב, ותוס' (ד"ה שורייני) ועו"ר פירשו דראיית העין תלוי בהבנת הלב, וכיון שהעין תלוי בלב על כן מכין רק על הלב הכולל גם את העין.

הכאה על הלב ששם שוכן היצר הרע

(ד) ויותר נראה לפרש דאף שהעין רואה וגורם לחימוד הלב מ"מ מקום מושבו של היצה"ר היא בלב האדם, וכדאיתא בגמ' (ברכות ס"א ע"א) אהא דכתיב (בראשית ד' ז') לפתח חטאת רובץ אמר רב יצר הרע דומה לזכוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנאמר זכובי מות וגו', ושמואל אמר דומה לחטה שנאמר לפתח חטאת רובץ. והיינו דרב המשילו לקטן שבחי, ושמואל המשילו לקטן שבזרעים (עיי' ברכות מ' ע"א דאילן שאכל ממנו אדם הראשון י"א דהיה חטה), ומ"מ י"ל דגם שמואל מודה דיושב בין שני מפתחי הלב.

ומבואר בפיה"מ לרמב"ם וברע"ב (אהלות פ"א מ"ח) דמפתח הלב היא החזה, כי בתנועת החזה מנופפת הריאה על הלב, והרי הוא לו כמו מפתח, מפני שהוא פותח לו דרך שיכנס בו האויר ויצא ההבל. וכ"כ בתפא"י דמפתח של לב הן עצמות החזה שסוגרים תחתם הלב הטמון בין כנפי הריאה משלש רוחות, וכל פנימיות חלול החזה מגונן עם אותן ו' העצמות.

לבו, ויהיה הגודל תחת האצבעות שהוא רמז למדה"ר ויכוין לכבוש מדה"ר.

ובמקור חיים לחוות יאיר בקיצור הלכות (סי' תר"ז) כתב בענין הדפיקות נזכר במדרש, וע"ס דרך החכמה נתיב ג' מש"כ בשם האר"י, ובקונטרסים הארכנו במספרם וכוונתם, אין הדפיקות מעכבות למתווה בכל יום בבית הכנסת וחייש ליוהרא או ליצנות (ע"ל מש"כ מטהרת הקודש), וגדולה מזו כתב בספר חסידים (סי' תשפ"ד) דכל מה שאדם יכול לידע לעשות תקנה שיכוין לבו בתפלתו יעסוק לבו ויכוין, וכל מה שיעסוק ויוכל לעשות שלא יתלוצצו בו יעשה ויעסוק, שאם יהא יושב ועיניו סגורות יתלוצצו עליו לא יסגור עיניו לפי שלא יוכל לכוין, כמו שהיה חכם אומר לתלמידיו כשמתפלל אחד לפני התיבה אם מקצר התפלה ואני איני יכול לקצר אני עושה עצמי כמשתחוה במודים ועדיין לא הגעתי לשמע קולנו, וכשמתחיל ברוך כדי להוציא ידי חובת אחרים אני הולך לאחור כאלו סיימתי תפילתי כדי שלא יתלוצצו עלי ועדיין לא סיימתי עד שכבר אמרו קדושה, והקדוש ברוך הוא יודע שלא הלכתי אחורי אלא שלא יתלוצצו עלי ולא הייתי יכול לכוין, והכל לפי לב האדם.

אמאי אין מכין על העינים

(ג) אלא דאף שהלב הוא אכן הגורם לעבירה עי"ז שמהרהר בעבירה מ"מ הא העין רואה הוא הגורם הראשון לחטא, וכדאיתא בסוטה (ח' ע"א) אין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואה, ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) איתא עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה אינון, ובאלשיך (משלי פ"א) כתב דמקרא מלא היא בתורה (דברים כ"א י"א) וראית בשביה הרי עין רואה, וחשקת בה הרי לב חומד, ולקחת לך הרי אברים גומרים שהיא ביאת המלחמה, שדברה תורה כנגד יצר הרע.

וכן הוא במדרש (במד"ר נשא פ"י) עה"פ (משלי כ"ג כ"ו) תנה בני לבך לי ועיניך דרכי

וכ"מ ביפה ענף (קה"ר שם, לר' שמואל יפה אשכנזי) שכתב למה כותשין על הלב דדריש מוהחי יתן אל לבו לשון הכאה וכתשה, והכוונה שמכניעים את הלב, ואמר דטעמא משום דכולה תמן שהכל תלוי בלב, כי ממנו התאוו והחמדה וכל מחשבה, ולכן בהכנע הלב יתוקן הכל.

הלב הוא הגומר

(ו) עוד טעם איתא בטהרת הקודש (ח"ב סי' ט"ז) דמנהג ישראל תורה להכות באגרופ על לבו בשעה שאומר הוידי, ונראה בעיני ההמון כשחוק, כי מה ראה הלב לסבול ההכאה יותר משאר האברים, אלא הוא הדבר אשר דברנו כדאי' בגמ' עיני וליבא תרי סרסורין דעבירה אינון, כי העין רואה והלב חומד, וכמו שהמצוה אינו נקראת אלא על מי שגומרה כך העבירה אינה נקראת אלא על מי שגומר אותה ועליו החיוב, וכיון שהיד הוא העד על כן הוא מכה עמו על הלב כדכתיב (דברים י"ז) יד העדים תהיה בו בראשונה.

וכ"מ באגרת הטיוול לאחי המהר"ל מפראג (חלק הרמז אות י' מהדו' ארס צובא תרל"ב ע' ט"ו) אהא דכתיב (איוב ל"ז ז') וביד כל אדם יחתום, דהעדים על כל מעשה האדם הם הידים, וכתיב (דברים י"ז ז') יד העדים תהיה בו בראשונה, לכך נהגו העולם שמכים בידם על לבם בשעה שאומרים הוידי של אשמנו.

מעשה הכאה ולא רק דברים שבלב

(ז) עוד טעם להכאת הלב איתא בספר החיים לאחי המהר"ל מפראג (סליחה ומחילה סופ"ו) דטעם הוידי הוא דשמא אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו, וכל שכן כשעושה ג"כ מעשה המורה על התשובה והוא מה שמכה על לבו בשעה שאומר חטאתי עויתי ופשעתי, שאז מבטל

והבא"ח (שנה א' כי תשא ג') כתב ידוע דמקום הלב הוא תחת הדד בארבע או חמש אצבעות נמשך לצד פנים, וכל אדם יהיה נזהר להכות שם על הלב, ולא כאותם המכים למעלה מן הדד או על הדד עצמו, דאין זה מקום הלב. וכ"כ הבא"ח במקו"א (שנה א' וילך) בעת הוידי יכה על הלב ממש, ואצל רוב בני אדם תמצא הלב תחת הדדים בארבע אצבעות, ויזהר בזה בכל עת שאומר וידי בכל ימות השנה.

ולפ"ז י"ל דאין מחלוקת בין האריז"ל למדרש היכן יש להכות על הלב או על החזה דתרויהו חדא נינהו, דהלב שוכן בין עצמות החזה וכנ"ל, ועל כן בשעה שמתוודה על חטאיו מכה דוקא על לבו ששם שוכן היצה"ר שהוא השאור שבעיסה בגוף האדם, ובא לרמז שהוא זה שגרם לו החטא.

וכ"מ מדברי האריז"ל גופיה דלפעמים נקט להכות על הלב ולפעמים נקט חזה, דבשעה"כ חזרת העמידה דרוש ה' כתב תכה ביד ימינך כפוף כמו אגרופ על "לבך" שמצד שמאלך וכו', וכך שם הבא"ח דהטעם שמכה על הלב לפי הפשט הוא להורות דהלב גרם לו כל אלו העונות, אך באמת אין זה עיקר הטעם אלא יש לזה טעם נסתר כפי הסוד, כמפורש באריז"ל בשעה"כ שעושה האדם בהכאה זו על "הלב" תיקון גדול. אבל בדרושי המנחה דרוש ב' כתב בשעה"כ ענין הוידי של אחר תפלת המנחה גם הוא ע"ד מה שביארנו בוידי דשחרית שתכה באגרופ על "החזה" בכל תיבה ותיבה מן תיבות הוידי, ובאותה הכוונה עצמה שביארתי בתפלת שחרית.

הכאה ענין של הבנעה

(ה) וי"ל דההכאה אינה רק לרמז שזה גרם לו החטא אלא עכשיו כשהוא מתוודה הוא עושה תשובת המשקל ומכניע לבו במה שמכה עליו, וכמש"כ בשערי תשובה לרבינו יונה (ש"א כ"ג) דההכנעה הוא מעיקרי התשובה.

מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו, ולרמב"ם הא לא סגי בתשובה לחוד, א"ש לפי הנ"ל דחוששין שמא הוא מאלו שעשה תשובה שלימה בלבו דאין הוידוי מעכב הכפרה.

אך קשה מהא דכתב הרמב"ם (פ"ב מתשובה ה"ב) ומה היא התשובה, שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר (ישעיה נ"ה ז) יעזוב רשע דרכו, וכן יתנחם על שעבר וכו', וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו, וכל המתוודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר (משלי כ"ח י"ג) ומודה ועוזב ירוחם. ולפי מש"כ הסה"ח הרי סגי במה שהתוודה בפיו שע"ז ביטל דבריו שבלבו, וכן קשה ממה שאומרים בעל חטא שחטאנו לפניך בוידי פה, הרי דלא סגי בוידי פה.

אלא דאיתא בחינוך (מצוה ט"ז ועוד) דהאדם נפעל כפי פעולותיו תמיד ואחר מעשיו שעוסק בהם, וברוב פעמים אברים החיצוניים מעוררים הפנימיים, וכן אמרו (קשו"ע סי' ו' סק"א מהשל"ה) דקול מעורר הכוונה, והיינו דאם אינו במדרגה שיוכל תיכף לכונן לבו לשמים יעסוק תחילה באבריו החיצוניים ועל ידי זה יעורר לבו מבפנים. וכן כתב בתשובת הרמ"א (או"ח סי' מ"ו סק"ט) מהמורה נבוכים דאף שעיקרי התשובה הם חרטה גמורה ועזיבת החטא עם כל זה הדעות צריכין לפעולות. וזהו מש"כ הספר החיים דבאינו יכול לכונן תיכף לבו לתשובה יאמר וידוי ויכה על החזה דבמעשים אלו יעורר לבו לעשות תשובה מעומקא דליבא.

ועפ"ז א"ש אמאי בתורה אין ציווי על תשובה אלא על וידוי (עיי' ישמח משה נשא ד"ה והתוודו) כיון שהוידוי גורם התשובה, אבל באמת מי שיכול לכונן לבו תיכף לתשובה גמורה בלי פעולה חיצונית אין התשובה והכפרה תלויין בוידי, ולדידיה הוידוי רק מצות עשה נוספת שאינו מעכב

מחשבות לבו הרע ע"י דיבור ומעשה, ובזה מיושב מה שמצינו בכ"מ בחז"ל (ר"ה ו' ע"א, עיי' רמב"ם פ"ב מגירושין ה"כ) כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דקשה מה לנו באמירתו רוצה אני הו"ל למימר כופין אותו עד שיעשה, אלא דלפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו על כן הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטל בפיו הדברים שהיו בלבו. ולפ"ז א"ש אמאי מכין דוקא על הלב לרמוז ע"י מעשה שאין התשובה רק דברים שבלב.

ועפ"ז כתב במשנה שכיר (יוה"כ) דמש"כ המנ"ח (מצוה שס"ד סק"א, ע"ע בפתיחה כוללת לפמ"ג ח"ג סק"י, גנוי יוסף סקנ"ב) דנחלקו הרמב"ם והחינוך אם וידוי מעכב התשובה, דלרמב"ם (פ"ב מתשובה ה"ב) מעכב ולחינוך אינו מעכב, י"ל דלא פליגי כלל אלא הכל תלוי איך היתה התשובה, דאם היתה תשובה בלבו באמת ובתמים אין הוידוי מעכב הכפרה, אבל היכא דאין התשובה בלב שלם כפי שהוא בסתם בני אדם על כן אמרה תורה שיתוודה בפה דבזה הוא מבטל מחשבות לבו, וזהו מש"כ הרמב"ם דוידוי מעכב הכפרה דוקא כשאינו תשובה בלב שלם, אבל כשהוא בלב שלם ודאי אין הוידוי מעכב התשובה וכמש"כ החינוך.

ועפ"ז מתורץ קושיית המנ"ח על הרמב"ם מהגמ' בשבועות (י"ב ע"ב) שמקשה האי עשה היכי דמי, אי דעשה תשובה הרי כבר נמחל, ואי דלא עשה תשובה זבח רשעים תועבה (משלי כ"א כ"ז), ולפי הרמב"ם משכחת לה שעשה תשובה בלב בלי וידוי דתו לא הוי רשע, דהא חשב בלבו לעזוב הרשע אך עדיין צריך כפרה כיון שלא התוודה. ולהנ"ל א"ש דליכא למימר דמיירי שעשה תשובה בלי וידוי וכיון שכבר עשה תשובה בלבו לא הוי רשע, דאם עשה תשובה בלבו כדבעי מתכפר גם בלי וידוי, ואם לא עשה תשובה בלבו כדבעי כל שלא אמר הוידוי עדיין הוא רשע. וכן קושיית המנ"ח על הרמב"ם מהגמ' בקידושין (מ"ט ע"ב) דהמקדש ע"מ שאני צדיק גמור הרי זו

בכל תפלה שא"א תחנון אחריה, ולכן אין מכים על הלב בתפלת ערבית (לכאור' היינו אף כשמתפלל מעריב מבעוד יום), אבל בתפלת מנחה גם אחרי השקיעה שאין אומרים תחנון יש לדפוק על הלב בסלח לנו ע"ש.

ומ"מ ל"ר נוהגין להימנע מלדפוק כנגד על הלב בברכת סלח לנו ביום שא"א בו תחנון או במנחה של ערב שבת (מרא דשמעתא אות ל', אבל הגרשז"א נהג כמש"כ המקו"ח כמש"כ בהליכות שלמה פי"א הערה 45). וכ"מ ממש"כ בקצה המטה (סי' תרכ"ד סק"א) ממאורי אור (עוד למועד נ"ד ע"ב) דבמעריב של מוצאי יוה"כ אין לדפוק על הלב בברכת סלח לנו להחזיק אמונה שנתכפר לנו חטאתינו, ומשמע דבכל השנה דופק על הלב גם במעריב ואף במוצ"ש דא"א בו תחנון.

הכאה באמירת על חטא

(ט) ולענין הכאה באמירת על חטא כתב המקו"ח לחו"י (סי' תר"ז) דידפוק באמרו שחטאנו (ולא בתיבת על חטא, וכדומה שרבים נהגו לדפוק באומרם תיבת על חטא), ובעל חטאים ידפוק באמרו שאנו חייבים (ולא בתיבת ועל חטאים). ומסתימת דבריו משמע שמכה בכל פעם שאומר התיבות "על חטא", וכ"כ הבא"ח (שנה א' כי תשא ג') דעל כל תיבה מן הוידוי הכאה וכנזכר בשער הכונות הנ"ל.

ואולי י"ל דתלוי בטעמים הנ"ל, דאם ההכאה הוא לרמז שהוא גרם לו החטא (או כעונש) יש להכות בכל פעם שאומר על חטא, משא"כ אם ההכאה הוא רק להראות שמכניע לבו י"ל דא"צ להכות ממש בכל פעם שאומר על חטא (וי"א דכ"נ הגריש"א להכות בעל חטא רק מפעם לפעם באמרו דכיון שההכאה היא להראות הכנעה אין צורך להכות בכלם).

ואסיים במש"כ הקצה למטה (סי' תרי"ט סקס"ו) דהעיקר הוא כוונת הלב נשבר, ומביא מהישמח משה (ר"ה ד"ה על חטא) על אלו המכין על החזה בוידוי בלא לב משל לעושי

הכפרה (ע"ע פמ"ג פתיחה כוללת ח"ו סק"י, גנזי יוסף סקנ"ב, קצה המטה סי' תר"ז סק"ו).

הכאה ביום שאין אומרים תחנון

(ח) ולענין הכאה בתפלת שמו"ע בברכת סלח לנו אבינו כי חטאנו ל"מ שיהא מוזכר כן בפירוש בהלכות תפלה זולת במקור חיים לחו"י (סי' קט"ו) שהביא שכן הוא מנהג ותיקין, שכתב בברכת סלח לנו מנהג ותיקין דופקין כנגד הלב באמירת חטאנו פשענו כוידוי אשמענו ע"פ המדרש (קה"ר הנ"ל), ונ"ל שג"כ יכוף ראשו מעט כמש"כ המהרי"ל, עיי' רס"י תר"ז. ובקיצור הלכות כתב המקו"ח ובכל עת שאין אומרים תחנון לא נהגתי לדפוק, וכן בוידוי שלפני מטתי בימים שאין אומרים תחינות (יש שא"א וידוי בק"ש שעל המטה ביום שא"א תחנון וממילא אין מכין על הלב, ומדברי המקו"ח משמע שאמר אז וידוי אך לא דפק אז על לבו).

ומש"כ המקו"ח דכן הוא מנהג ותיקין יש לדון אם ר"ל דלאו כו"ע נהגו כן אלא הויתקין, ושמא היינו משום שאינו דרך וידוי אלא בדרך בקשה, או דילמא שפיר נהגו כן כו"ע, ומנהג ותיקין דקאמר היינו דהוא מנהג ותיק. ומהא דכתב שדופקין כנגד הלב באמירת חטאנו פשענו מוכח דאין מכין באמירת תיבת סלח לנו, וכן אין להכות ביוה"כ באמירת וידוי על חטא בתיבות (ועל כולם) סלח לנו מחל לנו כפר לנו דאינו הזכרת חטא אלא בקשת סליחה.

וכ"כ בסידור יעב"ץ מהשל"ה דיכה על לבו באמרו חטאנו ופשענו חוץ מיום שאין אומרים בו תחנון, וכ"ה בעיון תפלה (דיני ערבית למוצ"ש) דבמוצאי שבת וכדומה בכל עת שא"א תחנון לא יכה באגרופו על לבו בשעה שאומר סלח לנו כי חטאנו, כי האמירה לבד היא נוסח התפלה ורשאים לאומרה, אבל אם מכה על לבו נראה להדיא כמתודה (לכאור' ה"ה לנוהגין שא"א תחנון אחר המולד בערב ר"ח).

ועפ"ז כתב בשערי הלכה ומנהג (אור"ח סי' ס"ט) דאין לדפוק על הלב בברכת סלח לנו

שאומרים בעל חטא שחטאנו לפניך בוידוי
פה דהיינו בפה גרידא ולא בלב.

ובזה פירש בקצה המטה את הנאמר
בישעיה (א' ה') על מה תוכו עוד תוסיפו
סרה, דבזה שמכה על לבו בשעת וידוי בלא
כוונת הלב מגרה היצה"ר בנפשיה להוסיף
להחטיאו. וכ"כ בסי' תר"ז (סקי"א) הקצה
למטה דהעיקר כוונת הלב, ובעוה"ר רבים
רגילים לחטוף במרוצה הוידוי ולהכות את
הלב בבת אחת בזה אחר זה ואין שמים על
לבם על מה הם מתוודים ומכין על לבם,
והשם הטוב יכפר.

התחברות עצים בגינה כדי שיקשקשו זב"ז
ויברחו העופות מהקול בחשבם שבאים
לצודם, וכשמרגישים שהוא קול עצים אינן
יראים ובאים בשעת הקשקוש, כך הוידוי
מבריח היצה"ר כסבורים ששם האדם אל
לבו ובודאי לא יתפתה אחריו, וכשמרגיש
שהוא קשקוש בעלמא בא ואינו מתיירא.
ועוד דלפעמים העופות כבר שכחו מגינה זו
אך בשמעם את קול הקשקוש ושהוא קול
עצים בעלמא ה"ז מזכירם לבא לגינה, וכן
היצה"ר מתגבר טפי באדם כזה מחמת
שמזכירו ממנו ובא ומחטיאו יותר, וזהו



הרב גרשון שניור

בדין עשיית מצוה ב' פעמים

ענף א'. האבני נזר חידש דכשחזור ועושה המצוה אחר שיצא ידי חובתו הרי הוא מקיים מצוה מדאורייתא. / ענף ב'. יוכיח מדברי התוס' בר"ה ובעוד מקומות בש"ס דליכא קיום מ"ע מדאורייתא אחר שיצא ידי חובתו. / ענף ג'. יביא את הוכחת האבני נזר לחידושו מדברי הגמ' בפסחים ומשא ומתן בדבריו. / ענף ד'. יבאר דאף אי נימא דליכא קיום מ"ע כשחזור ועושה המצוה, מ"מ כל זמן שעוסק במעשה המצוה אף כשמוסיף על השיעור שחייבתו התורה הרי שם מצוה על כל מעשה המצוה. / ענף ה'. התהלה לדוד הביא ראיות לנידון הנ"ל מהגמ' בסוכה. / ענף ו'. יברר דעת הפוסקים למעשה אי שייך קיום מ"ע אחר שיצא ידי חובתו. / ענף ז'. התהלה לדוד הוכיח מהא דאין מברכים על הלולב כמה פעמים ביום דליכא חיוב מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו. / ענף ח'. ידחה את ראית התהלה לדוד דיש לומר דלעולם איכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח רק חז"ל לא תקנו ברכה על קיום המצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו. / ענף ט'. יבאר דדעת הירושלמי דודאי לא שייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו, ומשא ומתן נרחב בביאור מנהגן של אנשי ירושלים ליטול לולב כל היום. / ענף י'. מדברי הגר"ח גבי מי שיש לו ב' אתרוגים א' כשר שאינו מהודר והשני ספק כשר מהודר דיטול קודם את המהודר הספק כשר - מוכח דס"ל דליכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח. / ענף יא'. יבאר את הוראת הרה"ק רבי פנחס מקאריץ לתלמידיו לצאת ידי חובת ק"ש בק"ש שקורא לפני התפילה. / ענף יב'. טעם לשבח למה תקנו חז"ל לקדש בתפילה ואח"ז לקדש על היין ולא תקנו שיקדש רק על היין.

ענף א'

הוכחת האבני נזר מדברי רש"י

דאיכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח

ברמ"א (או"ח סי' תקצ"ו) מבואר דאחר שתקעו התקיעות כהלכתן בר"ה אסור לתקוע עוד, דהרי תקיעת שופר שבות ולא התירו אלא לצורך מצוה ואחר שיצא יד"ח תו אסור לתקוע.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תמ"ח) יצא לידון בדבר החדש דאף אחר שיצא ידי חובת המצוה מ"מ כשחזור ועושה את המצוה הרי הוא מקיים מצוה מדאו', והרי לצורך מצוה התירו שבות דתקיעת שופר, ולכן יכול לחזור ולתקוע אפי' אחר שכבר יצא ידי חובתו.¹

דהנה בגמ' ר"ה ט"ז. איתא למה תוקעים ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן, ופירש"י דכשישמע השטן שישא' מחבבין המצוות מסתמין דבריו עכ"ד רש"י.

והנה אחר שכבר קיימו מצות תקיעת שופר מדאו' פעם אחת אין כאן חיוב לתקוע ואיזה חיבוב מצוה שייך כשחזור ותוקע, ובע"כ צריך לומר דאף אחר שיצא ידי חובת המצוה מ"מ כשחזור ומקיימה הרי הוא מקיים מצוה מדאו' וזהו חיבוב המצוה שע"ז מתערבב השטן ומסתמין טענותיו כן הוכיח בשו"ת אבני נזר הנ"ל.²

דחיית הראיה

אכן האבני נזר עצמו דוחה דמכאן ליכא ראיה, דיש לומר דמדאו' ליכא קיום מצוה רק

1 וכן מבואר בפנ"י ר"ה דף ל.

2 ויש להעיר דלכא' איך אפשר לומר דהתקיעות שחזור ותוקע הם מדאו' הרי איתא בראשונים ובפוסקים (עי' שו"ע"ר סי' תקצ"ב סעי' א' ועוד) דתקיעות דמיושב הם מדברי סופרים רק התירוצ' פשוט דלפי מהלך זה צריך לבאר בדברי הפוסקים שחיוב התקיעה הוא מד"ס אבל ודאי כשתוקע הרי הוא מקיים מצוה מדאורייתא.

ברכה לבטלה עכ"ד התוס', ואי נימא דאחר שיצא ידי חובת המצוה עדיין שייך קיום מצוה כשחוזר ועושה המצוה אמאי כתבו התוס' דהוי ברכה לבטלה כשמברך על האכילה השני, ובע"כ דהתוס' ס"ל דלא שייך קיום מצוה אחר שיצא יד"ח המצוה, כן הוכיח הקהילות יעקב ברכות סי' ו'.³

עוד יש להוכיח מדברי התוס' פסחים קט"ו. (ד"ה אלא מברך) שכתבו דכשאוכל מצה ויוצא יד"ח מצה ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכלם יחד אזי אתי טעם מצה דהוי עתה רשות כיון שכבר יצא יד"ח בכזית ראשון ומבטל טעם מרור דהרי קיי"ל דרשות מבטל מצוה עכ"ד התוס', ואי נימא דאחר שיצא יד"ח שייך עדיין קיום מצוה א"כ אמאי כתבו התוס' דהמצוה הוי רשות הרי הוא מקיים מצוה דאו' באכילת המצה, ובע"כ דלא שייך קיום מצוה אחר שיצא יד"ח.⁴

עוד יש להוכיח מדברי התוס' קידושין לח. ד"ה אקרוי עומר, שהקשו בשם הירושלמי על מה דא' דבני ישרא' לא אכלו מצה בליל פסח בשנת המ' לצאתם ממצרים דלא היה להם תבואה ישנה כיון שלא הקריבו עדיין את העומר, ומקשה הירושלמי דליתי עשה דאכילת מצה ולידחי ל"ת דאכילת חדש.

ותירצו התוס' דאה"נ כזית ראשון הותר לאכול, אבל גזרינן כזית ראשון אטו כזית שני דבכזית שני אינו מקיים מצוה עשה ולא שייך ב' עשה דוחה ל"ת, ומוכח בהדיא דעת התוס' דאחר שיצא ידי חובתו תו לא שייך קיום המצוה כשחוזר ועושהו, דאם כן הרי גם בכזית השני שפיר יכול לאכול דהרי מקיים מ"ע באכילתו ועשה דוחה ל"ת, כן הוכיח הקה"י שם.⁵

חז"ל הוסיפו על מנין התקיעות שמחויבים מדאו' וקיום מצות חז"ל גופא מראה על חיבוב המצוה וזה מערבב השטן, ולפ"ז ליכא ראי' דאיכא קיום מצוה מדאו' אחר שכבר יצא ידי חובתו (אכן עיין שם שהביא ראי' אחרת ליסוד זה ונביא דבריו לקמן בעזה"י).

ענף ב'

הוכחה מהתוס' בר"ה דליכא קיום מ"ע

אחר שכבר יצא יד"ח

והנה בתוס' על אתר הקשו איך התירו חז"ל להוסיף על התקיעות הרי קעבר על כל תוסף, ועיי"ש מה שתירצו (וכן הוא בתוס' לק' כח: ד"ה באריכות), ואי נימא דכשחוזר ומקיים המצוה הרי הוא מקיים בזה מצוה מדאו' מה הוקשה לתוס' דעובר על כל תוסף, הרי הוא מקיים בזה את מצות התורה, ומשמע מתוס' דס"ל דאחר שיצא ידי חובת המצוה תו ליכא מצוה כשחוזר ומקיימה, וכן הוכיח בס' העמק שאלה להנצי"ב סי' נ"ד מדברי התוס'.

עוד הוכחות מהתוס' ליסוד זה

ובאמת התוס' לשיטתם דמצינו להתוס' בכמה מקומות בש"ס דריהטת דבריהם יורה דס"ל דליכא קיום בעשיית המצוה ב' פעמים, וכמו שצינו האחרונים, דיעויין בתוס' פסחים קט"ז. ד"ה מתקיף שכתבו גבי מי שאין לו שאר ירקות לטיבול ראשון ונוטל חזרת הן לטיבול ראשון הן לטיבול שני אזי למ"ד מצוות א"צ כוונה תו אין יכול לברך כשחוזר ואוכל חזרת לשם קיום מצות מרור, דכיון שכבר יצא ידי חובתו באכילה ראשונה א"כ הברכה שמברך על אכילה השני' הוי

3 אכן יש לדחות דהתוס' ס"ל דכבר פשוט דעל קיום מצוה אחר שכבר יצא יד"ח המצוה לא תיקנו חז"ל ברכה ולכן הוי ברכתו לבטלה, ולעולם שייך קיום מצוה אחר שכבר יצא יד"ח.

4 ויש שדחו ד"ל דלעולם אכילת המצה הוי דאו' רק טעם המרור דהוי דרבנן מבטל טעם המצה דהרי דרבנן מבטל דאו' כדאי' בגמ' וא"כ המצה נהפך לרשות ואחר שהמצה הוי רשות תו אתי רשות ומבטל לטעם המרור דהוי דרבנן ודו"ק, אכן ודאי ריהטת לשון התוס' לא משמע כן.

5 אכן יעוי' בקובץ מורי' תשרי תשע"א שהביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל לתרץ קו' זו די"ל דכשמקיים המצוה אחר שכבר יצא יד"ח, אף אי נימא דמקיים בזה מ"ע מ"מ לא אמרי' ב' דעשה דוחה ל"ת.

מינים כראוי אלא שיכוין שלא לצאת ידי חובתו כל זמן שלא בירך.

אח"כ כתבו התוס' דלא צריך לעצות הנ"ל דכיון דצריך עדיין לנענע הרי לא נגמר המצוה דאף דהנענוע אינו מעכב מ"מ לכתח"י בעי לנענע, וכיון שעדיין לא נגמר המצוה שפיר הוי עובר לעשייתו ויכול לברך עכ"ד התוס'.

והשתא אי נימא דאף אחר שיצא יד"ח המצוה שפיר מקיים מצוה מדאו' כשממשיך בעשייתו א"כ מה הוצרכו התוס' לבאר דהוי עובר לעשייתו כיון שצריך עדיין לנענע והנענוע הוי בפשטות רק "מצוה מדרבנן", הרי ה"ל לבאר בפשיטות דהוי עובר לעשייתו דכל זמן שאוחזן בידו הרי מקיים מ"ע "מדאורייתא", ובע"כ מוכח דעת התוס' דאחר שיצא יד"ח תו לא שייך קיום מ"ע מדאו' כן הוכיח הקה"י.⁶

יבאר דלמסקנת התוס' בסוכה

יש לומר להיפך בדעתם

אכן באמת כד נידוק בהמשך דברי התוס' ניחזי דמתוס' בסוכה ליכא כלל ראי', דהרי התוס' כתבו בהמשך דבריהם לבאר אמאי

עוד יש להוכיח מדברי התוס' סנהדרין פ"ח: (ד"ה אי סבירא לן) שכתבו שם לחלק בין מצות תפילין למצות לולב דבתפילין אחר שהניחו עדיין מקיים מצוה כל זמן שלובשו משא"כ בלולב אין מקיים מצוה מדאו' אחר שכבר הגביהו ויצא ידי חובתו, ומוכח להדיא דעת התוס' דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו, כן הוכיח התהלה לדוד סי' כ"ב ס"ק ג'.⁶

אם יש להוכיח כן מדברי התוס' בסוכה

והנה בקה"י הוכיח עוד מדברי התוס' בסוכה דף לט. ד"ה עובר, ששקלו וטרו לענין ברכת הלולב, דהנה ידוע דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם ולא עובר דעובר, ודנו הראשונים מתי יברך ברכת על נטילת לולב דהרי קודם שנשלח בידו הוי עובר דעובר ואחר שנשלח הרי כבר יצא ידי חובתו בהגבתו וכדאי' בסוכה מ"ב. מדאגבהי נפק ב' ותו לא הוי עובר לעשייתו.

ובתוס' מבוא' ג' עצות א. שיטול הלולב בלי האתרוג דלא יצא יד"ח עדיין ואז יברך ואחר הברכה יקח גם האתרוג, ב. שיטול הד' מינים בהיפוך דאז אינו יוצא יד"ח ויברך ואחר הברכה יטול כראוי, ג. שיטול כל הד'

6 אכן יש לדחות ע"פ מש"כ הישועות יעקב סי' ל"ז ס"ק א' הביאו הביה"ל שם סעי' ב ד"ה מצוותן, דבתפילין איכא חיוב להניחם כל היום ודלא כהפמ"ג דס"ל דהחיוב הוא רק להניחם פ"א ביום, דלפ"ז יש לדחוק דכוונת התוס' דבתפילין איכא מצוה חיובית כל היום בהנחתם משא"כ בלולב איכא רק מצוה קיומית ולא מצוה חיובית. כ"כ בס' ברכות יעקב (להרה"ג ר' יעקב יוסף הכהן רוטנברג שליט"א מליקוד) מועדים סי' קל"ט, וכן משמע ריהטת דברי הישועות יעקב שם כשהביא את דברי התוס' בסנהדרין עיי"ש.

7 ובאמת יש לדחות ראייה זו בג' אנפי א. כמו שדחה הקה"י דיש לומר ע"פ מה שחקרו האחרונים האם בלולב מקיים המצוה בנטילת הלולב דוקא או דעצם זה שהלולב נמצא בידו אף שלא נטלו שפיר מקיים המצוה, ונפ"מ כשנטל הלולב קודם עלות השחר ואחזו בידו עד אחר עלות השחר, דאי נימא שהמצוה מתקיימת בנטילה דוקא א"כ לא יצא יד"ח כיון שנטלו קודם זמן חיובו אבל אי נימא דהמצוה שהלולב בידו ודאי יצא יד"ח.

וכתב הקה"י, דאי נימא דהמצוה מתקיימת בנטילה דוקא א"כ ליכא ראי' מהתוס' דיש לומר דאה"נ בשאר מצוות ודאי אע"פ שכבר יצא יד"ח שפיר מקיים מצוה מדאו' כשחזרו ומקיימה ושאני נטילת לולב דהמצוה בנטילה דוקא א"כ כ"ז שלא הניחה מידו וחזרו ונטלה תו לא מקיים מצוה, ולכן הוצרכו התוס' לבאר דהוי עובר לעשייתו משום הנענוע.

אכן הקה"י עצמו דוחה דודאי עיקר כהסוכרים דהמצוה מתקיימת בעצם זה שהלולב בידו וכדחזו' מדברי התוס' כאן גופא שכתבו בעצה הג' שיטול המינים כדרכו ויכוין להדיא שלא לצאת יד"ח עד אחר הברכה ורק אז מתחיל המצוה, ומוכח להדיא דאף שלא נטלו מ"מ שפיר מתקיים המצוה בעצם אחיזתו בידו דהרי עתה אין חזרו ונטלו, וא"כ תו הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא כתבו התוס' דהוי עובר לעשייתו משום שעדיין מקיים מצוה כשאוחזו בידו, ובע"כ דס"ל לתוס' דליכא קיום מצוה אחר שיצא יד"ח.

והאבני נזר בנה יסודו מדברי הגמ' בפסחים קז: דרבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגררי לליכא דניכול מצה טפי.

וצ"ב איזה ענין יש לאכול הרבה מצה, ובע"כ דגם אחר שיצא ידי חובתו בכזית מצה עדיין איכא קיום מצוה בכל כזית שאוכל ולכן רצה רבא לאכול הרבה מצה עכ"ד האבני נזר.

דחיית הגרצ"פ פראנק

אכן עי' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק פסח ח"ב סי' מ"ח שדחה את ראית האבני נזר, דכוונת הגמ' כי היכי דניכול מצה "טפי" שיאכל את הכזית מצה בתיאבון יותר, והכוונה "טפי" ב"איכות" ולא ב"כמות", דלפ"ז ליכא ראיה כלל דאיכא קיום מצוה אחר שיצא ידי חובתו.

ראי' לדעת האבני נזר מדברי השו"ע

והפוסקים גבי מצה ומרור

והנה לכאורה יש להביא ראיה גדולה לדעת האבני נזר דשייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו, דהנה בשו"ע סי' תע"ה סי' א' מביא דצריך לאכול בליל פסח שני כזיתים כאחד א' מהמצה הפרוסה וא' מהמצה השלמה וכמבואר בפוסקים הטעם באריכות, וצ"ב דהנה הא ודאי דמצות מצה יוצא בכזית הראשון שאוכל ומה שצריך לאכול ב' כזיתים כאחד הוא משום ספק על מה קאי הברכה כמבואר בפוסקים באריכות, וא"כ

הוי שפיר עובר לעשייתו וז"ל: ועוד דאמרי' בסוף פירקין מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, אע"פ שכל הדברים האלו אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתו עכ"ל התוס', ויש לומר דכוונת התוס' בהוספה זו דאה"נ ממנהגן של אנשי ירושלים חזינן דיש מצוה כ"ז שאוחז הלולב בידו, ויש לומר דזהו מצוה מדאורי', ולכן שפיר הוי עובר לעשייתו, ולפ"ז באמת א"צ לסברא דהוי עובר לעשייתו משום הנענוע דזהו הוי רק דין מדרבנן, והתוס' שכתבו בתחילה סברת הנענוע דלא נחתי אכתי לסברא זו דיש קיום מצוה מדאורי' באחיות הלולב אבל אחר שזכינו לדין זה שוב א"צ לסברת הנענוע.⁸

היוצא מכל הנ"ל, דריהטת דברי התוס' בכמה מקומות יורה דליכא מצוה בקיום המצוה אחר שיצא ידי חובתו, אם כי יש לדחוק בדבריהם ולומר דשייך קיום מצוה וכמו שהארחנו לעיל מ"מ פשטות דבריהם יורה דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

ענף ג'

הוכחת האבני נזר מהגמ' בפסחים

דאיכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח

והנה כאמור לעיל דעת האבני נזר דודאי שייך קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו,

ב. באופן אחר יש לדחות ראית הקה"י מהתוס' בסוכה, די"ל דלכך ביארו התוס' דהוי עובר לעשייתו משום הנענוע ולא כתבו משום דמקיים מצוה בעצם אחיזתו בידו דהנענוע הוא חובה אפי' דהוי רק מדרבנן משא"כ אחיזתו בידו דלא הוי חובה אע"ג דמקיים עי"ז מצוה מדאורי' ודו"ק.

ג. עוד יש לציין בזה מש"כ החת"ס סוכה מ"ב. דאף דהנענוע אינו מעכב אפי' מדרבנן דגם אי לא נענוע יצא יד"ח מ"מ הלכה למשה מסיני, דבעי' שהלולב יהי' ראוי לנענוע (בגדר של כל הראוי לבילה אין בילה מעכב בו). דלפ"ז יוצא דבנענוע מקיים מצוה מדאורי' ואף דאינו מעכב מ"מ כשמנענוע הרי מקיים מצוה מדאורי' דהא קחזינן דהתורה הקפידה שיהי' ראוי לנענוע דלפ"ז י"ל דודאי גם להתוס' מקיים מצוה מדאורי' בעצם אחיזת הלולב אף שכבר יצא יד"ח ואפ"ה נקטו התוס' דהוי עובר לעשייתו משום הנענוע דהנענוע הוי יותר מצוה מדאורי' מאשר עצם אחיזת הלולב ודו"ק.

8 אכן ודאי דאין מכאן ראיה להתוס' ס"ל דאיכא קיום מ"ע כשחוזר ועושה המצוה אחר שיצא יד"ח, דשפיר י"ל דכוונת התוס' דמנהגן של אנשי ירושלים הוא מצוה מדרבנן כשאוחז הלולב בידו דגם משום מצוה דרבנן שפיר מיקרי עובר לעשייתו ודו"ק.

ר"ה לג: ד"ה שיעור תרועה) דיכול להאריך בתקיעה כמה שירצה הרי תקיעת שופר הוי שבות והותר לצורך מצוה, וכשמאריך בתקיעה יותר מהשיעור שצריך עובר על שבות דתקיעת שופר שלא לצורך מצוה, ומתוך הרא"מ ע"פ מה דא"י בגמ' שבת קל"ג: ונפסק כן בשו"ע או"ח סי' של"א סעי' ב' דציצין שאין מעכבין את המילה אסור לחתוך בשבת ומ"מ כ"ז שלא פירש ידו מהמילה יכול למול אף ציצין שאין מעכבין, והטעם דכ"ז שעסוק במצות מילה אזי כל מה שמל שם מצות מילה עלי' אף שאינו מעכב דחז"ל קיבלו דחייב למול "לכה"פ את מה שמעכב, אבל מ"מ כ"ז שעסוק במילה הרי מקיים בזה מצות התורה, וה"ה גבי תקיעת שופר דאף דחז"ל קיבלו דאיכא שיעור מינימלי לתקיעה מ"מ כ"ז שמאריך בתקיעה הרי מקיים בזה מצות תקיעת שופר.

וכדמצינו גבי תרומה דאף דשיעורה בכל שהוא מ"מ הא ודאי דכל מה שהפריש בפעם אחת ודאי הוי תרומה מדאו', דכוונת התורה דבעינן לכה"פ כל שהוא אבל ודאי דכל מה שתורם הוי בכלל תרומה, כמו"כ מצינו לענין תוספת שבת דמבוא' בראשונים דאף דשיעורו בכל שהוא מ"מ ודאי כשמוסיף יותר הרי חל עליו קדושת שבת מדאו'.

והגדר בכל זה דאף דאיכא שיעור מינימלי לכל הנ"ל דאינו מחויב לעשות יותר מזה, מ"מ כל זמן שעסוק במעשה המצוה א"א לחלק את מעשה המצוה וודאי איכא שם מצוה על כל מעשה המצוה.⁹

אחר שכבר אכל כזית א' מב' המצות וכבר יצא ידי חובתו למה צריך לאכול עוד כזית הרי אין מקיים באכילתו שום מצוה.

ועיין במגן האלף על אתר ס"ק א שהקשה יותר, הרי קי"ל דאכילת רשות מבטל טעם אכילת מצוה כמבוא' בגמ' פסחים קטו. וא"כ כשאוכל ב' כזיתים וא' מהם רשות דהרי ודאי המצוה יוצא בכזית וא"כ א' מהם רשות, וא"כ אתי מצוה דרשות ומבטל טעם הכזית מצוה דמצוה ועיי"ש מה שתי'.

וביותר יקשה, דהנה ידוע דעת הרא"ש פסחים פ"י סי' כ"ה דס"ל דאכילת מרור מהני מדאו' בכל שהוא דקרא דכתי' על מצות ומרורים יאכלוהו ס"ל להרא"ש דה"אכלוהו" קאי רק על ה"מצות" ובמרור לא כתי' אכילה, והא דבעי' כזית הוא רק מדרבנן משום הברכה שמברך על אכילת מרור, וא"כ יקשה דכיון דמדאו' יוצא יד"ח בכל שהוא א"כ החלק הנוסף על הכל שהוא הוי אכילת רשות ומבטל את טעם הכל שהוא דהוי אכילת מצוה.⁹

ובשלמא אי נימא דאחר שיצא יד"ח שייך קיום מצוה כשחזור ועושה המצוה אתי שפיר דודאי כל כזית שאוכל מקיים מ"ע של אכילת מצוה ואכילת מרור, אכן אי נימא דלא שייך קיום מצוה אחר שיצא ידי חובתו צ"ב.

ענף ד'

דחיית הראיה

אכן באמת מכל הנ"ל ל"ק ולא מידי, ובהקדם דברי ר"א ממיץ ביראים סי' תי"ט שהקשה על מה דא"י בראשונים (עי' תוס')

9 כעיי"ז הקשה בשו"ת בית יצחק י"ד סוף חלק א' בתשובתו לאדמו"ר מהר"ש מבאבוב (הראשון) זיע"א בשם שו"ת גור ארי' יהודה סי' פ'.

10 יסוד זה מובא בתשו' בית יצחק הנ"ל ובעוד הרבה אחרונים, והנה לעיל הערה 5 הבאנו דהגרי"ש אלישיב דחה הראי' מתוס' בקידושין די"ל דהכזית השני דהוי רק מצוה קיומית אין דוחה ל"ת, אכן אי נימא דכל זמן שעסוק במעשה המצוה ודאי איכא שם מצוה על כל מעשה המצוה א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה אסור לאכול כזית שני הרי זו אכילה א' גדולה ועשה דוחה ל"ת דודאי כל האכילה שם מצוה חיובית איכא עלה ועשה דוחה ל"ת, וצריך לתרץ כמו שתי' במקראי קודש דמש"כ התוס' דגזרו כזית ראשון אטו כזית שני הכוונה דחיישי' שיגמור אכילתו ואח"ז ימלך ויאכל עוד דאו ודאי ל"ה אכילה א' גדולה וא"כ לא שייך לומר ע"ז עשה דוחה ל"ת, אלא דאכתי קשה דסוכ"ס גם אחר גמר אכילתו איכא מצוה קיומית ונימא דעשה דוחה ל"ת, וע"ז צריך לתרץ כמו שתי' הגרי"ש אלישיב וצ"ל דגבי מצוה קיומית ל"א עשה דוחה ל"ת.

לאכול יותר מכזית, דלפ"ז ליכא ראי' דאיכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

ענף ה'

והנה בתהל"ד סי' כ"א ס"ק ג' דן באריכות בנידון הנ"ל האם איכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי"ח והביא ראיות לכאן ולכאן ולהלן נביא דבריו ומה שיש לדון ולפלפל בזה.

הוכחה מההיתר לאחזו הלולב בשעת התפילה שיש קיום מצוה אחר שכבר יצא י"ח

דהנה בתחילה הביא ראי' דאיכא קיום מצוה אחר שיצא יד"ח דמבוא' בגמ' סוכה מא: דאף דאסור לאחזו שום חפץ בשעת התפילה דע"י שטרוד בו שלא יפול אין יכול לכיון בתפילתו מ"מ את הלולב מותר לאחזו בשעת התפילה, דכיון דהוי מצוה הרי אין נשיאתו טירדא ועול אלא חביבות ושפיר יכול לכיון, ומוכח להדיא דאף אחר שכבר יצא יד"ח איכא קיום מצוה בנטילתה דלכן לא הוי עליו עול וטירדא.

אכן התהל"ד עצמו דוחה דליכא ראי' מכאן דשפיר י"ל דכיון שנטל חפץ שנעשה בו מצוה אף שעתה אין מקיים בו מצוה מ"מ ל"ה עליו עול וטירדא כיון שחפץ זה נעשה בו מצוה ולכן מותר להתפלל כשאוחזו בידו.

