

בס"ד

ירחון

האוצר

תשרי ה'תשפ"א

גיליון מ"ה

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

= אוצר זכרון לגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל =

ה בעניין דיבור בסוף התפילה

ז הכאת גנב

יב תביעת שוטר בערכאות
הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

יג פֶּנֶת יָקָרָה
הרב יעקב שטראוס

כג צנוע ומעלי
הרב בניה דוד מינצר

= אוצר הגנזים =

לג חידושים על מסכת סוכה

לז גליונות שו"ע הלכות סוכה
הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל

מב נמצא האומר חמור מן העושה
הגאון רבי מאיר הלוי חדש זצ"ל

= ראש השנה =

מט באור פניך יהלכון
הרב יהונתן דיוד

נד הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות
הרב יוסף חיים שהרבני

נז שהחיינו על רימון בליל ראש השנה אחרי ששתה את מימיו
הרב משה יוחאי רו

סה לזיהויה של היעל
הרב יוסף צברי

מפתח האוצר

חידושים ובירורי הלכות בענייני הימים הנוראים [עם פסקי גדולי ההוראה שליט"א] ----- עא
חיים מלין

= עשרת ימי תשובה =

בדין האומר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשי"ת. ----- ק
הרב יחזקאל מועלם

בגדר דין ריצוי בעבירות שבין אדם לחברו. ----- קט
הרב אורי אהרן מוריסוף

= יום הכיפורים =

ביאור תשובת תרומת הדשן בדין נגיעה באוכלים ביום הכיפורים לצורך קטן. ----- קיח
הרב אהרון אמואל

בדבר לבישת בגדי זהב או תכשיטי זהב ביום הכפורים. ----- קכב
הרב ישראל סיתהון

גילוי השם המפורש ביום הכיפורים. ----- קכו
הרב שמואל אריה ישמח

יציאה ממצוה למצוה במוצאי יום הכיפורים. ----- קמב
הרב מתתיהו גבאי

= סוכות =

האם יש עניין להחמיר ולכוון במצוות סוכה בטעם המצווה גם זכר ל"סוכות ממש". ----- קנא
הרב עמיחי כנרתי

בדבר כשרות המחצלות לסיכוך. ----- קנה
הרב דוד אשוש

דין סיכוך בפרגולה הצפופה. ----- קעח
הרב ינון בר כוכבא

מצטער בישיבת סוכה ומצטער בהכנסת אורחים - מעשה בהגרח"ע ופשרו. ----- קצא
הרב אוריאל בנר

מפתח האוצר

עניין הסוכה וצילה, וקריאת מגילת קהלת בסוכות _____ קצט
הרב נתן רוטמן

שום שכל בסוכות מהמקרא _____ רד
הרב אליעזר פויכטונגר

= ארבעת המינים =

בדין אתרוג של תרומה _____ ריז
הרב יעקב דוד אילן

נטלה פטמתו של האתרוג _____ רכה
הרב ישורון ורנר

מהו 'חוטמו' של האתרוג ובדין אתרוג ירוק _____ רלח
הרב עמנואל מולקנדוב

בדין אתרוג הירוק _____ רמה
הרב יוסף יונה

בירך בטעות על אתרוגו של חברו, האם יחזור לברך שהחיינו _____ רנט
הרב אוריאל כהן

בעניין הנ"ל _____ רסד
הרב ידידיה אלמשעלי

עניין הנענועים, והקשר בין זה לראש השנה ותקיעת שופר _____ ער
הרב אריה אידנסון

= אוצר הספרים =

בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - סוכה _____ רעח
הרב הראל דביר

= אוצר חקר ועיון =

קושיות בעניין יו"ט שני של גלויות _____ שמב
הרב רפאל סויד

מפתח האוצר

בעניין מאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים בירחון האוצר מ"ד - מנהגי ארץ ישראל בארצות
אירופה _____ שמו

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב דוד אריה הילדסהיים

שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה [המשך] _____ שם
הרב רפאל סויד

הערות הקוראים _____ שסה

כשרות השופרות בימינו _____ שסה
בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' _____ שסז
יציאה מארץ ישראל לקברות צדיקים בחוץ לארץ _____ שסז
חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת התורה - הלכה למעשה _____ שסט
בדין תפילה וקריאת התורה בצבור, ודין צבור בקריאת שמונה פסוקים
אחרונים שבתורה _____ שע
וכסף וזהב לא ירבה לו מאד _____ שעא
שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה _____ שעב
הערות על הערות וקושיות _____ שעג

כתובת המחברים למשלוח הערות _____ שיעד

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן מ"ה – תִּשְׁרֵי הַתּשַׁפ"א, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



תְּחוּשַׁת חֵידְלוֹן לִקְרַאת סִיּוֹם הַשָּׁנָה הַזֹּאת אֹפֶפֶת אוֹתָנוּ עִם הַגֶּל הַשְּׁנִי שֶׁל הַתְּפִרְצוֹת הַמְּגִיפָה הָעוֹלָמִית, כִּמָּה שָׂאֵדָם מִנִּסָּה לַחֲשׁוֹב כִּי הוּא יִכּוֹל לִשְׁלוֹט בְּעוֹלָם, הָעוֹלָם טוֹפַח לוֹ עַל פָּנָיו, וְעַם זֶה אֲנַחְנוּ בָּאִים לִפְנֵי אֲדוֹן הַכֹּל, עִם הַחִידָה הַסְּתוּמָה הַזֹּאת שְׁאוֹפֶפֶת אֶת כָּל הַיָּקוּם מִבְּרִיאַת הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ.

רֹאשׁ הַשָּׁנָה בְּתוֹרָה אֵינּוּ נִקְרָא הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן אֶלָּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִיִּצְיַאת מִצְרַיִם. וְהַעֲנִיין הַזֶּה הוּא עַל הַדֶּרֶךְ שֶׁבָּאֵר הַמַּהֲר"ל בְּסֵפֶר גְּבוּרוֹת ה' (פֶּרֶק מו'), שֶׁכָּל עֲנִינוֹ שֶׁל חֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הוּא שֶׁהוּא כִּיּוֹם הַשַּׁבָּת, שֶׁהוּא חֹדֶשׁ הָאֲסִיפָה, כִּנְגֵד גִּמְרֵ תִּיקוֹן הָעוֹלָם, שֶׁמִּתְחִיל בְּאַבִּיב כְּבִרְאִשִּׁית הַבְּרִיאָה, דֶּרֶךְ יְמֵי הָעֲבוּדָה שֶׁל הָאָדָם, שֶׁהוּא זְמַן הַקְּצִיר הַתְּבוּאָה וְשִׁטִּיחַת פִּירוֹת הַקֵּץ לִיִּבְשָׁם, עַד זְמַן הָאֲסִיפָה, שֶׁבּוֹ נִקְרָא כָּל הָעוֹלָם לָשׁוּב אֶל הָאֲדוֹן ב"ה. וְתַחֲלִילת חֹדֶשׁ זֶה הוּא בִּיּוֹם הַדִּין שֶׁל ר"ה, דֶּרֶךְ יוֹם הַכִּיפּוּרִים בּוֹ אֲדוֹן הַכֹּל מוֹחֵל לְעַבְדָּיו וְהֵם שָׁבִים וְנֹאֲסָפִים אֵלָיו, וְכֹלָה בְּסוּכוֹת וְשִׁמְנֵי עֶצְרָת, שֶׁהוּא כְּגִמְרֵ הָאֲסִיפָה, וְבוֹ הַשְּׁמִיחָה עַל הָעוֹלָם הַמִּתְעַלָּה מִדְּרָגָה אַחֵר מִדְּרָגָה עַד לִנְצַח.



אֲנַחְנוּ שְׂמֵחִים לֹאֲסוֹף וּלְכַנּוֹס בְּגִילְיוֹן זֶה מִמִּיטֵב מֵאֲמָרֵי הַתּוֹרָה שֶׁנִּכְתְּבוּ ע"י עַמְלֵי הַתּוֹרָה בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר עַל יְרַח הָאֵיתָנִים הַזֶּה, סְגוּלַת הַתּוֹרָה שֶׁהִיא אֹר, וְעַל יְדֵי הָאֹר הוֹלֵךְ וְנִגְלָה הַכְּסוּי וְהַחִידָה שֶׁל הַחַיִּים וְהָעוֹלָם.

גִּילְיוֹן זֶה, כְּדֶרֶכְנוּ מְדִי שָׁנָה הוֹקֵדֶשׁ כּוֹלוֹ לְעֲנִינֵי הַמוֹעֲדִים, מִלְּבַד הַסְּפָדוֹ שֶׁל חֲכָם הַדּוּחָה אֶת הַמוֹעֵד – אוֹצֵר זְכוֹרֹן לְגִאוֹן הָרֵב זֶלְמָן נַחֲמִיָּה גוֹלְדֶּבֶרְג זצ"ל: ג' תְּשׁוּבוֹת מִהֶרֶב זצ"ל, בְּעֲנִיין הַכָּאֵת גִּבְב, מִסִּירַת שׁוּטְרִים לְעֶרְכָּאוֹת וּבְעֲנִיין אִיסוּר דִּיבּוּר בְּסוֹף הַתְּפִילָּה; הַצָּצָה מֵאֵת נִכְדוֹ לִפְנֵינוּ שֶׁל הָרֵב בְּאַנְצִיקְלוֹפֶדִיָּה תַלְמוּדִית וּמֵאֲמָר עַל דְּרָכָיו שֶׁל הָרֵב מֵאֶחָד מִתַּלְמִידָיו.

אוֹצֵר הַגְּנוּזִים: הַלְכוֹת יוֹם הַכִּיפּוּרִים מֵתוֹךְ סֵפֶר צִרּוּר הַחַיִּים, בְּמַהֲדוּרָה חֲדָשָׁה עִם הַגְּהוֹת מִכְתָּבֵי יָד וּבִיאּוּרִים; חִידוּשִׁים מִהַגְּאוֹן רַבִּי דוֹד מִקְאֶרְלִין עַל מִס' סוּכָה וּמִגִּילְנוֹתָיו עַל הַשּׁו"ע ה' סוּכָה; וְשִׁיחָה לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה מֵרַבִּי מֵאִיר חֲדָשׁ מִכְתָּבֵי תַלְמִידָיו.

רֹאשׁ הַשָּׁנָה: מֵאֲמָר 'בְּאוֹר פָּנֶיךָ יִהְיֶה כּוֹן' בְּבִיאּוֹר הַחִידוּשִׁים שֶׁבְּתַפִּילוֹת ר"ה; מֵאֲמָר הַמַּחֲדָשׁ שֶׁאֵין לַהֲזַכִּיר יַעֲלֶה וַיִּבֹּא בְּתַפִּילַת מוֹסָף שֶׁל ר"ה, גַּם לְמִנְהַג הַסְּפָרְדִּים; בְּשִׂאלָה אִם יִכּוֹל לְבָרֵךְ שֶׁהַחַיִּינוּ עַל רִימּוֹן בְּלִיל רֹאשׁ הַשָּׁנָה (וּבְכָל יְמוֹת הַשָּׁנָה), לְאַחֵר שֶׁשְׁתָּה אֶת מִימּוֹ; מֵאֲמָר הַמִּנְסָה

לזהות את היעל המוזכר בתנ"ך ובמשנה בראש השנה; אוסף חידושים ובירורי הלכה רבים בענייני תקיעת שופר ובקשת מחילה מחבירו, עם פסקי גדולי ההוראה שליט"א בכתב ובע"פ.

עשרת ימי תשובה: ביאור השיטות בדין מי שטעה ומאמר מלך אוהב צדקה ומשפט בימים אלו; בגדר דין ריצוי בעבירות שבן אדם לחבירו.

יום הכיפורים: הערות וביאורים על תשובת תרומת הדשן בדין נגיעה באוכלין לצורך קטן; בעניין מנהג הנשים שלא ללבוש בגדי זהב ביוה"כ, האם יש להחמיר גם בתכשיטים, ומה הדין בגברים; בדברי הרמ"א שיש לצאת ממצוה למצוה במוצאי יוה"כ ע"י בניית הסוכה, מדוע לא כתב לקיים את העניין במצוות אחרות, ובחילוק בין שני הטעמים שכתב הרמ"א; סיום המאמר בעניין גילוי השם המפורש ביום הכיפורים.

סוכות: מאמר הדין בשאלה אם נפסקה ההלכה כאחד הטעמים למצות סוכה, והאם יש להחמיר לכוון בשיבה בסוכה גם זכר לסוכות ממש; מאמר מקיף בדין סכך המחצלת (סכך לנצח), ובו גם הערות על דברי המחמירים בזה; מאמר להכשיר סיכון בפרגולה צפופה, דן בזה מכל ד' החששות שנאמרו בזה, ובעיקר להוכיח שאין פסול מיוחד בסכך קבוע (כל שהגשמים נכנסים דרכו); לקט נפלא בדיונים סביב המעשה בגרר"ע שישן בסוכה מטעם הכנסת אורחים אע"פ שהיה מצטער; מאמר בעניין סוכה וצילה, והקשר והטעם לקריאת מגילת קהלת בחג הסוכות; מאמר המבאר את שרש המלה סוכה ועוד, ועפ"ז מנסה לתת טעם וסברא לכמה מדיני הסוכה.

ארבעת המינים: מאמר מסכם בדין אתרוג שנטלה פטמתו; מאמר מחודש בעניין מקום החוטם של האתרוג, לעניין פסול חזוית ומראה שחור וכו', ובדין אתרוג ירוק; עוד מאמר הדין בארוכה בדין אתרוג ירוק, וגם מחדש להחמיר לפוסלו אף שהוא עתיד להצהיב; ג' תשובות בשאלה אם מי שבירך שהחיינו בטעות על אתרוג של חבירו, האם יכול לחזור ולברך על ארבעת המינים שלו; בדין אתרוג של תרומה, והמסתעף לדיני תרומה טמאה ותשלומי תרומה ועוד; ביאור עניין הנענועים לחבב המצוה, והקשר לתקיעת שופר ובלבול השטן.

ובאוצר הספרים: סיכומים ביאורים והערות על ספר קהלות יעקב לסטייפלער זצ"ל – מסכת סוכה.

ואחריהם מאמר המציג כמה ספיקות הצריכים עיון בעניין יו"ט שני של גלויות, ולסיום מאמר תגובה בעניין היחס שבין מנהגי ארץ ישראל לאירופה, ומאמר המשך שמועות מהגר"ד לנדו שליט"א.



אנו מברכים מכאן בשנה טובה וכתובה וחתימה טובה לחיים ולשלום ברוחניות ובגשמיות, את כל הכותבים העורכים והמסייעים, וכמובן את הקוראים, בפרט אלו המחכימים אותנו בהערותיהם.

ייתן ה' שנוכל להוציא לאור עוד ועוד מדברי התורה שלכם להגדיל תורה ולהאדירה.



אוצר זכרון

לגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

בעניין דיבור בסוף התפילה ♦ הכאת גנב ♦ תביעת שוטר
בערכאות ♦ פְּנֵת יְקָרָת ♦ צנוע ומעלי

הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

בעניין דיבור בסוף התפילה

מכתב בעניין דיבור בסוף התפילה

בס"ד, כ"ה במנחם אב התשע"ב

לכבוד הגאון הגדול רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א
השלום והברכה

אשמח אם כת"ר שליט"א יואיל לענות לשאלתי.

כתב באליהו רבא (סי' נ"א סק"ג) שהמתפלל בציבור אין לו לדבר עד אחר עלינו, ויש להסתפק
באדם שמתפלל לאט והציבור כבר אחרי עלינו והוא עדיין לא, האם הוא בכלל האיסור לדבר.

בברכת התורה

יוסף פליסקין

תשובה

ב"ה לענ"ד אם הלשון באליהו רבא הוא בדיוק כמו שכתוב כאן לפנינו* נראה שמותר לו
לדבר, אם הקהל גמר. שאם האיסור מטעם הפסק מה לו להזכיר מתפלל בציבור שיכתוב שאין
להפסיק לפני עלינו, לכן נראה שהכוונה שהציבור יש להם לגמור התפילה עם עלינו.
כן נראה לענ"ד

מכתב נוסף בהנ"ל – ובעניין חומרת הדיבור בזמן התפילה

בס"ד, אור לכ"א באדר התשע"ג

לכבוד הגאון הגדול רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א
השלום והברכה

כת"ר שליט"א כתב לי בביאור דברי האליהו רבא (סימן נ"א סק"ג) שכתב שהמתפלל בציבור
אין לו לדבר עד שמסיים עלינו, דהכוונה עד שהציבור גומרים, אך אם הציבור כבר גמרו והוא
עדיין לא גמר, שוב מותר לו לדבר.

* נמסר למערכת ע"י השואל הרב יוסף פליסקין שליט"א.

א. לשון הלבוש (סימן נ"א סעיף ד'): ומפני שהשתי ברכות הללו ברוך שאמר וישתבח סמוכות זו לזו... צריך לזוהר שלא
להפסיק ביניהם בדיבור. וכתב הא"ר (סק"ג): אבל לשון פסקי תוס' שלא לדבר עד דמסיים י"ח, וכשיש נפילת אפים לא
ידבר עד אחר נפ"א, וכשמתפלל עם הציבור אין לדבר עד שמסיים עלינו, ודוקא בבית הכנסת עראי אבל בביהכנ"ס קבוע
אסור לדבר שיחה בטלה לעולם, ע"כ [לשון פסקי תוס' ולשון הא"ר]. ולא מצאתי כן בפסקי תוס' שלפנינו.

האוצר ♦ גיליון מ"ה

והסתפקתי האם צריך להקפיד על דברי א"ר אלו, דאולי יש לומר שדברי א"ר אלו לא נפסקו כלל להלכה.

בברכת התורה

יוסף פליסקין



תשובה

ב"ה יום ו' ניסן תשע"ג

כבוד הרב יוסף פליסקין שליט"א

יקרת מכתבו קבלתי ובו שואל אם מה שכתב באליה רבא סימן נ"א סק"ג שהמתפלל בציבור אין לו לדבר עד שמסיים עלינו ומסתפק אם הלכה כא"ר.

הנה אין לי א"ר לעיין בו ומסברא נראה שזה מנהג טוב שלא לבוא לדבר במקומות שהוא הפסק וכדומה צא ולמד מה שהתוס' יו"ט תיקן אחר גזירות ת"ח שנהרגו בעוונותינו חצי מיליון יהודים וקבעו סליחות ותענית בכ' אב, ותיקן התויו"ט לעשות מי שבדרך כל שבת לכל מי שיזהר לא לדבר בשעת התפלה הרי שתלוי בעבירה זו גזירות חמורות ומסתבר שגם א"ר כוונתו לתיקון מועיל אבל נראה שזה חומרא חשובה אבל אינה מעיקר הדין^ב אמנם מי שנוהג בחומרה זו נעשית לו כגדר כך נראה אבל כדאי לחפש בספרים אחרים והיום שיש אוצר שניתן למצוא בקלות כדאי לחפש מי מזכיר את דברי הא"ר ודברי התוס' יו"ט ולי אין הספרים והמכונה שרואים^ג.

ואסיים בברכה

זלמן נחמיה גולדברג



(ב). ויעוין מה שכתב כעין זה במכתב הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל בירחון האוצר גיליון כ"ב.

(ג). בחיפוש באוצר החכמה מצאתי בדברי האחרונים רק בספר בגדי ישע (סימן נ"א) שהביא כהא"ר את דברי הפסקי תוס'.

הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל*

הכאת גנב

שאלה

שלום רב לכבוד הרב.

נסתפקתי בדבר הלכה ורציתי לפנות לכת"ר.

נגנב מחברי חפץ יקר ערך וב' עדים כשרים ראו את הגנב בשעת גניבתו. האם ניתן להכותו, כדי שיחזיר את הגניבה (אמנם קיים ספק אם אכן יסכים להחזיר את הגניבה), ובעיקר כדי שלא יעז לגנוב שוב (מדובר באופן שאין בכוחו ויכולתו של הגנב עצמו להכות את הגנב, ולחברו הדורש שלומו וטובתו, יש כח).

ואת"ל שאסור להכותו, יש להסתפק האם לבעל החפץ עצמו, יהיה מותר להכותו.

עוד יש לי ספק, האם יש חילוק באופן שאם נמסור אותו למשטרה, המשטרה תטפל בו, לאופן בו המשטרה לא תעשה דבר, מחמת חוסר זמן וכו'.

את"ל דמותר, איך הדין נוטה כשיש רק עד אחד, או אומדנא דמוכח (והא דמר זוטרא כפתיה ואודי בב"מ כ"ד ע"א, נסתפקתי אי שרי דווקא לדיין, כמו שמשמע בר' ירוחם נתיב א' ח"ב, או דילמא לאו דווקא, וה"ה לכל בעל דבר. וראיתי לגאון רבי אלכסנדר שמואל היילפרין זצ"ל, אב"ד לבוב, בעל שו"ת מהרא"ש ועוד, שכתב בתשובה שהובאה בקובץ כרם שלמה תמוז תשמ"ג, להתיר להכות גנב כדי שיודה ע"פ אומדנה דמוכח, ודיין שכתב רי"ו הנ"ל לאו דווקא, ושוב חזר בו מכח דברי דודו זקנו, הגאון תורת חיים, ונשאר בצע"ק. וצ"ע). וראיתי תשובה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט' ס' ט' אות ב') הדין בשאלה האם מותר למוסר גנב לערכאות, אולם האם מותר להכותו, לא דן שם בפירושו.

אמנם בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ה' סי' ט' אות י"א) כתב וז"ל: "ובדבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה (פאליס), שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים. הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר. אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א, בעובדא דר"ל הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו. חזינן דאף על גבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה. וא"כ פשוט שגם מכות וישיבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף. ורק קודם שגנב רשאי להכותו שלא לגנוב. וכהא דבב"ק דף כ"ז ע"ב, בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחיה, ואמר רב נחמן

* תשובה זו נתקבלה מאת השואל, הרב דביר אזולאי, מחבר ספר דברי עני על הלכות ברכות. הקלדה ראשונית נעשתה על ידי הרב דניאל קינר, שהוסיף מקורות בהערות השוליים.

דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו למידלא. ורב נחמן עצמו סובר דאפילו שלא במקום פסידא עביד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ שלו יכול ליקח בעצמו. אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה ועיין פרטי הדינים בחו"מ סימן ד'. וממילא לא שייך להחזיר למסור את הגנב לערכאות, לדונו במאסר ובשאר עונשי הגוף...". עכ"ל. הרי לכאורה מפורש שאסור להכות בנדון דידן. אמנם חשבתי שאולי יש לחלק, שבנידונינו קיים חשש סביר (לכאורה) שאם הגנב לא יתיסר, הוא ישוב לגנוב שוב, ואולי לא דמי לנידון האגרות משה. ואת"ל דמותר מדינא דאורייתא, איך הדין נטה באופן שמדינא דמלכותא אין להכות גנב אחר שסיים גניבתו. וצריך לי עיון.

בברכת התורה, ותודה רבה מראש

דביר אזולאי

תשובה

ב"ה, יום י' כסלו תשע"ב
כבוד הרב דביר אזולאי שליט"א

יקרת מכתבו קבלתי ובו מסתפק אם ניתן להכות לגנב כדי שיחזיר הגניבה או שלא יגנוב עוד גניבות.

הנה להכותו שלא יגנב עוד נראה שמותר לכל אדם להכותו ולא רק לב"ד שכן מבואר בקצה"ח במשובב סימן ג' סק"א ד"ה גם מה שכתב דאי שיעבודא לאו דאורייתא ושם מסיק הקצה"ח שלכוף אדם שלא לעבור עבירה כל אדם יכול להכותו לאפרושי מאיסור אבל אין בכוחו לכופו לקיים מצווה אלא לב"ד עיי"ש.

אכן שם מדבר שכופו ומכהו למנוע ממנו לעבור עבירה כעת, אבל להכותו שבעתיד לא יעבור עבירה ייתכן שלזה צריך ב"ד, וכן נראה מהרמב"ם פ"א מגניבה ה": ראוי לב"ד להכות [את] הקטנים על הגניבה כפי כח הקטן כדי שלא יהיו רגילים בה, וכן אם הזיקו שאר נזיקין, וכן מכין את העבדים שגנבו או הזיקו מכה רבה כדי שלא יהיו משולחין להזיק. עכ"ל. הרי שצריך ב"ד להכות הקטנים.

אמנם כבר הקשה הרב המגיד למה מכין הקטנים והרי קיימא לן שקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ותירץ שרק בעבירות שבין אדם למקום אין ב"ד מצווים להפריש קטנים "אבל בעבירות של בין אדם לחבירו ודאי לא אבל מפרישים אותו כדי שלא יארע תקלה על ידו". עכ"ל. אכן לא ביאר טעם החילוק ואפשר שזה מדין השבת [אבידה] יש למנוע מלגנוב אלא שא"כ למה צריך ב"ד דווקא.

אכן להכות גנב שיחזיר הגניבה לכאורה לפי מה שכתב הקצה"ח שלכוף אדם לקיים מצווה צריך ב"ד, וראיתו מסוף גיטין שהקשה הגמ' איך כופין לגרש למי שחייב לגרש והא אגן הדיטות, ותרצו שליחות[ו]הו עבדינן. הרי שצריך ב"ד לכוף אדם לקיים מצווה, ובגנב לכאורה הלאו שלא תגנוב כבר עבר ומה שכופין הוא כדי לקיים העשה של והשיב הגזילה, ולכוף לקיים

עשה צריך ב"ד. ואפשר כיון שאם יחזיר הגניבה יתקן הלאו של גזילה, שהרי מה שאין לוקין על לאו דגזילה הוא מטעם שניתק לעשה, ואפשר שעל זה כופין, כיון שכופין שלא לעבור עבירה אולי כופין גם לתקן עבירה. אכן גם אם נאמר כן מ"מ אם אין (אין) הגניבה בעין ובאנו לכופו להחזיר ממון בשוויות הגניבה, בזה לדעת הרבה ראשונים שאינו מתקן הלאו, עיין הגהות אמרי ברוך בסימן ל"ד ס"ז ד"ה בש"ז סק"ז, כיון שלא החזיר גוף הגזילה. אכן דעת תוס' מכות טז, א ד"ה התם סוברים שגם בהחזיר ממון מתקן הלאו.*

[ויש לעיין מגמ' ב"ק ק"ה, א, גזל שתי אגודות בפרוטה והחזיר לו אחת, גזילה אין כאן השבה אין כאן, ומשמע מכיון שכל זמן שיש בידו גזילה בשוה פרוטה יש גם גזילה, וא"כ כל אדם יכול להכותו לאפרושי מאיסור גזילה.

אכן לפי שכתבו הקצה"ח בסימן ל"ד ס"ז סק"ג שגונב מן הגנב אינו עובר בלאו דלא תגנוב, וכן גנב עצמו אינו נעשה גנב מחדש כשמחזיק הגזילה שהוא גונב מן הגנב, נראה שגם ביש בידו שווה פרוטה גזול אינו עובר באיסור, וא"כ קשה הלשון גזילה אין כאן, שאינו פרוטה, הרי גם בפרוטה אינו עובר יותר. וצ"ע].

אכן באם הנגנב עצמו לא ראה הגנב רק שמע משני עדים שפלוני גנב, בזה נראה שאין נאמנות לעדים רק במעידים בב"ד, אבל כל שאומרים לא בפני ב"ד אין להם נאמנות, וכמו שכתב בקצה"ח סימן רכ"ד ס"א וז"ל: דודאי אפילו שמע מפי מאה עדים [אמרו לו] שהיה בו במקח מום קודם שקנה, כל זמן שלא נחקרה עדותן בב"ד ובפני בע"ד, כל שעדיין לא העידו בב"ד לא חשוב טענת ברי על פיהם אלא לענין שבועה דיכול להשביע על פיהם על פי שמועה ששמע אפילו מפי קרוב, אלא אם טוען העמדתין בדין והעידו עדים בב"ד וכו' עיי"ש.

אכן הנגנב עצמו יכול להכות לגנב שיחזיר לו הגניבה, אפילו כשאין הגניבה בעין מכהו שישלם לו, וזה מדין עבד איניש דינא לנפשיה.

ונראה שגם בראה הנגנב שגנב שמותר להכותו שיחזיר לו הגניבה, אבל [ה]כל ביש לו עדים שג"כ ראו הגניבה, אבל באין לו עדים אין לו היתר להכותו שיחזיר לו הגניבה, או שמכהו באין רואין אותו מכהו, אבל להכות את הגנב בפני עדים אסור כשאין לו עדים שגנב שהרי ב"ד יפסקו עליו שהוא פסול לעדות וכמבואר בנתיבות' סימן ד' סק"א, עיין שכתב שאסור לתפוס מגנב אף באופן שיהיה נאמן לומר שגנב ממנו במגו שהחזירי שמ"מ ייחשב גזלן [היינו שהמגו יכול להאמין]נו לפוטו(ו)רו מתשלומים אבל אין המגו מכשירו להוציאו מכלל גזלן ונראה שעובר

(א). ז"ל התוספות: "התם איתא בתשלומין - כששרפו וחייב ממון הלכך לא משכחת ביה בטלו דכל אימת דיש לו ממון לא ילקה...".

(ב). המשך לשון הקצות החושן בסימן רכד: "...בפניך, או שלא בפניו במקום שמקבלין עדים שלא בפני בע"ד, כגון שהיו עדיי חולים וכל כה"ג, ודאי מהימן במיגו, אלא דהמרדכי לא איירי מזה".

(ג). נתיבות המשפט ביאורים סימן ד [ג]: "יוכל לעשות בכל ענין ויורד אחר כך עמו לדין. עיין סמ"ע סק"ד שפירש דבכל ענין, היינו אפילו אינו יכול לברר, ומתוך זה הוצרך לחלק, דבדבר הגזול דאז בודאי יכפור הגזלן, אינו יכול לתפוס אלא ביכול לברר, או בלא עדים דאז יהיה נאמן במיגו, והוי כיכול לברר. מה שאין כן כשבא לתפוס בעד חובו דאפשר לומר שידה, מותר לתפוס שיהיה בטוח בחובו, ע"ש. והוא תמוה דשורש דין זה הוא ממהרי"ק [שורש קס"א] ושם מבואר להיפך עיין שם. וכן תמה עליו בתומים [סק"ב]."

באיסור 'והייתם נקים מד' ומישראל' שחייב לצאת ידי הבריות כדרך שחייב לצאת ידי שמים כמבואר בשקלים פ"ג מ"ב.⁷

עוד יש לעיין לפי מה שפסק הרמ"א סימן א' ס"ג שבזמן הזה אין דנים דיני גזילות, רק בשכיחים כמו כופר בפקדון אבל גזילה ממש אין דנים אלא שגוף הגזילה קיימת, שאז ב"ד כופה להחזיר. וא"כ יש לדון אם אומרים בזה עביד דיני לנפשיה שהרי גם ב"ד לא היו דנים בזה"ו. וגם כשגוף הגזילה קיימת, שאז דנים, ייתכן שטעם הדבר שכופים אותו על מצות והשיב את הגזילה, ונאמר שאם אין הגזילה קיימת שאז אינו מקיים העשה של והשיב רק חוב לשלם מדין, אבל מכוח המצוה לשיטת האמרי ברוך לעיל].

א"כ הוא בעצמו לא יכול להכותו שיחזיר לו גם גוף הגזילה, אבל מסברה נראה שיכול, שהרי עביד דינא לנפשיא אומרים גם בזמן שהיו סמוכין, וקשה, איך יעשה דין כשאינו סמוך, אלא שרק בדיינים צריך שיהיו סמוכים ולא בעושה דין לעצמו, כמו שכשר אף שהוא בעל דבר ונוגע וגם פסול לעדות מ"מ עביד דיני לנפשיא. וא"כ יכול לדון גם דיינים שאין דנים בזה"ו שצריך לזה סמוכים.

ולדעת הרא"ש גם קנס עביד אינש דינא לנפשיא, שנחשב להעמדה בדין. אכן יש לעיין לפי מה שכתב הנתיבות שכל שחייב רק בדיני שמים כמו בקלדר"מ ומועיל תפיסה מ"מ אסור לו לתפוס כיון שאין ב"ד דנים דיני חייבי שמיים אסור לאדם לתפוס אף שאם תפס מהני עיין נתיבות" סימן כ"ח סק"ב. ונראה שכאן אין איסור לעשות דין לנפשו, ששאני קלדר"מ שפטרו תורה בדיני אדם לכן אסור לכתחילה לתפוס, משא"כ כשחוב גמור רק שאין לנו סמוכים, וכיון שלנפשו כשרים כולי עלמא לעשות דין, מותר גם ללא סמוך.

ומה שהביא מאגרות משה אור"ח ח"ה ס"ט אות י"א שהביא ראייה ממה שאסור לנדות מי שלקח תאנים בלי רשות, שרק ממון חייב ולא נידוי, לענ"ד קשה, הרי מותר להכות מי שגזול ממנו מים ולמה נידוי אסור. ובתוס' שם מו"ק יז ד"ה נידוי כתבו בשם ר"ת שמדובר במקום שהיו רגילים לאכול באילנות ונותנים דמים.

אכן קשה למה שם בתוס' לא הזכירו גמ' ב"ק שמותר להוכיח למי שבא לגזול, ואולי במו"ק מדובר שכבר גזל התאנים והנידוי הוא עונש על הגזילה ובזה יש איסור להחמיר עליו יותר מתשלומים אבל אם היה מגדה כדי שלא יקח התאנים מסתבר שמותר כמו בהכאה נראה שגם האגרות משה מדבר אחר שכבר גנב ומ"מ נראה מסברה שאם מגדהו אם לא ישלם גם זה מותר כמו שמותר להכות רק מדובר שנידהו בלא תנאי שגם אם יחזיר ישאר בנידוי זה אסור, אבל במגדה כדי שיחזיר מסתבר שמותר גם לדעה ראשונה שם בתוס'. ובנידון שאחד גנב נראה ג"כ

(ד). משנה שקלים פ"ג מ"ב: "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע, שמה יעני ויאמרו מעון הלשכה העני, או שמה יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר 'והייתם נקים מה' ומישראל' (במדבר ל"ב) ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם' (משלי ג')."

(ה). נתיבות המשפט ביאורים סימן כח ס"ק ב: "ולפי עניות דעתי אפשר לומר, דנהי דאם תפס אין הבית דין מוציאין מידו, מכל מקום אסור לו לתפוס, דהא הטעם דתפיסה מהני כתב הש"ך בסימן כ"ה סק"ב דהוא משום דעביד איניש דין לנפשיה, וכיון דהבית דין אסורין לעשות דין להוציא מידו, כמו כן הוא בעצמו אסור לעשות דין"

שיש להתרות שאם לא יחזיר מה שגנב מותר למוסרו לערכאות כדי שישלם ובהכרח כשמאימים על הגנב אם אינו מחזיר הגניבה מותר למוסרו, שאם נאמר שאסור למוסרו א"כ אין לנו מה לאיים על הגנב שיודע שלא נמסרנו לערכאות.



הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל*

תביעת שוטר בערכאות

שאלה

הייתי לפני כמה שנים בעת הרס הבתים בעמונה, וראיתי כמה שוטרים המכים באכזריות רבה בלי רחם יהודי, חבר מהשיבה. הוא נפצע ונצרך לטיפול רפואי מסוים ולזמן מנוחה. כעת הפצוע רוצה לתבוע את השוטרים על מעשיהם, כדי לקבל מהם פיצוי כספי, ובפרט למען יראו וייראו שוטרים אלו ואחרים.

לכן פנה לארגון "זכויות האדם ביש"ע", שיעצו לו לתבוע אותם בערכאות.

אני הוא העד היחיד (הרלוונטי) ולכן הוא מבקש את עזרתי בעדות. אמרתי להם שאין אני מזהה את השוטרים כי הם היו עם קסדות בראשם, ואמרו לי שהכלל בערכאות במקרה כזה, בד"כ, הוא שהתביעה מוסבת על המפקד שפיקד על אותם שוטרים, ויתכן שנצליח לדעת מי היה המפקד.

ונפשי בשאלתי, האם מותר לי להעיד בערכאות במקרה זה?

יש לציין שכמעט אין ספק שהשוטרים לא יבואו לדין תורה.

עוד יש לציין שלא בטוח, אך מסתבר שאם התביעה תצליח, יוציאו מהמפקד סך ממון יותר ממה שהיו מוציאים ממנו בדין תורה.

כמו כן, אם התביעה תתקבל, אין אני יודע האם יחוייב השוטר לשלם מכיסו, או שהמשטרה או המדינה תשלם בעבורו.



תשובה

כדאי שיזמינו את השוטרים לדין תורה בפני שלושה אברכים שלומדים ויכתבו[ב]ו הם שכבודו מזמין אותם לדין ויכתבו מספר טליפון שיתקשרו כדי לקבוע דיון, ובטוח שלא יבואו, ואז יתנו לו היתר ללכת לערכאות.

אמנם עד אחד אסור להעיד בערכאות שמחייבין בעד אחד, אבל התביעה שהמשטרה בכללותה תשלם, בזה נראה שגם לעד אחד מותר להעיד.

ואם השוטר עצמו ישלם, ניתן להציע לו לבוא לדין תורה והם יפסקו.



* תשובה זו נתקבלה מאת השואל, הרב דביר אולא, מחבר ספר דברי עני על הלכות ברכות.

הרב יעקב שטראוס

מעורכי האנציקלופדיה תלמודית

פֶּנֶת יִקְרָת

הצצה מרתקת לפינת סבי הגרז"נ באנציקלופדיה תלמודית

מודל 1930

חדר המדרגות העתיק והחשוך שמשתלשל מאחורי בית הכנסת המיתולוגי "ישורון" לא מכין אותך למה שמעבר לדלת. מיד כשהיא נפתחת, אתה חש במשק כנפי הסטוריה. כמה מפלסים של ספרי קודש משרים עליך הוד והדרת קודש. מדובר באחת הספריות הנכבדות בירושלים, העומדת למעלה משבעים שנה לרשות צוות תלמידי חכמים מתחלפים, נבונים וידועים, המנסים לכנס את האוצר המרחבי הזה לתוך כרכים צהובים יוקרתיים לפי סדר א-ב.

יש שלוש דרכים כיצד ניגשים לכתיבת ערך באנציקלופדיה. מספר עורך ותיק: הדרך הראשונה - לגשת אל הסולם שבירכתי הספריה. להעפיל אל תוך האין-סוף שלפניך, ולנסות להתחיל לבנות את הערך. הדרך שניה - להקליד מילות מפתח ולקבל מאות מראי מקומות. ויש דרך שלישית: לקחת דף ועט לגשת אל מחשב מודל 1930 שמונח בפינה, להקליד מילות מפתח ולנסות לרדוף אחר התוצאות שנשלפות במהירות שיא. למחשב הזה, אם לא ידעתם, קוראים ר' זלמן-נחמיה.

לצמד המילים הזה: "ר' זלמן-נחמיה" משמעויות שונות ומנוגדות. יש קצת חידה, מי היה הגאון המופלא הזה. מצד אחד היה שפל-ברך מיוחד, אשר גם בשמחת וורט של נכדו שהתקיימה בסלון ביתו הרגיש לא בנוח לדבר כמה מילים. מאידך היה אחד מגדולי מוסרי השיעורים בימינו. בשבוע אחד היה עשוי למסור עשרות שיעורים בכוללים ובישיבות וכו' במקצועות שונים ומגוונים. בערוב ימיו סיפר לי עד כמה הכרת הטוב הוא חייב לאותו יהודי שבגיל מתקדם שלו הכריח אותו לומר שיעורים. "לא האמנתי שאוכל לדבר פעם בפני אנשים".

אז מי אתה רבינו הגרז"נ? אב"ד דגול שהעולם התורני חל מפני סמכותו וכתפיו הרחבות, או יהודי צנוע שנבון כאשר קוראים בשמו לעלות לתורה?

כנראה שהשילוב הזה אינו חדש בנוף היהודי: "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו". התורה מחפשת את המקומות הנמוכים ביותר לנבוע בהם. בדורנו היא מצאה מקום נמוך ומפכה במיוחד. בגאון המופלא שהסתלק מאתנו שבוע שעבר.



השאלה המפתיעה בחדר המדרגות

מדי-פעם יש מין יום-טוב באנצ"ת (אנציקלופדיה-תלמודית). זהו היום בו מופיע כרך חדש. המשאית פורקת את הספרים בקומת הכניסה. משם הם עולים על ידי 'דודי הספרן' (הרב דוד

ארנובסקי) אל הבית. לא פעם היה הרב עולה במדרגות. רואה את דודי מעלה את הספרים החדשים ומתעניין: אני רואה שהגיעו ספרים חדשים? כן. עונה דודי, את הספר הראשון הנחתי כבר על שולחן הרב. הרב מחייך ומסביר את שאלתו: אני מתכוון לשאול כיצד אוכל לעזור לך לעלות את הספרים למעלה? כאילו אינו בעשור התשיעי לחייו. וכאילו לא עלו כאן במדרגות קודם לכן אברכים צעירים ממנו עשרות בשנים. נטלו כרך לעצמם ונבלעו מעבר לדלת.

אם היה דבר אחד שהיה לו קשה מאד בעבודתו באנצ"ת. זה היה לכתוב הערות על ערכים כתובים שהובאו לפניו לביקורת. פעם שאלו אחד העורכים: ילמדנו רבינו, אינני מבין, כאשר אני מדבר עם הרב בעל-פה, התורה שופעת מאליה, ואילו בתורה-שבכתב - כאשר אני מביא ערך כתוב, הרב ממעט לבקר ולהוסיף. "לא נעים" לוחש לו הרב. כאשר הכל כתוב וערוך כל כך יפה. לא נעים להעיר הערות או להוסיף משהו. בהמשך אתה עשוי לגלות שהביטוי הזה "לא נעים" הוא ביטוי שגור בפינה הצנועה הזו שמצודתה פרוסה על העולם כולו.



שלוחה מספר 4

שעת בוקר מתקדמת באנצ"ת. תיכף צריך להגיע לכאן פוסק מובהק להתייעצות סודית עם הרב. הטלפון לא פוסק מלצלצל. יהודים רבים הכירו את מספר הקסם הזה, מקישים את מספר הטלפון, ממשיכים לשלוחה מספר 4. ושומעים את קולו הנינוח והרגוע של הרב. שנותן הרגשה כאילו הוא רק יושב ומצפה לשאלות שמטרידות את עולמם. והיהודים הללו, לא היו מעטים, ולא היו פשוטים. היו בהם אבדי"ם מכל העולם (כפשוטו) מוצי"ם ופוסקים ידועים, יושבי תחכמוני ויושבי על-מדין. הרב שומע את השאלה, מברר פרט או שנים, מציין מראי מקומות מופלאים, לא תמיד תישמע הכרעה ברורה, כן ניתן לשמוע עצות מעשיות. לפעמים תחבולות כאלו שעוקפות את הבעיה.

היו גם כאלו, שהדבר הפך להם לתחביב. למה לא להתקשר מפעם לפעם לחזות בפלא? הם יכלו להתקשר, או להגיע בגופם, לשאול לפעמים שאלות שגובלות ב'מפני מה ראשיתן של בבליים סגולות, או מפני מה עיניהן של תרמודיין טרוטות'. והרב עונה בסבלנות ובנעימות כרבי פרידא או כהלל בשעתו: "בני, שאלה גדולה שאלת. כל שאלות שיש לך שאל".