הוכחה מדברי הגמ' גבי טועה בדבר מצוה דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא יד"ח

אח"ז הביא התהל"ד כמה ראיות להיפך דליכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח, דהנה בתחילה הביא ראי' מדברי הגמ' בסוכה דאי' במתני' שם (מא: ר' יוסי אומר יו"ט הראשון של חג שחל בשבת וטעה והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור

ובהיות כן ל"ק מב' כזיתי מצה והכזית מרור, דודאי כל זמן שעסוק באכילת המצה והמרור ודאי דמקיים מצוה בכל האכילה וא"כ ודאי דב' הכזיתים הוי אכילת מצוה מדאור' וכן כל הכזית מרור הוי מצוה מדאור' אף אי נימא דמהני בכל שהוא.

אבל ודאי אחר שגמר אכילתו ופירש ממנה ועתה רוצה לחזור ולאכול עוד י"ל דליכא שום מצוה כשחזור ואוכל וא"כ אין שום הוכחה מדברי השו"ע בסי' תע"ה לשיטת האבני נזר.

יבאר דראיית האבני נזר מהנמ' בפסחים במקומה עומדת

והנה לפ"ז לכאור' אזלא לה ראית האבני נזר דס"ל דאיכא קיום מצוה כשחזור ועושהו אחר שכבר יצא יד"ח מהא דרבא שתי כולי מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגררי' ליבי' ואכיל מצה טפי דמוכח מינה דאיכא מצוה כל זמן שאוכל מצה, דלהנ"ל מהרא"מ יש לומר דכל זמן שעסוק באכילת הכזית הראשון שפיר איכא קיום מצוה אבל אחר שסיים את האכילה ראשונה תו ליכא קיום מצוה.

אכן שפיר העירו הלומדים שליט"א דאי נימא כהרא"מ ליכא שום ענין לאכול הרבה מצה דאינו מקיים בזה עוד מצוה דהכל נכלל במצות אכילת הכזית מצה, דהתורה רצתה שיאכל לכה"פ כזית מצה וכל מה שהוסיף הרי זה נכלל במצוה זו, משא"כ אי נימא כסברת האבני נזר א"ש דאחר שיצא יד"ח וקיים המצוה חיובית שפיר מקיים עוד מצוה קיומית בכל כזית שאוכל ולכן שתה רבא יין כדי שיוכל לאכול הרבה מצה ודו"ק.¹¹

ומ"מ כבר הבאנו לעיל מש"כ האחרונים לדחות ראית האבני נזר דרבא רצה לאכול הכזית מצה בתיאבון טפי אבל לא רצה

11 אכן יש לומר דלדעת הרא"מ כל מה שמוסיף ואוכל ה"ז חשיבות המצוה דמקיים המצוה בריח ובושיעור גדול ולכן רצה רבא לאכול הרבה מצוה, ולעולם י"ל דלא שייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח דלא כהאבני נזר.

אכן גם זה יש לדחות בפשיטות, דיש לומר דרך כשיצויר אופן שצריך לצאת בו ידי חובתו בבין השמשות דיהי' חייב להשתמש בו למצוה ה"ז מוקצה למצותו, משא"כ כשאין צריך לצאת בו ידי חובתו אף שמקיים מצוה כשנוטלו מ"מ אין נעשה ע"ז מוקצה ודו"ק.

הוכחת התהלה לדור מדברי הגמ'

בסוכה דליכא קיום מ"ע

אחר שכבר יצא יד"ח

עוד הביא התהל"ד ראי' דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא יד"ח מדברי הגמ' סוכה מא: דאי' שם כך היה מנהגם של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו' וכו' ומקשה הגמ' מאי קמ"ל ומתרץ הגמ' להודיעך כמה היו זריזים במצוות, ואי נימא דאחר שיצא ידי חובת המצוה שייך קיום מצוה כשחוזר ועושהו א"כ מה מקשה הגמ' "מאי קמ"ל", הרי טובא טובא קמ"ל דאיכא קיום מצוה מדאו' אף אחר שיצא ידי חובתו (ודוחק לומר דזהו דבר פשוט כ"כ עד שלא הוצרכה הגמ' להשמיענו דבר זה), ובע"כ דליכא קיום מצוה אחר שיצא יד"ח ולכן מקשה הגמ' מאי קמ"ל, ומת' הגמ' דקמ"ל דמ"מ איכא חיבוט מצוה כשחוזר ונוטלו אחר שכבר יצא יד"ח.

היוצא מכל הנ"ל דמכל הני גמרות שהבאנו ליכא ראיות מוכחות לענין זה.

ענף ו'

ועתה נבוא לבאר דעת הפוסקים שו"ע והרמ"א למעשה בענין זה.

דהנה כאמור לעיל דעת האבני נזר בתשו' דשפיר שייך קיום מצות עשה אחר שכבר יצא ידי חובת המצוה ולכן יכול להוסיף ולתקוע בר"ה כמה שרוצה, וחולק על הרמ"א בסי' תקצ"ו שאוסר.¹²

מקרבן דטעה בדבר מצוה הרי זה פטור מקרבן.

ומבוא' בגמ' דכ"ז כשהוציא את הלולב לרה"ר כשלא יצא עדיין יד"ח המצוה אבל אם הוציאו אחר שכבר יצא יד"ח תו ל"ה טועה בדבר מצוה ופירש"י דכבר אינו טרוד במצוה ולכן חייב בקרבן ומקשה הגמ' איך יצויר שהוציאו קודם שיצא ידי חובתו הא מדאגבהי' נפק ב' ותו ל"ה טועה בדבר מצוה ומת' הגמ' כשהפכו והוציאו לרה"ר.

עכ"פ מבואר מדברי הגמ' דאחר שהגביהו ויצא ידי חובתו ל"ה טועה בדבר מצוה ומוכח דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובת המצוה.

אכן עי' בקה"י הנ"ל שהביא ראי' זו ודחה בפשיטות דיש לומר דודאי שייך קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו ומ"מ כיון דכבר יצא ידי חובת המצוה תו לא טריד דאין לו עול מקיום המצוה כיון שכבר יצא ידי חובתו ודו"ק.

ענף ו'

הוכחה מהא דאתרוג לא הוקצה לבין

השמשות דליכא קיום מצוה

אחר שכבר יצא יד"ח

עוד הביא בתהל"ד ראי' מדברי הגמ' בסוכה מ"ו: דאתרוג בשביעי אסור ובשמיני מותר, סוכה אסורה אף בשמיני, והטעם דסוכה אי איתרמי ל' לאכול ביום שביעי בין השמשות צריך לאכלו בסוכה ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא משא"כ אתרוג דאחר שכבר יצא יד"ח שחרית תו לא הוקצה לבין השמשות וא"כ לא הוקצה לשמיני עכ"ד הגמ', ומוכח דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

12 והנה מדברי הרמ"א שאסר לתקוע מוכח דלא שייך קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו, אכן באמת י"ל דמאי דפשיטא ל' לאבנ"ז דמשום קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו התירו חז"ל שבות דתקיעת שופר אינו פשוט כ"כ, וי"ל דהרמ"א ס"ל דלא התירו שבות דתקיעת שופר רק כדי לצאת ידי חובתו ולא כשרוצה

דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.¹³

ויצויין בזה, דאף דלהלכה מבוא' ברמ"א דאין מברכין על הלולב יותר מפ"א ביום וכן"ל ומקורו מדברי התוס' דסוכה דף מ"ה: (ד"ה אחד זה ואחד זה), מ"מ מצינו לכמה מהראשונים שכתבו להדיא דמברך על הלולב בכל פעם שנוטלו אפי' כמה פעמים ביום, וכמבוא' להדיא בספר הפרדס לרש"י סי' כ"ב ובספר העיטור הלכות לולב סי' צ"ב ד' ובשבלי הלקט סי' שט"ו ובתניא רבתי סי' פ"ה, ומוכח להדיא דהם ס"ל דאיכא קיום מ"ע אפי' אחר שכבר יצא ידי חובתו.

אכן להלכה הרי קיי"ל דאין מברכים יותר מפעם אחת ביום ומוכח דלהלכה קיי"ל דליכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו.

הוכחה מכך שאין מברכים על עשיית המצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו אף כשלא בירך בפעם ראשונה

וביותר מצינו דאפי' כשלא בירך בפעם הראשונה אין יכול לברך כשחוזר ועושה המצוה, כדמצינו גבי ספירת העומר דמבוא' בשו"ע סי' תפ"ט סעי' ד' דמי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה יאמר לו אתמול הי' כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, וחזינן שאחר שקיים המצוה תו אינו יכול לחזור ולברך על קיום

עוד יצויין בזה דברי הלבוש סי' קכ"ח סעי' ג' וסי' תקפ"ה סעי' ג' דמבוא' שם גבי מצות לולב דאיכא מ"ע כל זמן שנוטלו, וכן גבי מצות שופר דאיכא קיום מ"ע בכל פעם שתוקע עיי"ש דמבוא' באריכות דבעצם רצתה התורה לחייבו ליטול את הלולב כל היום רק זה א"א דמתי יעשה את שאר המצוות ושאר צרכיו ולכן הטילה עליו התורה חובה לעשות המצוה פ"א ביום, אבל ודאי כשעושה המצוה יותר מפ"א ביום דמקיים בזה מ"ע מדאו' דנתקיים בזה רצון התורה.

וידועים דברי המהר"ל בגבורות ה' פ' מ"ח (הו"ד בב"ח סי' תע"ב ס"ק ה') דעכ"פ בליל הסדר כל כזית וכזית שאוכל במשך כל הסעודה הרי הוא מקיים מ"ע.

עוד צויין בזה דברי הדרישה סי' כ"א ס"ק א' דמבואר שם גבי מצות לולב דאיכא קיום מצות עשה כל זמן שנוטלו גוף שכבר יצא ידי חובתו.

והנה בתהל"ד האריך להוכיח דלדינא קיי"ל דליכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו, ועיקר ראייתו מהא דקיי"ל דאם נוטל את הלולב כמה פעמים ביום אין מברכין עליו אחר שכבר יצא ידי חובתו וכמבוא' ברמ"א סי' תרנ"א סעי' ה', אף דגבי תפילין קיי"ל דאם מניחם כמה פעמים ביום צריך לברך כל פעם שמניחם, ובע"כ צריך לומר

להוסיף ולקיים מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו, ולכן אסר הרמ"א להוסיף ולתקוע אחר שכבר יצא ידי חובתו אכן לעולם ס"ל לרמ"א דאיכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו.

13 והנה לכאז' איכא ראי' להיפך דהא קחזינא דבדיעבד אם לא בירך בשעה שנטל הלולב יכול לברך אח"כ אף אחר שקיים מצות הנענוע, וכסברת התוס' דכ"ז שמחזיקו בידו מיקרי עובר לעשייתו וכמנהג אנשי ירושלים, עיין שעה"צ סי' תרנ"א ס"ק ל"ב ובבכורי יעקב שם ס"ק כ', וא"כ מוכח דאכתי איכא מצוה כ"ז שאחזו בידו.

רק התירוץ ברור ופשוט דהא קחזינא דאף התוס' שכתבו בדף ל"ט דמשום מנהג אנשי ירושלים מיקרי שפיר עובר לעשייתו אפ"ה כתבו להדיא בדף מה: (ד"ה אחד זה ואחד זה) דאין מברך עליהם אלא פעם אחת ביום, דאין עיקר מצותו אלא פעם אחת ביום כדאמר' מדאגב' נפיק ב'.

והביאור בזה דכשמברך אחר עשיית המצוה ודאי דקאי הברכה על עשיית המצוה כיון שלא הפסיק ולא הסיח דעתו אלא דחז"ל תקנו שצריך לברך עובר לעשייתו ומצינו באופן שלא שייך לברך קודם עשיית המצוה דמברך לכתח' אחר עשיית המצוה כמבוא' בפוסקים גבי נט"י וטבילה, ויש ראשונים דס"ל דבדיעבד יכול בכל המצוות לברך אחר עשייתן עי' ש"ך יו"ד סי' י"ט ס"ק ג', וא"כ יש לומר דודאי ליכא קיום מ"ע כשאחזו הלולב ומ"מ איכא בזה חיוב מצוה וסמכו חז"ל דמשום חיוב מצוה גרידא מיקרי עובר לעשייתו, אבל ודאי דהברכה קאי על הנטילה הראשונה ודו"ק היטיב.

והנה בתפילין ודאי מברך עליהם כל פעם שמניחם אפי' כמה פעמים ביום, ומוכח עכ"פ לדעת הפמ"ג דשייך לברך על מצוה קיומית אחר שכבר יצא ידי חובתו ובע"כ הא דבלולב אין מברכין יותר מפ"א ביום הטעם דאין שייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו.

דחיית ההוכחה מתפילין

אכן באמת לדינא יש ליישב ולומר דלעולם איכא מצוה קיומית אחר שכבר יצא ידי חובתו והא דאין מברכין על לולב אחר שכבר יצא יד"ח י"ל כנ"ל דלא תקנו חז"ל ברכה על מצוה קיומית, והא דבתפילין מברכין כל פעם שמניחם י"ל דעיקר כהסוכרים דגבי תפילין איכא מצוה חיובית כל היום ולכן מברך כל פעם שמניחם אפי' כמה פעמים ביום משא"כ בלולב דהחיוב הוא רק פ"א ביום אין מברך יותר מפ"א ביום.

ואף דהפמ"ג ס"ל דתפילין הוי חיוב להניחם רק פ"א ביום מ"מ ליכא רא' מהשו"ע והרמ"א לענין זה וי"ל כדעת הישועות יעקב.

ובאמת הלבוש שהחזיק עיקר דאיכא מצוה קיומית גבי לולב בכל פעם שנוטלו, ס"ל להדיא גבי תפילין דאיכא מצוה חיובית מעיקר הדין ללבושו כל היום כמבוא' דעתו בסי' ל"ז סעי' ב' ובסי' קכ"ח סעי' ג'.¹⁴

דחיית ההוכחה מברכת כהנים

ומה דהוכחנו מברכת כהנים יש לדחות, דלעולם לולב הוי מצוה קיומית, והא דאין מברכין על לולב אחר שכבר יצא יד"ח דלא תקנו חז"ל ברכה על מצוה קיומית, והא דבברכת כהנים מברך ברכת אקב"ו יותר מפ"א ביום הטעם כמו"ש בתשו' חת"ס או"ח סי' כ"ב דכשנזדמן לו קהל שלא שמעו ברכת כהנים אזי בהיות ואיכא מצוה חיובית

המצוה אע"פ שלא בירך בראשונה ובע"כ דליכא קיום מ"ע אחר שיצא ידי חובתו. כן הוכיח התהילה לדוד.

ענף ח'

דחיית הראיה

אכן באמת יש לדחות את ראיית התהילה לדוד, ונימא דלעולם איכא קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו רק דחז"ל לא תקנו ברכה על מצוה קיומית אחר שכבר יצא ידי חובתו ואפילו כשלא בירך בפעם הראשונה, ולכן אין יכול לברך על ספירת העומר כשחוזר וסופר אע"פ שספר בפעם הראשונה בלי ברכה, אבל לעולם איכא קיום מ"ע כשחוזר ועושה המצוה.

הוכחה מברכת כהנים ותפילין

שמברכים על מצוה קיומית

אלא דצ"ע על תירוץ זה דהרי גבי ברכת כהנים מבוא' בגמ' ר"ה כח: ובשו"ע סי' קכ"ח סעי' ג' דחיובו של הכהן לברך את ישראל דחיובו הוא פ"א ביום, ואחר שבירך פ"א ביום אם נזדמן לו קהל שלא נתברכו יכול לברכם אם ירצה, ומבוא' במ"ב שם ס"ק י"א בשם המג"א דכשחוזר ומברך ברכת כהנים הרי הוא מברך ברכת אשר קדשנו במצוותיו ומוכח דשייך לברך על מצוה קיומית אחר שכבר יצא יד"ח, ובע"כ דהא דבלולב אין מברכין יותר מפ"א הטעם דאחר שיצא יד"ח לא שייך קיום מ"ע.

כמו"כ בתפילין ידוע מח' הפמ"ג והישועות יעקב הביאו הביה"ל בסי' לו סעי' ב' ד"ה מצותן דדעת הישועות יעקב דמעיקר הדין איכא חיוב להניחם כל היום, אכן דעת הפמ"ג דמעיקר הדין החיוב להניחם פ"א ביום וכל היום ליכא חיוב להניחם ומ"מ מקיים מ"ע כל זמן שמניחם.

14 עיין בסי' קכ"ח סעי' ג' דביאר הלבוש החילוק בין לולב לתפילין, דלולב לא שייך ליטול כל היום דהרי צריך לקיים עוד מצוות ולעשות צרכיו וא"כ ודאי דחיבתו התורה רק שיטול פ"א ביום משא"כ גבי תפילין דשייך ללבושו כל היום א"כ חייבתו התורה שניחו כל היום.

מוקצה כיון דלאו בת חיובה הוא) קמ"ל דמקבלת ופירש"י הטעם דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל.

ומבואר דעת רש"י דאף דבעצם הלולב היה ראוי להיות מוקצה מחמת גופו דהרי בעצם אינו ראוי לכלום והוי כעצים ואבנים והי' אסור בטלטול שלא לשם מצוותו, מ"מ עצם זה שראוי למצוה נותן עליו תורת כלי ומותר לכל אף שלא בשעת מצותו.

דעת הירושלמי דלולב

אחר שנעשה מצוותו הוי מוקצה

אכן בירושלמי סוכה פ"ג הלכה י"א כשמביא את המעשה דכך מנהגן של אנשי ירושלים וכו' מסיים בה 'הניחו ע"ג קרקע שוב אסור לטלטלו', ומוכח להדיא דס"ל דלולב הוי מוקצה ורק לצורך מצותו הותר בטלטול ויבוא' לק' בהרחבה דעת הירושלמי.

והנה דברי הירושלמי הובאו להלכה בדרכי משה סי' תרנ"ב ס"ק א' ובמג"א סי' תרנ"א ס"ק כ"ח.

אכן במ"ב לא הובא דין זה, וטעמו נראה דס"ל דעיקר כדעת הבבלי וכדביארי' רש"י דכיון דראוי למצוה תורת כלי עליו לכל אף שלא בשעת מצוותו, וכן משמע בשעה"צ סי' תרנ"ד ס"ק א' שהביא להלכה את דברי רש"י הנ"ל.

על הקהל להתברך וכמו"ש הראשונים (עי' ביה"ל ריש סי' קכ"ח בשם החרדים) דאיכא מצוה על הכהן לברך ועל הישראלים להתברך וכיון דאיכא מצוה על השומעים יכול הכהן לברך אף דלדידי' הוי מצוה קיומית.¹⁵

היוצא מכל הנ"ל, דמהא דקיי"ל דאין מברכין על הלולב בכל פעם שנוטלים אותו ליכא ראי' דלא שייך קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו, דיש לומר דשפיר שייך קיום מצוה רק חז"ל לא תקנו ברכה על מצוה קיומית, ושאני תפילין דהוי מצוה חיובית כל היום כמו"ש הלבוש ושאני ברכת כהנים דהיות והוי מצוה על הקהל להתברך יכול הכהן לברך ברכת אקב"ו כמו"ש בתש"ו חת"ס.¹⁶

ענף ט'

ולהשלמת הענין נוסיף בזה דהנה אף דביארנו לעיל דמהגמרות שלפנינו אין הוכחות ברורות לנדון הנ"ל מ"מ בירושלמי מצינו בזה התייחסות יותר מפורשת.¹⁷

האשה נוטלת הלולב

מיד בנה ומיד בעלה

דהנה במתני' סוכה מב. איתא דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את לולביהן ביו"ט, ומקשה הגמ' פשיטא, ומת' הגמ' מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא לא תקבל (ופירש"י דלגבה הוי הלולב

15 דחיית הראי' מתפילין וברכת כהנים מצאתי בספר ברכת יעקב מועדים סי' כ"ז. אלא דאכתי יש להעיר בכל זה, דהנה ידועה מחלוקת הראשונים גבי נשים שמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא אף שאין חייבות האם יכולות לברך על מצוה זו.

ובשו"ע סי' תקפ"ט סעיף ו' נפסק דאין יכולות לברך, אכן הרמ"א ס"ל דיכולות לברך, ומוכח דהפסוק ממצוה ועושהו יכול לברך (וע"ע מב"א סי' י"ד ס"ק ה'), ובהיות כן צ"ע למה אין מברכים על קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו דודאי לא גרע מנשים דפטורות ממצוה עשה שהז"ג ואפ"ה מברכות שמקיימות את המצוה, ובע"כ צריך לומר דליכא קיום מצות עשה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

אכן באמת יש לחלק, דשאני נשים דאף דפטורות ממ"ע שהז"ג מ"מ יכולות להחמיר על עצמם ואז דינם כמו אנשים שמחוייבים בכל המצוות ויכולות לברך, משא"כ כשמקיים את המצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו לא תקנו חז"ל ברכה דחז"ל תקנו ברכה רק כשמקיים את המצוה בפעם הראשונה.

17 יצויין בזה שיסודות הדברים בבאור דברי הירושלמי מצאתי בספר החשוב דברות מנחם על הלכות מוקצה להגרמ"מ פוקס שליט"א בסי' מ"ב מבין המחבר הג"ר מרדכי חנא פוקס שליט"א.

ויוצא ע"פ ביאור הא"ר דהירושלמי ס"ל דלולב הוי מוקצה ואסור לטלטלו אחר שיצא בו יד"ח והא דאנשי ירושלים טלטלו את הלולב אחר שיצא בו יד"ח הוא מדינא דעודו בידו, וס"ל להירושלמי דכ"ז שהמוקצה בידו יכול אף ליתנו לחבירו.

קושיות על ביאור הא"ר

אלא דצ"ע על מהלך זה א. דמבוא' בשועה"ר קונטרס אחרון סי' ש"א ס"ק י' דגם באופן דאיכא היתר לטלטל של "עודו בידו" מ"מ ודאי דלא התירו חז"ל לילך כל היום עם המוקצה שזהו דבר שאין לו גבול, ורק התירו לו לילך ולהניחו במקום המשתמר וכדו', וכן מבוא' ג"כ בפמ"ג מ"ז סי' של"ט סוס"ק ה' והביאו במ"ב שם ס"ק י"ט, ולפ"ז ודאי א"א לבאר את דברי הירושלמי שהוא מדין עודו בידו דהרי לא התירו מדין עודו בידו לטלטלו כל היום.

עוד צ"ב, דהנה בבבלי כשהובא המעשה של אנשי ירושלים מבוא' דהם נטלו בידיהם כל היום את הלולב ומ"מ בשעה שקורא בתורה (שאו אין יכול לאחוז הלולב בידו כיון שצריך לגלול הס"ת כדפירש"י) וכן בשעה שנושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע ואח"ז חוזר ונוטל בידו.

אכן בירושלמי מבוא' דכשבא לקרות בתורה ולישא את כפיו נותנו לחבירו וכשגומר לקרות בתורה ולישא את כפיו נוטלו מיד חבירו אבל אם הניחו ע"ג קרקע שוב אין יכול ליטלו בידו דהוי מוקצה עכ"ד הירושלמי.

והנה לפי ביאור הא"ר הנ"ל יוצא דנח' הבבלי והירושלמי דלהבבלי ליכא איסור בנטילת הלולב (או משום דשם כלי עליו כדפירש"י או כביאור האבנ"ז דכל היום בשעה שנוטלו איכא מצוה קיומית ולכן מותר לטלטלו כל היום) ולדעת הירושלמי איכא איסור דנטילת לולב אחר שקיים מצותו ומ"מ בעודו בידו יכול לטלטלו בידו כמה שירצה או ליתנו לחבירו אבל אם הניחו ע"ג קרקע שוב אסור ליטלו בידו.

והנה אי נימא דגם אחר שיצא ידי חובת המצוה שייך עדיין קיום מצוה כשחוזר ונוטלו א"כ לכאור' לא שייך בלולב איסור מוקצה דכל זמן שנוטלו הרי הוא מקיים מצוה והרי לצורך מצוה הותר בטלטול אף אי נימא דשייך ב' בעצם איסור מוקצה.

ועיין באמת בשו"ת אבני נזר סי' הנ"ל דכתב להתיר לטלטל מוקצה מהאי טעמא דהאבנ"ז לשיטתו דס"ל דשייך קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו וא"כ ליכא איסור לטלטל מוקצה בלולב.

אכן הירושלמי דס"ל דאיכא איסור לטלטל מוקצה גבי לולב מוכח להדיא דס"ל דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

ביאור הא"ר בדעת הירושלמי

אלא דצריך ביאור בדעת הירושלמי דאם באמת הוי מוקצה האיך נהגו אנשי ירושלים לטלטלו כל היום כ"ז שלא הניחו מידו, הרי לאחר שיצא בו ידי חובתו תו הוי מוקצה וביותר צ"ב איך יפרנס הירושלמי את דברי המשנה דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את לולביהן ביו"ט, הרי זה מוקצה גמור, ועיין בא"ר סי' של"א ס"ק ה' דביא' דהירושלמי ס"ל דהא דמותר לטלטלו כל היום הוא מדינא דעודו בידו מותר לטלטל המוקצה להיכן שירצה כמבוא' בשו"ע סי' ש"ח סעי' ג', וס"ל להירושלמי דהיתרא דעודו בידו הוא לא רק בכלי שמלאכתו לאיסור אלא אף במוקצה מחמת גופו דינא הכי.

והא דמבוא' במתני' דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה הוא ג"כ מדינא ד"עודו בידו", וס"ל להירושלמי דעודו בידו הוא לא רק אצל מי שהתחיל לטלטלו דכמו שמותר להמשיך לטלטלו לאן שירצה כמו כן יכול ליתנו לחבירו וחבירו ימשיך ויטלטלנו (ועיין בחכמת שלמה ריש סי' ש"ח שתמה מכת הירושלמי על התוספת שבת שם דס"ל דכל ההיתר לטלטלו הוא רק בעודו בידו אבל אסור ליתנו לחבירו).

ויוצא לנו מכל זה ביאור מחודש בענין זה דא"ה"נ ליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו מ"מ איכא חיבוב מצוה כשממשיך ונוטל את הלולב בידו והתירו חז"ל איסור מוקצה משום חיבוב מצוה.

אלא דהתהלה לדוד מקשה דלפ"ז עדיין לא יתיישב מתני' דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, דעדיין קשה איך יכולה לקבל מיד בנה ובעלה את הלולב הרי כשנותנים לה את הלולב נגמר המשך קיום המצוה ואיך הותר איסור מוקצה, עיי"ש שנשאר בצ"ע.

אכן בפשטות יש ליישב דמתני' דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה לדעת הירושלמי הוא מדין עודו בידו דכ"ז שהמוקצה בידו יכול לטלטלו למקום שירצה ואף ליתנו לחבירו, ומה שהקשינו לעיל על מהלך זה מדברי השועה"ר והפמ"ג דודאי אין יכול לטלטל המוקצה כל היום מדין עודו בידו לא קשיא על מתני' דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה דהרי שם האשה נוטלת מידו ומחזירה מיד למים דזה ודאי מותר מדין עודו בידו ודו"ק.

ועכ"פ זה ברור ומוכח דלדעת הירושלמי דלולב הוי מוקצה אחר שגמר לקיים המצוה בעל כרחך צריך לומר דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו, דאם איכא קיום מצוה ה' מותר לטלטלו כל היום וכמו"ש בתשו' אבני נזר הנ"ל.¹⁸

ביאור דעת הירושלמי שמברך בכל פעם שנוטל הלולב

והנה בירושלמי סוכה פ"ג ה"ד מבואר דעת חיה בריה דרב דעל לולב מברך בכל פעם ופעם שנוטלו ועיין במאירי סוכה מ"ה: ד"ה הלולב דהבין בדעת הירושלמי דס"ל דמברך בכל פעם שנוטלו אפי' כמה פעמים

אכן בתוספתא סוכה פרק ב' זיכה שטרא לבי תרי דבהלכה י"ב מבוא' כדעת הבבלי דכשקורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע ואח"ז חוזר ונוטלו בידיו.

ואילו בהלכה י"ג מבוא' להדיא דביו"ט אסור לטלטלו אחר שיצא בה ידי חובתו וצ"ב א"כ איך מבוא' בהלכה י"ב דאף אחר שמניחו ע"ג קרקע חוזר ונוטלו בידיו.

ביאור התלה"ד בדעת הירושלמי והתוספתא

ומכאן ב' הקושיות הנ"ל צריך לבאר גדר אחר בדעת הירושלמי והתוספתא.

וכדביאר בתהלה לדוד סי' של"א ס"ק ז' דא"ה"נ מוכח להדיא לדעת הירושלמי דליכא מצוה קיומית אחר שכבר יצא ידי חובתו מ"מ כשממשיך ונוטל הלולב אחר שקיים מצותו איכא בזה חיבוב מצוה.

וכיון דאיכא בזה חיבוב מצוה אזי כמו שהתירו חז"ל לטלטל מוקצה במקום עשיית מצוה כמו כן התירו חז"ל לטלטל מוקצה במקום חיבוב מצוה ולכן יכול ליטלו בידו כל היום.

ומ"מ בהא נח' הירושלמי והתוספתא דלהירושלמי מיד כשמניחו לארץ שוב לא הוי המשך לקיום המצוה ול"ה חיבוב מצוה ושוב אין יכול ליטלו בידו ורק אם נתנו לחבירו עדיין הוי המשך לקיום המצוה ויכול לחזור וליטלו.

אכן התוספתא ס"ל דגם כשהניחו לארץ מ"מ כיון שדעתו לחזור וליטלו הוי המשך לקיום המצוה ורק כשהניחו ע"ד שלא ליטלו שוב ל"ה המשך לקיום המצוה ואסור לחזור וליטלו דהוי מוקצה.

18 ואין לדחות כמו שהערנו לעיל הערה 12 דלעולם איכא קיום מצוה אחר שכבר יצא יד"ח לדעת הירושלמי והא דהוי הלולב מוקצה אחר שכבר יצא י"ח יש לומר דמשום מצוה קיומית לא דחינן איסור מוקצה, ודלא כהבנת האבני נזר דגם מצוה קיומית דוחה איסור מוקצה, דזה ודאי אינו, דהרי ביארנו בשם התהלה"ד דדעת הירושלמי דמשום חיבוב מצוה גרידא דחינן איסור מוקצה וכ"ש משום מצוה קיומית ובע"כ דצ"ל לדעת הירושלמי דליכא מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

צ"כ למה הוי טועה בדבר מצוה הא כבר יצא ידי חובתו ותו ליכא קיום מצוה.

אכן לפי מה שנתבאר לעיל מהתהל"ד בדעת הירושלמי אתי שפיר, דכ"ז שאוחזו בידו כהמשך לקיום המצוה הוי חיבוב מצוה, וס"ל להירושלמי דגם משום חיבוב מצוה הוי טועה בדבר מצוה ופטור כשהוציאו לרה"ר.

ואם כנים הדברים יוצא כאן מח' הבבלי והירושלמי מן הקצה אל הקצה, דלהבבלי אף אי נימא דס"ל דשייך קיום מצוה מדאורי' אחר שכבר יצא יד"ח מ"מ משום מצוה קיומית זו ל"ה טועה בדבר מצוה וכדביא' הקה"י דכיון דכבר יצא ידי חובתו תו לא טריד טירדא דמצוה. אכן להירושלמי אף דאינו מקיים מצוה אחר שכבר יצא יד"ח מ"מ כיון דהוי חיבוב מצוה כשנוטלו בידו הרי משום חיבוב מצוה זו גרידא הוי טועה בדבר מצוה ודו"ק.

ענף י'

דברי הגר"ח מבריסק לענין מי שיש לו ב' אתרוגים א' כשר שאינו מהודר והשני ספק כשר מהודר

הנה ידוע בשם הגר"ח מבריסק זיע"א דמי שיש לו ב' אתרוגים א' אתרוג מהודר אבל איכא ספק על כשרותו דיתכן שהוא מורכב והשני ודאי אינו מורכב אבל אינו מהודר, דהכריע הגר"ח דיטול קודם את המהודר שהוא ספק מורכב ואח"ז יטול את הודאי כשר שאינו מהודר, דאם יטול קודם את הודאי כשר שאינו מהודר א"כ כבר יצא ידי חובתו ואין שום ענין בנטילת האתרוג המהודר שהוא ספק כשר אחר שכבר יצא ידי חובת המצוה, משא"כ כשנוטל קודם את המהודר שהוא ספק כשר אזי ממ"נ אם זהו כשר הרי יצא יד"ח באתרוג כשר מהודר ואם זה לא כשר הרי לא יצא יד"ח ויטול את השני שהוא כשר ויוצא בו ידי חובתו (וכדברי הגר"ח מבוא' בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מ"ז בתוך הדברים עיי"ש).

ביום, ובע"כ הטעם דס"ל לירושלמי דאיכא מצוה קיומית בכל פעם שנוטלו, אכן הדברים תמוהים מאוד דהא נתבאר לעיל דבירושלמי מבוא' להדיא דאחר שיצא יד"ח הוי מוקצה ובע"כ דאינו מקיים מצוה אחר שכבר יצא יד"ח.

ובע"כ הפירוש בדברי הירושלמי כדביארו המפרשים דמברך "בכל פעם ופעם" הכוונה לאפוקי מדעת רב חונה שהובא בירושלמי דס"ל דאין מברך על הלולב אלא פעם אחת במשך כל חג הסוכות, וע"ז חולק חיייה בריה דרב וס"ל דמברך כל פעם ופעם שנוטלו היינו פעם אחת בכל יום ויום כשנוטלו לצאת ידי חובתו, אבל ודאי דאין מברך יותר מפ"א ביום לדעת הירושלמי.

מחלוקת בבלי וירושלמי אי שגג בחיבוב מצוה הוי טועה בדבר מצוה

עוד יצויין בזה, דהנה כבר נתבאר לעיל דברי המשנה דיו"ט שחל להיות בשבת והוציא את הלולב מרה"י לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות, והנה כבר נתבאר לעיל דבבבלי מבוא' דכ"ז קודם שיצא בו יד"ח אבל אחר שיצא יד"ח תו ל"ה טועה בדבר מצוה וחייב על הוצאתו, ועיין מש"כ לעיל בשם הקה"י ליישב קו' התהלה לדוד דאף אי נימא דאיכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו מ"מ ל"ה טועה בדבר מצוה דכיון שכבר יצא ידי חובתו תו לא טרוד בטירדא דמצוה.

אכן בירושלמי פ"ג הי"א מבוא' (ע"פ באור הרידב"ז) דאף אחר שכבר יצא ידי חובתו אם הוציאו לרה"ר ביו"ט ראשון שחל להיות בשבת פטור לר' יוסי דהוי טועה בדבר מצוה, ואף דכבר קיים המצוה מ"מ אכתי איכא מצוה באחיותו כדחזינן ממנהגן של אנשי ירושלים שנטלו את לולביהן כל היום. עכ"ד הירושלמי.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל דלהירושלמי ליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו

שמברך בשעת התפילה לא קאי על קר"ש דאו', דהרי מדאו' כבר יצא יד"ח בקר"ש שקרא קודם התפילה, וע"כ ודאי עדיף שלא לקרות ק"ש קודם התפילה דאו הברכות ק"ש שמברך בשעת התפילה קאי על ק"ש מדאו'.

אכן הב"י ישב את טענת הרא"ה על מנהג רבי יהודה החסיד, דיש לומר דכיון דברכות ק"ש אינם ככל ברכת המצוות דהרי אינו מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא קריאת שמע אלא ברכות אלו הם ברכות השבח שתקנו חז"ל לאומרם לפני קריאת שמע ע"כ לא איכפת לן שיצא יד"ח ק"ש מדאו' קודם התפילה והברכות ק"ש לא יהיו על ק"ש מדאו'.

והרמ"א סוף סי' מ"ו משמע שדעתו כדעת רבי יהודה החסיד דתמיד יקרא ק"ש קודם התפילה עיי"ש.

והמג"א ס"ק ט"ז כתב דאף לדעת רבי יהודה החסיד והרמ"א דס"ל דתמיד יקרא ק"ש קודם התפילה כיון דלפעמים שוהין ומתפללין אחר זמן קר"ש, מ"מ היכא דידוע בודאי שיתפלל קודם זמן קר"ש יכוין שלא לצאת יד"ח קר"ש כשקורא לפני התפילה כדי שהברכות ק"ש יהיו על ק"ש מדאו', ובהכי מיושב קושיית הרא"ה על רבי יהודה החסיד דבאמת גם ר"י החסיד מודה דהיכא דודאי יתפלל קודם זמן קר"ש יכוין שלא לצאת יד"ח ק"ש כשקורא לפני התפילה.

ועכ"פ יוצא דהרמ"א ס"ל דתמיד יצא ידי חובת ק"ש קודם התפילה, ופשטות דבריו יורה דזהו בכל אופן אף כשיודע בודאי שיתפלל קודם זמן קר"ש, אכן המג"א ס"ל דגם לדעת הרמ"א היכא דודאי יתפלל קודם זמן קר"ש יכוין שלא לצאת יד"ח בקר"ש שקורא לפני התפילה.

הוראת הרה"ק ר' פנחס מקאריין

והנה באמרי פנחס שער סדר היום אות מ"ט כתב דהרה"ק ר"פ מקאריין צוה לתלמידיו לקרוא ג' פרשיות ק"ש קודם התפילה ויכונו לצאת בזה יד"ח ק"ש, כי

הוכחה מדבריו דליכא קיום מ"ע

אחר שכבר יצא יד"ח

והנה לכאו' מדברי הגר"ח הנ"ל מוכח להדיא דס"ל להלכה דאחר שכבר יצא ידי חובתו תו ליכא קיום מצוה כשחוזר ועושה את המצוה.

ומריש הוה אמינא דליכא רא"י לענינינו דיש לומר דודאי שייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו אלא דמ"מ עדיף וראוי לקיים את המצוה החיובית באתרוג מהודר, ולכן פסק הגר"ח שיטול קודם את המהודר שהוא ספק כשר דאז על הצד שזה אתרוג כשר יצא ידי חובת המצוה באתרוג מהודר משא"כ אם יטול קודם את הודאי כשר שאינו מהודר דאז ודאי לא קיים את חובת המצוה באתרוג מהודר.

אכן באמת כד חזינן במקור הדברים מבוא' להדיא דטעמו של הגר"ח מבריסק דפסק שיטול קודם את המהודר הספק כשר הוא כי אחר שיצא ידי חובתו ליכא כלל קיום מצוה ולכן הצריך ליטול קודם את המהודר שהוא ספק כשר ומוכח דס"ל דאחר שיצא ידי חובתו ליכא קיום מצוה בעשייתה (עיי' במכתב הנדפס בסו"ס חידושי הגר"ח החדש הוצאת מישור עמ' תקפ"ו שהובאו שם דברי הגר"ח ובשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מ"ז ס"ק א' שכתבו שניהם בסגנון אחד כדברים שכתבנו).

ענה יא

מנהג ר"י החסיד לצאת ידי חובת ק"ש קודם התפילה

הנה בטור סי' מ"ו הביא מנהג רבי יהודה החסיד שהי' קורא קר"ש קודם התפילה לפי שלפעמים הי' מתפלל אחר זמן קר"ש ולכן תמיד הי' קורא קר"ש קודם התפילה.

והב"י הביא דהרא"ה תמה על מנהג זה, דעכ"פ היכא דבודאי יתפלל קודם זמן קר"ש יוצא דע"י שקורא ק"ש קודם התפילה ויוצא יד"ח קר"ש מדאו' א"כ הברכות ק"ש

כשחוזר וקורא קריאת שמע וא"כ הברכות ק"ש קאי על ק"ש מדאו'.¹⁹

ולפ"ז א"ש דברי הרה"ק ר"פ מקאריץ זיע"א, דהוא רצה שיקראו ב"פ ק"ש ויקיימו בשניהם מצות ק"ש מדאו' ולכן צוה לקרוא קודם התפילה ויכוין בזה לצאת יד"ח ק"ש וגם אח"ז בק"ש שקורא בשעת התפילה שפיר מקיים מצות ק"ש מדאו'.²⁰

ענה יב

דברי המג"א לענין קידוש בתפילה ועל הכוס

הנה מבוא' במג"א ריש סי' רע"א דמדאו' יוצא יד"ח בקידוש שאומר בתפילה אתה קדשת וכו' וחכמים תקנו שיקדש על הכוס דייקא.

והנה נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מ"ע שהז"ג מ"מ איתקש זכור לשמור והני נשים הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה כמבוא' בשו"ע סי' רע"א סעי' ב'.

ובדגול מרבבה דן באיש המקדש ומוציא את אשתו ידי חובת קידוש דאם האיש התפלל ערבית והאשה לא התפללה איך יכול להוציא את אשתו הרי האיש חייב עתה רק מדרבנן כיון שכבר יצא ידי חובתו בתפילה והאשה חייבת בקידוש מדאו' כיון שעדיין לא התפללה ואיך יכול המחויב מדרבנן להוציא את מי שמחויב מדאו' (ועיי"ש מה שדן אי יכול להוציא אותה מדין ערבות וע"ע בהג' רעק"א שם ואכמ"ל).

ע"פ האריז"ל צריך לקרות ב' מיני קר"ש בשחרית ואף שהמג"א מפקפק בזה מ"מ למעשה יש לנהוג כפשטות דברי הרמ"א עכ"ד.

והנה בפשטות כוונתו דיקרא ק"ש קודם התפילה ויכוין לצאת בזה ידי חובת ק"ש וסומך בזה על דעת הרמ"א דס"ל כר' יהודה החסיד וכדביארי' הבית יוסף דאע"פ דעיי"ז יוצא שהברכות ק"ש שמברך לא קאי על ק"ש מדאו' לית לן בה כיון דברכות ק"ש אינם כשאר ברכת המצוות אלא ברכת השבח שתקנו חז"ל לברך אותם סמוך לק"ש.

אכן צ"ב דלפ"ז יוצא דסוכ"ס אינו קורא רק ק"ש א' מדאו' וא"כ למה כתב הרה"ק ר"פ מקאריץ לכוין לצאת בזה יד"ח ק"ש מדאו' ואז יוצא שהק"ש שיקרא בשעת התפילה ל"ה ק"ש מדאו', הרי יכול לכוין שלא לצאת יד"ח בקר"ש שקורא לפני התפילה ויצא יד"ח בק"ש שקורא בתפילה דאז יוצא ידי כולם.

והנה בתשו' והנהגות ח"ד סי' כ"א כתב לבסס את שיטת רבי יהודה החסיד והרמ"א דיקרא ק"ש קודם התפילה, ומה שהקשה באהל מועד דעיי"ז יוצא דהברכות ק"ש לא קאי על ק"ש מדאו' תי' שם ע"פ היסוד שביארנו לעיל באריכות דשפיר שייך לקיים המצוה אחר שכבר יצא יד"ח, א"כ יוצא דאף שכבר קרא ק"ש קודם התפילה ויצא ידי חובתו מ"מ שפיר מקיים מ"ע מדאו'.

19 ואף שביארנו לעיל באריכות דגם אי שייך לקיים מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח מ"מ ודאי דלא יברך ע"ז וא"כ איך יכול לברך ברכות ק"ש אחר שכבר יצא יד"ח, אלא שהתירוץ ברור ופשוט דהרי גם לדעת הרא"ה והמג"א אם ודאי לו שיתפלל אחר זמן ק"ש אזי הדין דיקרא ק"ש קודם התפילה ויכוין לצאת בזה יד"ח ק"ש ואח"ז יקרא ק"ש בברכותיה על סדר התפילה ולא אמרינן דהוי ברכה לבטלה ובעל כרחך דכן הי' תקנת חז"ל לכתח"י דגם אם כבר יצא ידי חובת קר"ש קודם התפילה יחזור ויקרא ק"ש בברכותיה בסדר התפילה והרא"ה רק הוקשה לו למה לכתחילה לא יברך ברכות ק"ש על ק"ש דאו' וע"ז התירוץ דגם אחר שכבר קרא ק"ש עדיין מקיים מ"ע מדאו' כשקורא שנית.

20 ובקונטרס החשוב עדות לישראל מהרה"ג ר' יעקב ישראל זילברברג שליט"א העיר מדברי הרוקח סי' ש"כ דמבואר שם דמי שהתפלל שחרית ואח"ז בא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים יקרא עמהם ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה, ומוכח דאם חוזר וקורא קר"ש אחר שכבר יצא ידי חובתו אינו מקיים מצוה ויש לו שכר רק כקורא בתורה ודברי הרוקח אלו הובאו להלכה בשו"ע סי' ס"ה סעי' ו'.

ואף דיש לדחות ולפלפל מ"מ פשטות דברי השו"ע משמע דליכא קיום מצוה אחר שכבר יצא ידי חובתו.

מדאו', וא"כ שפיר יכול להוציא את אשתו אע"פ שכבר יצא יד"ח בתפילה.

אכן הדברים צריכים עיון גדול דהרי גם אי נימא דשייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא יד"ח מ"מ ודאי דמי שכבר יצא ידי חובתו אין יכול להוציא את מי שלא יצא ידי חובתו, וכדחזינן בגמ' ר"ה כט. דמבוא' דמי שיצא ידי חובתו יכול להוציא את מי שלא יצא ידי חובתו, ופירש"י שזהו מדין ערבות, ומשמע דלולי הדין של ערבות לא הי' יכול להוציאו אף אי נימא דשייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו, ובע"כ צריך לומר דגם אי שייך קיום מ"ע אחר שכבר יצא ידי חובתו מ"מ אינו יכול מי שאינו מחויב במצוה להוציא יד"ח את מי שעדיין מחויב במצוה, וה"ה הכא גבי קידוש דאין האיש יכול להוציא את האשה אם כבר יצא ידי חובתו אף אי נימא דשייך קיום מ"ע אחר שיצא יד"ח ודו"ק (ואי יכול להוציאה מדין ערבות כבר האריכו האחרונים כמו שהזכרנו לעיל בסוגריים).