היה גם מגיד שיעור קבוע, שלא פעם היה טרוד מדי בשביל להתכונן לשיעורים שלו. אף הוא ידע את הכתובת. היה נכנס לרב עם צרור דפים ועט נובע. תוך זמן קצר כבר היה בדרכו אל עוד שיעור גאוני ומרתק.

בין לבין נכנס אברך צעיר עם בנו ל'חלאקה'. הרב ממרום שנותיו מחייך אל הילד ומבקש מהאב שיפנה אליו את גבו של הילד. רק לאחר מכן הוא גוזר את תלתליו הזהובים. האברך סבור שכנראה יש בזה ענין על פי הקבלה, אבל הגרו"נ יושב ומייחד ייחודים משלו: לא כדאי שהילד יראה את המספריים, הוא עלול לפחד ולהבהל. הלב הגדול שלו יכל להכיל גם את רגשת הלב של הפעוט הזה.



מקל של מטאטא

בוקר אחד מסתובב הרב אנה ואנה. רק לאחר הפצרות מסכים לגלות שהוא מחפש מקל של מטאטא או מגב. קרה משהו? אני שואל בבהלה! "לא לא, הוא מזדעק" ואני רואה איך שהוא "אוכל את הלב" על כך שהתפתה לשתף אחרים בחיפושיו. ניגשתי אל מקומו וגיליתי דף של חידושי תורה שנשר מתחת השולחן, והבנתי שקשה לרב להתקפל תחת השולחן להרימו. בקלות אני מרים אותו לעיני הרב. והוא מפטיר כדרכו ואומר: הוי לא נעים, לא נעים. למה אתה צריך להרים לי את הדף?

ושוב בוקר אחד. הרב מקבל טלפון. קם ממקומו מסתובב לכאן ולכאן. לא רוצה סיוע. רק לאחר מכן מתברר שמאחורי הקו עומד יהודי שרוצה להעתיק חומר מכרכי האנצ"ת, ומבקש לקבל היתר מהמערכת. הרב בסבלנות ובנעימות מסביר שזה לא בדיוק התחום שלו, אבל מבקש ממנו להשאיר על הקו. הוא קם לעבר עמדת המזכירות. מגלה את העמדה ריקה. שב למקומו ונוטל פיסת דף. ושוב חוזר למזכירות בשביל להעתיק את מספר הטלפון, ורץ להקריאו ליהודי שמעבר לקו.

פעם ישבתי איתו בכינוס שעשו הרבה השתדלות בשביל שהרב יכבד אותם בהופעתו ובדבריו. לאחר השיעור שמסר, ניגשתי ללוותו החוצה. אך הוא לא קם ממקומו. "לא נעים" הוא לוחש לי. כולם הקשיבו לדברי, ועכשיו כשהם באים לדבר, לא אשמע את דבריהם? כך סירב לעזוב את המקום עד אחרון הנואמים.

"עד היום" ספר לי פעם בגילוי לב אני מרגיש "לא נעים" כאשר אני נזכר בפונוביוז-רב. כאשר למדתי בישיבה נהרגה אחותי היחידה לאחר נישואיה מצליפת פגז. הפגז פילח גם את לב הורי השבורים, ומדין מצוות כיבוד הורים הוכרחתי להעתיק את מקום לימודי בסמוך אליהם, לישיבת חברון. עד היום אני מרגיש "לא נעים" מהרב מפונוביוז, על כך שהכאבתי לו בשעתו כשעזבתי את הישיבה.

ליל שבועות תשע"ט. הרב לומד עם בנו רבי אליהו כל הלילה במרץ נעורים שלא התאים לכוחות גופו שלא הלכו ונעשו צעירים. לאחר הקידוש התאמץ ביותר שלא להרדם על הכסא, תוך שהוא מסביר לבנו: מגילת רות ששמענו בבית הכנסת, לא היתה כתובה על קלף, איך אפשר להרדם לפני שמיעת המגילה כהלכתה? לאחר כמה שעות צעדו יחדיו האב ובנו לכיוון "עזרת תורה" לקריאת המגילה.

הבן מרגיש שפני אביו אינם כתמול-שלשום. משהו מטריד את מנוחתו. בודאי זו העייפות או חולשת הדרך, סבור הבן. רק כאשר הוא מברר, חושף האב: אל תשכח שגם לפני שנה עשינו את הדרך הזה, ובסוף היה מאד "לא נעים". הגענו מדי מוקדם, ישבנו בצד, ופתאום שמעתי את הגבאי קורא בשמי לעליה לתורה! איך השנה נוכל לברוח מזה?

ועכשיו לך תסביר לגבאי שרוצה לכבד ולהתכבד, כמה הוא מציק לרב עם ה"כבוד הרב" הזה של עליה לתורה ב"מנין-שגן" של בחורים צעירים בבוקר חג השבועות.



100 מקורות בלי לפתוח ספר

בנוסף לנביעתו בעל פה התברך הרב בכח-כתיבה נדיר. כאשר כתב בימי חייו אין-ספור כתבים ומאמרים. חלקם התפרסמו בבמות שונות. מתוכן הודפסו בשנים האחרונות סדרות ספרים על ידי מכון מיוחד של תלמידי חכמים שישבו לפענח את כתביו ולהוציאם לאור.

לאחרונה שמתי לב למאמר שלו שנדפס בתוך קובץ תורני. המאמר מתחיל בזה הלשון: "נביא כל המקומות שעלו בזכרוננו, בהן המקומות שמצאנו בגמרא ובפוסקים, שהורו... ונשתדל למצוא טעם ליישב ולהסביר הדברים".

מכאן ואילך כאילו נפרץ איזה סכר, ומשום-מקום צצה רשימה מפורטת של קרוב למאה דוגמאות (!) בענין המדובר. החל מסיפור פילגש בגבעה שבספר שופטים ועד לספרי האחרונים המאוחרים הקשורים לענין. בריפוף קל ניתן לגלות שהרב לא פתח ספר כאשר כתב את הדברים.

לאחר מכן נדפסו כמה דפים עמוסים בהם הרב מקביל בין הדוגמאות סולל דרך ומעלה קוים. הנה שורה לדוגמא בזה הלשון: ולענין האם מותר... מהמקומות שהבאנו כמו מספר: 6, 9, 19, 20, 36, 39, 44, 74, 18, 46... (אם אתם ת"ח מובהקים, תוכלו להתרשם בעצמכם מהתופעה בקובץ "הלכה ורפואה" חלק חמישי).

שבועות ארוכים ישבתי שעות רבות, עם תכנות מחשב מתקדמות, בליווי תלמידי חכמים בקיאים ומנוסים, בשביל לגלות את המקורות הצפונים בקונטרס המופלא הזה.



סט הכוסות שהסביר את ר' שמעון שקאפ

רובד מיוחד היה כח ההבנה של הרב. מרחבי ה"סיני" לא האפילו על עקירת ההרים המיוחדת. גאונות מיוחדת היתה לו בהפשטת דברים קשים וסבוכים. הוא דרש שיבינו אותם בשכל הישר והפשוט.

אברך תלמיד חכם דיבר פעם עם הרב ביסודות של רבי שמעון שקאפ בעומק הסוגיות של רוב וחזקה. הרב רצה לקרב את הדברים ללבו והסביר לו בפשיטות: זוג צעיר קבלו שש כוסות זכוכית לחתונתם. במשך השנים נשברו הכוסות, כאשר נשארה הכוס האחרונה. קנו סט כוסות חדשים. כעת על המדף שבע כוסות. עכשיו נדון על כח ההסתברות מה מסתבר יותר שאיזו כוס תשבר ראשונה? הכוס שכבר השתמשו בה כמה שנים, וכל חברותיה התנפצו, או הכוסות החדשים שזה עתה התחילו את צעדיהם במטבח? האברך היסס לרגע. ולפתע אורו עיניו. הדוגמה הזו פתחה לו את העיניים להבנת עומק הסוגיות בשכלו שלו.

כאשר למד עם נכדו בילדותו. הבחין שכדרך רבים הוא לא קולט את עומק המושג של "פירכה" על קל-וחומר. הסבא הסביר לו לפי דרכו - איך אוכלים בשר, עם מזלג או עם כף? עכשיו נמשיך ונעשה ק"ו: ומה כף שאין אוכלים עמה בשר, אפשר לאכול עמה מרק, מזלג שאוכלים עמו בשר, אינו דין שאפשר לאכול עמו מרק? הילד מיד התקומם ופרך את הק"ו. וכך רכש הבנה אמיתית בדברים.

כאשר המשיכו בלימודם ולמדו על "בנין-אב" שוב ראה הסבא שהנכד "מדקלם" ולא יורד לעומק הענין. הוא פנה אליו ושאלו אתה זוכר שלמדנו פעם "יש אֵם למקרא" למה שם משתמשים ב"אמא" וכאן משתמשים ב"אבא"? הילד שידע את הסוגיא על בוריה לא שם לבו ש"בנין אב" היינו מלשון אב.

הסבא הסביר לו בסבלנות, (הסבר שכתוב באחרונים) אבא אינו יכול ללדת ילדים לבדו, חייבים בשביל זה גם אמא. זה הסוד של "בנין-אב". מביאים מקור אחד ללמוד ממנו הלכה, זהו האבא שמנסה כביכול להוליד דין חדש. אבל הוא אינו יכול, כיון שיש פירכא, אז צריך להביא עזרה מהאמא, כך משני הדברים יחד נולד "ילד" היינו דין שלישי. מה שאין כן בנידון של "יש אֵם למקרא" או "אם למסורת" השאלה היא מה העיקר, המקרא או המסורת, ולכן נוקטים בלשון "אם" שהיא העיקרית בהולדת הילד, כביכול דנים מה הוא העיקר בהולדת הדינים, המקרא או המסורת.



כל רז לא אניס ליה. אכן?

אומרים שכל-רז לא אניס ליה. האמת שזה לא מדויק. לפני כמה שנים ביקש ממנו יהודי להתניעץ עמו בענין-אישי. הוא שאל מתי אפשר לפגוש את הרב בבית? הרב ענה לו שזה לא פשוט, יש שיעורים משתנים ותלוי בימים ובשעות. תתקשר לבית הם יודעים טוב ממני את סדר היום. כאשר המשיך וביקש את מספר הטלפון, שם לב לפתע שהוא הביך את הרב. זו כבר שאלה קשה מדי עבורו. הרב ניסה להזכר אך ללא הצלחה. כך גם היה כאשר היה צריך את מספר הת.ו. שלו. או שאר דברים נטולי-חכמה שלא תפסו אצלו מקום.

ככלל, כל ההסתכלות שלו על העולם היתה במשקפיים של תורה. אחד הנכדים מספר: פעם הרב הניח את הכובע והחליפה בערימת כובעים וחליפות אחרים. כשהרב פנה ללכת, הושטתי לו את מגבעתו שהיתה ניכרת מבין המגבעות האחרות. כאשר בקשתי לבדוק האם החליפה שתחת המגבעת היא החליפה של הרב. לחש הרב בספונטניות שתי מילים: "רוב וקרוב". כלומר, אם הולכים אחר הרוב, אכן אין סיבה לומר שזו חליפתי, אבל מדין "קרוב" (לכובע) מסתבר שזו החליפה שלי.



וְשֵׁם אִשָּׁה גְדוּלָּה

בדרך כלל אומרים שמאחורי אדם גדול עומדת אשה גדולה. כאן האשה הגדולה - והיא אכן גדולה שבגדולות - לא עמדה מאחוריו. היא עמדה לצדו. ולפעמים גם לפניו, מפלסת לו דרך.

קשה לתאר את מסירות נפשה להצלחתו בתורתו ובפעולותיו. כשמישהו ניסה לנחם את לבה בשעת החימום שקודם הלוייה ואמר לה: "את הרי הקרבת את כל החיים שלך בשבילי". ענתה בעוז ואמרה: הקרבתי? מעולם לא הקרבתי משהו בשבילו. היא ראתה בכך פרוייקט חיים

משותף. כאשר גם בחלוקת היבול של נכסי צאן-ברזל אלו, חֶלְקָה עמו שוה בשוה בקרן ובפירות.

המבוכה עם רבני התפוצות

לפני כמה חודשים עלו אליו קבוצת רבנים מן התפוצות עם שאלות חמורות וסבוכות שהוא היה הכתובת היחידה לבירורן. הם באו לחדר הישיבות באנצ"ת. והתיישבו סביב השולחן. כאשר נכנסתי איתו לחדר, אני רואה שהוא איננו מרוצה. הוא תלה בי עיניים מתחננות וזעקות לעזרה: "לא נעים" הוא מצביע לעבר כסא משרדי שסידרו לו בראש השולחן. לא נעים לשבת על כזה כסא גדול. הוא אומר ומנסה לקחת לו כסא פשוט יותר.

בחודשים האחרונים לחייו, כאשר קשתה עליו ההליכה והרב הוצרך להסתפר. שחתי לו על תופעה נרחבת שיש בעלי מלאכה מיוחדים שאין להם כסף להחזיק מספרה, והם באים לבית הלקוח. הצעתי שנזמין עבורו את אחד מאלו. בתחילה היה נדמה לו שזו הלצה משובחת. לאחר שאמרתי לו ברצינות שכך מסתפרים גם ילדי בני החמש והעשר. הוא הפליט כמה מילים מופלאות: בגמרא מסופר על רב יוסף שאפילו אומן מקיז-דם לא הזמין לביתו, והפנה אותי לרש"י שם שמבאר שזהו משום שרב יוסף לא רצה לנהוג שררה בעצמו. מדהים!

קשה לומר על הגרז"נ שהוא ברח מן הכבוד. הוא פשוט לא הכיר בו ולא ידעו. הוא חי כמו כולנו כאן בעולם, אולם כל החשבונות הרבים שמחשבים בני האדם, כאילו דילגו עליו.

פעם שמע את בתו אומרת בטלפון "לא" למישהי. הוא ממש נרגש. "לא" זו לא מילה שכדאי להשתמש בה. אפשר לומר "כן אבל..." או כל משהו אחר. אבל לומר "לא" זה קצת יותר מדי.

יום אחד עלו במדרגות האנצ"ת קבוצת אנשים בכירה ממחלקת החלל הישראלי. הם הגיעו מלוויים ברב משלהם. הם הסבירו לרב שהם עומדים בפני פרוייקט יוקרה ישראלי, של שיגור שהעולם כולו עוקב אחריו בדריכות. אנחנו מחפשים רב עם "כתפיים רחבות" שיעזור לנו בפן ההלכתי.

הרב התעניין בפרוייקט וגילה בעיות הלכתיות של חילול שבת שלא לצורך. אותו רב שהביאו איתם לא נתפס בלתי-מוכן. הוא מנסה מכאן ומשם. מצטט מקורות, שולף ידיעות. אך הרב בעדינות ובתקיפות מסביר שאין מקום למצוא צד היתר. תשובתו השלילית של הרב לא מנעה פרסום תמונות מהביקור, כאשר תחתיהן הכיתוב: "ראשי הפרוייקט בדיון הלכתי עם הגרז"נ גודלברג". כמה דקות לפני נחיתתה במקום-יעדה לגאוות הישראלים, התרסקה החללית בבושת פנים בפני העולם כולו...

"שוטה שבעולם"

לא פעם אנשים שואלים מהיכן מגיעים לכאלו אופקים רחבים בתורה? זו היתה מתנת שמים ללא ספק. אבל זה גם פרי של עמל רב ויגיעה. למידה וחזרה. שינון ותרגול. מרגלא בפומיה

הגמרא בעירובין המספרת על "צייד רמאי" שכאשר צד את הציפור השניה, הציפור הראשונה כבר מתעופפת במנוסה. כך שבסוף היום שב הצייד לביתו עם סל ריק.

הרב היה תמה ושואל: וכי הצייד הזה הוא שוטה שבעולם?

הוא מוטיב והוא מפרק. הצייד הזה בכלל לא יצא לצידה עם סל. הוא יוצא לצייד מתוך תחביב. אין לו בכלל צורך בעופות. עצם הצידה מספקת לו ריגוש וסיפוק.

צייד שצריך את העופות כבר מוצא דרך לשמר אותם. לא צריך ללמד אותו איך לעשות את זה. הוא לבד ימצא את הדרכים. רק צריך לרצות למלא את הסל.

והיה דבר נוסף. התורה היתה חרוטה על לוח-לבו. כי היא פרטה על הנימים העמוקים והנסתרים שבהם.

בוקר אחד הוא סיפר לי, על אותו אחה"צ לפני 70 שנה בו מצא ב"אוצר" של חברון ספר מיוחד במינו: "שו"ת חתם סופר". הוא מתרפק על הזכרונות ואני יכול לשמוע את המיית הלב... את הגעגוע... "אתה יודע מה זה שו"ת חתם סופר"? הוא אומר ברגש ובקול סדוק. עד אז לא ראיתי את הספר הזה. לקחתי אותו ולמדתי אותו דף אחר דף. סימן אחר סימן. עד שגמרתי אותו.

כאשר אתה שומע את הסיפור נפתח לך אשנב לתוך אהבת הלב המיוחד הזה, שאם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו.

ואותה אהבה לא נס ליחה גם כאשר כהתה עיניו ונס ליחו. בחודשים האחרונים קיבלתי לא פעם טלפון מהמשפחה הקרובה. תתקרב לראות איך סבא מרגיש. הוא ישן שעה קלה בתחילת הלילה, ותיכף נדדה עליו שנתו. כל הלילה ישב בסלון ולמד. לאחר שחרית הסכים בקושי לנוח 20 דקות ותיכף רץ לסדר יומו לאנצ"ת. ניגשתי מרחוק והרגשתי שאני חייב לצלם מרחוק אני רואה את סבא יושב דרוך ורענן. והמחזה מדהים! על שולחנו ערכים שונים של האנצ"ת בשלבי עריכה. מענייני אורח חיים ויורה דעה ועד לקדשים וטהרות. כאשר המכנה המשותף שלהם הוא רק באות הפתיחה של שם-הערך. והרב יושב ומטייל ביניהם בגן-עדן. שותה בצמא שורה ועוד שורה. כאייל על אפיקי מים.

האמת. אומרת הרבנית בדרך ללויה. אינני יודעת איך הוא הספיק ללמוד כל כך הרבה? בסך הכל הוא היה בעל טוב ואבא טוב. וגם סבא טוב.

בתו מספרת על תמונת קבע של אבא בשנים הראשונות. אבא עומד במטבח על יד הכיריים. ביד אחת הוא אווזו בכף, בוחש בדייסה, וביד השניה ספר כבד, או עט כתיבה כאשר מדי פעם רץ וכותב. רץ ובוחש. וחוזר חלילה.

הגאון רבי דוד מצגר שליט"א מוותיקי התלמידי חכמים והידענים, מנסה לסכם את האבידה במבט היסטורי. במשך מאות שנים היה בכלל ישראל תואר כבוד של "ר"מ ואב"ד". היו גם גדולי עולם שלא זכו לשתי השולחנות. כעת הגרז"נ חותם תקופה כשריד לדור דעה של אנשי אשכולות המתעטרים בכתר הכבוד של "ר"מ ואב"ד".



הסודות הכמוסים

פרק בפני עצמו היו החומרות ההלכתיות שלו. ביניהם דברים שהיו סוד כמוס. שנים רבות לא ידעו בני ביתו על מחבוא-המים מהם היה שותה בחג הפסח, בשביל שלא לשתות ממי-ברזים בפסח. כמו כן רק לאחר שנים רבות הבינו בני-ביתו שאבא אוכל מצות עד שבועות לא בגלל שהוא כל כך אוהב מצות, אלא מחשש חמץ שעבר עליו הפסח, והיה זה בתקופות שלא היתה מודעות לכך. ולמה הבן הבחור צריך להדליק את החנוכיה במוצ"ש? רק שנים לאחר מכן קלט שאבא כנראה שומר על רבינו תם. את המילה הזו - ר"ת - הוא מעולם לא שמע בבית בהקשר הזה.

סדר יומו היה עמוס למכביר. דבר אחד היה משיב את רוחו ומסייעו בריכוז: כוס תה רותחת, שהיה שותה מעת לעת, ובלבד שתהא רותחת. יום אחד התענוג הזה הפסיק לנצח. מאותו יום כל פעם שהרב שתה שתיה חמה, היה מעביר את המשקה מכוס לכוס, מצנן ומצנן את התה. הוא לא רצה להסביר את הסיבה. אבל בני הבית שמו לב שהיה זה מאז ששיניו הפכו לתותבות. הוא חשש מבליעות של בשר וחלב ושל חמץ. מאז שינה מדרכו הותיקה ולא הכניס דבר חם לתוך פיו.

כך גם באנצ"ת מספרים על חידה ופלא. כאשר האנצ"ת היתה בבית-וגן מפעם לפעם יכולת לראות את הרב יושב עם כוס תה ומתרכז בלימודו. לאחר שעברו למשכן החדש במרכז העיר, התופעה הזו פשוט נעלמה. במשך שנים לא ראו אותו מעולם מוזג לעצמו כוס שתיה. גם בימים העמוסים ובשעות הארוכות שהיה יושב שם.

היו לכך שתי השערות. האחת תולה את הענין בחששות הלכתיות שהיה לרב במתקן "תמי-4". (כמובן שכאשר שאלוהו על כך, ענה בהתחמקות כדרכו, וציטט את הדעות המקילות בענין וכו') השערה נוספת היתה שבמבנה הקודם יכל להכין את כוס התה כמעט בהחבא. במבנה החדש יש מטבחון מסודר. זה כבר לא התאים לעדינותו ולביישנותו. "לא נעים" להכנס למטבח להכין כוס תה. שתי האפשרויות הולמות את אופיו ואת דרכו.

בערוב ימיו, כאשר הרב נחלש היתה דרך אחת בה הצלחתי להחדיר לו כוסות תה. דיברתי אליו בשפה שלו "לא נעים" לי שאני יושב כאן ושותה לבד. כך דיברתי אל לבו. את השפה הזו הוא הבין היטב. הוא הסכים להקריב דבר לא פשוט בשבילו ולהרגיש לא נעים, בשביל שהשני ירגיש נעים.

אבל כאשר ניסיתי לצרף כמה עוגיות לכוס התה, כבר נתקלתי בהתנגדות. אתה מכניס לכאן חמץ? שאל בתמיהה? ואני משיב כנגדו ותמה: סבא עכשיו רק חודש תמוז?! אז הוא הסביר: כאשר המקום נהפך ל"מקום שמכניסים בו חמץ" הוא מתחייב בבדיקה, ומי יגיע לכאן בליל בדיקת חמץ?

ניסיתי להרגיעו: בכל אופן אחרים מכניסים כאן חמץ, ובלאו הכי בודקים כאן את החמץ כהלכתו. בסוף הוא צדק. בליל בדיקת חמץ דהשתא, כולנו היינו ספונים בתוך חרדת ה-100 מטר. עזבנו את המקום בבהלת הקורונה לאחר פורים. לא בדיקת חמץ ולא כהלכתו...



כוביד 19

הקורונה תפסה את כולנו לא מוכנים. נאלצנו להתמודד עם מצבים ומרחבים חדשים. ומה עושה יהודי שגילו נושק ל-90 שנגזר עליו להיות ספון בביתו יום ולילה? בלי מרחבים קוליים ומרחבים תנועתיים? מסתבר שלגרז"נ יש מרחבים משלו.

במשך שנים ידועים "מבחני הגרז"נ". בשנים-עברו לא היה נדיר לראות את הרב עומד בקרן-רחוב עם אברך צעיר שמבקש להבחן. הרב מאלתר נייר, מוציא עט וכותב כמה שאלות בכל נושא מתבקש. השאלות היו מרתקות. שילוב מעניין של שאלות סיכום, לצד חידות גאונות. בשנים האחרונות היה מישהו שתיק את עשרות המבחנים בארבעה קלסרים עבים, לפי סדר חלקי השו"ע.

ועתה עת-כנוס הגרז"נ חוזר אל אותם מבחנים. והפעם מהצד של הנבחן. הגרז"נ יושב עם חתנו רבי שלמה קושלבסקי. עוברים שאלה אחר שאלה. משיבים על השאלות ופותרים את החידות. מסדר הלימוד המעניין חושב חתנו להוציא לאור סידרת ספרים שתהפך בודאי לרב-מכר: "שו"ת הגרז"נ". על מספר שאלות מגלה הרב את אזנו: אלו הם שאלות שיש לי בהם צדדים שונים. דרך המבחנים רציתי להחכים ולשמוע מה אומרים הלומדים עליהם. ככה בעונה ובפשטות.

גם בשעות אחה"צ נדמה כי הרב מתחדש במרץ נעורים. הוא קובע חברותא עם בנו רבי אליהו. כאשר הם לא מפסידים ולו יום אחד של לימוד. הקביעות כוללת גם שבתות, בהם אף חתנו מגיע במסירות ברגל מרמת-שלמה, כדי לא להפסיד את קבע הלימוד. בנוסף עובר הרב על מאמרים שהתפרסמו במשך השנים בכל מקצועות התורה.

הקורונה גוברת. כל צורב-צעיר מרעיש בפלפולי הדינים החדשים של מנייני-המרפסות. גם הגרז"נ יוצא אל המרפסת אבל כדרכו, ללא אומר ודברים. רק לאחר כמה ימים בנו שם לב לתופעה מעניינת: במשך כל התפילה הרב יושב במרפסת ומצטרף לתפילה. לאחר סיום תפילת שמונה-עשרה בלחש, הוא נחפז להתחבא מאחורי הוילון, ומציץ משם בחזרה רק לאחר שנשמע קול הש"צ. לשאלת הבן מסביר האב: אתה יודע את מורכבות הענין של צירוף למנין באופנים כאלו. בזמנים שהתרגשו עלינו קשה להחמיר לרבים, אבל אני לא רוצה שימנו אותי עם העשרה ראשונים לחזרת הש"צ.



על האלונקה

ביום ראשון האחרון שהרב היה איתנו. ראו אותו ניגש לארון, חובש את המגבעת. "לא שייך שיהודי יעדר כל כך הרבה זמן מבית הכנסת" אמר בכאב. בנו התארגן לצדו בזריזות, יחד עם הבת והרבנית הם יצאו למתחם קבר-רחל. לאחר שזמן רב לא ביקר במקום, הוא התפלל מעריב ברגש-רב. היתה תחושה מרוממת והיסטורית כאחת.

בהמשך השבוע הרב הלך ונחלש. ביום חמישי עוד קיים את סדריו כתיקונם. בשעות הבוקר עם חתנו, ואחה"צ עם בנו. דבר אחד כאב לו, שהם סגרו את הגמרא כתובות קצת מוקדם, ונאלצו להמתין למנחה כמה דקות.

את "הכון לקראת אלוקיך" לתפילת מעריב באותו ערב עוד הספיק לקיים, אך כאשר התיישב על הכסא במנין המרפסות, כוחותיו כבר לא עמדו לו להתפלל את התפילה.

בהמשך הלילה בדרך להדסה. הרב שוכב חסר הכרה. הוא אינו מגיב וגופו נתון תחת טראומה. רק שפתיו נעות וקולו לא ישמע. לאט לאט נשמע קול ברכת-ק"ש מהדהדת באמבולנס. הוא ממשיך ב"שמע ישראל", ולאחר מכן מנסה להאחז באלונקה, מבקש לקום לתפילת שמונה עשרה. אך אראלים כבר אוחזים בארון הקודש. אלו היו מילותיו האחרונות ששפתיו רחשו בקדושה.

ככלות השבוע, נשל הגרז"ן. נצחו אראלים ונטלו עמם אוצר כל כלי חמדה. ובשוק סבבו הסופדים: משמת הגרז"ן בטלה ענוה. בטלה גאונות. בטלה נקיות. בטלה טהרה. בטלה ענוה במקום גדולה.



הרב בניה דוד מינצברג

כולל ארץ חמדה, ירושלים

צנוע ומעלי

אחרי מיטתו של הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל

מרגיש אני רחוק מאוד מלהיות ראוי ולמנות שבחן של חכמים, מה גם שאינני מתיימר להחזיק ביכולת למצות את מידותיו של הרב זצ"ל, ולו אף אם אצמצם שיחי רק לשטח התורה והרבצתה. הן מבחינת קוצר המשיג: אודה ואתודה, רבים וטובים ממני בחכמה, ובמניין השנים ששימשו ואולפו בינה מהרב זצ"ל, ולהם יאה ואף נאה לגשת למשימה זו. אך לדידי עיקר הקושי נובע מחמת עומק המושג וחמקמקותו – גאונותו ופוריותו התורנית של הרב זצ"ל, ועל כולנה ענוותנותו הייחודית, מקשה עד למאוד אף לגדולים בחכמה ולמקורבים ביותר לשרטט נאמנה את דמות דיוקנו.

למיטב הבנתי, ענווה וצניעות זו, לא התגלמה בלבד בהתהלכותו עם אנשים, בהצטיינות בדרך ארץ, בהתנהלות מעוררת השראה של הסתפקות במועט, פשטות ונקיות, אלא גם במילי דשמיא. דומה שאף מלוא אישיותו התורנית של הרב הסתתרה בשרעפי מחשבתו התמידיים ובפומיה דלא פסיק מגרסא.

כמדומני שרק אפס קצהו של תורתו בצבצה בשעת נתינת השיעור, או במשא ומתן בפילפולא דאורייתא. ואף שהרב נהג בנו בטובת עין מרובה וחלק את לחמו, לחמה של תורה לדל, קשה היה שלא להבחין שבשעה שסיים הרב לבאר את התורה הזו, נסוג לאחוריו והשתקע כהרף עין בעולמו התורני הפנימי והייחודי. עולם עשיר רפוד בהיקף, עומק ומעוף, שאף שמסך עב הפריד בנו לבין החוץ – ללא כל גינונים ופעולות המורות על חשיבות, ללא כל השתקפות של תחושות והרהורי לב, חצץ המסך במידה רבה אף בין התורה שהרביץ בעל פה לתלמידים, לתורה דייליה הפנימית הרחבה מיני ים. בעל לב מבין ואוזן קשבת, זכה לחוש בעוצמה שהוקרנה מבין בדי הארון, ורק מהשהות עם הרב זצ"ל זכה באוויר פסגות של ממש*.



מתקשקשין ובאין

חרף הנאמר לעיל, אנסה לתלות יתדותי בדברי קודשם של חכמינו ז"ל, ובמעט התבוננות והיכרות שזכיתי לה במרוצת השנים האחרונות. אנסה לנסות לתאר כנס, את מרחבי התורה

(א). במאמר המוסגר אעיר, שפעמים רבות עלתה בי הרגשה, שאומתה ואוששה במקרים נדירים שהרב חש שהשאלה היא ממש בגדר של 'שואל כעניין', בשעה שהקשה אחד האברכים מסוגיות וראשונים נוספים, או בשעה שהציגו לפניו מקורות ומהלכים המסייעים לדבריו, וכן חילוקים ומהלכים ממין העניין. שהרב נמנע בכוונת מכון לחשוף את ידו החזקה במלואה, על לוח ליבו היו חקוקים מקורות וראיות בהיקף נדיר למדי, אך מטעמים השמורים עמו, שאיני יכול כי אם לשער פשרם, נמנע הרב להציגם במלואם בשיעור, אשר כאמור, דומה שהציג רק אפס קצהו משליטתו ובניינו בסוגיות הנזכרות.

האוצר ◆ גיליון מ"ה

שאותו ענק הציע בפנינו. אף שברי לי שאאלץ להסתפק בתיאור חלקי ולא ממצה, שאין בו מהיומרות לכלול ולצייר את מלא שיעור קומתו, אקווה שהדברים יסייעו בהמחשת המראות הגדולים אשר זכינו להתוודע אליהם בשהותנו בצילו.

איסי בן יהודה היה מונה שבחן של גדולי התנאים (גיטין סז ע"א):

דתניא, איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים: ר"מ - חכם וסופר, ר' יהודה - חכם לכשירצה, ר' טרפון - גל של אגוזין, ר' ישמעאל - חנות מיוזנת, ר"ע - אוצר בלום, ר' יוחנן בן נורי - קופת הרוכלים, רבי אלעזר בן עזריה - קופה של בשמים, משנת ר' אליעזר בן יעקב - קב ונקי, ר' יוסי - נמוקו עמו, רבי שמעון - טוחן הרבה ומוציא קימעה. תנא: משכח קימעה, ומה שמוציא אינו מוציא אלא סובין. וכן אמר ר"ש לתלמידיו: בניי, שנו מדותי, שמדותי תרומות מתרומות מידותי של ר"ע.

חלק מהשבחים מצביעים לחכמתם ולעומק דעתם של חכמים (רבי מאיר "חכם וסופר", רבי יהודה: "חכם לכשירצה"), או מאפיינים את בקיאותם הרבה בים התלמוד (ואין ספק שדברי רש"י על רבי ישמעאל "חנות מיוזנת" נראים כמתאימים במלואם לרב זצ"ל: "חנות מיוזנת - יינה מוכן בה תמיד שאין החנוני צריך לומר ללוקחין המתניו ואביא לכם, כך נצרך אדם ללמד מפיו מזומן לו ותלמודו ערוך בפיו").

אך לענייננו, נתמקד בשבחם של רבי עקיבא ("אוצר בלום") ורבי טרפון ("גל של אגוזים"). שמתוכו ניתן לאפיין את דרכם של רבותינו בלימוד תורה והרבצתה.

דרך לימודו של רבי עקיבא, המתוארת כ"אוצר בלום"², מתבטאת בשלב הראשון במיון וחילוק. הנכנס לבית המדרש ורואה תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין - שמא יאמר, כיצד אני לומד תורה מעתה? יאמר לו רבי עקיבא - עשה לבך חדרים חדרים, והחל לנתח ולחלק: הפרד היטב בין הלכה לאגדה, חלק בין אורח חיים ליורה דעה, בין 'סימן' ל'סיבה', בין כללים ויסודות לפרטים ופרטי פרטים. לאחר שסיים רבי עקיבא לחלק ולהגדיר את החומר התורני - הגולמי העצום וזיקקו שבעתיים, עשה את אותם הפרטים, הכללים והיסודות "מטבעות מטבעות".

בשלב זה החומר הממויין מצורף בסדר מופתי מתגבש והופך ליצירה תורנית בעלת סדר ומשטר מושגי פנימי. אף שלב זה אינו בגדר מלאכה בלבד אלא חכמה רבה יש בו, מלאכת השיבוץ ועיצוב התורה שבעל פה "חדרים חדרים", כמעשה אדריכל אומן, אינה מסתכמת בהרצאה וקיבוץ מחודש של התורה שבעל פה. אלא יוצרת צורה, המביעה לכידות וסדר הגיוני

(ב). ופירש שם רש"י: "אוצר בלום - כך מפורש באבות דרבי נתן, למה היה ר' עקיבא דומה לעני שנטל קופתו ויצא לשדה מצא שעורים קצר ונתן בה, מצא חטין נתן בה וכן פולים וכן עדשים, וכשבא לביתו בירר כל מין ומין לעצמו. כך ר"ע כשלמד מרביתו שמע דבר מקרא מרביתו ואחריו הלכה ואחריו מדרש ואחריו אגדה, נתן לבו לחזור עליה ולגורס עד שהיו סדורין בפיו, ולא אמר אלמוד מקרא לעצמו מדרש לעצמו. אבל כשנעשה חכם גדול עשה כל התורה מטבעות מטבעות, סידר מדרש ספרי וסיפרא לבדן ושנא לעצמן לתלמידיו והלכות לעצמן ואגדות לעצמן ונראה בעיני אוצר בלום סגור מסגירות לבדן, מחיצות מחיצות, כמו שעושין בתיבות גדולות ליתן חטין מכאן שעורין מכאן עדשים מכאן, כמו פיו בלום ורגליו מבולמות בבכורות (דף מ: מ:) קלושיי"א בלעז [תאים]).

פנימי, אף מלאכת חידוש כבירה, החושפת למעיין את הזיקות, הקשרים והסברות – שעד כה היו נסתרים מהעין.

לא בכדי אם כן, הישגיו הלימודים של רבי עקיבא נהפכים לאבני יסוד בתורה שבעל פה – מגוון קבצי היסוד של תורה שבע"פ; המדרש הספרי והסיפרא. כך גם פעל רבנו הקדוש בחיבור המשנה, וכך גם: ובמידה מודגשת של מודעות היסטורית וספרותית נכתב ועוצב ה'משנה תורה' לרמב"ם.

כאמור, בתחילה מנותבת העוצמה השכלית הכבירה, המתאפיינת בניתוח אנליטי מדוקדק המחלקת את התבואה מינים מינים, משוקעת לאחר מכן בעיצוב תיבות גדולות, בסידור והרכבת מערך תורני בעל היגיון ומשטר פנימי: "לתת חיתין מכאן שעורין מכאן עדשים מכאן", הצגת עקרונות מבוררים, ושיבוצם הפרטי במסגרתם. מבליט של שיטות, דעות וגישות מוצעת בפני התלמיד יצירה בעלת מקצב פנימי, בהירות מושגית וכל זאת מתוך דייקנות אנליטית.

קל להבחין, שבעוד ובשלב העיון והניתוח אכן מתאפיינים במידה רבה פיתוח דינאמי הסתפקויות, התפלשות והשתעשעות במימי התלמוד האדירים, אולם התסיסה במידה רבה דועכת ומסתיימת בשלב הבניין והסידור, ונחתמת בגאונות אדריכלית של ממש, המנסה לעשות את הנראה במבט ראשון כבלתי אפשרי, להשקיט את ים התלמוד מסערו, ולנתבו למקור מים מלאכותי, בעל זרימה איטית, קבועה ומדודה כ"מי השילוח ההולכים לאט".

ברם, קודם לכן מונה איסי את שבחו של רבי טרפון, המתואר כ"גל של אגוזים", ופירש רש"י: גל של אגוזים – מפרש באבות דר' נתן (פ' יח) מה גל של אגוזים אדם נוטל אחת מהן והם נקבצות ונופלות זו על זו כולן, כך ר' טרפון בא תלמיד ושאלו דבר היה מביא לו ראייה מקרא מדרש משנה הלכה ואגדה הכל יחד.

ברם, הדברים צריכים עיון רב. מחד, רבי טרפון מוצג כבעל בקיאות מופלגת ושליטה החולשת על כל חדרי התורה, השופעת במהירות ועוצמה אל שומעי לקחו. מאידך, משנתו של רבי טרפון מוצגת כמעין תשליל למעלת שיטתו של רבי עקיבא, לימודו נראה כחסר ניתוח ומיון: כלל ופרט, הלכה ואגדה, מדרש ופסוק משמשים בערבוביה ונמשלים ליחידות זהות (גל של אגוזים). בנוסף, הרצאתו אינה מתאפיינת בסדר פנימי קצוב ובמשטר פנימי, אלא במעברים כמעט אסוציאטיביים בין סוגיות וחדרי תורה. דא עקא, אין ספק מההקשר בסוגיה שהדברים אכן נאמרו לשבחו של רבי טרפון. על כורחנו יש להעמיק ולהסביר, מהי הגדולה בדרכו התורנית של רבי טרפון, הנחזית בהשקפה ראשונה כלוקה בכל החסרונות שעליהם בא לתת מענה תלמידו, רבי עקיבא?

נפנה להתבונן יותר במשלו של איסי – ומתוך כך ננסה לפענח את שברו.

כאמור לעיל בקצרה, גל האגוזים בשלב הראשון מהווה תפוזת בעלת חלקים שאינם מאופיינים ומוגדרים, הנמנעים מקיום יחסי גומלין והשפעה. אך מרגע שזו אחד האגוזים, משעה

ג). אין כאן המקום לעמוד בהרחבה על התהליך הדיאלקטי, שבמסגרתו אף התורה השוקטת לאחר חיתום האוצר, עולה וניעורת בדורות הבאים, ומשמשת כגורם מחודש לתסיסה, עיון ופולפול. בעניין זה, ספרות הפרשנות הענפה על משנה תורה לרמב"ם ולשולחן ערוך (ואולי אף המשנה של רבנו הקדוש) תוכיח.

שמתחילה התרחשות לימודית – בין אם מדובר בקושיא של תלמיד, צ"ע של רבי עקיבא איגר, או לימוד סוגיה תלמודית נוספת. מתחילים האגוזים ליפול זה על זה. כך פועלת שאלת התלמיד, בעל הידע המצומצם והאופק המוגבל, המקשה בסוגיה נקודתית למד, נוגע בנפשו ובנביעתו התורנית הכבירה של רבי טרפון. משעה שהוצעה השאלה וניטל האגוז, מתחילים שאר האגוזים ליפול בשפע ועוצמה רבה, ובנופלים מקיימים יחסי גומלין ביניהם הנשמעים אף מרחוק (בלשון אדר"נ: "מתקשקשין ובאין זה על זה"). אותו ידע תורני אדיר של רבי טרפון, מעורר את נפשו לקשור בין סוגיות מקבילות במבט ראשון, ושאינן קשורות אף במבט שני, בין דברי הלכה לדברי אגדה, מוקשים ומתורצים, בניין נבנה ונסתר במוחו הכביר כאחד, שעה שלא פסיק פומיה מגרסא.

נדגיש, אין כוונתנו לאותם המעלים פילא בקופא דמחטא, ח"ו. המקרים רחוק לקרוב מכוח חריפות שכלם ונוטים מהסברא הישרה. אומנם, לפעמים מפלפול חריף ומהשוואת סוגיה לחברתה מבחינים בעקומות שמוטל עלינו ליישרה או בסתירה של ממש, אשר מוטל עלינו לאתר כתוב שלישי שיכריע ביניהם, המעורר את כוח החידוש לאמיתתה של תורה. הפלפול והעיסוק בבקיאות מרובה בסוגיה ספציפית יכול להדגיש את פניה הרבות של הסוגיה, להשפיע על הבנת הפרטים במלואם, ולעיתים נדירות אף לפתוח צוהר להבנה חדשה ומעמיקה בשורשי הסוגיה. במידה רבה, הדגשה של סיווג וניתוח חמור של הגמרא 'על אתר', תוך קפדנות אינטלקטואלית חמורה, אף בצורה מעמיקה ודייקנית ביותר, מחמיצה לעיתים רבות תובנות מהסוג הנ"ל.

ערימת האגוזים המסודרת, לאחר שהודעזעה והתקשקה כהוגן, מצטברת בצורה חדשה וייחודית. דרך הניתוח והסיווג, המדגיש ונעזר בתיחום גבולין, ומבדיל באופן מובהק בין כללים לפרטים, מציג מטבעו מספר מצומצם של כיוונים ואפשרויות. בעוד שגל האגוזים יכול להצטבר ולהצטרף במגוון אפשרויות כמעט אין סופי, ולפתוח שערי העמקה רבים.

יש להדגיש, טשטוש הגבולין – בין מקרא למדרש, בין משנה לגמרא. ועל כולנה בין הלכה לאגדה, רצון סכנות רבות. מהן אינטלקטואליות: דוגמת השילוב בין למדנות שטחית ובנאלית לדרשנות בעלת עומק ומעוף של 'סעודה שלישית', מהן לחמורות שבהשקפה, עד כדי קיצוץ בנטיעות ועשיית התורה פלסטר ומשלים. אף שדרך זו אינה פתוחה לרבים, כלפי תלמידי חכמים הקרואים "יחידים", אשר ליבם ברשותם, ותורתם בניינם וקניינם האיש, שילוב התחומים ורוחב היריעה מאפשר צירופים חדשים וצר פורה לחידושים לאמיתתה של תורה ולהמשך תסיסה והתחדשות – תוך קשקוש וזרימה תמידית. כל חידוש מקשקש ומתנגש בתוכנות שקדמו לו, כל ראייה מוצלבת אל הדעה שכנגדה, וממילא נביעת תורתו של החכם מתעצמת ועולה על גדותיה.

רבים כבר עמדו על כך שגדולת האיש, ר' חיים, איש בריסק, והייחודיות של משנתו התורנית, קשורה כשלהבת בגחלת בכוחה המתודי ובהצלחתה הכבירה מבחינה פדגוגית ("אשר בלעדיה כמעט ולא ניתן לרבוץ תורה בדורינו"). כוחה של שיטתו אינה מסתכמת בפיצוח והגדרה עמוקה ומשכנעת של מספר רב של סוגיות ובעיות, אלא בעיקר בהיותה שיטתית, ברורה ועוברת לסוחר,

ואינה גנוזה דווקא בחותמה הייחודית של אישיות גאונית^ד. גדולתה כמתודה ברורה ומובחנת מההצלחה הרבה בה ניתן לסגלה בה באופן אישי, ולמוסרה ולהנחילה לדורות הבאים. בנוסף, סגנונו של ר' חיים אינו דורש בקיאות נרחבת מדי בכדי להתחיל לצלול לתהומות ים התלמוד, ולהרגיש בשלב מוקדם למדי מידה מסוימת של פוריות ויצירה בלימוד. נקודה זו במיוחד, כפי שכבר הסביר הרב דסלר זצ"ל, מהווה מחסדי ההשגחה לדורנו. בהקשר זה ראויים לציון דברי הרב משה ליכטנשטיין שליט"א שהדגיש שבהיות אדם תלמידו של ר' חיים, נוטל הוא את הכלים ודרכי ההתבוננות בסוגיות ושימוש תדיר בכלים אלו. וזאת למול היות אדם, לשם משל, מתלמידי הגאון רבי עקיבא איגר, תואר אשר משמעו, בעיקר שליטה בכלל הערותיו ותורותיו של הגרעק"א, אך לא בהכרח ביכולת לסלול מסילות בדרכו^ה.

כר' חיים, אף גדלותו התורנית של רבי עקיבא קשורה ביכולתו הפנומנלית להרביץ תורה בישראל, ולא בכדי עיקר תורה שבעל פה יצאה מבית מדרשו. כרבנו הקדוש וכרמב"ם, מציג רבי עקיבא לתלמידיו סולת מנופה ונקייה, העקרונות תואמים לפרטים ולפרטי הפרטים, לתלמיד מוגש שולחן ערוך – ואידך זיל גמור. ואולי בדומה לר' חיים, מלמד רבי עקיבא את תלמידיו כיצד למצות מידותיו, כיצד עושים הלב חדרים חדרים, ולהתחיל לנתב דרכם, עקב בצד אגודל, במימי ים התלמוד הגועשים, ולהחל למיין: משנה לכאן, דין ב'גברא' ודין ב'חפצא', 'אורח חיים' מזה ו'חושן משפט' מזה.

ברם, אף רבי טרפון הוא פדגוג מעולה, ותלמידיו נמצאים נשכרים מהימצאות בקרבתו. אומנם, החידוש הנקודתי שמשגי התלמיד, השואל ומתפלפל עם רבי טרפון בדבר הלכה, אינו נותן לתלמיד תקווה לרדת לסוף דעתו התורנית ולאמץ את מערכי חשיבתו של רבו. חידושו של רבי טרפון מבוססים על ידע נרחב ומקיף בכל שטחי התורה ובשכל חריף שהמקורות והאותנטיות חותמים.

ד). אך עיין בהספדו של הגרי"ד סולובייצ'יק על דודו הגרי"ז ("מה דורך מדוד") שתבע אף מהלמדן הברסקאי שיטבע את מטבעותיו שלו במקורות וייחודיות.

ה). אבחנה דומה למדי היתה מקובלת אף בדור הראשון של ראשי הישיבות. אנו מוצאים תיעודים רבים של התבטאויות בדבר חשיבות לימוד ספר 'קצות החושן' כמורה דרך וכמנחיל את דרך הלימוד הרצויה, ושל המלצות לעיסוק והגייה תדירה בתורתו. מעניין הדבר, שמצינו הנחייה לימודית מאלפת של הגרא"ז מלצר, בספר תולדותיו 'בדרך עץ החיים' (ח"א עמ' 268), החושפת מחשבה רפלקסיבית על דרכי הלימוד, ודומה להפליא לדברים שהבאתי בשם הרב משה ליכטנשטיין: "מעשה בבן ישיבה שבא לרבנן, הרצה לפניו את חידושי התורה שחידש, והתבסס בדבריו על חידוש מסוים של רבי עקיבא איגר ועל כך בנה את בנינו.... אמר לו רבנו לבן הישיבה: לא כך, דברך לא היו כה טובים, לא כך צריך לומר... דבר נוסף שברצוני להעיר לך: כאשר רוצים ללמוד לחדש חידושי תורה אין לבנות את בנין החידוש על תורתו של רבי עקיבא איגר. את דברי רבי עקיבא איגר יש לדעת, יש ללמוד ולהשתדל להבין, אבל לבנות בנינים על גבי תורתו, להיות רבי עקיבא איגר, זה כבר אינו ענין כה פשוט, לגדול ולהיות רבי עקיבא איגר זה דבר שהינו כמעט בלתי אפשרי.

אם רוצים ללמוד לחדש חידושי תורה יש לעשות זאת על דברי ה"קצות" שכן המתעמק בו ומחדש חידושי תורה על דבריו יכול להגיע ולהיות בדרגת "קצות קטן", ממנו אפשר ללמוד את דרך הלימוד ודרך החידוש, אבל לא כן רבי עקיבא איגר, מי זה יכול להגיע ולכן אין לבנות בניני חידושים על גבי תורתו^ו.

דוגמה יוצאת דופן בחריפותה נמצאת בשאלה שנשאל הגאון רבי ברוך בער ראש ישיבת קמניץ, מדוע צריך 'רבי' אם ספרי קצות החושן זמינים בארון?

אך החוויה הרוחנית בהתוודעות והצצה להר הגעש התלמודי המקשה מכאן, ומתרץ מכאן. מהכוח הסוחף של מימי ים התלמוד השופים וקוצפים, גל האגוזים המקשקש במהירות בשצף של מקורות. ואי אלו 'מציאות' ו'המצאות' מסוגיות אלו ואחרות, מתשובות אחרונים, מהערה צדדית של ר' עקיבא איגר, די בהימצאות במחיצתו של הגאון בשעה זו, בכדי להסב לתלמיד קורת רוח מרובה. התוודעות לדרך פלפולו ולשליטתו התורנית של הרב, מהווה מעמד אדיר של כבוד התורה, המחזקת ומשלימה את שאיפותיו ורצונו של התלמיד לדבוק בתורה ובתלמידי חכמים.

ברם, מעבר לרמה הרוחנית חווייתית, נמצא התלמיד נשכר מבחינה לימודית מהפלפול התורני בכל חדרי התורה. הידע הרב והשופע מהרב לתלמיד, היקף הסוגיות צדדיות ועיקריות, פרשנים ומשיבים, מקראות ומדרשות, מקנים לתלמיד שרוצה להשלים ידיעותיו בסוגיה בעלת שטח מצומצם, ידע רב ואפיקים נרחבים במרחבי התורה כולה, וכדאיאת באבות דרבי נתן: "מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות והגדות. כיון שיצא מלפניו היה יוצא מלא ברכה וטוב". 'ברכה וטוב' הוא ידע נרחב בסוגיות נוספות, שלולי הרב ספק אם היה משיגם. ויותר מכך 'ברכה וטוב' הוא האופק התורני שמתגלה לתלמיד שעה שהוא יושב על כתפו של רבי טרפון כנס על גבי ענק, ומבחין בגדולתה ויפעתה של תורתנו הקדושה.

אמור מעתה, מעלה גדולה לניתוח ולסדרנות של רבי עקיבא, ומעלות רבות אף הן לגודש, לזרימה ולקשקוש בתורתו של רבי טרפון – אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ומעלות אמיתיות בקניין התורה.



רבי זלמן נחמיה

כפי שפתחת, אינני מתיימר למצות מידותיו של הרב זצ"ל, אלא לשתף מעט בהתנסות, בהבנתי ובקליטתי קרני הוד מדמותו הגדולה.

אכן, חזיתי ברב זצ"ל ממידותיו של רבי עקיבא. ידוע לכל שהרב ניחן בחוש אנליטי חד, חילוקיו הלבדניים התבססו ברובם על מסורת עמוקה של רבותינו ה'קצות' וה'נתיבות', וכן של גדולי ראשי הישיבות מעתיקי השמועה (אך גם על הגאון החסידי בעל ה'אבני נזר') והציגו ניתוחים בהירים ומשכנעים למדי. כמו כן, מידה רבה של לכידות וסדר שררה במשנתו – דבר שהתגלה, בעיקר, ביכולתו הפנומנלית להעביר שיעור בכל אחת מפניות התורה שבעל פה 'על אתר', ללא שום הכנה מראש.

ברם, דומני שכתלמיד, דווקא דמות דיוקנו התורנית של רבי טרפון – גל אדיר של אגוזים, חידושים, פלפולים, ניצב במלוא הדרו למול עיניי. כרבי טרפון, אף הרב התבלט בידע הרחב שלו, בקיא היה הרב בכל מכמני התורה ובעל בית בכל חדריה. הרב לא שקט על שמריו אלא ניצל את הידע הרב לצורך פלפול תמידי בתורה, ששפע בנביעה אדירה.

בשמיעת שיעורים מפי הרב, ובעיקר בשיח תורני עמו, מצאנו הרבה יותר מעיון מדוקדק בסוגיה 'על אתר' וחתירה לניתוח מושגי ברור נוסח ישיבות ליטא. חותמו של הרב לא התבלט

בחידוש יסודות למדניים (אף שגם חידושים מעין אלו היו באוצרו) רוב השיעורים ששמעתי מפיו עסקו ביסודות ועקרונות מוכרים למדי בעולם הישיבות.

דומה לענ"ד שיעקר חידושו, היה בעיסוק נרחב ביותר של יישובים מחודשים וראיות מסוגיות נוספות, תוך צירופם כיריעה רחבה ומרהיבה של סוגיות הש"ס ודברי הראשונים, אף מאלו שאינם נתפסים מרצף המסכתות הנלמדות או מהפרשנים השגורים בישיבות. חשנו שהרב בגאונותו כרב החובל של כולא תלמודא, מעלה אותך על ספינתו ומשייט עמך במומחיות אומן, בבטחה וברוגע במי התלמוד הסוערים.

מהלכו של שיעור, דרך כלל, שאחר הצגת מספר קושיות ממקומות שונים בש"ס (ולא דיוקא 'על אתר') הזכיר הרב 'יסוד' או 'חקירה' והחל לטייל, כיד השם הטובה עליו, בין סוגיות הש"ס והראשונים. במידה והיה אחד התלמידים לשאול, החלו מיד האגוזים מתקשקשים זה בזה: "אכן מהגמרא שם יש ראייה, אך לא לפי שיטת הרשב"א, ולפי המהלך של השב שמעתתא צריך להסביר אחרת את הגמרא במכות... וזה מתקשר ליסוד של האבני נזר". ודו"ק, לא ה'חידוש' וה'יסוד' היה העיקר, וודאי שלא בכך הסתיים השיעור. דגש רב ניתן ע"י הרב על הפלפול, על העיון והחקירה בפרטים וסוגיות נוספות, על הבאת ראיות ואישוש הסברות, ועל האופי הדינמי של תלמוד תורה המתאפיין ביכולת להסביר כך או אחרת ולשקול את סברתו לכאן ולשם.

פעמים רבות ששאלו את הרב בדבר הלכה התשובה עטתה אופי של דיון ושקלא וטריא הלכתי ולא כ'ספר פסקים', הרב לא שידר לנו דחף חמור לקביעת מסמרות להלכה, והדגיש פעמים רבות את היכולת לפלפל ולהפך בסברא.

אכן, קשר הרב בין מומחיות בחלקי תורה שנראים בעיני הציבור כשונים, השלמות המפליאה של הרב בין בשטח פסיקת הלכה בין בשטח הלמדנות והעיון – ובעיקר, בשילוב ובמזיגה ביניהן, נראים כה נדירים בדורות האחרונים מאז נתפרדה החבילה.

אכן, אבני חן נדירות עיטרו את כתר התורה שהונח על ראשו: כפוסק וכרב רבנן, כאחד מגדולי הדיינים וכראש ישיבה המרביץ תורה לעדרים. מזיגה זו התאפשרה, לענ"ד, לא בשל סגנון למדני סולידי ומאופק ביותר מזה, או בשל תעוזה פסיקתית שאינה שוקלת תקדימים ומסתמכת באופן בלעדי על כח הסברא המחודשת מזה. כוחו נבע מגדלות תורנית אותנטית, דוגמת רבי טרפון, השליטה 'בלי מצרים' בכל חדרי התורה אפשרה נביעה פנימית ויצירת קשרים וחיבורים, אשר בהשקפה ראשונה ובהיצמדות לסוגיות מלגו, לעיתים קשה להבין את היתכנותה. החרیפות השכלית והידע הנרחב המהווים ביטוי עליון למדרגה של 'תורה דיליה', אכן מאפשרים יצירת שילובים משכנעים ואמיתיים, אף בשעה שלא ניתן להטות דרך ברורה להשגתם.

דומה שאף עיסוקו החדשני ופורץ הדרך של הרב בטעמי המצוות, המתאפיין ברוחב דעת תורני, מבעית בהיקפו, וממחיש את יכולתו של הרב לחדש בכל מצווה ומצווה מתרי"ג מצוות. עצם הבחירה בעיסוק אינטנסיבי בתחום הנתפס כ'יבש' מבחינה למדנית, ועיבודו תוך עבודה מופתית בקביעת כללים וליבון פרטים, תוך הוכחת דבריו בעשרות רבות של ראיות, והפיכתו לתחום עמוק של חידושים ו'לומדות'. היא הפיכה, כמליצתהגרי"ד סולובייצקי, "הצור אגם מים, חלמיש למעינו מים". עבודה תקדימית זו, יכולה לנבוע רק מאישיות בעלת גאונות מקורית,

כרבי טרפון, שבכוחה לחרוז בין הלכה לאגדה – ולקרב בין תחומים אשר במבט ראשון נראים כרחוקים וסותרים. כך היא דרכו של הרב בשילוב בין עיסוק של טעמי המצוות – הנטוע בעולם המחשבתי – פילוסופי, וקירובו לגופי סוגיות הש"ס בלמדנות מעמיקה, וכך היתה דרכו של הרב בשילוב הלכה ו'לומדות'.

ואף שנהג בתלמידים בעין טובה, והקדיש מזמנו וממרצו לאלפם בינה. דרך כלל, שומעי לקחו לא עוצבו בצלמו כדמותו, דרך לימודו ששילבה בין מקוריות ובקיאיות פנומנלית, אפשרה לתלמידים ליטול אגוז ולצפות בקשקוש ובפלפול המרהיב, אך לא להתחקות ולהעתיק את דרך לימודו. יש משומעי לקחו האדוקים, שהשיגו הרבה משיעוריו ומחידושי – וחלקם אף קובצו על ידם והועלו על כתב. יש שהרחיבו את ידיעתם ובקיאותם במסכתות וראשונים נוספים, שלא היו מגיעים אליהם 'על הסדר' ונמצאו יוצאים משיעורי הרב "מלאי ברכה וטוב". אך מבחינתי: וכמדומני, מבחינת רבים משומעי לקחו, עצם ההימצאות במחציתו של גאון התורה, המאפשר ולו במעט להיכנס לד' אמותיו ולחזות בו מפלפל לאמיתתה של תורה, העניקה למסתופפים בצלו הרגשה של כבוד התורה, והיותה זרז להעמקה, התמדה והרחבה בתלמוד תורה.

כאמור, חותמו של הרב זצ"ל מקוריות ועצמאיות גדולתו, התבטאה אף בהכרעות הלכתיות והנהגות שלא היו מובנות מאליהן, ובפרט לאור בית גידולו וסביבתו. ההרגשה בשעת עמידה בפני הרב היתה שאנו פוגשים דמות שהאותנטיות היא אחת מאבני היסוד שלה. יכולתו של הרב לחשוב מחוץ לקטגוריות הסוציולוגיות הרווחות במחוזותינו, להעריך ולהוקיר אנשי תורה מבתי גידול אחרים, ואף לתת כתף בפיתוחם ועידודם – אינה חזון נפרץ.

אך לא רק בהנהגה, מבחינה תורנית טהורה היתה בו מהיחודיות הגאונית. שיעוריו לא תאמו לחלוטין למתרחש ב'עולם הישיבות' שבו צמח, הן בדגש שניתן בהם לעיסוק רוחבי, בספרות התורנית שהוזכרה בהן, והן בעיסוק נרחב יותר בפרטים. הידע המקיף והלמדני בכל חדרי התורה שהופגן בשיעורים, וששפע טיפין טיפין והתעצם במענה לשאלה הגונה, נרכש ככל הנראה לא רק ע"י זיכרון פנומנלי אלא בעמל רב של שינון וידיעת הפרטים ופרטי הפרטים, ואינה מתגלה באופן אינצקלופדי בלבד.

שיעוריו על כל חדרי תורה שבעל פה, היוו תמצית חידושי בכל מקצועות התורה, ושליטתו התבססה על חידושי המרובים, יצירה עצמית ומקורית היתה כאן, בעלת היקף כמעט בלתי נתפס – כל סוגיה, כל דף, כל סעיף בשולחן ערוך – עובד בכבשנו הגאוני ולא 'מקופיא'. החידושים הצטברו לבקיאות בעלת עומק מיוחד.

גל האגוזים של רבנו, שכלל את כל התורה כולה, נשמט ונצבר בסגנון מרהיב, מקיף וייחודי. כאמור, אין ספק שדרך זו, שיש בה הדגשת האינדיבידואליות, והנאמנות של תלמיד חכם להבנתו בתורה, ולחותם המקוריות והעצמיות, יש מן הסכנה – ופעמים אף טוב לו לאדם לקיים בעצמו "אשרי אדם מפחד תמיד". אך כמה יצאנו נשכרים, כבני הציונות הדתית, שהפחד – ואף בדברי תורה, לא עמעם את אור תורתו המרהיב, העמוק והשופע של הרב זצ"ל. ומעל הכל זהרה דמותו של תלמיד חכם "יחידי", פשוטו כמשמעו.



אוצר הגנזים

חידושים על מסכת סוכה ♦ גליונות שו"ע הלכות סוכה ♦ נמצא
האומר חמור מן העושה

הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל
רבה של קארלין, בעל פסקי הלכות – יד דוד ועוד

חידושים על מסכת סוכה*

בעזר הבורא יתברך

ב"ה אתחיל לכתוב חידושים על מס' סוכה

ומד' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה בתוך כלל ישראל אמן כ"ר.

בביאור הדין מיגו דהוי דופן לשבת - הוי דופן לסוכה ובדעת הרמב"ם

[ז, א] בדין מיגו דהוי דופן לשבת הויא דופן לסוכה, השמיטו הרמב"ם ז"ל, וכל המפרשים נלאו בזה. ולענ"ד נראה לומר, (דרבא) דהרמב"ם מפרש כך, הדופן טפח מיגו דאחשביה הלכה למשה מסיני לדופן שלם בסוכה (סוכה ו, ב), דהא דינה בשלוש מה"ט אכשרה נמי רחמנא ג"כ לשבת, וזה יתכן לרבא דסובר בעירובין דף י"ב ב' דשלוש מחיצות הויא רה"י גמור, דשם הקשו לרבא דסובר דלחי משום היכר מהברייתא דאיתא שם הזורק למבוי שיש לו לחי חייב וכו'.

ותירץ שם רבא ה"ק א"צ וכו', הרי דרבא סובר דשלוש מחיצות הויא רה"י גמור, וא"כ שפיר קאמר דבשבת של סוכה, מיגו דאחשבה הכתוב להאי טפח לגבי סוכה לדופן, אחשבה ג"כ לשבת לדופן שלם והויא רה"י גמור והזורק לתוכו חייב.

* מכת"ק. במסגרת ירחון האוצר (מד) פרסמו, מאמר נוסף מכת"י הגר"ד מקארלין זצ"ל, ביאורים ברמב"ם הלכות שופר, שנערך ע"י ידידנו הרב משה אהרן שליט"א. קעת זוכים אנו לפרסם מאמר גנוזות נוסף - בענייני מסכת סוכה והלכותיה, בבחינת דבר בעיתו מה טוב. מאמר זה מתפרסם מב' כתבי יד שכתבם רבינו, חלקו הראשון הוא ביאורים וחידושים על גפ"ת מסכת סוכה. וחלקו השני הוא מגליונותיו של רבינו על השולחן ערוך הלכות סוכה. בסוף המאמר צורפה סריקת כת"י רבינו בחידושי אלו.

מאמר זה, כקודמו, פוענח ונמסר ע"י ידידי הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, מאוצרותיו של סביו, הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל - אב"ד בוסטון בעל בריכת המלך ועוד, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי הרוממה. נערך ומתפרסם לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל. נציין עוד, כי במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] (לזכר הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, שאבינו ז"ל יזמו ואסף רבים ממאמרי הגנוזות שבו), התפרסמו חידושי תורה נוספים מרבינו זצ"ל, וקחנו משם. במסגרת העריכה, תוקנו טעויות לשון קלות, למען ירוץ הקורא בו.

דוד לוי.

1. בבלי עירובין (יב, ב): "אמר רב יהודה: מבוי שלא נשתתפו בו, הכשירו בלחי - הזורק לתוכו חייב, הכשירו בקורה - הזורק לתוכו פטור. מתקיף לה רב ששת: טעמא דלא נשתתפו בו, הא נשתתפו בו - אפילו הכשירו בקורה נמי חייב. וכי ככר זו עשה אותו רשות היחיד או רשות הרבים? והתניא: חצירות של רבים ומבואות שאינן מפולשין, בין עירבו ובין לא עירבו - הזורק לתוכן חייב. אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב יהודה: מבוי שאינו ראוי לשתתף, הכשירו בלחי - הזורק לתוכו חייב. הכשירו בקורה - הזורק לתוכו פטור. אלמא קסבר: לחי משום מחיצה, וקורה משום היכר. וכן אמר רבה: לחי משום מחיצה וקורה משום היכר. ורבא אמר: אחד זה ואחד זה משום היכר. איתיביה רבי יעקב בר אבא לרבא: הזורק למבוי, יש לו לחי - חייב, אין לו לחי - פטור. הכי קאמר: אינו צריך אלא לחי, הזורק לתוכו - חייב, לחי ודבר אחר - הזורק לתוכו פטור."

אבל לדעת הרמב"ם דסובר בפרק י"ז מהלכות שבת (ה"ט)² דרה"י לא הויא בבציר מד' מחיצות, שלוש שלימות והרביעית אף בלחי יתכשר, א"כ למאי נ"מ בהך מיגו אם לענין דנימא דלא ליהוי ר"ה (=רשות הרבים) אלא כרמלית כדין שלוש מחיצות, הא בלא זה לא הויא כ"א (=כי אם) כרמלית³.

אבל רבא לטעמי' אזיל דמוקי בעירובין (יב, ב) הברייתא דהזורק למבוי שיש לו לחי חייב, דה"ק (=דהכי קאמר) אין צריך אלא לחי - חייב, לחי ודבר אחר פטור. וא"כ ממילא נשמע דסובר שלוש מחיצות דאורייתא, וא"כ שפיר מהני המיגו בשבת בחג, והויא סוכה דחייב בה [דמיגו ד]מהני האי טפח לדופן כזו, דמהני לדופן לסוכה דאף בסוכה צריך שלוש מחיצות, ודו"ק.

אבל דין השני (=מימרת רבא שם) הביא הרמב"ם (פ"ד מסוכה ה"ט) דנ"מ בסיכך לצד חוץ במבוי מפולש⁴, ולדעת הרמב"ם צריך הלחי אף לדאורייתא דסובר דבעי שלוש ורביעית אפילו לחי, ודוק בה. (הג"ה: [בדעת הרמב"ם דצריך לחי אף] למבוי סתום וכל האחרונים טעו בזה, עיין בש"ע סימן תר בהגרא"ס ק"י שפירש דעת הרמב"ם במבוי מפולש, וזה א"א לפי שכתבתי דעת הרמב"ם דסובר דלחי לא מהני, כ"א בדופן רביעית).



בדין קרקע נגזלת מעכו"ם

[ל, א] [אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי: כי זבניתו אסא מנכרי לא תגזו אתון אלא לגזוהי אינהו ויהבו לכו. מאי טעמא - סתם נכרים גזלני ארעתא נינהו, וקרקע אינה נגזלת. הלכך, לגזוהי אינהו, כי היכי דליהו יאוש בעלים בידייהו דידהו, ושינוי הרשות בידייכו].

ברש"י ד"ה סתם עכו"ם גזלו וכו'⁵, פירש מישראל. עיין מג"א בא"ח סימן תרל"ז (סק"ג) מה שכתב בזה⁶. ולדעתי נראה דכוונת רש"י פשוט, דהא דאמרינן קרקע אינה נגזלת, לא הוי רק

2. רמב"ם שבת (יז, ט): "מבוי שאין ברחבו שלשה טפחים אינו צריך לא לחי ולא קורה ומותר לטלטל בכולו, שכל פחות משלשה הרי הוא כלבוד, מבוי שהכשירו בקורה אף על פי שמותר לטלטל בכולו כרה"י - הזורק מתוכו לרה"י, או מרה"י לתוכו פטור, שהקורה משום הכר היא עשויה, אבל אם הכשירו בלחי הזורק מתוכו לרשות הרבים, או מרה"י לתוכו חייב, שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית". ובראב"ד: "מבוי שהכשירו בקורה אף על פי שמותר לטלטל בכולו. א"א הא מילתא קשיא טובא כיון שמותר לטלטל בכולו - אלמא במבוי שיש לו שלש מחיצות קאמר, וקיימ' לן דג' מחיצות דאורייתא, א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור וכי באו חכמים להקל בשל תורה להטעינו קורה".

3. בכת"י הוסיף רבינו מילים אלו: בר"ה מקורה פטור (שבת צח, א). ויתכן שכוונתו כי הרמב"ם (שבת יד, א) מביא להלכה גמ' זו, יחד עם פסיקת שיטתו כי מחיצות שבת הגמורות הן רק בד' מחיצות.

4. רמב"ם סוכה (ד, ט): "לא היו לה פצימין פסולה, מפני שהיא סוכה העשויה כמבוי, שהרי אין לה אלא שני צדי האכסדרה ואמצע האכסדרה אין בו כותל, ושכנגדו אין בו פצימין".

5. רש"י: "מאי טעמא סתם נכרים גזלני ארעתא מישראל נינהו - ושמא אותו קרקע מישראל הוה".

6. מגן אברהם (תרלז, סק"ג): "וצריך עיון שנהגו קצת לעשות סוכ' ברשות הרבים ואם כן סוכה גזולה הוא וא"ל דבני העיר מוחליין להם דהא ברה"י יש לכל העולם חלק בהם (עבח"מ סי' קס"ב ס"ב) ואת"ל דכל ישראל מוחליין מ"מ הרי יש לעכו"ם חלק בהם ומלשון רש"י בסוכה דף ל' ע"ב משמע דוקא מישראל אסור אבל מעכו"ם שרי ואף על גב דקי"ל גזל העכו"ם אסור מ"מ לא מקרי מצוה הבאה בעבירה וכ"כ הש"ג ורי"ו, אבל בס' יראים כתב דאפי' למ"ד גזל העכו"ם שרי מ"מ לא מקרי לכם ובתשו' הרשב"א סי' תתנ"ב כתב דמה שרש"י מישראל ל"ד דהא גזל עכו"ם מעכו"ם אסור וישראל מעכו"ם נמי פסול וכ"כ ב"י ססי' תרס"ד וא"כ אסור לעשות סוכה בר"ה שהעכו"ם לא מחלי על כך (ועמ"ש סי' תר"מ

בקרקע של ישראל, אבל בקרקע של גוי נגזל שפיר, דהא הפסוקים [ד'וכחש'] בפרק הגזול ב"ק דף קי"ז (ע"ב)⁷ איירי בישראל, כדין קרבן שבועה, ודוק.



פסול גזל בסוכה שתקף בחברו שבנאה ברשותו

[לא, א] בתוס' ד"ה אבל גזל עצים וסיכך בהן - [אין זה לא גזולה ולא שאולה וכו', ואפילו [מדרבנן] בלא עגלה וספינה איכא לאוקומיה קרא, כגון בראובן שבנה סוכה בחצרו של שמעון מדעתו, ובא שמעון ותקף את ראובן והוציאו מסוכתו, דאין עליה תורת שאולה כיון דלא קיימא ברשותו של ראובן, ולא דמיא לקרקע דבחזקת הבעלים עומדת ולכך אין קרקע נגזלת], כ"כ התוס'. ובהגהות אושר"י (ב, טז)⁸ איתא [וראובן שבנה בחצרו של שמעון] 'שלא מדעתו'. ועיין מג"א (תרלו, ז) שנדחק בהבנת הגהות אושר"י⁹, והרש"א הגיה בתוס'.

ולי נראה ברור דהגהות אושר"י ותוס' לא פליגי.

אלא דהג"א [ד]נקט שלא מדעתו - לרבותא נקט, דאף בשלא מדעתו הויא גזולה, דבאמת קי"ל בב"מ דף (קא, א) דהיורד לתוך של חברו שלא מדעתו ובנה חורבתו, יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, וא"כ שפיר מחשב לגזול, דהא חייב להחזיר לו העצים והאבנים.

אבל התוס' רצו ליישב אף למ"ד (שם) דאין שומעין [לו], וא"כ אינו חייב להחזיר כי אם דמים, וא"כ לא חשיב גזילה¹⁰, לכך פירשו דאיכא לאוקמא דבנה מדעתו בתוך של חברו, דבכה"ג ודאי חייב להחזיר לו כל הסוכה כאשר הוא לימי החג, וחשיב שפיר גזולה, ודוק בזה כי הוא כפתור ופרח, וכל האחרונים כולם נדחקו בזה, והעיקר כמ"ש (=כמו שכתבתי), ונכון בעזר הבורא יתברך.



ס"ב) ואף דבדיעבד כשרה מ"מ נ"ל דאין לברך עליה דאע"ג דלית בה משום מצוה הבאה בעבירה כיון דלא קניא כלל כמ"ש הר"ן ורי"ו מ"מ אין לברך עליה כמ"ש רס"י תרמ"ט וכמ"ש בתוס' רפ"ג דסוכה וא"כ הוי ברכה לבטלה".

7. בבלי ב"ק (קיו, ב): "ת"ר: הגזול שדה מחבירו ושטפה נהר - חייב להעמיד לו שדה אחר, דברי ר' אלעזר, וחכ"א: אומר לו הרי שלך לפניך. במאי קא מיפלגי וכו', ורבנן דרשי כללי ופרטי: וכחש - כלל, בפקדון - פרט, או מכל - חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטלין".

8. הגהות אושר"י (ב, טז): "וראובן שבנה בחצרו של שמעון **שלא מדעתו**, ובא שמעון ותקף את ראובן והוציאו מסוכתו, פסולה דאין עליה תורת שאולה כיון דלא קיימא ברשות של ראובן". ועיין הגהות הב"ח אות ב'.

9. מגן אברהם: "ומעתה י"ל דלהכי נקט הג"א שלא מדעתו דאלו בנה מדעתו ה"ל הקרקע של ראובן וקרקע אינה נגזלת וא"כ לא קנה ג"כ העצים אך כיון שבנה שלא מדעתו א"כ שמעון גזל העצים בלבד דהוי מטלטלין ואפשר לסתור כסתור דמי עיין בח"מ צ"ה גבי כל העומד לגדור וא"כ ה"ל גזילה ותקנת השבים אין כאן כיון דלא טרח בה וכו'".

10. כעין דברי רבינו בדעת התוס', כתב בחידושי חתם סופר (סוכה לא, ב ד"ה אבל). אמנם יש להעיר על דברי רבינו, הן במה שפירש בהגהות אושר"י והן בדעת התוס', דהנה מבואר בש"ך (שצא, ב וכפי שדייק בדבריו בעל פתחי חושן, גניבה ו' הערה נב), דיורד לשדה חברו על מנת ליטול את עציו ולא לשקעם, אין לו דין יורה. ומעתה כיון שבנה את הסוכה לז' ימי החג בלבד, אם כן אין כאן כוונת ירידה להשבחת שדה חברו, דומיא דיורד לשדה חברו ונטעה, ושוב אין בעל הבית יכול לומר שישלם את היציאות וקונה את הניטע בחצירו, ומעתה אם כן מדוע שלא יהא בזה דין גזילה, כיון דאין כאן כוונה לרדת ולטעת את שדה חברו [שו"ר שכע"ז הקשה הפתחי חושן שם מדנפשיה].

כת"י הגר"ד מקארלין חידושי סוכה

כת"י הגר"ד מקארלין הלכות סוכה

הגאון רבי דוד פרידמאן מקארלין זצ"ל
רבה של קארלין, בעל פסקי הלכות – יד דוד ועוד

גליונות שו"ע הלכות סוכה*

שו"ע תרכו ס"א: והעושה סוכתו תחת האילן וכו'. וי"א שאפילו אם הסוכה צלחה מרובה מחמתה בלא האילן, והאילן חמתו מרובה מצלתו, אם ענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר פסולה בין שהאילן קודם בין שהסוכה קדמה, כיון שענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר וכו'. אבל אם הענפים כנגד האויר שבין הסכך הכשר (או שהסכך הרבה שאפי' ינטל נגד האילן נשאר כשיעור – רמ"א), כשרה, הואיל וצל הכשר הוא מרובה מחמתה, שאפילו אם ינטל האילן יש שיעור בכשר להכשיר.

ביאור הגר"א סק"ג (ד"ה וי"א): ומה שהביאו י"א כו'. שכל מה שתחת האילן כמאן דליתא דמיתא ומה שהביאו תוס' (סוכה ט, ב ד"ה הא) ראייה¹ וכו'. ומה שהביאו ראייה ממ"ש המקרה כו' (שם טו, א), לא מביעיא לפי' תוס' שפי' שם והא א"א לצמצם, ותירץ במעדיף, שע"י כן האויר ממולא שבלא סכך פסול איכא שיעור, וז"ש כאן אבל אם הענפים כנגד כו', וכן תי' בגמרא (שם טו, ב), אם היו נתונים שתי כו', וז"ש כאן או שהסכך הרבה כו', שהוא כמו שם שהסכך הוא על כל הסוכה והוא הרבה כו'.

גליון הגר"ד: ראייה ממ"ש המקרה כו'. נ"ב: דברי קדשו אינם מובנים לי, דלדעת התוס' במסקנא כל ששווה הכשר עם הפסול כשר, ואי"צ רק שישווה הכשר והפסול, וצ"ע. אך לי קשה לשיטת התוס' דף כ"ב ב' (ד"ה כוונת) דהיכא דשווה האויר והסכך הוה צילתה מרובה מחמתה, א"כ הא הפסול ג"כ צילתה מרובה מחמתה, וזה פסול בכל אופן כמו שביאר הגר"א ז"ל באות הקודם, וצ"ע ג.

שם, ביאור הגר"א סוף סק"ג: ודברי תוס' צ"ע, ששם (טו, ב) ד"ה והא אפשר הקשו על רש"י ומיהו קשה כו', ופי' פירוש אחר כגו' ר"ח ור"ת². וכאן הביאו ראייה מפ' רש"י שם, ולפי' כאן לא קשה על רש"י שם. וצ"ל דשם הוא אחר שכתב כאן פי' ר"ת דלמעלה מעשרים לא מקרי סכך פסול, וא"כ יש לפרש כאן כראב"ה.

גליון הגר"ד: ולפי' כאן לא קשה על רש"י שם. נ"ב: אינו מובן, דשם הא קאי להסברא דבמע"מ (-דבמחצה על מחצה) אס[ו]ר, וא"כ הא הוה כמו לדידן שהכשר בלא הפסול הוה חמתה מרובה מצילתה וצריך לצרף עמו הסכך הפסול, וצ"ע ג על דברי הגר"א אלו.

שו"ע תרכט ס"ז: אם סיכך בחבילה, והתירה, כשירה כיון שאין איסורה אלא משום גזירה. ט"ז סקי"ז: כ"כ הטור בשם הר"י מקרקישנא ונראה טעמו דהא דתנן וכולן שהתירן כשרות קאי אם לא התירו תחילה וסיכך בו דמהני היתר וא"צ לנענע ממילא שמעי' אם הניחן לייבש בלא התרה תחל' לא סגי אחר כך בהתר' אלא צריך גם ניענוע ואח"כ מביא הטור י"א דגם בזה סגי בהתרה לחוד.

* מכת"י רבינו שכתבם בשולי גליונותיו בשו"ע א"ח שהיה ברשותו. פיענוח כתב היד נעשה ע"י ה"ה גרשון אברהם וויזענפעלד נ"י, מאוצרותיו של זקנו, הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל. במסגרת העריכה הושלמו מובאות השו"ע ונו"כ עליהן מוסבות הערותיו של רבינו. וכן תוקנו תיקוני לשון קלים, למען ירוץ הקורא. דוד לוי.

1. תוספות סוכה (שם): "ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי - שצלחה מרובה מחמתה, לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול, כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלחה מרובה וכו', ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין, או בארוכות המטה מכשירין לקמן (טו, א) בשיש ריוח ביניהן כמותן, ואף על גב דלא מהני בהו חבטה לבטל ברוב כיון דמינכרין ולא מיערבן, דהאי לחודיה קאי, ולא אמרי' דתפסול משום מצטרף סכך פסול, דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר".

2. נחלקו התוס' על רש"י, האם למסקנת הגמ' פרוץ כעומד מותר כדברי ר"ח ור"ת, בעוד שלרש"י בעיני עומד מרובה.

גליון הגר"ד: אם לא התירו וישב תחתיו יצא בדיעבד. נ"ב: א"ה התוס' בד' י"ב ב' ד"ה אין מסככין כו' אומרים בפירוש שפסול מדרבנן אף בדיעבד.

שו"ע שם: אם סיכך בחבילה, והתירה, כשירה כיון שאין איסורה אלא משום גזירה. ט"ז סק"ז. והתירה כשרה. כ"כ הטור בשם הר"י מקרקישנא וכו', ובב"י יש כאן דברים תמוהים, במ"ש לפ' הדיעות שא' היא דעת המרדכי כו', ולדעתי יש ט"ס בדבריו וכצ"ל: סברת הר"י מקרקישנא - כתב' הר"ן בפ"ק במתני', וסברת י"א כתבה הר"ן אח"כ וז"ל: איכא מ"ד כו', וא"צ להאריך בזה כי כן מבואר למעיין שם.

גליון הגר"ד: ובב"י וכו' וכצ"ל סברת הר"י מקרקישנא וכו'. נ"ב: א"ה, המעיין בהר"נ יראה שאין זה כלל כוונתו, ורק בהמשנה אומר שאם הם מותרים מותר לסכך בהם, אף שהיו חבילה והתירן שלא לשם סכך. אבל אם היו מונחין על הגג לייבש והותרו מאיליהן, או שהתירן שלא לשם סוכה, פסולים מן התורה משום תעשה ולא מן העשוי (ראה סוכה יב, א), אבל אם התירן לשם סכך יכול להיות [כשרה] גם בהתרה ואינה צריכה דוקא ניענוע לשם סוכה - דהוה מעשה רבה, דסגי גם במעשה זוטא דהתרה וכסברת התוס' (שם, יב, ב) ד"ה אין מסככין כו', דאפילו הניחן לייבש מהני התרתן כאילו היא ניענוע. ובהגמ' אומר דין אחרון) דאף שאין מסככין בחבילה משום גזירת אוצר, עם כל זה אם היו מונחין החבילות על הסוכה לייבשם, והגביהן לשם סוכה מהני להתיר אותן, אף שעודן קשורים והן חבילות, עם כל זה כשרה [דלא כהב"ח] שהביא המ"א באות י"ט], ולא שייך בהם גזירת חבילה וזה כסברת רש"י (טו, א ד"ה ובית הלל) גבי נסרים, שאף לסככן בנסרים שאסור לכתחילה משום גזירת תיקרה, עם כל זה אם כבר מונחים על הסוכה סגי להו בפקפוקן, וממילא נשמע לשיטת החולקים שם על רש"י יחלקו גם כאן, ודוק.

שו"ע תרל ס"ב: דפנות הסוכה, אם היו שתיים זו אצל זו כמין ג"ס; עושה דופן שיש ברחבו יותר על טפח ומעמידו בפחות מג' לאחד מהדפנות, ויעמיד קנה (כנגד הכותל) כנגד אותו טפח, ויעשה לה צורת פתח שיעמיד קנה עליו ועל הטפח, וכשרה אף על פי שהקנה שעל גביהן אינו נוגע בהן. הגה: ואם הטפח והדופן מגיע לסכך, אין צריך קנה על גביהן.

ביאור הגר"א סק"ז: ואם הטפח והקנה כו'. כצ"ל אבל בירושל' פ"א דסוכה הלכה א', וספ"ק דעירובין איתא דאינו מתיר משום דלא נעשה לכך, ועמ"א. וי"ל דס"ל דגמ' דידן פליג על הירושלמי, דאמרינן בפ"ק דעירובין (יא, א) דוקא בפיתחי שימאי, ולא משני בשלא נעשו, ועוד שם במחיצות דכ"ע ל"פ כו', וע"ל סי' ס"ב ס"ג, וצ"ה לכ"ע משום מחיצה.

גליון הגר"ד: דאמרינן בפ"ק דעירובין. דוקא בפיתחי שימאי ולא משני בשלא נעשו ועוד שם במחיצות. דכו"ע ל"פ. נ"ב: א"ה, וי"ל דמה דקאמר הגמ' בפיתחי שימאי הכוונה דלית להו תיקרי, אלא תקרת הבית כמו סוף סכך, ר"ל סוף תקרת הבית, וכן דלית להו שיקפי ג"כ הכונה רק עובי הדפנות, כן יש לפרש דלא כפירוש רש"י ותוס' שם, ובמנחות ל"ג ב' ע"ד (-על דבר) אמרם שם גבי אכסדרי, דהפצימין נעשו רק לחזוקי תקרה ועיין רש"י שם שפירש ולא לשם פתח. [ויש לחלק דשם הפירוש שלא נעשו להיות מזוזות שיהיה הפתיחה לשם פתח, אלא הפתיחה היה פתיחת חסרון דופן לגמרי].