ביאור תקנת חז"ל בקידוש על הכוס

אלא דמ"מ ארוחנא ליישב ביסוד הנ"ל קושיא אחרת, דהנה מבוא' בגמ' ברכות ל"ג: דתקנו חז"ל לקדש בתפילה וגם שיקדש על הכוס, ולכאור' אם חז"ל רצו משום חשיבות הקידוש לתקן שיקדש על הכוס למה תקנו חז"ל שיקדש בתפילה ויצא יד"ח מדאו' ואח"ז יקדש על הכוס ואז יוצא שהקידוש על הכוס הוא רק מדרבנן ולא תקנו חז"ל לכתח"י שיקדש רק על הכוס שאז יצא יד"ח קידוש מדאו' על הכוס.

אכן אי נימא דגם אחר שכבר יצא יד"ח מדאו' אכתי שייך קיום מצוה אתי שפיר דהקידוש שמקדש על הכוס הוא ג"כ מדאו', דגם אחר שכבר יצא יד"ח שייך קיום מ"ע מדאו' ושפיר נתקיים תקנת חז"ל "לקדש על הכוס" בקידוש מדאו'.²¹

דברי החת"ס שלב ב"ר מתנה

והנה בתשו' חת"ס או"ח סי' כ"א וסי' קמ"ג מבואר דאחר שתקנו חז"ל לקדש על הכוס הרי כאילו לב ב"ד מתנה דלא יצא ידי חובת קידוש בתפילה אלא בקידוש על היין, וע"כ גם אחר שהתפלל עדיין מחויב בקידוש מדאו' ויכול האיש להוציא אשתו וכן מבוא' במ"ב ס"ק ב'.

אכן זה צ"ב דהרי ענינו של קידוש הוא להזכיר את קדושת השבת בכניסת השבת וזה מה שתקנו חז"ל בתפילת ליל שבת, וגם כשהוסיפו ותקנו שיקדש על היין מ"מ תקנה ראשונה במקומה עומדת להזכיר קדושת שבת בתפילת ליל שבת וזהו ענינו של קידוש מדאו' ומה שייך לומר דלא יצא ידי חובת קידוש מדאו'.

עוד צ"ע על דברי החת"ס, דהרי במ"א ריש הסימן הביא מהרמ"ע מפאנו ליישב מנהג העולם שאין ממהרים ומקדשים מיד אחר התפילה כי סומכים על הקידוש שעושים בתפילה דיוצא בזה ידי חובתו מדאו', ואם כדברי החת"ס הרי לב ב"ד מתנה עליהם דאין יוצא ידי חובתו בתפילה ועל מה סמכו העולם שלא לקדש מיד.

ובע"כ דלא כהח"ס ובודאי דיוצא יד"ח קידוש מדאו' בתפילה וא"כ איך האיש יכול להוציא את האשה שלא התפללה.

יציאת האשה י"ח בקידוש הבעל

כשלא התפללה

וראיתי מי שרצה לומר דודאי יכול האיש להוציא את אשתו אפי' שלא התפללה לפי מה שנתבאר לעיל באריכות דגם אחר שכבר יצא יד"ח עדיין שייך קיום מצוה כשחוזר ועושה את המצוה, דלפ"ז ודאי גם אחר שכבר יצא יד"ח בקידוש מדאו' מ"מ כשחוזר ומקדש על היין מקיים מצוה



לשון חכמים

הרב שמואל די סיני

"מה טבו אהליך": אוהלים או סוכות?

השאלה

את הפסוק המפורסם (ויקרא כג מג) "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". מפרש הרשב"ם, בן בתו של רש"י, כך: "למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה" (ויקרא כג מג).

ומה שהוסיף שישבו בסכות במשך ארבעים שנה פירוש מחודש הוא. רבי אליעזר ב"ר אליהו אשכנזי (נכדו של רבי יוסף קולון, המהרי"ק. בספרו מעשי ה' מעשי בראשית פרק ח), ביטא את הקושי בפירוש זה: "שמאחר היות הכוונה על שהולכים בענני כבוד עד מיתת אהרן בסוף ארבעים, אם כן היה לו לומר כי בסכות הושבתי מ' שנה כמו שנאמר לענין המן".

הדבר יותר קשה ותמוה כאשר מתברר שמלבד אותו פסוק בתורה אין עוד זכר מפורש על ישיבה בסכות במשך ארבעים שנה, בו בזמן שכמה פעמים נאמר שישבו באהלים. באהלים ישבו כבר האבות: אברהם, יֵשֶׁב פֶּתַח הָאֵהָל כָּחֵם הַיּוֹם (בראשית יח א), יצחק, וַיִּבְאֶה יִצְחָק הָאֵהָלָה שָׂרָה אִמּוֹ (שם כד טז), יעקב אִישׁ תָּם יֵשֶׁב אֵהָלִים (שם כה כז). וכשיעקב עובר לגור בבית וַיֵּכֶן לוֹ בֵּית וַלְמֻקְנָהּוּ עָשָׂה סֹכֶת (שם לג יז): סוכות רק לבעלי חיים ולא לאנשים. ובנוגע לישראל במדבר, כמה דוגמאות, כגון: ומִשָּׁה יָקַח אֶת הָאֵהָל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמִּחֲנֶה (שמות לג ז); וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲדָם כִּי יָמוּת בְּאֵהָל (במדבר יט יד); סוּרוּ נָא מֵעַל אֵהָלֵי הָאֲנָשִׁים הַרְשָׁעִים הָאֵלֶּה (טז כו); וַתִּגְנְנוּ בְּאֵהָלֵיכֶם (דברים א כז); שׁוּבוּ לָכֶם לְאֵהָלֵיכֶם (שם ה כז); וגם בלעם הרשע כשבירך ישראל אמר מֶה טָבוֹ אֵהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֶיךָ יִשְׂרָאֵל (שם כד ה), "אהליך" ולא סכותיך. אם כן איפה ישבו במדבר, באהלים או בסכות?¹

התשובות

א. הכוונה לא לסכות ממש אלא לענני הכבוד. ידועה המחלוקת בין התנאים על מהות הסוכות: "ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם" (סוכה יא ב). הגירסאות של המחלוקת הן שונות ולמעשה יש שתי מחלוקות, על המובן הכללי של סכות ועל פירוש המילה סכות שמופיע כמקום החניה הראשונה של בני ישראל כשיצאו מרעמסס.

1 לא מצאתי את הקושיא הזאת בפירוש במדרשים ובפרשנות הקלאסית. אבל התשובות שניתנו עונות טוב לשאלה.

"כי בסכות הושבתי"

רבי אליעזר	רבי עקיבא	
בבלי סוכה יא ב, ילקוט אמור רמז תרנה	ענני כבוד היו	סכות ממש עשו להם
ספרא אמור פרשה יב, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) ויקרא פרשת אמור דף סז עמוד ב	סכות ממש היו	ענני כבוד היו

"ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה"

רבי אליעזר	חכמים	ר' עקיבא	
מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה יד, ילקוט שמעוני תורה פרשת בא רמז רט	סכות ממש היו	אין סכות אלא מקום כבוד	
מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק יב	ענני כבוד באו וחנו על גגי רעמסס	סכות ממש עשו להן בסכות	

הפירוש של סכות כ"ענני כבוד" מופיע בתרגום אונקלוס (ויקרא כג מג) ובתרגום יונתן (שם), וכן הוא ברש"י (שם) וברמב"ן (שם) ואחרים (עד הכתב והקבלה, שם).

על ענני כבוד, המדרשים דנים על מהותם, וחז"ל חולקים על מספרם: שבעה (ומהם אחד למעלה), או שלושה עשר לפי ר' יהודה (מהם שנים מלמעלה), או ארבע לפי ר' יאשיה (ומהם אחד למעלה), או שנים לפי רבי (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויהי פתיחתא).

יש גם חילוקי דעות על מי לתלות הזכות שבשבילו באו העננים. בכמה מקורות הסכות באו בזכות אברהם: "במדה שאדם מודד בה מודדין לו. ... באברהם הוא אומר והשענו תחת העץ והקב"ה פרש לבניו שבעה ענני כבוד שני' פרש ענן למסך ואש להאיר לילה (תהלים קה לט)" (מכילתא שם). או לפי במדבר רבה (וילנא- פרשת נשא פרשה יד) "באברהם כתיב (בראשית יח) והשענו תחת העץ, שעשה להם סוכה, והקב"ה עשה סוכות לבניו ביציאתם ממצרים (ויקרא כג) כי בסכות הושבתי את בני ישראל וגו'".

במדרשים אחרים הזכות תלויה באהרן: "שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל בשביל ג' אחין, המן בזכות משה..., הבאר בזכות מרים ... עננים בזכות אהרן דכתיב ויראו כל העדה כי גוע אהרן, אל תקרי ויראו אלא ויִרְאוּ" (אוצר המדרשים - אייזנשטיין-השכם עמוד 144). כאן מדובר בעננים סתם. "ענני כבוד" בתוספת בפירוש "כבוד" נמצא במדרש רבה (ויקרא רבה אמור כז ו, במדבר רבה א ו ועוד). בסדר עולם רבה פרק י יש רק "עמוד ענן". ובגמרא שניהם, קודם "עמוד ענן" ואחר כך "ענני כבוד": "עמוד ענן - בזכות אהרן, מת אהרן - נסתלקו ענני כבוד, שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד, מה שמועה שמע - שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, וכסבור ניתנה לו רשות להלחם בישראל. והיינו דכתיב ויראו כל העדה כי גוע אהרן" (בבלי תענית ט א, ושם רש"י, ד"ה ונסתלקו ענני כבוד מבאר בדיוק על מה מדובר: "ענני רקיע וענני עשן, ושאר עננים אינן של כבוד"). לפי התוספתא

(סוטה יא ח) "מת אהרן בטל עמוד הענן וחזרו שניהם (הבאר שהיה בזכות מרים והענן) בזכות משה". זאת אומרת שכל זמן שהיה משה חי היו ענני כבוד. ארבעים שנה במדבר.

לפי מי שמייחס את העננים לאברהם, לא ניתן לקבוע אם מדובר רק ביציאת מצרים או בהמשך שהותם במדבר. מדרש אליהו רבה (איש שלום, פרשה יג) עונה בפירושו לשאלה: "בשכר צלו של אילן שהושיב [אברהם] אבינו את מלאכי שרת הקיף להן הקדוש ברוך הוא שבועה ענני כבוד לישראל ארבעים שנה במדבר".

יש עוד דעה אחרת על הזכות: בדרושים של ספר מנורת המאור לר' ישראל ב"ר יוסף אלנקאווה כתוב: "בזכות שבעה צדיקים זכו ישראל לשבעה עננים הללו, ואלו הן, אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, ומשה המנהיגם המדריכם בדרך ישרה שלא יכשלו בה. וכאשר סיכך הב"ה עליהם ארבעים שנה במדבר בשבעה עננים..". כלומר גם לדעתו, שהזכות תלויה בשבעה צדיקים, מדובר בענני כבוד שהיו במשך ארבעים שנה.

יש גם מחלוקת מאוחרת האם העננים היו כל הזמן או נסתלקו אחר חטא העגל וחזרו אחרי יום כפור (כך כתב הגר"א בביאורו לשיר השירים ובאדרת אליהו שמות לר ו. על החולקים עליו ועל נסיונות לפתור את המחלוקת עיין "כמוצא שלל רב, סוכות", עמ, סח-עח). כל זה אמנם לא משנה את התשובה.

ב. הענין של ארבעים שנה אינו הכרחי, והסכות היו סכות ממש לתקופה מסוימת. כך הפירוש של אבן עזרא שמתנגד לכל האמור למעלה. "הסיעם משה על פי השם, ואינם רק ששה מסעות עד הר סיני והם פחותים מארבעים יום, והאוויר טוב לא לח ולא קר, ומי שאין לו אהל יוכל לעמוד באויר ולא יזיקנו, ובבואם אל מדבר סיני עשו כולם סוכות כי שם עמדו כמו שנה, ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן.... ולהיות זכר לסוכות, שעשו שם, היה חג הסוכות, כי הכתוב אמר כי בסכות הושבתי את בני" (ויקרא כג, מג), ואיך ישבו בעננים? כי הסכות אינם דומים לעננים" (שמות פרק טו). "ואם ישאל שואל למה בתשרי זאת המצוה, יש להשיב, כי ענן ה' היה על המחנה יומם, והשמש לא יכס. ומימות תשרי החלו לעשות סוכות בעבור הקור" (ויקרא כג מג). לדעתו הסכות היו סכות ממש, שנעשו בתקופה שבנו את בית המשכן ותעכבו שם, והתחילו לבנות סכות מחודש תשרי כהגנה מפני הקור, כי מן השמש היה מגן עליהם עמוד ענן.

ג. לזכר שלא היה להם בית. "ועל דעת האומר סכות ממש עשו להם (סוכה יא ב), החלו לעשותן בתחילת החרף מפני הקור כמנהג המחנות, ולכן צוה בהן בזמן הזה. והזכרון, שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר" (רמב"ן, ויקרא פרק כג). כלומר אפילו למי שאומר שמדובר בסכות ממש, העיקר הוא לזכור שלא היו להם בתים והמצב נמשך כל זמן שהיו במדבר. או, כלשון רבנו בחיי (על ויקרא שם): "כדי שיתגלה ויתפרסם מתוך מצות הסכות גודל מעלתן של ישראל במדבר שהיו הולכים עם כובד האנשים והנשים והטף במקום שהוא אשר אין בטבע האדם לחיות בו".

ד. הפסוק "בסכות הושבתי בהוצאי" לא מתכוון לענני כבוד ולא לארבעים שנה. כך כותב רבי אליעזר ב"ר אליהו (מעשי ה', מעשי בראשית פרק ח): "אבל מאמר הכתוב שנאמר בסכות הושבתי בהוצאי שב אל מה שהחנייה ראשונה שיצאו ממצרים חנו בסכות, וכבר יהיה זה מן התימה שמה היא ההטבה שקבלו ישראל מהיותם חונים בסכות בחנייה ראשונה". ובמה שנוגע לענני כבוד, "מה היתה החזקת ההטבה שהולכים בעננים הלא טוב להם שהיה מוליכם לארץ ישראל, ואם בחטאם נתעכבו אם כן מה שזכר שהולכים בענני כבוד הרי הם זוכרים חטאיהם". "אבל יראה שיאות מאד במה שאמרנו שרצה הקדוש ברוך הוא שיזכרו שתכף

בהוציאו אותם ממצרים הושיבם בסכות להודיעם ולזרזם שלא יעשו עיקר עוה"ז (עולם הזה), שע"כ תכף בהוציאם הושיבם בדירת עראי שידעו בזה שכפי מערכת המזלות לא היה להם לישראל חניה בקרקע". ולמה זוכרים רק בחודש השביעי, "והן לא נאמר באחד מן החגים בחדש פלוני תעשו אותו רק בזה", מן הטעם שאמרו חז"ל שרק בחודש זה יהיה היכר. אבל "אין הכוונה רק מה שחנו בסכות תכף בצאתם וכמו שאמרנו שהודיעם שיעשו עוה"ז דירת עראי".

ה. ישבו בסכות כשהתארגנו למלחמה. "כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בסכות כמו שכתוב הָאָרֶץ וַיִּשְׁרָאֵל וַיְהוּדָה יֹשְׁבִים בְּסֻכּוֹת (שמואל ב יא יא) כי בשדה היה מסכך עליהן עד שכבשו רבת בני עמון, כך ישראל עד שכבשו ארץ כנען זהו כי בסכות הושבתי את בני ישראל כשצרים את האומות. וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים כמו שכתוב אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים. והיא שנת הארבעים וזהו למען ידעו דורותיכם כי בסוכות" (ר' אלעזר מגרמיזא, ספר הרוקח הלכות סוכות סימן ריט).

ו. המושג של אהל מקביל לסוכה: כִּי יִצְפְּנִי בְּסֻכָּה בַּיּוֹם רָעָה יִסְתַּנֵּי בְּסֻכָּה אֶהְיֶה בְּצוּר יְרוּמָמִי (תהלים פרק כז ה). ובחג הסוכות "נעזוב משכנותינו ונשב בסוכות אוהל עראי". "ועל זה אמר בלעם מה טובו אוהליך יעקב ומשכנותיך ישראל, אהל יקרא אוהל עראי, והמשכן יקרא קבוע... שאלוקיך מוליכך בסוכות מפני שהסוכות תשימו בלבבך כי לא הנה הוא המעון התכליתי, ואתה מראה שאתה דר בעראי" (מאורות הראי"ה-ירח האיתנים, עמ' רפז).

ז. ייתכן שבימי החורף והגשם ישבו באהלים, ובקיץ עם חמה וחום ישבו בסכות, כל אותם ארבעים שנה. יציאת מצרים היתה בחודש ניסן, ואז היו סכות, וברכת בלעם היתה לפני מות משה, שמת באדר, ואז ישבו באהלים (ידידי דוד גרוסר).



זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש ומעמיו (ז)

פרק ט

יסודות הקדיש במשנת הרוקח

מאז נתקן הקדיש ע"י אנשי כנה"ג¹ הוא עבר תהפוכות רבות שינויים מרחיקי לכת בהרבה מפרטי אמירתו, דוגמא קטנה לכך היא מנין הקדישים אשר הכפיל את עצמו, תחילתו בשבעת הקדישים שבכל יום, ואילו כיום נהוג לומר (לנוסח ספרד) שבעה קדישים בשחרית בלבד, ושבעה קדישים נוספים בתפילות מנחה וערבית, וזאת בלא לכלול את הקדיש של קרה"ת, ואת הקדיש הנאמר אחר לימוד תורה שבע"פ.

עיקר העסק סביב אמירת הקדיש, טעמי אמירתו, ויסודי תקנתו, הוא במשנת חסידי אשכנז הראשונים, אף שגם במשנת שאר הראשונים הוזכרו דיני אמירת הקדיש, אך פרטי יסודותיו מצויים בעיקר במשנת ראשוני אשכנז, מן הראוי אפוא לעסוק בתורת הקדיש שבמשנת רבנו הרוקח, לפי שהוא זימן לפונדק אחד את רובם ככולם של אופני אמירת הקדיש בסימן שס"ב, כאשר בין השיטין הוא כולל את כל יסודות הקדיש.

וזה החלי בעזהשי"ת.

א. קדיש. לאחר קריאת התורה לעולם אומר, בשני ובחמישי, בשבתות ובימים טובים, וראשי חודשים.

רבנו מזכיר בחדא מחתא את חובת אמירת הקדיש אחר קרה"ת בשבתות ויו"ט, עם הקדיש הנאמר לאחר קרה"ת בימות החול [-בשני וחמישי ובר"ח].

אמירת הקדיש אחר קרה"ת בימות החול כבר מוזכרת במסכת סופרים² ובהמשך הדורות בסדר רע"ג³, לעומת זאת יש לציין מנהג המובא בשו"ת הר"י מיגאש⁴ שבמקומות מסוימים לא נהגו באמירת קדיש אחר קריאת התורה כי אם בימים שיש בהם הפטרה, כדי להפסיק בין קרה"ת שהיא עיקר החיוב לקריאת הפטרה שנתקנה רק בשעת השמד⁵, אבל בימים שאין בהם הפטרה כמו בשני וחמישי, בר"ח חנוכה ופורים, אין אומרים בהם קדיש אחר קרה"ת, וכן הובא מנהג זה בספר העיתים לר"י אלברצלוני⁶ ובאורחות חיים⁷ בשם מהר"ם בתשובה.

יש לציין שרבינו עדיין אינו מבאר כלל את טעם אמירת קדיש לאחר קרה"ת,

ב. וכשאומר במה מדליקין ופיטום הקטרת, שאומרים פסוקים וכל בניך למודי ה', ולאחר פרקי אבות שאומרים ה' חפץ למען צדקו וכו'.

אחר לימוד תורה שבעל פה כמו פרק במה מדליקין כליל שבת, פיטום הקטורת במוסף שבת, ופרקי אבות במנחת שבת, גם כן אומרים קדיש.

1 אור זרוע (הל' מוצ"ש סי' פט) בשם רבנו הרוקח.

2 פכ"א ה"ו.

3 סדר ב' וה' וקרה"ת סי' קא.

4 סי' פט.

5 ראה ברכ"י קמג סק"א.

6 סי' קפ.

7 הל' ר"ה אות ב.

אולם רבנו מבאר שאין לומר קדיש על עצם לימוד תורה שבע"פ, אלא אם כן יאמרו תחילה דבר אגדה שיש בה פסוקים, ואז חוזר הקדיש ועולה על הפסוקים, רבנו מציין שאחר פטום הקטורת ובמה מדליקין נהוג לומר אגדת ⁸ "א"ר א"ר"ח ת"ח מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך וכו', ואחר פרקי אבות נהוג לומר ⁹ "רחב"ע אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו' שנאמר ה' חפץ למען צדקו וכו'.

אמירת קדיש אחר דרשות הפסוקים כבר מוזכרת בשבלי הלקט ¹⁰ בזה"ל 'מפני מה מקדישין במקום שדורשין שם פסוקים, לפי שאין כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא מהן, מה שאין אנו יודעין, לכך נהגו לקדש' עכ"ל, ומלשונו של שבלי הלקט 'מקום שדורשין שם פסוקים', מוכח שיש בזה שני חלקים 'פסוקים' ו'דרשות', וסיבת הקדיש הוא לפי שדורשין את ה'פסוקים' דייקא.

בפרק א ו-ב ממאמרנו (קובץ קצו) נתבאר בהרחבה שדעת ראשוני אשכנז, ובראשם תלמידי רש"י בלקוטי הפרדס ¹¹ ובמחזור ויטרי ¹², והכלבו ¹³, ומהר"ש ¹⁴ רבו של מהר"ל, וכן רבותינו האחרונים ובראשם מהרש"ל ¹⁵ הלבוש ¹⁶ והמג"א ¹⁷ נקטו להלכה שעיקר יסוד הקדיש הוא על פסוקים, וכן אמירת קדיש אחר לימוד תורה שבע"פ הוא רק אם אמרו בסיום הלימוד דבר אגדה שיש בה פסוקים.

ג. ולאחר ויתן לך.

אמירת קדיש אחר פסוקי ויתן לך מוזכרת גם באבודרהם, במחזור ויטרי, במנהגי מהר"ם מרוטנבורג ¹⁸ ובספר המחכים.

למרות שרבנו הרוקח עדיין לא הביא את טעם אמירת הקדיש, אולם שומה עלינו להזכיר שדעת ראשוני אשכנז היא ש'כשהציבור אומרים פסוקים או משנה צריך לומר קדיש אחריהם' ¹⁹, ואין לך פסוקים או משניות הנאמרים בציבור שלא יסיימו בקדיש אחריהם, אחר הפסוקים - על עצם אמירתם, ואחר המשניות - בצירוף אמירת דבר אגדה אחריהם.

אלא שנוסח וסדר התפילה של הראשונים ובפרט באשכנז היה קצר מהנוסח המצוי כיום, שכן תפילת שחרית בציבור כללה את פסוקי דזמרה וברכות ק"ש, שמו"ע ותחנון, אשרי וסדר קדושה, שעל חלקי התפילה הללו היו אומרים שלשה קדישים כנהוג כיום, בסיום התפילות הם נהגו לומר עלינו אולם ללא הקדיש שאחריו, כיון שמנהגם היה רק עד תיבות 'ולעולמי עד תמלוך בכבוד' ²⁰, ללא הסיום 'ככתוב בתורתך ה' ימלך לעולם ועד' ²¹, וכיון שכן לא היו

8 ברכות (סד.).

9 מכות כג.; יש לציין שבפירוש המשניות להרמב"ם בסוף מסכת אבות ג"כ מובא המנהג לומר אגדת רחב"ע אחר פרקי אבות, ועיין מג"א סי' נד סק"ג שדן בדברי הרמב"ם, והארכנו בענין זה בפרק א ו-ב ממאמרנו (קובץ קצו).

10 סי' ח'.

11 לקוטי הפרדס הוצאת ערנרייך דף יד.

12 מחזור ויטרי הוצאת אוצה"פ עמ' קל.

13 כלבו סי' ו'.

14 דרשות מהר"ש סי' צ'.

15 שו"ת מהרש"ל סי' סד.

16 לבוש סי' קלב ס"ב.

17 מג"א סי' נד סק"ג.

18 נדפס ב'ספרי מהר"ל - מבוא וליקוטים' הוצאת מכון י-ם תשע"ו.

19 לקוטי פרדס דף יד, מחזור ויטרי עמ' קל, לבוש קלב א.

20 ראה מהש"כ הרוקח בסי' שכד, וכן הוא במחזור ויטרי עמ' קלא, ובספר סדר היום.

21 אמירת פסוק 'והיה ה' למלך היא הוספת האר"י הק', שעה"כ דף נ' ע"ב.

בעלינו די פסוקים שיכולו לומר קדיש עליהם²², ולכן לא אמרו קדיש אחר עלינו, אמירת מזמורי שיר של יום לא היתה נהוגה כלל אצל ראשוני אשכנז²³, ואף פטום הקטורת אמרו רק במוסף דשבת.²⁴

נמצא אם כן שבימות החול לא היו שום הוספות של פסוקים או תושבע"פ בתפילה שיצטרכו לומר קדיש עליהם, ואכן באי אלו מקומות שנהגו לומר מזמורים מסוימים אחר התפילה²⁵, או פטום הקטורת בסיום תפילת שחרית²⁶ או ערבית²⁷, אף נהגו לומר קדיש אחריהם.

לעומת ימות החול הרי שבשבת נהגו כל ישראל מימות הראשונים להוסיף כמה הוספות בשעת התפילה, ואלו הן, במה מדליקין בערבית דליל שבת²⁸, פטום הקטורת במוסף שבת²⁹, פרקי אבות במנחת שבת³⁰, ופסוקי ויתן לך במוצאי שבת³¹, ועל כולם היו אומרים קדיש 'שכשחציבור אומרים פסוקים או משנה צריך לומר קדיש'.

וקדישים אלו אין להם שייכות כלל ליתומים, אלא שבמרוצת הדורות ניתנו ליתומים הקדישים היתרים על שבעת הקדישים שבחובה, וזאת מפני גודל התועלת לנשמת הנפטרים באמירת הקדיש ע"י בניהם.³²

אף בדברי רבנו הרוקח הוזכרו כאן ארבעת הקדישים הנאמרים בשבת בנוסף על שבעת הקדישים הנאמרים בכל יום, ואלו הם: אחר במה מדליקין, פטום הקטורת, ופרקי אבות, ואחר פסוקי ויתן לך, ולהלן אות יא יובא גם הקדיש הנאמר במועדים אחר קריאת חמשת המגילות.

22 אמירת קדיש לאחר עלינו נוספה יחד עם אמירת פסוק ה' ימלוך לעולם ועד, כמובא בדרשות מהר"ש מאושטרייך סי' צ', ומנהגות וורמייזא (עמ' מ' ועמ' מח'), וכבר הארכנו בזה בקונטרס 'סודות הקדיש' (בי"ש תשע"ט).

23 ראה רוקח שם שעלינו הוא סיום התפילה בימות החול.

24 רמא קלב ס"ב.

25 ראה טור סי' קלג בענין מנהג ספרד לומר (מזמור פו) תפילה לדוד אחר התפילה וקדיש לאחריו, ובאבודרהם דאחר תפלת שחרית אמרו בספרד מזמורי שיר של יום וקדיש לאחריהם, וכן אחר תפלת מנחה אמרו מזמור וקדיש לאחריו, ובמחזור ויטרי עמ' קטט הביא מנהג צרפת לומר שיר מזמור לאסף (מזמור פג) בסיום תפילת שחרית וקדיש לאחריו, וכן הוא ברבנו מנוח (פ"ט מתפילה ה"ו) ובמנהגות וורמייזא.

26 טור שם ואבודרהם שם.

27 כמנהג צרפת המובא במחזור ויטרי עמ' קנה.

28 כן כתב הטור (סי' ער) וכתב הבי"י (שם) שכן מנהג אשכנז וספרד, וכן נזכר בספר העתים לר"י אלברצלוני (סי' קמ) בשבלי הלקט (סי' סו) ברוקח (סי' ג) באבודרהם (ע' קסח) בספר המחכים לרבנו נתן בר יהודה (עמ' 19) ובמחזור ויטרי, והקדיש שלאחריו נזכר בטור בספר העתים ברוקח (שם ובס' שסב) באבודרהם (ע' קעד) במחכים ובמחזור ויטרי.

29 בשבת נהגו לומר סדר פטום הקטורת לאחר תפילת מוסף אף באשכנז, ואין בו החשש שידלגו אחת מכל סממניה שכן אין ממהרין למלאכתן כבחול, וכן אי' ברוקח (סי' נג וסי' שסב) ובמחזור ויטרי ובלבוש (רפו א), וכולם הזכירו הקדיש שאחריו.

30 כן כתב הטור (סי' רפו עי"ש דרישה סק"ג וב"ח) ספר העתים (סי' קצא) וכ"כ בספר המנהיג (הל' שבת סי' מד) שכן הוא מנהג צרפת, ובספר המחכים (עמ' 28) ולקוטי הפרדס (דף יד) ובכולם מובא הקדיש שלאחריו.

31 נזכר באבודרהם (ע' ריב) וברוקח (סי' שסב) ובמחזור ויטרי ובמנהגי מהר"ם מרוטנבורג (נדפס ב'ספרי מהר"ל - מבוא ולקוטים הוצ' מכון י-ם שנת תשע"ו) ובספר המחכים (עמ' 28) וכן מובא בכולם הקדיש שלאחריהם.

32 ראה לבוש קלב ס"ב, ובקונטרס 'סודות הקדיש' הארכנו בהשתלשלות אמירת הקדיש ע"י היתומים.

ומה שאין אומר אחר קריאת התורה במנחה בשבת, לפי שהתפלה מיד אחר קריאת התורה ואומר קדיש.

יבואר אי"ה לקמן אות י.

ד. וכן לאחר הדרשה, כדאמר בשלהי מסכת סוטה (דף מט.) מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, ואמר רבא ובכל יום ויום קללתו מרובה משל חבירו, אלא עלמא אמאי קאי אקדושא דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא, שנא' ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל, הא יש סדרים³³ תופע מאופל.

אמירת הדרשה בשבת והקדיש שלאחריה מובא גם בשו"ת מהרי"ל³⁴ ובשו"ת מהר"ם מינץ³⁵, אולם עיין מש"כ בעל המאור³⁶ שכתב דכבר נפסק מנהג הראשונים לדרוש בכל שבת.

בגודל מעלת הדרשה והקדיש שלאחריה כתב רבנו הרוקח (סי' נו) בזה"ל 'ומדרש (משלי פי"ד) על פסוק (שם כ"ח) ברוב עם הדרת מלך, ר' ישמעאל אומר בשעה שהן נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ושומעין האגדה מפי החכם, ואחר עונין יהא שמיה הגדול מבורך, באותה שעה הקדוש ברוך הוא משמח ומתעלה בעולמו, ואומר למלאכי השרת בואו וראו עם זו שיצרתי לי, באותה שעה מלבישים הוד והדר, לכך נאמר ברוב עם הדרת מלך' עכ"ל.

[רבנו מביא כאן כמה מדרשים בענין חשיבות הקדיש, ולאחמ"כ כמה ברייתות למי שצריך להשלים אמירת קדיש קדושה וברכו, וממשיך]

שבעת הקדישים שנכלל יום

ה. ענייני קדיש. קדיש הראשון שלפני ברכו, אחרי מקראות תהלים הללויות, ואך תיקנו ברכת ישתבח בנתיים, ואומר יתגדל ויהא שמיה רבה, יתברך עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן.

רבנו מבאר שהקדיש הראשון שלפני ברכו קאי על פסוקי דזמרה הנאמרים קודם לכן, וברכת ישתבח אינה הפסק.

קדיש השני אחר פסוקי ברכת כהנים כשאין תחנון, או אחר מקראות של תחנונים, יתגדל עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן.

נחלקו הראשונים אם הקדיש שאחר שמו"ע גם נתקן על פסוקים, שהרי בתפילת שמו"ע אין נאמרים פסוקים.

דעת הכלבו (סי' ו) ש'לעולם לא תמצא קדיש בלא פסוקים לפניו, אם לא אחר גמר התפילה' עכ"ל³⁷, דהיינו שהקדיש שאחר התפילה אינו על פסוקים, וכן משמע בפרדס הגדול לרש"י³⁸.

אבל דעת הרוקח כאן שאף קדיש זה שלאחר שמו"ע נתקן על פסוקי ברכת כהנים ופסוקי תחנון הנאמרים בשעת התפילה.

33 סדרים - סדרי פרשיות דתורה (רש"י שם).

34 חדשות סי' כ"ח.

35 סי' פ.

36 שבת דף מג מדפי הרי"ף ד"ה והא.

37 והוב"ד במג"א (נד סק"ג) ובמשנ"ב (נד סק"ח).

38 סי' ה'.

והפמ"ג³⁹ כתב שאף תפילת שמו"ע עצמה מיוסדת על פסוקים, וכגון רפאנו ה' ונרפא שהוא מיוסד על לשון הפסוק⁴⁰, ועל פסוקים כגון אלו נתקן הקדיש שלאחר שמו"ע. ובטעם הדבר שרבנו לא אמר די בפסוקי ברכת כהנים הנאמרים בכל יום והזכיר גם את פסוקי תחנון, ראה להלן אות ו.

קדיש השלישי אחר סדר קדושה, וגומר הקדיש לפי שהוא סוף התפלה, יתגדל, יתברך, תתקבל, יהא שלמא רבא, עד עושה שלום.

קדיש הרביעי במנחה אחר פסוקי תהלה, עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן.

קדיש החמישי אחר פסוקי תחנון, וגומרין כל הקדיש לפי שהוא סוף תפלת המנחה, ואפילו כשאין תחנון גומר אחר התפלה.

ראה לעיל בתפילת שחרית דברי הפמ"ג שאף שמו"ע עצמה מיוסדת על פסוקים, ועל פסוקים אלו נתקן הקדיש.

קדיש הששי אחר פסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן, עד דאמירן בעלמא.

נתבאר באריכות בפרק ז' ממאמרינו שהקדיש שלפני שמו"ע דערבית נתקן בעיקרו על פסוקי בילא"ו, שכן בזמן חז"ל שהבתי כנסיות היו בשדות, היו כאלו שבאמירת פסוקי בילא"ו יצאו ידי חובת שמו"ע, ולכן נתקנה אמירת הקדיש לאחמ"כ כמו אחר שמו"ע⁴¹, ואכחמ"ל.

ולענין ליל שבת שאין אומרים בהם פסוקי בילא"ו ראה לקמן אות ו.

קדיש השביעי אחר תפלת ערבית, וגומר כל הקדיש שהוא סוף תפלת ערבית.

הרי ז' קדישין ביום על שם שבע ביום הללתיך.

בשני וחמישי קדיש לאחר קריאת התורה, קדיש עד דאמירן בעלמא, כי הקדוש ברוך הוא מתגדל על ידי תורה שבכתב, לכך לעולם קדיש אחר קריאת התורה, שהרי לא נאמרו [יאמרו?] קדיש עד אחר סדר קדושה.

בהמשך לו' הקדישים הנאמרים בכל יום, ולפני התחלת סדר הקדישים הנאמרים בשבת, מביא הרוקח את הקדיש הנאמר אחר קריאת התורה.

והוא מבאר את טעם אמירת קדיש זה 'לפי שהקב"ה מתגדל ע"י תורה שבכתב', בדבריו אינו מבואר האם טעם זה מיוחד לקדיש שאחר קרה"ת, או שזהו הטעם של כל הקדישים הנאמרים אחר פסוקים, כמו כן אינו מבואר מדוע הקב"ה מתגדל ע"י תורה שבכתב דייקא ולא ע"י תושבע"פ, והלא הראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש⁴², ואמאי מתגדל שמו יתברך ע"י תורה שבכתב דייקא.

עוד יש לעיין שכן מצינו במקום אחר (בסי' שיא) שרבנו הרוקח עצמו מביא שטעם אמירת קדיש אחר קרה"ת הוא 'לפי שאין לך כל דיבור ודיבור שבתורה שאין בו שם המפורש שאין

39 סי' נה מש"ז סק"ג.

40 בירמיה (יז יד) הוא בלשון יחיד 'רפאני ה' וארפא וכו'" ואנשי כנה"ג תקנוהו בתפילה בלשון רבים, ומה שהביא הפמ"ג פסוק זה הוא לדוגמא בעלמא, וכוונתו שכל תפילת שמו"ע מיוסדת על חלקי פסוקים שונים וכפי שכבר נתבאר בספר אבודרהם.

41 זה לשון תלמידי רבנו יונה (ברכות ג. מדפי הרי"ף ד"ה ואע"ג) שבתחלה שהיתה תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם שמונה עשרה הזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות, וחותרין עליהם, ואומרים קדיש ויוצאים, ואח"כ אף על פי שקבעה חובה נשאר הדבר כמו המנהג הראשון עכ"ל.

42 מגילה (ט:).

אנו יודעים, לפיכך צריך להקדיש על אותו השם, וכפי שכתבו הגאונים שזהו טעם אמירת קדיש אף אחר 'דרשות הפסוקים', וא"כ אמאי נקט הכא טעם אחר, וצ"ב.

בסיום הדברים כותב הרוקח שצריך לומר קדיש אחר קרה"ת בפני עצמה, אף שאומרים שוב קדיש לאחר מכן, לפי שבין קרה"ת לקדיש יפסיקו בסדר קדושה שהוא ענין בפני עצמו, ולכך צריך לומר תחילה קדיש על קרה"ת בפני עצמה.

ו. בערב שבת קדיש אחר פסוקי ושמרו בני ישראל את השבת.

הנה כפי שנתבאר הקדיש שקודם תפילת ערבית נתקן ביסודו על פסוקי בילא"ו שהם כמו תפילת שמו"ע, וא"כ בליל שבת שאין אומרים בו פסוקי בילא"ו אין כל מקום לומר קדיש קודם תפילת שמו"ע דערבית, וראה מש"כ הפרישה (רלו י) שביליל שבת אומרים קדיש זה משום דלא פלוג.

אך דברי רבנו שהקדיש הוא על פסוקי ושמרו מחודשים הם, ועוד צ"ב אמאי לא כתב שהקדיש עולה על פסוקי ק"ש שהם מדאורייתא.

ויתכן לבאר דס"ל לרבנו דיש לחלק בין חובת הקדיש לתקנת הקדיש, דהיינו שבנוסף לחובה לומר קדיש, הרי שהתקנה היא לומר קדיש רק בסמיכות לפסוקים, ומצד תקנה זו שומה עלינו למצא פסוקים בסמיכות לקדיש ככל האפשר.

ובכל מקום שהזכיר רבנו הלשון 'אחר' בפירקא הדין, אין הכוונה על איזה פסוקים הם חובת הקדיש, אלא מה הם הפסוקים הסמוכים ביותר אל הקדיש, שהקדיש חוזר ועולה עליהם.

ולפי זה יתבאר דאכן אפשר דתקנת קדיש זה שקודם שמו"ע הוא על פסוקי ק"ש, אולם הרוקח העדיף להזכיר את פסוקי ושמרו לפי שהם ממש סמוכים אל הקדיש.

בזאת יתבאר גם מש"כ רבנו הרוקח בתפילת שחרית 'קדיש השני אחר פסוקי ברכת כהנים כשאין תחנון, או אחר מקראות של תחנונים', והקשינו לעיל אמאי הזכיר גם את פסוקי תחנון בנוסף על פסוקי ברכת כהנים הנאמרים תדיר, ולדברינו מבואר שכיון שפסוקי תחנון סמוכים אל הקדיש יותר מפסוקי ברכת כהנים אזי עדיף יותר לומר שהקדיש הוא 'אחר' פסוקי תחנון.

ז. וקדיש אחר במה מדליקין, אחר פסוקי כל בניך למודי ה' עד יברך את עמו בשלום, ואינו אומר תתקבל שהרי לא התפללו אחר קדיש.

תחילה מביא הרוקח שהקדיש שאחר במה מדליקין הוא 'אחר' פסוקי [א"ר אלעזר א"ר חנינא ת"ח מרבים שלום בעולם שנא'] וכל בניך למודי ה', [וכן שאר הפסוקים עד] ה' יברך את עמו בשלום, שכן כאמור אומרים קדיש רק על דבר אגדה שיש בה פסוקים.

לאחר מכן מביא רבנו משפט קצת תמוה ואינו אומר תתקבל שהרי לא התפללו אחר קדיש, והקושיא צצה ועולה מעליה וכי מה הווא אמינא יש כאן לומר קדיש תתקבל לאחר פרק במה מדליקין - לאחר שכבר אמרו תתקבל על שמו"ע דערבית⁴³ - עד כדי שהוצרך הרוקח לשלול זאת, והלא צריך לומר אז קדיש 'על ישראל ועל רבנן' כמו אחר כל לימוד תורה שבע"פ.

אולם זאת עלינו לדעת שרבותינו ראשוניי אשכנז לא נהגו כלל לומר אחר תושבע"פ קדיש 'על ישראל ועל רבנן', ואף שקדיש זה נזכר בסדור רב עמרם גאון ובסדר התפילות של הרמב"ם, אולם בארצות אשכנז וצרפת לא נהגו לומר תוספת נוסח זה בקדיש, אלא אחר

43 ראה רוקח סי' נ דאומרים במה מדליקין בסיום תפילת ערבית לאחר קדיש תתקבל.

תושבע"פ נהגו לומר 'קדיש יהא שלמא' (!), וראה בהערה מקורות מפורשים בראשונים לענין זה.⁴⁴

כמו כן ב'סדור התפילה עם פירושי רבנו הרוקח', מצאנו את ביאור ופירוש הקדישים השונים לתיבותיהם, בעוד קדיש 'על ישראל ועל רבנן' נשמט זכרו וביאורו.

אף גם זאת כפי שכבר ראינו לעיל, הרי שהרוקח בסימן זה שאנו עומדים בו הרי הוא מבאר היטב בפרוטרוט איזה קדיש אומרים בכל מקום, עד דאמירן בעלמא, או עם תוספת תתקבל, אבל כאן כמו נעלם ממנו להזכיר אמירת על ישראל ועל רבנן.

על כרחנו חוזרים אנו לומר שאכן הרוקח גם הוא נהג לומר אחר תושבע"פ רק קדיש יהא שלמא, ונמצא אם כן שבסידורו של רבנו הרוקח היו שלשה מיני קדישים, א) קדיש עד דאמירן בעלמא, ב) קדיש תתקבל הנאמר אחר תפילות שמו"ע, ג) קדיש יהא שלמא, אולם בעוד שהחצי קדיש וקדיש תתקבל נאמרים כמה פעמים בכל יום, הרי שקדיש יהא שלמא נאמר רק בשבת, וכמבואר לעיל שרק בשבת אמרו קדישים אלו הנוספים על ז' קדישים שבכל יום.

ולכן בפעם הראשונה שרבנו הרוקח מזכיר אמירת קדיש אחר לימוד תושבע"פ, הרי הוא מבאר שאומרים קדיש אחר במה מדליקין ואינו אומר תתקבל שהרי לא התפללו אחר קדיש', דהיינו שלאחר קדיש תתקבל הנאמר בסיום תפילת ערבית לא התפללו שוב שום תפילה שנצטרך לומר עליה קדיש תתקבל, ולכן עתה בקדיש שאחר במה מדליקין יש להשמיט תוספת תתקבל צלותהון, ולהמשיך באמירת יהא שלמא רבא ועושה שלום.

44 במשנת ראשוני אשכנז וצרפת מבואר להדיא שאחר תושבע"פ אמרו קדיש יהא שלמא ולא קדיש על ישראל ועל רבנן.

א. זה לשון המחזור ויטרי (ע' קנה) דבתפילת ערבית לאחר תתקבל אומרים פטום הקטורת, 'ועומד הנער ואומר קדיש, ומדלג תתקבל ואומר יהא שלמא', הרי לנו דאינו אומר קדיש דרבנן אלא רק מדלג התוספת תתקבל וממשיך יהא שלמא, ובלשון זה מובא במחזור ויטרי גם לענין קדיש שאחר במה מדליקין בליל שבת, וקדיש שאחר פטום הקטורת במוסף דשבת.

ב. וכן כתב בשו"ת מהר"מ מינץ (סי' קיט) מדי דברו בסדר הנהוג לעשות בסיום מסכתא, 'ואח"כ יאמר קדיש אם יש מנין, ויש שאומרים קדיש דרבנן, אך אותו קדיש אינו מצוי בינינו, לכן ברוב פעמים לא שמעתי לומר רק שלנו בלא תתקבל', היינו דגם במקומו היה עיקר הקדיש שאחר לימוד תושבע"פ רק קדיש שלם בלא תתקבל, אך לא קדיש דרבנן.

ג. וכן כתב במנהגי מהר"ם מרוטנבורג (נדפס ב'ספרי מהר"ל - מבוא ולקוטים' הוצ' מכון י-ם שנת תשע"ו) סדר הקדישים, ומונה שם רק שלשה מיני קדישים קדיש שלם - [תתקבל] אומירן אחר גומירן תפלת יוצר - [שחרית] או מוסף או מנחה או מעריב וכו', חצי קדיש אומרים קודם תפלת מנחה בתפלת מעריב אחר יראו עינינו וכו'.

קדיש בלא תתקבל אחר במה מדליקין, ואין כאלקינו, ויתן לך בשבתות ויו"ט, ויש מקומות בכל יום אחר עלינו לשבח, ואחר קריאת מגילת שיר השירים רות קהלת, ואחר הפרקים, ואחר הדרשה, וליל ט"ב ויומו שחרית, עכ"ל.

הרי דכלל בזה להדיא דאחר במה מדליקין ואין כאלקינו - [פטום הקטורת] ואחר הפרקים - [פרקי אבות] והדרשות אומרים רק קדיש בלא תתקבל, וכפי שאומרים אחר עלינו ויתן לך וקריאת המגילות במועדים ולא נזכר כלל נוסח קדיש על ישראל.

ד. וראה בספר המנהיג (הלכות שבת סי' מד) דאחר מוסף דשבת מסיימים את התפילה ואומרים קדיש ומנהיג צרפת לקרות את המשניות מהסדרים בכל שבת אחד וקדיש בלא תתקבל וכו' והולכין לבתייהם לשלום עכ"ל. הרי דגם הוא מעיד על מנהג צרפת שאחר לימוד המשניות אומרים רק קדיש בלא תתקבל ולא קדיש דרבנן.