אך קשה לפי"ז דין הכיפה שחייבת במזוזה, שכפי הנראה אין לה פצימין אחרים. ויש ליישב בדוחק, דאיירי שיש שם פצימין ג"כ שנעשו לשם עשיית פתח, ויהיה איך שיהיה אין

תורת פתח אלא דוקא שיהיה ניכר עשייתו לפתח, לא שנעשה חור גדול כמו פרצה, או שחסר כאן דופן, וכן אומר הרי"ז בה"ק³ דרוחב הכותל לא נחשב לפצים, ר"ל שאם הפתח בסוף כותל מזרח אין עוברי כותל דרום נחשב לפצים, שניכר שענינו רוחב מהכותל דרומו של הבנין ואינו משמש להכשיר פתח הכותל שנשאר בכותל מזרח, לעשותו לפתח, אבל בהכותל מזרחי בעצמו שני צדדי הפתח אם החליקן שיהיו ישרים שלא יהיו אבן יוצא ואבן נכנס ניכר עשייתו שהיא ענין פצימין, הרי שאין תורת פתח אם אינו ניכר ענין עשייתו לפצימין ותיקרה, וכן אמרו ביומא (יא, א) על אבולא דמחוזא הני חיזוק לאקרא דכובי, הרי שאם נעשה התקרה לא לצורך הכשר, רק לצורך הכשר בנין שעליו אין עליו תורת תיקרה ואין מחייבת את השער במזוזה, ועיין שם במאירי, ודוק בכל זה.

וקושיית הגר"א מהא דקי"ל (עירובין טו, א) דמחיצה העומדת מאיליה שמיא מחיצה, יש לחלק בין מחיצה שעניינה למנוע רגל הדורסים לפתח, שכל התירו דוקא כשמורה ענינו על ענין פתח ליציאה וכניסה בתורת פתח לבית, לא כשענינו הוא ענין פרצה, או ענין אחר, והרי יש מי שסובר שאינו מתיר אלא כשיש לו הכר ציר, ודוק בכל זה.

ולכן אי"צ לעשות מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, שהצה"פ (=שהצורת הפתח) אין ענינו להועיל בתורת מחיצה אלא דוקא כשניכר כל עשייתו לצורך כניסה ויציאה בתורת פתח, לא בתורת פרצה, ר"ל שהתקרה והפצימין שלו נעשו להוראה אחרת, אף שמשמשינן גם לתיקון הפתח, אנן בתר עיקר שימושן אולינן, וכיון שאין עליו תורת פתח ממילא לא נעשה מחיצה, שמה שמועיל בתורת מחיצה זה דוקא כשניכר ענינו ענין פתח לא בניכר ענינו התקרה והפצימין שלו לענין אחר, ובאופן זה אין ענינו ענין פתח, רק ענין פרצה, ודוק בכל זה.

שו"ע תרלא ס"ט: בית המקדש בנסרים שאין עליהם מעזיבה (פירוש טיט וצורות שמשמין עליהם) ובא להכשירו לשם סוכה וכו', שיטול מבין שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומו וכולה כשרה, אפילו הנסרים רחבים ארבעה.

ביאור הגר"א סקי"ג (ד"ה שיסיר): אפי' הנסרים כו'. כמ"ש שם הניחא לרב כו' אלא לשמואל כו' וערש"י שם ד"ה סיפא כו' וד"ה בבטולי כו' וכן תוס' שם ד"ה ר"מ כו' ואנן קי"ל כשמואל. גליון הגר"ד: וזה דפריך הניחא לרב דלר"מ. צ"ל⁴.

ביאור הגר"א שם. ועוד דסברא מהופכת, שתקרה העשויה מכבר כשר במפקפק אפי' יש בה ד' והרואי' מאן מוכח, אלא בלית בה ד' מיתוקמא, ומאן דס"ל גזירת תקרה בד' גזר כאן אף בפחות מד', דודאי אף בפחות מד' מקרינן, אלא כ"ד דרגילין לסיכוך כמו לתקרה לא גזרו בהן, אבל כשיש בהן ד' שקרוב לתקרה יותר מסיכוך גזרו בהן, ובעשויה תקרה מכבר למאן דגזר כאן אין חילוק בין ד' לפחות מד', כיון שנתונין בקירווי הבית נעשו קרובין לתקרה. וזה דפריך הניחא לרב, דלר"מ ל"ל גזירה כלל, ה"נ לא גזרו. אלא לשמואל דלכ"ע אית להו גזירת תקרה בד', ה"ה כאן אף בפחות מד' ד"ה פסולה.

גליון הגר"ד: ד"ה כאן אף בפחות מד' ד"ה פסולה. נ"ב: עיין בהריטב"א דסובר דאף פחות מג' גם כן פסל לר"מ.

3. אולי צ"ל: אומר הרי"ז בה"מ [בהלכות מזוזה].

4. סוכה (טו, א) הניחא לרב, דאמר מחלוקת בשיש בהן ארבעה, דרבי מאיר אית ליה גזרת תקרה ורבי יהודה לית ליה גזרת תקרה.

ביאור הגר"א שם: אז הלכה כרב בגזירותיו.

גליון הגר"ד: צ"ל: כר"מ.

שו"ע תרלב ס"ד: אם יש סכך פסול ב' טפחים, ועוד סכך פסול ב' טפחים, ואויר פחות משלשה מפסיק ביניהם, יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפין לפסול הסוכה.

גליון הגר"ד: אם יש סכך פסול ב"ט. נ"ב: הציון י"ד [בביהגר"א]⁵ שייך [כאן].

שו"ע תרלג ס"ב: היתה גבוהה יותר מעשרים, והוצין (פי' ענפים קטנים עם העלין שלהם) יורדים למטה, אם צלתן מרובה מחמתן, כשרה; ואם לאו, פסולה.

מג"א סק"ב: יורדים למטה. עד שמגיע לחלל כ' (הרא"ש). ואף על גב דכשהסכך למעלה מכ' כשר, מ"מ הוצין לא חשיבי כ"כ, ובעי' שירדו לחלל כ' (ר"ן).

גליון הגר"ד: מ"מ הוצין לא חשיבי כ"כ. נ"ב: עיין בעירובין ד' ג' (ע"א) בתוס' (שם, ד"ה אי) ותמצא ב' הסברות. אבל לי נראה, דדין ההוצין שוה למקצת סכך בתוך עשרים, דהכוונה בתוך הכשר עשרים, ר"ל שלא ישאר למטה מהם חלל יותר מעשרים, וכמ"ש התוס' שם ג' ב' ד"ה חלל סוכה תנן, עיי"ש.

והחילוק בין הוצין למקצת סכך בתוך הכשר עשרים - הוא בהוצין שמופלגין מעיקר הסכך, לכן צריך שיהיו בהן עצמן צילתה מרובה מחמתה, אך כיון דמחוברין אליו אף שיש הפסק אויר בין הסככים האלה, לא מפסלו מחמת סכך העליון - אף לשיטת רש"י שסכך שלמעלה מעשרים דין סכך פסול עליו, שזה דוקא באין מחוברין כלל וגם יש הפסק אויר בין הסכך העליון להתחתון. ובחידושי למס' סוכה בביאור השיטות הארכתי בזה, עיי"ש ודו"ק.

שו"ע תרלד ס"א: סוכה שאין בה שבעה על שבעה, פסולה. ולענין גודל, אין לה שיעור למעלה.

מג"א סוף סק"א: ונ"ל, דאפי' הסוכה גדולה הרבה, ובמקום א' יש קרן א' משוך לפנים שאין בו ז' על ז' אסור לישב שם, כיון שהמקום צר לו לשבת שם, וכ"מ בגמרא דף ג' (ע"א), ע"ש בקיטונית.

גליון הגר"ד: אסור לישב שם כיון שהמקום צר לו לשבת שם. נ"ב: א"ה, אין ראייה, דשם הי' מובדל מן הסוכה במחיצות, משא"כ באינו מובדל במחיצות כיון שכשרה בכה"ג, לא איכפת לנו במה שצר לו לישב ויעמוד, וכמו באויר, או סכך פסול המשלים סוכה קטנה שמצטרף ואין ישנים תחתיו (סוכה יט, א), והא צר לו המקום אעכצ"ל (=אלא על כרחך צריך לומר) כיון שהכשירה התורה בזה האופן, לא אכפת לנו במה שצר לו לישב ולישון, ודוק בזה⁶.

שו"ע תרמ ס"ב: קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות.

מג"א סק"ג: חייב בסוכה. ואמו אינה חייבת לחנכו כמ"ש סימן שמ"ג, אך י"א שהב"ד מחויבים לחנכו,

5. לפני רבינו ציינו את דברי הגר"א בסעי' ג' על המילים אם יש בין שניהם שלשה טפחים כו'.

6. נראה דנחלקין המג"א ורבינו, בדין הכשר סוכה בז' על ז' טפחים, האם יסודו שבכך יש עליו שם דירה, היות וניחא תשמישיתה ויכול הוא לשבת עם ראשו ורובו, וכן סובר המג"א, ומשום כך בקיטוניות שאינו יכול לדור שם כראוי, אף שיש בהם שיעור ז' על ז' טפחים, מכל מקום לא מתקיים יסוד העניין של ז' על ז', כיון שבפועל אינו יכול לדור שם כראוי. אמנם רבינו סבירא ליה דז' על ז' זהו שיעור בהכשר סוכה, והוי מדיני שיעור [וכפי ששיעור מקווה במ' סאה], אם כן, אף שבפועל אינו יכול לדור בפנית הסוכה כראוי משום צרותה, כשרה היא, היות ובשטחה יש ז' טפחים מכל מקום.

ולכן אף על פי שאין אביו כאן, אין להקל שיאכל חוץ לסוכה (ת"ה סי' צ"ד) עסי' תרי"ו, ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיו כמ"ש סימן רס"ט.

גליון הגר"ד: ואמו אינה חייבת לחנכו. נ"ב: עיין תוס' ישנים יומא ד' פ"ב (ע"א) מ"ש בזה⁷.

שו"ע שם: קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות.

ביאור הגר"א סוף סק"א: כבן חמש כו'. רמב"ם וט"ס הוא, וצ"ל שהוא בן שש וכרב אשי שם, דאי פ' כהני אמוראי ר' ינאי ור"ל, הל"ל כבן ד' וה', ולפרש אי איתיה לאבוה. וכן פ' בהלכות עירובין כרב אשי, וכ"פ הרי"ף שם וכל הגאונים. וחד דינא לעירובין ולסוכה כמ"ש שם, ותנן גמי גבי סוכה כה"ג כו'. וכן בירושלמי פ"ב דסוכה סוף הלכה ט, תני ר' אושעיה קטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה ויוצא בעירובה של אמו.

גליון הגר"ד: ויוצא בעירובה של אמו. נ"ב: א"ה לדעתי צריך להגיה ואינו יוצא ועיין במה שרשמתי על גיליון הירושלמי שלי.

שו"ע תרמה ס"ט: אם כפוף בראשו, פסול. ודוקא כששדרתו כפופה, אבל עליו כפופים בראשו כמו שדרך להיות הרבה לולבים, כשר.

מג"א סק"ח: עליו כפופי'. והרא"ש כתב: אוהב אני יותר לצאת בו, שאין העלין נחלקין ותיומתו קיימת (ב"י הגהות מנהגים), ואם כולן או רובן כפופים כל שהוא פסול (לבוש).

גליון הגר"ד: לפי שאין העלין נחלקין ותיומתו קיימת. נ"ב: והריטב"א חושש לפוסלו.



7. ז"ל התוס' ישנים: "ור' אומר דחינוך לא שייך אלא באב, אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך, הלכך נמי אין נוהרין להפרישו. ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה, שמא הוה להם אב וחנכם בכך, ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכ[ת]ם למצוה בעלמא".

הגאון רבי מאיר הלוי חדש זצ"ל
משגיח ישיבות כנסת ישראל – חברון ועוד

נמצא האומר חמור מן העושה*

א.

שופרו של אלול, אני לדודי ודודי לי, לדורות

(א). מר"ח אלול תוקעים בשופר (שו"ע תקפא, א). אין זו מצוה, שכן עצם חיוב תקיעת שופר הוא דווקא בראש השנה, אלא שאנו מסתמכים על הפדר"א (פ' מו) כמקור לכך. "עלה א' בתרועה השם בקול שופר" (תהלים מז), על איזו תרועה מדובר כאן? בזמן מתן תורה, נכשלו ישראל בעגל ואחר כך התפלל משה מ' יום ומ' לילה, אחר שבירת הלוחות, שהקב"ה לא ישחית את עם ישראל. הקב"ה אמר הרף ממני ואשמידם ובתפלתו זכה משה שהקב"ה סלח ואמר לו פסל לך שני לוחות... ועלה אלי ההרה. וכאשר עלה בשלישית תקעו בשופר והכריזו, משה עלה למרום אל טטעו בע"ז. והצליחו ולא נכשלו. זה שנאמר "עלה א' בתרועה השם בקול שופר". עליה זו השלישית הייתה בר"ח אלול מ' יום לפני יום כיפור ואלו היו מ' יום של רצון שהקב"ה נתן להם את הלוחות [ראה רש"י (שמות לג, יא) עפ"י סדר עולם (פ"נ) ותנחומא (כ"י-תשא לא)]. על כן אף אנו תוקעים בשופר באלול.

ועוד: "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו) וראש השנה שהוא יום הדין צריך לעורר בנו חרדה כדי שנתכונן ונוכל לזכות בדין.

(ב). מה השייכות שלנו לתקיעה שלהם? ואם אכן השופר מעורר לתשובה מדוע תוקעים בו דווקא באלול ולא בכל השנה?

אלא שמאלול הוא נשאר לדורות שאלול הוא עת רצון. ובעת רצון יש להשתדל לנצל עת זו כדבעי ויש סכנה בדבר שאם לא נשתמש בזה כראוי עלולה לצאת מזה תקלה ככתוב "עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו" (שה"ש א, יב), בזמן גילוי השכינה, כשהתגלה הקב"ה לתת לעמו חמדה גנוזה, את התורה.

בשעה שעלה למרום להתפלל טרם הייתה הסכנה, אך כאשר עלה לקבל את הלוחות אז ראו סכנה כי דווקא בזמן העת רצון יכולים לטעות בע"ז. ותקעו בשופר - עלה א' בתרועה - והודות לכך לא טעו שוב בע"ז. אף שבלוחות הראשונים היו קולות וברקים וקול שופר חזק מאוד ולא הועיל, וקול שופר זה עם הכרוז שבלוחות האחרונים הועיל. זה שאומרים "אני לדודי ודודי לי" (שה"ש ו, ג), כאשר מתחיל מ"אני לדודי", ואחר כך "דודי לי" זה מועיל, אך כאשר זה להיפך זו סכנה.

* נאמר בישיבת כנסת ישראל - חברון, אלול תשל"ג. רשם וערך תלמידו הרב חיים צבי פוגל שליט"א. הדברים מתפרסמים לע"נ אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], פרסמנו שמועות חדשות מהסבא מסלבודקא - הרנ"צ פינקל זצוק"ל, שנאמרו מפי המשגיח רבי מאיר חדש זצ"ל, ומרשימותיו של עורך המאמר. דוד לוי.

(ג). הרמב"ן (שמות לב, א) מסביר את חטא העגל, בדברי חז"ל שבשעת מתן תורה ראו את המרכבה (ובו אריה ונשר ושור ואדם), משל למלך שביום גנוסיה שלו קיבל את העם ובא במרכבתו והתגלה לפנייהם לברכם, ודווקא מהמקורבים למלך חשקו באופן אחד מהמרכבה ושמטוהו. כך כביכול נגלה לפנייהם בריבוא רבותיים של מלאכים, מלאכי צבאות ידודון, והם ראו את המרכבה היינו את דרכי ההנהגה של הקב"ה וחשבו לחקות את תבנית השור. - אך פירוש הדבר שמתוך שראו את מה שאיש לא זכה לו, טעו וחשבו שזו מצוה לעשות זאת. ובאמת היה ציווי לעשות כרובים במקדש אך זה במקדש ואחר ציווי ולפני כן "לא תעשו אתי" (שמות כ, כ) - "לא תעשו אותי" (ע"ז מג, ב), היינו אותות. (ומסביר הרמב"ן שאף ירבעם טעה בכך, שאחר שהיה במקדש מותר גם בארץ).

נמצא שהתקלה באה דווקא מתוך ההתעלות שנפתחו לפנייהם השמים וראו את השכינה והמרכבה. מזה פחדו, ואף כאשר עלה משה שוב למרום, והתעלו, פחדו שלא יסטו מן הדרך שככל שעולים יותר הסכנה היא חמורה יותר.

על כן התעוררו להתחזק ולכוון וליישר את הכוונה בתקיעת שופר וזכו לסייעתא דשמיא ויצאו בשלום. וזה נשאר לדורות. אלול נשאר עת רצון וסיום המ' יום, יום כיפור, נשאר יום כפרה לדורות.

השיא של אלול - עשרת הימים הראשונים של תשרי: "אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב: מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם? אינו נחתם? והכתיב נחתם עונך לפני! - אלא, אף על גב שנחתם - נקרע, שנאמר כה' א-להינו בכל קראנו אליו. והכתיב דרשו ה' בהמצאו! - התם ביחיד, הכא בצבור. ביחיד אימת? - אמר רבה בר אבוח: אלו עשרה ימים שביין ראש השנה ליום הכפורים (ראש השנה יח, א)".

זה מרמז לנו שמתחילת חודש אלול עד אחר יום הכיפורים הסכנה גדולה בגלל קדושתם של ימים אלה, (וביותר בעשרת ימי תשובה שהקב"ה מצוי, קדושתם גדולה יותר ועל כן סכנתם גדולה יותר), ויש להיזהר לנצל את הקרבת אלוקים ולא לסטות ולא לשגות בזה.



ב.

תשובה - להשיג מעלת אהבתו

רבינו יונה אומר בתחילת שערי תשובה, שהקב"ה מקבל את בעלי התשובה, אפילו שהרבו לפשוע ובגד בוגדים בגדו לא סגר בעדם דלתי תשובה, שנאמר "שובו לאשר העמיקן סרה" (ישעיה לא, ו). נמצא שאפילו מי שמרגיש שכל כך סטה מהדרך עד שהעמיקן סרה אל יתיאש.

"והתבאר עוד בתורה כי יעזור השם לשבים כאשר אין יד טבעם משגת ויחדש בקרבם רוח טהור להשיג מעלת אהבתו".

אף שהעוונות כה טמטמו את ליבו, עד שחש שיכול לאהוב מה שענינו החומריות רואות, אך לאהוב את השם כיצד יוכל? על כך אומר רבינו יונה שהשי"ת עוזר אף לאלה, שנאמר: "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה ושבת עד השם א', ומל השם א' את לבבך ולבב זרעך לאהבה את

השם א" (דברים ל, ו). היינו: ומל - ניתוח, שינוי טבע ובריאה עד שישגי מעלת אהבתו. - זו הפתיחה לשערי תשובה. היינו "שובה ישראל עד השם אלוקיך" (הושע יד, ב), שבעל תשובה צריך לחתור למדרגת אהבת השם, ואף כי הדבר נראה רחוק מיכולתו, אם אך ישוב, השם יסייענו.

"את לבבך ואת לבב..." ר"ת אלול (בעה"ט דברים ל, ו). אלול הוא אפוא עת רצון שהקב"ה יחדש בקרבנו רוח טהרה להשיג מעלת אהבתו. נמצא שמה שקשה להשיג כל השנה, אפילו בתשובה, כי זה למעלה מטבעו, אך באלול הקב"ה משנה את טבעו ומסייעו לכך.

זוהי תקיעת השופר - שלא ניתפס לשגרה, אלא נחפש עתה להגיע "עד השם אלוקיך". ועוד שלא נקצץ בנטיעות, שלא לשגות בע"ז.

ג.

תיקון חטאי הלשון

(א). כשאנו מתבוננים במצבנו אנו רואים ששיבשנו את כל המושגים. אנו מרגישים חומר על עוון שהוא במעשה, אולם במחשבה ובדיבור נדמה לנו כי מי יכול להשתלט על כך, ולא רואים זאת בחומרה. אולם הצדיקים בדורות הקודמים השתדלו מאוד באלול, ראשית כל, לתקן את הפגמים של הלשון.

(ב). הגרי"ס זצ"ל במכתביו אומר: בדרך כלל אנו יודעים שיש סיבה ומסובב, ומסיבה קטנה לא יצא מסובב גדול. (פירוש: רוח מצויה יכולה להשיב נוצה, אך להזיז אבן תוכל אך סערה). על כן, בשביל אנשים שהיו שקועים בכל נימי לבבם בעבודת השם יכול השופר להניע ליבם שלא לטעות בעגל, אך אנו שליבנו הפך לאבן כיצד נזיזהו מתקיעת השופר. (הגרי"ס זצ"ל לא רצה לעצום עיניו ולהסתפק בקביעת העובדה שהשופר מעורר, אלא ראה שאנו לא מתעוררים).

על כן מייעץ, שמכיוון שאנו תוקעים בשופר ומכריזים שמתקרבת סכנה - יש לפעול בב' כיוונים. הא', האמונה הפשוטה (לא השלמה), שיתעורר האדם מאימת הדין, שיתאר בדמיונו ומחשבתו את סכנת החיים שביום הדין ויכניע בזה לבבו. הב', על ידי שיתעורר בלימוד המוסר, וזה דבר קל.

אם כן, תקיעת שופר צריכה לעוררנו ללמוד מוסר כדי לעורר עצמנו לשוב בתשובה.

(ג). ואני חושב שאפשר להבין זאת עמוק יותר.

כבר דברנו שהרבינו יונה מבאר מהו ענין המוסר. יש חכמה ויש מוסר, לדעת חכמה ומוסר (משלי א, ב). חכמה היא כשרון המעשה ועזיבת העבירות - זו חכמה, שנאמר כי היא חכמתכם (דברים ד, ו). ואחר שידע המצוות ומה הן העבירות, ילמד גנות העבירות. לא די בחכמה, אלא יש עוד מוסר. והיינו גנות העבירות וההפסד והאבדון הנמצא בהן ולייסר עצמו בזיכרון העונשים ולהוכיח לזולתו, וזאת הידיעה תקרא מוסר. (שע"ת ג, ג).

הייתה פלוגתא בין גדולי הדורות הקודמים, אם עוסקים בתורה לשם מה המוסר, המוסר נועד לאלה שאינם עוסקים בתורה, אך התורה מלמדת איך לחיות. וזאת משום שהם הבינו שהמוסר נועד לעורר את האדם לקיום מצוות.

אולם הר"י מפרש לא כך, אלא מחדש "ואחר שילמד וידע המצוות ומה הן העבירות", שידע היינו שיקיימן, עדיין לא די בזה אלא צריך עוד שילמד גנות העבירות. מהו גנות העבירות ומהיכן נלמד זאת. מהי גנות העבירה? הרי עבר על ציווי השם, מורד במלכות, האין זו גנות? -



ד.

נמצא האומר בפיו חמור מן העושה

(א). המשנה (ערכין טו, א) מגלה: מצינו שהתורה חייבה על דברים מסוימים סכום קצוב. המעריך עצמו, לא חשוב מיהו, הפחות שבפחותים או החשוב שבחשובים, חמישים כסף ייתן. ובמשנה: פעמים זה להקל ופעמים להחמיר. שלושם של עבד (שור שנגח עבד והרגו) זה קצוב בין לעבד חסר ערך, ובין לעבד נוקב מרגליות. כן מצינו באונס ומפתה שמשלם חמישים שקל כסף, וכן במוציא שם רע. ומסיימת המשנה שם - נמצא האומר בפיו חמור מן העושה. היינו שהרוצה להזיק לפלוני בדיבור ולא הזיק במעשה, חמור ממי שעושה את הנזק בידים.

לכאורה, מה מציאה מצאו כאן, הלא זיל קרי בי רב הוא שאנס משלם חמישים שקל כסף, ומוציא שם רע משלם מאה כסף?! ולא מצינו כמעט לשון "נמצא" שכזה. ולמה אצלנו פשוט שהעשייה היא החמורה וחופש הדיבור הוא הערך המקודש היום, ומדוע אין אנו לומדים כמשנה, ומה חידשה כאן המשנה?

נדמה לנו שמוציא שם רע חמור משום שהוא גורם לכך שהיא תוצא להורג על שזנתה, ואילו אנס, נתרחק ממנו כנבל, אך מי שאינו חי כראוי עם אשתו ומוציא שם רע זה מובן לנו.

אך התורה חידשה לנו שחומרתו של המוציא שם רע בכך שהוא "אומר". ובגמ' שאלו איך נקרא למוציא שם רע "אומר", הרי אינו חייב עד שישכור עליה עדים וזה כבר מעשה? - ומתרכת הגמ' שבתורה, למרות שכל הרקע מפורש שהעליל עליה והאבא הביא השמלה וכו', בכל זאת התורה מנמקת: "וענשו אתו מאה כסף כי הוציא שם רע על בתולת ישראל" (דברים כב, יח-ט). התורה מעידה שהוא משלם לא בשל הרקע של השנאה והרצון להרגה, אלא נענש על שהעז לדבר על בתולת ישראל. ואילו על אנס מעידה התורה כי משלם חמישים כסף "כמוהו הבתולות", היינו שקלקל בתוליה ולא על גסותו וכו'.

"נמצא האומר בפיו חמור מן העושה". יש כאן חידוש בעצם העניין של חטא, שהתורה דורשת מן האדם שלא יקלקל עצמו, ואם מקלקל עצמו באבר הכי חשוב, נענש על כך יותר מפלוני שקלקל במעשה!

היינו שילמד גנות העבירות. שנדע שהגנות היא לא כפי שנדמה לנו אלא שהאומר חמור מן העושה, ולכך ייתרה התורה מקרא מלא ללמדנו שזה רצון השם.

(ב). מסיימת המשנה: וכן מצינו באבותינו שלא נחתם גזר דינם שלא להיכנס לארץ אלא על לשון הרע. שנאמר: "וינסו אותי זה עשר פעמים" (במדבר יד, כב). מה מוסיפה כאן המשנה? -

מתברר כאן שאף כאשר הבינונו כבר שחמור האומר מן העושה - אף שנכשלו כבר בחטא העגל וניסו את השם וכו', ובכל זאת רק בגלל לשון הרע שדברו על העצים והאבנים נגזרה הגזירה. והגמ' שואלת אולי נחתם גזר דינם משום שנתמלאה בזה הסאה?! מתרצת הגמ' אמר רבא לא נאמר: "וינסו אותי עשר פעמים", אלא: "וינסו אותי זה עשר פעמים", ללמד שעל זה נענשו, שזה יותר חמור מכל הפעמים.

האומר חמור מן העושה - מלמדת המשנה כי הדברים אמורים אף בע"ז שהאומר חמור אף ממנה.

ואני סובר עתה שמפני זה מצינו שגדולי הדורות כגון ר' איצל פטרבורגר היו נמנעים מלדבר באלול, ראשית, לשנן ולקבל דעת התורה שהאומר חמור, היינו שבלשונו צריך להיזהר יותר מכל, שכן הדיבור הכי קל, דיבת הארץ, חמור מן המעשה הכי חמור - מן העגל.

ה.

חומרת הדיבור

המכה פלוני נכשל באותה עת בלבד, אך השוגה בדעה שאינו מחשיב את הדיבור זה משגה מהותי, כל הוויית חייו היא בשקר, לא כפי שקובעת התורה.

רבינו יונה מסביר (שע"ת ג, רא) במה כה חמור לשון הרע - משום שנא' "אשר אמרו ללשונו נגביר, שפתינו אתנו, מי אדון לנו" (תהלים יב, ה). כשמדבר נדמה לו שאי אפשר לטעון עליו, כי זה שלו, ואינו מרגיש שלוקח יצירת הקב"ה ובוז כופר בקב"ה, זו כפירה וזה חמור מהכול.

נמצא שדוד המלך מלמדנו שכאשר אדם מדבר, צריך הוא להרגיש ששכינה מדברת מגרונו, ואיך מעז להשתמש בזה לרעה. זה החטא הכי חמור.

נקבל על עצמנו ללמוד מוסר, גנות העבירה, שנדע את רצון הקב"ה. שנשתדל לקנות לנו ערך זה של חשיבות הלשון, ולשמור על הלשון, ולהחשיב כל בלימת הפה. "תלך ארץ על בלימה" (איוב כו, ז), הקב"ה מחזיק את כל העולם בזכות מי שבולם פיו בשעת מריבה (חולין פט, א).

לא רק את הפגם בחטא של הדיבור יש לדעת, אלא יש לזכור את ערך המונע עצמו מן הדיבור הפגום, זה צדיק יסוד עולם. נשתדל לשמור על הדיבור ונזכה בזה לחיים טובים ולשנה טובה ומבורכת.



ראש השנה

באור פניך יהלכון ♦ הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות ♦
שהחיינו על רימון בליל ראש השנה אחרי ששתה את מימיו ♦ לזיהויה
של היעל ♦ חידושים ובירורי הלכות בענייני הימים הנוראים [עם פסקי
גדולי ההוראה שליט"א]

הרב יהונתן דיויד*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

באור פניך יהלכון

א. חידושים מיוחדים שיש בתפילת ר"ה (ברמב"ם ובסדר התפילה)

נהגו כל ישראל

רמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ד): "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם. ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה. וכו'. ומפני ענין זה, נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יוה"כ יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

יש הדגשה ברמב"ם על כך שנהגו 'כל' בית ישראל, וכן להלן, ונהגו 'כולם' לקום בלילה וכו', דהיינו שאינו מנהג פרטי ומסויים, אלא כך נהגו כל בית ישראל, וכן שיש כאן עניין מיוחד של תפילה זו בלילה עד שיאור היום, לחבר לילה ויום בתפילה, וזה חידוש ברמב"ם.

בכל קראנו אליו

עוד יש ברמב"ם (שם ב, ו) על ענין ימים אלו: "אע"פ שהתשובה והצדקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נה, ו): 'דרשו ה' בהמצאו' במה דברים אמורים ביחיד. אבל צבור, כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין, שנאמר (דברים ד, ז): 'כה' אלהינו בכל קראנו אליו". ויש לעיין מה כוח ימים אלו יפים שאפי' היחיד נענה בהן?

מוסף של ראש השנה

עוד מצינו חידוש בר"ה שעיקר התפילה במוסף תשע ברכות מבוססות על הזכרת פסוקים ואינו כצחות לשון המתפלל (אנשי כה"ג). ורש"י בחומש (ויקרא כג, כד) פי' זכרון תרועה "זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות" וכו', והרמב"ם שם הקשה עליו, שהרי הזכרת פסוקים אלו אינו אלא מד"ס, אבל לרש"י, כנראה, על אף שהן מדרבנן הלא הן נכללות בתוכן של תרועה.

(א) נכתב מתוך מאמר שנמסר ע"י הגאון שליט"א בכ"ו אלול תשע"ט, ע"פ הבנת הכותב.

ב. עניין 'בכסה' 'ובאור פניך יהלכון' שע"י השופר

בכסה בפרשה של ר"ה בתורה

והנה, כבר עמד הרמב"ן על ענינה הסתום של ר"ה בכתובים שאין לנו בהן רמז כלל, על מה ולמה צו על זיכרון תרועה ומה ענינו, וכתב הרמב"ן שמהמשך הפרשה במועדות של חודש השביעי שר"ה הוא ראש להם, יש ללמוד ענינו, שהרי נצטוו בעשירי על יום הכיפורים, והיינו שבר"ה ידין ה' כל העמים, ובעשירי יזכה ה' את עמו עבדיו. אבל עדין לא תפסנו את עניין הכתוב, למה הוא סתום באשר לר"ה, בלא רמז כמעט על תוכנו, וסמכה התורה על מה שפירשה ביוה"כ.

אלא ודאי כוונת הרמב"ן עפ"י האמור בתהלים (פא, ד) "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגיגנו", ומה שאמר בחודש הוה כאומר שבכל איזה חודש תתקעו בשופר, אבל בגמ' אמרו שהכוונה לר"ה שהוא בר"ח בו הירח מכוסה, והיינו בכסה. וזה העניין להיותו מכוסה גם בתורה, כי הוא בהעלם, ועל האדם מוטל לגלות ולהוציא מהאופל והכיסוי אל הגילוי.

חדשו מעשיכם

ובאר הרמב"ן שתרועה הוא לשון שבירה, כמו "תִּרְעַם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם" (תהילים ב, ט), וכן יש בו לשון מלחמה, כמו שנא' בירמיהו (ה, יט) "תרועת מלחמה", ואנו יודעים שבר"ה מתחיל המהלך לקראת יוה"כ שבו ה' יושב ומכפר לבניו, וזה שנא' "תקעו בחודש שופר", ואמרו חז"ל שפרו וחדשו מעשיכם, והיינו לא רק לעשות מעשים טובים ולהימנע מעבירות, אלא לחדש את המעשים בעצמם, ועי"כ להיות מוכנים ליום הכיפורים.

באור פניך יהלכון

הפסוק אומר (תהילים פט, טז) "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון", ע"י שיודעים את התרועה הולכים באור הפנים, הלא אדם קרוי 'מהלך' לעומת מלאך שנקרא עומד, והיינו באור פניך יהלכון, שע"י שמתעורר ע"י השופר ומשפר ומחדש מעשיו, ע"י כך מגיע להיות בבחינת 'באור פניך יהלכון'.

'מהלך' 'ומלומדה'

ומצינו ברבינו יונה בשער השלישי (טז): "ונאמר על האנשים שאינם עורכים מחשבות להתבונן תמיד ביראת ה' (ישעיה כט) ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה וגו'". חידש כאן רבינו יונה שמלומדה אינו רק מי שעובד על דרך הרגל גרידא, אלא מי שאינו עורך מחשבות להתבונן תמיד ביראת ה', והיינו שהוא ירא היום מפני שהיה ירא אתמול ואינו מחדש יראה על יראתו, ואינו ירא היום יראה בפני עצמה, וכמו שחיי אדם של היום - אינו מפני שחי אתמול, כן

צריך בכל יום לחדש יראה על יראתו של אתמול, זה מה שנדרש מהאדם, ובלא זה הוי כמלומדה, והוא חידוש גדול שמצאנו בדבריו.
והיינו החידוש של נשמת אדם שנקרא 'מהלך'.



תועליות רבות ל'יודעי תרועה'

וזוהי התרועה של ר"ה שנמצאת בין ב' התקיעות^א, ועליה נא' אשרי העם יודעי תרועה, שהתרועה היא עיקר עבודת היום, יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט, א) , והתרועה היא מה שאדם יורד למטה למלחמה ולוקח את כל חלקי התרועה ומחזירם לתוך התקיעה, והיינו יודעי תרועה שמתחברים לתרועה שהיא ההליכה ממקום למקום (בקולות קטנים וחלוקים).

ואלו היודעים סוד התרועה: הם ההולכים באור הפנים, שהיא הנשמה שנקראת 'אור', כי זוכים לגילוי, מאחר שהבינו את עניין סוד הגילוי של הכיסוי וההסתר, שהוא סוד 'תקעו בחודש שופר' חדשו מעשיכם ושפרו מעשיכם בכסה, ועי"כ 'באור פניך יהלכון', כי הבינו סוד ההווה, וראשית בריאת האדם, וחיותו. וזה כאמור אינו נעשה אלא ע"י התחדשות של כל המעשים כולם.



זיכרון ליום ראשון

ואנו אומרים בתפילה, זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון, ולכאורה הלא יום ר"ה אינו היום ראשון של בריאת העולם, אלא הוא יום בריאת האדם שהוא יום השישי.

אלא סוד הדברים באר הגר"א, שכל העולם כולו נברא בעצם ביום הראשון בבחינת הצורה אבל רק השמים והארץ יצאו בפועל ממש, וע"ז נאמר (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים", דהיינו שאת השמים והארץ עשה בבחינת מעשה ביום הראשון, אבל כל העולם נברא מפאת צורתו.

ובעיקר הדבר אמור לעניין נשמת האדם שחוצבה כבר ביום הראשון, אלא שלא ניתנה בגוף החומרי אלא ביום השישי.

הוא מה שאמרו (ב"ר ח, א)^ב, שאדם קדם למלאכים שנבראו ביום השני, אבל האדם המהלך נברא כבר ביום ראשון מפאת נשמתו שהיא עיקר חיותו, והיינו האור של יום ראשון המהלך מסוף העולם ועד סופו, והוא אדם המהלך באור פניו של הבורא, ע"י שהוא חוזר לשורשו - ביום בריאת האדם (ר"ה), שהוא בעצם זיכרון ליום ראשון בו נבראת נשמתו, ביום ראשון, יום אחד.



(א). עפ"י ברכות (לג, א), גדולה נקמה וכו', ועוד.

(ב). "אומרים לו אם זכית קדמת... ואם לאו אפי' יתוש קדמך".

תפקיד השופר

והשופר שנכנס לפני ולפנים, הוא כנגד סוף התהליך ביוה"כ, שהכה"ג נכנס לפני ולפנים שמבטל כל המציאות של אדם, כמו שנאמר (ויקרא טז, יז) 'וכל אדם לא יהיה באהל', וזה מתחיל להתברר ע"י השופר בכסה, וכשאדם חושף את הכיסוי ומתעורר ע"י השופר בר"ה, אז נעשה בגלוי ביום הכיפורים ע"י הכהן הגדול שנכנס לפני ולפנים.



ג. י"ג מידות של רחמים

רוצה וצריך סדר תפילה

עיקר התפילות בימים אלו הוא י"ג מידות של רחמים, שזהו חידוש שניתן למשה, בימים אלו תפילות אלו, ואיתא ברש"י (שמות לג, יט) על הקרא ד"אני אעביר כל טובי לפניך": "הגיעה שעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפילה, שכשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי זכות אבות, כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה, אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור ואתה צפון במערה". והלשון אני 'רוצה וצריך ללמדך', יסודו הוא מה שאנו אומרים בתפילה 'הרוצה בתשובה', ולא היה לו לומר אלא המחזיר או המקרב לתשובה, אלא אומר הרוצה בתשובה, והיינו מה שנאמר כאן שרצה הקב"ה ללמדו סדר התפילה הזה, שהוא הרצון הזה בתשובה.

וכל התפילה הזאת היא סדר הנהגתו של הקב"ה, שעליה מושתתת כל הבריאה עצמה.

ובדין שלא שייך כלל לחידוש של תפילה עניין של עצם הבריאה, שתפילה שייכת רק לאחר הבריאה, אלא שזהו היה החידוש של לוחות שניות, שגילה לו הקב"ה יותר מלוחות ראשונות דברים שהם בבחינת פְּנִיִּים (פנימיות), של תושבע"פ, שנעשה דווקא ע"י החטא - והתשובה, הויה עומק לפני מעומק. ועד עתה (לפני מעשה העגל) היה רק ברוח פיו, וכעת (שמשם עמד בצור וכו') נעשה בגלוי, ע"י הרוצה בתשובה, רוצה אני וצריך ללמדך סדר זה של תפילה, שהוא תפילה של ראשית הבריאה. שלא היה עד עתה בכלל תפילה, שתפילת האבות אינה אלא עפ"י סדר הבריאה עצמה, ערב בוקר וצהרים. וכעת - הרוצה בתשובה, גילה למשה תפילה על עצם הבריאה, שהיא למעלה מכל הבריאה.

איך מחדשים את עצם הבריאה, ע"י הזכרת ההנהגה של כל העולמות, שהיא ראשית הבריאה.



תפילת ראש השנה ייחודית היא

וזה הטעם שאנו מזכירים פסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות (שהן מכלל השופר, כמבואר לעיל עפ"י רש"י), מפני שאין לתפילה של ימים אלו מבוא בתפילה עפ"י צחות לשון המתפלל, שהיא

(ג). עי' פחד יצחק יוה"כ מאמר א'.

(ד). א"ה, להעיר מדברי הרמב"ן (שם), שהקשה על רש"י למה לא הזכיר מלכויות, רק זכרונות ושופרות.

תפילה של כל השנה על בני חיי ומזוני. אבל תפילה זו, הלא היא תפילה על ראשית הבריאה, שנעשית ע"י התורה עצמה כביכול, ולכן צריכה פסוקי תורה (וכי"ג מידות דרחמים).



הגילוי המיוחד - שנהגו כל בית ישראל

וזה מתגלה בימים אלו בתפילת הציבור, שהם נשמות ישראל שעל ידם מתגלה החסד הזה, ולכן כתב הרמב"ם שכן נהגו כל בית ישראל, שאין הדבר הזה מתגלה בהכרח אלא ע"י גילוי של נשמות ישראל, היא ה'אורי' של ר"ה, שכנגד האור הראשון של ששת ימי בראשית בו נבראת נשמת ישראל, ורק על ידם משיגים את הגילוי הזה ומאירים מר"ה עד יוה"כ ע"י ההתעוררות של השופר, לגלות הלפני והלפנים, את החדרי חדרים של הנפש, ולעורר כוח העליון.



המיוחד בתפילות עשרת ימים אלו

והיינו מש"כ הרמב"ם, שתפילה זו אינה נעשית בזמני התפילות הקבועות, כשחרית מנחה וערבית, אלא נעשית מהלילה עד שיאור היום, כי היא נוגעת לשורש הבריאה, ואינה שייכת למציאות הזמן הקבוע, בה נתונות התפילות הקבועות שיסודו ע"י האבות, אבל תפילה זו שגילה הקב"ה ברצונו למשה, הרי היא מבקיעה את כל הזמנים, ומתחילה מהלילה עד שיאור היום, ועל ידי כך עולה לשורש הבריאה של "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" (בראשית א, ה).



מיוחד לימים אלו שתפילת היחיד נשמעת

ולכן בימים אלו נשמעת אפי' תפילת היחיד, כי זמנים אלו, המשנים את האדם מהקצה אל הקצה שחוזר אל שורש בריאתו, ונעשה כאדם הראשון, שנשמתו מאירה מסוף העולם ועד סופו, והיה לבדו עם הקב"ה, אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון.



הרב יוסף חיים שהרבני

בני ברק

הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות

מנהג הספרדים להוסיף במוסף של ר"ה יעלה ויבא בברכת זכרונות (אף שבכל יו"ט לא מזכירים יעלה ויבא במוסף), והובא מנהג זה בראשונים, כמש"כ הטור (סי' תקצא): "ובטוליטולא נוהגין לומר יעלה ויבא בזכרונות, ומנהג טוב הוא. ובאשכנז אין נוהגין". ובחיבור התשובה למאירי (משיב נפש מאמר ב פ"ז) כתב: "ונהגו קצת מסדרין לכלול אחר הפסוקים יעלה ויבא, על שם ויזכר זכרוננו". ובאורחות חיים (מוסף ר"ה אות ט): "וכלל בתוכו יעלה ויבא לפי שהוא מענין זכרונות. וי"א שאין לומר לעולם יעלה ויבא בתפלת מוסף. ופוק חזי מאי עמא דבר". ובחידושי הרשב"ץ לר"ה (לב ע"א): "ואנו נוהגין לאומרו בין במוסף בין בשאר תפילות, אע"ג דבשאר רגלים אין אומרים אותו במוסף אלא אומרים במקומו מפני חטאינו, טוב הוא לכללו עם זכרונות, שעיקרה זכרון היא".

והנה, במחזורים מובא שאם חל ר"ה בשבת יש להזכיר בו של שבת, שיאמר "ביום השבת הזה וביום הזכרון הזה". וכפי שנהגו בשאר תפילות היום, להזכיר של שבת ביעלה ויבא, כמובא בב"י (סי' תפז), ושלא כמנהג האשכנזים, שלעולם אין מזכירין של שבת ביעלה ויבא, אף כשהוא נאמר בברכת אתה בחרתנו (ומזכירין שבת רק בפתיחת הברכה ובחתימתה).

אלא שיש להעיר על כך, שמדברי הראשונים עולה שלכו"ע אין מקום להזכיר של שבת שלא בברכת קדושת היום. ומטעם זה כתבו כולם פה אחד שלא להזכיר של שבת ביעלה ויבא כשאומרים אותו בברכת רצה (בר"ח או חוה"מ שחלו בשבת), ורק כשאומרים אותו באותה הברכה שמזכירים בה קדושת שבת, יש מקום להזכיר של שבת.

וז"ל הגאונים בתשובה (שו"ת הגאונים הרכבי סי' ו, והובאה בשב"ל סי' קעח): "מנהגא דעלמא בשבת שהיא ר"ח או מועד שאינו יו"ט, שברכה אמצעית של שבת היא, ואין מזכירין שבת בעבודה, ומגונה מי שהזכירה". ובתשובות הגאונים החדשות (אופק סי' קעג, וכ"ה בסידור רש"י סי' תקלו בשם הגאונים): "ששאלתם ראש חדש שחל להיות בשבת וכן שבת שחל להיות בחולו של מועד, המתפלל תפלת יוצר ואומר בעבודה אלהינו ואל[ה]י אבותינו יעלה ויבא, צריך להזכיר של שבת עם ראש חדש בעבודה, או אינו צריך ל[הזכיר] של שבת, שכבר סיים של שבת וחתם ברוך מקדש השבת, מאי תשובה. ראש חדש וחולו של מועד שהיו בשבת, בשחרית ובמנחה וערבית מתפלל שבע ואומר יעלה ויבא ברצה, ושל שבת אומרה רביעית, וכיון שאומרה רביעית בפני עצמה למה הוצרך להזכיר שוב בעבודה, ועוד לא מצינו הזכרת שבת או יום הכיפורים או יום טוב בעבודה, דאם כן כל שבת ושבת של שאר ימות השנה יזכיר של שבת בעבודה, אלא של שבת בעבודה אינה כל עיקר לא בראשי חדשים ולא בחולו של מועד ולא בימים טובים". ובאשכול (אלבק, הל' ר"ח עמ' 146): "ואמר רב שר שלום דשבת וראש חדש, כ[ש]אומר יעלה ויבא אינו אומר את יום המנוח הזה ויום ראש החדש הזה, אלא יום ראש חדש [הזה] בלבד". ובמחזור ויטרי (סי' קה): "וכן בראש חודש שחל להיות בשבת אין מזכיר ביעלה ויבא את יום

המנוח הזה, לפי שיעלה ויבא אינו בא אלא מפני ראש חדש בלבד, כי תפילת שבת כבר נאמרה בישמח משה, וכן הלכה". וכ"כ עוד שם (סי' קלא). וברשב"א (שבת כד ע"ב): "ור"ח שחל להיות בשבת אמרי רבוותא ז"ל שאינו מזכיר שבת ביעלה ויבא, וכן כתב רבינו ז"ל, לפי שלא מצינו הזכרה אחר חתימה". וברא"ש שם (פ"ב סי' טז): "ור"ח שחל בשבת נהיגי שלא להזכיר שבת ביעלה ויבא, לפי שכבר סיים ברכת שבת ולא מצינו הזכרה אחר החתימה. וכן ביום הכפורים שחל להיות בשבת אף על פי שמזכיר של שבת בתוך התפלה, בודוי שאומר אחר התפלה אין להזכיר בו שבת מהאי טעמא נמי שאין להזכיר אחר החתימה". וכ"ה ברבינו ירוחם (ני"א ח"א) בשם המפרשים. ובאו"ז (ח"ב סי' תנח): "וששאלתם אם חל ר"ח בשבת מהו להזכיר של שבת ביעלה ויבא, מי הוי כיום שנתחייב בארבעה תפלות להזכירו בכל מקום שיזכיר ר"ח או לא. נ"ל שאין מזכירין, שהרי אם אין ר"ח אין הזכרת שבת בעבודה... לפיכך המזכיר טועה". הובא במרדכי בשבת (סי' רפא). וכ"כ בשבה"ל (סי' קעח): "... לפיכך המזכיר טועה הוא, וכן עמא דבר". ובאהל מועד (שער התפילה דרך א נתיב יב): "חל בשבת אינו מזכיר של שבת ביעלה ויבא וכן השיב רה"ג בתשובה, ואומרים טעם לזה שלא מצינו הזכרה אחר הזכרה". ובאבודרהם (סדר ר"ח): "ומסיפין בעבודה יעלה ויבא ואין להזכיר בו את יום המנוח הזה, לפי שכבר הזכיר בתפלה ענין השבת, ויעלה ויבא אינו בא אלא מפני ר"ח בלבד. וכן בחולו של מועד שחל להיות בשבת. והוא הדין בברכת המזון. ולפי ששמע רבינו תם ש"צ אחד שאמר ביעלה ויבא של עבודה את יום המנוח הזה בר"ח, אמר מנוח עם הארץ היה". ובמיוחס לשטמ"ק בביצה (יז ע"א): "אמרו רוב המפרשים ז"ל דאין אומרים ביעלה ויבא האמור בעבודה בשבת את יום המנוח הזה שכבר הזכיר מאורע של שבת. והוא הדין ביעלה ויבא דברכת המזון... ואלא מיהו אם חזר והזכיר לא הפסיד כלום, אלא דמברכותיו של אדם ניכר אם הוא חכם כדאיתא בברכות".

ולפי"ז ה"ה בברכת זכרונות, אחרי שכבר הזכירו של שבת בברכה רביעית וחתמו הברכה, אין מקום להזכיר עוד של שבת. ומצינו את הדברים מפורשים בדברי הרשב"ץ בחידושו לר"ה (לב ע"א), אחר שהביא את המנהג לומר יעלה ויבא בזכרונות, כתב: "ונ"ל שאין להזכיר בו של שבת כשאומרו בזכרונות דלאו בקדושת היום, וסימן לדבר שהרי כשמזכירין אותו בעבודה אין שם זכר שבת, ומי שאומרו שם אומרים עליו מנוח עם הארץ היה".

וכ"ה בשו"ת נפך, לנינו ר' אברהם אבן טואה (נדפס בתשב"ץ מהדורת מכון ירושלים כרך ד, סי' צט): "עוד שאלת, שבמוסף של ר"ה שמענו שאם יבוא בשבת שאין אתם אומרים יום המנוח ביעלה ויבא, ולא ידענו אי הוא אמת או לא, ואם הנשמע אמת לא ידענו טעם לזה, שהרי אנו אומרים יום המנוח באתה בחרתנו. לכן הודיענו טעם הדבר, אדוני ואור עיני. תשובה. למי שאין אומרים אותו טעם גדול יש להם, ולא אחד בלבד אלא שנים שלוש. האחד שאין יעלה ויבא בכאן נאמר במקומו כמו בשאר מפני חטאינו הנאמר בכל המועדים. השני שכבר חתמנו מלך על כל הארץ מקדש השבת וישראל ויום הזכרון, ומאחר שחתמנו מה ענין שבת נשאר, והלא כל מה שאנו אומרים הוא תוספת על שאר המועדים בשביל ר"ה שצריכין להוסיף בה ברכות, וא"כ אין זכר לשבת עוד כאן. השלישי שיעלה ויבא זה אינו בא אלא לזכרונות, וא"כ אין כאן זכר לשבת,

שהרי זכרונות אינן מעניין שבת כלל. ומפני טעמים אלו ומה שדומה להם אין אומרים אותו, וכן אנו נוהגין, וכ"כ א"ז הרשב"ץ ז"ל".

וכתב עוד: "ואע"פ שי"ל אין קפידה בדבר, אבל מ"מ מנהג ותיקין המדקדקים ושומרים עצמן מלדבר דבר שלא במקום הראוי וההגון לו, שמתיקון לשונו של אדם יודע האדם מה הוא, כמו שמצינו חכמינו ע"ה דקדקו בין המוציא ובין מוציא, ובין לבער ובין על ביעור, והרבה כיו"ב, ואע"פ שבכל אחד מהם אדם יוצא ידי חובתו, אבל אמרו שמברכותיו של אדם ניכר, ולכל טובה יהיה נזכר, ואתה שלום".



הרב משה יוחאי רו

רב ומו"צ שכונת נאות יצחק לוד

מח"ס שו"ת "מין משה" ועוד

שהחיינו על רימון בליל ראש השנה אחרי ששתה את מימיו

בס"ד. מוצאי ראש השנה התשע"ט (בתוספת מרובה חשון התש"פ).

לכבוד וכו', שלום וישע רב, אודות שאלתו בדין ברכת שהחיינו על רימונים חדשים, אם אפשר לסוחטם ולברך על המין היוצא מהם שהחיינו. עוד שאל אם שתי אדם מהמין, האם הוא איבד את ברכת שהחיינו, ואם כן עדיף לשמרם עוד כמה ימים ולברך על אכילתם בליל ראש השנה. או שאין השתייה מגרעת ועדיין יכול יהיה לברך בשעת האכילה. ושאלה זו נכונה כלפי כל מיצי הפירות, האם גורמים להפסד ברכת שהחיינו אם שתי אותם קודם שאכל את הפרי. וזה החלי בס"ד.

♦

א.

ברכת שהחיינו כשלא בירך בראשונה

בשו"ת הרדב"ז חלק א' (סימן שיט) כתב בענין ברכת שהחיינו כשלא בירך בפעם הראשונה, ואעתיק לשונו כי נצטרך לזה בדברינו בס"ד. וז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי במי שאכל פרי חדש ושכח ולא בירך שהחיינו, אם חוזר ומברך כל עוד שעדיין לא נתעכל כדין ברכת הנהנין. תשובה, מסתברא לי דזה נקרא 'מעוות לא יוכל לתקון', דבשלמא ברכת הנהנין נתקנה על ההנאה לבד, לפיכך כל זמן שלא נתעכל המאכל עדיין נהנה בו ויכול לברך עליו, אבל ברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על הראיה במה שלבו שמח, ואחר שאכלו אינו רואה את כל מאומה בידו לברך עליו. תדע שהרי הברכה חלה עליו משעת הראיה, כדאמרינן הרואה פרי חדש מברך וכו', אלא שמקצת הפוסקים אמרו שמסדר שתי הברכות בשעת אכילה מידי דהוה אומן של סוכה. ומ"מ הכל מודים שעיקר הברכה על הראיה והראיה כבר עברה, ואפילו יחזור ויאכל מאותו הפרי אינו חוזר ומברך שהחיינו, שהרי כבר עבר זמן ברכתו. וכן לדעת האומרים דמברך עליו בשעת ראייתו אם ראה אותו ולא בירך אף על פי שחזר לראות אותו אינו מברך, שהרי אין זה פרי חדש אצלו לפי שכבר ראהו. וכ"ש ברכה זו אינה מן החיוב כאשר כתבו המפרשים, שאין לנו ליכנס בספק ברכה לבטלה משום ברכה של רשות, וכ"ש שאין אני רואה ספק אלא ודאי ברכה לבטלה הוא, שאחר שאכלו אין לו בו תורת ראייה וזה ברור." עכ"ל.

וזה לשון מהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות חלק א' (סימן רל) וז"ל: "שאלה, מי שאכל הפרי ולא בירך עליו שהחיינו, אם יברך באכילה שניה. תשובה, אין לך בו אלא חידושו שלא נהגו לברך אלא בשעת אכילה, וכיון דאדחי אדחי." ע"כ. ועיין במגן אברהם (סימן רכה ס"ק ט).

האוצר ♦ גיליון מ"ה

הנה כי כן, מבואר שכאשר נהנה אדם מאכילת הפרי ושכח לברך שהחיינו, שוב לא יברך. ומעתה, אם נאמר שמברכים שהחיינו על שתיית מי פירות כמו שמברכים על אכילת הפרי עצמו, אם כן בנידון השאלה, אם לא בדרך על השתייה הפסיד את ברכת שהחיינו. אפס כי אם אין ברכת שהחיינו על מי פירות, אזי יש לצדד בהשתייה לא תפסידהו ברכה שעל האכילה.

ב.

מי פירות נחשבים זיעה בעלמא

ותחלה נדון אם מברכים שהחיינו על שתיית מי פירות. הנה בברכות (דף לח.): "אמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עילויה שהכל נהיה בדברו, מאי טעמא, זיעה בעלמא היא. ופירש רש"י: זיעה בעלמא הוא, ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ." ע"כ.

וכתבו התוספות (ד"ה האי): "וכן משקין מכל מיני פירות, בר מתירוש ויצהר, כדאמרינן גבי ערלה, ולאפוקי מהלכות גדולות שפירש דמירי שנתן לתוכן מים." ע"כ. וכן היא דעת רבנו יונה (דף לח.) והרא"ש (פ"ו סימן יב). וכן פסק הרמב"ם (פרק ח מהלכות ברכות ה"ד). וז"ל השלחן ערוך (סימן רב סעיף ח): "דבש הזב מהתמרים, מברך עליו שהכל. וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות, חוץ מזיתים וענבים, מברך שהכל." ע"כ*.

א. הערת העורך (הרב הראל דביר): דברים אלו אינם פשוטים כל כך. הרשב"א בברכות לח ע"א כתב: "ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה - מי שליקתן כמותן. הא כל מידי דלית דרכיה למשלקה ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן".

ולפי דבריו, יש מקום גדול לומר שכיום שרימונים משמשים לשתייה יותר מאשר לאכילה, אזי מיץ רימונים לא ייחשב זעה בעלמא. וכמדומני שכך נוקט החזו"א הלכה למעשה. והאריך בזה הרב גיורא ברנר שליט"א בשו"ת בגדי שש ח"א.

תגובת המחבר: מה שהערתם מדברי הרשב"א לחלק שפירות שמצוי שסוחטין אותם הרבה לא יחשבו זיעה, ושכן דעת החזו"א, נראה שכונתכם למה שכתב בחזו"א זרעים (סימן כה אות לב). ועיין בספר ארחות רבינו ח"ב (עמוד שמו) ששאל הגר"ש ברזם את החזו"א אם מותר לעשות מיץ מרימונים בשביעית, והשיב לו שמותר ככתוב בשיר השירים 'עסיס רמונים'. והוא להלכה בדרך אמונה (פ"ה מהלכות שמיטה ויובל ס"ק יד). ואולם ראיתי שתמהו על זה בספר עמודי ארץ (שביעית פ"ד הערה 21) ובספר נתיב השמיטה (סימן י הערה ד). ומכל מקום דבריו בפנים באו לפי פשט דברי הש"ע שכתב: משקין היוצאין "מכל" מיני פירות, חוץ מזיתים וענבים. ויש להתיישב בדבר עוד אי"ה.

תגובת העורך הנ"ל: ברור שהשו"ע העתיק את לשון חז"ל, וברור שהחזו"א לא בא לחלוק על חז"ל, אז הוא גם לא בא לחלוק על השו"ע. הטענה של החזו"א היא שחל שינוי מציאותי שגורם לשינוי בהלכה, לא כי ההלכה השתנתה אלא כי המציאות השתנתה. ופשטות השו"ע וחז"ל אינה מעלה ואינה מורידה. עכ"פ כך החזו"א יאמר. לגבי זה השקשו בשני הספרים הנ"ל - כמובן שעצם זה שספרים כאלה הקשו על החזו"א, זו לא סיבה לדחות את דבריו, אא"כ משתכנעים מעצם טענותיהם. ולגופו של עניין, הנה בספר עמודי ארץ הקשה על החזו"א "שהרי גם בזמן חכמי הש"ס היו רגילים קצת לסחוט רמונים", ולא מובן מאי קא קשיא ליה, והרי גבה טורא בין 'רגילים קצת' ובין זמננו שבו עיקר השימוש ברימונים הוא לסחיטה. ובספר נתיב השמיטה (והוא ספר המבוסס על הוראות החזו"א בהל' שמיטה לחקלאי יד בנימין תובב"א, שאז נקראה 'נתיבה'), רק כתב שדברי החזו"א צריכים עיון רב, סתם ולא פירש. ואף הוסיף וכתב לבאר את סברת החזו"א: "ואולי רוב בני אדם ניחא להו במשקה ככפר, ולן לא מיקרי זעה, כמו שצייד מרן שם". ולא ברור אפוא מאי קא קשיא ליה, ומדוע צריך עיון רב. ויש להוסיף ששני ספרים אלו מושתתים על הוראות החזו"א ותלמידיו הגדולים, מרנ הגרנ"ק וצ"ל וילבכט"א הגרנ"ק שליט"א, ואנא עבדא לא ידענא מה ראו המחברים הנ"ל שלא ראו

ג.

שהחיינו על פירות מרוסקים

ומעתה, כיון שירדה ברכתם להיות ברכת שהכל, לפי שהם זיעא בעלמא, אין לברך עליהם שהחיינו, וכמו שכתב הגאון רבי אברהם חיים איינהארין בספר ברכת הבית (מונקאטש תרע"א. שער כד אות כט, דף סו ע"א), וז"ל: "על פירות המרוסקים לגמרי או על המשקה היוצא מהם חוץ מתירוש, אין מברכין שהחיינו, אך אם לא נתרסקו לגמרי וניכר עדיין מקצת פרי מברכין. כן נ"ל". ע"כ. ובשערי בינה שם (אות כה) כתב הטעם: "במרוסק לגמרי אין מברכין דיצא מתורת פרי, ולא תקנו רק בפרי, וגם אין ניכר בין חדש לישן. וה"ה במשקה היוצא מהם דלאו בכלל פרי הוא, חוץ מהיוצא מהותים וענבים". ע"כ. ומילתא דמסתברא הוא שכיון שאין בו תורת פרי, אין עליו ברכת שהחיינו. [אמנם בעיקר דינו, פרי מרוסק שלדעת הש"ע (סימן רב ס"ז) מברכים עליו העץ, אזי גם יברך שהחיינו, וכמו שהעיר בספר הלכה ברורה (סימן רכה בירור הלכה אות מו). אבל עיקר סברתו נכונה לענין משקה הפירות].

וכן משמע גם במסכת פסחים (דף כד:) על מה ששנינו (תרומות פ"א מ"ג): "אין סופגין את הארבעים משום ערלה, אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד". ואמר אביי דהטעם משום דזיעה בעלמא הוא. ופירש רש"י (ד"ה שפיר): "דלאו פרי אכל". וכיון שאינו פרי אין לברך עליו שהחיינו. וזה מוסכם בפוסקים שאין מברכים שהחיינו על מי פירות [וכעת (חשון תש"פ) נדפס שו"ת יחזקאל דעת חלק שביעי, מכתב ידו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, ושם בסימן לד נדפסה תשובה משנת תש"ז, שכתב מו"ר שאין לברך שהחיינו על מי פירות, מטעם שאין מברכים עליהם אלא שהכל, דזיעה בעלמא הוא. ע"ש. וכן פסק בחזון עובדיה ברכות (עמוד קכו)]. וכן העלה הג"ר אשר חנניה זצ"ל בשו"ת שערי יושר ח"א (סימן לב את ג). וכן העלה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן עג). וכן העלה ידידי, הרה"ג אושרי אזולאי שליט"א בספר אשרי האיש (סימן כ עמוד קסו), ושכן כתב בשו"ת שרגא המאיר חלק ו' (סימן כה אות ז).

ד.

אם שתיית המיץ פוטרת משהחיינו

ואחרי הודע אותנו כי אין לברך שהחיינו על מי פירות, מעתה נצא לדון אם שתיית מי הפירות תפטרהו מברכת שהחיינו על מה שיאכל אחר כך.

הנה, הגאון רבי פנחס רפאל די שיגורא, הפרד"ס, בספרו העצום "אות היא לעולם" ח"א (אזמיר תרט"ז, מערכת ב אות לה, דף ט"ל ע"ד והנמשך), נשאל בכיוצא בזה, והאריך בזה בכמה וכמה דפים, ואביא מקצת דבריו השיכים לנידון דידן.

ותחילה עלה על דעתו ללמוד מדברי הרדב"ז בתשובה הנזכרת שכתב שאחר שכבר ראה את הפרי ולא בירך עליו שוב לא יברך, וגם מטעם דברכה זו רשות. אלא שהאריך לדון בטעמים

החזו"א ותלמידיו הגדולים הנ"ל שכל רז לא אניס להו.

אלו, ואחר כך כתב (דף מ ע"ג ד"ה והרב) שאין ראייה מדברי הרדב"ז, וכתב: "ומסתיין אם אכל ולא בירך דיש בידו שתיים דראה את הפרי ואכלו שנהנה בראיה ובאכילה, אה"נ דאין מברך עוד על אותו פרי, אבל למי שלא נהנה מן הפרי עצמו רק מן המים אשר זבו ממנו - שפיר יכולין אנו לומר שיאכל הפרי ויברך". ע"כ. ושוב רצה לדמות זאת למ"ש תרומת הדשן (סימן לג) על אודות מי שאכל ענבים חדשים ובירך עליהם שהחיינו, כשישתה אח"כ תירוש אם צריך לברך שנית. ושוב האריך בזה בכמה וכמה פלפולים ומשא ומתן בדברי הפוסקים שעסקו בדברי תרומת הדשן, ואחר כך כתב (דף מב ע"ג ד"ה ומעתה) דשתה תחילה מי הפרי, הדבר שנוי במחלוקת, דלסברת תרומת הדשן יברך כשבא לאכול מהפרי עצמו, ולסברת החולקים אינו מברך, ודומה לדברי הרדב"ז והלק"ט (הובאו לעיל אות א) דסבירא להו שאם אכל מהפרי ושכח ולא בירך לא יברך עוד. ושוב כתב (דף מב ע"ד ד"ה ואולם): "ואולם יש צד לומר דהך דנ"ד לכ"ע צריך לברך זמן באכילת הפרי, והיינו דכל כי האי דס"ל למוהר"י מולן ודעימיה לברך היינו דוקא כשכבר בירך על אחד מהם, מש"ה קאמר דלא יחזור ויברך עוד הפעם, אך כשלא בירך כלל כנ"ד ס"ל דיברך, דמי זה הוא שיכול לומר דהגם שלא אכל גוף הפרי כי אם המים שיצאו ממנו ולא בירך שהחיינו שיהא כמו היכא שאכל מהפרי עצמו ולא בירך דשוב לא יברך". עכ"ל.

וכתב עוד (שם ד"ה ועוד) דאין לדמות נ"ד ליין ושמן, שגדלה מעלתם וחשיבותם, והיה ראוי לברך עליהם העץ, לכן היה מקום להסתפק בהם על ברכת שהחיינו, מה שאין כן במים היוצאים מפירות אחרים שברכתם שהכל לפי שהם זיעה בעלמא. ולכן העלה (דף מג ע"ג ד"ה ומעתה) שאם שתה מי הפרי ועדיין לא אכל מהפרי עצמו, יש לו לברך שהחיינו כשיבוא לאכול את הפרי, דשתית מי הפרי לא חשיב כמו שאכל מהפרי עצמו, וכמו שלא נחשב פרי לענין הברכה הוא הדין לענין ברכת שהחיינו. והוכיח כן משו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן מג) בענין שהחיינו על הבוסר.



ה.

אם ישתה לכתחילה בלא שהחיינו

והנה, דברי הרב אות היא לעולם נאמרו אודות מי שכבר עבר ושתה טרם שאכל מן הפרי, ותחילה צידד לומר דאפילו לכתחילה יכול אדם לשתות מי הפרי בלי ברכת שהחיינו, ולברך אחר כך בעת האכילה, ונתן לזה טעם. ושוב כתב (דף מג ע"ד ד"ה אך) ש"מהיות טוב ועל צד החסידות נראה ודאי שיזהר האדם שלא לשתות מי הפרי בטרם אכילת הפרי עצמו". אלא שלמעשה כתב: "וכד דייקנין שפיר, נראה דלאו על צד החסידות דוקא, כי אם לפום קושטא דמלתא ולפום דינא, צריך לזהר שלא לשתות מי פירות בטרם אכילת הפרי עצמו, ועל דרך שכתב מוהרי"ל לענין תירוש וענבים דהיה מונע מלאכול ענבים עד שהיה שותה תירוש חדש, הביא דבריו המג"א ז"ל בסימן רכ"ה ס"ק י"א ע"ש, אבל במקרה שנזדמן לידו דשתה מי הפרי אין ספק דיאכל אחר כך הפרי עצמו ויברך עליו זמן בלי שום פקפוק בדבר גם ברוך יהיה". ע"כ. ומסקנת דבריו הובאה בספר זכרנו לחיים ח"א (שאלוניקי תרכ"ז. מערכת ש אות א, דף יד ע"א).



ו.

חילוק בין יין ושמן לשאר מי פירות

גם הלום ראיתי בספר גנוזי ברכה לרב אחאי גאון, הרב פנחס רוז שליט"א (סימן טז), שהאריך בסוגיית דובשא דתמרי הנז' ובדין מי פירות ובשיטות הראשונים בזה, לא הניח פינה וזוית, ושם (אות ז) הביא דברי הרב אות היא לעולם, וביאר דדבריו הם רק במי שאר פירות דחשיבי זיעה בעלמא מאיזה טעם שיהיה, אך מי ששתה יין ולא בירך שהחיינו, בזה לא יכול יהיה לחזור ולברך כיון דנכנס למחלוקת הראשונים. דלפי טעם הר"מ ועוד [שהביא שם לעיל מיניה] שייך לא חשיב זיעה בעלמא אלא מגוף הפרי כיון שדרכן היה לסוחטו ולא חשיב זיעה, א"כ חשוב כאילו שאכל מהפרי עצמו ולא יברך שהחיינו, וכמ"ש הרדב"ז. ולטעם הריטב"א והתוספות דזה מגזירת הכתוב שהוא נידון כפרי, ולעולם זיעה בעלמא הוא, א"כ מצי לברך, דגם זה לא חשיב כאוכל מהפרי עצמו. ומ"מ מפני ספק ברכות לא יחזור לברך שהחיינו. וכן פסק השלחן ערוך (סימן רכה סעיף ה) ע"ש. ובמסקנת דבריו העלה הרב גנוזי ברכה כדעת הרב אות היא לעולם, וז"ל: "השותה מי פירות של פרי חדש עד שלא בירך על הפרי ברכת שהחיינו, כשחוזר ואוכל את הפרי יברך שהחיינו, מלבד ביין ושמן שאין רשאי לחזור ולברך שהחיינו על הפרי דכיון שלא בירך מתחילה הפסיד את הברכה". ע"כ. וכן עיקר.

ז.

שהחיינו במי פירות תלוי במחלוקת

אחר הדברים האלה מצאתי ל ידידי, הרה"ג רבי יהודה משה יוסף שליט"א, בשו"ת הרי יהודה חלק שני (חאו"ח סימן יז) שדן בשאלה הנזכרת, ושם (אות א) ביאר שעצם ברכת שהחיינו על מי פירות תלויה במחלוקת הפוסקים במי פירות שבאו על ידי סחיטה או ע"י בישול, אם בגדר פרי נינהו ואינם בכלל מה שאמרו בגמרא (ברכות לח.) זיעא בעלמא נינהו, דלא אמרו כן אלא במשקה שזב מעצמו מהפרי, אבל מה שבא ע"י סחיטה הרי עצמו של הפרי הוא, או דילמא כל משקה שבא מהפרי בכל צד שיהיה הוא בכלל זיעא בעלמא [והאריך בסוגיא זו שם בסימן ז (ענף ד-ה)]. ואם נאמר שמשקין אלו מכלל פרי הן, יהיה שייך בהן את כל דיני ברכת שהחיינו השייכים בפירות, ואע"ג שנשתנו ממראיהן ונעשו משקין לא אכפת לן, דמעיקר תקנת חז"ל בברכה זו נראה דלא בעו שיאכל את הפרי כצורתו, אלא הברכה באה על הזמן והעונה שנתחדשה ובאה, והפירות החדשים מעידים על כך שהגיע זמן ותקופה חדשה, שיש שינוי בעולם בסוגי הפירות המתחדשים ובאים מעונה לעונה. תדע שעיקר הברכה לא נתקנה אלא על ראית הפרי וכו'. נמצא אתה למד ששורש סיבת ברכה זו הוא על חידוש התקופה, וכ"כ בתשובות מהרי"ק החדשות (סימן רעא) שעל חידוש הזמן באה הברכה. ולפי"ז די לן במשקין שנמצאים לפנינו ושותה מהן, והרי זה שעת אכילת הפרי. אלא שכל זה למאן דסבר שמשקין אלו גדר פרי יש להם, אבל למאן דאמר דזיעא בעלמא נינהו אין לברך עליהם שהחיינו. והרי שהדבר תלוי במחלוקת. עכ"ד.

ח.

קושיא על שיטת הרב אות היא לעולם

ולפי זה הקשה בשו"ת הרי יהודה הנ"ל (באות ז) על דברי הרב אות היא לעולם שכתב דכיון שברכת מי פירות שהכל, לכך יכול יהיה לברך על הפרי שהחיינו אף אחר ששתה ממי הפירות, אמאי לא זכר שר דמה שאמרו שמי פירות מברך עליו שהכל הוא שנוי במחלוקת ולא אליבא דכו"ע. וכיון שלשיטת חלק מהראשונים מי סחיטת פירות ובישולן ברכתן בפה"ע, הרי דכפרי הוא לדידהו, ואם שתה משקין לא יכול יהיה לברך שהחיינו אח"כ באכילת הפרי. ומזה עמד לתמוה גם על דברי הרב גנזי ברכה נר"ו שחילק בין יין למי פירות דזיעא בעלמא הם, משא"כ יין שי"א שהוא כפרי וסב"ל, וכנ"ל, דהלא גם במי פירות איכא פלוגתא. ע"כ. ואשר על כן העלה שאם שתה מי הפרי שוב לא יכול יהיה לברך שהחיינו על אכילת הפרי, מחמת המחלוקת. רק שצידד (באות ו) לברך מטעם ספק ספקא. ע"ש.

ט.

יישוב שיטת הרב אות היא לעולם

אמנם אנכי בעניותי לא כן עמד, ונראין דברי הרב אות היא לעולם, דהן אמת שעיקר דין שהחיינו על מי פירות ניתן לתלותו במחלוקת, אולם הרב אות היא לעולם סובר דכיון שלמעשה אינו חשוב פרי לענין הברכה, יהיה מאיזה טעם שיהיה, כך אינו חשוב פרי לענין ברכת שהחיינו, וכמו שתראה באר היטב בדבריו (דף מג ע"ג ד"ה ומעתה וד"ה הנה), וכתב שאין בזה פקפוק. וגם אחר כך כשהביא את דברי החיד"א לענין גרעיני פירות, עדיין עמד בדעתו על מי פירות, כאשר יראה הרואה בהמשך דבריו (דף מד ע"א ד"ה עוד).



י.

טעם שאין לחוש לסב"ל - מכתב

ועל מה שהעיר על דברי הרב גנזי ברכה, מצד שיש מחלוקת גם על ברכת מי פירות, ראיתי לרב אחאי בעל גנזי ברכה נר"ו במכתב לרב בעל הרי יהודה נר"ו, שכתב לבאר את סברתו בזה, ויש בדבריו יישוב גם לדברי הרב אות היא לעולם. וז"ל: "אודות מה שתמה כת"ר שהרי גם בשאר מי פירות נחלקו הפוסקים כמו שהבאתי שם ריש הסימן. אפרש שיחתי בזה, כי כתבתי דברים אלו לפי סברת השו"ע (סימן רב ס"ח) שסתם כדעת רוב הפוסקים שמי פירות חשיבי זיעה בעלמא ולא בכלל פרי הם, וכבר הבאתי שם שדעת רוב הפוסקים כן היא, שגם בה"ג שחילק בין זב מעצמו לזב ע"י כתישה, כבר ביארו שזב ע"י כתישה גרע טפי וכל שכן שנחשב לזיעא בעלמא. וז"ל הב"י (סימן רב): ונראה שדייק רבינו [הטור] לכתוב ועל דבש הזב מהם שהכל לומר דאפילו בוב מברך שהכל וכל שכן ביוצא ע"י כתישה. עכ"ל. הנך רואה דמרן ז"ל פשיטא ליה מילתא דזב ע"י כתישה לא הוי כעיקרו של פרי, והחידוש הוא יותר בוב מאליו. ונמצא איפוא, דמה שפסק בשו"ע לברך על מי פירות שהכל נהיה בדברו, לא מתורת ספק הוא, אלא מתורת

ודאי. וראיה פשוטה לזה, שהרי בכלל מי פירות יש מיץ רימונים וכד' שהוא מז' המינים, ואם מתורת ספק הוא, הו"ל למרן להחמיר ולפסוק בו שלא ישתנו רק בתוך הסעודה, כמ"ש בדין מים שנמשלו בהם פירות (סימן רב סי"א), אלא ודאי שמתורת ודאי הוא דפסק בשו"ע כן, אלמא פשיטא ליה דמי פירות זיעה בעלמא הן. ואמנם סברת הראב"ד המובא ברשב"א (ברכות לח.) היא שבזב ע"י כתישה הוי כעיקר פרי, וכן הביא סברא כזו במאירי, אכן רוב מנין ורוב בנין רבותינו הראשונים לא ס"ל הכי כמו שכתבתי שם, וכבר השיגו הרשב"א והמאירי שם בהשגות גדולות על סברא זו, ועל כן תפסתי למילתא דפשיטתא את סברת מרן הק' שס"ל בבירור דמי פירות סתם זיעה בעלמא הם. וידוע מ"ש הגחיד"א בספר חיים שאל (סימן רטו) שגם בספק ברכות העושה כדעת מרן אין מזניחין אותו. ובר מן דין כבר כתב הגר"י ידיד בברכת יוסף ח"ב (סימן א) שכשרוב הפוסקים סוברים שצריך לברך, וכן היא גם דעת מרן, אין אומרים סב"ל ומורים לברך. וע"ע להגר"מ הלוי בברכת ה' ח"א (עמוד עח) שהביא כמה סמוכות לדבריו. ע"ש. ולפע"ד כלל ברור הוא זה, כי כמעט בכל הלכה וסוגיא תמצא איזה שיטות שעל פיהם ישתנה הדין, ואם באת לומר סב"ל על כל שיטה ושיטה לא מצאת ידיך ורגליך, ויהיה דין כל הברכות שהכל נהיה בדברו, שהרי אומרים סב"ל נגד מרן. אלא על כרחך ככללו הפשוט של הרב ברכת יוסף שכאשר יש רוב ראשונים וגם הסכמת מרן, תו לא חיישינן למיעוטא. ועל כן בדין מי פירות שהדבר פשוט למרן שיש להם גדר זיעה בעלמא ואינם מגוף הפרי, ובב"י לא טרח להזכיר סברת הראב"ד (הגם שראה שיטת הרשב"א על ברכות) ולא חש לזה כלל, א"כ אין לומר בזה סב"ל ודאי, וכך נדון אותו לכל דבר כזיעה בעלמא. ולכן אם בירך שהחיינו על מי הפרי יברך שנית על הפרי עצמן. משא"כ גבי יין ושמן שזה תלוי באשלי רברבי כמו שהארכתי שם, ואף בדעת מרן אין לנו הכרע איזה סברא נקט בהם, אם סובר שאינם פרי רק שהתורה החשיבתם, או שהם נחשבים כגופו של פרי ממש. ועל כן בזה לא יברך על הפרי כשבירך על היין. עכ"ל השייך לענינינו. ובזה יש גם די השב עמ"ש בספר הלכה ברורה (סימן רכה בבירור הלכה אות מה) [אחר זמן רב (אלול תש"פ) נדפס ירחון האוצר (גליון מד), וראיתי שם בתשובתו של ידידנו הרה"ג ר' מתתיהו גבאי שליט"א, שהאריך בנ"ד מאד, וכתב (עמוד רח) בשם הגר"נ קרליץ דמי ששתה מיץ טבעי מתפוז חדש לפני שאוכל תפוז באותו שנה יכול לברך שהחיינו כשיאכל את התפוז, דכיון שא"א לברך שהחיינו על המיץ יכול לברך שהחיינו על הפרי, אף שכבר שתה מהמיץ של הפרי. ע"ש].



מסקנא

א. נראה שהעיקר להלכה כמו שכתב הגאון הפרד"ס בספר אות היא לעולם, דלכתחילה לא ישתה מי הפירות לפני אכילת הפרי, אלא יקדים לברך שהחיינו על הפרי ורק אחר כך ישתה את מימיו. אמנם אם נודמן ששתה מי הפרי ועדיין לא אכל ממנו, אזי כאשר יבוא לאכול את הפרי יברך עליו שהחיינו. מלבד ביין ושמן שאין רשאי לחזור ולברך שהחיינו על הפרי.

ב. האוכל רימונים חדשים בליל ראש השנה, נכון שלא יהיו על השלחן עד אחר הקידוש, בכדי שלא יפטרו בברכת שהחיינו שבקידוש. אלא יביאם כאשר מתחיל באכילת סימני ליל ראש השנה, ובכך תהיה לו תועלת למנין מאה ברכות שנחסרים ביום טוב בגלל קיצור תפילת שמונה

עשרה. ואין לחוש בזה משום ברכה שאינה צריכה, כמבואר בשו"ת יחווה דעת (חלק ו' סימן כו).
 עש"ב. וכן מצאתי מפורש בשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אורבך (חלק א' סימן כ' ד"ה והנה) שכתב:
 "והנה מצד הסברא נלענ"ד דמי שמקדש בליל א' של ראש השנה ומברך שהחיינו, דאין נכון כלל
 להביא את הפירות החדשים שיש לו בתוך ביתו ולהניחם על שלחנו כדי לפטורם בברכה
 שהחיינו שאומר בשעת קידוש, ולא חשיב בכך כגורם ברכה שאינה צריכה, כיון שהם שני דברים
 מחולקים ואין זמנו של זה כשל זה" וכו'. ע"ש. נראה שהבין שיש עדיפות שלא לפטורם בברכה
 שהחיינו שבקידוש. וכן כתוב גם בהליכות שלמה (ראש השנה פ"א סט"ז).



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

מח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

לזיהויה של היעל

היעל היא חיה טהורה ידועה ומוכרת לכל, המקננת בהרים הגבוהים וניכרת בצורת קרניה הגדולות. היעל אף נזכרת באיוב (פרק ל"ט פסו א'): "הַיַּדְעָתָ עֵת לָדֶת יַעֲלֵי סֶלַע חִלָּל אֵילֹת תִּשְׁמֹר", ומכאן נבין כי דרכם של היעלים היא לשכון בהרים ובסלעים הגבוהים. גם דוד המלך מלמדינו כי מקום משכן היעלים הוא בעיקר בהרים, כמו שנאמר: "הָרִים הַגְּבוּהִים לַיַּעֲלִים" (תהילים ק"ד, י"ח). היעל מזוהה עם החיה הטהורה "אקו" הנזכר בתורה בפרשת ראה (דברים, י"ה, ה'), שכן התרגום של תיבת "אקו" הוא "יעלא". כך גם העלו כל החוקרים שבאו לזהות את החיות הטהורות הנזכרות בתורה*.

כל זה ידוע ומפורסם, עד שניצבים אנו בפני משנה במסכת ראש השנה (פ"ג משנה ג'): "שופר של ראש השנה של יעל - פשוט" (שיטת תנא זה לא נפסקה להלכה, אלא כדעה שצריך שופר כפוף). וכתב בפסקי הרי"ד שם: "והיעלים קרניהם פשוטין", וכ"כ בפירוש רבי אברהם מן ההר בפשטות: "וקרניה פשוטין".

והדבר מתמיה עד מאוד, הרי עינינו הרואות להיפך, כי קרני היעל כפופות עד מאוד כחצי סהר, וכיצד יתבאר לשון המשנה וביאורי הראשונים שכתבו בפשטות שקרני היעל פשוטות? מתוך זה יצאתי לנסות ולחקור, האם ישנה חיה נוספת שקרניה ישרות, והיא יכולה לענות על התואר שנותנת המשנה: "של יעל פשוט".

ואכן יש לפנינו חיות טהורות נוספות שקרניהם ישרות, כדוגמת הצבי (הנקרא כיום "צבי תומסון"), שקרניו ישרות וקצרות, או החיה הנקראת כיום "ראם" למינוי השונים, שקרניו ישרות וארוכות.

אך הקושי הגדול בקביעה זו הוא ששמה של החיה "יעל" כבר נזכר בדברי הכתובים הנ"ל, עם תכונותיו המיוחדות לשכון בהרים ובסלעים. תכונות אלו אינם מצויות לא אצל הצבי, החי בערבות, ולא אצל הראם, הרגיל לחיות בעיקר במדבריות, ולא דווקא בהרים. ודוחק מאוד לומר שדברי המשנה אינם תואמים לדברי הכתובים.

מלבד זאת, עמדו לפנינו ניצבים דברי רש"י בראש השנה, המבאר כי אותה יעל, היא חיה הנקראת "שטיינבאק" בלע"ז. גם בפרשת ראה על תיבת אקו, מביא שם רש"י ש: "הוא יעלי הסלע הנקרא אשטנבו"ק", משמע שהיעל הנזכר בתורה היא היעל של המשנה. גם הרב שטיינזלץ (שנפטר לאחרונה) חקר ומצא כי שורש מילת לע"ז זו "שטיינבאק" שמביא רש"י, מקורה בשפה הגרמנית: STENBOK, ופירושה היא היעל המדוברת.

(א). כגון המאמרים בקובץ תורה ומדע ד' עמ' מ"ה, ובקובץ סיני קכ"ה עמ' רט"ז, וספר חי וצמח בתורה עמ' י"ח.

וכאן כבר תגדל התמיהה ללא כל ספק: אם באמת כוונת המשנה להורות לנו על החיה הידועה הנקראת יעל, כיצד זה סתמה המשנה שקרניה היו פשוטות, דבר המוכחש לעיני כל רואה?

מתוך תמיהה זו העלו החוקרים השערות שונות, שכולן דחוקות ביותר. בקובץ תורה ומדע הערה 60 כתבו, כי הלשון "פשוט" הכוונה שיישרו את הקרן הכפופה. דבר זה אינו מסתדר עם לשונות הראשונים שהבאנו, שכתבו כדבר פשוט ש"קרניה פשוטות". גם מאוד דחוק לפרש כן, שאם חיפשו שופר ישר, מדוע היו צריכים ליישר אותו, שילכו מראש לחיה טהורה שקרניה ישרות, כגון הראם, ויעשו מקרניה שופר.

הרב קאפח (בחיבורו לרמב"ם פ"א מהל' שופר) ג"כ הסתבך בביאור המשנה, וחידש כי לשון "פשוט" שאמרו התנאים, הכוונה לעגול כקרן היעל העגולה, ומכאן שביאור לשון "כפוף" הכוונה כפוף יותר מקרן היעל, והכוונה לשופר האיל העגול לגמרי ומפותל כשיוצא מראש האיל. ומוזה יצא לחדש כי שופר איל המיישרים את קצתו כבר הפך מכפוף ל"פשוט".