ה. ועיין עוד באליה רבה (רצב סקי"ח) שתמה אמאי אומרים אחר פרקי אבות רק קדיש יהא שלמא הלא מבואר בכלבו (סי' מ) שאחר פרקי אבות צריך לומר קדיש על ישראל ועל רבנן.

ח. בשבת תכף לקריאת התורה קדיש, להפסיק בין תורה לנביאים.

דברי רבינו יש בהם קצת מן התימה מה כוונתו, דאם כוונתו שטעם אמירת הקדיש הוא כדי להפסיק בין תורה לנביאים, זה אינו, שכן כפי שנתבאר בריש הסימן דעת רבינו שאומרים קדיש אחר כל קרה"ת, לפי שעצם קרה"ת מחויבת בקדיש.

ואם כוונתו לבאר טעם אמירת הקדיש במקום זה, הנה כתבו התוס' (מגילה כג. ד"ה כיון) דרבנן סבוראי שלאחר חתימת הש"ס תקנו שיאמרו בשבת את הקדיש דקרה"ת אחר גמר קריאת הפרשה בשבעה עולים, ולפני קריאת המפטיר בתורה, כדי להודיע שהמפטיר הוא ענין בפני עצמו ועולה רק מפני כבוד התורה, ואינו ממנין העולים.

ואם כן הוי ליה לרבינו למימר דאומרים את הקדיש כאן כדי להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, אבל לשונו של רבינו שהקדיש נאמר בין קריאת התורה להפטרה בכדי להפסיק בין תורה לנביאים, יש בה מעין דעת הר"י מיגאש לעיל אות א הסובר שחובת הקדיש היא רק בימים שיש בהם הפטרה, כדי להפסיק בין קרה"ת שהיא חובה לקריאת ההפטרה שאינה חובה כל כך, ורבנו הרוקח חולק על כך להדיא וכמו שכתב שאף בשני וחמישי - שאין בהם הפטרה - אומרים קדיש אחר קרה"ת.

אולם אפשר לבאר דברי רבנו באופן אחר מדברי הר"י מיגאש, דהנה יש לעיין כיצד נהגו קודם תקנת רבנן סבוראי, האם נהגו אז לומר את הקדיש בין קרה"ת להפטרה לפי שנסתיים עיקר ענין קרה"ת, או שנהגו לומר קדיש לאחר ההפטרה, לפי שההפטרה היא מענין הקריאה וטפילה אליה ולא חשיבא הפסק.

יתכן אפוא שרבינו מיירי כאן בעיקר התקנה, לומר שאף שאכן ישנה חובת קדיש על עצם קרה"ת ודלא כהר"י מיגאש, אולם ביום שיש בו הפטרה הרי מקום אמירת הקדיש ביסודו הוא בין קרה"ת להפטרה, כדי להפסיק בין תורה לנביאים⁴⁵, אלא שרבנן סבוראי הוסיפו להקדים את הקדיש לאמרו אף לפני קריאת המפטיר בתורה, להודיע שהמפטיר אינו מן המנין.

ט. יקום פורקן, אשרי, וקדיש לפני תפלת המוספין, כי אין להתפלל בולא כלום, לכך קדיש לפני התפלה לעולם.

כאן מבליע רבנו הרוקח את היסוד השני של תקנת הקדיש, היסוד הראשון כבר נתבאר בתחילת דבריו שתקנת אמירת קדיש היא על פסוקים, וכאן מובא היסוד השני ש'לעולם אין אנו מתחילין תפילה בלא קדיש לפני'ה, וטעם הדבר הוא 'שאינן להתפלל בולא כלום'.

ביתר הרחבה מובא באור זרוע⁴⁶ בשמו של רבנו הרוקח בזה"ל 'ואומרים קדיש לפני התפילה עוד, לפי שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ולא בולא כלום' עכ"ל.

היינו שלפי שאין עומדין להתפלל אלא מתוך הכנעה וכובד ראש, ואי אפשר להגיע לידי כובד הראש הרצויה אם הציבור עומדים מפוזרים אחת הנה ואחת הנה ובפתאום יתחילו להתפלל, לכך תקנו חז"ל שיאמרו תחילה קדיש, ומתוך כובד הראש של אמירת הקדיש עומדים בתפילת שמו"ע.

ולכן אומרים תמיד קדיש לפני תפילות מנחה וערבית מוסף ונעילה, בכולם הסמיכו את הקדיש לשמו"ע כדי לעמוד בתפילה מתוך כובד ראש.

45 וכן משמע בתוס' הרא"ש מגילה כג. ד"ה עשרים וארבעה הוי.

46 הלכות מוצ"ש סי' פט.

הלבוש⁴⁷ כתב ג"כ כעין דברי הרוקח שתיקנו לומר תמיד קדיש לפני שמו"ע, אולם מטעם אחר וז"ל 'כדי שידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד, ויתחילו להתפלל שמו"ע מיד אחר הקדיש'.

המג"א⁴⁸ כתב שבמקום שאין ס"ת יאמרו במנחת שבת פסוק ואני תפילתי לפני קדיש ולא בין קדיש לשמו"ע, וזאת על פי מה שכתב בסודר רבי הירץ ש"ץ 'שלעולם לא יתחילו י"ח בלא קדיש שלפניו' עכ"ל, וכתב המג"א דלכן יש לימנע מלומר אז אף את הפסוק ואני תפילתי לפי שיש בזה הפסק בין הקדיש לשמו"ע, אלא באופן הנ"ל יאמרו ואני תפילתי לפני קדיש. והנה בסודר רבי הירץ ש"ץ על אתר הביא תמצית לשון רבנו בפירקא הדין, נמצא א"כ שהמג"א נקט לעיקר את טעמו של רבינו, שאמירת הקדיש בסמיכות לשמו"ע היא כדי לעמוד בתפילה מתוך כובד ראש.

והנה בתפילת שחרית אין אומרים קדיש לפני שמו"ע, וראה בשולחן ערוך הרב (רצב ד) שהוסיף על דברי המג"א הנ"ל בזה"ל 'שלעולם אין אנו מתחילים תפילה בלא קדיש לפניו, חוץ מתפילת השחר מפני סמיכת גאולה לתפילה'.

וקדיש לאחר פיתום הקטורת אחר כל בנין למודי ה'.

ושבת במנחה תיקנו לומר אשרי וסדר קדושה, כי סדר קדושה בכל יום לשמור מדין גיהנם צלמות ולא סדרים, הא יש סדרים אין צלמות, ודחו סדר קדושה בהשכמה וביום טוב מפני הריבוי תפלות, ותיקנוה במנחה וקדיש אחריו.

י. מה שאין אומר קדיש אחר קריאת התורה במנחה בשבת, לפי שאין הפסק בין קריאת התורה לתפלה, [ו]לפי שאין להתפלל בולא כלום דחו הקדיש עד שיתפלל.

אחר קרה"ת במנחת שבת ישנה חובת קדיש כמו אחר כל קרה"ת, אולם רבנו מבאר שאין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת, וזאת מן הטעם המבואר למעלה שאין לעמוד בתפילת שמו"ע ב'ולא כלום' כי אם מתוך כובד ראש, ומטעם זה דחו את הקדיש שלאחר קרה"ת 'לפי שאין הפסק בין קרה"ת לתפילה'.

להשלמת כוונת רבנו יש להביא את לשון המחצית השקל בענין זה⁴⁹:

'אחר הקריאה קודם תפלת שמונה עשרה אומרים ג"כ קדיש, וא"כ אם נאמר הקדיש על הבימה אחרי הקריאה, איך יאמר שוב קדיש קודם תפלת שמונה עשרה, והא אין ענין מפסיק בין שני הקדישים [שעליו יאמרו את הקדיש השני, העורך], בשלמא בשחרית איכא הפסק בין שני הקדישים, אשרי שאומרים אחר קדיש שעל הקריאה, אבל במנחה שכבר אמרו אשרי קודם הקריאה, ואין אומר ואין דברים אחרי הקריאה' עכ"ל.

וזהו אף כוונת רבנו, שלפי שאין הפסק בשום מזמור בין קרה"ת לתפילה, א"כ קדיש זה שיאמרוהו לפני שמו"ע אינו על שום פסוק, ולכן דחו את אמירת הקדיש דקרה"ת כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש.

דברי רבנו שאין הפסק בין קרה"ת לתפילה לכאורה צריכים ביאור, שכן בזמננו נהוג לומר בעת הכנסת ס"ת להיכלו פסוקי יהללו, מזמור (כד) לה' הארץ ומלואה, ופסוקי ובנוחה, ויש המוסיפים ואומרים אף מזמורי (קיא-קיב) הללו' אודה ה' והללו' אשרי איש, ואם כן שפיר

47 סי' תצב א, רצב א.

48 רצב סק"ב.

49 רצב סק"ב.

יש כאן הפסק בין קרה"ת לתפילה, ואמאי לא יאמרו קדיש תיכף לאחר קרה"ת, ואח"כ יאמרו שוב קדיש פעם שנית לפני שמו"ע על כל הפסוקים ומזמורים הנ"ל.

אך הנה האמת היא שלמנהג רבותינו הראשונים לא אמרו שום מזמור (!) בעת הכנסת הס"ת, כי אם פסוקי יהללו את שם ה' ותו לא, ויש בזה אריכות ואין כאן המקום להאריך בזה⁵⁰, אולם אך זאת יש לציין שרבינו הרוקח אינו מזכיר בסדר הכנסת" להיכלו כי אם פסוקי יהללו.⁵¹

ולפי זה מובנת כוונת רבנו, שכיון שפסוקי יהללו הם רק שני פסוקים הם אינם נחשבים להפסק בין קרה"ת לקדיש⁵², ולכן אפשר לדחות את הקדיש דקרה"ת לאמרו לפני שמו"ע.

יא. וכשאומר בימים טובים המגילות לפני קריאת התורה אומר קדיש אחר המגילה, לפי שבנטילת התורה יפסיקו בעל הכל יתגדל.

אמירת הקדיש אחר קריאת המגילות שקורין במועדים [שיר השירים בפסח רות בעצרת וקהלת בסוכות], מוזכרת גם בשו"ת מהר"ם מינץ⁵³ ובמנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג.⁵⁴

ורבינו מבאר שהקדיש שאומרים על מצות קרה"ת אינה עולה גם על קריאת המגילות שקודם לקרה"ת, שכן הפסיקו ביניהם באמירת על הכל בעת הוצאת ס"ת.

וכשקוראי' פרקי אבות, שאומרים אחריהם ר' חנניה בן עקשיא, ואומר פסוק ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה, ואחריו קדיש.

לכאורה יש כאן עירוב קטעים, שכן עם סיום תפילת מנחה של שבת עובר רבנו אל הקדיש שאחר קריאת המגילות, חוזר אל הקדיש שאחר פרקי אבות הנאמרים במנחת שבת, וחוזר חלילה אל קריאת המגילה בפורים, וא"כ לכאורה קטע זה של קדיש דפרקי אבות צריך להיות לפני הקטע הקודם של הקדיש דקריאת המגילות, ואז יהא ענין שבת לחוד וענין קריאת המגילות לחוד.

יב. ובפורים לאחר קריאת המגילה ואתה קדוש אשרי, וביום אומר תהלה לכך אין אחר המגילה קדיש.

רבנו לכאורה נתכוין בזה דאליבא דאמת ישנה חובת קדיש אף על פסוקי קריאת מגילת אסתר בליל פורים וביומו, דלא גרע מן שאר המגילות הנקראים במועדים, אולם אין אומרים קדיש תיכף לאחר קריאת המגילה, לפי שנוהגים לומר פסוקי ואתה קדוש וסדר קדושה תיכף לאחר קריאת המגילה בליל פורים וביומו⁵⁵, ונהגו להסמיכם ככל האפשר עד שאין להפסיק

50 ראה סדור רע"ג (ס' ק) אבודרהם (סדר שחרית דחול עמ' קנ-קנא) סדור רש"י (ס' קפה) מחזור ויטרי בשחרית דחול (עמ' קכז) ודשבת (עמ' רפח) ובמנחה דשבת (עמ' רצט) ספר המנהגים לרבי אייזיק מטירנא בשחרית דחול (עמ' יג) ובשחרית ומנחה דשבת (עמ' כה) לבוש (תצב א, תקנ"ד, תקפ"ד, ועוד) מלוושי יו"ט (קמט סק"א) סדור הרב בעל התניא (סדר שחרית דחול ודשבת) ובכל אלו לא נזכר שום מזמור או פסוקים לאמרם בעת הכנסת ס"ת להיכלו חוץ מפסוק יהללו.

ואי"ה יבוארו הדברים בארוכה בקונטרס 'קדיש דאורייתא' על דיני ומנהגי קדיש דקרה"ת הנמצא בשלבי עריכה.

51 בסי' נג (שחרית דשבת) סי' רד (שחרית דר"ה) וסי' ריא (מנחה דתענית ציבור), וכן בפירושי התפילה לרבנו הרוקח אות עד (שחרית דחול) ואות צח (שחרית דשבת) הובא רק פסוק יהללו.

52 יש לציין שבספר הרוקח (ס' נו) בסדר תפילת מנחה של שבת רבינו אינו מביא אף אמירת פסוק יהללו כלל. סי' פ' הובא בלבוש סי' קלג.

54 נדפס ב'ספרי מהר"ל-מבוא ולקוטים י-ם תשע"ו.

55 מנהג אמירת ואתה קדוש וסדר קדושה בליל פורים מובא כבר בסדור רע"ג. וכתבו הראשונים בטעם הדבר שהוא לפי שפסוק ואתה קדוש הוא במזמור (כב) למנצח על אילת השחר שדרשוהו חז"ל (יומא כט. מגילה טו:) על אסתר המלכה שנמשלה לאילת השחר, ואגב פסוק ואתה קדוש

ביניהם אפילו בקדיש, ולכאורה כוונת רבנו שהקדיש שאחרי סדר קדושה חוזר גם על פסוקי קריאת המגילה.⁵⁶

אולם יש להעיר שבלשון רבנו יש לכאורה טעות דמוכח במה שהזכיר אמירת אשרי בליל פורים.

כמו כן יש לעיין אמאי לא הזכיר רבנו את הקדיש שאחר מגילת איכה בליל תשעה באב.

תם ולא נשלם



אומרים כל סדר קדושה עד תומו, והטעם זה מובא בכל בו (ס' מה) ובהגהות מיימוניות (סופ"ב דמגילה) בשבלי הלקט (ס' קצט) ובהגהות מנהגים לרבי איזיק טירנא.

56 יש להתבונן דהנה כפי שהובא לעיל כבר נהגו בימות רבותינו הראשונים לומר קדיש לאחר קריאת המגילות במועדים, וא"כ מאי שנא קריאת מגילת אסתר בליל פורים וביומו שאין אומרים קדיש אחריה.

ונראה לבאר, דכיון דתקנו במיוחד לומר פסוק ואתה קדוש וסדר קדושה בליל פורים הסמיכוהו תיכף לקריאת המגילה עד כדי שאין להפסיק ביניהם אפילו בקדיש, והקדיש שאחר סדר קדושה חוזר גם על קריאת המגילה. ואף דטעמא בעיא אמאי הסמיכו כל כך פסוק דואתה קדוש לקריאת המגילה עד שאין להפסיק ביניהם אפילו בקדיש, אולם נראה להוכיח ממנהג חכמי לוניל שטעם העדר הקדיש על קריאת המגילה הוא מן הטעם שאנו רוצים להסמיכו לפסוק דואתה קדושה וסדר קדושה.

מנהג חכמי לוניל שכאשר חל ליל פורים במוצאי שבת אומרים ויהי נועם תחילה לפני קריאת המגילה, ותיכף לאחר קריאת המגילה פותחים בפסוק ואתה קדוש וסדר קדושה שלאחריו, כדי להסמיך פסוק דואתה קדוש לקריאת המגילה.

כמו כן בשחרית דפורים (בכל שנה) לאחר קריאת התורה אומרים אשרי וקורין המגילה, ותיכף לאחר קריאת המגילה מתחילים ובא לציון, וכל זאת כדי להסמיך פסוק דואתה קדוש לקריאת המגילה, ומנהג זה הובא בכלבו (ס' מה) ובאורחות חיים (פורים ומגילה אות לא) ובמנהגות רבנו אשר מלוניל (ס' מה), וכן נהגו במצרים (ערך לחם למהריק"ש) וכן מנהג בני עדות המזרח (חזו"ע פורים עמוד קו).

המורם מכל הנ"ל דתקנו להסמיך אמירת פסוק דואתה קדוש לקריאת המגילה עד כמה שאפשר, ואפשר דמטעם זה אף תקנו שלא לומר קדיש על קריאת המגילה בפני עצמה כדי שלא להפסיק ביניהם, ואיחרו את הקדיש עד לאחר סדר קדושה (ואף למנהג אשכנז שאף כשחל ליל פורים במוצ"ש אומרים ויהי נועם לאחר קריאת המגילה, וכן בשחרית דפורים אומרים מזמור דאשרי לאחר קריאת המגילה ולא לפניו, אולם נראה דעכ"פ אין להפסיק בין קריאת המגילה לסדר קדושה בקדיש).

הרב יעקב שמואל שפיגל

ספר זכרון וספר זכרונות - מה טיבם טרם המצאת הדפוס

במאמר זה נדון בחיבורים שונים שהשורש 'זכר' נמצא בהם, ובמיוחד נדון במונחים 'ספר זכרון' ו'ספר זכרונות'. נבדוק מה טיבם של החיבורים הללו במשך הדורות, אבל נגביל עצמנו בדיון זה עד לסוף תקופת הראשונים.¹ אגב הדיון בהם נצטרך לתת דעתנו גם על שני ספרים נוספים: 'ספר חיים', 'ספר תולדות אדם', אבל לא נרחיב בהם.

א. 'ספר זכרונות' הנזכר בתנ"ך - מה טיבו

ספר זכרונות נזכר במקור הבא:

בלילה ההוא נדרה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות² דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך. וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרש שני סריסי המלך משמרי הסף אשר בקשו לשלח יד במלך אחשורוש (אסתר ו, א-ב).

מתוך ההקשר עולה בבירור שספר זה הוא מעין ספר היסטורי,³ שבו כתובים מאורעות מסויימים. והנה בתנ"ך אנו מוצאים שספר היסטורי נקרא דברי הימים, כמו "ספר דברי הימים למלכי ישראל", או: "ספר דברי הימים למלכי יהודה",⁴ ובדומה לכך גם ביחס למלכות אחשורוש נאמר: "וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדלת מרדכי אשר גדלו המלך הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס" (אסתר י, ב). גם ביחס לסיפור של בגתן ותרש הנזכר כאן, נזכר בתחילה ספר דברי הימים. כך אנו קוראים: "ויבקש הדבר וימצא ויתלו שניהם על עץ ויכתב בספר דברי הימים לפני המלך" (אסתר ב, כג). לכן יש לברר מדוע אחשורוש מבקש שיביאו לפניו את "ספר הזכרונות דברי הימים", מה פשרו של הביטוי המורכב, גם "ספר הזכרונות", וגם "דברי הימים".

על כך ניתנו כמה וכמה תשובות,⁵ ואין טעם לכתוב את כולן, ואביא את תשובתו של ר' שלמה אלקבץ בספרו מנות הלוי על מגילת אסתר על אתר:

ועניין ספר הזכרונות דברי הימים דקדק בו החכם הכולל הה"ר יוסף טאייטצ'א"ק מורי ז"ל, אחרי שלא מצינו בכל מקום רק ספר דברי הימים, ופה כתב ספר הזכרונות דברי הימים. שהכוונה היות ב' מיני ספרים, הא' נקרא ספר דברי הימים ששם מספרים דבר יום ביומו באורך... ויש ספר שני קטן כמו מפתח⁶ לראשון שאין שם רק ראשי פרקים, כאילו תאמר

1 על 'ספרי זכרונות' הלכתיים מהמצאת הדפוס ואילך ראה מה שכתבתי במאמרי 'קונטרס חידושים ופסקים מהמהרי"ט מכתב יד', ישרון, לב (תשע"ה), עמ' פט-צב [חזר ונדפס כמבוא לספר שו"ת מבי"ט, מהר"ר"ד אביטן, הוצאת זכרון אהרן, ירושלים, תשע"ה].

2 במקרא כתוב בכתוב חסר. יש לדעת כי בציטוט פסוקים מהמקרא לא הקפדתי על חסר ומלא.

3 מעתה ואילך אני משתמש בביטוי 'ספר היסטורי' מבלי לעמוד באופן מדויק על משמעות ביטוי זה בכל מקום ומקום, אלא כל שברצוני לומר שלפנינו ספר שהמחבר ראה לנכון לכתוב אירועים מסויימים לפי בחירתו.

4 הספרים הללו נזכרים פעמים רבות בספר מלכים, ואין טעם לציין. יש עוד ספרים שמן הסתם נכתבו בהם אירועים מסויימים, כמו: "ויתר דברי אביה ודרכיו ודבריו כתובים במדרש הנביא עדו" (דברי הימים ב יג, כב); "ובניו... ויסוד בית האלהים הנם כתובים על מדרש ספר המלכים" (שם כד, כז), ועוד.

5 ראה לדוגמה: יוסף לקח לר' אליעזר אשכנזי, פירוש של המלבי"ם, פירוש דעת מקרא, ועוד. ר"מ אלשיך בפירושו כתב כדברי מנות הלוי. גם המלבי"ם כתב פירוש זה בסתם, ואח"כ הציע פירוש משלו.

6 מפתחות היו קיימים בספרים עוד טרם תקופת הדפוס, ראה בספרי עמודים בתולדות הספר העברי, כתיבה והעתקה, ירושלים, תשס"ה, עמ' 304, ועמ' 523 ואילך.

שכותב שם בסימן פלוני מהספר דבר בנתנא ותרש... ומהמפתח הזה יבקשו בספר הארוך וידעו כל הדברים... ומעתה ביאור הכתוב לפי דבריו, אמר להביא ספר המפתחות הנקרא ספר הזכרונות⁷ של דברי הימים, ששם מודיע דבר פלוני שהיה ביום פלוני... בסימן פלוני מהספר הארוך הנקרא ספר דברי הימים, ויהיו נקראים הדברים אשר בספר דברי הימים לפני המלך וימצא כתוב וגו', והוא נכון עד מאד על דרך הפשט.

מקור נוסף שבו נזכר ספר הזכרונות הוא באגרת השטנה שנשלחה לארתחששתא מלך פרס כדי למנוע את בינוי ירושלים וחומותיה, ובין הנשאר נכתב בה:

די יבקר בספר דכרניא די אבהתך ותהשכח בספר דכרניא ותנרע די קריתא דך קריא מרדא ומהננות מלכין ומדנן ואשתדור עבדין בגוה מן יומת עלמא על דנה קריתא דך החרבת" (עזרא ד, טו). [תרגום על פי 'דעת מקרא': אשר יבקר בספר הזכרונות של אבותיך, ותמצא בספר הזכרונות ותדע כי העיר ההיא (הזאת) עיר מורדת ומוקת למלכים ולמדינות, ומרידות (ומלחמה) עושים בתוכה מימי עולם. על זה העיר הוחרבה.

גם כאן ספר הזכרונות הוא ספר שרשומים בו עניינים היסטוריים. לפי הסברו של ר"ש אלקבץ יש להבדיל בין "ספר הזכרונות דברי הימים" שמשמעו מפתח לספר דברי הימים, לבין "ספר הזכרונות" בלבד, שמשמעו ככל הנראה ספר היסטורי⁸.

אגב אורחא נציין כי יש הסבורים שהאדם הממונה על ספר הזכרונות נקרא מזכיר. תפקיד זה מוזכר בכתוב: "ויואב בן צרויה על הצבא ויהושפט בן אחילוד מזכיר" (שמואל ב ח, טז), ועל כך כתב הרד"ק: "מזכיר, כתרגומו ממנא על דוכרניא, כלומר ממונה על ספר הזכרונות"⁹.

ב. 'ספר זכרון' הנוכח בתנ"ך, מה מינו

במלאכי (ג, טז) נאמר: "אז נדברו יראי ה' איש את רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו". ועל כך כתב ר' דוד קמחי (רד"ק):

ויכתב ספר זכרון לפניו, דרך משל כלשון בני אדם שכותבים המלכים ספר הזכרונות כי אין שכתה לפניו ית', וכן מספרך אשר כתבת (שמות לב, לב), כל הנמצא כתוב בספר (דניאל יב, א).

דברי הרד"ק שכתב "שכותבים המלכים ספר הזכרונות", מכווניס לספר הזכרונות הנזכר במגילת אסתר שהובא לעיל. לאמור, במונח הנזכר במגילת אסתר הכוונה לספר שנכתבו בו מאורעות שהכותב מעוניין לזכורם, וכך גם הדבר כביכול גם בספר זכרון שכותב הבורא. אבל מפשט הפסוק משמע שהספר הזה מיוחד רק "ליראי ה' ולחשבי שמו", שהרי אם זה ספר שבו נכתבים מעשי האדם לזכרון, מדוע יש לחזור על המלים "ליראי ה' ולחשבי שמו". אפשר שהמיוחד בספר זה שנרשמים בו אפילו מחשבותיו הטובות של האדם, וא"כ ברור שספר זה מיועד שיכתבו בו רק צדיקים¹⁰.

7 ראה לקמן הערה 143.

8 וכן צריך לומר גם ביחס לפירושם של יוסף לקח והמלכיים, ואין כאן המקום להאריך בזה.

9 אבל רש"י שם פירש שם: "מזכיר, מזכיר איזה דין בא לפניו, לפוסקו ראשון", וכן פירש שם ר' יוסף קרא. ר' ישעיה מטראני פירש: "יועץ המלך", וראה גם המיוחס לרש"י דברי הימים (א יח, טו).

10 השוה עם בתי מדרשות, מהד' רש"א ור"א ורטהיימר, ירושלים, תשט"ו, חלק ב, מדרש אלפ"א ביתור"ת, עמ' תנז-תנח: "ואף מחשבה טובה שאדם מחשב בעולם הזה ואינו יכול לעשותה נוטל שכר טוב עליה לעולם הבא שנאמר ליראי ה' ולחשבי שמו, ומה שכרו שהוא נוטל מלמד שכותבין אותו בספר זכרון לפניו עם הצדיקים לזכות ולירש חיי עולם הבא שנאמר ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו". ראה ספר השם לר"א מגרמייזא, ירושלים, תשס"ד (בתוך: ספרי ר"א מגרמייזא בעל הרוקח חלק א), דף קכב ע"ב: "ובמעלה השנייה סופה וסערה ואש מלהטת וכסא גבורה מוכן מראש לך גבור עולם השוכן על וכו'. שם שמות חסידך נכתבין בספר זכרון להביאם לחיי עולם".

אמנם לא נתפרש בכתוב מה השימוש של ספר הזכרון, ואין לנו כתוב נוסף שבו נזכר ספר זה. אכן הואיל ויש לנו פסוקים שנזכר בהם ספר שמימי שבו נכתבים דברים הקשורים לבריות כפי שנראה מיד, היה מקום לומר שספר זכרון זה דומה להם.

הנה כי כן מצאנו בדניאל (ז, י): "נהר די נור נגד ונפק מן קדמוהי אלף אלפין ישמשונה ורבו רבבן קדמוהי יקומון דינא יתב וספרין פתיחו". ועל כך כתב רש"י: "דינא יתב, המשפט נתישב לפניו. וספרין פתיחו, הספרים נפתחו ספרי העבירות והרעות שעשו". ואכן יש פרשנים שהסבירו ברוח זו את משמעותו של ספר הזכרון¹¹.

כאן שומה עלינו להתעכב מעט על עניין זה, הואיל והוא ישמש אותנו בהמשך. אכן יש פסוקים נוספים שבהם מוזכר ספר שמימי, או כתיבה בספר שמימי,¹² וניתן לומר שגם שם מדובר בספר שיש לו שימוש מעין האמור עד הנה. עם זאת יש לדעת, שכפי שראינו בפסוק בדניאל שאין שם מיוחד לאותו ספר שמימי, כך גם הדבר ביחס לאותם ספרים. רק בפסוק אחד מצאנו שלספר שמימי שמטרתו דומה לאמור עד הנה, יש שם מיוחד. כוונתי לתהלים (סט, ט) ששם נאמר: "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו". לאמור, כאן מוזכר ספר שמימי בשמו והוא הנקרא 'ספר חיים'. נברר אפוא מה טיבו של ספר זה.

ג. 'ספר חיים' הנוכח בתנ"ך, מה טיבו

על יעודו של ספר חיים כתב רד"ק בפירושו (תהלים שם): "וימחו, רצונו לומר שלא יכתבו בספר החיים שהוא חיי העולם הבא". נמצא לפי רד"ק שספר חיים הוא ספר שבו נכתבים הצדיקים הזוכים לחיי עולם הבא¹³.

לא נתפרש בדברי רד"ק מתי נקבע שאותו אדם הוא צדיק, ומתי הוא נכתב בספר חיים. האם יש יום דין מיוחד לכך, או שהקביעה שהוא צדיק נעשית עם מותו של האדם. מכל מקום סביר לומר לפי רד"ק, שספר זה אינו זהה עם ספר זכרון, אלא לפנינו שני ספרים שונים.

נביא כאן את פירושו של ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) לספר חיים (תהלים שם): "כבר פירשתי בספרי כי ספר החיים הם השמים ושם כל הגזירות העתידות להיותם, כתובות ביום הבראם".

ראב"ע הפנה כאן לספרו, ולא ציין לאיזה ספר כוונתו. מכל מקום דבריו נתפרשו בפירושו הארוך על דברי משה בפניתו לה': "מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לב), וכך כתב שם:

כבר פירשתי בספר דניאל (ז, י) וספרין פתיחו, כי כל הגזירות על הכללים ועל הפרטים הם במערכות השמים¹⁴. וככה הודו¹⁵ חכמים בני חיי ומוזני, רק השם יוסיף בעבור יראתו כאשר פירשתי.

11 ראה לדוגמה פירוש דעת מקרא שם: "על הספר אשר לפני ה' ובו נכתבים מעשיהם של צדיקים לחיים ושל רשעים לחובה (ראה שמות יז יד; לב לב; ישעיהו ג ג; סה ו; תהלים סט כט; קלט ט; דניאל יב א; נחמיה יג ד. ובראש השנה טז ע"ב שלשה ספרים וכו')". לנוחיות הקורא פתחתי את קיצורי המלים שנרשמו בסוגריים.

12 כל הפסוקים הללו צוינו בהערה 11 בסוגריים.

13 יש שפירשו באופן זה את התפילה הנוספת בעשרת ימי תשובה בתפילת שמונה עשרה: "זכרנו... וכתבנו בספר החיים" וכו'. כך כתב במחזור ויטרי, מהד' ר"א גולדשמידט, כרך ג, ירושלים, תשס"ט, עמ' תשכו, אות נ: "ויכתבנו בספר חיים טובים [ראה שם דיון אם יש להוסיף את המלה 'טובים'. מ"מ כוונתו לספר החיים והמלה טובים נוספה רק להבהרה, והפסוק שהביא לראיה יוכיח] בספר של צדיקים לעולם הבא שהן טובים כדכתיב כל הכתוב לחיים בירושלם" (ישעיהו ד, ג). וכן כתב גם ר' אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבשם, מהד' ר"א אורבך, חלק ג, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 459.

14 ראה לקמן סוף סעיף יג.

לא נתברר לפי ראב"ע מה כתוב באותם ספרים: אם כתובה שם הגזרה של מערכת השמים, או ששם נכתב גזר הדין של האדם בהתאם לגזירת המערכת ובהתחשב ב"יראתו" של האדם. כלומר, האדם יכול להשפיע על גזירת המערכת "וה' יוסיף [לו חיים, ברכה] לפי יראתו" של האדם¹⁶.

נמצא כי הן לפי רד"ק והן לפי ראב"ע יעודו של ספר חיים שונה מיעודו של ספר זכרון. נצרך לכאן את דברי הרשב"ם שכתב כהסבר לדברי משה "מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לב), ואלו דבריו: "ספר חיים אשר כתבת. כדכתיב כל הכתוב לחיים בירושלים (ישעיהו ד, ג), הרגני נא הרג" (במדבר יא, טו). כלומר, מדובר כאן על ספר שמיימי שהנכתבים בו זוכים לחיים, ולכן אי כתיבה בספר החיים, או מחיקת שמו של אדם מספר זה, משמעותה שנגזר על אדם זה למות, וכדברי משה עצמו המפורשים בספר במדבר "הרגני נא הרג"¹⁷.

אבל ר' יעקב דילישקאש בספרו 'אמרי נעם' על התורה הסביר את דברי הרשב"ם באופן אחר, וכך כתב:¹⁸

פירש הקונטרס¹⁹ מכל התורה. וקשה כי עדיין לא נכתבה התורה. ונראה לרשב"ם מספרך ר"ל מספר החיים שאדם נכתב בו בכל שנה בר"ה ונגזר עליו אם ימות או יחיה ובעת שהגיע זמנו הוא נמחק ממנו, והכי נמי אמרי' בר"ה (טו ע"ב). מספרך,²⁰ אלו בינוניים. אשר כתבת, אלו הצדיקים, שהצדיקים נכתבים לחיים ...

ברור שר' יעקב פירש כך את דברי הרשב"ם משום שהוא הלך בעקבות דברי חז"ל במסכת ראש השנה, וכפי שהוא עצמו ציין לשם, אבל דומה בעיני שרשב"ם פירש בדרך הפשט וכפי שכתבנו.

אף לפי פירוש רשב"ם זה יש הבדל בין ספר זכרון לספר חיים²¹.

15 לכאורה צ"ל: הורו. או שכוונתו שגם חכמים הסכימו במסכת מועד קטן (כח ע"א): "אמר רבא, חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא", היינו שהם כפופים למערכת השמים.

16 וכן כתבו בעלי התוספות שבת קנו ע"א ד"ה אין מזל.

17 וכן פורש הפסוק בתהלים (סט, טט) עם פירוש דעת מקרא, מפורש בידי עמוס חכם, ירושלים, תשס"ז: "מחו מספר חיים, קללה היא ימחקו שמותיהם מהספר שבו כתובים שמותיהם של האנשים החיים, והיא מליצה שמי[ן] סדרת על דמוי, שמלכות השמים כעין מלכות הארץ, וספר יש בשמים שבו רשומים כל שמות האנשים החיים, ואיש שנמחק שמו מן הספר חשוב כמת, וכן: מחני נא מספרך אשר כתבת (שמ' לב לב); כל הכתוב לחיים בירושלים (יש' ד ג)".

18 וכן כתב בקיצור גם החזקוני שם.

19 כך כתב רש"י על אתר בפירוש הכתוב. בדרך כלל המחבר קורא לו בשם רש"י, אבל מצאנו אצלו גם פירוש הקונטרס, כגון במדבר א, נ; דברים ב, כח.

20 לפנינו שם נמצא נוסח שונה, ולכן נראה שכאן חזר המחבר לפרש את הפסוק ולכן קבעתי נקודה לפני מלה זו. ההפניה לראש השנה באה רק להוכיח שמצינו שיש כמה ספרים.

21 אבל ר"ד אבודרהם, סדר ערבית של ראש השנה, ירושלים, תשכ"א, עמ' רסא, כתב כדברי הסבר לתוספת שאנו מוסיפים בתפילת שמונה עשרה בעשרת ימי תשובה: "זכרנו לחיים וכו', ואלה דבריו: "זכרנו לחיים, ע"ש שהכל נזכר בספר כמו שנאמר ויכתב בספר [בפסוק: ספר. וכ"ה באבודרהם דפוס ראשון, אשכנז, ר"ג. בדפוס שני, ויניציאה, שכ"ו, נדפס: בספר, וממנו בשאר הדפוסים. ויותר איני מעיר על נוסח זה, אבל ראה לקמן הערה 155] זכרון לפני ליראי ה' ולחושבי שמו אנו אומרים זכרנו לחיים... כתבנו בספר חיים ע"ש ויכתב בספר זכרון לפניו". משמע מדבריו כי ספר החיים הוא ספר זכרון. המשפט הראשון ככתבו וכלשונו נמצא גם בפירוש התפילות והברכות לר' יהודה בר יקר, ירושלים, תשל"ט, חלק ב, בראש תפילות ראש השנה, עמ' פ. ואפשר שגם הוא סבור כך. בדומה לכך מצאנו בספר פירושי סידור התפילה לרוקח, מהר"ר הרשלר, ירושלים, תשנ"ב, כך ב, תפילת ראש השנה, [קכה], עמ' תרמ: "וכתבנו בספר החיים

נביא עוד את פירושו השני של ר' מיוחס לספר זה:²² "מספרך, מספר החיים אשר כתבת בספרו של אדם הראשון, וכן דוד אומר ימחו מספר החיים. וזה נכון". נראה כי לפי ר' מיוחס ספר חיים זהה עם ספר תולדות אדם.

וכן נמצא גם לחכם ששמו אינו ידוע שפעל בתקופת הרא"ש שכתב בספר דרשותיו על התורה:²³

ויתכן שהיה אומר על ספר החיים כד"א וימחו מספר חיים (תהלים סט, כט), שיש מדה²⁴ למעלה שקרויה ספר, שכתוב בו דור דור ודרשיו, דור ודור ופרנסיו, אותן שהן מבני עליה. ומשה היה כתוב בראש כולם, שהוא ראש לכל הנביאים. וזה שנאמר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א), כמו שדרשו ז"ל (עבודה זרה ה ע"א) וכי ספר היה לו לאדם הראשון, אלא מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא דור דור ודרשיו.

נכון אפוא בספר תולדות אדם.

ד. 'ספר תולדות אדם' הנוכח בתנ"ך, מה טיבו

בבראשית (ה, א) נאמר: "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו". כתב רש"י בפירוש הפסוק: "זה ספר תולדות אדם, זו היא ספירת תולדות אדם ומדרשי אגדה יש רבים". כלומר, אין כאן עניין של ספר, אלא הכוונה היא לסיפור דברים. מכאן ואילך הכתוב מדבר ומספר על השתלשלות צאצאיו של אדם, וכן פירשו רוב המפרשים.

והנה בסדר עולם רבה סוף פרק ל נאמר:²⁵

תלמוד לומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א), מלמד שהראהו הקב"ה לאדם הראשון, דור דור ומנהיגיו, דור דור ונביאיו, דור דור ודרשיו, דור דור וחכמיו ופרנסיו, דור דור ושופטיו, חכמי דור דור. נביאי דור דור, צדיקי דור דור, מספר שמותיהן, מנין ימותיהן, חשבון שעותיהן, סכום פסיעותיהן, שנאמר כי (אתה) [עתה] צעדי תספור וגו' (איוב יד, מז), ואו' [מר] ותקמן [עוד] זאת בעיניך [ה'] אלהים²⁶ וגו' (שמואל ב ז, יט), ואו' [מר] גלמי ראו עיניך וגו' (תהלים קלט, מז)...

כל הכתוב לחיים בירושלם, וכתוב מספרך אשר כתבת, וכתוב ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו, הרי לך שיש לו ספר כתוב [ראה על כך לקמן הערה 24 וזה נושא בפני עצמו], וכתוב ויכתב בספר זכרון לפניו²² פירוש ר' מיוחס לספר שמות, מהד' גרינוף, בודפסט, תרפ"ט, עמ' 121.

23 אני עתיד בע"ה לפרסם חיבור זה בקרוב, מכתב יד המוזיאון הבריטי, לונדון מס' Add 27292. שני קטעים ממנו פרסמתי בעבר, ואלו הם: 'דרוש לפסח לתלמיד הרא"ש', מוריה, שג-שכד (תשס"ו), עמ' ג-יז. [נדפס שנית בקובץ המועדים, חג הפסח, חלק שלישי בעניני ליל הסדר, ירושלים, תשס"ז, עמ' תשמ"ג-תשנ"ו. נדפס שלישית באסופת המאמרים שלי: פתחי תפילה ומועד, ירושלים, תש"ע, עמ' 414-428]. השני: 'הלכות פסח לתלמיד הרא"ש' מוריה, סד-שסו (תשע"א), עמ' ג-כו.

24 כתב כן כדי להוציא מאלו החושבים שהמדובר בספר ממש. ראה לעיל סוף הערה 21.

25 העתקתי מתוך סדר עולם, מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, על ידי חיים מיליקובסקי, ירושלים, תשע"ג, כרך ראשון, עמ' 325-326. שם יש גם רשימה של חילופי נוסח, ואין בהם שינויים מהותיים לענייננו. לנוחיות המעיין רשמתי בסוגריים מרובעים כמה הגהות. בכרך ב עמ' 290-292, הרחיב מיליקובסקי בעניין ספרים שמימיים שכתובים בהם מעשי בני האדם בהביאו הקבלות רבות מספרות חיצונית ומחקרים רבים. הוא דן בשאלה מי הכותב בהם (חנוך, אליהו, מלאכים), ומה כתוב בהם (מצוות שעשו בני אדם, מעשי האדם באופן כללי). אנו ייחדנו את דברינו לדברים נוספים שהוא לא נגע בהם.

26 כך הוא ה'קרי', ע"ש ביחס לכתוב.

לאמור, אין הכוונה שהכתוב מספר לנו על צאצאיו של אדם, אלא הקב"ה מראה לאדם את כל צאצאיו ואת אשר יקרה להם. גם לפי פירוש זה ניתן לומר שאין מדובר על ספר, אלא הקב"ה מראה לאדם את סיפור צאצאיו.²⁷

אלא שבעל סדר עולם מביא כמה פסוקים לראיה לדבריו, ואחד מהם הוא "גלמי ראו עיניך", שאכן מדובר כאן על ראיה. אבל בהמשך אותו פסוק נאמר: "ועל ספרך כולם יכתבו" וגו', לאמור הדברים כתובים בספר שמימי, ואפשר לומר שהקב"ה הראה לאדם את הספר והכתוב בו.

ובכן, את המלים 'ספר תולדות אדם' ניתן לפרש או כסיפור או כספר שמימי. אפשרויות אלו אנו רואים גם בתלמוד. בעבודה זרה ה' ע"א נאמר:

והאמר ר"ל, מאי דכתיב זה ספר תולדות אדם וגו', וכי ספר היה לו לאדם הראשון, מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור ופרנסיו.

לאמור, אין ספר אלא לשון סיפור. אבל בסנהדרין לח ע"ב נאמר:

והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב זה ספר תולדות אדם, מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו.

חסרה כאן הקביעה "וכי ספר היה לו לאדם הראשון", ונמצא שלפי נוסח זה אפשר שאכן כוונת הפסוק היא לספר שמימי.

ואכן יש מדרשים הסבורים אף הם שהמדובר בספר שמימי. כך נאמר בבראשית רבה (כד, ב-ג):²⁸

רבי תנחומא בשם רבי בנייה ורבי ברכיה בשם רבי אלעזר אמר גולם בראו והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו וה"ל גלמי ראו עיניך, אמר רבי יהודה בר סימון עד שאדם הראשון מוטל גולם לפני מי שאמר והיה העולם הראה לו דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו, שנאמר גלמי ראו עיניך גולם שראו עיניך כבר הם כתובים על ספרו של אדם הראשון, הוי זה ספר תולדות אדם.

בר קפרא פתח ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו, ימחו מספר חיים, מספר תולדות של מטה, ועם צדיקים אל יכתבו מספר תולדות של מעלה... דבר אחר ימחו מספר חיים, מספר תולדות של אדם.²⁹

הרי לנו כי ספר חיים זהה עם ספר תולדות אדם.

27 בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) על אתר נאמר: "וכי ספר היה לו לאדם הראשון, מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון סיפור תולדות העתידות להבראות בכל דור ודור".

28 ראה עוד ר"מ כשר, תורה שלמה שם, עמ' שמו הערה ו, שהאריך בזה. ראה גם עמ' שמח אות יג, שציין לספר חנוך הגדול (הוא היכלות רבתי) ששם הדברים מפורשים יותר ביחס לספר שמימי. ואכן על יסוד האמור יש טוענים שלספר שמימי זה מתכוונים פסוקים נוספים בתנ"ך שמוזכרים בהם ספרים או כתיבה בספרים, ראה על כך בספר חנוך (במהדורה הנוכחת לקמן הערה 74), עמ' 63, הערה 24, ושם גם הפניות לפסוקים המתאימים ולחכמים נוספים שדנו בזה. ספרים שמימיים שכתוב בהם עתיד האנושות, שנתגלו לבני אדם מסויימים, הוא נושא רחב מאוד ואין כאן מקומו. ראה לדוגמה הפניות לספרות וגם השלכות של נושא זה: כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 473-492, והערה 25; יוסף א' דוד, 'כדמפרש בספרו של אדם הראשון' וכו', תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 577-601, והערה 30. 29 בדברים אלו יש דמיון לשיטת ראב"ע לעיל ליד הערה 14, שספר חיים הוא ספר שבו "כל הגזרות על הכללים ועל הפרטים הם במערכות השמים".

ה. סיכום

העולה מהאמור עד הנה הוא כי 'ספר הזכרונות' הוא ספר היסטורי הנכתב ביד אדם, ואילו 'ספר זכרון' הוא ספר שמימי שחלוקות הדעות על מטרת כתיבתו. יש אומרים שבו נכתבים מעשי הצדיקים או מחשבותיהם, ויש אומרים שבו נכתבים כל מעשי האדם בין צדיק בין רשע. בנוסף לספר הזכרון שהוא ספר שמימי, קיימים עוד ספרים שמימיים.

אחד מהם הוא ספר שבו נכתבים מעשי האדם בימי חייו, ולא נמצא בכתוב שם מיוחד לספר זה. בעת דינו של האדם ישתמשו בכתוב בספר זה, אלא שלא נתפרש בפסוקים מתי היא עת דינו של האדם.

ספר שמימי נוסף ששמו נתפרש בכתוב הוא 'ספר חיים'. יש סבורים שספר חיים הוא ספר שבו נרשמים הצדיקים שיזכו לחיי העולם הבא. יש סבורים שהכוונה היא לשמים ושם כל הגזירות העתידיות כתובות ביום הבראם. יש סבורים שהזוכים להכתב בו זוכים לחיים, ואחרים שאינם נכתבים בו דינם למות.

אפשר שקיים ספר שמימי נוסף בשם 'ספר תולדות אדם', שבו רשומים כל צאצאיו של אדם הראשון ואת אשר יקרה עמם.

ו. פירוש דברי חז"ל "וכל מעשיך בספר נכתבים"

שנינו במסכת אבות רפ"ב: "והסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין". הרי לנו פירושו של ר' יונה לסוף המשנה:

וכל מעשיך בספר נכתבין, ר"ל שאין שכחה לפני כסא כבודו והרי כל הדברים סדורים לפניו כאילו הם בספר נכתבין לשלם לעושיהם כפעלם וכמעשה ידיהם באחרית הימים.

באופן דומה לזה כתבו שאר פרשני המשנה, אם בקיצור ואם באורך. נמצא כי ספר זה הוא ספר שטיבו הוזכר כבר לעיל.

אבל ניתן לומר שכוונת המשנה היא לספר אחר, שאף הוא הוזכר לעיל. הרי לנו מה שכתב ר"מ המאירי:³⁰

שאם נכשל במדות והשתקע בהן עד שהביאוהו לחטוא, יזהר שלא ישתקע בחלי חטאיו עד אשר לא יוכל להרפא, והודיעו שבירו להשמר מזה כל זמן שישתדל בכך אמר (אבות ג, טו) הכל צפוי והרשות נתונה וכמו העולם נדון והכל לפי רוב המעשה, רצה בזה היות כל מעשיו ידועים אצלו, כמו שבא הדמיון בהיותם כתובים על ספר באמרו וכל מעשיך בספר נכתבין, ואמר אחר זה הרשות נתונה, כלומר שלא תחשוב עם זה שמצד היותו יודע המעשים יהיה המעשה מוכרח ושידיעתו תבטל האפשר, שזה יביאך אם לדבר סרה על ידיעתו להרוס חומות גדולות ובצורות מחומות התורה, כמו שנודע במקומות שנכשלו רבים מן המתנשאים...

30 חיבור התשובה, מאמר ב, פרק א, מהד' ר"א סופר, ירושלים, תשל"ו, עמ' 244. בפירושו לאבות דחה המאירי פירוש זה: "ויש מפרשים בענין כתיבת המעשים בספר שהוא משל על היותם נודעים אצלו ית' ואין נ"ל כן", וכו'. אבל בפתיחה למסכת אבות, מהד' מכון אופק, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 150 כתב: "ועל זה אמר הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה, רצה באמרו הכל צפוי שכל המעשים ידועים לפניו ולא יוכל להתעלם כענין אמרם לעיל וכל מעשיך בספר נכתבין", הרי שחזר המאירי וקבל פירוש זה. והמהדיר רש"ז הבלין העיר על כך וכתב שיש ליישבו בדוחק, ולא כתב כיצד.

נמצא כי לפי המאירי "וכל מעשיך בספר נכתבין" הכוונה היא שמעשיו של האדם ידועים וצפויים לפני הקב"ה מראש עוד טרם שנולד. נמצא שהספר שלפנינו הוא ספר תולדות אדם שהוזכר בקטע הקודם³¹.

ז. פירוש דברי חז"ל "הפנקס פתוח והיד כותבת"

מצינו משנה נוספת בעניין כתיבה בספר, ואף היא במסכת אבות (ג, טז) וכך נאמר בה: הוא היה אומר הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים החנות פתוחה והחנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת וכל הרוצה ללות יבא וילווה והגבאים מחזירים תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו ויש להם על מה שיסמוכו והדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה.

נביא קטע מפירושו של המאירי למשנה זו:

המשל באומרו הכל נתון בערבון שהשם גובה חובו מכל אדם ר"ל להענישו על כל חטאיו וענין נתון בערבון הוא נאמר דרך משל... ואמר והחנוני מקיף דמיון שאין השי"ת נפרע מן החוטא מיד אבל [הוא] ארך אפים... ואמר שהפנקס פתוח והיד כותבת כלומר שעם היותו מקיף ומאריך אפו לא ימחק החטא מספרו אבל יעניש עליו אם לא ישוב...
לאמור, כאן מוסכם גם על המאירי שהמדובר בספר שבו נכתבים מעשיו של האדם. גם שאר מפרשי המשנה כתבו באופן דומה. המקור לפרשנות זו נמצא באבות דר' נתן:³²
והחנות פתוחה בסגנון³³ פנקסין וספרין שנכתבו בהן מעשה בני האדם, בין לטובה בין לרעה, בין לזכות בין לחובה. ומנין שנכתבו מעשי בני האדם, שכך אמר הכת' בנהר דינור נגד ונפק וספרין פתיחין (דניאל ג, י) אלו מעשים לרעה ולחובה. לטובה ולזכות מנין אז נדברו (מלאכי ג, טז). והפנקס [פתוח והיד] כותבת[ת], זה קמגור של אדם הרשע שכתב שני פנקסו³⁴ רשת רשעים בכל יום ויום. בשעת מיתתו חותם בידו דכת' ביד כל אדם יחתום (איוב לו, ז) וגו'.

כאן אנו שומעים בבירור כי מעשי הרשעים ומעשי הצדיקים נכתבים בספרים נפרדים. הרשעים בספר משלהם, והצדיקים בספר משלהם, שהוא ספר זכרון כפי שעולה מהפסוק המובא לראיה. כאן נאמר במפורש שבשעת מיתתו של אדם מעיינים בפנקסים הללו, כדי לקבוע את דינו. כמו כן האדם חותם בשעת מיתתו בספר. לא ברור על מה הוא חותם. האם הוא חותם ומאשר כי כל המעשים הנזכרים בפנקס אכן נעשו על ידו, או שהוא חותם ומאשר את פסק דינו. פרט זה מתברר ממקור נוסף של חז"ל.

כך דרשו בספרי על הפסוק אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא (דברים לב, ד):³⁵

ואין עול, כשאדם נפטר מן העולם באים כל מעשיו ונפרטים לפניו ואומרים לו כך וכך עשית ביום פלוני כך וכך עשית ביום פלוני אתה מאמין בדברים הללו והוא אומר הן אומרים לו חתום וחותם שנאמר (ו) ביד כל אדם יחתום לדעת כל אנשי מעשהו (איוב לו, ז). צדיק וישר הוא, והוא מצדיק את הדין ואומר יפה נידנתני, וכן הוא אומר למען תצדק בדבריך (תהלים נא, ו).

31 ראה גם לעיל הערה 28.

32 אבות דרבי נתן, מהד' שכטר, ניו יורק, תש"ה, הוספה ב לנוסחא א, עמ' 162. התיקונים בסוגריים הם שלי.

33 לא נתבררה לי משמעות מלה זו, אבל אין היא משפיעה על ההבנה.

34 אולי צ"ל: שני פנקסות רשע רשעים. לפי זה מוזכרת כאן כתיבה כפולה, אבל קשה להגיה כך שהרי אין מקור וראיה לכך. מכל מקום דומה שיש כאן שיבוש, אבל בכל מקרה אין זה משפיע על ההבנה.

35 העתקתי על פי ספרי מהד' פינקלשטיין, ניו יורק, ת"ש, עמ' 345-346.

אמנם אין מוזכר שמעשי האדם כתובים בספר, אבל מוזכר שהוא חותם ומאשר בזה את המעשים המיוחסים לו³⁶.

ח. לדעת רש"י ב'ספר הזכרונות' נכתבים מעשי האדם ויש לברר מקורו

עלה נביא את פירוש של רש"י למשנת אבות "הפנקס פתוח והיד כותבת"³⁷:

והיד כותבת. באותו פנקס החשבון של כל אחד ואחד על כל פרוטה ופרוטה כמה חייב לו מיינו³⁸ כך כותבין למעלה בספר הזכרונות על כל חטא וחטא שאדם עושה למטה.

רש"י מסביר כי המדובר בספר שנכתבים בו מעשיו הרעים של האדם. אין רש"י מדבר על ספר שבו נכתבים מעשי הצדיקים, ונמצא שפירוש רש"י כאן מתאים עם פירושו בדניאל שהזכרנו לעיל. אפשר שרש"י סבור שמעשי הצדיקים נכתבים בספר מיוחד הנקרא בשם ספר זכרון,³⁹ וכפי שראינו לעיל דומה שכך הוא גם פשוטו של כתוב.

מכל מקום רש"י סבור שחטאיו של אדם נכתבים בספר הנקרא 'ספר הזכרונות', ולא שמענו עד הנה שהספר שבו נכתבים מעשי האדם נקרא בשם 'ספר הזכרונות'. נעזין עתה בדבר זה.

בדברי חז"ל מצאנו רק פעם ויחידה את המונח 'ספר הזכרונות' בהקשר שמימי⁴⁰. כך מצאנו בברכות ו ע"א:

ומנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר או נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' (מלאכי ג, טז)... ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר בכל המקום אשר אוכיר את שמי אבוא אליך וברכתך (שמות כ, כא). וכי מאחר דאפילו חד, תרי מבקיא, תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות, חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות [רש"י: "מכתבן מליהו, כדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו (סיפא דקרא)"].

הרי לנו שהגמ' מביאה את הפסוק שבו נאמר ספר זכרון, והיא עצמה משנה את הלשון וקוראת לספר זכרון זה בשם ספר הזכרונות. לא נתברר מה טעמו של שינוי זה⁴¹. אבל יש

36 ראה גם תנחומא, בוכר, בראשית כט. והשוה גם עם האמור בתענית יא ע"א: "אמרו, בשעת פטירתו של אדם לבית עולמו כל מעשיו נפטרים] (מסורת הש"ס מתקן: נפטרים] לפניו, ואומרים לו: כך וכך עשית במקום פלוני ביום פלוני, והוא אומר הין. ואומרים לו, חתום, וחותרם, שנאמר ביד כל אדם יחתום".

37 יש שוללים את בעלותו של רש"י על הפירוש לאבות, וכאן לא התחשבתי בדעה זו.

38 רש"י הסביר לעיל על החנוני מקיף: "יין בהקפה" וכו', ולכן גם כאן ממשיך לדבר על יין.

39 על הפסוק: "על חומתיך ירושלם הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את ה' אל דמי לכם" (ישעיהו סב, ו), נמצא בתרגום יונתן כך: "הא על עובדי אבהתך צדיקא קרתא דירושלם מתקנין נטריין קדמי כל יממא וכל ליליא תדירא לא פסקין מתאמר דכון טבותיך קדם יי לא פסיק לכון", וכתב רש"י: "וי"ת [יונתן תרגם] חומתיך, אבות הראשונים המגינים עלינו כחומה, הפקדתי שומרים, לכתוב ספר זכרונות שלא ישתכח זכותם מלפני". לדברינו היה מתאים ברש"י הנוסח: לכתוב ספר זכרון, אבל לא מצאתי נוסח זה בספר פרשנדא על ישעיהו, לר' יצחק מהרשן, אמשטרדם, תר"ץ, שהשווה שם את פירוש רש"י בדפוס עם כתבי יד.

40 בשאר המקומות מזכירים חז"ל את ספר הזכרונות בהקשר לאמור במגילת אסתר (ו, א): "בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך", שהוזכר בפתיחת דברינו, ואין זה שייך לענייננו. ראה איזכורים אלו באסתר רבה רפ"י; מהד' תבורי-עצמון, ירושלים, תשע"ה, עמ' 170. וכן במדרש פנים אחרים על אסתר, מהד' בוכר, נוסח ב, פ"ו, עמ' 74. פעם אחת מצאנו: "פעם אחת נטרפה דעתו של קיסר, אמר להם הביאו לי ספר זכרונות" (אליהו זוטא, פרק יז. אינו נמצא במהד' איש שלום). אף מקום זה המדבר בספר שכתבו אדם אינו שייך לענייננו.

41 אולי רצו לומר בזה שיש לכל אחד ספר זכרון משלו, אלא שלפי זה היה צריך לומר: תרי מכתבן מליהו בספרי (לשון רבים) זכרונות.

לציין שבשני מקומות בילקוט שמעוני⁴² הנוסח כאן הוא: בספר זכרון. על כך יש להוסיף שבכתב יד פריס 671 הנמצא באתר הכי גרסינן (פרידברג) נאמר רק: תרי מיכתבי מיליהו חד לא מיכתבי מיליהו. בשני כתבי יד נוספים המצוינים שם נמצא נוסח מעין זה, דהיינו שחסר 'ספר הזכרונות'.

מכל מקום, גם לפי הנוסח שלפנינו, הרי זה המקום היחיד בתלמוד שמצאנו את המונח 'ספר הזכרונות'. כאמור אין לי הסבר מדוע שינה התלמוד את שם הספר, אבל עם זאת דומה שאין מכאן ראיה לדברי רש"י. ניתן לומר ששמו של הספר נובע מהפסוק המובא לראיה, ועל כן מדובר פה בספר שנכתבים בו מעשיהם של הצדיקים לזכרון. גם בכמה מדרשים מצאנו כי 'ספר הזכרון' קשור לצדיקים, ומלמד על מתן שכרם⁴³.

אם נחזור לפירוש רש"י על אבות ונשאל על יסוד מה הוא השתמש במונח ספר הזכרונות, נוכל ליישב זאת ולומר שאפשר שסמך על דברי התלמוד בברכות שהבאנו לעיל, או שסמך עצמו על האמור בפיוט, וכפי שנדון בזה עתה.

ט. 'ספר זכרונות', מה טיבו בתקופת הפייטנים הקדומים

מפורסם מאוד הפיוט 'ונתנה תוקף' שבו אנו אומרים: "ותזכור כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזכרונות, ומאליו יקרא, וחותרם יד כל אדם בו". הפיוט מיוחס לר' אמנון ממגנצא, אלא שהיו ששיערו כי הוא קדום לו ואפשר שחובר על ידי ינאי⁴⁴, שהיה מראשוני הפייטנים ידועי השם, שפעלו בארץ ישראל לפני תקופת הגאונים. רוב פיוטיו לא היו ידועים לנו עד שנתגלו בגניזה הקהירית, למעט הפיוט 'אז רוב נסים' ש'נכנס' להגדה של פסח, שהוא חלק מפיוט שחובר לשבת הגדול. אנו נמצאים אפוא בתקופת הפייטנים שפעלו בארץ ישראל לפני תקופת הגאונים. הבה נברר את מקורותיו של הפייטן.

המקור לראשית דברי הפייטן הוא חתימת אחת הברכות מתוך הברכות הנוספות בתפילת העמידה ביום התענית, כמפורט במשנה (משנה תענית, טז ע"ב): "בא"י זוכר הנשכחות". אבל המשך דברי הפייטן מעוררים לכאורה תמיהה. כבר קבעו הראשונים כי דברי הפייטנים הקדומים נשענים על האמור בירושלמי, או על האמור במדרשי ארץ ישראל⁴⁵, אבל לפי דברינו לעיל לא מצאנו במקורות אלו את המונח ספר הזכרונות כלל ועיקר. הוא נמצא רק ביחס לאחשורוש במגילת אסתר. לא מצאנו בדברי חז"ל כי הספרים שבהם רשומים מעשי

42 עמוס, רמז תקמח ד"ה ואגודתו, דפוס שאלוניקי, רפ"ז, דף קכו ע"ג; תהלים, רמז תתלא ד"ה עד מתי, דף מד ע"ג.

43 ראה לעיל הערה 10, ולקמן הערה 48.

44 ראה מאמרי 'בירור בדברי הפייטן' ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" ועל כפיפות הפייטנים להלכה, נטועים, ח (תשס"ב), עמ' 23-42. [מאמר זה חזר ונדפס גם בספרי, פתחי תפילה ומועד, ירושלים, תש"ע, עמ' 271-290. הציונים לקמן הם לפי הנדפס בנטועים]. בעמ' 27-28 כתבתי שיש לשער שהפיוט קדום לר' אלעזר הקליר, ואולי מחברו הוא ינאי כפי שכבר שיערו כמה חכמים, והוספתי כן בשמו של ידידי המנוח ר' בנימין לפלר שאף קירב השערה זו בכמה ראיות. בהשערה זו יישבתי קושי מסוים שכבר עמדו עליו האחרונים, וכפי שהראתי שם. בעמ' 37-42 הסברתי כיצד בכל זאת נתייחס הפיוט לר' אמנון ממגנצא, והבאתי את הדעות השונות בזה. מעט לאחר פרסום מאמרי כתב בזה גם א' פרנקל, 'דמותו ההיסטורית של ר' אמנון ממגנצא וגלגוליו של הפיוט "ונתנה תוקף" באיטליה, באשכנז ובצרפת' ציון, סז (תשס"ב), עמ' 138-125. הוכחה חדשה לקדמותו של הפיוט שנכתב טרם זמנו של הקליר כתבה ש' אליצור בספרה, רבי אלעזר בירבי קליר פיוטים לראש השנה, ירושלים, תשע"ד, עמ' 155-160, ראה לקמן ליד הערה 60, ובציננה את העוסקים בזה, נשמט ציון למאמרי.

45 ראה מאמרי הנ"ל (הערה 44), עמ' 37-29.

האדם במשך השנה, נפתחים ונקראים מאליהם בראש השנה. פעולה זאת מתרחשת רק בעת פטירתו של האדם, ואז גם האדם חותם.

לכאורה ביחס לספר הזכרונות מצאנו מקור לדברי הפייטן בדברי חז"ל. הרי ראינו שספר הזכרונות מוזכר בבבלי במסכת ברכות, ויתכן שהיתה מסורת קדומה על קיומו של ספר זה, שנשתמרה רק בבבלי. אבל דומה בעיני שבמקרה זה קשה לקבל טענה זו. הרי לא ברור כי הכוונה שם לאותו 'ספר זכרונות' עליו מדבר הפייטן. בנוסף לכך ראינו לעיל שיש חילופי גירסאות בבבלי, ויש שאינם גורסים כלל את המלים 'ספר הזכרונות'. נוסף על כך, אם זו מסורת מהלכת וידועה לכל, הבה נבדוק אם מצאנו 'ספר זכרון' או 'ספר זכרונות' בפיוטים קדומים במשמעות זו.

בפיוט לזכרונות של יוסי בן יוסי, שהוא מראשוני הפייטנים, "אפחד במעשי" אנו קוראים:⁴⁶

פנה אלהים ביושבי גנים מקשיב לנדברי בדת לזכרון
פעלם לפניך ושכרם אתך אכלי לחם העצבים בספר זכרון

ככת' עייני'⁴⁷ אז נדברו יראי יי איש אל רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יי ולחושבי שמו

אכתוב בקיצור את ההסבר לדברי הפייטן כפי שהסביר שם ר"א מירסקי: הקב"ה המקשיב 'לנדברי בדת לזכרון', אלו הם תלמידי חכמים העוסקים בתורה, יפנה ויביט 'ביושבי גנים', אלו הם היושבים בבתי מדרשות, ופועלם של תלמידי החכמים המתפרנסים בדוחק, 'אוכלי לחם העצבים', 'שכרם אתך' ככתוב 'בספר זכרון',⁴⁸ היינו, מוזכר כאן ספר זכרון אבל לא במשמעות של ספר הזכרונות שראינו בדברי הפייטן.

ואכן יוסי בן יוסי כנראה אינו מכיר את השם ספר זכרונות, אם כי הוא יודע שמעשי האדם נכתבים בספר, ובראש השנה הם נקראים מספר זה. כך לדוגמה הוא כותב:⁴⁹

ליום זה נכמס סכס חשבונות תחלה לימים וראש לזכרון
להקרא בו כתב עיט ושמיר גלוי ובאר וידוע לזכרון

לפי הסבר מירסקי הכוונה היא שליום זה שהוא 'תחילה לימים וראש לזכרון', הוטמן ונשמר ('נכמס') סכום החשבונות של מעשי בני האדם, בשביל להיקרא בו כתב החטאים⁵⁰ באופן גלוי ומבואר. בדברי יוסי בן יוסי הללו אין אנו מוצאים שלספר שבו נרשמים העוונות יש שם מיוחד, ואין אנו שומעים כי האדם חותם בו.

46 א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים, תשל"ו, עמ' 106-107.

47 ככתוב על יד נביאך.

48 קצת דמיון לכך מצאנו בשיר השירים רבה (וילנא, פרשה ח, א [יב]): 'ר' ירמיה בשם ר' חייא רבה שני חברים שהיו עוסקים בדבר הלכה ונכבשין זה לזה בהלכה עליהם הכתוב אומר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע, ואין דבור אלא לשון נחת, שנא' (תהלים מז, ד) ידבר עמים תחתינו, ולא עוד אלא שאם טעו הקדוש ברוך הוא מחזיר להם טעותן, מ"ט ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו וישמע להם ויכתב שהוא כותב על לבם, המד"א (ירמיה לא, לב) ועל לבם אכתבנה ספר זכרון לפניו שהוא מזכירה [היינו, זוכר אותה] להם למאן ליראי ה' ולחושבי שמו".

49 מירסקי פיוטי (לעיל הערה 46), עמ' 104-105.

50 לפי מירסקי 'כתב עיט ושמיר' הוא כינוי לחטאים.

הואיל והפיוט ונתנה תוקף אפשר שהוא ליניי, ואפשר אף שקדום לו, נעיין ביצירתו של יניי. יצירתו של יניי שהגיעה אלינו לראש השנה היא דלה, ולא מצאתי בו איזכור לספרים שבהם נרשמים החטאים אלא רק במקום אחד, וכך כתב:⁵¹

הכל המעשים הנשכחים מזכרון, יחקור אל בדין זכרון
ויכתוב את גזר דינם (לזכרון), וליראו יכתב בספר זכרון
ויטיבם מטובו ראשון ואחרון

אין מוזכר כאן ספר סתם, אלא 'ספר זכרון', ולכאורה דבריו 'וליראו יכתב בספר זכרון' הם כדברי יוסי בן יוסי שהבאנו לעיל בתחילה. לאמור, ספר זה מיועד לצדיקים בלבד. אמנם לשון הפייטן היא לשון עתיד, אפשר אפוא לומר שהפייטן אומר שגזר דינם יכתב בספר זכרון, ואנו נשוב לאפשרות זו לקמן⁵². אבל מכל מקום אין כאן ספר שבו נכתבו מעשי האדם במשך השנה. אין הפייטן מזכיר את הפרטים הנוספים 'מאליו יקרא וחותר יד כל האדם בו'. יתכן שאף בתקופה מאוחרת יחסית לפייטנים אלו, דהיינו בתוך תקופת הגאונים, מצאנו את 'ספר זכרון' באותה משמעות. כוונתי לדברי הפייטן אלעזר החזן, שפעל בארץ ישראל, ככל הנראה במחצית הראשונה של המאה התשיעית, אלו דבריו⁵³.

הריעו בקול זכרון
חקוקים בספר זכרון
זוכריך בפה ובגרון
נשף ושחר מיחדים ברון

לאמור, הצדיקים ה'חקוקים בספר הזכרון', הם אלו שמריעים וזוכרים את ה' שחרית וערבית. אבל אפשר שכוונתו לכלל ישראל כדברי פליישר בפירושו שם, אם כי הראשון נראה לי יותר.

נעבור עתה ליצירתו של ר' אלעזר הקליר, שפעל סמוך לאחר יניי. ביצירתו אנו מוצאים כמה וכמה פעמים את פתיחת הספרים ביום ראש השנה, כגון בקדושתא למוסף, "אופד מאז":⁵⁴

מי[ן] חס שמו בשם אתנים נס להתנוסס עליונים ותחתונים
ספרים נפתחים ומעשים מתנים עוברים לפניך וחשבון נותנים

כאן אנו רואים שלדברי הקליר לא רק שהמעשים נכתבים בספר, אלא הם מדברים ומספרים על פועלו של האדם⁵⁵.

ובהמשך אותו פיוט אנו קוראים:⁵⁶

ואקפיל ספרים ואדמים סופרים דין מלשנה
עד יגמרו למטה קריאת ראש השנה

51 צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים, ירושלים, תשמ"ה, כרך שני, עמ' 201. הסוגריים נמצאים במקור. מקום נוסף נמצא אצל יניי, שם כרך ראשון, עמ' 234: "זכרונות בספרך לחקות", אבל הפיוט חסר שם וקשה לדעת באיזה הקשר נאמרו דברים אלו.

52 ראה לקמן ליד הערה 84.

53 ע' פליישר, 'קדושתאות י"ח לראשי חדשים ולחנוכה מאת לעזר החזן', קבץ על יד, סדרה חדשה, ט (יט), ירושלים, תש"ס, עמ' 43. השורות שהעתקתי נמצאות בעמ' 73.

54 העתקתי מתוך ד' גולדשמידט, מחזור לראש השנה, ירושלים, תש"ל, עמ' 158; חזר ונדפס אצל אליצור, רבי אלעזר (לעיל הערה 44), עמ' 295.

55 כך פירש גולדשמידט, ובהרחבה יותר גם אליצור שם.

56 אליצור, רבי אלעזר (לעיל הערה 44), עמ' 342. ההסבר שכתבתי הוא על פי דברי ההסבר של אליצור.

לאמור, סילוק הספרים מסמל כאן את דחיית המשפט בניגוד לפתיחתם המסמלת את תחלתו. הדין יחל רק כאשר בית דין של מטה יכריזו על קידוש חודש תשרי. עיון בספרים כדי לברר מה היו מעשיו של האדם, מצאנו לקליר גם בפיוט "אנסיכה מלכ⁵⁷":

לעת בקור ספרים סתרים מספרים לשני עפרים לצדק יזכור

וכך פירש גולדשמידט: "בראש השנה שהקב"ה מבקר בספרים הפתוחים לפניו (ר"ה דף ל"ב ב) המספרים על סתרי בני אדם. לשני עפרים לצדק יזכור, ר"ל למשה ואהרן וכו'. הקליר מתייחס לפתיחת הספרים בעת הדין במקומות נוספים, אבל לא נמצא אצלו אפילו פעם אחת 'ספר זכרון' או 'ספר הזכרונות'.

אמנם הקליר קבע שם לספר שבו נכתבים מעשי בני האדם, אלו דבריו:⁵⁸

וזה היום תחלת מעשים
לכל אשר נזכרים ונעשים
כי בו ספרים נפרסים
וכל אטומים לאור נחפשים
וגנזי תעלומות שם מתיחסים
כי ידרש ספר יחסים
ומאליו יקרא דברים הנעשים
עד אחד מהם לא נכסים
טובים ורעים דקים וגסים
ונוכח איש מעשיו ישים
וחותם ידו לנגדו ישים

נמצא לפי הקליר ששם הספר שבו כתובים מעשי האדם שנעשו במשך השנה הוא 'ספר יחסים'. משמעות השם מוסברת לכאורה על ידי השורה הקודמת 'וגנזי תעלומה שם מתיחסים'. לאמור, גם דברים שאדם עושה בסתר והם נעלמים, הרי שבספר זה הם כתובים על שמו, לאמור הם מיוחסים אליו, ולכן הוא נקרא ספר יחסים⁵⁹. מובן שאפשר לומר שאין זה שמו של הספר, אלא רק כינוי ספרותי לספר.

בפיוט זה הקליר גם מזכיר את שאר הפרטים הקשורים לספר זה. לאמור, המעשים נקראים מאליהם, והאדם חותם בו. נראה ששלושת הפרטים הללו גם יחד, שלא מצאנום עד עתה אצל פייטן אחר, מלמדים ככל הנראה שיש קשר בין פיוטו של הקליר לבין הפיוט 'ונתנה תוקף'. על יסוד זאת, ועל פי פרטים נוספים דומים בין שני הפיוטים הללו שבהם הרחיבה ש' אליצור,⁶⁰ היא הגיעה למסקנה כי 'ונתנה תוקף' הוא פיוט קדום שעמד לנגד עיניו של הקליר, ועל פיו הוא ערך את הפיוט שלו.

57 גולדשמידט (לעיל הערה 54), עמ' 248; אליצור רבי אלעזר (לעיל הערה 44), עמ' 396.

58 אליצור, רבי אלעזר (לעיל הערה 44), עמ' 277.

59 אולי אפשר לומר באופן אחר. הנה כך כתב בפירוש דברי הימים לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון, מהד' קירכהיים, פרנקפורט דמיין, תרל"ד, עמ' 16 (דברי הימים א ג, כד): "ותמהין הללו המתעסקים בספר יוחסין מי מנה את אלו... יהודה בן קוריים אומר לסוף בית ב' נתייחסו מספרי זכרונות המלכים כי הם היו כותבים כל היחסים וכל המעשים כמו שנאמר באחשוורוש להביא את ספר הזכרונות". הרי לנו שספר הזכרונות הוא גם ספר יחסים.

60 ראה לעיל הערה 44.

לפי הנחה זו עלינו לומר שהוא הכיר את 'ספר הזכרונות' במשמעות המיוחדת הנמצאת ב'ונתנה תוקף', אלא שכדברי אליצור בגלל לחץ החרוז הוא המירו ל'ספר יחסים'. נראה שלחץ החרוז גרם לקליר לכנות ספר זה בשם נוסף. כך מצאנו אצלו בפיוט "אנסיכה מלכי":⁶¹

גליון הליכות וספר תהלוכות
גל היום לזכות חוכיו למלך

ההסבר של דברים אלו לפי אליצור שם הוא: 'גליון הליכות' הוא הספר שבו נרשמים מעשי האדם במשך השנה, וכפי שהקליר כתב זאת בתקבולת 'ספר תהלוכות', היינו תהלוכות בני אדם. הקב"ה יגלה (או יגלול) ספר זה כדי לזכות על פיו את חוכיו, הם ישראל המחכים להתגלותו.

נמצא כי המונח 'ספר הזכרונות' בפיוט ונתנה תוקף במשמעות של ספר שבו נכתבים מעשי האדם במשך ימות השנה, והוא יפתח ביום הדין היינו בראש השנה, הוא חידוש של הפייטן. יתר על כן, ככל הנראה חידוש זה לא מצא את מקומו אצל פייטנים אחרים עד לאחר זמן רב, כפי שנראה בסעיף יב. אמנם הפייטנים מסכימים על אודות החידוש הנוסף של הפייטן. לאמור, הם מסכימים שהספרים שבהם נרשמו מעשיו של האדם נפתחים ביום הדין שבראש השנה. נברר עתה מה המקור לחידושים אלו.

י. מה המקור לפתיחת הספרים בראש השנה ול'ספר הזכרונות'?

יש מביאים⁶² כמקור לדברי הפייטן 'ותפתח את ספר הזכרונות' את דברי הירושלמי (ראש השנה א, ג):

דא"ר קרספא בשם ר' יוחנן שלש פינקסיות הם אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין, ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופים [גזר דין] של חיים מראש השנה. זה של רשעים גמורין כבר נטלו איפופים שלהן מראש השנה. של בינוניים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים, ואם לאו נכתבין עם הרשעים. מ"ט [מאי טעמא], ימחו מספר, אלו הרשעים. חיים, אלו הצדיקים. ועם צדיקים אל יכתבו, אלו הבינוניים.

לכאורה אי אפשר לומר שזהו המקור של הפייטן. הרי דברי הירושלמי כפשוטם באים לומר שבפנקסים אלו נכתב גזר דינו של האדם ביום ראש השנה. כך עולה בבירור מדברי הירושלמי "נכתבים עם הצדיקים" וכן עולה גם מהמשך הדברים "נכתבים עם הרשעים". גם הפסוק המובא לראיה מוכיח זאת. הבינוני נכתב בשלב ראשון בפנקס של בינוניים,⁶³ ואחר יום כפור נרשם גזר דינו אם לחיים ואם למות ואזי הוא נכתב בפנקס המתאים. נמצא שהפנקסים המוזכרים כאן אין להם קשר כלל ועיקר עם ספר זכרונות, שבו נכתבים מעשיו של האדם לזכרון ליום הדין.

כדברי הירושלמי נמצא גם בבבלי, בראש השנה טז ע"ב:

אמר רבי כרספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר

61 אליצור, רבי אלעזר (לעיל הערה 44), עמ' 373.

62 כך כבר נמצא בפרשנים קדמונים, ראה לדוגמה 'מחזור אוצר הראשונים השלם' לראש השנה, מהד' מכון 'על הראשונים', מיאמי ביץ', תשע"ו, עמ' שא, בשם קדמוני אשכנז. המראה מקום שם הוא לבבלי, אבל אין בין הבבלי והירושלמי הבדל בזה.

63 כך פירש הערוך לנר שם.

לחיים. רשעים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה. בינוניים, תלוין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. וכו', נכתבין לחיים. לא וכו', נכתבין למיתה. אמר רבי אבין, מאי קרא ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו, ימחו מספר, זה ספרן של רשעים גמורין. חיים, זה ספרן של צדיקים. ועם צדיקים אל יכתבו, זה ספרן של בינוניים. רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת. מחני נא, זה ספרן של רשעים. מספרך, זה ספרן של צדיקים. אשר כתבת, זה ספרן של בינוניים.

לכאורה גם דברי הבבלי מתפרשים כפי שפרשנו את הירושלמי, ואין הבדל בין זה לזה. אלא שכאן עומד לנגדנו פירושו של רש"י. אלו דבריו: "שלשה ספרים, ספרי זכרון של מעשה הבריות". וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל בפירושו על הרי"ף שם: "שלשה ספרים, ספר זכרונות של מעשי הבריות"⁶⁴. וכבר נתקשו בדברי רש"י הללו חכמי האחרונים, שהרי פשט דברי הגמרא הם כפי שכתבנו. לא זו בלבד, אלא גדולי אשכנז שפעלו כמה דורות לפני רש"י לא הסבירו כדבריו את דברי התלמוד. הרי לנו חלק קטן מהפיוט "אשר מי יעשה כמעשיך וכגבורותיך", שחיבר ר' שמעון ב"ר יצחק (רבי שמעון הגדול) שפעל בתקופתו של ר' גרשם מאור הגולה:⁶⁵

והיום יפתחו שלשה ספרים... של צדיקים... של בינונים ושל זדים, צדיקים נכתבים לחי ער... ורשעים נכתבים לתבערת יקודים, ובינונים עד יום כפור תלויים ועומדים... וכמו כן⁶⁶ יעשה ליום הדין, ויבואו מעשיהם להעיד כעדים...

לאמור, בספרים אלו נכתב גזר דינם של האנשים בראש השנה, ואין זה כפירוש רש"י.

נמצא שרש"י חידש בפירושו שמדובר כאן בספר זכרון (וזכרונות), ויש להבין כיצד נפרש את דברי התלמוד לדבריו. האחרונים יישבו את דברי רש"י בכמה דרכים. אביא כאן בקצרה את יישובו של ר' משה בן חביב (מהר"ם בן חביב)⁶⁷. לאמור, מעשיו של כל אדם נכתבים בספר האישי שלו. אכן

ביום ר"ה מביאין כל הספרים⁶⁸ של כל בני אדם ויהיו נקראים לפני מלכו של עולם. וכל הספרים נחלקים לשלשה חלקים, דיש כמה בני אדם שזכויותיהם מרובים ספריהם נקראים ספרי צדיקים. ובני אדם שעונותיהם מרובים נקראים ספרי רשעים. ובני אדם השקולים נקראים ספרי בינוניים.

64 וכן כתב, בעקבות רש"י, גם ר' שמואל ירונדי, אהל מועד, שער ראשית חכמה הארוך (פורסם על ידי בספר הזכרון לרב יצחק נסים, ירושלים, תשמ"ה, חלק ג, עמ' רפד): "ושלשה ספרים נפתחים בראש השנה אחד של צדיקים גמורים ואחד של רשעים גמורים ואחד של בינוניים, פ"י משלו משל מלכותא דרקינא ענין מלכותא דארעא שעושין ספר הזכרונות ואין זה כי אם לומ' שכל דרכי בני איש גלויים וידועים לפני כסא כבודו".

65 שחרית ליום שני של ראש השנה, גולדשמידט (לעיל הערה 54), עמ' 114-115. 66 כלומר גם בראש השנה וגם ביום הדין לאחר מיתת האדם, ראה ליד הערה 35, מעשי האדם יעידו בו. על החתימה של האדם כתב ר' שמעון לעיל מזה: "וביד כל אדם יחתום בגזירותיך" (עמ' 114), אם כי שם המדובר ככל הנראה ביום הדין לאחר המיתה.

67 דרשות מהר"ם בן חביב, על התורה, ירושלים, תשנ"ט, ניצבים א', עמ' תע. וכן כתב ר' משה זאב מרגליות בספרו אגודת אוזב, דרשות, ביאליסטוק, תרפ"ד, בראש דרשתו לראש השנה הנקראת עמק יהושפט, דף ה ע"ד: "אמנם רש"י ז"ל פ"י שלשה ספרים ספרי זכרון של מעשה הבריות עכ"ל. מבואר מלשונו שאלו השלשה ספרי אינן ספרי הפסק דין אלא ספרי זכרון מעשה הבריות שאחר העיון בהם יתחלקו לשלשה כתות אלו שהם צדיקים רשעים בינוניים שיש בהם שלשה חלקות ביום הדין".

68 היינו, הספרים האישיים, המתייחסים לכל אדם ואדם.

אם נשאל את עצמנו, מה ראה רש"י לפרש את דברי הגמרא באופן שנראה לנו תמוה והוצרכנו ליישובי אחרונים, דומה שהתשובה הפשוטה היא שרש"י הושפע מדברי הפייטן. אמנם רש"י השתמש בדבריו במונח 'ספרי זכרון', אבל ר"י הכהן מלוניל כתב 'ספרי זכרונות' וכידוע פעמים רבות הוא מעתיק את דברי רש"י, ואפשר אפוא שזה הנוסח הנכון גם בדברי רש"י⁶⁹.

לפי זה ניתן להסביר כך גם את דברי הירושלמי, אבל עדיין אי אפשר לומר שזהו המקור לדברי הפייטן, שכתב "ותפתח את ספר הזכרונות" שהרי אין מוזכר בירושלמי ספר זכרונות, אלא לכל היותר נזכר בירושלמי ספר שבו נרשמים מעשיו של האדם, וזה כבר למדנו ממשיניות מסכת אבות. אבל את שמו של הספר עדיין לא ידענו.

יתכן שחידושו של הפייטן מבוסס על האמור במגילת אסתר (ו, א): "בלילה ההוא נדדה שנת המלך, ויאמר להביא את ספר הזכרונות ויהיו נקראים לפני המלך". ועל כך נמצא במדרש אסתר רבה (י, א): "בלילה ההוא נדדה שנת המלך, נדרו שמים כסאו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שראה את ישראל בצרה". לאמור, הקב"ה מעיין בספר הזכרונות, למצוא זכות לישראל⁷⁰.

אפשר להביא קצת ראיה שמדרש אסתר רבה שימש כמקור לפייטן, שהרי נאמר בפיוט "ותפתח ספר הזכרונות ומאליו יקרא". מפרשי הפיוט לא מצאו מקור בחז"ל לקביעתו של הפייטן "ומאליו יקרא"⁷¹. אבל אם אכן מקורו מדברי המדרש שהבאנו, הרי נאמר במגילת אסתר "ויהיו נקראים לפני המלך", והרי זה דומה מאוד לדברי הפייטן "ומאליו יקרא"⁷².

כל האמור עד הנה בנוי על ההנחה שהפייטן הכיר את המדרש המדובר. הואיל ומדרש זה נזכר גם בבבלי (מגילה טו ע"ב), יש קצת רגליים לומר שמסורת מדרשית זו היתה ידועה. אבל קשה לקבוע כאן דברים ודאיים, וצריך עוד לפנים⁷³.

69 אמנם יש לציין שבספרו של א' ארנד, 'פירוש רש"י למסכת ראש השנה, מהדורה ביקורתית' ירושלים, תשע"ד, שבו נרשמו שינויי נוסח לפירוש רש"י על פי דפוסים ישנים וכתבי יד, לא מצאנו את הנוסח 'ספרי זכרונות' אלא רק 'ספרי' (או: ספר) זכרון.

70 וכך כתוב בחידושי חתם סופר על הש"ס, ירושלים, תש"ס, מגילה טו ע"א (ומקורו מדרשותיו לפורים): "ובזה יובן בלילה ההוא נדדה שנת המלך ומפרשים [לעיל ט"ו סע"ב] מלכו של עולם ית"ש, וצ"ל לפרש גם עד"ז ויאמר להביא ספר הזכרונות ויהיו נקראים וגו' וימצא כתוב וגו', והענין כי רצה הקב"ה ית"ש לעיין בספר זכרונות שלמעלה אם לא יש שום מצוה במה שעשו הצדיקים שיש בה קצת דופי באופן שאותה המצוה ראוי שתשולם שכרה בעה"ז וע"כ יהיה קיום לאותו צדיק בעולם וממילא יתקיימו כולם הצדיקים ובזכותם יתקיימו כל ישראל ונמצא מ"ש מרדכי על בגתנא ותרש והציל את אחשוורוש מני מות".

71 כאמור לעיל, ראה ליד הערות 34, 35, מצאנו כן בחז"ל רק ביחס ליום המיתה. גולדשמידט (לעיל הערה 54), עמ' 81 כתב כחשובה לשאלה זו "וייתכן שמאמר זה היה לפני הפייטן בצורה שונה מהמסורת הבבלית (כוונתו לאמור בתענית יא ע"א שהבאנו לעיל הערה 36. ויותר היה לו לציין למקורות שצינתי בהערות 34, 35) והוא (וגם פייטנים אחרים כגון בעל 'ונתנה תוקף'. האמור בסוגריים אלו, הם דברי גולדשמידט) מעבירין את הענין לדין שבכל שנה ושנה".

72 והנה מצאתי כן בספר שירת הלוי על מגילת אסתר לר' משה במברגר, ניו יורק, תשנ"ט, שכתב על פסוק זה: "א"כ יוצא לנו דבר חדש דלשון ויהיו נקראים שנקראים מאיליהן, קאי גם אספר זכרונות שלמעלה וכמו שיסד הפייט בפיוט 'ונתנה תוקף' (שאומרים בימים נוראים) 'ותפתח את ספר הזכרונות ומאליו יקרא', ויתכן שגמ' דידן [המחבר נסמך על מגילה טו ע"ב, ולא על דברי אסתר רבה] שספר הזכרונות שלמעלה נקראים מאיליהן הוא מקור דברי הפייטן".

73 ראה מדרש אסתר רבה מהד' תבורי-עצמון, ירושלים, תשע"ה, עמ' מא-נח, שם דנו המהדירים בזמנו של המדרש. יצוין שבעמ' מז-מח הביאו דוגמה מפיוטו של הקליר, שמשם עולה שהקליר הכיר מסורת הנמצאת במדרש זה, וא"כ ראיה שלפנינו מדרש קדום, או מסורות קדומות, אבל דחו ראיה זו משום שיש טוענים שיתכן מצב הפוך, שמסורת זו נשענה על פיוטו של הקליר.

נפנה עתה למקור נוסף, והוא ספרות ההיכלות. כך נאמר שם:⁷⁴

אמר ר' ישמעאל... יש שר אחד מעולה מכל השרים... שהוא ממונה על גנוי ספרים והוא מוציא ומביא דלוסקים של כתבים וספר זכרונות בתוכו לפני הק' והק' נוטל מידו ונותן אותן לפניו ולפני הסופרים לקרות בב"ד הגדול שברום ערכות רקיע בפני פמליי של מעלה.

הרי לנו שספר זכרונות הוא הספר שבו נרשמים מעשיו של האדם, והוא המובא לפני בית דין של מעלה. אמור מעתה, אפשר⁷⁵ אפוא שספרות ההיכלות היא מקורו של הפייטן⁷⁶. אלא שיש כאן קושי, הואיל ולא נזכר כאן שפעולה זו נעשית בראש השנה,⁷⁷ וגם לא נזכרת כאן קריאה מאליה, ולא חתימת ידי האדם.

סוף דבר, דומה ששלושת פרטים אלו: 'ספר זכרונות' הנפתח בראש השנה ו'מאליו יקרא וחותם יד כל אדם בו', הם חידושו של הפייטן, ולא מצאנום לעת עתה במקורות חז"ל.

יא. 'ספר זכרונות' הוא 'ספר תולדות אדם'

'ספר זכרונות' שמימי מצאנו גם בתרגום ירושלמי ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על הפסוק: "ליל שמורים הוא לה" (שמות יב מב):⁷⁸

ארבעה לילון כתיבין בספר דוכרניא קדם רבון עלמא. ליליא קדמאא כד איתגלי למברי עלמא. תניינא כד איתגלי על אברהם. תליתאה כד איתגלי במצרים והות ידיה מקטלא כל בוכרא המצרים וימיניה משיבא בכוריהן דישראל. רביעאה כד אתגלי למפרוק עמא בית ישראל מבינו עממיא וכולהון קרא לילי נמיר וכו'.

על זמנו של תרגום זה חלוקות הדעות. לנוחיות המעיין קבעתי כאן את מקומו של סעיף זה, דהיינו אמצע תקופת הגאונים, לאחר הקליר. המעיין הוא שכאן אנו שומעים שיש גם ספר זכרונות שמימי, שכתובים בו דברים שעתיד ה' לעשות בעולמו, והוא כביכול יומן אישי המזכיר לנושאו תאריכים מסויימים שבהם עליו לבצע דבר מסויים. לכאורה ספר זה הלא הוא 'ספר תולדות אדם', שהוזכר לעיל בסעיף ד. לפיכך השם ספר זכרונות מתאים לספר זה, שהרי זהו ספר שהמאורעות העתידיים כתובים בו, וא"כ הוא ספר היסטורי של העתיד.

יב. 'ספר הזכרונות' כספר שמימי בתקופת הגאונים

כאמור 'ספר הזכרונות' כספר שנרשמים בו מעשי האדם במשך השנה, נראה שאינו נזכר בדברי הפייטנים הקדומים (פרט ל"ונתנה תוקף"), והוא נזכר רק סמוך לסוף תקופת הגאונים. הרי לנו מקורות המאשרים זאת:

74 ספר היכלות, לבוב תר"י, פרק כה. וכן נמצא בשינויי נוסח מסויימים ולא משמעותיים, בספר חנוך השלישי (שהוא למעשה ספר היכלות): Enoch, The Hebrew Book of Enoch, Ed. H. Odeberg, New York, 1973, פרק כז, עמ' מד-מה. ראה גם פ' שפר, סינופסיס לספר היכלות, טיבינגן, 1981, סעיף 43, שבכתב יד מסויים חסר 'ספר הזכרונות'.

75 בספר היובלים, מהד' ש' ראבין, ווין, תר"ל, מבוא, עמ' 27, אכן כתב שזהו המקור למאמר שלושה ספרים נפתחים וכו'.