וכמה דוחק יש בזה, שהוציא את לשון "פשוט" ממשמעותה לגמרי. מה גם שיש הרבה שופרות איל מקוריים שעגולים בדיוק כמו קרן היעל, ואף פחותים בעיגולם ממנה, וכי נאמר ששופרות אלו לא יהיו כשרים משום שדין "פשוט" להם?

דברים אלו גם נוגדים את פשוט הגמרא שם, שביארה כי הצורך בשופר פשוט לאותה דעה הוא משום: "כמה דפשיט דעתיה טפי מעלי", משמע שיש צורך בשופר פשוט וישר לגמרי, ואין יתבאר לשון "פשיט דעתיה" על העיגול הגדול שיש בקרן היעל?

אך למרות כל הדוחק, עדין דברי המשנה בראש השנה עומדים לפנינו כתעלומה של ממש, מה הכוונה במילים: "של יעל פשוט".



דברי הערוך כמפתח לפתרון העלומה

מנגד לדברי רש"י, המזהה את היעל כחיה טהורה הנקראת שטיינבאק, יש את פירוש הערוך (לרבי נתן מרומי, מגדולי הראשונים), הכותב פירוש אחר לזיהוי היעל, וזה לשונו: "של יעל פשוט, פירוש, כבשה נקבה ולעולם הוא פשוט" עכ"ל.

ועל דברי הערוך התפתח דיון ארוך. כמעט כולם הבינו שהוא מדבר על הכבשה המצויה, ומיד הקשו, הרי לכבשה אין בכלל קרן, לא כפופה ולא פשוטה. וכן הקשו התוס', כי לדבריו היעל הוא מין בהמה, ומתוך הפסוקים עולה שהיעל היא חיה החיה בהרים.

עוד הקשה הרב תוס' יו"ט על פירוש, הרי בירושלמי נתנו טעם מדוע תוקעים ביובל בשל יעל, משום שדבר שאינו מצוי כיובל, יתקעו בו בשופר שאינו מצוי כיעל. ואם נזהה את היעל לפי דברי הערוך שהוא כבשה, קשה, הלא כבשות מצויות הן, ומה הכונה שיעל "אינו מצוי".

החכם צבי (בשו"ת סי' צ"ח) רצה לפרש שכוונת הערוך היא על פי דברי הגמרא בבכורות (מ"ד ע"א), שיכול להיות כבשה שיגדלו לה קרניים, אף שמציאות זו נדירה היא. בדרך זו רצה לפרש את דברי הירושלמי שדבר זה נקרא "אינו מצוי".

אמנם גם על פירושו מקשה הרב פיק בספרו הפלאה שבערכין: א. כיצד יתכן שחז"ל יתנו שם מיוחד "יעל", על מציאות נדירה בכבשה מצויה שגדלות לה קרניים. ב. גם לשון הערוך שכתב ש"לעולם" 'קרנותיה פשוטות' אינו מובן לפי זה, שלשון לעולם מורה על בהמה עם מציאות קיימת, ולא על דבר נדיר ולא מצוי בין הכבשות.

הרב מרדכי הענא בפירושו שושנת המלך וברוך מרדכי (הנדפס בקובץ מוריה ס"ז עמ' י"ד, ומשם בספר קובץ המועדים ר"ה יו"כ הוצאת מכון ירושלים עמ' מ"ה), יצא באמת גם הוא לחפש את אותה יעל שבדברי הערוך, ומצא כי בדברי התוס' בחולין (נ"ט ע"א ד"ה אלו) כתוב: "דיש מין בהמה שאינן מצויין בינינו, דיש לה קרניים כקרני חיה" עכ"ל. מזה העלה השערה, כי גם אותה "יעל" לפירוש הערוך היא בהמה נדירה שאינה מצויה בינינו, שקרני הנקבה שלה תמיד ישרות. לפי דבריו הלשון "לעולם" תתפרש בצורה פשוטה, כיון שמדובר במין שתמיד קרניו ישרות, וגם דברי הירושלמי יבוארו על נכון, כי מדובר באמת במין שאינו מצוי לגידול ביתי.

והנה, בחיבור התשובה להמאירי (מאמר ב' פ"ה) כתב זיהוי מדויק ליעל המדוברת, דבר התואם לפירוש הערוך: "בין של יעל והוא מין חיה כמו שאמר הרים הגבוהים ליעלים, וכן יעלי סלע, והיא החיה הנזכרת בתורה בשם אקן, והוא תיש הבר ושופר שלה פשוט ר"ל שאינו כפוף" עכ"ל.

עז הבר היא בעל חיים צמחוני ממשפחת היעלים הניזון בעיקר מעלי עצים. היא מרבה לטפס ולדלג על צוקים והרים שמהווים מכשול לאויביה, כמו הנמר. בנוסף ליכולתה לטפס על הרים רמים ותלולים היא מטפסת על עצים כדי להגיע לעלים שאינם נגישים עבורה מן הקרקע. אורך ממוצע של גוף עז הבר הוא 1.30 מטר וגובהו מטר אחד. צבעה חום-אפור עם כתמים שחורים על הרגליים, החזה והפנים. לזכר קרניים ארוכות וכפופות לאחור שאורכן עד מטר אחד. לנקבה יש קרניים קטנות וישרות שאורכן עד 20 סנטימטרים.

פרטים אלו תואמים לדברי הערוך, שכתב כי מדובר בקרני הנקבה, שלעולם קרניה פשוטות.



הפתרון להבנת המשנה לדברי רש"י

מתוך דברי הערוך המפורשים, יצאתי להעלות השערה, אולי גם כוונת דברי רש"י בפירושו למשנה היה באמת רק על מין היעל הנקבה?

ואכן, כאשר בדקתי התברר כי מין עז הבר דומה להפליא למין היעל (הנקרא כיום "יעל גובי"), והקרניים הגדולות הכפופות והמוכרות של היעל המצוי אינם שייכות אלא במין היעל הזכר, אך נקבת היעל אכן קרניה קצרות יחסית וישרות, כנקבת עז הבר. ועדין לא מלאני לבי להחליט כן, עד שאמצא לכך ראיה ברורה בראשונים.

ובס"ד מצאתי את אשר איותה נפשי בדברי התוס' ישנים (מובא בספר שיטות קמאי עמ"ס ר"ה עמ' שנ"א), הכותב: "של יעל פשוט, פרש"י דיעל זה מין חיה נקבה, וקרנותיה פשוטות" עכ"ל.

מעתה נפתרה התעלומה, דאכן היעל הידועה היא החיה הטהורה הנקראת אקן, ואליה באמת התכוין רש"י כשתרגם שהיא החיה הנקראת שטיינבאק, והיא החיה אליה התכוונו התנאים

במשנה, אליה שהתנאים התכוונו לקחת שופר של נקבה שהוא פשוט וישר, ולא שופר של יעל זכר, שהוא כפוף מאוד.

כעת נוכל אף לדקדק את דברי המשנה, שלכן הדגישה ואמרה: "של יעל פשוט", ואם באמת כל השופרות של היעל הם באותה בצורה, מדוע הדגישה היא גם את המין "יעל", וגם את הצורה "פשוט", יכולה הייתה לומר בקיצור: "שופר של ראש השנה של יעל". ומזה שהוסיפה המשנה את המילה "פשוט" מובן כי של יעל כפוף, והוא הזכר, ויש יעל פשוט וישר והוא קרן נקבת היעל, ומצות השופר לאותו תנא היא בשופר הנקבה.

כעת נוכל להבין את המשך דברי המשניות שם, כי במשנה ד' מובא: "בתעניות – בשל זכרים כפופים", וכל המפרשים פירשו שמדובר בשופר של איל הכפוף. אבל עדין יש קושי גדול בלשון משנה זו (שלא מצאתי שעמדו עליו), שכן אם באמת כוונת המשנה לשופר איל, מדוע נקטו לשון "זכרים" דווקא, היה עליהם לומר: "בתעניות בשל אילים", ולנקוט את מין הבהמה, כמו שבמשנה הקודמת נקטו את המין דווקא "יעל".

אמנם אחר שהתברר כי כוונת המשנה במילים "בשל יעל פשוט" דווקא למין היעל הנקבה, נוכל להבין יותר את הלשון "בשל זכרים", כי כיון שמקודם התכוונו חז"ל לשופר נקבות, כאן כאשר דיברנו על האיל מדגישים שמדובר על מין הזכר דווקא.

גם הלשון במשנה ה' שם תהא מובנת כעת: "בראש השנה תוקעין בשל זכרים, וביובל בשל יעלים", כי באמת אין כאן נקיטת מין זכר מול נקיטת חיה בלבד, אלא כיון שכוונת המשנה ביעל היה רק ליעל נקבה, לכן הציגוה כאן למול קרן האיל בשם "זכרים".



נספח תמונות

תמונות של יעל זכר (יעל נובי), הקרן כפופה מאוד:



תמונות של יעל נקבה (במכתש רמון), הקרנים ישרות:



תמונות של עז הבר - זכר, קרנים כמו היעל הזכר:



תמונות של עז הבר נקבה:



תמונות של צבי תומסון:



תמונות של ראם:



חיים מלין

ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק

חידושים ובירורי הלכות בענייני הימים הנוראים

עם פסקי גדולי ההוראה שליט"א

א.

אמו ואשתו בתקיעת שופר - מי קודם

שמעתי ממור מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, במעשה שהיה בבעל תוקע שאמו ואשתו בקשו ממנו שהוא יתקע להן בשופר, והוא לא היה יכול לתקוע לשניהן אלא לאחת מהן, מי קודמת (דהא שתיהן פטורות מעיקר הדין).

ואמר הגר"י שליט"א, דבגוונא שיש חשש שתקעס עליו אשתו - הרי שיתקע לאשתו, דבכה"ג שאשתו תקעס עליו ע"י כיבוד אמו - כיבוד אב משל אב ולא משל בן, וא"צ להפסיד שלום בית. וגם שהוא התחייב בכתובתה ליתן לה מזונותיה וסיפוקיה [ובאמו ובנו קטן, יתקע לבן, דהוא קודם דחינוך דאורייתא הוא, כמב' בתוס' בפסחים פת, א ד"ה שה].

והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א (בעמח"ס שבט הקהתי) כתב לי: "אמו, שאתה ואשתך חייבים בכבודה". והגר"א שלזינגר שליט"א (בעמח"ס שו"ת שואלין ודורשין, רב שכונת גילה, ירושלים עיה"ק) כתב לי: "כיבוד אמו הוא דאורייתא, כיבוד אשתו מנהג טוב וחשוב", עכ"ל [וצ"ל דאמנם אמרי' (יבמות סב, ב) דמכבדה יותר מגופו מ"מ הוא רק דין דרבנן כמבואר שם]. וכנראה דעתם בגוונא שלא יהיה חשש דשלום בית, דבכה"ג אינו צריך להפסיד שלום בית עבור הכיבוד, וכנ"ל.

והגרא"צ הכהן שליט"א (רב דקהל חסידים שיכון ה', בעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) כתב לי: "וודאי חייב יותר למלא רצון אמו מרצון אשתו [אלא שבמקום שיפגע בשלו"ב, יכול להקדים אשתו, כי אינו מחוייב לסבול צער בשביל זה]", עכ"ל.

ב.

לתקוע בשופר למחללי שבת ויו"ט

שמעתי ממור מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בעובדא דהוה בבעל תוקע שהלך ברה"ר ועצרה לידו מכונית שנסעה בעצם ר"ה, ויושביה בקשוהו שיתקע להם האם ראוי לתקוע להם או לא, דאולי זה חילול ה' גדול שיתקע להם בצורה כזו שהם בתוך המכונית ומחללים יו"ט.

והביא הגר"י שליט"א מש"כ הרמב"ם באגרת השמד: "וגם אין ראוי להרחיק מחללי שבת ולמאוס אותם, אלא מקרבם ומזרזם לעשות מצוות. וכבר פירשו חז"ל שהפושע שפשע ברצוננו, כשיבא לביהכ"נ להתפלל, מקבלים אותם. ואין נוהגים בהם מנהג בזיון וסמכו ע"ז מדברי שלמה

לא יבזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב (משלי ו, ל), אל יבזו לפושעי ישראל שבאים בסתר לגנוב מצוות, "עכ"ל הרמב"ם. והביא עוד את דברי החכם צבי (סי' לח) שאין לך חילול השם גדול מזה לכבד מחלל שבת בפרהסיא בעליה לתורה, וחייבין למחות בדבר וכל מי שאינו מוחה ילכד בעונו וכו'.

ואמר הגרי"ז שליט"א בשם חמיו, מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שביאר כי אין דבריו סותרין לדברי הרמב"ם, דהרמב"ם מייירי שבאין בסתר לתומם מתוך כוונה לחטוף מצוות, ובזה אסור לבזותם אלא יש לקרבתם, אבל ברבים (כגון בעליה לתורה) אז יש למחות בו, כדי שלא יחשוב שמקבלין אותו כמו שהוא.

ולפי"ז בעובדא הנ"ל, שאינו ברבים בדווקא, יכול לתקוע להם, וכן הורה מרן הגרי"ש זצ"ל. אך הביא שמרן הגר"נ קרליץ זצ"ל אמר לו דהוי חילול ה' וצ"ע אם יתקע להם.

והגאון הגדול רבי יוסף ליכרמן שליט"א אמר לי, דהעצה היא שיאמר להם - בואו עמי לבית הכנסת הסמוך, שם תוקע אני לכל הציבור. והיה אם יצא ויבואו, הרי שכבר לא יהיה חילול ה', ואדרבה, יזכה אותם במצות תקיעת שופר. אבל אם הם ממאנים לצאת מהרכב ולילך לביהכ"נ, הרי שבכה"ג לא יתקע להם, דאין עושין מצוות ע"י חילול ה'.

[והעירוני חכמי המערכת, דלכא"ו ה"ז יגרום להם לכבות את הרכב ואח"כ להתניע שוב, ונמצא שהוא גורם לעוד חילול יו"ט. וצ"ל דבאמת יבקשם שלא יכבו המנוע אלא ישאירו הרכב כמו שהוא. ובאמת אם יודע שיכבו וידליקו שוב לא מסתברא דיהא שרי לגרום לחילול יו"ט, וצ"ע. שוב שאלתי כן קמיה הגר"י ליכרמן, והסכים עם הדברים דאין כל היתר לגרום להם ריבוי חילול יו"ט, ויגיד להם שישאירו את הרכב דלוק. ואם הוא יודע שהם יכבו וידליקו שוב, אז באמת ילך לדרכו ולא יתקע להם ע"י חילול ה'].

והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "לא הייתי רוצה להגיע למצב כזה. והרי זה כטובל ושרץ בידו. והמחלל שבת הרי הוא כגוי לכל דבר כמוש"כ הרמב"ם, ויו"ט כשבת". והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "יכול להיות שנוסעים לבי"ח. ויאמר להם, שיוצאים רק כשיוצאים החוץ מהמכונית, ואז יכול לתקוע", עכ"ל.

והגרא"צ הכהן שליט"א כתב לי: "היות ומן הסתם הם תינוקות שנשבו, לומר להם שבתורה שכתוב לתקוע בר"ה, כתוב גם דאסור לנסוע ביום טוב, ואח"כ יתקע להם", עכ"ל.

ג.

תקיעה ליד שור המועד לשופרות

שמעתי ממור"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, גבי שור שהוא מועד לשופרות (ב"ק לו, ב): "אמר רבא, שמע קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, קול שופר ונגח - נעשה מועד לשופרות". ויל"ע באדם הנמצא ליד שור שכזה, ורק שם יכול לתקוע בשופר בר"ה, ועל ידי זה שיתקע - ילך השור וינגח, דמסתבר דאסור לו לתקוע על ידו, דנמצא שעל ידו ייגח השור. וכמו"כ אם ע"י זה שיתקע ילך חמור ברשות הרבים עם משא שעליו, יעבור באיסור מחמר.

אכן, יל"ד דכ"ז נכון בחשש נפשות, שילך השור וייגח אדם, דאז מצווה הוא להציל נפש מישראל ותיבטל מצות תקיעת שופר עבור זה. אבל בגוונא דהנידון הוא הפסד ממון בעלמא, וכגון שע"י זה שיתקע בשופר – ילך השור וייגח שור של חברו, בזה יש לעיין, דלמא מותר לאדם להפסיד ממון חברו כדי לקיים מ"ע דאורייתא דתקיעת שופר.

וגם גבי מחמר יל"ע, דאם אינו מתכוון לחמר, א"כ הו"ל אינו מתכוון ואינו פסיק רישא, וא"כ מותר לתקוע. וגם אי הוי איסור ממש, י"ל דעשה דשופר דוחה לא תעשה דמלאכת מחמר, ויל"ע בכ"ז.

והגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א אמר לי כנ"ל, דבגוונא דפיקו"נ ודאי דלא יתקע. אבל בגוונא דהוא רק חשש הפסד ממון, בזה אמרינן דיכול לתקוע, אבל אם באמת אירע נזק – הרי שחייב לשלם אח"כ לחברו מדין גרמי (וכמו מציל עצמו בממון חברו, דמבואר בב"ק ס, ב לשיטת התוס' ושאר דמותר לו להציל רק חייב לשלם אח"כ).

והגר"א שליזינגר שליט"א כתב לי: "אם יתקע, יהיה פטור, וזה פחות מגרמא", וצ"ע. והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "יכול לתקוע באופן שישימיע קול לחש, ואז אינו פס"ר", עכ"ל. והגר"צ הכהן שליט"א כתב לי "אין היתר כזה", ולדעתו – כדעת הגרי"ז שליט"א אין היתר להפסיד ממון לחברו לקיים מצוה דאורייתא, ורק במציל עצמו מצינו כן.



ד.

תקיעות דרבנן מהני לתקיעות דאורייתא

הנה עובדא הוה באחד שלא היה בבית הכנסת כשתקעו תקיעות שלפני מוסף, ובא במוסף ושומע תקיעות שבתוך מוסף ומכוון לצאת בהם תקיעות דאורייתא (וצריך לברך לעצמו בלחש ברכות השופר*). ויל"ע מי יוצא בזה, דהרי התוקע מכוין לשם תקיעות שבתוך מוסף שהן דרבנן, והשומע צריך תקיעות דאורייתא.

וראיתי בספר היקר והאר עינינו (לידידי הגרי"מ פרידליס שליט"א, חקור דבר אות פב, עמ' שיד) שכתב בשם הגאון רבי יהודה אריה דינר שליט"א (רב קהילת דברי שיר, ב"ב) ששאל כן קמיה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והשיבו דלא אכפת לן, דהעיקר הוא שהתוקע מכוין לשם מצוה, ומה נפק"מ אם התוקע מכוון לדאורייתא או דרבנן.

א). ובדרך אגב אביא בזה מה שדנו בפוסקים במי שלא שמע תקיעות דמיושב, וכעת הוא מתפלל במקום שנהגין לתקוע תקיעות דמעומד באמצע תפילת לחש (כמנהג הספרדים והחסידים), האם יכול הוא לברך את הברכות באמצע שמו"ע או לא (דכל הקהל כבר שמעו את הברכות בתקיעות של קודם מוסף, אבל הוא איחר ולא שמע, וכעת רוצה הוא לשמוע וצריך לברך, האם יכול הוא לברך באמצע שמו"ע או לא).

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קלד, ובח"י סי' קח) כתב שמדינא כמו שהתקיעות עצמן לא הוו הפסק, דזה גופא המצוה וזה זמנה, א"כ הכ"נ יכול לברך גם הברכות. אך בח"י כתב לייעץ לשואל שיצא בתקיעות דחזרת הש"ן ואז יברך, דלכתחילה לא יברך בתוך שמו"ע.

וכע"ז מבואר בחוט שני (ר"ה עמ' סא) גבי אשה המתפללת מוסף דר"ה עם חזרת הש"ן ושומעת תקיעות (ולא שמעה תקיעות דמיושב), דיכולה היא לברך באמצע שמו"ע דשם זה מקום המצוה. אבל שהחיינו לא תברך, יעוי"ש.

וביאר שם, דהעיקר שזה לא 'מתעסק', וכיון שכיוון לשם מצוה – אפילו דרבנן – כבר יצא מגדר מתעסק. וראיה לזה ממש"כ המשנ"ב (סי' תקפט סקט"ז) ע"ד השו"ע שם (סעי' ח) "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק, לא יצא וכן התוקע לשורר ולא נתכוון לתקיעת מצוה, לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו, ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע". וכתב ע"ז המשנ"ב: "ולא נתכוון השומע לצאת. זה מיירי כשבא לביהכ"נ בסתמא, אבל אם בא לביהכ"נ לצאת ידי חובה עם הצבור אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו אלא בסתמא יצא", עכ"ל.

והוסיף שם בספר והאר עינינו מהגרי"א דינר שליט"א, ששאל כן קמיה מרן ראש הישיבה הגרי"ג אדלשטיין שליט"א, שמשמש כבעל תוקע זה עשרות בשנים, ואמר לו דהוא באמת מכוון בכל התקיעות גם בחזרת הש"ץ לכל אחד מה שהוא צריך, אם דאורייתא ואם דרבנן, ע"כ.

והנה שאלתי כן קמיה הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א, וג"כ אמר לי דודאי אפשר לשמוע תקיעות דאורייתא מדרבנן, דהרי העיקר הוא שמיעת קול השופר. וכן אמר לי הגאון הגדול רבי אביגדר נבנצל שליט"א.

וכן שאלתי עתה (שלהי חודש אלול תש"פ) קמיה מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ע"י תלמידו נאמן ביתו, הג"ר אליהו מן שליט"א), והשיב ג"כ דשפיר יוצא יד"ח תקיעות דאורייתא מתקיעות דרבנן.

ויש להוסיף, דהנה בתוס' בפסחים (קטו, א ד"ה מתקיף) מבואר דעיקר התקיעות דאורייתא יוצאים בתקיעות דמעומד (על סדר הברכות), ואילו תקיעות דמיושב הוא מדרבנן. אך מאידך גיסא בתוס' בר"ה (לג, ב ד"ה שיעור) משמע דעיקר הדאורייתא יוצאים בתקיעות דמיושב. וכבר עמד בסתירה זו החזו"א (או"ח סי' קכד בפסחים שם). ובשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שמעתי שנשאל איפה יכוון הדאורייתא, והשיב שיכוון שיוצא ידי חובתו מה שצריך. דהיינו אם כאן הדאורייתא ואם כאן הדרבנן מכוון לצאת.

וא"כ לפי"ז ודאי שמי שרוצה לצאת בתקיעות דמעומד הדאורייתא – יכול לצאת בשופר, דהרי גם הבעל תוקע עצמו אינו יודע מה הדאורייתא ומה הדרבנן (שכן מחלוקת ראשונים היא), וממילא שפיר יוצא.

ושוב העירני כן הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א, וז"ל: "גם התוקע צריך לכוין מספק לשם דאורייתא או דרבנן. דנחלקו הראשונים באיזה תקיעות יוצאים את מצות היום דאורייתא. הרמב"ן (במלחמות י"א סע"א בנד'), וכ"כ הריטב"א (שם ל"ד ע"א) לבאר את המנהג, שלא היו מקפידים לתקוע בתקיעות דמעומד תשר"ת תש"ת וז"ל: "והנכון בזה, דמדינא הרי יצאנו יד"ח מצות שופר בתקיעה דמיושב, ואין תקיעות שעל סדר ברכות באות לחובת מצות שופר, אלא לחובת תפלה בצבור, להעלות תפלה בתרועה, כענין בתעניות, שתוקעין על ז' ברכות דמי שענה, כדי להעלות תפלה בשופר וכו', ומ"מ באיזה סימן מג' סימנים סגי לך, ושוב אין אנו חושין לספקות" וכו', עכ"ל. וכך מדייק החזו"ן איש (או"ח סי' קכ"ד לדף קט"ו ע"א) מדברי התוס' ר"ה ל"ג ע"ב.

וכך נקט לדינא בש"ע הרב (סי' תקצ"ב סעי' ז'): "שהתורה חייבה אותנו לשמוע תשע תקיעות בראש השנה. ותקנו חכמים לשמוע אותן על סדר ברכות, מלכיות זכרונות ושופרות. אלא כדי לערבב את השטן (פירוש, כדי שיתערבב מיד בתקיעות שלפני התפלה ולא יקטרג בתפלה), על כן נהגו כל ישראל לחלק את התקיעות של תורה ושל דברי סופרים לשתי פעמים. ותוקעין מיושב כדי לקיים מצוה מן התורה ומברכין עליהן וגומרין את המצוה של דברי סופרים בתקיעות מעומד שעל סדר הברכות, כמו שתקנו חכמים". וכך מצדד לדינא גם בחזו"א שם.

"אבל התוס' בפסחים קט"ו ריש ע"א כתבו: "ברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה, ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה, שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות", וכ"כ הר"ן (ר"ה ג' ע"א בנד'), והעתיק המג"א דבריהם בס"ס תק"צ וכ"כ הטור סי' תקפ"ה ובב"י וב"ח שם, עכ"ל הגרא"צ כהן שליט"א.

וכע"ז כתב לי הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רב שכונת גילה, ירושלים עיה"ק): "יש ראשונים שסוברים שתקיעות דמיושב הם מדרבנן, ואילו תקיעות דמעומד על סדר הברכות הם דאורייתא. וגם לדעת ראשונים שהתקיעות דמיושב הם דאורייתא, מ"מ שפיר יוצא יד"ח, כי חכמים עשו דבריהם כדברי תורה", עכ"ל. וכע"ז כתב לי הגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א "לכא יצא".

והנה בעצם הנידון, יש לציין לנידון מעין זה – האם כוונה למצווה דרבנן מועילה למצוה דאורייתא, וכגון בן חו"ל שאכל כזית מצה בליל א' דפסח ובטעות חשב שהוא עכשיו בליל ב' דפסח, ונמצא שהוא קיים מצוה דאורייתא עם כוונה של מצוה דרבנן. וכמו"כ בתקיעת שופר ובנטילת לולב ביום א' וחושב שנמצא עכשיו ביום ב'.

ובס' היקר והאר עינינו (חקור דבר, אות נז, עמ' רצז) הביא ראיה נפלאה בשם ידידי הגרש"א פיש שליט"א (בעמח"ס משברי ים) לזה, ממש"כ המ"ב (סי' רט סק"ו) דאם טעה וסבר על הלחם שאוכל שהוא אחד מחמשת המינים, והתחיל לברך 'בא"ה אמ"ה על המחיה', ונזכר שהוא לחם, דיכול לסיים 'הזן את העולם כולו וכו'', ויצא, דמחיה נמי מזון הוא. ומבואר דהגם דכוונתו הייתה לברך 'על המחיה' דזה דרבנן (לשיטות הראשונים דס"ל כן), מ"מ מהני כוונה זו לבהמ"ז דאורייתא.

אך יש לדחות ראיה זו בתרתי. חדא, דבלא"ה נחלקו הראשונים אם ברכה אחת מעין ג' היא דאורייתא או דרבנן (כמובא במ"ב סי' רט סק"י), והרבה ראשונים ס"ל דדאורייתא היא (כן דעת הרא"ש בברכות פ"ו ס"ו טז, וכמו שהראוני חכמי המערכת). וא"כ המברך מכוון גם לצד והשיטות שזה דאורייתא. ועוד י"ל דגם א"נ דזה דרבנן, מ"מ יתכן דאין חסרון בכה"ג שבכמה מילים הוא כיוון לדרבנן דכיון דסו"ס בהמשך הברכה הוא כיון לדאורייתא, א"כ סו"ס בפועל הייתה בברכה כוונה למצוה דאורייתא, ומה מעכב דבתחילה היה כוונה לדרבנן, ויל"ע עוד בכ"ז.

ועכ"פ בעצם הנידון אם כוונה דרבנן מהניא לדאורייתא, נחלקו בזה כבר בחלקת יואב (או"ח סי' לג) דס"ל דשפיר יצא יד"ח, ושם הוכיח מהא דר"ה (כה, ב) דלעבור בבל תוסיף בעי כוונה, ובריטב"א שם הקשה איך יושבים בסוכה בשמיני הרי יש בל תוסיף. וא"נ דהמכוין לדרבנן לא

מהני לדאורייתא, א"כ מאי קושיא, הא מכוין לדרבנן ולא עבר בבל תוסיף, וע"כ דעולה לדאורייתא, וזו קושיית הריטב"א דאיכא בל תוסיף.

ומאידך בבכורי יעקב (או"ח סי' תרנח סק"א) מבואר דהנוטל לולב במקדש בשאר ימי החג - דזה דאורייתא, ומתכוין לדרבנן, עובר בבל תגרע. ומשמע דכיון דחשב וכיוון למצוה דרבנן - דאורייתא לא קיים, ולכן עבר בבל תגרע.

והנה מורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה - תוי"ט, ירושלים), כתב לי בשאלה הנ"ל באריכות, וז"ל: "האמת שאי"כ אפילו דרבנן. כיון שכבר תקעו דאורייתא ל' קולות דמיושב, תו אי"כ אלא מנהגא. ועי' תוס' ר"ה [לג ב]: 'ועכשיו נוהגין לתקוע בישיבה... שלשים קולות... ובתפלה תוקעין... ובערוך פי' שהיו עושין כן שפי' בערך ערב דהלין דמחמרי [ועבדי] שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסרא'. ועי' מ"ב תקצ"ו ב' דכן כתב השל"ה לנהוג מאה קולות. הרי דכ"ז מנהגא ולא חיובא כלל. ואכן לחולה לא תוקעים אלא ל' בלבד.

ופשיטא דגם השומע ל' קולות שלאחר התפילה שזה רק משום אסמכתא דותיבב אם סיסרא. יוצא יד"ח דאורייתא. והוא משום דודאי סתם דעת בעל תוקע להוציא כל מי וכל מה שצריך א' מהשומעים. ולא גרע ממתני' ר"ה כ"ז א' דהעובר אחורי ביהכ"נ אם כיון לכו יצא, ולא מספקין שמא התוקע מכוון להוציא רק לקהל הנמצא בבהכ"נ, אלא תלינן דכל שמכוון להוציא רבים - דעתו על כל שומע. וה"ה בנד"ד ודאי תלינן דדעתו להוציא בכל תקיעה ותקיעה כל מי שצריך וכל מה שצריך.

ותו, כו"ע ידעי דהרבה פעמים יש נשים בעז"נ המאחרות ומפסידות דמיושב ובאות לשמוע אח"כ, ובודאי גם התוקע מודע לזה, וע"כ מכוון להדיא להוציא כל מי שצריך תקיעות מה"ת. וכי תימא, דנשים אפילו דרבנן אינן חייבות, ואינן צריכות כלל תקיעות דאורייתא. זה אינו, דודאי קבלו עליהם לקיים כאינו מצווה ועושה, והיינו לקיים את המצוה 'דאורייתא' של תק"ש, ולכן הן מברכות ואינה לבטלה. ואף אם אין להם 'חיוב' כלל לא מה"ת ולא מדרבנן, מ"מ קבלו עליהם את ה"דאורייתא", וממילא מיבעי לתוקע לתקוע קולות דיוצאין בהם מה"ת. ופשוט. ושור'ר כע"ז בשש"כ פנ"א הע' כג מהגרש"ז 'שהאשה מכנסת עצמה 'במצות שופר' אם תרצה' ע"ש.

ובר מן דין, יתכן ול"צ מחשבה 'ייחודית' על איזה דרגה של חיוב הוא מוציא, וסגי מחשבה כללית להוציא לשם 'מצוה' לחוד. וכן באיש המקדש לב"ב בליל ש"ק להוציאם יד"ח במצות 'זכור'. אינו צריך לכוון שהולך לקיים לעצמו ולהוציא ב"ב מצות זכור את יום השבת לקדשו. וסגי דמכוון לשם מצות קידוש. ואם אירע שטעה וחשב שכל ב"ב כבר יצאו יד"ח דאורייתא ע"י תפילת ערבית, והתברר שאחת לא התפללה, ולדעת הגרע"א סי' רע"א יכול להוציאה יד"ח, מסתבר שיצאה אף שלא ידע המקדש מזה. דכל שמכוון לשם מצוה להוציא כל מה וכל מי שצריך - סגי. ועיין.

וכן נראה בגוונא דנהוג בבתי כנסיות שקובעין זמן מיוחד לתקוע עבור ציבור הנשים, ובא אחד שלא יצא יד"ח מה"ת, מ"מ שפיר יכול לעמוד ולצאת יד"ח מטעם כל הנ"ל, אף בלי ידיעת

בעל התוקע. ומיהת למש"כ לעיל דגם נשים מיבעי להו 'תק"ש דאורייתא' לקיים מה שקבלו עליהם, א"כ פשוט שגם איש יכול לצאת ידי חובתו דאורייתא.

ועד"ז יש לדון במי שאכל אפיקומן וסבר שכבר קיים כזית דאורייתא, ולאחר שגמר האפיקומן, נתברר לו שטעה בחישוב זמן כדאכ"פ באכילת כזית ראשון ולא יצא יד"ח. ולכאורה הלא לא כיון כעת ל'דאורייתא'. ומ"מ נראה לענ"ד כנ"ל דכל שמכוון לשם מצוה שפיר דמי. וזה פשוט דלד' הגר"א ועוד ראשונים שכל כזית וכזית איכא מצוה קיומית מה"ת, והאוכל לאפיקומן יודע ומכוון לדעת הגר"א, ודאי יצא. סוף דבר כתבתי לך כ"ז לעיוני ועל כגון דא אמרו תן לחכם ויחכם עוד", עכ"ל מו"ז שליט"א.

ה.

תקיעת בער"ה בחדר סגור

הנה במ"ב (סי' תקפא סק"ד) כתב גבי ערב ראש השנה: "כדי לערבב את השטן אין לתקוע כלל, וכתב הא"ר בשם ספר אמרכל דלהתלמד שרי בחדר סגור". וצ"ב מה ההגדרה של "חדר סגור", ומה מהני בכלל עבור השטן, דאטו השטן אינו שומע מתוך חדר – ומה לי סגור מה לי פתוח.

והגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א אמר לי דהענין הוא שלא לעשות את המצוה ברבים, וכיון שעושים אותה בחדר סגור בצנעא – כבר השטן מתערבב, דרואה שאין תוקעין בשופר כרגיל ברבים. וממילא אמר לי, דחדר סגור – לאו דווקא שיהיה שם התוקע לבדו, אלא מותרים אחרים להיכנס שם להתלמד בתקיעות, והעיקר שלא יהיה בפרהסיא ממש.

ושו"ר בספר היקר חלקנו עמהם (סימן ב אות ה, עמ' ה) שכתב בזה"ל: "וצ"ב מה ההגדרה של חדר סגור, האם כוונתו שיהיה התוקע בתוך החדר לבד. וכתב הגר"ח"ק שליט"א דמותר לאחרים להיות שם אם גם הם מתלמדים. ומה שכתב דצריך להיות בחדר סגור הוא כדי שהשטן לא ישמע, וצ"ב דלגבי שטן מה לי סגור מה לי פתוח. וכתב הגר"ח"ק שליט"א דאם מתחבאים מהשטן, השטן מחביא את עצמו. ועוד כתב הגר"ח"ק שליט"א דעי"ז "מראה שמירה", ונראה כוונתו דכשמגלה דעתו שמשמר עצמו מן השטן והמקטרג, אז המקטרג מסתלק ממנו", עכ"ל.

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי: "ענין עירבוב השטן הוא רק בציבור ורק כשרוצים לצאת יד"ח. אבל מה שעושה לעצמו או כדי להתלמד אין בזה שום חשש". והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "הוא מבולבל כי בר"ה תוקעין בחוץ שכ"א ישמע".

והנה, מורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בשאלה הנ"ל באריכות, וז"ל: "הנה לשון הא"ר מס' האמרכל 'כדי שלא להרגיל השטן'. ובסוד קדושים מי יבוא, להבין רזין דרזין מה הכוונה להרגיל ומה מועיל במקוה או חדר סגור. ובמט"א באלף המגן תקפ"א י"ד הוסיף 'במקום שאין אנשים הולכים'. וכ"ז אין אתנו יודע.

מ"מ נראה פשוט דכל שזה במקום שאין אנשים בחדר סגור שפיר דמי להתלמד תרי אינשי. דהרי כל להתלמד שרי במקום סגור ומה לי א' או תרי.

ואולי, דכל להתלמד אין כאן באמת מקום לשטן. כי הלא כל תכלית יצירתו ומעשהו רק לבוא למי שעוסק בקיום מצוה, דזה תפקידו לפתות ולמנוע המצוה או למעט דרגתה. וכל שאינו עוסק במצוה אלא להתלמד י"ל שאינו שומע ויודע מזה כלל. אלא דמ"מ במקום גלוי ומצויים אינשי יחשוב שאולי הולכים לקיים מצוה כל דהו. והאמת דגם להתלמד יש בזה כעין הכשר מצוה לצורך קיומה. אבל במקוה וחדר סגור כנראה אי"ל מה לחפש שם, ויסבור דזה מעשה קוף בעלמא. והלא שלמה המלך כבר אמר עליו מלך זקן וכסיל (קהלת ד יג). וכבר אמרו משכחו לביית המדרש (קדושין ל' ב') ופי' בעלי המוסר דאפשר לרמותו ולפתותו למשכו לדקה א' לביהמ"ד, כי הלא כסיל הוא. וה"ה במקוה וחדר סגור שאי"ז צורה הרגילה של קיום המצוה מתקיים בו 'מלך זקן וכסיל', עכ"ל מו"ז שליט"א.

ו.

מדוע אין מברכין שעשה ניסים בכל שנה

הנה שמעתי להקשות, מאחר ומבואר בטור (סי' תקפא) דעמ"י לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים זקנם ומחתכים צפרניהם ואוכלין ושותין ושמים בר"ה לפי שיוודעין שהקב"ה יעשה להם נס. א"כ מבואר שמקרי נס, מה שמתקבלת התשובה ונגזר דינו לחיים ולשלום. וא"כ צ"ע למה לא מצינו שתקנו בסוף השנה, כשרואה כל אדם שעבר י"ב חודש בשלום ונגזר דינו לספר החיים – ברכת שעשה ניסים.

ובספר חלקנו עמהם (סימן ב אות ו, עמ' ז) כתב דהקושיא מתעצמת לפמ"ש המהרש"א בברכות (נח, ב) לבאר בהא דרואה את חברו אחר י"ב חודש מברך ברוך מחיה המתים, וכתב שם המהרש"א: "לאחר שנים עשר חדש כו'. לפי שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם למות אם להיות חי, ואם רואהו אחר ר"ה ויה"כ זה ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויה"כ הבא, הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו, וע"כ אומר ברוך מחיה מתים שניצול מדין מיתה בר"ה ויה"כ", עכ"ל. וא"כ טפי צ"ב דאם על חברו תקנו ברכה משום שניצול מדין מיתה בר"ה, א"כ למה על האדם עצמו לא תקנו ברכה?

והגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א אמר לי דצ"ל שזה נס בצורה טבעית, שאין נראה לכל כנס ממש, ובזה לא תקנו ברכה. ורק בנס שנראה לכל כנס פלאי הוא דתקנו ברכה. וציין למה שאנו מתפללים בתפילת מודים "על ניסך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובוקר וצהריים" – ולמה לא מברכין על הנס, כיון שזה בצורה טבעית, עכ"ד.

וכע"ז כתב לי הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (בעמח"ס ויצב אברהם), בזה"ל: "נס היינו משום דברי הירושלמי (מכות פ"ב): 'שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרו להם [משלי יג כא] חטאים תרדף רעה שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו אמרה להן [יחזקאל יח ד] הנפש החוטאת היא תמות שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו. היינו

(ב). והנה באמת דברי המהרש"א צ"ב עוד, דאם טעם הברכה לפי שאחר י"ב חודש ראה שניצל מגזר הדין דר"ה ממות לחיים, א"כ למה רק כשלא ראהו כל הי"ב חודש – תקנו חז"ל ברכה, הא גם כשראהו כל הי"ב חודש, מ"מ כיון שכעת, בסוף הי"ב חודש, רואהו שחי הוא, ועבר את גזר הדין של ר"ה בשלום – יברך עליו. וצ"ע.

דכתיב על כן יורה חטאים בדרך יורה לחטאים דרך לעשות תשובה. ומכל מקום הוא נס שנהפך להיות חלק מסדר העולם, ואינו יוצר מגדר העולם, ולכן אין מברכים עליו, עכ"ל.

ובספר חלקנו עמהם שם הביא לבאר מהגה"צ רבי זונדל קרויזר זצ"ל (בעמח"ס אור החמה) דכיון שהוא ענין רוחני, לא תקנו ע"ז ברכה. ועוד הביא שם ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ביאור נפלא, דאין עצם קבלת התשובה נס אלא התוצאה שניצל משונאיו וכו' מחמת התשובה, וע"ז לא שייך לברך כי אין ידוע לו.

עוד אמר מרן הגר"ח שליט"א, דאולי לא עשה תשובה כראוי, ובאמת לא נעשה לו נס, וחי עכשיו על חשבון זכויותיו שמשלם לו הקב"ה בעוה"ז להאבידו לעוה"ב, וממילא מספק אינו יכול לברך שעשה ניסים.

[וכמו"כ אפשר לומר בהיפוך, דמספק אינו יכול לברך, דאפשר דכל מה שעושין לו נס מן השמים זה בגוונא שאינו ראוי, אבל אם הוא ראוי – אז מגיע לו חיים מצד עצמו, מצד זכויותיו. וא"כ בסוף השנה אינו יכול לברך דהוי ספק, אם נגזר דינו לחיים מצד הנס, או מצד שהיה ראוי לכך, ומשו"ה אינו יכול לברך, ודו"ק].

והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "אין הכוונה כאן לנס שהוא שלא כדרך הטבע, אלא הוא נס שהקב"ה סלחן ומחלן לכל שבטי ישורון, ואם יודעים מראש שיסלח, אז זה לא נס כמקובל. וכמובן בתנאי שישוּב בתשובה שלמה ואז הקב"ה מלך מוחל לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל בכל שנה ושנה כפי שאנו אומרים בתפילת שמו"ע ביוהכ"פ", עכ"ל. והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "נסים כאלו יש כל רגע", עכ"ל.

והנה מורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בשאלה הנ"ל באריכות, וז"ל: "עדיף מזה היה לך לשאול, למה לא יברך כל יום ויום, והלא מעיד בעצמו במודים 'על ניסך שבכל יום עמנו ועל נפלאותך שבכל עת עמנו ערב ובוקר וצהריים'. אלא ודאי לא תיקנו מטבע זו רק על נס גלוי המשדד מערכות הטבע. ולא על הנהגה הנסתרת של 'על כל נשימה ונשימה תהלל ק'ה'. כ"נ פשוט.

והן ודאי שכל הנהגתו יתברך לקבל תשובה היא הנהגה ניסית, ונגד כל מערכת הבריאה, וכדאיתא בילקו"ש יחזקאל רמז שנח: 'שאלו לחכמה חוטא מהו ענשו א"ל חטאים תרדף רעה, שאלו לנבואה חוטא מהו ענשו, א"ל הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מהו ענשו א"ל יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה חוטא מהו ענשו א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו'. אלא דכנ"ל דלא ע"ז תקנו מטבע הברכה.