76 על הקשר בין ספרות ההיכלות לתפילה עמד מ' בר אילן בספרו, סתרי תפילה והיכלות, ירושלים, תשמ"ז. ראה גם אליצור (לעיל הערה 44), עמ' 136-140; 146-144, על ספרות ההיכלות והמרכבה אצל הקליר.

77 יש לציין לספר חנוך מהד' אודברג (לעיל הערה 74), פכ"ח, עמ' מו, ששם נאמר (לא נמצא כן בהיכלות תר"י הנזכר לעיל הערה 74): "ובכל יום ויום כשהקב"ה יושב על כסא הדין ודן את העולם כולו וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו". אבל לא מצינו דין זה דוקא בראש השנה.

78 העתקתי מהתרגום המיוחס ליונתן בדפוסים המקובלים. אין הבדלים מהותיים בינו לבין הגדפס במהד' גינבורגר וריד. גם בינו לבין תרגום ירושלמי אין הבדלים מהותיים. גם בתרגום ניאופיטי, מדריך, תשכ"ח, אין שינויים מהותיים. גם השינוי הבולט שחסרות בו המלים: "קדם רבון עלמא", לא נראה כשינוי מהותי.

כך מצאנו בסליחות לערב ראש השנה "אך במתח דין", לפייטן עלום שם:⁷⁹

מועד כתקח לשפט מישרים נזף במשטין מללמד קטגורים
ספר זכרונות לפניך בהתגולל עון עקבים לא יסובב לבעמים מתבולל
כלומר כאשר ספר הזכרונות יפתח⁸⁰ וימצאו בו עוונות, אנו מבקשים שה' לא יסובב את
העוונות על עם ישראל שהוא 'בעמים מתבולל', היינו מעורב בין האומות.
כן מצאנו בקדושתא לראש השנה לר' בנימין בן שמואל:⁸¹

וכנצב לריב אלהי קדם מעונה
ומחפש מעש בריותיו מדי שנה בשנה
אזי באים לפניו כתות וכתות מכל צד ומכל פנה
ומביאין ספר הזכרונות לבחון כל מלה וטענה
גם כאן ספר הזכרונות הוא ספר שנכתבים בו מעשי בני האדם במשך השנה.
רב סעדיה כתב פיוט הפותח:⁸²

מורה אני לפניך ה' שאני בכל יום תמיד משכים ומעריב חטא לפניך בכל דרכי... ובשעה
הזאת העדותי על נפשי לפניך רבנו של עולם שאני מודה עזב וחוזר בתשובה...
ובהמשך הדברים הוא כותב:

הבורא כל בריות ואין אלוה מבלעדך. ומקיים ומרחם לכל פועל. הדן בלא עדים. היודע
מחקרי לב, ובחן כליות ולב. הלוכש עז וגבורה. הכותב ספרי זכרונות, ומשליך אל ים עונות.
מצאנו עוד פיוט שבו נזכר ספר הזכרונות. אין לנו פרטים על מחברו, ורק ידוע ששמו
יוסף ושהוא פעל לפני סוף תקופת גאונים⁸³. הרי לנו שורה מדבריו שעליה יש לדון: "היום
יכתב בספר הזכרונות החיים והמות". הפייטן מכיר את ספר הזכרונות, אלא שדומה שכאן יש
משמעות אחרת לספר זה ממה שראינו עד הנה. לא נאמר כאן שבספר זה נרשמים מעשיו של
האדם במשך השנה, אלא יש כאן שימוש אחר לספר. לאמור, הפייטן מלמדנו שגזר דינו של
האדם יכתב בספר הזכרונות אם לחיים ואם למות⁸⁴.

נראה לי שהפייטן הכיר את ספר הזכרונות במשמעותו המקובלת עד הנה, לאמור זה ספר
שבו נרשמים מעשי האדם במשך השנה. ככל הנראה הוא הכיר זאת מדברי הפיוט "ונתנה
תוקף". יחד עם זאת נראה שהוא סבר שדברי הפייטן על ספר הזכרונות לקוחים מדברי
התלמוד "שלושה ספרים נפתחים" וכפי שהסביר זאת רש"י, אף שהוא פעל לפני רש"י. נמצא
לפי זה כי בספר הזכרונות נרשמים מעשי האדם, ולאחר מכן נכתב בו גם פסק דינו, וכמו
שכתבנו לעיל בשם מהר"ם בן חביב.

79 ספר סליחות כמנהג פולין, מהר" גולדשמידט, ירושלים, תשכ"ה, סי' לג, עמ' פז. לא מצאתי פיוט זה באתר
'מאגרי' של האקדמיה ללשון עברית.
80 על פי פירושו של גולדשמידט שם, שכתב שהפייטן מתייחס לספר בצורתו הקדומה, שאז הספרים היו בצורה
של מגילות.

81 גולדשמידט (לעיל הערה 54), עמ' 209.

82 א"מ הברמן, 'גם אלה בקשות לרב סעדיה גאון', תרביץ, יג (תש"ב), עמ' 57.

83 כך על פי אתר 'מאגרי' של האקדמיה ללשון עברית.

84 ראה לעיל ליד הערה 52. אפשר לומר שזו גם הכוונה באורחות חיים, הלכות יום הכפורים, אות מב: "אבות,
וזכרנו, ובמקום וכתבנו אומרים וחממנו. פי' בתפלה זו בכל מקום כתיבת ספר הזכרונות אומרים חתימה,
לפי שתפלה זו בשעת חתימת הדין". אם כי אפשר לומר שהוא מדבר, לאו דווקא שחותמים באתו ספר.

העולה מכאן כי לקראת סוף תקופת הגאונים, נעשה מוכר המושג 'ספר הזכרונות' כספר שבו נרשמים מעשי האדם במשך השנה, והוא נפתח בראש השנה. דומה שהגאונים הכירוהו מהפיוט.

מכאן ואילך 'ספר הזכרונות' במשמעות זו מוכר על ידי הראשונים, אם מהפיוט, אם מפייטנים מאוחרים כפי שראינו עתה, אם מדברי רש"י בפירושו למסכת ראש השנה, כפי שציטטם ר"י הכהן מלונלי שהובא לעיל, ודומה שאין צורך להביא ראיות לכך. נביא עתה פירוש ל'ספר הזכרונות' שהוא שונה ממה שראינו עד הנה.

יג. פירוש שונה ל'ספר הזכרונות' על ידי ר"א מגרמייזא

ר' אלעזר מגרמייזא בעל ספר הרקח, שהכיר את הפיוט ואת האמור בו "ותפתח את ספר הזכרונות", הסביר את המשמעות של ספר הזכרונות בשונה ממה שראינו לעיל. בפירוש המיוחס לבעל הרוקח על התפילה נכתב:⁸⁵

אתה זוכר מעשה עולם אתה זוכר לפניך מעשה ענין העולם... כי אין שכחה לפני כסא כבודו נותן טעם לדבריו שזוכר מעשה בראשית, שספר הזכרונות כתוב לפניו ומאיליו יקרא להבין למלאכי השרת...

מה כוונתו באומרו "להבין למלאכי השרת". העניין מתברר יותר בדברי הרוקח במקום אחר:⁸⁶

לכורא יתברך אין צריך לו במניין כוכבים, אלא כנגד המלאכים, כמו ספר זכרונות, והלא אבותיו כן עשו, וכן נגזרו שפלוני יולד במזל פלוני, שישווה למה שיגזר בספר זכרונות, לכך 'מספר לכוכבים' (תהלים קמו, ד)

והרי לנו הסברו של רש"י סטל לדברים אלו:⁸⁷

הקב"ה ציוה למלאכים לנהג כל אדם לפי המזל שנולד בו, שהמזלות והכוכבים משמשים כ'ספר זכרונות' למלאכים, שבגרמי השמים חקק הבורא את כל מה שגזר על כל בריה, ובהם מביטים המלאכים ויודעים כיצד יש להנהיג את האדם בהתאם לגזירת הבורא.

יש בדברים אלו דמיון לגישת ראב"ע שהבאנו לעיל, סעיף ג.

יד. 'ספר זכרונות' בתקופת הגאונים

בדיוננו עד עתה 'ספר הזכרון' היה ספר שמימי. גם 'ספר הזכרונות', בתקופה הקדומה היה בעיקרו ספר שמימי, אף שבתנ"ך הוא נזכר כספר שנכתב בידי אדם. הדיון בהם התמקד בשאלה מה טיבם של ספרים שמימיים אלו. אמנם מעתה ואילך ספרים הנקראים בשמות אלו ובשמות דומים, הם ספרים שנכתבו רק בידי אדם. גם עתה הדיון בספרים אלו יבהיר לנו מה טיבם, וגם נברר מה הקשר בין טיבו של הספר לבין שמו.

(א) ספרי זכרונות של הגאונים ומה בינם לבין 'סדר עולם'

בתקופת הגאונים אנו מוצאים ש'ספר הזכרונות' כשם של ספר מבטא את טיבו של הספר על פי משמעותו המקורית של השם, וכפי שהוא מופיע במגילת אסתר.

85 פירושי סידור התפילה לרוקח (לעיל הערה 21), תפילת ר"ה, זכרונות, [קלג], עמ' תרסה.

86 ספר הכבוד מכתב יד, כפי שמובא על ידי י' דן בספרו, תורת הסוד של חסידי אשכנז, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 236.

87 אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות, לר' יהודה חסיד, ירושלים, תשס"ו, דף לה ע"ב, ע"ש וכן כתב בקיצור גם י' דן שם.

כך נכתב באגרת רב שרירא גאון:⁸⁸

ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פרושו גאונים בספרי זכרונותיהם בדברי הימים. בשנת תתמ"ו שכיב רבנא סמא בריה דרב יהודאי גאון בסיון ואמרין דדיינא דבבא הוה. ובחד בשבא דהוא ארבע באדר שנת תתי"ז שכיב רב אחאי בר רב הונא...

כאן נזכר ספר הזכרונות בצירוף עם דברי הימים,⁸⁹ ממש כפי שהוא נזכר במגילת אסתר. אבל במקום נוסף הוא נזכר לבד,⁹⁰ וכך נאמר שם:⁹¹

ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא ובאותו הפרק דיליה ודמר בר רב אשי שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספרי זכרונותיהם דבעו רחמיה ובלעיה תנינא ליזדגדר מלכא בבי משכבו ובטל שמדא.

משני המקורות הללו עולה כי הגאונים הקודמים ("הראשונים") הם אלה שכתבו את ספרי הזכרונות, ואלו היו בידי הגאונים שפעלו אחריהם, ועל פיהם היה יכול רב שרירא גאון לכתוב את מה שכתב. בספרי זכרונות הללו הוזכרו שמותיהם של חכמים שונים, שנת פטירתם ומה היה תפקידם. כמו כן נכתב באותם ספרים אירוע היסטורי זה או אחר, ומסתבר שאירועים אלו נכתבו רק כשאותו אירוע השפיע על חיי היהודים במדינה. אין אנו יודעים את שמם של אותם ספרים, אבל רב שרירא קרא להם בשם 'זכרונות', ואפשר שזה היה גם שמם של אותם ספרים, וזאת על יסוד הפסוק האמור במגילת אסתר.

מה היתה הסיבה לכתובה של ספרים אלו? הרי לא ידועים לנו חיבורים היסטוריים שנתחברו או שנערכו, מימי עריכת המשנה בידי רבי יהודה הנשיא ועד לימי הגאונים הראשונים. לכאורה היה מקום לומר שהואיל וגאונים בבל פעלו בפרס, הרי שעצם כתיבה של היסטוריה על ידי יהודים עמדה תחת השפעה של התרבות הפרסית. אבל אופי הכתיבה של ספרי הזכרונות הללו, אינו מתאים עם אופי כתיבה היסטורית של הפרסיים. לכן נראה לי לומר שהגאונים הושפעו מהחיבור סדר עולם רבה המיוחס לתנא ר' יוסי. הגאונים סברו שיש בכתיבת ספרי זכרונות מעין מה שנעשה על ידי מחבר סדר עולם רבה. עיון בסדר עולם רבה מלמד שהמחבר שם לבו בעיקר לבירורים כרונולוגיים, ואף שיש בו פרשנות מקראית, הרי הדבר נעשה רק לצורך בירורים כרונולוגיים, ולא כפרשנות בפני עצמה.⁹² אף הגאונים, שראו עצמם כממשיכי התלמוד הבבלי הלכו אפוא באותה דרך, והסתפקו בכתיבה כרונולוגית בלבד, בלי שים לב כמעט למאורעות חיצוניים. כשתמצוי לומר הרי שניתן לצרף את שני הדברים הללו גם יחד. לאמור, הגאונים היו תחת השפעה מסוימת של התרבות הפרסית שראתה כערך בפני עצמו כתיבת ספרי היסטוריה, אבל את צורת הכתיבה לקחו הגאונים מהדרך המקובלת בידיהם מאבותיהם. לאמור, כתיבה העוסקת בכרונולוגיה בלבד.⁹³

88 מהר' רב"מ לוין, חיפה, תרפ"א, עמ' 97-98, נוסח ספרד. אין הבדל משמעותי בעניין זה בין שני הנוסחים שהעמיד לוין במהדורותיו.

89 בסעיף א ראינו שצירוף זה במגילת אסתר נתן פתח לפירושים שונים שהסבירו מה בין ביטוי זה לספר דברי הימים בסתם. אבל כאן לכאורה אין לכך משמעות מיוחדת, ואין בדברי הגאונים הבדל בינו לבין דברי הימים סתם.

90 ובמקום אחר מצאנו דברי הימים לבד. כך נמצא בדברי רס"ג: "הנם כתובים על ספר דברי הימים לראשי הישיבות", ראה ח"י ברנשטיין, ספר מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר, ורשה, תרס"ד, עמ' 65. (הדפסה מיוחדת מתוך ספר היובל לנחום סוקולוב, ורשה, תרס"ד).

91 עמ' 96 בנוסח ספרד.

92 ראה על האמור, מיליקובסקי, סדר עולם (לעיל הערה 25), מבוא, פרק א, עמ' 3-5.

93 מיליקובסקי הנ"ל בפרק א, מראה באורך רב שמחבר סדר עולם רבה הושפע מהעולם התרבותי בזמנו שעסק בכתיבות הקשורות לכרונולוגיה (כרונוגרפיה), אלא שמחבר סדר עולם רבה תלה את הכרונולוגיה שכתב אך

אבל יתכן וקיימת תשובה אחרת לשאלה מה טעם כתבו הגאונים ספרי זכרונות. אפשר היה לומר שעצם המונח 'ספרי זכרונות' שהשתמש בו רב שרירא מעיד שיש כאן השפעה פרסית מסויימת. אבל דומה שיש כאן משמעות עמוקה יותר. דומה שיש לשאול מדוע רב שרירא לא השתמש במונח הכולל את המילה 'סדר' כגון 'סדר הגאונים' וכדומה, כפי שעשה בעל סדר עולם. נראה אפוא שיש הבדל בין שני החבורים הללו. מחבר סדר עולם על ידי פעולתו הכרונולוגית סידר כראוי את האירועים למן הבריאה ואילך.⁹⁴ אולי זו לא היתה מטרתו העיקרית, אבל הוא השיג מטרה זו, והעמידה לפני המעיין. ספר זכרונות אינו בא לסדר מאורעות, אלא מטרתו העיקרית היא להזכיר לנו אישים מסויימים, ימי פטירתם ותפקידם.⁹⁵ אין כאן כל פעולה הקשורה בסידור כל שהוא.

נקשר לכאן חיבור נוסף מתקופת הגאונים הנקרא 'סדר תנאים ואמוראים'. יש לדעת כי שמו של המחבר אינו ידוע, וגם לא ברור מי קבע את שמו. אבל אם נקבל ששמו נקבע על ידי מחברו האנונימי שפעל בתקופת הגאונים, אפשר לומר ששמו מתאים לאמור עד הנה. זאת משום שחיבור זה מורכב מחלקים שונים. בתחילה כתב המחבר את סדר מקבלי התורה שבעל פה ממשה ואילך. לאחר מכן כתב את זמנם, ימי פטירתם של התנאים והאמוראים, ולאחר מכן כללי תלמוד הקשורים בהם. נמצא כי בכל מקרה שמו של החיבור אמנם אינו מתאים לכולו, אבל הוא מתאים לכל הפחות לחלקו הראשון של החיבור, משום שכאן סידר המחבר את מקבלי התורה ממשה ואילך.

יש לשייך לכאן חיבור נוסף. בזמן המחלוקת בדבר הלוח העברי שהיתה בין רס"ג לבין בן מאיר, מספר לנו רס"ג כי חכמים שלחו כמה פעמים אגרות לבן מאיר להעמידו על טעותו, אבל הוא התעקש ולא חזר בו מדבריו. לכן החליטו החכמים שלא לשלחו אליו אגרות נוספות. וכך כותב רס"ג:⁹⁶

ויחדלו עוד מענות אותנו... ויאמרו לאמר לא נוכל לבער את כל כתביו מן החוץ והחדר,⁹⁷ אבל נכתוב ספר זכרון לדורותינו אחרינו כל יקומו מקצותם ויהבלו בדבריו וכל יתעו בנתיבותיו עם נברא⁹⁸ בהבינם למה זה ועל מה זה עשה כן ויעשו כזאת כי טוב נעצו.

ספר זכרון זה לא נכתב על ידי ראשי הישיבות, אבל בטיבו הוא כמו ספרי הזכרונות של הישיבות. יש להוסיף כי דברי רס"ג הגיעו אלינו במקוטע, וקיים קטע נוסף בדברי רס"ג שאפשר שהוא ההמשך של הקטע הנוכחי. שם נכתב:⁹⁹

[ונחתם] הספר במבעת הנשיא העד עליו עדים מן האדירים גלוי לכל העם להפיץ בכל הארצות את משנה הספר להרים מכשול מדרך העם. ויהי כי נכון הספר אשר הוחק למוכיר עון ותהי בלב כל משכיל איבתו¹⁰⁰ כי יראת יי"י לשנוא רע וגם באו המושלים על אודותיו וידברו ל[אמר] ארץ נתנה ביד סכל...

ורק בתנ"ך, והתעלם ממקורות שמחוץ לתנ"ך. יש בזה דמיון מסויים לספרי הזכרונות שנכתבו בתקופת הגאונים.

94 ראה מיליקובסקי הנ"ל, פרק ד, עמ' 148.

95 יש לקשר לכאן את האמור בירושלמי שקלים ב, ה: "רבן שמעון בן גמליאל אומר אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונן". אבל הגאונים סברו שיש לכתוב את 'זכרונן'.

96 ח"י ברנשטיין, מחלקת (לעיל הערה 90), עמ' 65.

97 הערת ברנשטיין: "אשר נפוצו על פני חוץ והשמורים בחדרים. ובכ"י שני מן החוץ והלאה".

98 הערת ברנשטיין: "מלשון הכתוב ועם נברא יהלל יה (תהלים ק"ב י"ט)".

99 שם עמ' 66. ההשלמות בסוגריים מרובעים הם על פי ברנשטיין.

100 של בן מאיר.

אם אכן המדובר כאן באותו ספר,¹⁰¹ הרי שספר זכרון זה לא היה שמור במקום מסוים, אלא הוא נשלח למקומות שונים כדי להודיע על טיבו של בן מאיר. כדי שהספר יהיה בר סמכא הוא נחתם בחותם הנשיא וגם העידו עליו עדים. ואכן היתה לכך השפעה שהרי דברו על אודותיו שהארץ נתנה בידי סכל וכו', כפי שרס"ג מתאר שם.

(ב) דברי זכרונות, מגילת סתרים

כתב ר' אברהם ב"ר יצחק אב בית דין מנרבונא:¹⁰²

ואשכחן בדברי זכרונות של ראשונים בהאי לישנא, והלכתא מונה אדם ל"ו חדשים משעת נטיעת אילן לערלה... והאי פסקא דכתב האי גאון לא ידעינן מהיכא קא נפיק.

לאמור, גאון, שאין אנו יודעים מי הוא, כתב פסקים בספר שר' אברהם אינו יודע את שמו, ויתכן שגם אין לו שם,¹⁰³ ולפיכך הוא קורא לו "דברי זכרונות".

לכאורה היה נראה לומר שזה ספר שהגאון כתב לעצמו, מעין רשימות לזכרון, וכנראה לא חשב לפרסמו. זאת על פי דברי רב האי גאון שכתב בעניין אחר:¹⁰⁴ "דבר זה כתבוהו ראשוני אחד אחד במגלת סתרים שכות' בה זכרונות שמועותותיו לעצמו משום ראשוני ראשוני קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל". והרי מגילת סתרים זו מגילה שאדם כותב לעצמו ואין כוונתו לפרסמה, ראה מה שכתבנו לקמן בסעיף כ.

אבל אנו נוכחים לראות שהן רב האי גאון והן ר' אברהם בעל האשכול, השתמשו בחיבורים אלו. לאמור, אכן משמעותו המקורית של הביטוי 'מגילת סתרים', באה לציין שהחיבור צנוע ומוסתר ואין לפרסמו. אבל מאוחר יותר בטל הטעם המקורי להסתרתו, שהרי דברים שבעל פה ניתן להעלותם על הכתב. נמצא שמעתה ואילך החיבור מוסתר מעיני הציבור, לא מפני שקיים איסור לפרסמו, אלא מפני שהמחבר לא ערכו ולא כתבו במטרה לפרסמו בציבור. לאמור, השם מגילת סתרים בא לציין שאלו סוג של ספרים שלא עברו עריכה,¹⁰⁵ אלא הכותב רשם לו דברים מסויימים לזכרון ("דברי זכרונות"). יש לכך דמיון רב לקונטרסי הזכרונות שכתבו לעצמם חכמים שפעלו בתקופת הדפוס, וכפי שעמדתי על כך במקום אחר.¹⁰⁶

101 ראה עוד במאמרו של ה' מלטר, 'כתבי רס"ג והספרות עליו' (לקט מתורגם מספרו של מלטר באנגלית שנכתב על רס"ג), בתוך: רב סעדיה גאון, קובץ תורני מדעי (העורך: הרב יהודה ליב הכהן פישמן), ירושלים, תש"ג, עמ' תרמא-תרמב, דיון בעניין ספר הזכרון וטיבו. מלטר ציין שם שרס"ג באחד ממכתביו מזכיר "ספר זכרון ומגלה לדורות", ומלטר סבור שכוונתו לספר הזכרון המדובר.

102 האשכול, מהד' אלבק, ירושלים, תפרי"ח, חלק ב, עמ' 17.

103 אלבק כתב במבואו עמ' עו: "הכוונה להלכות פסוקות של הגאונים". נראה שאין כוונתו לומר שזה שמו של הספר, אלא כוונתו שהגאון הזה כתב ספר של הלכות, ואין אנו יודעים את שמו.

104 ר' יהודה ברצלוני, ספר השטרות, ברלין, תרנ"ט, עמ' 126; מהד' ריבלין, בני ברק, תשע"ד, עמ' 221. הציטוט לפי מהד' ריבלין.

105 אולי יש לקשר לכאן את החיבור מגילת סתרים של רב נסים גאון. ר"ש אברמסון, רב נסים גאון, חמשה ספרים, ירושלים, תשכ"ה, הקדיש את הפרק הרביעי לסקירה מקיפה על הספר מגילת סתרים, אבל לא עמד על השאלה מה משמעותו של שם הספר. הואיל והרבה ראשונים מצטטים ממנו בשם זה, לכאורה יש להסיק כי השם הוא מקורי וניתן על ידי מחברו, בניגוד לחיבורים שהוזכרו כאן בפנים שנראה שאין זה שם המקורי.

106 ראה מה שכתבתי במאמרי הנזכר לעיל הערה 1.

(ג) ספר זכרונות במשמעות חדשה

ספר זכרונות במשמעות חדשה נזכר במכתבו של השד"ר רב יונה הזקן בן רבי יהודה הספרדי, שהביא בידו לגולה כתב לבקשת עזרה מירושלים. המכתב כתוב באורך רב, ואנו נעתיק ממנו רק כמה שורות הדרושות לענייננו:¹⁰⁷

וראוי לכם לשום לב עליו בהקבלו, בלוות אותו בדרך, ומהרהו ואל תאחרוהו. וכל אשר תעשו עמו, עמנו הוא עשוי, ואלינו הוא מגיע. והוא מודיעינו כל אחד ואחד ומעלותו ונדבותו וכשרותו, ונכתוב שמו ושם אבותיו בספר הזכרונות, לזכור אותו על הר הזיתים נגד מקדש י"י בברכות ותפלות שתקובל בו ובזרעו אחריו עד עולם...

ספר הזכרונות הנזכר כאן, הוא ספר שלא שמענו כדוגמתו עד עתה. בספר זה נרשמו כל התורמים, וכל תורם יוזכר שמו ושם אבותיו בברכות ובתפלות על הר הזיתים. נראה שהספר נקרא בשם זה, משום שהוא מאפשר לזכור ולהזכיר את האנשים הכתובים בו. לשון אחר, יש ספר זכרונות לנפטרים הוא הספר שהזכיר רב שרירא באגרתו, ויש ספר זכרונות לחיים והוא הספר שלפנינו. כל ספר נכתב כשמטרתו היא להזכיר ולזכור את האנשים הכתובים בו.

(ד) ספר זכרון - רשימה, שטר

במכתב שכתב ר' שלמה בן יהודה אב בית הדין בישיבה בארץ ישראל, אנו קוראים:¹⁰⁸

להודיע כי בא... נתן ש"צ הנודע... ובידו ספר פקידות¹⁰⁹ הגרי וחותרמיה ישי' [ראל] ויתבע את שלמה... עבור אשתו... ואמר האיש שלמה כי שלחתי עם ר' יעקב המעודד שנים זהובים לשאת אותה בהם אם תרצה לבוא ואם לא תאבה נתתי בידו ספר זכרון בכל אשר יש אצלה והוא שלי מה שעשת בביתי כי מעשה ידיה שלי...

מסתבר ש'ספר זכרון' הנזכר כאן, הוא רשימה של כל מה ששייך לו, ואולי גם סוג של שטר המפרט זאת. ראה כגון זה לקמן סעיף יז.

בזה סיימנו את תקופת הגאונים, ומעתה ואילך נדון בתקופת הראשונים.

מז. 'ספר זכרונות' כספר היסטורי

ר' אלעזר בן אשר הלוי שפעל סביב שנת ס' (1300) ככל הנראה באשכנז באזור הריין, הוא מחברו של "ספר הזכרונות"¹¹⁰. על משמעות שם הספר ומטרת כתיבתו אנו קוראים בדברי המחבר:¹¹¹

ועל כן קראתי ספר הזה ספר הזכרונות להזכר בו מעשים רבים ומשונות כי אגתתי ספר הזה ספר הזכרונות מכל העניינים והמעשים אשר נעשו מבריאית עולם עד היום הזה כאשר כתוב בזה הספר ואשר מצאתי כתבתי את האהל להיות ספר אחד. ולא להגדיל שמי כתב[ת]ים כי אם לכבוד בוראי הודיע ועד שיהא זה זכר לדורות. ועל כל דברי הספר הזה יוסיף המוסף וכל המוסף תבא עליו ברכה.

107 על פי א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים, תשי"א, עמ' 202. יערי הקדים דברי מבוא לאגרת ומנה את כל המקומות שבהם נתפרסמה האגרת, ואת דעות החוקרים ביחס לזמנה. הזמן הקדום ביותר הוא שנת 977, והמאוחר ביותר הוא 1057. לאמור, סוף תקופת הגאונים.

108 פורסם על ידי מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב, תשמ"ג, עמ' 94-95. לדעת גיל המכתב נכתב כנראה בסוף שנת 1015, טרם שר' שלמה בן יהודה שימש כגאון בישיבה.

109 בהערות ציין המהדיר לנוסח של אותו מסמך שפורסם בעבר ושם המהדיר כתב: פק[דון]. הספר הזה נכתב בערבית (הגרי).

110 ע' יסיף, מהדיר הספר, קראו בשם 'ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל', תל אביב, תשס"א.

111 שם, עמ' 69-70.

לאמור, לפנינו ספר היסטורי הכתוב בצורה מיוחדת, שאין כאן המקום לעמוד עליה¹¹². ברור שהשם ספר זכרונות ניתן לספר על פי 'ספר הזכרונות' הנזכר במגילת אסתר שהזכרנו לעיל. אמנם מעניין לראות שהמחבר בהמשך דבריו קורא לספר בשם נוסף:

והנני מצוה לבני שהשם יזכנו לירש את הספר הזה ספר הזכרון שלקטתי מכמה ספרים וכתבתי אותן והנחתי כמה עסקים בגללו כדי לגמרו... לכן משביע אני ומצוה לבני שיחיה שאני מוריש לו ספר הלז ספר זכרון בצוהה גמורה וחמורה...

היינו שמו של הספר כאן הוא 'ספר הזכרון', או 'ספר זכרון'.

מז. 'ספר זכירה' ו'ספר זכרונות' כספרים המתארים פרעות וכוללים שמות ההרוגים

הצרות והפרעות שעברו על עם ישראל השפיעו על כתיבת חיבורים המתארים את הצרות, ואף כתבו בהם את שמות ההרוגים לפי הידיעות שהיו בידם. יש מחברים שנתנו לספר זה שם הקשור לזכרון.

ספר מסוג זה כתב ר' אפרים ב"ר יעקב מבונא. בספר זה מתאר המחבר את הפרעות שעברו על ישראל בתקופת מסע הצלב השני, ופרעות נוספות, והוא מזכיר לעתים גם את שמות ההרוגים. לפנינו פתיחתו של החיבור:¹¹³

אכתוב ספר זכירה, פקדת מקרה הגזרה
רעה וצרה שהקרה, יתר פליטה הנשארה
ממכה הראשונה המרה, ברוך ה' נאמרה
יען קימנו לזכרה, ברחמי ינקמנו במהרה

בסופו של הספר חתם ר' אפרים את דבריו בשיר, שבסופו נאמר:

ורחמי עלינו יעירה, אמן כן יהיה במהרה
בתשלום ספר הזכירה

ואח"כ הוסיף את המלים הבאות:

נחסל ספר הזכרונות דברי הימים, ויתברך הצור התמים, אדון מלא רחמים, ואותי אפרים הצעיר יחבירה, בכל נחמה בתורה, אמן ואמן.

נמצא שלספר מעין זה מתאים גם השם ספר הזכרונות. ואכן יש שקראו לספר שבו נכתבו שמות ההרוגים שמתו בפרעות בשם ספר הזכרונות, כפי שעולה מהמקור הבא.

בפרעות שהחלו בגרמניה בעיר וירצבורג בשנת נ (1290) והתפשטו לערים נוספות, התעוררה שאלה על ידי אלמנה שנישאה בשנית ביחס לגבית כתובתה מבעלה הראשון. היו שטענו שאין הוכחה שבעלה הראשון נהרג. בנושא זה דנו כמה וכמה חכמים מאשכנז, ובין השאר נכתב שם המשפט הבא:¹¹⁴ "וא"ת נסמוך על הסופר שכתב זה ספר הזכרונות", והכוונה היא ככל הנראה לספר שבו נכתבו שמות ההרוגים בפרעות, ומשם ניתן להביא ראיה שבעלה הראשון אכן נהרג. יתכן שבספר זה היו גם כמה פרטים היסטוריים ולא רק שמות הרוגים, וכפי שמצאנו בחיבור הבא.

112 על הצורה המיוחדת של כתיבתו ודרך ליקוטו אין כאן המקום להאריך, והקורא ימצא זאת במבואו של המהדיר, עמ' 44-61.

113 א"מ הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים, תש"ו, עמ' קטו.

114 שו"ת זכרון יהודה לר"י בן הרא"ש, סי' צב, מהד' מכון ירושלים, ירושלים, תשס"ה, דף קיח ע"א. בהערה

149 כתבו שמשמעות השם ספר הזכרונות היא כפי שכתבנו בפנים.

ר' שלמה אל עמי כתב:¹¹⁵

אל תשמה ישראל אל גיל בעמים, בהכנסת כלה וחתן ברית דמים, התנצל מעדיך להכנע מפני הרעות אשר אפפנו מימים קדמונים, זכור ואל תשכח הגזרות הנגזרים והעתים הרעים אשר עברו עלינו משנת תתק"ח וד' אלפים בקום עלינו... ונחרבו בארצות המערב כמה קהלות, ואחרי כן בשנים מועטות בארצות המזרח ושתייהן בימי הרמב"ם ז"ל, אחת בנערותו ואחת בנקנותו, כאשר כתוב בספר הזכרונות...

יש סבורים¹¹⁶ שספר הזכרונות הנזכר כאן הוא חיבור שבו נכתבו הצרות שעברו על עם ישראל. החיבור נכתב על ידי ר' יצחק בן משה דורן הלוי, המכונה אפודי על שם ספרו מעשה אפד¹¹⁷. ספר הזכרונות אינו בידנינו, אבל הוא מוזכר בדברי ר' יצחק אברבנאל:¹¹⁸ "כמו שתראה כל זה במאמר זכרון השמדות שהיה בישראל אחרי החרבן שעשה וקבץ האפודי". דומה שספר זכרונות במובן של ספר שכתובים בו פרעות ושמות ההרוגים, נזכר בסליחה ליום כפור שכתב ר"א מגרמיזא. הרי לנו שני בתים מאותה סליחה:¹¹⁹

קח הרוגים ושרופים כשעיר ופר
ריח ניחוח ביום הזה יתכפר
שני לוחות ודם הברית להשפר
בשמים תתחתן בי היום
תם ובניו תאומי צביה
את ספר הזכרונות לעדות ולראיה
לפלטה גדולה יהיה לנו למחיה
אשר יאמר היום

אין ספק שבבית הראשון שלפנינו התכוון המחבר להרוגים בפרעות של מסעי הצלב, שבזכותם יכפר ה' ביום כפור. לכן נראה שגם בבית השני התכוון המחבר להרוגים בפרעות הללו, הנזכרים ב'ספר הזכרונות', שהוא משמש כעדות וראיה לפרעות.¹²⁰

יז. 'ספר זכרונות' בענייני ממונות

כתב בכל בו:¹²¹

וכן מלאכת מצוה שריא כגון כתיבה של מצוה. ומותר לכתוב פסקי הלכות ופשטי המקראות שאדם שמח בהן כדרכיב פקודי ה' ישירים משמחי לב, ואגרות של שאלת שלום וקורא¹²² בספר הזכרונות וכן כל דבר שאין צריך עיון נראה שמותר.

115 רבי שלמה אבן לחמיש-אלעמי, אגרת המוסר, מהד' הברמן, ירושלים, תש"ו, עמ' לח.

116 צ' גרץ, דברי ימי ישראל בתרגום שאול פינחס רבינוביץ, וורשא, תרנ"ח, חלק שישי, עמ' 402.

117 ספר זה נדפס בוויין, תרכ"ה.

118 בספרו ישועות משיחו, חלק שני, העיון השני, פרק ב.

119 נדפס לראשונה מכתב יד על ידי יצחק מייזליש, שירת הרוקח, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 131.

120 מייזליש הנ"ל פירש כי "תם ובניו" הם יעקב ובניו וכי "זכרונותם תהיה לנו לזכות, כמו הנאמר בפיוט לימים נוראים 'זכורות התם ויציא [היום] לצדק דיננו'". אכן זכות יעקב קיימת, אבל 'בניו' לא שמענו, וגם אין מתאים הביטוי תאומי צביה. דומה שאם נסביר שהכוונה להורים ובנים שנהרגו ביחד ('תאומי צביה'), כנראה עמד לנגד המחבר המובא בליקוט שיר השירים רמז תתקפח: "מת אחד מהם אין חברו משתהא", ומקורו משיר השירים רבה (ד, יג) בניסוח שונה במקצת אבל באותו רעיון וכמו שכתבו המפרשים שם כי במות האחד ימות חברו) הרי זה מתאים יותר לאשר אירע בפרעות ונכתב בספר הזכרונות.

121 הלכות פורים סי' מה, מהד' ר"ד אברהם, ח"ג, ירושלים, תשס"ט, עמ' שלג-שלד.

122 בספר מטה משה לר' משה מת, עמוד העבודה ארבע פרשיות, פורים, מגילה סי' אלף טז, העתיק זאת מהכלבו והנוסח אצלו: "וכותב בספר הזכרונות". ראה הערה הבאה.

דברים אלו החל מ"ומותר לכתוב פסקי הלכות" נמצאים ככתבם וכלשונם באורחות חיים הלכות מגילה ופורים, אות כז, ובסופם כתוב: "ואגרות של שאלת שלום ומזכרת"¹²³ חובותיו וכן כל דבר שאין צריך עיון גדול נראה שמותר".

הרי לנו כי 'ספר זכרונות' הוא ספר שאדם רושם בו את עסקיו, למי הלוה כסף וכדומה. וראינו בדומה לכך בתקופת הגאונים, לעיל סעיף יד, אות (ד).

בדומה לכך מצאנו בשו"ת הרשב"א חלק ג סימן קעט:

ומה שנמצא כתוב בספר הזכרונות של ה[ס]פר¹²⁴ מתא שנתבטלה המכירה אינה כלום, חרא דהוא לברו אינו נאמן ואפי' העיד כן בפיו כל שכן שאין כאן אלא מתוך כתיבת המזכרת...

היינו, לסופר יש ספר שבו נרשמים פרטים שונים ביחס לעסקאות. ואתה מוצא זאת במפורש בשו"ת הרשב"א חלק ד סימן רעה: "שאלת ראובן מכר שדהו לשמעון וקנו ממנו עדים וכתבו עדותן בספר הזכרונות".

בזה מתבארים לנו דברי ר' יחיאל ב"ר נתן מרומי שבספרו הערוך הוא כותב כדברים האלה:¹²⁵

בילמדנו בפרשת ציצית לבעל הבית שהיה שוקל בארגוניות וכותב אפכיות א"ל אביו הזהר באפכיות האלו שכל חיך נתונין בתוכן כך א"ל הקב"ה לישראל הזהרו במצות האלו שהן חייכם שנא' כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ענין ספרי זכרונות.

לאמור, 'אפכיות' הן קבלות שבהן נרשם פרעון הארנונה. ר' יחיאל קורא לשטרי החוב או לקבלות או לשניהם גם יחד בשם 'ספרי זכרונות'.

יח. 'ספר זכרונות' כ'פנקס העיר'

יש ספר זכרונות שיש בו מאגר מידע גדול, והוא ספר שבו נכתבים עניינים הקשורים לניהול העיר, כגון צווים עירוניים, הוראות משפטיות, רישום עסקאות ועוד, כל עיר ועיר כמנהגה. על כך אנו קוראים בדברי מהרי"ל:¹²⁶ "גם בספר הזכרונות פה כתוב בכלל ישוב לנטשהוט ולא בכלל קרימ"ז". לאמור, הגבולות העירוניים של הישוב, לענייני מסים ותקנות עירוניות שונות, נכתבו בספר הזכרונות של העיר.

יש שקוראים לספר זה בשם שאכן קושר אותו במפורש עם העיר, כפי שמפורש בדברי מהר"ם מינץ:¹²⁷

על דבר הצוואה שעשה יעקב על ידי דיין ועדים גוים וסופר גוי, מאד בסתימת נכתב ולא מבואר מי הוא הדיין, אם הוא הדיין המיוחד להעיר כגון פושטטט הממונה להיות שר העיר. ואם נכתב בספר זכרונות העיר שקורין שטטב"ן¹²⁸.

לאמור, אין הספר נקרא בשם ספר הזכרונות בסתם, אלא הוא נקרא בשם ספר זכרונות של עיר פלונית.

123 היינו וכותב מזכרת חובותיו (ולא: "וקורא" ככתוב לפנינו בכלבו), והוא כמו שכתב משה משה הנזכר בהערה הקודמת.

124 כך תוקן בשו"ת רשב"א, ח"ג, מהד' מכון ירושלים, ירושלים, תשנ"ז, דף קז ע"א, הערה 2, והסתמכו בזה על הבית יוסף שהביא תשובה זו.

125 ערוך השלם, מהד' ח"י קאהוט, ערך אפכיות, דף רטז ע"א.

126 שו"ת מהרי"ל החדשות, ירושלים, תשל"ז, סי' קצג, עמ' שז.

127 שו"ת מהר"ם מינץ, סי' סו (א), מהד' ר' יונתן שרגא דומב, ירושלים, תשנ"א, עמ' רסז.

128 Stadtbooch.

י. 'ספר זכרונות' כ'פנקס העיר' וכ'מימורבוך'

בסעיף הקודם נוכחנו לראות שספר הזכרונות הוא למעשה 'פנקס העיר', ששימש כמין ארכיון שבו נרשמו לזכרון פרטים שונים הקשורים לעיר. ספר מסוג זה יש לו קשר גם עם הספרים הנקראים "מימורבוך", שהם ספרי זכרון¹²⁹ של קהילה מסוימת, שהם עצמם מעין 'פנקס העיר'. לדעת בצלאל רות ספר "מימורבוך" הוא יצירה האופיינית ליהדות גרמניה, והרי שאר דבריו בעניין זה:¹³⁰

שרשיו של פנקס הקהילה הזה נעוצים אל נכון במאה האחת עשרה... אולי מותר לשער, כי קהילות ישראל שבחבל הריין, ובייחוד ראש וראשונה לכולן, היא קהילת מנגצה, מרצונן להביע הכרת טובה לכמה ממנהיגיה הנעדרים, ששירתו אותן באמונה בימי צרה וצוקה, והערכה לחכמים הגדולים... שילבו את שמותיהם אל תוך תפילת ההשכבה שהיו קוראים בציבור בימי אזכרה כגון באחרון של מועד... בימי מסע הצלב הראשון של שנת תתנ"ו... הוסיפו לפנקס את שמות הנהרגים על קידוש השם, במידה שידעו את שמותיהם, ובאין להם השמות-לפחות את שמות המקומות שהיו לגיא הריגה. מסקנה זו עולה מן העובדה שספר האזכרה הקדום ביותר שנשתמר בידנו-הוא ה"מימורבוך" של קהילת נירנברג-מכיל רשימות ארוכות של שמות שיש להם זיקה לגיור שאירעה מאתיים שנה קודם לכן, אף כי כתיבת הטופס שבידנו לא החלה אלא בשנת 1296. ברור כי רשימות אלו הסתמכו על ספר זכרון דומה מאותם הימים עצמם שבהם התרחשה הגיור, ובראש ובראשונה התייחסו השמות לקורות הקהילה הקדומה של מנגצה.

נראה שבמשך הזמן הופרדו שני הספרים זה מזה. לאמור, יש לנו את 'פנקס העיר' ויש לנו בנוסף אליו גם 'מימורבוך'. יתכן שהפרדה זו גרמה לכך שיש מעדיפים שלא לקרוא ל'מימורבוך' בשם ספר הזכרונות, אלא בשם שונה שיציין יותר את מהותו הנוכחית של הספר, ולכן הוא נקרא בשם ספר האזכרה (או: ההזכרה)¹³¹.

כ. 'ספר זכרונות' כספר פרשני, או תלמודי

ספר זכרונות יכול לשמש גם כמאגר לדברי חז"ל וכדומה. בשבת קנו ע"א נאמר: "כתיב אפינקסיה דרבי יהושע בן לוי, האי מאן דבחד בשבא, יהי גבר ולא חדא ביה". וכן מצאנו כתיב אפנקסיה דזעירי (שבת שם), ועוד ככהאי גוונא. והנה רש"י לא פירש את הדברים, אבל

129 מקורה של המלה הוא בגרמנית *memorbuch*. שמו של הספר נגזר מהמלה הלטינית *memoria* שפירושה זכרון. אבל כדאי לציין שיש הסוברים שהוא ספר ה"אלמיר" (-בימה. ראה לקט יושר, אר"ח, מהד' ר' עמיחי כנרת, ירושלים, תש"ע, עמ' נח, אות יב: "כשמוציא החזן הספר תורה לקרות בה על הבימה שקורין אלמירא") כלומר, ספר המשתמר בבימה של החזן, שמעליה נהגו להקריא לציבור את הכתוב בו. ראה על כך בראש מאמרו של בצלאל ס. רות, 'ספר האזכרה לקהילת פרנקפורט', ובמאמרו של אליהו איגן מאיר 'יהודי פרנקפורט', הערה 1, ושם הפניות נוספות. שני המאמרים נדפסו בתוך: חוברת זכרון לקהילת פרנקפורט ע"נ מיין, יוצאת לאור עם קבלת ספר אזכרה של ק"ק פרנקפורט ע"נ מיין בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, תשכ"ו.

130 ראה הערה קודמת.

131 ראה הערה 129 בכיתוב על שער החוברת. גם שני כותבי המאמרים שנזכרו שם משתמשים בשם ספר האזכרה (ההזכרה). אבל מעניין שבאותה חוברת בעמ' 16 נמצא צילום של הספר כשעל כריכתו החדשה מוטבע: "ספר הזכרונות לבית הכנסת החדש פה ק"ק פפד"מ". כנראה כך היה שמו של הספר לפחות החל משנת 1711, ראה שם עמ' ט, וכך נכתב גם על כריכה זו. יש לדעת כי המונח 'אזכרה' כמבטא תפילה לנפטר הוא מונח חדש יחסית, ולכן גם אחר ההפרדה של שני הספרים, עדיין לא נוצר מונח חדש לספר שבו נרשמו שמות הנפטרים, אלא הוא נוצר מאוחר יותר.

בפירוש ר' פרחיה¹³² שנדפס בימינו נכתב: "אפינקסיה, ספר זכרונות של שמועות". נראה שכוונת ר' פרחיה לומר מעין מה שכתב רש"י (בבא מציעא צב ע"א) ביחס למגילת סתרים: "מגילת סתרים, מגילה טמונה, לפי שאסור לכתוב הלכות, וכשהיה שומע דבר חידוש וירא לשוכחו היה כותבו, ומסתיר מן העין"¹³³. אבל ר' פרחיה לא השתמש במונח מגילת סתרים כדי להסביר את מהותו של הפנקס, אלא הוא השתמש במונח 'ספר זכרונות'.

דומה שהוא השתמש במונח שהיה מוכר בימיו, כלומר, פנקס שיש בו חידושי תורה נקרא בזמנו בשם ספר זכרונות.

אבל ניתן להכניס בדבריו כוונה אחרת, ואני כותבה כאן רק להגדיל תורה ולהאדירה, כי קשה לי לומר שזו כוונתו, אם כי הדבר יתכן. הרי לכאורה יש לשאול על ר' פרחיה, וכי מדוע אכן הותר לכתוב דברים שבעל פה על פנקס. ניתן ליישב זאת על יסוד מה שכתב רצ"ה חיות:¹³⁴

ע"י רש"י (שבת ז ע"ב ורש"י ב"מ צב ע"א) ותמצא שהתנאים הי' כותבים איזהו הלכות רק היו מסתירים אותם, וכן הרבה חכמים כמו לוי, וזעירי ואילפא שנכתבו בהם דינים קצרים, בין החשובות שלהם מענייני מסחר. כלומר, דברי תורה לא נכתבו בפני עצמם, אלא הם נכתבו בדרך אגב בתוך ענייני מסחר¹³⁵. והרי לעיל ראינו ששטרות נקראו ספר זכרונות, וא"כ כוונת ר' פרחיה שדברי תורה נכתבו בתוך שטרות מסחר וכדברי רצ"ה חיות. אבל כאמור, קשה לומר שזו כוונתו של ר' פרחיה.

נחזור אפוא לפשט דבריו של ר' פרחיה. לאמור, ספר זכרונות הוא פנקס שנרשמו בו רק דברי תורה.

ואכן מצאנו בדברי חכם נוסף כי זכרונות הוא מעין פנקס לדברי תורה. דומה שזו כוונתו של הראב"ד שכתב:¹³⁶

והנך פלוגתא... כבר נמצאו בכלואי סחבות הזכרונות אשר כתבנו בעערנו ומפי מלמדנו ולא נתחווירו כהוגן.

מעניין לציין כי אצל חכמי הספרדים מצאנו, לאחר תקופת הדפוס, שכתבו על עצמם: "כתוב בזכרונותי" וכד', וכוונתם בזה למחברות או פנקסים, שבהם רשמו לעצמם ציונים, חידושים, הערות קצרות, וכל מיני דברי תורה שעלו על לבם בעניינים שונים. דברים אלו הם כתבו לעצמם למשמרת בעת לימודם, עד שיעלה בדעתם לשוב ולעסוק בכך בהרחבה. מונח זה דומה במידת מה למונח שהזכיר כאן הראב"ד¹³⁷.

מכל מקום מפנקס המשמש כספר זכרונות לדברי תורה, היו חכמים שעברו לספר של ממש, כפי שנראה עתה.

ר' עזרא גטיניו כתב את 'ספר הזכרונות' והשלימו ב"ח באלול קלב (1392). ספר זה הוא פירוש על ראב"ע. הוא מתנצל בהקדמתו על שכתב את הפירוש כי הוא יודע שאין הוא ראוי

132 פירוש רבינו פרחיה על מסכת שבת, מהר"ר א"א שושנה-רב"ח הירשפלד, מהר"ד שלישית, מכון אופק, ירושלים, תשנ"ח.

133 על מגילת סתרים כשם של חיבור, או כמאפיין סוג של חיבור כבר כתבנו לעיל בסעיף יד, אות ב.

134 מבוא התלמוד, פרק לב (כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים, תשי"ח, כך א, דף שמה ע"ב).

135 ואפשר להוסיף על דבריו שהוא כעין מה שמצינו בכתובות סט רע"א: "תלה ליה רב לרבי ביני חטי", וכתב רש"י: "שלח לו אגרת שלומים ותלה שאלה זו בין השיטים". ובהפלאה על אתר הסביר שעשה כן משום איסור של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרים בכתב, ע"ש.

136 השגות הראב"ד על הריף, ריש ביצה, השגה ד.

137 הארכתי בזה במאמרי הנזכר לעיל הערה 1.

לכך, אבל רעיו ואוהביו לחצו עליו "באשר זה כמה רדפו אחרי אוהבי ורעי לכתוב להם זאת זכרון בספר ביאור דברי החכם הנזכר הסתומים בתחלת המחשבה ממה שלמדוני רבותי"¹³⁸. המחבר כתב בקולופון:¹³⁹

והנה ביארתי דברים המבוארים למשכילים, אך כוונתי בזה ב' כוונות. הא' שחברתי לעצמי לעת הזקנה, בעבו' שהשכחה מצוייה בה במבוע, ומרוב תלויות הזמן במקרה¹⁴⁰. הב' שיקבל בם מעלות יודע ושאינו יודע¹⁴¹.

דומה שהמחבר נקט בשם זכרונות בלשון רבים, מפני שיש כאן שני זכרונות כפי שהוא עצמו כותב. אחד, לצורך המעיינים: "לכתוב להם זאת זכרון בספר". השני, לצורך עצמו: "שחברתי לעצמי לעת הזקנה בעבו' שהשכחה מצויה".

ספר זכרונות נוסף של דברי תורה הנזכר בראשונים, מצאנו בדברי ר' שמואל הסרדי בהקדמתו לספר התרומות:¹⁴²

ובשם גדול העצה ורב העליליה, המלמד לאדם דעת ותושיה, אותו אתחיל, ולו אקוה ואוחיל, לתת לי כח ועצמה, לעלות במסילת האמת וההכמה, בדרך ישרה ותמימה, לחבר ולפרש הענפים והשרשים, אשר המה נמצאים מפורשים, בדיני הנושים, כאשר קבלתי מרבותי הקדושים, והנה חברתי מפורדים בעזרת השוכן מעונות, בספרי הנקרא זכרונות, הבנוי על סדר פרקים ומסכיות, עם כל דברי הגאונים בעלי חכמה ותורניות. ועתה אהיה שונה וארים תרומה מתרומות, כמנהג ר"ש עם תלמידיו שהיה אומר להם בני שנו מדותי, שמדותי תרומה מתרומות מדותיו של רבי עקיבא [גיטין סז ע"א]. ואישייר ממנו אורחות נכונות, אשר מלככות נסתרות ונעלמות, על כן קראתי שמו ספר התרומות.

העתקתי את דבריו באורך, כדי שהמעייין יראה שבנוסף לספר התרומות, חיבר ר' שמואל גם ספר הנקרא ספר זכרונות. ספר זה היה ספר גדול על סדר הש"ס, ומחולק למסכתות ופרקים, ובכל פרק רשם ר' שמואל את דעות הגאונים ושיטותיהם. על יסוד ספר זה הוא חיבר את ספר התרומות, שהוא מעין קיצור של ספר הזכרונות¹⁴³. ואכן בחלק ניכר מהמקומות שהוא מציין בדבריו לספר הזכרונות, הוא מודיע כי שם האריך בעניין¹⁴⁴.

נצרך לכאן את מה שכתב ר' ישעיה דיטראני:¹⁴⁵ "עמ"ש בקונטרס הזכרונות בענינא דפסחא". זהו איזכור יחיד לחיבור זה אצלו ולא נתברר טיבו. כתבנו לעיל על חיבור בשם 'זכרונות' המוזכר לאחר תקופת הדפוס ע"י חכמי הספרדים. אפשר שגם ר' ישעיה כתב חיבור זה לאותה מטרה. אלא שקצת תמוה שהוא מפנה לעיין שם, והרי לפי הבנה זו על מהותו של

138 על פי ח' רודריגז-גארסיה, מהדורה מדעית וביאור של 'ספר הזכרונות' לר' עזרא גטיניו על פרשיות הבראיה וגן העדן, וביאור של 'סוד ה' ליראיו' לר' עזרא גטיניו על פרשיות אלו, עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה, עמ' 20.

139 הועתק ביד ד' שורץ בספרו, ישן בקנקן חדש, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 52.

140 הסיבה לכתובת ספרים מפני השכחה מזוכרת בידי כמה וכמה מחברים, ראה בספרי עמודים בתולדות הספר העברי, הדר המחבר, ירושלים, תשע"ח, ראש עמ' 22, והערה 75 שם; וכן עמ' 46-47.

141 כלומר, שהמעייין בהם יפיק מהם תועלת, בין שהוא יודע את הדברים ובין שאינו יודע.

142 ר' שמואל הסרדי, ספר התרומות עם גידולי תרומה, מהד' ר"א גולדשמידט, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 31.

143 אפשר אפוא לומר כי ספר התרומות הוא מעין מפתח לספר הזכרונות, בניגוד לפירוש שהביא ר"ש אלקבץ, לעיל ליד הערה 7.

144 כגון: שער ד, חלק ח, עמ' קלד: "וכבר הארכתי בזה הטעם בספרי הנקרא זכרונות כדי כל הצורך", שם, עמ' קלו: "ובזה הארכתי כמו כן בחבורי הנקרא זכרונות", שער ז ח"א, עמ' קצח: "לא הארכנו כאן בהם, אבל כתבנו בזה כל הצורך בספרי הנקרא זכרונות" ועוד בכהאי גוונא.

145 בתוספותיו לפסחים (תוספת ר"ד), מהד' תליתאה, קטז ע"ב, ד"ה עד היכן הוא אומר.

החיבור, הרי שחיבור מעין זה נועד בדרך כלל לשימוש אישי, מעין פנקס פרטי המכיל רשימות ודברי תורה. הן אמנם מצאנו אצל חלק מחכמי הספרדים שאף הם מפנים ל'זכרונות' שהם כתבו, ונמצא שחיבור בשם 'זכרונות' אינו בהכרח חיבור לשימוש אישי. כמו כן עדיין יש להבהיר מה בין קונטרס וזכרונות שכתב ר' ישעיה לבין ספר הלקט הנזכר אצלו¹⁴⁶. דומה שעלינו להמתין עד שיתגלו ספרים אלו, ואז יובהר עניינם.

בא. 'ספר זכרונות' בספר 'עקידת יצחק' לר' יצחק עראמה

לדעת ר"י עראמה אמונת היהדות מושתתת על ששה עיקרים שהם באים לידי ביטוי בשמירת שבת ומועדים¹⁴⁷. הואיל וכל אנשי ישראל גם אלו שאינם תלמידי חכמים, שומרים את השבת והמועדים, הרי בזה הם מקיימים את ששת העיקרים, והוא מאריך להסביר זאת, ונביא מדבריו רק קטע קטן כדי שהמעין יבין את גישתו¹⁴⁸:

קרבנו לעבודתו לתת לנו סדר המועדים המועילים לכל ההמון הנשים והטף אשר לא ידעו לדרוש אותם מעל ספר התורה כנזכר שידעו אותם מתוך מנהגם המתקיים בידם מתוך אלו המועדים וזכרם לא יסוף מזרעם וכמש"ה אלה מועדי ה' מקראי קדש וגו'. כי מי פתי אשר יושאל אליו למה אתה שוכת ביום השביעי ואינך עוסק בו אפילו בצורך אוכל נפש עד שאתה צריך להכין מהיום הששי ולהטמין חמין מבעוד יום שלא ישיבך כי ששת ימים עשה ה' וגו' והרי הוא מעיד בחידוש העולם ולמד אותו משביתת השבת שהוא הדבר הראשון אשר נזכר בבאן. וכאשר יושאל למה אתה אוכל מצות ומרורים בלילי הפסח ושותה ארבע כוסות בהסבה כאחד הגדולים אין ספק שישבך עבדים היינו לפרעה במצרים בעבודה קשה בחומר ובלבנים ויוציאונו יי' משם ביד חזקה ובזרוע נטויה והולך אותנו קוממיות הרי שלמד חג הפסח אמונת היכולת המוחלט...

ולאחר כתיבת דברים אלו, כשר"י עראמה עובר לדון ביתר עמקות בנושא של ששת העיקרים הוא פותח כך:¹⁴⁹

אחר שהנחנו ראשונה שהיה סדר המועדים הלזה ספר זכרונות הרשום בכתב מפורש למען דעת כל עמי הארץ הפנות השרשיות באשר הם בעלי תורת מרע"ה...

כלומר, לפרשת המועדים הכתובה בתורה בפרשת אמור, קרא ר"י עראמה בשם 'ספר הזכרונות', משום שהיא מזכירה לאיש השומר את המועדים את ששת העיקרים¹⁵⁰.

ראיתי לנכון לייחד לכך סעיף בפני עצמו, משום שיש בדבריו שימוש מיוחד בשם 'ספר הזכרונות', ואפשר שהוא מושפע בזה גם מהפסוק: "כתוב זאת זכרון בספר" (שמות יז, יד).

146 ראה עוד בספרי, עמודים, כתיבה (לעיל הערה 6), עמ' 475-474.

147 ראה ספר העקידה לר' יצחק עראמה, עם פירוש מקור חיים לרח"י פולק, ורשה, תרמ"ג, פר' אמור, שער סז, הפרק השני, דף קי ע"ב, בהערה, שם הרחיב בזה.

148 עקידת יצחק פר' אמור, שער סז, ד"ה אלה מועדי ה', דף רו ע"ב-רו ע"א [כך נדפס, אבל צ"ל: קו ע"ב-קו ע"א].

149 שם, הפרק השני, דף קי ע"ב.

150 וכן השתמש ב'ספר הזכרונות' באותו מובן גם בפרשת בראשית, שער ד, דף לו ע"א: "ואם שרוב ההמון לא הבינו ענין זה על דקדוקו המשכילים הבינו. וכלם שוים בקיים על עצמן אמונת החדוש בלי ספק שהוא הפרק הראשון העקרי מפרקי ספר הזכרונות אשר עשה ה' ללמד בו האומה הנבחרת הזאת אנשיה ונשיה וטפיה על סדר זמניה ומועדיה חגה חדשה ושבתה. כמו שאנו עתידין לבאר אותה בשעריהם בפרשת אמור בע"ה".

כב. 'ספר זכרון' בתקופת הראשונים

ראינו לעיל כי 'ספר זכרון' הנזכר בתנ"ך הוא ספר שמימי. והנה בתקופת הראשונים מחברים קוראים לספרם בשם ספר הזכרון, ללא קשר עם טיבו בתקופת התנ"ך. ברור שבמקרה זה הם נדרשים להסביר מה משמעות שמו של הספר. הבה נזכיר ספרים אלו¹⁵¹.

ר' יוסף קמחי, אבי הרד"ק, שפעל רוב ימיו בנרבונה שבפרובנס, ונפטר שם סביב לשנת ד' אלפים תתק"ג (1170), כתב כמה ספרים בענייני דקדוק. אחד מהם נקרא בשם ספר זכרון¹⁵². הוא פתח את ספרו בשני שירים ולאחריהם מעין הקדמה. נעתיק משם הדרוש לענייננו:

אמרי שפר מאין מפר קח מספר הזכרון¹⁵³
ספרי יהא זכרי במדברי בו יהיה מכרי ומקחי...
לשואלים אתכם למי אלה אמרו ילדים הם לבן קמחי¹⁵⁴

אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר¹⁵⁵ זכרון לפניו ליראי ה' לחושבי שמו (מלאכי ג, טז), מי בכם מכל עמו, ויהי אלהיו עמו, ויעל במעלות החכמה ...

המחבר הביא את הפסוק אז נדברו וגו', לרמז כי הוא מקור שם הספר¹⁵⁶. נראה שמשמעות שמו של הספר היא שהמחבר רצה שיזכרוהו על ידי ספר זה¹⁵⁷, וכפי שכתב באחת משורות השיר שהקדים לספר שהעתקנו לעיל: "ספרי יהי זכרי במדברי"¹⁵⁸.

נמצא שר' יוסף שינה את המשמעות של 'ספר זכרון' הנזכר בפסוק, ונתן לו משמעות אחרת.

ספר נוסף בשם 'ספר הזכרון'¹⁵⁹ הוא ספרו של הריטב"א. עיקרו של הספר הוא ליישב את דברי הרמב"ם בפרשנותו לכמה כתובים בתורה, מההשגות שהשיג עליו הרמב"ן בפירושו לתורה. כך כתב הריטב"א בהקדמתו בהסבר השם שבחר לספרו: "וקראתי שם הספר זה ספר הזכרון כי הוא מזכיר לשון הרב ומשיב אמרים אמת לשולחיו"¹⁶¹. הרי לנו משמעות נוספת לשם 'ספר הזכרון'.

ר' אברהם בקראט הלוי מגולי ספרד שהגיע לתוניס, חבר בה בשנת רס"ז את ספרו הנקרא ספר זכרון, שהוא פירוש על פירוש רש"י לתורה. בהקדמתו הסביר את מהות השם:

-
- 151 ראה לעיל סעיף טו, שאפשר שמצאנו ספר נוסף בתקופת הראשונים בשם ספר זכרון.
152 נדפס לראשונה על פי כמה כתבי יד, על ידי בנימין זאב באכר, ברלין, תרמ"ח.
153 זו שורה אחרונה בשיר הראשון. אחריה מתחיל השיר השני, ולכן המבנה שונה.
154 מצאנו מחברים בתקופת הראשונים שכינו עצמם כאביהם של הספר, ראה על כך בספרי, עמודים, כתיבה (לעיל הערה 6), עמ' 389-400, ויש להוסיף דוגמה זו לאומר שם.
155 כך מודפס בספר. לכאורה צ"ל: ספר, אלא אם כן המחבר שינה כוונה את לשון הכתוב, וסביר לומר שזו טעות. ראה לעיל הערה 21.
156 ראה הקדמתו של באכר, סוף עמ' xv, שבה קבע ששם הספר הוא ספר זכרון ולא ספר הזכרון, אף שבשיר נכתב 'הזכרון'.
157 על גישה זו אצל מחברי ספרים ראה בספרי, עמודים בתולדות הספר העברי, הדר המחבר, ירושלים, תשע"ח, עמ' 14-9.
158 'במדברי', כנראה כוונתו מלשון דבור. כלומר, כאשר אדבר בספר על ידי שיקראו בו, אזי יזכרו אותי. אפשר שבמלה 'מדברי' רמז המחבר לקברו, על יסוד הפסוק: "ויקבר בביתו במדבר" (מלכים א ב, לד).
159 איני סבור שיש הבדל בין ספר זכרון לבין ספר הזכרון (בה' הידיעה), ולכן כללתי את כל הספרים הללו בסעיף אחד.
160 ספר הזכרון, מהד' ר"ק כהנא, ירושלים, תשמ"ג, עמ' מט.
161 על פי משלי כב, כא.

ואבאר לעצמי בקצת מקומות ממנו את אשר תשיג יד שכלי, ואכתבנו על ספר כדי שלא ישתבח ממני,¹⁶² וכדי שלא אצטרך לחזור עליו בכל עת, ולכן קראתיו ספר זכרון כי להיות ספר זכרון לפני חקקתיהו, וכאדם המפחד תמיד מאונס השכחה חברתיהו. הרי לנו משמעות שלישית לשם 'ספר הזכרון'.

בג. סוף דבר

נוכחנו לראות כי 'ספר זכרון' המופיע בתנ"ך כספר שמימי, נקבע במרוצת הדורות כשם של ספרים שנכתבו בידי אדם ולמטרות שונות. מאידך, 'ספר הזכרונות' הנזכר בתנ"ך כספר הנכתב ביד אדם, שימש בתקופה קדומה ככינוי לספר שמימי. אמנם לאחר זמן חזר שם זה לצביונו הראשון, לאמור, ספר שנכתב בידי אדם. גם כאן ראינו שהשם 'ספר הזכרונות' ניתן לספרים מסוגים שונים, ולא דווקא לספר מאתו סוג הנזכר בתנ"ך. במאמרנו עמדנו גם על טיבם של הספרים השונים שהזכרנו. אכן, אף שטיבם שונה, הרי שלכולם יש מטרה משותפת. לאמור, הם נועדו להזכיר למעיין את הכתוב והמובא בהם, ולעתים גם נועדו להיות זכרון לכותב אותם, ועל כן המלה 'זכרון', או 'זכרונות' או 'זכירה' נמצאת בשם הספר.



הרב עמנואל מולקנרוב

אמירת 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים' בקידוש

הנה בכל הגאונים והראשונים שלפנינו איתא לנוסח 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים' בקידוש של שבת, ומהם רע"ג, רס"ג, ר' שלמה בר' נתן, שכל טוב ח"ב עמ' 293, סידור הר"ש מגרמיזא, מחז"ו [ובשאר ספרי רש"י], רמב"ם, עץ חיים [מלונדריש], רוקח בפירוש התפלות, ר"י בר' יקר, ספר הבתים, אבודרהם, לקט יושר עמ' 51, וכ"ה בספרי המקובלים הקדמונים כציוני פרשת בשלח, שושן סודות סי' תס"ט, אגודת אזוב בפירוש קידוש של פסח ע"ש, מערכת האלוהות פרק ט"ו ועוד.

ולמעשה לא מצאנו לאף אחד מהגאונים והראשונים שהעתיק נוסח הברכה ללא תיבות אלו, והדבר מוסכם על כל חכמי ישראל הקדמונים, וזהו דבר נדיר שבנוסח מסויים אין בו אף מחלוקת וכולם שוים לאומרו. וכן אמר לי ידידי החוקר התורני הרב אהרן גבאי שליט"א שנוסח זה נמצא בכל כתבי היד והסידורים הקדמונים ללא יוצא מהכלל.

אלא שבזוהר בכמה מקומות מבואר שיש ל"ה תיבות בברכת הקידוש, ומהם בהקדמת הזוהר דף ה' ע"ב וכן בפרשת ויקהל דף ר"ז ע"ב ועוד. ועפ"י זה כתב רבינו האר"י בשער הכוונות שאותם הנוהגין לומר אחר 'זכר ליציאת מצרים' התיבות 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קודשך' וכו', הם 'טועים טעות גמור', כי מוסיפין בחשבון התיבות, ואין לומר סדר גירסא זו אלא בקידוש של יו"ט בלבד, 'והטועים' העתיקוהו משם בסדר הקידוש של שבת ע"כ. [וכן נראה מדברי הרמ"ק בביאורו לתפלה בספר תפלה למשה שלא גרס כן ע"ש. וע"ע בספר סדר היום בהגדה של פסח שכתב שאף שיש שאינם אומרים תיבות אלו בשבת משום המנין - מ"מ ביו"ט צריך לאומרם ע"ש, וכן בספר תורת אמת על ספר הזוהר לר' דוד שמריה [שאלוניקי שס"ד] דף ד' כתב של"ג תיבות אלו כדי שיהיו ל"ה תיבות ע"ש].

אולם כבר הקשה ר' יעקב פלאגי [אביו של ר' חיים פלאגי] בתשובה שהובאה בשו"ת חקקי לב סי' י"א שהביא דברי הקיצור של"ה שכתב שטעות הוא וכו', וכתב וז"ל ואחר המחילה רבה מאחר דיש כמה אשלי רברבי דכתבו לומר נוסח זה איך משוי להו טועים ע"ש, וכן בנו ר' חיים פלאגי בתשובה שם סי' י"ב הב"ד רבינו האר"י הנ"ל וכתב והוא תימה כי לא זכרו שהם דברי רע"ג והרמב"ם ומהרי"ו ודעימייהו ע"ש, ולפי מה שכתבנו תגדל התימה שלא רק רע"ג והרמב"ם ודעימייהו גורסים כן, אלא כל עם ישראל גרס כן בכל הדורות ובכל העדות, וא"כ קשה מאוד לומר שהוא 'טעות גמור' ו'טועים' העתיקהו.

ומצאנו כמה ביאורים ליישב דברי הזוהר גם לנוסח כל הראשונים:

א. בשו"ת חקקי לב שם העלה שהעיקר כדעת הרמ"ע מפאנו לומר רק 'כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו', וע"ש הנוסח במילואו.

אולם גם זה קשה דהא בכל הראשונים הנ"ל איתא לכל המשפט 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים', וכמו שא"א למחוק את כולו - א"א למחוק את מקצתו.

ב. הגר"א בביאורו לסי' רע"א סי' כתב, שאין איסור להוסיף על המנין המכוון, וגם אם מוסיפים שפיר דמי לענין הרמז שיש בל"ה תיבות.

ג. בשו"ת חינוך בית יהודה סי' ח' כתב, שמונים מתיבת 'קדשנו במצוותיו' ע"ש, וע"ע בשער הכולל שגם האריך בזה, ודייק כן מדברי הר"ב תולעת יעקב שכתב שיש ל"ה תיבות בברכת אשר קדשנו במצוותיו וכו', ונראה שמונים מתיבות אלו מלבד תיבת אשר שהיא מילת קישור ע"ש.

ואף שיישובים אלו דחוקים מ"מ עדיף טפי לסבול דוחק זה מאשר לשבש נוסח כל עם ישראל.

ועי' בסידור ר"ש מגרמיזא שכתב בשם ר' שמואל שיש ל"ה תיבות בויכולו וכנגדן ל"ה תיבות באו"א רצה במנוחתנו [בתפלת ערבית של שבת לנוסח אשכנז], ול"ה תיבות באתה קדשת עד לעשות עי"ש, ולא עלה על דעתו לומר שיש ל"ה תיבות בברכת הקידוש ולמחוק תיבות.

ובספר נוכח השלחן לר' שאול הכהן בסי' רע"א העיר בזה עוד הערה חזקה וזת"ד: הנה בנוסח הרמב"ם ובכל המחזורים כתוב 'כי בנו בחרת', והמקובלים השמיטום עפ"י הזוהר וכו', אמנם מיום שעמדתי על דעתי קשיא לי בזה דלפ"ז לא אתי שפיר כלל לומר ושבת קדשו באהבה וברצון הנחלתנו בכפל לשון סמוך ונראה, בשלמא לפי נוסח הראשונים לא יקשה כ"כ, כי בתחלה אנו משבחים לו יתברך בלשון נסתר אשר קדשנו וכו' ושבת קדשו וכו' ואח"כ סמוך לחתימה מעין חתימה אומרים בלשון נוכח 'כי בנו בחרת' וכו', דהאי 'ושבת קדשך' - קאי אל 'כי בנו בחרת' כההיא דלעיל 'ושבת קדשו' דקאי אל 'אשר קדשנו במצוותיו' וכו' אבל בלא 'כי בנו בחרת' האי 'ושבת קדשך' הוא שפת יתר לא יכולתי להולמו כלל וכו'. והב"ד הרמ"ע וסיים: ועכ"ז לא מלאני לבי לומר הקידוש אלא לפי מה שאנו ורוב העולם נוהגים בו, שלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים הנהוג בפי רוב העולם, וצ"ע עכת"ד. אולם לפי האמור שמצאנו כמה יישובים לדברי הזוהר, ובכל הנוסחאות בעולם אמרו כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים - נראה שיש לומר משפט זה ולא להשמיטו, וכמפורש בראשונים.



הערות

בענין טלטול החפצים כשבעליהם שובתים חוץ לתחום

כבוד מערכת הקובץ החשוב והנפלא "בית אהרן וישראל"
שלום וברכה וכ"ט.

ראיתי מה שכתב ידידי החשוב הרה"ג ר' חיים יוסף טראוויס שליט"א בגליון ר"ג ומה שהעיר ע"ז ידידי החשוב הרה"ג ר' אפרים סגל שליט"א בנדון לגבי אדם השוכת חוץ לתחום ביתו, אם מותר לטלטל חפציו שהשאיר בעירו, והרבנים החשובים הרחיבו בטוב טעם ודעת לפלפל ולהוכיח מראשונים ואחרונים בנדון זה.

ויש לציין שגם הנוב"כ בצ"ח מס' ביצה דף מ' ע"א על הגמ' תנן ואם עירב, חידש מעצמו דין זה, שאם הבעלים רחוקים מהחפצים אזי חפציו הם כנכסי הפקר, וע"ש בהמשך בד"ה ונתתי ליבי לגוף החידוש מה שהאריך בחידוש דין זה.

ולא באתי להעיר רק להוסיף, שלענ"ד מוכח מן הפוסקים, שנקטו להלכה שמותר לטלטל החפצים בעירו, אפילו בעיר שאינו מוקף מחיצות, והוא מהא דאיתא במשנה ביצה דף ל"ט ע"א בור של יחיד כרגלי היחיד, ושל אנשי אותה העיר כאנשי אותה העיר, ונפסק להלכה בשו"ע או"ח סימן שצ"ז סעיף י"ד, שהבור של אנשי העיר, המים שבו כרגלי אנשי אותה העיר, דהיינו שיש למים אלו תחום העיר אלפים סביב העיר, ואם אחד שאינו מאנשי העיר לוקח מהמים אינו יכול להוליכו יותר מזה (אף על פי שהוא עירב לאיזה צד).

ומבואר ברשב"א (בעבודת הקודש - בית נתיבות - שער ה' אות ק"ע), והביאו המגיד משנה בהל' יום טוב פרק ה' הלכה י"ד, שאם אחד מאנשי העיר עירב לצד צפון ואחד עירב לצד דרום, יכולים שניהם להוליך המים להיכן שעירבו, (וגם אינו מפריע לאנשי העיר להוליכם לכל הצדדים אלפים אמה), דאמרין יש ברירה, והוברר חלקו של כל אחד בעת שלוקח המים, אבל אם נמצא אחד שאינו מתושבי העיר, במצב כזה ששניהם עירבו זה לצפון וזה לדרום אסור לו להזיז המים ממקומן, שהרי בשבילו יש בכל טיפת מים חלק של כל אחד, ואיך שיטלטל מוציאם חוץ לתחום לאחד מהם ע"ש.

וכן כתב הר"ן שם במשנה שאם הממלא הוא של עיר אחרת, אינו מוליך אלא במקום "שכל" רגלי אותה העיר יכולין לילך. והביאם הב"י בסימן שצ"ז סעיף י"ד, וכן הביאם היש"ש שם בביצה (פרק ה' סימן ט"ו), וכן מסיק שם להלכה, וכן פסק המג"א שם בס"ק י"א, וכן פסקו כל האחרונים להלכה.

ומעתה אי נמא שאם הבעלים לא נמצאים בעיר, חפציו וכליו אסורים להזיזם ממקומן, נמצא שלא שייך להתיר לאורח שהגיע לשבות בעיר ליקח מים מן הבור, רק באופן שיודעים בבירור שאף אחד מתושבי העיר לא נסע משם לשבות בעיר אחרת, וזה כמעט לא מצוי, שכל אנשי אותה העיר בלי יוצא מן הכלל ישבתו בעיר, ואין אף אחד שיצא לשבות בעיר אחרת, דבר זה כמעט לא שייך להיות, ועכ"פ היו צריכים הפוסקים להזהיר על כך, שכל ההיתר לאורח ליקח מים מן הבור, הוא רק כשיודעים שלא יצא אף אחד מן העיר, והפוסקים לא מצאו לנכון להעיר רק באופן שאחד מבני העיר עירב לאיזה צד, שהאורח יכול לטלטל המים רק כרגלי המערב, מדוע לא הזהירו ביותר שאם אחד מן העיר יצא לשבות בעיר אחרת אסור לאורח להזיז המים ממקומן, (וזה מצוי הרבה יותר מאחד העושה עירוב תחומין, וגם אסור להזיז המים כל עיקר), ומסתמית הפוסקים וגם מן הפשטות שבהלכה זו, מוכרח שנקטו להלכה שגם בכה"ג יכול האורח ליקח מים מן הבור בשבת, גם בעיר שאינו מוקף מחיצות.

ולומר שהמים שייכים לאנשי העיר רק לאלו הנמצאים שם, ואם יצא אחד מהם לשבות במקום אחר אין המים שייכים לו באותו יום, דבר זה אינו מסתבר, שהרי השותפות הוא מכוח תושב העיר, וכל החפצים השייכים לכלל התושבים קנוי לכל מי שנקרא תושב העיר, והרי האורח הנמצא שם בשבת זו אין המים קנויים לו, וכן מוכח מהא דאמרין שם בביצה בע"ב לגבי המודר הנאה מחבירו שאסור בשל אותה העיר הרחוב ובית הכנסת וכו', ונפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן רכ"ד, ולא נזכר שם שאם המדיר נמצא מחוץ לעיר מותר המודר בדברים אלו, שפשוט שאסור כיון שיש למדיר שותפות בהם.

ושב התבוננתי שאולי אפשר לדחות ראייה זו, דהנה יש לעיין בכל חפץ של שני שותפין שדינו הוא דהוה כרגלי שניהם, כמבואר בסעיף ח' גבי אחים, מה הדין כאשר שותף אחד אינו נמצא בעיר, (לסוברים שחפציו נאסרו להזיום), אי נימא שנאסר לשני להשתמש בחפץ, שיש מקום לומר שכיון דשותפין הם, וכעת החפץ נמצא רק אצל אחד, ובאפשרותו וזכותו להשתמש בו כולו כרצונו, ושותף השני אין באפשרותו להשתמש בו כעת, הוה כהוורר הדבר שכעת כל החפץ הוא לשימוש של השותף המחזיק, ואם נאמר כך פשוט שגם בנד"ד הדין כן, מכיון שאינו שובת בעיר, הוה כהוורר הדבר שבשבת זו בור זה הוא רק לשותפים, שהם אנשי העיר, הנמצאים שם.

עוד יש להוסיף דאולי בנד"ד הוי כמוסרו לרועים, שאף שלא מסרו בפועל, מכ"מ כיון שעוזב את העיר ומי הבור נתון לאנשי העיר כחפצם, הוה כנתנו להם, (ואע"פ שרבים הם, לא הוי כשני רועים, דשם לא ידוע למי מסרו לשומרו, וגם כאן הרי מסרו בער"ש), וצ"ע.

(ועי' גידולי שמואל ביצה ל"ז ע"א ד"ה ובמערכה לעירובין, שנראה שם דעתו כדבר פשוט, שגם בכה"ג שהשותף נמצא מחוץ לתחום, נשאר חלקו לאסור שותפו, ע"ש).

בכל הכבוד הראוי ובברכת הצלחה בהמשך פעולתכם הברוכות

יחושע ש. ברזיל

בענין הנ"ל - תגובת הכותב להשגה בגליון ר"ג

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל,

ראיתי מה שכתב הרה"ג אפרים סגל שליט"א ראש כולל להוראה ביתר על מה שכתבתי בגליון ר"ג וכדרכה של תורה הנני להשיב על דבריו:

א) הרב המשיג שליט"א האריך (באותיות א' - ג') לייסד הא דמצינו בדיני שביתה שיש לכל אדם ד' אמות במקום ששבת, ותו"ד שחז"ל דרשו מהפסוק 'שבו איש תחתיו' שלכל אדם יש לו במקום שביתתו ד' אמות, ומדידת אלפיים אמה מתחיל משם והלאה, והיכא ששבת במקום מוקף אזי מקומו מתרחב לכל מקום הזה ונחשב כל ההיקף כד"א.

והיכא שלא שבת במקום מוקף ויש בתוך תחומו מקום מוקף, אע"פ שמותר לו ליכנס מ"מ לא נעשה כולו כד"א, שהרי לא קנה שם מקומו של ד"א שיתרחב כולו כד"א, ולכן שנינו שאדם שכלתה מידתו באמצע בית אסור לו להמשיך הלאה כיון שאין כאן מקומו של ד"א, והטעם בכל זה ביאר הנ"ל שאין לו לאדם אלא מקום אחד של ד"א שהוא מקומו, ומקום זה נקבע במקום שקנה שביתתו, ולכן אף כשנכנס אח"כ במקום מוקף אין כאן מקומו שיתרחב על ידו מקוף המוקף, אולם כשיצא מחוץ לתחומו באמצע השבת ונכנס למקום מוקף, כיון שאבד תחומו הראשון מקבל ד"א מחדש.

ובזה ביאר דעת הרמב"ם והשו"ע במי שהניח עירובו בסוף אלפים מעירו ומביתו הוא יותר מאלפים וחזר לעירו מער"ש, שכשיצא מעירו אסור לו לשוב לביתו כיון שהוא יותר מאלפים מביתו, ולא נעשה העיר כד"א ע"י ששבת שם מער"ש, כיון שמקומו של ד"א הוא במקום שהניח עירובו עכ"ת, וכנראה שרצה לשלול בזה מה שכתבתי במאמרי אות ז' בדעת הרמב"ם שכשאדם מניח עירובו חוץ לאלפים מעירו ולן בעיר, שחזן ממה שיש לו ד"א במקום עירובו יש לו גם ד' אמות במקום שהוא עצמו שבת.

אלא שלענ"ד יש לבאר המושג של ד' אמות בתחומין באופ"א, דהנה הא דקיי"ל שיש לאדם ד"א במקום ששבת, נראה שאינו רק מדין ה' תחומין דנאמר שהוא שיעור במדידת תחומין שמתחלה מודדין ד"א ואח"כ אלפים, אלא שהוא ענין כללי שמצינו בכמה דינים הן בעניני ממונית והן בעניני איסורים, שבכל מקום שאדם הולך ד' אמותיו הנמצא סביבו נחשב למקומו, ולדוגמא אדם קונה בסימא בד'

אמותיו ע"י קנין משיכה, וכן תיקנו חכמים שלכל אדם נעשה ד' אמותיו כרשותו וקונה מציאה ע"י קנין חצר, וכן איסור מעביר ד"א ברשות הרבים בשבת ידוע דעת בעל המאור בריש פ' הזורק שהוא מטעם שהוציא החפץ ממקומו והיינו ד' אמותיו, ולפי"ז הא דיש להאדם ד' אמות במקום ששבת היינו אותם ד"א שמצינו בכל הש"ס שהוא מקומו של האדם, ורק משם והלאה מודדין אלפים אמה.

ובזה יבואר היטב הא דסמכו חז"ל על הפסוק 'שבו איש תחתיו' שמכאן שיש ד"א ליוצא חוץ לתחום כמבואר ברש"י בעירובין נ"א. ובפי' רש"י על התורה בפ' בשלח על הפסוק הנ"ל, ולא הוצרכו חז"ל לסמוך על הפסוק ד"א לכל קונה שבייתה בער"ש שמודדין לו ד"א במקומו ואח"כ אלפים, דזה ידעינן מסברא כנ"ל שמקומו של אדם הוא ד"א ורק ממקומו והלאה מודדין אלפים, ורק ליוצא חוץ לתחום שכבר קנה מער"ש בקנין שבייתו ד"א, אז לולא מה שסמכו חז"ל על הפסוק הנ"ל הו"א שאינו יכול לזוז ממקומו אפי' משהו כיון שכבר קנה שבייתה מער"ש ועכשיו נמצא חוץ לתחומו, לכן סמכו חז"ל על הפסוק הנ"ל דין חדש שגם ליוצא תחום יש לו ד"א ועכ"פ מותר לילך באותם ד"א ודוק.

ומעתה נבוא לנידון דין היכא שאדם מניח עירובו חוץ לאלפים אמה ולן בתוך העיר דקיי"ל שיש לו ד"א במקום עירובו ומשם והלאה מודדים אלפים לכל צד כדאיתא בעירובין דף ל"ב. שיש לדון האם יש להאדם הלן בתוך העיר ג"כ ד' אמות.

ומתחלה נציין בהאי הלכתא גופא שהמניח עירובו אלפים אמה ממקום שבייתו יש לו במקום עירובו ד"א ומשם והלאה מודדין אלפים אמה, דהנה בעירובין דף נ"ב. נסתפק רמי בר חמא אם הנותן עירוב יש לו ד"א במקום עירובו או לא, וע"פ הנ"ל מבואר צדדי הספק דאע"פ שקונה שבייתה במקום עירובו, מ"מ הרי הדין שאדם יש לו ד"א אינו שיעור במדידת תחומין אלא שזהו מקומו השייך לו לכל העניינים כנ"ל, וא"כ ככה"ג שאינו נמצא במקום שבייתו, לא יהא לו ד"א במקום עירובו, כיון דד"א אלו שייך להאדם במקום מוצאו, [והצד שיש לו ד"א יבואר לקמן].

והנה אף שבמסקנת הגמ' שם נשאר הדבר בספיקא, כתבו הרי"ף והרא"ש שכוין שבגמ' שם דף לב: פשיטא ליה לרבא שהמניח עירובו יש לו ד"א במקום עירובו לכן קיי"ל הכי, ולפי המבואר לעיל פשיטא שלעולם במקום שהאדם נמצא יש לו ד"א שעיקר ענין זה הוא מקומו של האדם הנמצא סביבו עימו, אלא שמסקנת הגמ' שיש להאדם גם ד"א במקום עירובו והטעם בזה נראה שהוא משום דכוין ששם נמצא פתו וכביתו דמי [שזהו כל ענין עירוב ע"י פת] יש לו שם ג"כ ד"א כיון שנחשב כביתו ומצינו בכל הש"ס ששיעור בית הוא ד"א, או שיש לומר שאף הד"א שבמקום עירובו הוא מטעם ד"א שיש לו להאדם, דהיינו שע"י שהניח פת במקום שרוצה לקנות שבייתה החשיבו חז"ל כאילו הוא נמצא שם, לכן נתנו לו גם שם ד"א כאילו עומד שם, אבל בודאי לא נאמר שע"י נאבד לו ד"א שיש לו במקומו שכל עיקר ענינו הוא הד"א שיש לאדם סביבו שנחשב כמקומו, דאל"כ יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, ועכ"פ לענ"ד ברור שגם במקום שנמצא האדם שם במקומו יש לו ד"א ודו"ק.

ועכשיו שנבאר האי ענין של ד"א, נשוב לנידון דין שהמניח עירובו חוץ לעיר אלפים ולן בתוך העיר, שלהנ"ל פשוט שגם במקומו יש לו שם איתו ד"א, ולכן כתבנו במאמר שהא דס"ל להרמב"ם שלא נעשה כל העיר כד"א ע"כ שהוא משום שכדי שיעשה כל העיר כד"א הוא רק ע"י קנין שבייתה, וכיון ששבייתו הוא במקום עירובו לא נעשה העיר כד"א, [אלא שהרשב"א ודע' ס"ל שכדי שיעשה העיר כד"א לא בעינן לזה קנין שבייתה וסגי במה שיש לו שם ד"א, ולכן ס"ל שגם היוצא חוץ לתחום במזיד ונכנס במקום המוקף שנעשה כל המקום כד"א ע"י הד"א שמקבל עתה מחדש].

ב) הרב המשיג נתקשה (באות ד') במה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' מ"ו) לענין חפץ הנמצא בתוך העיר שהוא חוץ מתחום הבעלים, שכמו להבעלים אין העיר נעשה כולו כד"א, כמו כן כלפי החפץ לא נעשה העיר כד"א כי דין החפץ כדין הבעלים, ונתקשה הרב המשיג שהרי כתב שם השב"ל שאע"פ שאין להבעלים ד"א בתוך העיר מ"מ יש להחפץ במקומו ד"א, וא"כ איך הוכיח השב"ל שכמו שלא נעשה העיר כולו כד"א להבעלים ממנו נוכיח שגם להחפץ לא נעשה כולו כד"א, הרי להחפץ יש ד"א בתוך העיר ולא להבעלים, ושפיר י"ל שלהחפץ נעשה כולו כד"א כיון שיש לו שם במקומו ד"א.

אולם לענ"ד כוונתו הוא, שלענין מקום מוקף שיעשה כד"א בעינן לזה קנין תחומין ולא די בקנין ד"א גרידא וכמו שהארכתי במאמרי אות ז' ועפ"ז יובן דבריו בשופי, שאע"פ שיש להחפץ ד"א במקומו בתוך העיר מ"מ כיון שקנין תחומין הוא במקום הבעלים לכן לא נעשה כל העיר כד"א ע"י הד"א שיש לו במקומו כיון שדין המוקף שיעשה כולו כד"א תלוי במקום קנין תחומין ופשוט.

וכמו כן תמה על מה שהוכיח השבה"ל ממה שכתב השער"צ בשם התו"ש שבגוונא שהבעלים קנה שבייתה מחוץ לעיר וכלתה מדתו בחצי העיר שאסור לטלטל חפציו לחצי השני של העיר כיון דלא אמרינן שהעיר נעשה כולו כד"א וכמו"כ לחפץ שהוא חוץ מתחום הבעלים ונמצא בתוך העיר שלא נעשה כולו כד"א, ותמה הרב המשיג שיש לחלק טובא בזה, שבמקום שנמצא החפץ בתוך תחום הבעלים כיון שד' אמותיו הוא במקום תחום הבעלים ולא אבד ד' אמותיו פשוט שלא נעשה כולו כד"א, משא"כ חפץ שיצא מתחומו או ששבת שם מתחלה שיש לו שם ד"א שפיר י"ל שנעשה כולו כד"א.

אולם הנראה פשוט בדעת השבה"ל, שהבין שהתו"ש שם איירי באופן שהחפץ היה מונח בתוך העיר כבר מער"ש ושכן נראה פשוט כוונתו עיי"ש, וא"כ מובן היטב מה שהוכיח השבה"ל מהתו"ש, שאע"פ שהחפץ שבת שם מער"ש וקנה שם ד' אמותיו, אעפ"כ כתב התו"ש שלא נעשה כל העיר כד"א, וכמו כן לענין חפץ שיצא מתחומו או ששבת שם מתחלה מער"ש והוא חוץ ממקום תחום הבעלים שלא נעשה כל העיר כד"א, [והטעם בזה נתבאר לעיל משום שהיקף כל העיר נעשה כד"א אלא ע"י קנין תחומין].

ועוד כתב (באות ה') ליישב מה שכתבתי לתמוה על השבה"ל שכתב שאין הכרע מהשו"ע אי קיי"ל כהרשב"א שדין חפצים שנמצאים חוץ ממקום תחומם שהם כרגלי הבעלים או כהתוס' שקונים שבייתה במקומם, שמהשו"ע בסי' שצ"ז מבואר כדעת הרשב"א, וכתב ליישב שהשבה"ל ס"ל שלא נתכווין השו"ע לדייק בלשונו שם דלא עסק המחבר בענין זה עיי"ש, אולם ע"י בביאור הלכה סי' ת"א [ד"ה קונין] שכתב להדיא שמהשו"ע בסי' שצ"ז מוכח כדעת הרשב"א שהחפץ הוא כרגלי הבעלים ממש, ותמוה לומר שהשבה"ל יחלוק על המשנ"ב בלי שום הכרח.

ג) עוד האריך הרב המשיג (באות ו') להוכיח בדעת רש"י שכדי שיחשב מקום מוקף מחיצות כד"א באמצע השבת בעינין לזה ב' תנאים, א- שלא שבת במקום אותם מחיצות מבעוד יום [והיינו לאפוקי שבת בבקעה והקיפיהו נכרים מחיצות], ב- שנמצא במקום ההיקף ע"י אונס, ונתקשה במה שמשמע בדברינו שרק למי שנאנס יש לו ד"א וא"כ למה לא אמרינן בשבת בבקעה והקיפיהו נכרים שעשה כולו כד"א עכ"ד, הנה מה שכתב בזה דבריו צודקים ואכן האמת שכן היה כוונתי ולא דקדקתי בלשוני בענין זה כי אין נקודה זו נוגע להנידון, וכדבריו מבואר בראשונים כדלהלן באות הבא.

ד) עוד כתב הרב המשיג (באות ז') שמה שהוכחנו מדברי בעל המאור והמאירי שלא תקנו חז"ל שכל ההיקף נעשה כד"א אלא למי שנאנס הם שלא בדקדוק, אלא כוונתם להחילוק הראשון שהביא באות ד' שמי ששבת בבקעה מבעוד יום והקיפיהו נכרים, שלא נעשה כל המקום כד"א כיון שלא נאנס ואיבד תחומו.

הנה מה שכתב לפרש בדברי בעל המאור שמה שכתב שאם 'לית ליה שום אונס' כוונתו לענין שלא נאנס ואיבד תחומו, הרי דברי הראשונים הם בדקדוק ומזוקק שבעתים וכמשמעות לשונם כך הם כוונתם, וכיון שלא כתב בפשיטות שהשבת בבקעה והקיפיהו נכרים לא נעשה ההיקף כד"א משום שלא שבת באותו היקף מער"ש ואין שום סיבה שיתרחב עכשיו ד' אמותיו ע"י אותו היקף, אלא כתב בלשונו שיהא לו אונס, ע"כ שבעינין לזה גם לתנאי שני שיהא לו גם אונס.

וכפי מה שפירשנו בכוונת בעל המאור כך הבין הראב"ד בכוונתו, דיעוי' בהשגות הראב"ד שם על דברי בעל המאור שכתב על דבריו וז"ל אמר אברהם: כאשר ממשש עור כן הוא ממשש, ומה לנו לתלות הענין באונס ושלא באונס, ומה דומה שבת מבעוד יום לדעתו וקנה שבייתו במקומו למי שיצא בשבת שלא קנה שבייתה עכ"ל, הרי להדיא שהבין בכוונת בעל המאור כמו שכתבנו שכוונתו לחלק בתרתי כנ"ל.

וכן בדברי המאירי מוכח ממה שחילק בדבר והיפוכו שכוונתו לענין שיציאתו היה ע"י אונס, דו"ל אף ר"ג מודה בזה שלא אמרה תורה אלא בהוציאהו לאונסו וכן שאע"פ שלא שבת באויר מחיצות אלו הרי מ"מ שבת באויר מחיצות, אבל זה ששבת לרצונו וכן שבשעת קניית שבייתה לא שבת באויר מחיצות כלל אין לו אלא תחומו עכ"ל, וא"כ מוכח שכוונתו כמו שכתבנו דהיינו שלא תקנו כן ליוצא מתחומו אלא למי שנאנס ממש ודוק.

ה) עוד האריך להוכיח (באות ח' וט') שהיוצא בהיתר יש לו כל ההיקף כד"א לפי מה שכתבו הרמב"ם והשו"ע שתקנו חז"ל דאף מי שהוציאהו נכרים בשוגג ויצא ונכנס למקום מוקף שיכול להלוך את כולה, שמקורו ממעשה שהובא בגמ' מ"ג: בנחמיה שהיה טרוד בתלמודו ויצא ממקום תחומו והיתרו לעשות מחיצה של בני אדם כדי להחזירו לתחומו, והבין הרב המשיג שאם היתרו לשוגג כ"ש שהיתרו גם ליוצא בהיתר.

אמנם מהעובדא הנ"ל באמת נראה יותר שהיה אנוס כיון שהיה טרוד בלימודו וכמתעסק וכמו שהעיר הרב המשיג, אלא כתב שמסתמת הלשון שהיתרו כן אף 'לשוגג' משמע שנכלל בזה כל מיני שוגג, אלא שלענ"ד אינו מוכרח כלל לומר שיש בזה כ"ש ליוצא בהיתר, ובפרט שכל מקור להאי הלכה הוא באופן שהיה אנוס ממש כל כי האי לא היה להראשונים לסתום אלא לפרש, וכן מוכח מהאחרונים שהבאנו לקמן אורח ט' שאין הוכחה מלשון השו"ע עיי"ש.

וא"כ לא תקנו חכמים שיעשה כל ההיקף כד"א אלא א"כ יצא בשוגג, ונכלל בזה שכחת הדין או אי שימת לב ביציאתו ממקום התחום כעובדא דנחמיה המובא בגמ' [וכעין מה שנתפרסם המעשה הידוע של העיר קוממיות שיצאו כמה בחורים מהתחום בלי ידיעת מקום סוף התחום] שלענין איסור תחומין לא יצאו ברצון ובדעת צלולה, משא"כ היוצא בהיתר שלענין יציאה מהתחום היתה יציאתו ברצון ובדעת צלולה לא מעשה כל ההיקף כד"א.

(ו) עוד נתקשה הרב המשיג (באות י"א) למה הסתירי מה שהביא הרמב"ן דעת התוס' בר"ה כ"ג. ד"ה לא, דס"ל שאף אם יצא בהיתר היתרו שיהא כל ההיקף כד"א, הנה הרי ס"ל להתוס' בעירובין כ"ט. שאף למזיד עשו את כל ההיקף כד"א כמו שהארכתי במאמרי אות ג', ונידון דידן הוא להני ראשונים (ובתוכם הרמב"ם והשו"ע) שחילקו בין אנוס שתקנו ובין מזיד שלא תקנו אם העיקר שלא תקנו למזיד אבל היוצא להיתר תקינו או העיקר שרק לאנוס תקינו מפני שלא עשה כן מדעת, ולכן אין כלל ראייה מדעת התוס' להנידון שהרי אם למזיד תקנו כ"ש ליצא בהיתר.

ומה שכתב הרב המשיג שי"ל שתוס' בר"ה כג. פליגי על התוס' בעירובין שם וס"ל שהיתרו כן רק ליוצא באנוס או בהיתר, אינו מובן שהרי כיון שאין הכרח אם ס"ל כהרמב"ם והרמב"ן או כהתוס' והרשב"א והריטב"א, שוב א"א להוכיח ממנו כהוכחה שאף למ"ד שלא תיקנו למזיד מ"מ תיקנו ליוצא בהיתר ופשוט.

(ז) והרב המשיג הביא (באות י"ד) סתירה בדברי הרמב"ן, שהרמב"ן הוא המ"ד דס"ל שהיוצא בהיתר אף לצורך מצוה אין ההיקף נחשב כד"א, ואילו בדף מ"ג. [בתחלת דבריו] כתב שאף מי שקנה שביתה מתחלת השבת, על הצד שאין תחומין למעלה מ' מותר לצאת מתחומו באמצע השבת למעלה מ', אלא כשיורד למטה מעשרה אינו יכול לזוז מד"א, או אם ירד בתוך מקום מוקף מותר לו להלך עכ"פ בתוך ההיקף לר"ג שתקנו ליוצא חוץ לתחומו שההיקף נחשב כד"א עכ"ת הרמב"ן, דמזה מבואר שאף ליוצא בהיתר ס"ל לר"ג שתקנו כן, והוא סותר מה שכתב בדף מ"א: [ד"ה והראיה] שתקנו כן רק לאנוס.

וכתב הרב המשיג לחלק בין יוצא חוץ לתחומו ובין מי שרק נמצא חוץ לתחומו, שהיינו מי שעשה מעשה ויצא חוץ לתחומו ככה"ג לא תיקנו כן אלא מי שנאנס, משא"כ מי שרק נמצא חוץ לתחומו כגון שיציאתו היה למעלה מ', אף אם יצא בהיתר תקנו שיהא ההיקף כד"א, ולפי"ז כתב שיש להיתר בנידון דידן שהחפץ מעולם לא יצא מתחומו אלא שרק נמצא חוץ לתחומו שיהא נעשה ההיקף כד"א.

אלא שלענ"ד חילוק זה צ"ע טובא שהרי כיון דס"ל להרמב"ן שלא תיקנו שיהא נחשב היקף כד"א אלא למי שיצא באנוס ולא למי שיצא בהיתר ואף לצורך מצוה, א"כ לא מסתבר כלל לחלק בין מי שעשה מעשה ביציאתו ובין מי שרק נמצא חוץ לתחומו כיון שאין כאן אנוס, ובפרט שאין הכרח מגמ' או שום מקור אחר לחלק בחילוק דק כזה, וגם נראה שאף מי שיצא למעלה מ' וכשהגיע חוץ לתחומו ירד למטה מ', מסתבר שגם בזה יש מעשה יציאה מתחומו ע"י שירד למטה מ', שאף שאין בזה איסור לירד למטה מ' חוץ לתחומו כדמשמע מהרמב"ן [עי' חזו"א סי' ק"ט, סק"ח שהסתפק בזה], מ"מ נחשב כעשה מעשה יציאה חוץ מתחומו בהיתר ע"י שירד למטה מ'.

והאמת שבגוף הסתירה בהרמב"ן יש מקום לחלק באופן"א, שיש לומר שס"ל להרמב"ן שמי שיצא מתחומו למעלה מ' ולא אבד תחומו, דוקא בזה ס"ל להרמב"ן שיש לו כל ההיקף כד"א, משום שעדיין יש לו תחומו הראשון והחשיבו היקף זה כהמשך ממקום תחומו כיון שמעולם לא היה כאן יציאה מתחומו, [ולא שיש כאן נתינת תחום חדש בשבת, אלא שמתחלת התייחסות ה' תחומין אמרו חכמים שזה ג"כ נחשב כתחומו כיון שלא אבד תחומו], משא"כ היוצא או רק נמצא חוץ מתחומו וגם אבד תחומו וצריכים לחדש לו תחום חדש בשביל שאבד תחומו בזה תקנו כל ההיקף רק למי שנאנס, והטעם שהכל תלוי באבידת תחום משום שעיקר דין תחומין נקבע בער"ש, וכל שעדיין יש לו תחומו הראשון נתנו לו בכל מקום שתמצא כל ההיקף, משא"כ ליוצא חוץ לתחום שבענין לחדש לו תחום חדש באמצע השבת, [ואדגיש בזה שאע"פ שאין זה חילוק המוכח והמסתבר, אולם יש לפנינו סתירה גדולה בדברי הרמב"ן

ואנו מחפשים בזכותו שלכן מסתבר לחלק כנ"ל], וא"כ כיון שיש לחלק באופ"א שוב אין הכרח במה שיסד שמי שרק נמצא חוץ לתחומו ס"ל להרמב"ן שאף כשיצא בהיתר נעשה ההיקף כד"א ודו"ק.

ח) עוד האריך לבאר (באות י"ב) דברי האור זרוע עיי"ש, וברור שאכן כן הוא כוונת האור זרוע בקושתו, ועיקר כוונתנו לדייק מהלשון והאופן שהקשה קושתו, דהיינו שאם נאמר שס"ל להאור זרוע שאף ליוצא בהיתר תקנו שההיקף כד"א, א"כ היה לו לכתוב ולהדגיש בקושתו שכיון שמפליג בספינה מדעת נמצא שיצא במזיד ואין כאן יציאת היתר, וכעין מה שכתב האור זרוע שם במקום אחר [ד"ה והקונה] וז"ל הכא נמי אע"פ שהספינה ממילא יצתה חוץ לתחום הואיל שנכנס בה במזיד שלא כדין אין לו אלא ד' אמות ע"כ, ולא היה לו ליכתב 'הלא נמצא מביא עצמו לידי אונס', כי לא בעינן שיהא אנוס כדי שיעשה ההיקף כד"א.

וגם ממה שכתב האור זרוע 'ולא דמי למי שהוציאוהו עכו"ם' מוכח דבעינן דוקא דומיא דיציאת נכרים דהיינו שיצא באונס ממש, ומה שכתב הרב המשיג לפרש שכוונתו שהיה צד לומר שנחשב כאנוס כיון שלא עשה כלום אלא שהספינה מוליכתו שלכן כתב האור זרוע דלא דמי להוציאוהו נכרים כיון שהביא עצמו להפליג בספינה, לענ"ד הדבר פשוט שאינו נחשב כאנוס במה שהספינה מוליכו ע"י אונסו מאחר שנכנס לספינה לדעת, ולא הוצרך האור זרוע לשלול סברא זו ולומר שאינו דומה למי שהוציאוהו נכרים.

ט) אומנם בגוף הנידון אם היוצא בהיתר נעשה כל ההיקף כד"א ראיתי בזה פנים חדשות, דהנה כתב המחבר ס' ת"ה ס"ז "מי שהפליגה ספינתו בים, מהלך את כולה, הואיל ושבת באויר מחיצות", וכתב שם המ"א ס"ק ז' שאם בא לעיר אחרת אסור להלך את כולה כיון שלא שבת במחיצות העיר, וגם כניסתו לספינה היתה באיסור כיון שנכנס בספינה בשבת כמבואר בס' רמ"ח, א"כ נחשב כיוצא מדעת שאין היקף העיר נעשה כד"א, והוסיף שמשמע מזה שאם נכנס בהיתר כגון שקנה שבייתה אתמול בהספינה ולא יצא, ה"ל כיוצא שלא לדעת שנעשה העיר כד"א, וכתב שכן משמע גם מהרמ"א סס"י ת"ד, והיינו ממה שכתב שמי שיצא מתחומו והצרך ליכנס לעיר משום חמה או ירידת גשמים שנעשה כל העיר כד"א עכת"ד, וא"כ מבואר דס"ל להמ"א שהיוצא בהיתר נעשה מקום המוקף כד"א.

אולם עי' בבית מאיר שם שנתקשה בדברי המ"א, דקשה לומר שהמחבר יקבע בשו"ע הלכה גמורה למי שעבר ועשה איסור, ולכן כתב דע"כ המחבר איירי במי שיצא בהיתר משום מצוה, ואעפ"כ אין ההיקף נעשה כד"א אלא א"כ שבת שם מבעוד יום עכת"ד, ובאמת בב"י שם מבואר להדיא שהלכה זו איירי באופן שיצא בהיתר ואעפ"כ אינו נעשה כד"א אלא א"כ שבת שם מבעוד יום עיי"ש.

ומדברי המשנ"ב נראה שנקט מעיקר הדין דלא כהמ"א, דכתב שם בביאר הלכה ד"ה הואיל [בסוגריים], שהמפליג בספינה ששבת שם מער"ש ואח"כ יצא וחזר, שנחשב כיצא שלא לדעת כדעת הרמ"א בס' רמ"ח שמותר להפליג בכה"ג, וא"כ אף שיכנס אח"כ למקום מוקף נעשה ההיקף כד"א, והוסיף על זה שאע"פ שדעת הרשב"ם והר"ן שאפי' אם נכנס בהיתר בעינן דוקא ששבת שם מער"ש, כאן אין להחמיר כיון שהר"י סובר שאפי' נכנס באיסור מקרי יצא שלא לדעת משום דספינה ממילא אזלה עיי"ש, הרי שבעלמא ס"ל להלכה שאם יצא בהיתר אין ההיקף נעשה כד"א, וכן מבואר ממה שלא הביא כלל דברי המ"א להלכה כדרכו, וכן הוא רהיט לשונו כל אורך הלכה זו.

ואין להקשות מהא דמבואר סוף ס' ת"ד ברמ"א שבשביל כבוד הבריות תקנו שיהא כל העיר כד"א והיינו באופן שיצא בהיתר, אינו קשה דהא דתקנו חכמים שיהא כל העיר כד"א למי שיצא באונס היינו משום שלא עשה כן מדעתו כלל דמשום כך חסו עליו חכמים משא"כ כשיצא בהיתר ובדעת לא תקנו כן כיון שיצא מדעתו אלא דינו ככל יוצא מתחומו, אולם כשנכנס לעיר אחרת משום כבוד הבריות הא דאמרינן שהעיר נעשה כד"א אינו משום שחסו עליו, אלא שכלל זו בידינו שכבוד הבריות דוחה את לא תעשה שבתורה, ולכן לאדם זו נתנו לו חכמים גדרים אחרים והגבירו את זכותו והחשיבו את העיר כלפיו כאילו שבת שם מער"ש ואכן כן הוא לשון האור זרוע שמי שנכנס לעיר מחמת כבוד הבריות הוי "כאילו שבת שם" עיי"ש, ובזה מבואר מה שנתקשה הרב המשיג באות י"ג.

ולפי"ז יוצא דס"ל להמשנ"ב שמעיקר הדין היוצא בהיתר לא נעשה העיר כד"א, אלא שעכ"פ הרווחנו בזה לנידון דידן בחפץ שהשאירו בעליו חוץ לתחומו שמעיקר הדין אינו יכול להזיזו מד"א שכתבנו שיש לצרף בזה כמה צירופים להקל, שיש לצרף בזה עוד דעת המ"א דס"ל שהיוצא בהיתר נעשה כל העיר כד"א.

על דף מסדר ברכות מן הגניזה שפורסם בגליון ר"ד

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל,

ידידי הר"י זייבלד, והר"מ שורקין, פרסמו בגליון האחרון (ר"ד, אב-אלול תשע"ט) תגלית חשובה נוספת - דף מסדר ברכות מן הגניזה.

לדברי הכותבים, הדף הוא 'חלק מ'סדר ברכות' בנוסח ארץ ישראל". זאת בהסתמך על ע' פליישר, שהדפיס עשרים ושבעה כ"י מכתבתו של סופר הדף, ובהם אחד ששייך לדבריהם לטופס זה - כ"י 24 (קבץ על יד יג [כג], עמ' 93-189. המאמר חזר ונדפס בקובץ מאמריו של פליישר, תפילות הקבע בישראל וכו', ירושלם תשע"ב, עמ' 603-701).

לאחר בדיקת הנוסחים שבשני הדפים, נראה שיש ללמוד מ'סדר ברכות' זה על השפעת נוסחי ומנהגי בני בבל על קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט, השפעה ששרשיה עוד בזמן הגאונים ובא"י עצמה (מרגליות), החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 4 ואילך). משכך, אין לראות בכל חלקי 'סדר ברכות' זה מנהג ארץ ישראל, וכדלהלן.

א. בדף החדש מופיעה הברכה 'אלהי נשמה' שחתימתה 'המחזיר נשמות לפגרים מתים'. מקור ברכה זו בבבלי ברכות ס ע"ב. לעומת זאת לשון הירושלמי 'דבית ר' ינאי אמרין, הנוער משנתו צריך לומר בא"י מחייה המתים' (ברכות פ"ד ה"ב). בארבעה כ"י מן הגניזה לשון זה הוא חתימת נוסח ארון, שכן לשונו. 'בר' א' י"י אל' מ' הע' המתיר כבלי שינה המשמריני כאישון בת עיין הפותח שרירי מזרח המעלה עמוד השחר המאיר לכל העולם כולו בכבודו המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי. הציליני י"י א"י [-אלהי] מכל דבר רע מכל דבר פשע מכל דבר עוון ואל תרגל בלשוני רמייה ואל תצריכני י"י א"י ליד מתנת בשר ודם שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה הט לבי לתורתך תורתך תהי מלאכתי. רבון כל העולמים לא תצא עלי גזירת מות לא ביום הזה ולא בשנה הזאת ואם גרמו עוונותי ויצאת עלי גזירת מות ביום הזה או בשנה הזאת [תהי] מיתתי ויצ[י] את נפשי כפרה על כל עונותי [לעתיד] לבוא שאתה א"י מחיה מתים ומלפניך [חיים ומ]רפא ככ' בד' ק' חיים וחסד עשיתה עמדי ופקודתך שמרה רוחי ב' א' י"י מחיה המתים" (עיקר הנוסח מכ"י T-S NS J502, וההשלמות מכ"י אחרים. רוב כה"י נדפסו בגנזי קדם ג עמ' 152-161). זהו נוסח א"י בברכת הקימה.

אמנם בדף החדש מופיעה הברכה כברכת העיטוש (בכך דנו הכותבים), ולצידה ברכה אחרת קצרה בחתימה 'מחיה המתים' שאומרים "מקצת העם". כבר לשון זה, מראה ש'רוב העם' נהגו כמנהג בבל ואמרו 'אלהי נשמה', ולא כמנהג א"י.

כשכתבתי זאת לידידי הרב זייבלד, השיבני שהנוסח 'אלהי נשמה' נמצא כבר בכ"י אוקספורד 2700 (כיום מספרו Heb. g.2) הידוע כסידור נוסח א"י, ונכתב גם הוא על ידי אחד מבני קהילת ארץ ישראל בפוסטאט, ר' שמואל ב"ר יעקב (כך נתברר לאחרונה על ידי מ"ע פרידמן, גנזי קדם יד עמ' 92 ואילך). אולם אף כ"י זה אינו נוסח א"י 'טהור' והוא כולל בתוכו גם נוסחים בבליים מובהקים, כגון ברכות השחר 'מתיר אסורים', 'פוקח עורים' וכו', שמקורן בבבלי הנוצר ואינן נמצאות בקטעים בהם מופיעה הברכה 'המתיר כבלי שינה' שנעתקה למעלה. כמו כן נכללת בו הברכה הבבליית קודם פסוקי דזמרה 'המהולל בפי עמו' (הקרויה אצלנו 'ברוך שאמר'), ואילו בנוסח א"י בירכו 'אשר בחר בדוד עבדו' שגם היא מופיעה בו במקום אחר (פליישר, תפילה ומנהגי תפילה עמ' 181 ואילך, ושם פרק ד עם הסיכום בעמ' 242 בין היתר נדון שם כ"י אוקספורד הנוצר). גם הטבת חלום הנמצאת בדף שניתק מכ"י זה (מרגליות, הלכות א"י עמ' 92, קלו), נאמרת על פיו בעת ברכת כהנים, כשיטת הבבלי, ולא בתוך ברכות השחר, כמנהג א"י בתקופת הגניזה (ראה להלן אות ג). עוד ייזכר שבכ"י זה בסדר הפסח מובא מנהג א"י בלשון צופה מן החוץ "ומנהג ארץ ישראל... ויברך אחר כך על פי מנהגיהם..." (פליישר, תפילות הקבע עמ' 634).

כמדומה די בזה להוכיח שכ"י אוקספורד אינו נוסח א"י 'טהור', ועל כן אין להביא ממנו ראיה. לעומתו כה"י שבהם נמצאת הברכה 'המתיר כבלי שינה', לא כוללים את 'אלהי נשמה' שהיא נוסח בבלי כאמור.

ההסבר לדרכם של כ"י אוקספורד ושל 'סדר הברכות' הוא שבפרט לקראת סיום דרכו של מנהג א"י נהגו המתפללים לערב בנוסחם תפילות וברכות בבלי, וכן מצוי בכ"י אחרים. לנוהג זה שורש בדרכם של בני א"י בתפילותיהם בכלל, שנוסחם לא קבוע וחתום כנוסח בבל. (עתה ראיתי שחלק מן הדברים נדונו כבר בגנזי קדם ג עמ' 131-143, ונוספו שם ראיות אחרות.)

ב. בדף שהדפיס פליישר (קבץ על יד שם, עמ' 188-189) מופיעות ברכות קריאת התורה בנוסח זהה לנוסח הנהוג אצלנו (אלא שבכ"י הן ליחיד הקורא). אך במנהג א"י נוסח ברכת התורה לפנייה הוא 'הבוחר בתורה' (ירושלמי יומא פ"ז ה"א, סוטה פ"ז ה"ו). נוסחים אחרים מובאים בדברים רבה יא ו (ופסיקתא דר"כ נספח א וזאת הברכה), במס' סופרים יג ו (ומסידור כ"י אצל פליישר, תפילות הקבע עמ' 498, וע' שם 509), ובמקורות נוספים (ע' תוכ"פ יומא עמ' 801). כל אלו שונים מנוסחנו, שהוא מנהג בבל המבואר בבבלי ברכות יא ע"ב, והוא המובא בדף.

ג. בדף הנזכר מופיעה הטבת חלום "אם ראה חלום קשה", ונוסחה זהה לנוסח הבבלי ברכות נה ע"ב, עם תוספת בסופו. ברם מנהג א"י בתקופת הגניזה היה לומר הטבת חלום בכל יום, בדרך כלל בתוך ברכות השחר, ונוסחה שונה (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א). ומכ"י בגנזי קדם ד עמ' 14, 29 [וע' הרמז שם ג עמ' 160-161]. וע' קבץ על יד כד [לד' עמ' 35-36].

פליישר (קבץ על יד שם, עמ' 140-141) הביא שתי ראיות לכך שהדף הוא מנהג א"י. (א) ברכות קריאת התורה הנזכרות. ברכות אלו מופיעות בדף ליחיד הקורא, כנזכר במס' סופרים יג ו. כמו כן יש בדף ברכות לקריאת נביאים וכתובים ביחיד, שלא ידועות לנו ממנהג בבל. [ברם יש להעיר שנוסח ברכות התורה גופן הוא בבלי, כאמור.] (ב) הטבת החלום לא מופיעה בברכת כהנים, בשונה מן המבואר בבבלי ברכות נה ע"ב. [אף כאן יש להעיר שהנוסח זהה לנוסח הבבלי עם תוספת בסופו, כאמור. כן יוער שהנוסח לא מופיע בתוך ברכות השחר כמנהג א"י הרגיל.] לשתי ראיות אלו יש להוסיף את ברכת ניחום אבלים בדף החדש, שמקורה בירושלמי כפי שהעירו הכותבים.

נמצא אם כן שברכות התורה והטבת החלום נכתבו בדף כפי דיניהם של בני א"י, וכפי נוסחיהם של בני בבל. במאמר קודם (דרשה לחג השבועות - דרשות וחיבורים מבית מדרשו של רס"ג [א], בית אהרן וישראל רג, סיון-תמוז תשע"ט, עמ' יד) כתב ר"י זייבלד שבני הקהילה הושפעו רבות מרס"ג. אם כן יש לשער כי הסופר דגן שהעתיק גם את סידור רס"ג הבבלי (כפי שכתבו הכותבים), הושפע מנוסח בבל אף בעניינים אלו.

בברכה רבה לכותבים ולמערכת הקובץ,

גרשון חנוך ולדנברג

דין בצל שנחתך בסכין בשרי ושיגנוהו במחבת חולבת

אל כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בקובץ גליון ר"א הפליא לבאר באריכות נפלאה הרב יצחק מאוזו שליט"א דין בצל שנחתך בסכין בשרי וטוגן במחבת חלבית אב"י, וביאר דבריו בדין חריף שקיבל טעם מכלי א' ונעשה טעם ראשון ובישלו אחר כך בכלי אחר, האם כשהעביר טעם לכלי הב' נעשית הבליעה טעם ראשון או לא, דנחלקו בזה המג"א והאבה"ע, לדעת המג"א הרי שקיבל הכלי הב' טעם בשר נ"ט ראשון, ולאבן העזר קיבל נ"ט שני, והביא הרב הכותב מקורות וצירופים שלא להחמיר כהמג"א, וביאר ופלפל כדרכה של תורה.

ותמהני על שהתעלם הרב הכותב מכך שכל נידון המג"א והאבן העזר הוא במלח שחתכו בסכין בשר ורכו במדוכה פרווה, ובזה יש לדון אם המדוכה נעשית בשרית מכח המלח או לא, אבל בנידונינו הרי הבצל טוגן במחבת החולבת ויצא טעם חלב לבצל ומחמת חריפות הבצל הוא משביח טעם החלב, וכמבואר ברמ"א סימן צ"ה ס"ב וכן בסימן צ"ו ס"ג, וא"כ הבצל נעשה חנו"נ ואוסר את המחבת הן למג"א והן לאבה"ע, [אכן לדעת המחבר בסימן צו ס"א נקט להקל בדיעבד אך אנן קיי"ל להחמיר כהרמ"א].

אם כי יש לצדד ולהתיר על פי דברי כמה אחרונים [הובאו בספר קנין דעה] דבצל שמשוגן במחבת [ובפרט עם הרבה שמן] הרי שהבצל מתמתק קודם שמקבל טעם מהמחבת ושוב אין לו דין חריף, אכן רוב ככל גדולי המורים לא נקטו כוונתיה ובפרט לכתחילה. כמו כן יש לציין דבאופן שהסכין היה אינו ב"י יש לצרף להקל ע"פ דברי הבית מאיר ואכמ"ל.

המורם מהאמור לפי דברי הרמ"א הנ"ל, בצל שנחתך בסכין בשרית [ב"י] וטוגן במחבת חלבית אב"י, וכן להיפך, הבצל נאסר והמחבת צריך הגעלה.

בברכת התורה
יעקב ברנדווין

עוד בענין הנ"ל

לכבוד עורכי קובץ בית אהרן וישראל.

בקובץ שבט - אדר - תשע"ט (קובץ ר"א) עמוד קל"ט, כתב הרה"ג ר' יצחק מאוזו שליט"א תשובה בענין בצל שנחתך בסכין בשרי ונטגן במחבת חלבית שאב"י. וכתב הרה"ג הנ"ל, שלפי שיטת מג"א או"ח תנ"א - ל"א (שהובא גם במ"ב ס"ק צ') שהחמיר בחתיכת זנגביל בסכין בשרי ואח"כ דכו מלח באותו מדוכה, המחבת יצטרך הגעלה. אמנם הרה"ג בתשובתו מביא מכמה פנים, בחריפות ובקיאות, שיש מקום שלא להחמיר כשיטת מג"א, וכן מסיק להלכה להקל שלא יצטרך להכשיר המחבת.

אמנם הגאון המשיב הנ"ל לא כתב בתשובתו אם פסק כן דוקא אליבא דשיטת מרן המחבר או גם לשיטת הרב רמ"א. כי לפע"ד יש חילוק גדול בשאלה הנ"ל בין שיטת מרן המחבר ובין שיטת רמ"א, ואכן מסכים אני למש"כ הגאון הנ"ל לפי שיטת השו"ע, אבל לפי שיטת רמ"א נלפע"ד שצריך להכשיר המחבת, ואשתדל לבאר הנראה לפע"ד.

השו"ע בסי' צ"ו - ג' כתב, "תבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו אסור לאכלם בחלב", וכתב עליו הרמ"א, "וי"א אפילו אינו בן יומו". הרי פליגי שו"ע ורמ"א אם להחמיר במדוכה אב"י שלא לאכלו בחלב. וט"ז שם ס"ק י' מתמיה על שיטת מרן המחבר שהרי בסי' קג' - ו' החמיר אפילו באב"י, ואמאי מיקל הכא באב"י ורק כתב להחמיר בבן יומו. ורע"א שם מביא בשם אחרונים ליישב ולפרש שיטת המחבר, וכמו כן בפמ"ג משב"ז י', דהכא יש תרתי לטיבותא נ"ט בר נ"ט וגם אינו בן יומו, (ולכן יש להסתפק שתבלין שנדוכו אכתי בכלל היתר נ"ט בר נ"ט, ועוד יש לצרף שאינו בן יומו רק מחליא לשבח בחילתית ולא בשאר דברים) וזה רק בסימן צו' דאיירי בסכין של בשר שהוא בליעת היתר, ועל בליעת היתר יש צירוף להתיר מטעם נ"ט בר נ"ט, אבל לקמן בסימן קג' דאיירי בבליעת איסור, ועל בליעת איסור אין היתר של נ"ט בר נ"ט, לא מקלינן משום ספק אב"י לחוד בלי צירוף הצד של נ"ט בר נ"ט.

וכבר מפורסם שיטת הבית מאיר, שמש"כ רמ"א לאסור אב"י היינו לכתחילה, אבל בדיעבד גם רמ"א מודה להקל, וכיסוד הנ"ל, שאין להחמיר כשיש צד ספק מצד נ"ט בר נ"ט בתבלין ועוד צד ספק מצד אב"י בכל דב"ח חוץ מחילתית. אמנם אין זה פשטות משמעות לשון רמ"א ופמ"ג משב"ז - י', אך שכי' סברא הנ"ל לפרש שיטת המחבר כתב להחמיר בשיטת רמ"א, "ולענין דינא לדידן אף אינו בן יומו והיתרא אסור עד ששים אף בהפסד מרובה".

אשר על כן, יצא מחלוקת לדינא בין שיטת השו"ע ושיטת רמ"א. לשו"ע, כשיש צירוף בין אינו בן יומו ונ"ט בר נ"ט בשאר דברים חריפים, שאינן חילתית או צנון, אלא כגון תבלין, יש להקל בצירוף הני שני סברות להקל משום ספק נ"ט בר נ"ט וספק שאינו מחליא האב"י לשבח. אבל לשיטת רמ"א צריך להחמיר בשני ספיקות הנ"ל, אף בכגון תבלין, שאין כאן היתר דנ"ט בר נ"ט, והתבלין מחמת חריפותם, מחליא האב"י לשבח.

[אכן מטו בבי מדרשא בשם מורה הוראה שאף שהמנהג להחמיר נגד הבית מאיר, אם יש עוד סברות להקל יש לצרף שיטת הבית מאיר להקל. ובגונא דנשאלת השאלה, בטיגון בצל שנחתך בסכין בשרי, בהרבה מקרים יש עוד סניפים להקל, כגון אם יש הרבה שמן במחבת השמן ממתיק ומחסר מחריפות הבצל, או אם חתך הרבה בצלים אם סכין דק אולי יש ביטול טעם הבשר לפני הטיגון במחבת, וגם על עצם הנחה שהסכין בשרי יש לברר שהרבה פעמים לא חתך בשר שיש"ב (גם בשיעור יס"ב יש הרבה

ספיקות), ואפילו אם היה יס"ב ברוב מיקרים לא חותכים בתוך כלי ראשון אלא הוא דבר גוש שמונח בכלי שני, וזה מחל' הפסקים כמבואר בסי' צד' - ז' רמ"א ושי"ך וט"ז שם. ודברים כאלו ניתן לחו"ד כל מורה לבד ולחכרע כהטוב שנראה בעיניו לעשות. אמנם בתשובה שעליה דנין לא נכתב כאלו צירופי ספיקות אלא רק שהוא אב"י ונ"ט בר נ"ט.

ובענין האי הנהגה להקל כשיש עוד צירוף לצרף לאב"י ונ"ט בר נ"ט, עי' בבית מאיר גופיה, שאמנם הדגיש עיקר סברתו כנ"ל שאין להחמיר כשיש ספק מצד אב"י וגם מצד נ"ט בר נ"ט, אבל הפסק שפסק שם למעשה הוא כתב בצירוף ספק ס'. והפרמ"ג עצמו, שהכא כתב להחמיר שאב"י ונ"ט בר נ"ט, עי' משב"ז סט' - כא' שכתב להתיר בצירוף עוד ספק כגון התם שיש ספק ס'.

ולכן בנידון דידן, בבצל שנחתך בסכין בשרי ונטגן במחבת חלבי אב"י. הוא נפק"מ בין מחל' רמ"א ושו"ע בענין נ"ט בר נ"ט ואב"י. שהרי לשיטת השו"ע, כפי שביאר רע"א בשם אחרונים, דעתו להקל בדבר חריף כמו בצלים אם אב"י ונ"ט בר נ"ט. ולכן אין הבליעת חלב בתוך המחבת גורמת שום איסור כי נשאר בהיתירו של אב"י או בצירוף היתר של נ"ט בר נ"ט, ולכן אין כאן שום איסור של בב"ח, ורק יש לנו לדון אם הבליעת בשר של סכין יאסור המחבת כמו שנראה משיטת המג"א, ולזה שפיר פסק הרה"ג ר"י מאוזז שלא צריך להחמיר כמו המג"א. אבל לפי שיטת רמ"א, הרי אין כאן היתר של אב"י או נ"ט בר נ"ט. וא"כ חריפות הבצלים מחליא לשבח הבליעת חלב בתוך המחבת ויש תערוכות בתוך הבצל מבליעת בשר הבא מתוך הסכין (שאינן להם היתר של נ"ט בר נ"ט הואיל ובצלים הם חריפים) עם בליעת חלב הבאה מהמחבת (שאינן להם היתר של אב"י). וא"כ יש בתוך הבצלים בשר עם חלב ויש איסור בב"ח, ואחר שיש איסור בב"ח בתוך הבצלים, חוזרים הבצלים לאסור המחבת, ואין שום היתר של נ"ט בר נ"ט אחרי שיש כאן איסור כי אין היתר נ"ט בר נ"ט על בליעת איסור. ולכן ודאי לפי שיטת רמ"א המחבת צריך הכשר.

ולענין הכשרת מחבת, עי' יו"ד סי' קכ"א - ד', ופתי"ש שם בשם חת"ס, שאם בולע דרך אמצעי של שמן, הכשרתו הגעלה. אבל אם לא היה שם שמן כלל (וזה מצוי כגון מחבת טפלון) אז יל"ע אם סגי בהגעלה או"ד צריך דוקא ליבון גמור (וזה א"א בלי לקלקל המחבת). אמנם בהיתרא בלע, אפילו בליע ע"י אש, הכשרתו בהגעלה, כדמצינו בהל' חמץ, וכמפורש סוף ע"ז בהכשרת שפוד שנשתמש בקודש. וידוע חידושו של הגר"ז בסי' תנא' - יג' בהג"ה שבשר בחלב נחשבים היתרא בלע גם אחר שנעשה בב"ח. ואף שהפרמ"ג א"א תסא' - א' חולק, עי' שבות יצחק - מיקרוגל פרק ה' שמביא בשם מרן הגריש"א זצ"ל שיש לצרף עכ"פ לצירוף שיטת הגר"ז. ולכן הכא באב"י נ"ט בר נ"ט שיש כבר כמה שיטות וסברות להקל שבכלל אין כאן איסור, אפשר שיש לסמוך לצרף שיטת הגר"ז להקל להכשיר המחבת בהגעלה ולא להצריך ליבון שהוא מפסיד ומקלקל את הכלי.

ויש מקום לומר, שאם אין כאן שמן כלל, אז המחבת אינה צריכה הכשרה כלל, כי נהי כנ"ל שיש בב"ח בלוע בבצלים והבצלים נאסרו, אבל הרי אין בליעה יוצאת מאוכל בלי רוטב, ולכן בלי משקה אין כאן רוטב ואין הבליעות האסורות של בב"ח יוצאות מבצלים לאסור את המחבת. אכן לא נראה לומר כן, שהרי זה גופא חלק מהמבוכה סביב האי מג"א שהחמיר בזונגביל שחתך בסכין בשרי ואח"כ דך במדוכה. שהרי אין הבליעת בשר שבתוך הזונגביל יוצא לאשווי המדוכה להיות בשרי. וזה גופה השגת החו"ד על מג"א בסימן צו' - ו'. ולכאורה המג"א חולק על הג"ל וס"ל דאף בלי רוטב, בליעת בשר יוצאת מזונגביל למדוכה. וגם אבן העזר סי' צו' סע' ג' שהאריך לחלוק על המג"א לא הזכיר את זה, אלא משמע קצת מסתימתו שגם סבר שיש בשר בתוך מדוכה אלא שהוא בקלישת נ"ט בר נ"ט. ועי' פמ"ג או"ח משב"ז תמז' - יג' שמסתפק, אולי האי דין שאין בליעה יוצא בלי רוטב הוא רק בחום האש לולא חריף, אבל אפשר חריף יותר חמור מחום האש בלחוד ויש בכח חריף להוציא בליעה גם בלי רוטב. וא"כ האי דין שאין בליעה יוצאת בלי רוטב בדבר חריף לאו מילתא פשיטתא היא. וע"ע חו"ד צד' - טו', שחענ"ג משום בב"ח יש לה חומרת בב"ח, ובכ"ח שיטת הש"ך היא שאחר שהבשר נאסר, נשאר באיסורו גם אחר שנתפרד מן החלב. ולכן כשיש חענ"ג משום בב"ח, הדבר הנאסר יכול לאסור עוד דבר גם בצלי אע"פ שבליעת בב"ח אינו יוצאת בלי רוטב. ולכן כאן, הבצלים הם חענ"ג משום בב"ח, ולפי סברת החו"ד יש להם לאסור המחבת מכח בליעת בצלים אפילו בלי יציאת בליעת בב"ח. ולכן נלע"ד, כנ"ל שצריך להחמיר להכשיר המחבת, אבל יש להקל להכשירו על ידי הגעלה לחוד.

החותם לכבוד התורה

אליהו לרפילד

ישיבת בית ישראל - נוה יעקב ירושלים

בענין ברכת האורח בברכת המזון

בקובץ הקודם (רא) כתבתי להוכיח שמהרא"י (מח"ס תרומת הדשן) והרמ"א ז"ל לא אמרו ברכת האורח בנוסח יהי רצון שלא יבוש וכו', ממה שהזכירו בדבריהם ברכת האורח בנוסח הרחמן הוא יברך וכו'.

והעירוני לנכון, שאין זו ראייה, כי בכמה מן הראשונים כגון במחזור ויטרי ובכל בו נזכרת ברכת האורח בנוסח כפול הרחמן הוא יברך את בעל הבית וכו' אברהם יצחק ויעקב וכו' ואחר כך יהי רצון שלא יבוש בעל הבית וכו', על כל פנים יתכן מאד שאמרו את שני הנוסחאות גם יחד. מכל מקום בדורות האחרונים לכה"פ מימי האור חדש והתוס' יו"ט התחילו לומר רק את הנוסח הרחמן וכו', וכמו שכתבתי שם.

בכבוד רב

אברהם יעקב הלוי איצקוביץ

פעיה"ק ירושלים ת"ו

טעם מצות 'ועצם לא תשברו בו'

לכבוד הקובץ "בית אהרן וישראל" ע"י מוסדות קארלין סטולין, יה"ר שתזכו להפיץ בכל בית ישראל, אורה של תורה לתפארה.

שלא לשבור עצם מן הפסח

יעוי' בס' "אבודרהם" [סדר ההגדה ופירושה] בד"ה "חוקים" הם הלכות שיש בפסח, שאין נראה להם טעם, כגון ועצם לא תשברו בו [שמות י"ב, ל"ו] עכ"ד.

ולא זכיתי להבין דבריו הק', דאולם בס' החינוך [מצוה ט"ז] איכא לדבר טעמא, שלא לשבור עצם מן הפסח, דמבואר טעמו מרשי המצוה, לזכור ניסי מצרים וכו', שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים, ועל כן בתחילת בואנו להיות סגולת כל העמים, ממלכת כהנים וגוי קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המביאים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותו שעה, ומתוך המעשה ובדמיון שאנחנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם עכ"ל.

בברכת

אברהם חיים הרש

מח"ס ביכורי אברהם [ב"ח]

כולל בית הלל ב"ב

בענין זמן שקיעת החמה כגאונים

ועל זהות המתגרשת בפרשת הגט בבראד

מע"כ עורכי קובץ בית אהרן וישראל' הי"ו.

ראשית אתן ברכת תודה שהנני נהנה מאד מדברי תורה שהנכם מפיצים ע"פ תבל. יתן ה' כח ואומץ להמשיך דרכיכם הטובים ולהרחיב גבולי הקדושה במדה גדושה.

א) ראיתי שהר"ר ירחמיא' ישראל יצחק היילפרין שליט"א (בקובץ קצ"ד) בירור בטוב, שמימות עולם בכל תפוצות ישראל נקטו דומן לילה לכל דיני התורה, כדעת ר"ת אך לא ע"ב דקות אחר שקיעה"ח, אלא לפי האופק כדעת ר"ת, ודבריו נכונים דאכן כן ה' ברוב תפוצות ישראל, אך במדינת ליטא אכן היה

המנהג של ע"ב דקות אחר שקיעה"ח, וכמ"ש הגאון בעל חפץ חיים במכתבו, הנדפס בקובץ אוצרות ירושלים (חלק פ"ה סי' תתס"ג), וז"ל:

וזה ידוע שזהו מנהג בכלל ישראל שאפילו בימות הקיץ בתמוז אין ממתינים במוצאי שבת רק ד' מילין ולא שעות זמניות, ורק בביהכ"נ של מינסק וכן הגאון מבריסק מחמירים להמתין שעות זמניות, אבל כלל ישראל אין מחמירים בזה. מוקירו ומכבדו כערכו הרם, ישראל מאיר הכהן, עב"ל.

הרי לך דבמדינת ליטא נקטו שיעור ד' מילין, שהוא לא פחות מע"ב דקות אחר שקיעה"ח. וכן העיד הרה"ג מוה"ר אברהם שקאפ זצ"ל, שכן מצא בלוח שבק"ק הוראדנא.

אך זה היה מיוחד במדינת ליטא, שיציאת כוכבים הוא ברוב השנה הוא לערך באותו זמן או קצת לפניו, ורק בחדשי הקיץ הוא אח"כ, ולכן נקטו לקולא גם בזמן הקיץ.

(ב) עוד הנני להעיר על פולמוס המפורסם דהגט דבראד שנפל בו מחלוקת בין הגאון בעל נודע ביהודה לבין הגאון רבי יצחק הורביץ אב"ד האמבורג זי"ע, דזה ידוע מאז, דהבעל הוא ב"א של הג"ר איצקל הורביץ אב"ד האמבורג [מכשיר הגט], אך מי היתה האשה לא ידוע, ולפני יותר מעשרים שנים (במאמרו של הרי"ג השל, גליון נ"ז עמוד י"א ואילך) גיליתם סוד זה, דהיא היתה בת אחיו של הנודע ביהודה [פוסל הגט]. ואכן מצאתי שכבר נתגלה סוד זה מימי קדם. דהיעב"ץ כתב בהתאבקות (גת דרוכה ע"ג): בזה"ל:

וכך אירע עם השני הוא, הרב דזמיגראד ר' מניס אחיו של הרב מבראד שנתקבל לאב"ד פה [הלא הוא הגה"ק ר' יצחק אב"ד האמבורג, מקום מגורו של היעב"ץ], שנלכד גם הוא ברשתו של הרב מיאמפלא [כוונתו על הנודע ביהודה] וכו' אבל בנו ת"ח הגון הרב ר' העשיל יצ"ו נפל בידו של הרב לנדא הנ"ל, שזה ר' העשיל היה נשוי ב"א [בן אחיו] של הרב מיאמפלא, [כוונתו על הנודע ביהודה] וגרשה בג"פ בהסכמת רבים מגדולי פולין, וכבר נשא אשה אחרת היושבת תחת בעלה זה כמה שנים והולידה לו כמה בנים, עכ"ז ערב לבו להוציא קול שהגט בטל, וכו', עכ"ל.

הרי שסוד כמוס זה, שטעו בו רבים [כפי שהבאתם שם בקובץ הנ"ל], מפורש בספרו של היעב"ץ זי"ע.

יעקב שלום הורביץ

ברוקלין נוא יארק