ועיקר ההנהגה ללבוש לבנים וכו' היא להראות בטחוננו בחסדו יתברך, דזה גופא עבודה גדולה בר"ה, וכתיב רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסוכבנו, ודרשו ע"ז שגם הרשע זוכה לחסד כאשר בוטח בה'.

והנה אף שנגזר גזר דינו של האדם בר"ה – אין אנו יודעים סוד הנהגתו יתברך. וכבר אמר ריב"ל שבת קיט ב': 'כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו – קורעין לו גזר דינו וכו' אמר ריש לקיש כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן. וכן האריכו בזה הרבה מהא דאדם נידון בכל יום ואיכמ"ל.

והנה ראיתי הלום דברים מפורשים בשו"ע סי' רי"ח ט' 'יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך ויש חולק וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות' אבל כ"ז לפחות בבא לידי סכנה גלויה וניצול, משא"כ בהנהגה נסתרת לכו"ע לא מהרץ. וע"ע מג"א שם סק"ב 'ויש חולק. לא מצאתי מי שחולק דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע'... אבל בדבר שמנהג העולם פשיטא דאין לברך שעשה לי נס וכ"מ בב"ח, עכ"ל מו"ז שליט"א.



ז.

לימוד הלכות תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת

הנה שמעתי להסתפק ספק נפלא, בראש השנה שחל יום ראשון שלו בשבת קודש, שביטלו חז"ל מצות תקיעת שופר גזירה שמא יעביר השופר ד"א ברשות הרבים'. האם יש ענין ללמוד אז הלכות תקיעת שופר, מדין "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג), וכדאיתא במנחות (ק, א) דכל העוסק בתורת חטאת ועולה כאילו הקריב חטאת ועולה וכו'. וא"כ ילמד אדם הלכות תקיעת שופר ובזה יחשב לו כאילו תקע בשופר בשבת קודש.

ובאמת בשל"ה הקד' (מאמר אור חדש, בתחילת חלק תורה שבכתב, ד"ה וענין ההכנה וכו') כתב, דמה שאחז"ל שהעוסק בתורת קרבנות כאילו הקריבם, ה"ה בשאר המצות שאין באפשרותו לקיימן מסיבות שונות, ע"ש.

וע"ע באור החיים הק' (דברים יב, כח) שכתב בזה"ל: "על דרך אמרו ונשלמה פרים שפתינו, והנה לפי שאמר שמור וגו' את כל הדברים, ודבר זה מן הנמנע שיכול אדם לקיים כל הדברים וכו', וכנגד מ"ע אמר ושמעת, פירוש יקיים המצוות בלימוד שמיעתה בפה, ובזה נחשב עליך כאילו באה לידך וקיימת אותה, ומעתה יכול לשמור ולעשות את כל הדברים" עכ"ל. הרי דשייך ענין זה בכל מצוות התורה.

והנה בבראשית (לב, ה) כתיב: "כה אמר עבדך יעקב, עם לבן גרתי ואחר עד עתה", ופירש"י (וכן הביא הבעל הטורים בשם מדרש הגדול) "אחר גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים", עכ"ל. והעירו במפרשים איך משכח"ל שקיים כל התרי"ג מצוות, הא איכא מצוות טובא דלא היה שייך שיקיים, וכגון מצוות התלויות בארץ ובמקדש. ובשפתי חכמים (שם) כתב בשם הט"ז בספרו דברי דוד עה"ת, דבאמת למדו ההלכות, וכדאמר' במנחות שם וכו', וכ"כ מרן הגר"ח ק שליט"א להגר"י אוהב ציון בחידושי הגר"ח ק

(ג). הנה חידוש ראיתי בראב"ה (סי' תרפח) שמביא הלשון מהירושלמי בסו"פ לולב הגזול דאין תוקעין בשבת משום דגורנין שמא ילך אצל בקי ללמוד הברכה ויוציאו לרה"ר. וצ"ב דלמה צריך לקחת השופר עמו כדי ללמוד את הברכה. ומצאתי בספר חלקנו עמהם (סימן ו אות עט, עמ' מב) שכתב לבאר בשם הגה"צ רבי זונדל קרויזר וצ"ל דאין הכוונה ללמוד את הנוסח של הברכה דזה הכל יודעין, אלא הכוונה שכדי ללמוד על איזה תקיעה ותרועה ראוי לברך עליו ולכן צריכים את השופר כדי לתקוע, יעו"ש.

עה"ת (פרשת וישלח, אות א) [ובעצם הענין אם ענין זה שלימוד עולה במקום המצוה, נאמר רק בקרבנות או גם בשאר מצות, יעוי' אריכות בס' דף על הדף מנחות שם, ות"נ].

ועכ"פ, אי נימא דגם בשאר המצוות לימוד התורה עולה במקום המצוה. יל"ע גבי שופר בשבת דר"ה, דיש להסתפק בהא דחז"ל ביטלו תקיעת השופר, האם עקרו לגמרי את מצות התקיעה, וא"כ אין שום ענין ללמוד הלכות במקום המצוה – דהרי הוא לא נצטווה כלל לתקוע, או דלמא לא ביטלו ועקרו אלא רק התקיעה לחוד, אבל יסוד המצוה נשאר – ואם יש לו תחליף למצוה, והוא לימוד ההלכות, שפיר דמי ויעשה כן.

ובאמת שהנידון אם עקרו לגמרי המצוה או לא מפורש באחרונים, שדנו אם עבר ותקע בשבת האם קיים מצות שופר, ונפק"מ האם צריך לברך שהחיינו ביום ב' דר"ה. ובוהו מצינו להגרעק"א בדרוש וחידוש (מערכה ח) ובאבני נזר (יו"ד סי' קמא) דס"ל דקיים מצוה בדיעבד. ומאידיך גיסא, בחלקת יואב (קבא דקשייתא, קושיא צט) ובתורת חיים (בשו"ע סי' תקפח), ובשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' לו) ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' פח) למדו דחז"ל עקרו את עצם המצוה, יעוי"ש.

והנה יש מקום להוכיח מהא דאיתא במגילה (ד, א): "ואמר רבי יהושע בן לוי, פורים שחל להיות בשבת – שואלין ודורשין בענינו של יום". ופירש"י: "מעמידין תורגמן לפניי החכם, לדרוש אגרת פורים ברבים". ולפ"ר היה נראה, דטעם הדבר הוא – דכיון שאין קריאת המגילה, גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר, לכן תקנו שישאלו וידרשו בענינו של יום, וא"כ דלמא ה"ה בנד"ד שיש ענין לשאול ולדרוש בענינו של שופר.

אכן מהמשך הגמ' שם חזינו להדיא דאינו ענין לנד"ד, דמקשינן עלה: "מאי אריא פורים, אפילו יום טוב נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג" [ויעו"ש בתוס' שכתבו דבפורים רגיל יוצאים יד"ח שו"ד בענינו של יום בקריאת המגילה עצמה, דהמגילה עצמה יש בה טפי פרסומי ניסא].

ומשני: "פורים איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה, קא משמע לן". ופירש"י: "משום דרבה. דגזר לקמן בקריאת מגילה שמא יעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, אף כאן גזרו דרשה אטו קרייה", עכ"ל.

וא"כ חזינו להדיא דטעם הדבר שפורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, אינו משום נשלמה פרים שפתינו, שיש ענין ללמוד הלכות המצוה – במקום קיום המצוה, אלא רק משום ענין "שואלין ודורשין בענינו של יום", ורק משום ענין ה"פרסומי ניסא" שיש בפורים [דבפורים רגיל מקיימין הפרסומי ניסא במגילה, ובשבת בענינו של יום], אבל אין שום ראייה דיש ענין ללמוד הלכות המצוה כדי שיעלה במקום המצוה.

והנה למעשה שאלתי כן קמיה הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א, ואמר לי דיש ענין ללמוד את ההלכות בשבת שחל ר"ה בתוכה. ואף אמר שהרי ברה"ה שחל בשבת מתפללים

(ד). ובאמת שנפק"מ זו נכונה רק לשיטת השו"ע (סי' תר ס"ג) דביום ב' דר"ה אין מברכין שהחיינו, אבל לשיטת הרמ"א שם דגם ביום ב' מברכין שהחיינו, א"כ אין נפק"מ.

ואומרים בתפילה בזה"ל: "ותתן לנו ה' א באהבה את יום השבת הזה, ואת יום הזכרון הזה, יום זכרון תרועה מקרא קודש וכו'" הרי שעדיין נשאר הוא יום "זכרון תרועה", הרי דיש ענין להזכיר את התרועה והתקיעה, ולא נעקר לגמרי (דאם נעקר לגמרי מה ענין לומר שהיום הוא יום "זכרון תרועה"). וכן אמר לי בהאי לישנא הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א.

ויש להוסיף דיסוד זה מבואר בשער הציון (סי' תקפא סקל"ה) גבי הא דאין תוקעין בשופר בער"ה כדי לערבב את השטן וכדי להפסיק בין תקיעות רשות לתקיעות דחובה. ודן שם בשעה"צ בר"ה שחל בשבת, דא"כ כיון דבשבת בלא"ה אין תוקעין א"כ יהיה אפשר לתקוע ביום שישי- שהוא ערב ר"ה, דהרי בלא"ה יש הפסק בין תקיעות רשות לחובה - בשבת קודש, אך כתב שם המשנ"ב (סקכ"ד) בזה"ל "ואף כשחל יום א' של ר"ה בשבת ג"כ אין תוקעין בע"ש", וכמו שביאר בשעה"צ: "כיון שאומרים זכרון תרועה הוי כמו תקיעה", עכ"ל. הרי חזינן כדברי הגרא"נ והגרי"ל שליט"א דזכרון תרועה הוא כמו תקיעה, הרי דלא עקרו לגמרי ענין התקיעה וזכרונה.

והנה הגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "המשך חכמה שואל על מש"כ בגמ' דבשנה שאין תוקעין בשופר היא רשה בסופה, וא"כ מה נעשה אם ר"ה חל בשבת כמו השנה. והשיב, דעצם הדבר שאינו תוקע משום שהוא שומע בקול חכמים, הזכות הזאת הוי כמו שתקע, והשנה לא תהא רשה בסופה. וממילא אין צורך לעשות שום טצדקי בר"ה שחל בשבת, כיון שהתורה נתנה כח בידי חכמים לגזור גזירות ואף לבטל מצוות בשב ואל תעשה, והתורה ציוותה עלינו לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ולכן צ"ע על הגרעק"א איך יצא בתקיעות אלה, אא"כ תקע בין החומות דליכא שבות וכמו שרצה לעשות בעל 'לב העברי', עכ"ל [ודברי המש"ח הנ"ל בפר' אמור בספרו].

וכע"ז כתב לי הגר"ש גראס שליט"א: "יש ענין דוקא לא לתקוע שזה לימוד זכות ששומרין ש"ק משום חשש".

והנה מורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בשאלה הנ"ל, וז"ל: "הנה הך פלוגתא דדיעבד אינו ענין להנהגה כדין לכתחילה. ונראה פשוט דכל שחז"ל ביטלו תק"ש בשבת, ל"ה רצונם לעשות עצות של 'ונשלמה'. דהלא ביטלוהו לגמרי להך מצוה. וכל הענין דונשלמה נאמר על אונס הגלות שאין לנו לא מקדש ולא קרבן, וכדאיתא במגילה לא ב'אמר [אאע"ה] לפני רבנו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם, אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם'. וכ"ז ל"ש למקיים רצון ה' לשמוע לחכמים ולבטל תק"ש בשבת. והמבטל מקיים מצות לא תסור", עכ"ל.

ח.

בעניין כוונה בתקיעות - מאמר מדו"ז הגר"י אונגרישר שליט"א

הנה אביא בזה, בס"ד, מאמר נפלא מכת"י של דו"ז הגאון הגדול רבי ירחמיאל אונגרישר שליט"א (ראש ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק), אשר דן בסתירה בדעת המשנ"ב בכוונה בתקיעה

אחת, אם כיוון לסדר זה – אם עולה לסדר אחר. ובשפלינו זכר לנו והביא שם ממה שדנתי לפניו. ובתחילת הדברים אביא בזה דברי השו"ע והמ"ב שם, להבנת הסוגיא והקושיא, ולאחר מכן מכת"י של דו"ז הגר"י אונגרירשר שליט"א:

וזה"ל השו"ע (או"ח סי' תקצ סעי' ו'): "אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תש"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. הגה: ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא (ב")", ע"כ.

וכתב שם המשנ"ב: "כג) של תש"ת - המחבר נקט לפי מה שהיו נוהגים במקומו לתקוע בשביל מלכיות תשר"ת ובשביל זכרונות תש"ת כדלקמן בסימן תקצ"ב והתכוין שיעלה לו גם בשביל הראשונה של זכרונות, וה"ה לפי מה שנוהגין במדינתנו לתקוע בכל פעם תשר"ת והתכוין באחרונה בשביל הראשונה של זכרונות".

"כד) אלא בשביל תקיעה אחת - דהיינו האחרונה, לפי שכל תקיעה צריך להיות בה ראש וסוף, ואם נחלק תקיעה זו לשני תקיעות כמו שחשב התוקע אין כאן ראש לתקיעה אחרונה ולא סוף לתקיעה ראשונה, ולפיכך אין אנו הולכין כלל אחר מחשבתו בזה אלא אנו חושבין תקיעה זו לתקיעה אחת ארוכה ועולה לו בשביל האחרונה".

"כה) וי"א שאפילו וכו' - טעמם דאזלינן בתר מחשבתו ומחלקינן התקיעה לשנים וממילא אין לו כלום וכנ"ל ועיין באחרונים שכתבו דלדיעה זו הפסיד כל הבבא דהא הפסיק בקול אחר שהוא שלא כדין וכמש"כ בס"ח וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת אכן לדינא אין ג"מ בכל זה דהעיקר כסברא ראשונה [א"ר וביאור הגר"א].

"כו) תקיעה אחת בין שתי סדרים - ר"ל שתקע תשר"ת ש"ת והתנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת שאם זה הסדר הוא הנכון תעלה לו התקיעה בשבילו ואם הסדר של תש"ת הוא הנכון יעלה לו תקיעה בשבילו, כי הלא מדין התורה סגי בסדר אחד רק מפני שאין אנו יודעין איזה סדר הוא הנכון אנו תוקעין כולם וכנ"ל בריש הסימן ולכן יצא בדיעבד ע"י תנאו, ומ"מ לכתחלה לא רצו חז"ל לתקן כך שיתקע רק תשר"ת ש"ת ר"ת כדי שלא יטעו לומר שאין צריך אלא ש"ת או תרועה תקיעה".

ובשער הציון שם (סקכ"ג) כתב (בהא דיצא בדיעבד ע"י תנאו): "אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה [כן מוכח בב"י ומ"א]", עכ"ל.

והנה מבואר מדברי המ"ב והשעה"צ דאם לא התנה במפורש שתחול התקיעה אחרונה של תשר"ת לאיזה סדר הנכון, א"כ א"א לצרף, דחסר בכוונה של התקיעה.

וע"ז קשה טובא ממש"כ המ"ב עצמו בהמשך, על דברי השו"ע (שם סעי' ח): "אם הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים, או שהפסיק בשברים בין תרועה לתקיעה, וכן אם הריע ב' תרועות זו אחר זו, או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה והפסיק בה בין תרועה

לתקיעה; או לאחר שתקע שלשה שברים שתק והפסיק ואח"כ תקע שברים אחרים, ואפילו שבר אחד, בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה, ע"כ.

וכתב שם המשנ"ב (ס"ק לה): "תקיעה ראשונה. ואם כבר תקע גם תקיעה אחרונה אותה תקיעה עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר. וכו'", עכ"ל. וזה תמוה טובא, דאיך כאן תקיעה אחרונה עולה לו במקום תקיעה ראשונה, הרי הוא כיוון עליה לתקיעה אחרונה של הסדר הקודם, ואיך היא עולה לתקיעה ראשונה – וגומר מכאן ואילך על הסדר.

וע"ז אביא כעת מכת"י של דו"ז הגר"י אונגרישר שליט"א מילה במילה:

"בענין כונה בתקיעות, מ"ב תקצ – כד, בפשטות שיטה א' סוברת דלא אזלינן כלל בתר כונה, וכן הוא ברמב"ן וברא"ש, דבמתעסק גרע כיון שבתחילת התקיעה לא כיון למצוה, א"א לצאת בסוף, אבל כאן כל הקול היה ככוונה לשם מצוה.

מיהו המ"ב לא הביא הסבר זה, אלא הסבר של עצמו. ונקט בהסבר זה דכונה מילתא היא, ומ"מ יוצא בתקיעה אחרונה של תשר"ת כסברא שניה. וצ"ב בסברא זו.

ומה"ט פסק בשעה"צ (כג) דרק אם התנה כלשון הרמ"א יוצא ממנ"פ, אבל בלי זה לא עולה התקיעה לשברים תקיעה, דכונה מילתא היא, ושכן רואים מב"י ומ"א.

וקשה ממ"ב (לה) דמי שעשה סימן פסול, כגון תשש"ת – צריך לחזור תש"ת, ואם כבר עשה תקיעה עלתה לו לראשונה. וקשה הרי כיוון לאחרונה, ואיך עולה לראשונה.

וי"א דהחילוק הוא דבשעה"צ מעביר מתשר"ת לתש"ת, משא"כ במ"ב מעביר מש"ת לתש"ת, וכל החילוק הוא בין ראשונה לאחרונה.

וקשה ע"ז דהא זה מחלוקת בין מ"א ללבוש בסעי' ו', אם לשיטה שבמחבר דבכונה לתקיעה לא יצא כלל, אם זה קל יותר בב' תשר"ת או ב' תש"ת. שהלבוש מיקל והמ"א מחמיר דאין הבדל. אלמא דבאופן שיש פסול משום כוונה (לשיטה ב' שבמחבר) אין נ"מ בין תשר"ת ותש"ת – לאחרונה וראשונה שבתשר"ת גופא.

ונכד אחותי הבחור היקר חיים מלין אמר, דבס"ק ל"ה הרי מקודם עשה תש"ש והוי כלום, ואח"כ כשעושה תקיעה הוי התחלה, משום הכי לא נדבק לקודם, דעד עכשיו לא עשה כלום. משא"כ בשעה"צ הרי כבר עשה תשר"ת ותקיעה קשורה אליה. שוב הראה לי בפרישה שפוסק כדין המ"ב (בס"ק ל"ה), ואומר כהסבר זה".

ויש לעורר על תירוצו הא בתשר"ת תש"ת לרמ"א הוי כלום, א"כ לכאורה נימא ג"כ דכשבא לקיים תש"ת תשר"ת לאו מידי הוא כלל (ממש כמו תשש"ת) ויכול להחשיב תקיעה זו כמו התחלה של תש"ת.

(ה). וז"ל הפרישה שם (ס"ק ו') על דברי הטור שם: "והרמב"ן כתב דבכולהו הוי הפסק, והביא התוספתא תקע והריע וחזר והריע וחזר ותקע אין בידו אלא אחת, פירוש תקיעה האחרונה, אבל הראשונה הפסיד בשביל התרועה שהפסיק באמצע". וכתב ע"ז הפרישה: "פי' תקיעה האחרונה כו'. אבל לתקיעה מיהא עולה, כיון שאין קולות הראשונים נחשבים כלום, משא"כ לעיל, וק"ל", עכ"ל.

והנה הסברא סברת המ"ב (ס"ק כ"ד) נראה, דהרי אומדנא שאם היה יודע שע"י כוונה לא יהיה לו כלום ודאי היה מעדיף לא לכוין שיהיה לו עכ"פ אחרונה של תשר"ת, והוי כמו כונה בטעות.

וזה נראה ג"כ דין מ"ב (בס"ק ל"ה), דאילו היה יודע דתש"ש עשה וזה לא כלום ודאי לא הי' רוצה עכשיו לכוין לאחרונה של תש"ת, והוי טעות גמור. ורק בזה אמרינן דאכתי לא עשה כלום, וכעת מתחיל ואין לתקיעה לידבק לתש"ש, משא"כ בתשר"ת אף דיש צד בגמ' דתשר"ת לאו חובה הוא רק תש"ת, מ"מ האדם למעשה חייב וצריך לעשות תשר"ת, א"כ אינו מתחיל עכשיו דמוכרח הוא לעשות תקיעה לתש"ת לקיים חובת תשר"ת (מספיק), ואין כאן שום טעות – עכ"ל דו"ז הגר"י אונגרisher שליט"א.

ט.

שליח ציבור שדרכו לדון לכף זכות

הנה שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, דיש מעלה גדולה לקחת ש"ץ – אדם שדרכו ללמד זכות על עם ישראל. ואמר, דאם יש לפנינו ב' חזנים (עם אותו קול), ואחד ת"ח והשני פחות ת"ח אך דרכו ללמד זכות על ישראל, יתכן דהוא קודם.

וציין להא דאיתא במדרש רבה (שמו"ר מג, ב) עה"פ "ויחל משה את פני ה' אלוקיו": "ויחל משה, הה"ד (משלי טז, יד) חמת מלך מלאכי מות וגו'... ואיש חכם יכפרנה, זה משה שנקרא חכם, שנאמר (שם) עיר גבורים עלה חכם, שעמד ולמד סגוריא על ישראל וריצה אותם לאביהם שבשמים הוי ויחל משה", ע"כ. הרי שבזכות שלימד מרע"ה זכות על ישראל – נתקבלה תפילתו.

ושו"מ את הדברים בחשוקי חמד (יומא עז, א), והוסיף שם דכן מצינו שגדעון נתמנה להיות שופט בישראל בגלל שלימד זכות על כלל ישראל, כמו שנאמר, 'ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתך' (שופטים ו, יד), ופירש"י (ד"ה בכחך) בכח הזכות הוזה שלמדת סניגוריא על בני.

וכן מצינו בילקוט שמעוני (שמואל ב, רמז קנא): "אמר ר' אחא מצינו שכל המלמד סניגוריא על ישראל הקדוש ברוך הוא מרוממו בעולם, דכתיב 'ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם', ממי את למד מאחימעץ בן צדוק שנאמר 'ואחימעץ בן צדוק אמר ארוצה נא ואבשרה, ויאמר שלום לנער לאבשלום ויאמר אחימעץ ראיתי את ההמון וגו', ויאמר המלך סב התיצב כה ויסב ויעמד'. אמר רבי אבא בר כהנא אם היה דוכוס איתעביד איפרכוס, ואי היה איפרכוס איתעביד אסטרטליטוס..., והלא דברים ק"ו ומה אחימעץ שלא דבר על בנו של מלך לא טובה ולא רעה, זכה לכל הכבוד הזה, מי שהוא מלמד סניגוריא על בניו של מקום על אחת כמה וכמה".

והעיר הגר"י שליט"א למה לא הביא המ"ב מעלה זו, ואמר דיתכן דזה כלול בדברי המשנ"ב (סימן תקפא סק"ט) שכתב נהגו לעבור לפני התיבה פרנסים ומנהיגים שיודעים בצער הדור, והיינו

דוקא כשהם נאמנים ומגינים על הדור ומרוצים לעם. ויתכן שכלול בכוונת ומגינים על הדור, כאלו מנהיגים שיודעים לסנגר על עם ישראל, ומגינים עליהם מפני הקטרגים.

וכן שמעתי מהגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א דיש ענין לקחת ש"ץ שדרכו לדון לכף זכות, ואמר שאפי' אם אין לו קול ערב כ"כ, ולחזן השני (שאינו דן לכפ"ז) יש קול יפה, מ"מ עדיף לקחת אותו, דתפילתו מקובלת יותר.

והגר"א שליט"א כתב לי: "זה שיודע ומרגיש בצער הציבור, הוא גם סניגורם של ישראל. ומרן הרב שך זצ"ל לא היה אוכל ארוחת בוקר ביום הראשון ללימודים הכלליים, וזה מרוב צער שהולכים ללמוד במקומות של שמד ולא ידעו אפילו 'שמע ישראל'. זה נקרא מרגיש בצערם של ישראל". והגר"ש גראס שליט"א כתב לי על עצם חידוש הגרי"ז "נכון מאוד. ועוד כיון דבעינן שיהא מרוצה לקהל א"כ ודאי מלמד זכות עליהם", עכ"ל.

והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א העיר ע"ז בזה"ל: "בפשטות, מגינים על הדור היינו בזכות צדקתם. וכשהם שלוחי הציבור, משתפים בזכות זו את כל הציבור. ובכלל הצדקות הוא לאהוב כ"א מישראל, ונכלל בדברי המ"ב. אבל לא שייך כלל למ"מ שציין החכם במרע"ה, שהרי הש"צ אינו הולך לומר דברים מדיליה, אלא להתפלל בנוסח הקבוע, ולזה אין ראיה מהנ"ל", עכ"ל.



י.

חיוב עבדים משוחררים בתקיעת שופר

הנה בר"ה (כט, א) איתא: "הכל חייבין בתקיעת שופר... עבדים משוחררים". ופירש"י שם: "אבל עבדים לא, דכל מצוה שאין אשה חייבת בה אין העבד חייב בה". והנה הוא פלא והפלא, דאמנם כתיב שם במתני' כהנים לוויים ישראלים וכו', ומקשינן בגמ' פשיטא, דאם הם לא מחוייבים – מי כן חייב. אבל לא מצינו בגמ' למה כתיב במיוחד על עבדים משוחררים, דלפ"ר הוא פלא והפלא, דמאי קמ"ל הא פשוט דכיון שנשתחרר הרי הוא ככל אדם מישראל.

וראיתי בספר חלקנו עמהם (סימן ה אות עג, עמ' לט) שכתב בזה"ל: "והגאון רבי זונדל קרויזר זצ"ל אמר דכיון דתקיעת שופר אצל עבד הוא סימן שחרור, ס"ד דלא ליתקע שלא יחשוב דחוזר ועובד. והגר"ק שליט"א תירץ דס"ד כיון שהיה פטור בזמן עבדותו מצד מ"ע שהזמן גרמא נשאר הפטור", עכ"ל.

והגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א אמר לי מקופיא דאולי מיירי בעבד שנשתחרר קודם שמל וטבל, דמצד אחד הוא התחיל כבר בגירות בכך שנשתחרר, אך מאידך גיסא כיון שלא מל ולא טבל – בהא קמ"ל דאפ"ה חייב בתקיעת שופר, דאינו כאשה ממש כבר כיון שנשתחרר, וצ"ע.

אך לכאור' זה אינו, דבשו"ע (או"ח סי' שד ס"א) מבואר דעבד שלא מל ולא טבל, אם לא קיבל ע"ע ז' מצוות ב"נ הרי הוא גוי גמור, ואם קיבל עליו ז' מצוות ב"נ – הרי הוא גר תושב ופטור

מכל התורה. וא"כ אותו עבד שנשתחרר ולא מל וטבל, הוא או גוי גמור או גר תושב – ועכ"פ לא יתכן שיתחייב בשופר ולא בכל המצוות, וצ"ע.

והגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א אמר לי דאולי הקמ"ל הוא דרך משעה שנשתחרר הוא דחייב, ולא קודם לכן, דמקודם לכן פטור. וכ"כ לי הגר"ש גראס שליט"א: "העיקר הוא הדיוק – אבל אינו משוחרר פטור", עכ"ל.

אך עדיין צ"ב דגם הא דקודם לכן פשיטא דאינו חייב, וכמ"ש רש"י דכל מצוה שאשה פטורה גם עבד פטור. ובאמת מלשון רש"י משמע כדברי הגרא"נ שליט"א, דזה הקמ"ל – ד"עבדים – לא, דכל מצוה וכו'", רק זה גופא צ"ב מאי חידוש הוא. וצ"ע.

והגר"א שלינגר שליט"א כתב לי: "שאלה טובה. ואולי יש לבאר, דבאמת האיך נשתחרר אותו עבד, והלא התורה אמרה 'לעולם בהם תעבדו' (ואמנם יתכן שהשתחררו ביובל), והוא אמינא דכיון שהשתחרר בדרך של איסור אולי לא נקרא שחרור, שהרי כ מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ועל זה חידשו חז"ל דמ"מ עבדים משוחררים חייבים במצוות ככל בן ישראל", עכ"ל.

ומורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי בזה"ל: "בפשוטו בא לאפוקי עבד שאינו משוחרר, וזה בעצם תורף כוונת רש"י שם. ואולי לפום ריהטא יש לצדד, דיסוד תקי"ש הוא 'הריעו לפני המלך ה'. מלכיות. וע"ז שנו שלא תטעה לומר דעבד כנעני אף שנשתחרר ל"ש למלכיות. ותן לחכם ויחכם", עכ"ל.

יא.

אם אפשר לסמוך על בדיקה לכפרות דמעוברת

שמעתי ממור"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בהא דכתב הרמ"א (סי' תרה) דאשה מעוברת תקח שני תרנגולים אחד זכר ואחת נקבה מספק מה העובר (ויש לוקחים ג', דא' עובר עצמה וב' עובר העובר מספק, עיי"ש במ"ב סק"ג). דיל"ע בנודע לאשה ע"י בדיקת אולטרא סאונד שהעובר הוא נקבה האם מ"מ תקח תרנגול נוסף או לא. והשיב הגר"י שליט"א דכיון שע"פ רוב הבדיקות הנ"ל מכוונות לאמת, א"כ יכולה בכה"ג שהוא רק מנהג לסמוך על הבדיקה לקחת רק תרנגולת אחת עבורה (או שניים, וכנ"ל מהמ"ב).

וראיתי בספר "שאלת רב" (ח"א עמ' שסג) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כנ"ל, והשיב: "אין הבדיקה ודאי". אכן כדברי הגר"י שליט"א, השיבו מרן הגר"י ש אלישיב זצ"ל (בספר אשרי האיש, ח"ג פי"ז סי"ב), ומרן הגר"ש וואזנר זצ"ל (קובץ מבית לוי תשרי, עמ' לג הע' ו) דאפשר לסמוך על הבדיקות. אך בשו"ת קנה בושם (ח"ב סי' כ) נדפס מכתבו של הגר"י וייס זצ"ל שאין לסמוך על הבדיקות בוודאות, ותיטול מספק עוד אחד.

(ו). ועוד נשאל שם מרן הגר"ח שליט"א האם יש ענין לעשות את הבדיקות הללו שמגלות את מין העובר, או דאדרבה אינו ראוי. וציין בתשובתו לקהלת רבה (יא ה) דשם איתא: ז' דברים מכוסין מבני אדם, ואחד מהם – מה בעיבורה של אשה. ועל כן כתב שם "מה שפחות בדיקות, יותר טוב". ויש אריכות בכ"ז, ואכמ"ל.

והגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעמח"ס משנת יוסף) אמר לי דאפשר לסמוך על הבדיקה. וכע"ז כתב לי הגר"א שלזינגר שליט"א: "יכול לסמוך על האולטראסאונד. וי"א שלא תמיד זה מדייק", עכ"ל. וכ"כ לי הגר"צ הכהן שליט"א שלא תקח עוד תרנגול אלא יכולה לסמוך על הבדיקה.

והנה באמת צ"ב למה בכלל צריך לעשות כפרות לעובר, דהרי הוא עוד לא נולד ועוד לא חטא, ועל מה יש לכפר עבורו. וראיתי בספר תולדות יעקב להגראי"ש קניבסקי שליט"א (פי"ט הע' 8) שהביא לבאר ממרן הקה"י זיע"א דטעם הכפרות לעובר הוא שלא ינוק אם נגזר עליו משהו, עכ"ד.

ובספר תורת היולדת למו"ר מרן הגרי"ז שליט"א (פמ"ט הע' י) נדפס בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל לבאר בזה, דמכפרין לו על החטאים שעשה בגלגול הקודם.

והנה בקובץ מבית לוי (שם) כתבו בשם השבט הלוי, דאם לא עבר ארבעים יום על העובר, הרי שא"צ לעשות לו כפרות, דלית ליה דין עובר לענין כפרות. אך בספר תורת המועדים (סי' תרה סק"ה, אות ג) כתב בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דאפ"ה יש לעשות לו כפרות, דדינו כעובר.

ולסיום, אציין לחידוש שכתב האשל אברהם מבוטאשטש, דאם טעה ועשה לזכר בתרנגולת נקבה, הרי שיצא בדיעבד. ודימה כן להא דאשכחן בקידושין (סו, ב) דכהן שעבד בבית המקדש ונמצא חלל, דדרשינן בך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, דעבודתו כשרה בדיעבד. וכן דעת הגריש"א (אשרי האיש שם, סעי' ו).

יב.

עיצומו של יוהכ"פ מכפר - אם תוספת בכלל

שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בהא דאי' במגילה (כ, ב) כי ביום הזה יכפר עליכם דעיצומו של יום מכפר. דיל"ע בקיבל ע"ע תוספת יוהכ"פ ונפטר ל"ע, מי כופר לו או לא, ומרן הגר"נ קרליץ זצ"ל אמר בשם הגרש"ש קרליץ זצ"ל שראה בס' אחד דיש כפרה גם בתוספת (והגרש"ש עצמו נלב"ע בתוספת יוהכ"פ). וביאר הגרי"ז עפ"ד הרמב"ן (סוף יומא) דהמתוודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום, דיוהכ"פ עם חשיכה הוא מכפר, וא"כ הכא כיון שמת תו ליכא למיחש [ומי שקיבל ע"ע תוספת והורדם לניתוח, אולי ב"ד של מעלה ממתינין עמו עד שיקוץ לראות מה יהיה עמו].

והנה באמת, בעצם מאמר חז"ל יש לדון אם יו"כ מכפר בכל רגע או רק ברגע האחרון, ובתוס' בשבועות (יג, ב ד"ה דעבד) מבואר דחומר בשעיר מיו"כ, דשעיר מכפר מיד ויו"כ רק משתחשך. הרי מבואר דלדעת התוס' רק משתחשך מכפר יוהכ"פ. וכן מבואר בר"ן בשלהי יומא (בהא דהאומר אחטא ואשוב וכו'). וא"כ לפי"ז ודאי דאין תוספת יוהכ"פ בכלל, ואם גם נכנס יו"כ ומת לכאור' לא יכפר, דדווקא משתחשך.

אך בירושלמי בשבועות (פ"ו ה"ב) איתא להדיא: "כיצד מכפר, רב זירא אמר כל שעה ושעה, רב חנניא אמר לבסוף, מה ביניהון – מת מיד". והנה גם בגמ' בכריתות (יה, ב) מבואר דכל רגע ביוהכ"פ מכפר. ובגבורת ארי (יומא פה, ב) הקשה ע"ד התוס' והר"ן הנ"ל מהגמ' בכריתות דכל רגע מכפר.

ויעויין בקובץ המועדים (מכון ירושלים, עמ' תרלא) במאמר הגאון רבי בצלאל ז'ולטי זצ"ל שכתב לתרץ, דזה תלוי לרבי דיוהכ"פ מכפר לבד, או לרבנן דמכפר רק עם תשובה. וא"כ הר"ן והתוס' קאי לשיטת רבי, וזה רק בכל יוהכ"פ. אבל בכריתות מיירי בעשה תשובה – דאז מכפר מיד. ועכ"פ לפי"ז בתוספת ודאי דלא יכופר. ויל"ע עוד בכ"ז.



יג.

ישיבה באמצע התפילה כדי שיוכל לכוון

הנה שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א במי שרגליו כואבות בתפילות הארוכות בימים נוראים, האם מותר לו לשבת באמצע תפלתו לנוח מעט, ואח"כ להמשיך. והשיב דפשיטא שאם לא יכול יהיה לכוון מותר לו לישב, דמוטב שישב ויתפלל אח"כ בכוונה מאשר שיעמוד ולא יוכל לכוין.

וציין הגרי"ז שליט"א לשו"ת שבט הלוי (חי"א סי' כד אות ב) שנשאל בזה"ל: "במקומנו המנהג לתקוע בלחש, ותפילת הרבי שליט"א מתארכת מאד, ונוהגים הרבה לשבת בזמן שממתינים לתקיעות, האם גם מי שבריא יכול לשבת באמצע התפילה בזמן שממתין עד שיתקעו". והשיב השבט הלוי: "אם אין לו שום צורך לשבת למה לו לשבת באמצע התפילה, אבל עצם המנהג שם צ"ע קצת", עכ"ל.

והנה באמת בשו"ע (או"ח סי' צד ס"ו) מצינו רק דחולה וזקן מותרים לישב, ובמשנ"ב שם (סקכ"ד) כתב דלכתחילה עדיף שיעמוד ויסמוך מאשר שישב ממש, ורק אם לא יכול לכוון – אזי יתפלל בישיבה. אך הנה יש לדון דכל דברי הגרי"ז שליט"א הם בדיעבד, שנמצא כבר בתוך התפילה, ורואה שאם לא ישב לא יוכל להתפלל כראוי, או אז מותר לישב ולנוח. אבל לכתחילה, דלמא נורה לו שלא יאריך בתפילתו – אלא יקצר בשמו"ע – כדי שלא יצטרך לישב בשמו"ע.

והסכים עמדי הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א, דכיון דמיקרי אונס, א"כ רק אם אנוס הוא – וכבר נמצא בתוך השמו"ע הוא דמותר לישב, אבל לכתחילה אין לו להכנס לתוך האונס, אלא יקצר בתפילתו, כדי שלא יצטרך לישב באמצע תפילתו (בגוונא שאינו זקן או חולה, אלא אדם בריא).

והגר"ש גראס שליט"א כתב לי: "יכול לשבת אחרי ברכת אבות". והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "יעשה כל מאמץ להתפלל תפילת עמידה בעמידה, ולאח"כ בחזרת הש"ץ ישב. ואם לא יכול הרי דינו כאנוס ויתפלל כפי שיכול", עכ"ל.

והגרא"צ הכהן שליט"א כתב לי: "מותר אפילו ללכת לצורך (כגון לראות איזה דין הנצרך לו לתפילתו), וכל שכן לשבת. וודאי שא"צ לקצר בשביל זה", עכ"ל.

יד.

התרת נדרים קודם התפלה

נשאל מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מותר לעשות התרת נדרים קודם התפלה, דהרי אסור לדון קודם התפלה (או"ח סי' רלב ס"ב, ומ"ב סי' פט סקל"ו), והשיב דכל הטעם שמא ימשך ויעבור זמן התפלה (שבת י, א. וכו' במ"ב סי' רלב סק"י), אבל התרת נדרים לא מיתחזי כדינא (ולכן מותר להתיר לצורך השבת, כדאי' בנדרים עז, א, ובשו"ע יו"ד סי' רכח ס"ג, ובש"ך שם), וא"כ כ"ש התר"נ דערב ר"ה שהוא נוסח קבוע ואין כאן דיון כלל, דלא שייך שימשך בזה, ושרי קודם התפלה.

ובאמת יש להוסיף ג"כ דהתרת נדרים (וכמו"כ הטבת חלום, שהיו שדנו אי שרי קודם התפלה) אין זה פסק דין אלא הוראת איסור, כן מבואר בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (יו"ד סי' שכ) דהתרת"נ זה לא פס"ד אלא הוראת איסור. וכן הטב"ח אינה פסק דין, ול"ש החשש שמא ימשך.

ורק יש לדון בכ"ז משום עשיית חפציו קודם שחרית. רק י"ל דכיון דהתרת"נ זה דבר מצוה (דלכתחילה אין לידור, וכדכתיב טוב אשר לא תידור וגו'), א"כ זה כעין דבר מצוה המבואר בסי' פט שמותר גם קודם התפלה. אבל הטב"ח אולי לא, ורק אם מטרידנו בתפלה. אך מאידך לא מצאנו שאסור לדבר סתם דיבורים קודם שחרית (מלבד דברים בטלים ממש), וגם הטב"ח זה כעין דיבורים, שמספר לו שחלם והוא מטיב לו.

וכן אמר לי הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א דמותר לעשות התרת נדרים קודם התפילה, דאי"ז דין כלל. ומצד עשית חפציו אם יטרידנו שפיר מותר.

ולסימא אציין דעוד יל"ע אי שרי לעשות הטבת חלום קודם התפלה, דהנה בגמ' (ברכות נו, ב) איתא שיאמר פס' אחד קודם שיקדמנו פסוק אחר [וצ"ע מ"ז ישכים ויאמר הרי יש ברכה"ת, וביארו דהכוונה כמה שיותר מהר, וודאי לא קודם ברכה"ת]. ומאידך כתוב לומר רבש"ע אני שלך וכו' בברכת כהנים, א"כ אולי ידחה. אך אם יש יתובי דעתא שיתפלל בראש שקט אולי כן יעשה קודם התפלה, ויש להאריך בכ"ז.

ז. וזה תליא בשיטות בשו"ע (או"ח סי' מו ס"ט) דאם שרי לומר פסוקים שלא דרך לימוד קודם ברכת התורה, דלשיטות המתירים לק"מ. שוב שאלתי קמיה הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א ואמר דמותר לכתחילה לומר הפסוקים קודם ברכות התורה דהוי דרך תפלה ממש, ושרי.

ועיוין בספר שפתי אייל ליד"נ הגר"מ חליוה שליט"א (עמ' עג) מה ששאל קמיה מרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל: "שאלתי למו"ר זצוק"ל דברברכות פ' הוראה איתא בכמה דוכתי דהרואה בחלומו דבר פלוני ישכים ויאמר כך וכל קודם שיקדמנו כך וכך, דלכאורה מה יהני מה דיאמר זה אם כבר נגזר עליו הדבר. ואמר לי מו"ר זצוק"ל הוא יעשה מה שהוא יכול, והוסיף ואמר דמיד כשיקום יאמר זאת (לכאו' כוונתו דמו"ר זצוק"ל דיאמר כן אחר גט"י וברכות התורה מדאיכא התם קראי"), ע"כ.

טו.

שירבו זכויותינו כרימון

הנה שמעתי להקשות בהא דאומרים באכילת הסימנים בליל ר"ה, שירבו זכויותינו כרימון, הא אפי' ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, וכדדרשינן מקרא כפלח הרימון רקתך (כמבואר בסנהדרין לו, א ובברכות נו, א). ושמעתי מידי"נ הגר"ג רבינוביץ שליט"א דהיו גדולים שלא נהגו לומר תיבת "כרימון". אכן יש להעיר דברמ"א (או"ח סי' תקפג ס"א) כן כתב לומר כן, וז"ל: "ויש אוכלים רמונים ואומרים, נרבה זכיות כרימון".

ועכ"פ בעצם הקושיא דמאי רבותא, הא אפי' רשעים שבישראל מלאים מצוות כרימון. הנה שאלתי כן קמיה מרן הגר"א נבנצל שליט"א והשיבני דהכוונה דלכל הפחות נהיה כאותם ריקנין שבישראל – שנגיע לדרגתם שמלאים במצוות כרימון.

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי: "שאלה טובה, וצ"ע". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (בעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) כתב לי: "אדרבא, אפילו רשעי ישראל מלאים בהרבה מאד זכויות כמו הרימון, שאין פרי מרובה בגרגרים ממנו, ודי לנו בזכויות אלו. אלא שהרשעים מרבים עברות כנגדן ויותר, עד שהכף נוטה לצד הרע", עכ"ל.

והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א הראני שעמד בזה כבר בפרי חדש (סי' תקפג שם) ותירץ דהתם בכל חייו קאמר, ואילו הכא מתפלל בכל שנה ושנה שירבו זכויותיו כרימון, אם כן פשו להו טפ, עכ"ה. וכע"ז הראני ידי"נ הגר"ג רבינוביץ שליט"א שתירץ בספר אדני פז (לרבי אפרים העקשיר זצ"ל, בשו"ע שם) דאנו מבקשים שנרבה עוד זכויות כרימון, נוסף על זכויות שיש לנו כבר, דאף דריקנים מלאים מצוות, מ"מ י"ל דגם הם מלאים עוונות יותר מזכויות שלהם, דאל"כ האין נקראים ריקנים, דאם רובן זכויות הם בכלל צדיקים גמורים, עכ"ד.

וידי"נ הגר"ג רבינוביץ שליט"א אמר ליישב עוד, עפ"מ דאיתא בסוטה (כא, א) עבירה מכבה מצוה, והנה הריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל כל פעם מאבדים מצוותיהם ע"י עבירות שלהם, דעבירה מכבה מצוה, אבל אנו מבקשים בליל ראש השנה שנשאר תמיד מלאים מצוות כרימון, ולא נאבדם ע"י העבירות, ודפח"ח.

עוד ביאר, דריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אבל אנו מבקשים שירבו זכויותינו כרימון, דזכויות יל"ב דהכוונה שלפעמים אדם רואה את חבירו עושה מצוה, וזה גורם לו גם כן התעוררות לעשות מצוה, ומצוה זו שעושה זה האדם השני, נוקף גם לזכותו של הראשון שעשה המצוה, שיש לו גם כן זכויות שעשה השני מצוה. ולפי זה אתי שפיר היטב, דריקנין שבישראל מלאים "מצוות" כרימון, אבל אנו מבקשים שנרבה גם "זכויות" כרימון, ולא רק מצוות, ודפח"ח.

ובאמת בעצם החילוק בין לשון "זכויות" ל"מצוות", שמעתי לבאר באופ"א, דהנה בכלל צ"ב מה שייך להתפלל שנרבה זכויות או מצוות, הרי אם עשה אדם מצוות – יש לו, ואם לא – אין לו, ומה שייך שיתרבה ע"י תפלה. אלא הביאור בזה עפ"מ שאחז"ל (יומא פו, ב) דאם עושה אדם

תשובה מאהבה - זדונות נהפכות לזכויות, וא"כ זו התפילה - שנוכה לעשות תשובה מאהבה, ושע"ז יהפכו לנו הזדונות לזכויות - וזהו "שנרבה זכויות".

ובכלל צ"ב בעצם דברי חז"ל דאטו לשון גזמא הוא, דאיך יתכן שאותם ריקנין יהיו מלאים במצוות. והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי: "הרשעים שבימינו אינם יותר רשעים מהרשעים שבזמן חז"ל, ואז היו גם רבים עובדי ע"ז. ודברי חז"ל **אכן צריכים ביאור**". והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א כתב לי: "הם תינוק שנשבה, הראי' דיש כאלו מנהגים שכן מקיימים". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כתב לי: "לא דיברו באפיקורסים ומומרים (ואפילו אם נחשבים תינוקות שנשבו), אלא ברשעי ישראל, דהיינו מומרים לתיאבון שאינם מחללי שבת בפרהסיא", עכ"ל.

והנה עוד ראיתי מקשין, דבמגילה (ה, א) אמרו שהעיר טבריא נקראת 'רקת' משום שאפילו ריקנין שבה מלאים מצוות כרימון. והקשה הטורי אבן שם, דכאן בגמרא אמרו שכלל ישראל אפילו ריקנים שבהם מלאים מצוות כרימון, ובמה התייחדו תושבי טבריא.

ותירץ החיד"א (פתח עיניים, שם) דהאמור שהריקנים שבישראל מלאים מצוות כרימון, היינו כלל ישראל כולו כאחד שרובו מלאים מצוות כרימון ורובו ככולו אך ודאי יתכן עיר אחת שיהיו בה רוב ריקנים לגמרי. והוא שאמרו שבטבריא תמיד היו רוב תושביה ואפילו הריקנים שבהם מלאים מצוות כרימון, ודו"ק.

טז.

שפיכת היין ביקנה"ז

הנה השנה חל יום א' דר"ה בשבת קודש, וממילא במוצאי שבת קודש - שהוא ליל יום ב' דר"ה, עושים קידוש יחד עם הבדלה - בזה הסדר, יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן. ואביא בזה חידוש הנוגע לעניינא דא:

הנה דעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שביקנה"ז שעושים ביו"ט שחל במוצאי שבת, אין לקיים מש"כ הרמ"א או"ח סי' רצ"ו ס"א: "ונוהגין לשפוך מכוס של יין על הארץ, קודם שסיים בפה"ג, כדי שלא יהיה הכוס פגום. וטעם השפיכה, דאמרינן: כל בית שלא נשפך בו יין כמים אין בו סימן ברכה, ועושין כן לסימן טוב בתחלת השבוע". ובמ"ב שם (סק"ה) כתב: "האחרונים הסכימו דלא ישפוך בשעת ברכה כלל אלא בשעה שמוזג ישפכנו מלא על כל גדותיו שישפך על הארץ, וגם זה יש למעט בחלק הנשפך משום הפסד משקין".

ואמר הגרש"ז דביו"ט שחל במוצ"ש אין למוזג הכוס על גדותיה משום דכעת הוא יו"ט וכיון שהסימן ברכה הוא להרווחת שכר שאסור כעת ביו"ט, אין זה מכבודו של יו"ט שיעשה סימן

(ח). והנה חידוש ראיתי להנתיח"מ בספרו נחלת יעקב (פ' בחוקותי) שכתב לבאר במאמר חז"ל הנ"ל, דכיון שנעקרה העבירה למפרע, א"כ נמצא שנענש בחינם על העבירה, ועל הענישה לחינם מקבל שכר, וזה הזכויות. ובס' חלקנו עמהם (סימן יא אות קכג, עמ' סד) העיר ע"ז דלפי"ד אין עצם החטא נעשה זכויות, וגם שלפי"ז אם עשה תשובה מיד קודם שנענש - אטו לא יעשו לזכויות. ויל"ע בכ"ז.

ברכה זה ביו"ט. כן מובא בס' הליכות שלמה (מועדים, הל' פסח, פ"ט עמ' רמד – ארחות הלכה הע' 157): "ואין לנהוג בכוס זו כמו בכוס הבדלה דעלמא שממלאין אותה על כל גדותיה שישפך היין כמבואר במ"ב סי' רצ"ו סק"ה, שהרי טעם השפיכה כתב הרמ"א שם ס"א שהוא לסימן ברכה בתחלת השבוע, ועכשיו שהוא יו"ט ואסור בהרוחת שכו, אם יעשה כן הו"ל בזיון לקדושת יו"ט" [וע"ע בשמירת שבת כהלכתה פס"ב הע' כו].

והנה שמעתי ממור"ר מרן הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, דכל זה באדם רגיל, אך בבן תורה ות"ח, שאצלו סימן הברכה וההרוחה הוא על התוה"ק, שירבה בחידושי תורה, מותר לעשות סימן זה ולכוין לברכה בחידושי תורה שהם האוצרות האמיתיים [ואמר מור"ר מרן הגרי"ז שליט"א שנשאל מרן הקה"י זצ"ל מדוע לא התעשר לאחר ששימש כסנדק פעמים רבות, והצביע על כל ספריו שחיבר ואמר שזו העשירות האמיתית. עוד סיפר על הרה"ק רבי הלל מקאלמייא זיע"א שבלייל הסדר הוציא את חידושי תורתו והניחם על השלחן לקיים דברי המהרי"ל לכבד השלחן בכלים נאים, ואמר דאין לך כלים נאים יותר מזה], וא"כ בן תורה שאצלו עשירות היא בתורה, אין בזה כלל גנאי ליו"ט.

והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א כתב לי ע"ז: "כן הוא ג"כ דעתי העניה". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כתב לי ע"ז: "דפח"ח. ובתנאי שהת"ח יכוין באמת לזה".

והגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א (תלמידו של מרן הגרשז"א זצ"ל) אמר לי דמ"מ לא ישפוך היין על גדותיו בקידוש דיקנה"ז, כדברי הגרשז"א. והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (בעמ"ס שו"ת שואלין ודורשין) כתב לי: "מקובל שהסגולה הזאת היא לפרנסה ולא לתורה, ולכן כיון שקדושת יו"ט היא עצמה סגולה לכל דבר וענין, אין צורך לשפוך מן הכוס".

ומורי זקני, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי על כ"ז: "מש"כ מחכ"א לצדד דלא כמש"כ מרן הגרשז"א זצ"ל, וגם הגרשק"ג הסכים ע"ז. לענ"ד אינו, ודברי מרן הגרשז"א קילורין לעינים. ול"ש לדמות מילתא למילתא. דהא דסנדקאות סי' לעשירות, לא נתפרש אם זה עשירות רוחנית או גשמית. ומר כדאית לי' ומר כדאית לי', ואה"נ ת"ח עושרו בספריו. וכן עובדא דהרה"ק רה"ק ג"כ ענין כלים נאים להרחיב דעתו כבני מלכים. וכל שתורה"ק מרחיב דעתו שפיר דמי. משא"כ סי' ברכה דשפיכת יין על הארץ הינו דוקא בענייני פרנסה. דאין הוא אוכל גשמי, וכל ששופכו ומאבדו הריהו מסמן סי' של עשירות ממון, ולא עניות ודלות, ואסמוכיהו חז"ל על קרא בעירובין ס"ה א' אמר רבי חנין בר פפא כל שאין יין נשפך בתוך ביתו כמים אינו בכלל ברכה, שנאמר וברך את לחמך ואת מימך, מה לחם שניקח בכסף מעשר, אף מים שניקח בכסף מעשר. ומאי ניהו יין, וקא קרי ליה מים, אי נשפך בביתו כמים איכא ברכה, ואי לא לא ע"ש. הרי פשוט דכולו קרא קאי על עשירות דפרנסה וע"ז כ' בשו"ע סי' רצ"ו דעושי כן לסימן טוב מיד בתחילת השבוע, ולכן כ' הגרשז"ו דברי טעם, דאין ראוי לסמן ענייני פרנסה ביו"ט. כנלע"ד פשוט", עכ"ל.

והנה בעצם חידושו של הגרשז"א, הראני ידידי הרה"ג רבי יהושע אייזנשטיין שליט"א בספר מישרים אהבוך בתשובות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (תשובה צט), שנשאל בשאלה הנ"ל, האם בקידוש יקנה"ז לא ישפוך מן היין דאין כבודו של יו"ט בכך, והשיב הגר"ח ק" לא שמענו".

וביאור דבריו כנראה דזה סימן ברכה לשאר דברים, וכדברי הגר"ז – לתורתו ותפילתו ומעשיו הטובים, ולא בהכרח לפרנסתו, ודו"ק.

יז.

בקשת מחילה מאדם נרגן

שמעתי ממור"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם הגר"נ גשטטנר זצ"ל שגם אדם נרגן שאם מבקשים ממנו מחילה אינו רוצה למחול, מ"מ יש ענין לבקש, דטוב לו בתוכו כשרואה שחושבים עליו.

וכע"ז כתב לי הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א: "יאמר בפני שלשה שהוא מבקש ממנו מחילה, ודי בזה". והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א כתב לי "יבקש לפני יום כיפור". והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כתב לי: "לכאורה היה מסתבר שא"צ, אבל למעשה יצטרך לפייס, כדי לצאת ידי הרמ"א תר"ו א, דאל"כ איך יתפרסם שרצה לפייס ולא נתפייס", עכ"ל.

יח.

לבקש מחילה באמת

שמעתי ממור"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א שהיה בצעירותו אצל כ"ק הגה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א באלול, ושמע שאמר שאין די לפייס זה את זה אלא צריך לדאוג להוריד את הקפידות, ויש שאומרים זל"ז – אתה מוחל לי, והלה משיבו כהרף עין – מחול לך, ולא מדי הוא, אלא צריך לראות שירדו כל הקפידות שבלב.

וכשאמרתי הדברים להגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א (גיסו של כ"ק מהר"א זיע"א), הוסיף ואמר דבלימודו בישיבת חברון – שם המנהג היה שבליל ראש השנה, כשכולם מאחלים איש לרעהו "כתיבה וחתמה טובה" – היו אומרים בנוסח אחד ובחדא מחתא: "לשנה טובה תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים ארוכים ולשלום, ומחילה על כל אשר עשיתי לך במשך השנה". אך הסכים דאם יודע בוודאות שעשה לחברו דבר שלא כהוגן, אין סגי בזה אלא יבקש ממנו להדיא על מה שעשה לו.

וכן ראיתי בספר אבן ישראל לדו"ז, ראב"ד העדה החרדית, הגר"י פישר זצ"ל (דברי מוסר והתעוררות, עמ' מב): "יש אנשים שחושבים שאם אדם ציער מישהו ואחר כך הוא אמר לו 'בוקר טוב', וההוא ענה... זה כמו שהוא ביקש ממנו מחילה, וזהו טעות גמורה, דבדאי צריך לבקש ממנו מחילה", עכ"ל.

יט.

לבקש מחילה בפני כל מי שהיה בעת שציערו

שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, דמי שבייש את חברו בפני רבים, צריך לפייסו בפניהם. וציין לאוה"ח (שמות יא, ח) עה"פ: "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחו לי לאמר - צא אתה וכל העם אשר ברגלך ואחרי כן אצא, ויצא מעם פרעה בחרי אף". וכתב שם האוה"ח: "כאן הבטיח כי עבדיו אלו יחיו ולא ימות מהם אחד במכת בכורות. ואולי שהיו כולם פשוטים ואין בכור ביניהם וידע בידיעת נביא. או הגם שהיו ביניהם בכורות אף על פי כן הוציאם מכלל המכה, והטעם לא לצד צדקותם אלא לצד שביזוהו פרעה הרשע בפניהם, ודבר אליו כדבר הנבל אל תוסף ראות וגו' כי ביום וגו' לזה צריך גם הוא להתבזות בפניהם כדין המבייש חברו בפני רבים שצריך לפייסו בפניהם, ותמצא שהקפיד משה על הדבר דכתיב ויצא מעם פרעה בחרי אף וכו'", עכ"ל. הרי חזינו מדבריו דהבטיח משה לפרעה כי עבדיו לא ימותו בכל המכות, דכיון שביזוהו פרעה בפניהם יצטרך לבקש מחילתו בפניהם.

והנה במשנ"ב (סי' תרו סוף סקי"ד) כתב דאם אדם בייש אדם לאחר מיתה, א"צ לילך לקברו אלא מבקש מחילה במקום שביישו, ובכף החיים (ס"ק מט) פי' שיבקש מחילה בפני אותם אנשים שחירף את המת בפניהם.

ובספר תורת המועדים (להרה"ג רבי דוד קולדצקי שליט"א, סי' תרו שם) הביא מזקנו, מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, דאם האנשים הלכו למקומן, ואינו יכול לבקש מחילה באותו מקום, אז צריך לילך אחריהם ושם יבקש בפניהם.

ומקור לזה מצינו כבר להחיות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תרו), שכתב דהמבזה בפני רבים צריך לפייס ברבים. וכ' המקו"ח דדי בפני עשרה, ואפי' אם ביזה לפני יותר מעשרה, ואפי' אם העשרה הללו לא היו בשעה שביזה מ"מ סגי בהם, דהעיקר הוא שביזה בפני רבים וביקש בפני רבים, ודו"ק.

והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי: "מי שמוציא שם רע, לא חייב למחול לו אא"כ תיקן זאת ברבים. אבל אם ביישו די שיבקש ממנו מחילה".

והגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א כתב לי: "ורק אם יפייסו ברבים - יתבייש הנבזה, אז פטור", עכ"ל. והיינו דאמת נכון הדבר שצריך לפייסו ברבים ג"כ, אבל אם עי"ז יתבייש הפוגע - בזה פטור, דרק לבקש מחילה נתחייב, ולא נתחייב להתבייש הוא בעצמו (ויל"ע מדברי המקו"ח הנ"ל).

והגרא"צ הכהן שליט"א כתב לי: "ודאי אינו חיוב, כיון שלא נזכר בפוסקים, אבל יש בזה משום תשובת המשקל", עכ"ל.



כ.

פגע במישהו ולא יודע מי הוא

נשאל מו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, באשה שפגעה במישהו ללא כוונה, וכעת איננה יודעת מי הייתה, מה תיקונה. והשיבה שתפרסם ברשות הרבים (בעיתונים למיניהם) את המעשה ופרטיו, בבקשה שמי שמזהה את עצמו כבעלת המעשה שתפנה אליה, וגם תתפלל בכל כחה שהיה תמחל לה.

ובאמת יל"ד בכ"ז, דמנ"ל דמהני תפילה בנוסח זה "שהיה תמחל לה", דהרי ידוע שחלק מענין בקשת המחילה הוא ההכנעה בעצם מה שבא ומבקש מחילה בפניו, וא"כ מה מהני שתתפלל שאותה אשה תמחל לה הרי היא לא באה לפניה, וא"כ צריך להורות לה להתפלל בנוסח - שיזמן לה ה' את אותה אשה שתוכל לבקש ממנה מחילה בפניה.

[ובעצם היסוד של ההכנעה והבושה בבקשת המחילה, יעויין בחובת הלבבות (שעה"ת פ"י) שנראה מדבריו דסגי בעצם כך שהנפגע ימחול. ומאידך יעויין בס' תולדות אדם (פי"א) מה שמובא שם שניחם הגר"א זיע"א לר"ז מוואלז'ין זצ"ל - שה' יעזור לו שימצא את מי שצריך לבקש ממנו מחילה.

והנה במ"ב (סי' תרו סק"ב) כבר כתב במפורש שלא ישלח שליח לבקש מחילה, וז"ל: "ונכון שילך בעצמו אליו ולא ישלח תחלה אמצעי שירצה לקבל פיוסם, ואם קשה עליו לילך בעצמו תחלה או שיוודע שיותר קרוב הפיוס ע"י איש אמצעי שיתווך ביניהם יכול לעשות ע"י אמצעי", עכ"ל.

ובמט"מ ובהגהות מהר"א אזולאי כתבו שע"י הבושה והבזיון שילך בעצמו - ממילא יתכפר לו יותר. וכשנודע לו שמחל בלא שביקש, כתב הפלא יועץ (ערך תשובה) שלא נתכפר לו לגמרי, כי לא הלך בעצמו. וכ"כ מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"א סי' נד סק"ז, ובח"ז סי' סה) שכ"כ הגר"י בלאז'ר זצ"ל. ובחוט שני (יו"כ עמ' ק) כתב מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בשם החזו"א שעיקר הפיוס הוא שע"י זה שמכניע עצמו לבקש מחילה חברו זה כתשובת המשקל על מה שחטא כנגדו. ויש עוד אריכות בכ"ז, ואכמ"ל].

כא.

בקשת מחילה על דיבור לשה"ר

שמעתי ממו"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בפלוגת הח"ח והגר"י סלנטר זצ"ל אם לבקש מחילה על דיבור לשה"ר. דצ"ע אם בא בערב יוה"כ ואומר לו באופן כללי שמבקשו מחילה על מה שדיבר עליו במשך השנה, אם גם לדעת הגר"ס שפיר דמי. ושאל כן למרן הגר"נ קרליץ זצ"ל ואמר שההוא אינו מחוייב למחול בכה"ג, אבל אם יסכים הרי שזה הדבר הטוב ביותר שאפשר לעשות במצב זה (וצ"ל דכיון שבא ואומר באופן כללי שדיבר עליו, ולא אומר באופן פרטי על דיבור כזה או אחר, קיל טפי - גם לדעת הגר"ס).

כב.

בקשת מחילה מלכתחילה

הנה נסתפקו האם שייך לבקש מחילה מחברו קודם שפגע בו או ציערו, והלה אומר אני מוחל לך מכאן ולהבא אם תקניטני, דאולי רק אחר שציערו שייך לבקש מחילה, ואיך שייך לבקש מכאן ולהבא.

ומצאתי בספר הנפלא חלקנו עמהם (סימן טו אות ריא, עמ' צט) שדן בזה, וכתב בזה"ל: "צ"ע בעבירות שבין אדם לחבירו אם יש מושג שיאמר לחברו לפני שחבירו חוטא הריני מוחל לך מהיום והלאה על כל פעם שתקניטני או"ד רק שייך מחילה אחרי שחוטא. וכתב לי הגר"ח"ק שליט"א - אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" ע"כ מהס' הנ"ל. וכנראה כוונת הגר"ח"ק שליט"א רק כדוגמא בעלמא שא"א לפעול ולעשות עשיות על דברים שעוד לא באו לעולם, דכמאן דליתא דמי.

והביא שם בס' הנ"ל ראייה מהא דאשכחן בקידושין (לב, א) דרב הונא מחל לכתחילה לבנו אם יכעס עליו - "מחיל ליה ליקריה". אך כתב לדחות דהתם מוחל על כבודו ומסתלק לגמרי חיוב הכיבוד, אבל במצער לחברו לא שייך למחול קודם שחטא.

וכן שאלתי קמיה הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א והסכים דלא שייך לבקש מחילה קודם שחטא לו, דעל מה מבקש מחילה. ודנתי לפניו לומר סברא נוספת דלא שייכא מחילה מלכתחילה, דהא חלק עיקרי בבקשת המחילה הוא ההכנעה והבושה שבא לפני מי שציערו (וכמו שהבאנו לעיל אות ד מהמ"ב דלא ישלח שליח אלא יבוא בעצמו), וא"כ הכנעה שייכא דווקא אחרי שציערו ומתבייש לבוא אליו פנים אל פנים אחרי שציערו, וזה ההכנעה. אבל מלכתחילה, דאין הכנעה ובושה כלל, לא יועיל מה שימחול לו הלה מראש. והסכים הגר"י ליברמן שליט"א עם דבריי.

אולם, מהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א שמעתי דשייך לבקש מחילה מראש, ויל"ע בכ"ז [וחכמי המערכת ביארו דברי הגר"א"נ שליט"א, דהרי אם מי שביקשו ממנו, באמת מוכן למחול, והוא אומד בדעתו שהוא כבר מכיר את מבקש המחילה ויודע שהוא לא יקפיד עליו - אז ממילא זאת הולכת להיות המציאות, שהוא ימחל. והרי אין דין ב"בקשת" מחילה, אלא מספיקה עצם המחילה. ואף שהציור השלם הוא עם בקשה, וכדהובא לעיל, מכל מקום זה לא לעיכובא].



עשרת ימי תשובה

בדין האומר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשייתו ♦ בגדר דין ריצוי
בעבירות שבין אדם לחברו

הרב יחזקאל מועלם

ירושלים

בדין האומר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשי"ת

נודעה בשערים מחלוקת הפוסקים במי שטעה ואמר בעשי"ת מלך אוהב צדקה ומשפט במקום המלך המשפט, אם כטועה גמור הוא חשוב ותפלתו על חיכו' תשוב, או שימשיך בתפלתו ללא עיכוב, דלכללא דסב"ל הוא קשוב. וכבר בא גדול, רבנו הגרע"י זצוק"ל, בספרו שו"ת יביע אומר ח"ב (סימנים ט, י"א) והאריך הרחיב בזה כיד ה' הטובה עליו קיבץ וריבץ שיטות הפוסקים, וסוף דבר העלה והכריע דצריך לחזור, כפסק מרן ז"ל (בסי' תקפב, קיח). ואנכי לא באתי ח"ו להכריע בין ההרים הגדולים, רק אבוא בס"ד באיזה הערות והארות בהאי מילתא, להראות פנים יפות לכאן ולכאן ולסדר השיטות בקצרה, בעזר השי"ת, דאכתי גדולים וטובים המה החולקים ואינם בטלים במיעוטם ומצוה ליישב דבריהם. ויש לידע כי למעשה ג' שיטות יש בדבר: א. חוזר לראש (דעת מרן). ב. א"צ לחזור (דעת הרמ"א). ג. יחזור בתורת נדבה (הט"ז).²

וטרם כל אקדים, כי במאמר זה אבוא בקוצר אומרי' לדון בכמה ענינים דמתלי תלו בהאי דינא: דעת רוב הפוסקים, ומכללם ג' עמודי הוראה, בהאי פלוגתא, דעת מרן, בענין סב"ל נגד מרן, וסב"ל בתפילה. וזה החלי בס"ד:

סוגיית הגמ'

בגמ' ברכות (יב.) איתא: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא, שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט, אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה, אמר רב יוסף, האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט; רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה." ע"כ דברי הגמ'.

(א). ועי' לו עוד בח"ו (סי' מח אות ג) ובח"ט סי' צא (אות א) ובסי' צב (אות ח), ובשו"ת יחו"ד (ח"א סי' נו), ובהליכות עולם (ח"ב עמ' רג) ובחזון עובדיה ימים נוראים (עמ' קצג).

(ב). ועי' להגאון שדי חמד בספרו שו"ת אור לי (סימן ל) שביאר הדברים בטו"ט, ושם כתב דבזה"ו כמעט ליתיה להאי דינא לפי דעת הט"ז, משום שלא הטיל חיוב להתפלל נדבה אלא כספק התפלל, וא"כ מי שידוע בעצמו שאינו זריז וזהיר לכוון בדעתו מתחילה ועד סוף לא יתפלל שנית. כמו כן יש לעורר על שינוי לשון הט"ז, דבסי' תקפב (סק"א) כתב דחוזר בנדבה ומשמע חיוב, ומאידך בסי' קיח (סק"ב) כתב דנכון שיחזור בנדבה ועי'.

עוד יש לברר, אם כוונת הט"ז היא דוקא בסיים כל תפלתו, דאז מתפלל תפלה שלמה בנדבה, או אפי' בנוכר באמצע תפלתו יכול יהיה להתפלל חצי תפלה בנדבה, ודיבר מזה בשד"ח שם. וע"ע ביבי"א ח"ב סי' ט (אות ד). ובסי' י (אות ב) מבואר שהבין כוונתו בסיים דוקא. ואי נימא דס"ל דבכל גוונא מתפלל נדבה א"כ אשכחנא ד' שיטות בדבר, די"א דלא מהני חצי תפלה בנדבה. ועי' אורל"צ (ח"ד עמ' ע) שכתב דבנוכר באמצע יגמור תפלתו ואז יחזור שנית בנדבה.

ובטור (או"ח סי' תקפב) הביא שנחלקו הראשונים אם רבה ורב יוסף פליגי גבי דיעבד או רק בלכתחילה (אף גבי האומר האל הקדוש), דדעת הרא"ש (סי' טז) והרי"ף (ברכות ו: מדפיו) דמעבד אף בדיעבד, ולדעת הראב"ה (סי' מ) בדיעבד אינו חוזר. ובב"י שם כתב על זה: "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל מסכימים בדיעבד נמי לא יצא הכי נקטינן". עכ"ד.

דברי מרן והרמ"א

עוד כתב הב"י להלן גבי הטועה בברכת השיבה, וז"ל: "כתבו תלמידי ה"ר יונה (ברכות ז. ד"ה ומיהו) נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל ומזכיר [לשון] מלכות, אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות צריך לחזור מה שאין כן בשאר ימות השנה מפי הרב מורי נר"ו עכ"ל. וארחות חיים (הל' תפלה אות קד) כתב בשם הראב"ד אפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט או מלך המשפט חוזר עכ"ל. וכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם". עכ"ד הב"י. נמצא דהוא מורה דאף האומר מלך אוהב צו"מ, שזכר מלך, אעפ"כ חוזר. וכן מבואר בשולחנו הטהור, דבסי' קיח פסק דבברכת השיבה חותם מלך אוהב צדקה ומשפט; ומר"ה ועד יום הכפורים חותם המלך המשפט, ובסי' תקפב (ס"א) פסק דבעשרת ימי תשובה אם טעה בהמלך המשפט ולא נזכר עד שעקר רגליו חוזר לראש. הרי מבואר דאף באומר מלך אוצ"מ צריך לחזור.

אמנם בדרכי משה (אות ג) ציין שאכן כדברי מרן כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות תפלה (הי"ג), אך לעיל סימן קי"ח כתוב בטור בהדיא כדברי תלמידי רבינו יונה, וסיים: "לכן נראה לי דאין צריך לחזור אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט ויש לסמוך אדבריהם בדיעבד, וכן משמע המסקנא בהגהות מנהגים (שם עמ' צב אות קז) וכעין זה כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן לה)". עכ"כ. וכ"כ בהגהתו לעיל סי' קיח (סעיף א) דא"צ לחזור אם הזכיר מלך.

והנה, בשירי כנסת הגדולה (הגב"י אות ב) כתב להשיב על ד' מרן בב"י, ותורף דבריו דמצינו לכמה ראשונים (רבינו יחיאל וסמ"ג והרא"ש והטור) שכתבו כתלמידי ר"י הנזכר דאינו חוזר, ומי הם הפוסקים שסתמו דבריהם לחלוק, דהלא "הרי"ף והרמב"ם לא גילו דעתם". והן אמת דדבריו לפו"ר תמוהים טובא, וכמו שציין בזה בשו"ת יבי"א (סי' ח אות ח, ט) מדברי הפוס', מ"מ יש לבוא לברר את הדברים בקיצור, וראשית יש לידע בדעת עמודי ההוראה.

דעת הרי"ף

הנה, ברי"ף הביא לשון הגמ', אלא שגרס בסופה ור"א אמר אפילו אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא. וסיים ע"ז: "ואסיקנא והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט, ומדאסיקנא הכי ש"מ דליתא לר"א דאמר האל הקדוש והאל המשפט יצא, אלא לא יצא. וכיון שלא יצא צריך לחזור. וכן הלכתא". עכ"ל. והן אמת שהיה מקום לדייק מזה דבאומר מלך אינו חוזר, מ"מ בפשטות נראה טפי בשיטתו, כדנקט ביבי"א (שם אות א), דבכל גוונא חוזר אפילו אמר מלך אוהב צדו"מ.

ולאו דוקא באומר האל המשפט, דקאמר ר"א דיצא, פוסק הרי"ף שלא יצא, אלא דר"א רבותא קאמר, דאע"ג דלא קאמר מלכות כלל יצא, אבל להלכה אין לחלק בזה, כמו שמשמע מריש דבריו גבי הנוסח דכל השנה, וכמו שהביא שם בהדיא משם כמה ראשונים שנקטו כך בדעתו (אלא שמדברי הב"י נראה אחרת וכמו שאכתוב להלן).

דעת הרא"ש

ובדעת הרא"ש יש לדון. מחד, הלא כתב הרא"ש בפסקיו (ברכות פ"א סי' טז) בהדיא דבכל ימות השנה אומר מלך אוצ"מ, וממילא כשפסק דחוזר בטעה בעשי"ת היינו אף בכה"ג, ומאידך בטור סי' קיח הביא את דברי אחיו רבנו יחיאל שאמר שאביו הרא"ש הסכים עמו בטענתו על המנהג לחזור בטעה. איברא, דנראה פשוט דיש לתפוס כדבריו בפסקים, שמכריע כן בבירור, משא"כ בטור שלא נזכר אלא שהסכים לטענת רבי יחיאל שהדבר צ"ע, אך לא שינה מחמת כן הדין, דהא רבנו יחיאל עצמו לא אבה לפסוק אחרת, ככתוב שם (וכמש"כ ביבי"א שם אות י). מה גם דבסי' קיט פסק הטור דחוזר, ומסתברא דכאביו הרא"ש ס"ל, וכמ"ש באחרונים כאן.

והנה, ראיתי ביבי"א (שם אות יא) שהעיר ע"ד הלחם חמודות (דברי חמודות אות צא) שכתב דדעת הרא"ש דאינו חוזר, וכרבינו יחיאל, דאינו כן, אלא צריך לחזור כמ"ש בשמו בנו הטור ומרן הב"י (סי' תקפב). ע"כ. ובענייני נפלאות, אמאי נזקק להוכיח מהטור והב"י ולא יליף מדברי עצמו, שפסק בפסקיו בהדיא דכל השנה אומר מלך אוצ"מ ובכ"ז קאמר דהטועה בעשי"ת, שלא אמר המלך המשפט חוזר. ושו"מ כן במשחא דרבותא (סי' תקפב). וכ"ה בשער המפקד (דף קב ע"א). וביותר צ"ע, במ"ש להוכיח כן מהטור והב"י סי' תקפב, ובעניי לא אשכחנא כהאי סימנא כלל שהזכירו שם דעת הרא"ש בזה. וכנראה מה שהביאו לזה (בדעת הב"י) כי חיבר וצירף דברי הב"י בתרי דוכתו, וכמו שאכתוב להלן.

בדעת הרמב"ם

בכל הדפוסים שלפנינו (עד דפוס פרנקל) ובכל האחרונים שדנו בנדון זה העתיקו משמו שכותב (בפ"י הי"ג מהל' תפלה) דאם טעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר. אלא שכנגד זה ציינו האחרונים תשובת הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד, סי' ל) שמבואר דדי כשמזכיר מלך בעשי"ת ואף לכתחילה. והאריכו האחרונים (ברכ"י קיח סק"ב, מאמ"ר, וביב"א אות ט) ליישב הדברים. ואמנם יש שהעירו בזה, דכפי הכתוב בכת"י [למעט כת"י אשכנזים] הנוסח הוא אוהב צדקה ומשפט בלא תיבת מלך, והכי מתבאר מתשו' הרמב"ם (סי' ל). והביאו סייעתא לזה מתשו' נכדו ר"י הנגיד (סי' ו). והנה הדבר אינו מוכרע כלל, כי סו"ס בפ"ב הי"ח כל הכת"י ג"כ גורסים מלך אוצ"מ (בכל השנה) וממילא בפשטות כשכתוב טעה בעשי"ת יש ללמוד שאמר כבכל השנה (כי חילוק זה בין אמר מלך ללא אמר, כמעט לא מצאנו וזכרו בד' הראשונים לבד מתלמידי רי"ו ולמה נאמר כן בד' הרמב"ם בלא שידגיש

ג). וידידי ר"י ביטון שליט"א אמר, דשמא לא הוכיח מפסקיו כי בטור סי' קיח מעיד בנו רבי יחיאל שהודה לו וא"כ יתכן שחזר בו (וכדיוק הכנה"ג משם), ואמטו להכי הוכיח מהב"י סי' תקפב. ע"כ. אמנם מצאתי במשחא דרבותא שעמד בזה וכתב דאין לומר דהדר ביה, דא"כ היה לו לתקן ולהגיה דאם אמר מלך אוהב יצא.

זאת), וגם ר"י הנגיד לא כתב במפורש לשנות הנוסחא בפרק י אלא השאירה על מכוונה דבכל ימיה"ש אומר מלך, ואדרבה הוסיף דבכל המקומות צ"ל כן וממילא יש ללמוד דבטעה בעשיית חוזר אף שאמר מלך, ואכן ביבי"א (סי' ח אות ט) נר' שהביא סיעתא מד' ר"י הנגיד כדבריו. ומעתה מנין לנו להחליט ולסמוך על כתבי יד מסויימים יותר מאחרים. והן אמנם שבמהד' פרנקל (ילקוט שנו"ס) רצו להשוות השיטה לד' ר"י מיגאש דממילא נפק"ל שאינו חוזר באמר מלך אבל אין הכרח לזה, ואינהו גופייהו בריש דבריהם כתבו בדעתו שהושמטה כאן תיבת מלך ודוק. ומצד תשו' הרמב"ם כבר השיב ע"ז בברכ"י והגם כי דחוק הוא מ"מ אין לנו הכרע לאידך גיסא.

אלא דשוב בינותי והדרנא בי, בדעת הרמב"ם אכן נראה טפי דא"צ לחזור וכדבריו בתשובה [אלא דאכתי אינו מוחלט ומוכרע אצלי לגמרי משלשה סיבות: א. עצם ההסתמכות על כת"י אלו קצת מוטלת בספק מאחר שעדיין ישנם כתבי יד שכן גורסים מלך, ומעתה אי גמרינן חיפוש מחיפוש בכת"י נוספים יתכן שנמצא כי רבים אשר אתם, ובפרט שבכל הדפוסים דאז גרסו כן ולא מסתבר שכולם שגו וטעו אחר כת"י אחד ויחיד ודוק. ב. עדיין בספר החתום גרס בכל ימיה"ש אוהב גרידא ואכתי א"כ קיימינן בספיקא בדעתו בכל זה. ג. כיון דפשטות הרי"ף דחוזר וברא"ש מפורש כן יש לנו להשוות דעת הרמב"ם לדעתם כנודע. ועכ"פ כיון דבתשו' הרמב"ם נמי מפורש דאין חוזר נראה עדיף טפי לומר כך, כנ"ל כעת].



הבנת הב"י בדעת ג' עמודי ההוראה

ועתה אבוא העיר בדעת מרן הב"י בזה היאך ס"ל, דהנה יש לנו לברר כוונתו במ"ש שהפוסקים סתמו דבריהם דחוזר, דמאן נינהו הני פוסקים (וכהערת הכנה"ג), דהא הרמב"ם והרא"ש לפי האמור פסקו בהדיא דחוזר, ואין זה "סתמות דבריהם". ומוכח מזה עכ"פ שמרן לא הבין כך בפשיטות בדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, מאיזה טעם שיהיה, ואולי מחמת הני עיקולי ופשוורי בדעתם (וכבר הרגיש בענין זה גבי דעת הרמב"ם ביבי"א אות יא).

והשתא דאתינן להכי, יאמר נא ישראל' דבמחכ"ת יש להעיר בלשון היבי"א שכתב (אות יא) בהאי לישנא: "ועכ"פ דברי מרן הב"י שכתב 'שכן דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכו' נ דעת הפוסקים' הם ברורים ואמתיים", והוא פלא נשגב, כי זה הלשון אבקשהו ולא נמצא, כי לא כתוב כן בב"י כלל גבי האומר מלך, ורק הוא ארכביה אתרי רכשי משני מקומות שבב"י, ריש דבריו גבי האומר האל הקדוש וסו"ד גבי האומר מלך, אך לא בנדוננו ממש. ואדרבה כבר נתבאר שמרן הב"י לא הבין כן בדעת הני רבוותא סרכין תלתא, וצע"ר.

ושו"ר שכפי הנראה נמשך בזה אחר דברי כמה אחרונים שנקטו בלשון זה, דוגמת הרב נתיבי עם (סי' קיח עמ' עב) שהזכירו שם אשר כתב בהאי לישנא: "שמרן כ' בהדיא דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש כוליהו ס"ל דבדיעבד נמי לא יצא". ע"כ. וזה הלשון גופיה אינו מחוור, כי עירב ב' ד.

(ד). גם בדעת הרי"ף צ"ב ממ"נ, דאם ניזל כסתמות גירסתו שלפנינו הרי דס"ל דאינו חוזר בזכר מלך, ואם כריהטת לשונו הרי עולה במפורש שחוזר (ולראשונים שפי' כך בדבריו ודאי לא כוון מרן).

(ה). וכזאת צ"ע בלשונו (שם, אות ח) שכתב "וחזי כמה גברי רברבי דמסהדי עלה דמילתא, כמ"ש מרן הב"י בדעת הרי"ף". וכן לעיל (סוף אות ב): "וכ"כ מרן בב"י אשר יובא בסמוך". ואעבור והנה איננו וצ"ע.

ענינים ותרי מילי נינהו, כאשר אמרנו, והבן. ושו"ר לו בסי' תקפב (עמ' רג) שמקורו לזה הוא מהפתי"ד סי' קיח (אות א), ושם אכן הרגיש בחילוק זה אלא שנקט שלפי גירסתנו היא מח' אחת ולא שתיים, וממילא הני שלשת הרועים ס"ל גם במלך אוצ"מ דחזור ע"ש. ומ"מ אכתי מה שציטט כן ביבי"א מדברי הב"י, אחר המחילה מהדר"ג אינו מחזור.

שו"מ עוד להרב ברכת יוסף ידיד (ח"ב דף ע:): שכתב: "ומה גם עדות הטור ומרן הב"י שהם הבינו שכן דעת הרי"ף הר"מ והרא"ש, ובודאי מי לנו בקי בדברי הרי"ף והר"מ כהטור ומרן ז"ל". ע"כ. והוא לפלא, וכאמור'. ומזה יש לתמוה גם על הרב דבר משה (ח"ג, דף יד ע"ד) שכתב בשם הכנה"ג שתמה על הבית יוסף במ"ש ולענין הלכה כיון שהרי"ף ורמב"ם והרא"ש מסכימים דאם אמר מלך אוהב צו"מ אף בדיעבד לא יצא היכי נקטינן וכו', עכ"ד, והיא תמיה עצומה ולית נגר דיפרקינה, דתיבות אלו הוסיף מש"ה מדעתו ולא נכתב כלל בב"י ולא בכנה"ג, דשם מיירי רק גבי האל הקדוש ופשוט.

ואחר שבאנו לזה, יש להעיר נמי במ"ש ביביע אומר (אות יג) ליישב את קושיית הכנה"ג על פסק מרן דלא חש לסב"ל, דכתבו האחרונים דהוא משום דהוא נקיט כג' עמודי הוראה (וכ"ה גם במהדור"ח גליונות סי' ט אות ב הערה 4), והוא צ"ב כאמור, דמרן גופיה לא נקט כך בדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם. ואכן, כל האחרונים שציין שם דיברו גבי קו' הכנה"ג האמתית, היינו גבי האל הקדוש ולא גבי אוהב צו"מ'.

דעת מרן

בדעת מרן השו"ע הדבר ברור ופשוט דדעתו שחזור, כמבואר לעיל, ומ"ש הכנה"ג לדחוק בזה כבר דחאוהו האחרונים, מה גם שהוא גופיה מסכים שאין זה פשט דברי מרן.

אלא שבאחרונים נמצאו שיטות שונות בזה: רוב הפוסקים אכן נקטו כדעת מרן דחזור, וכבר אסף איש טהור דבריהם בשו"ת יבי"א (שם, אות יד'), אלא כנגד זה נצבו הכנה"ג הנ"ל ואתו עמו כמה אחרונים דפליגי, וזכרם ג"כ ביבי"א שם, אלא שעליהם יש להוסיף את דעת הגו"ר בס' גן המלך (סי' קג), המנחת אהרן פארדו (כלל טז סוף אות כח), השולחן גבוה (תקפב סק"ג), הבא"ח (פר' תולדות

ו). ושם כתב עוד: "משא"כ הכא מה שפסק כן הוא משום דג' עמודי הוראה הוא דס"ל כן, ובזה ודאי שומעין לו שכן ס"ל בדעת הרי"ף והר"מ ז"ל שהוא בקי בדבריהם טפי משאר הפוסקים אם יאמרו שאין הכרע מד' הרי"ף והר"מ ז"ל כיון שהוא תמיד הולך בשיטתן להיות נגרר אחריהם לפסוקי אפי' כשנים מהם וכו' ודאי בקי בפירוש ובהבנת דבריהם ואין לך בקי בדברי שלשת הרועים הנ"ל כמרן ז"ל וכו', בודאי ראוי לסמוך על דבריו בפירוש הבנת דברי הרי"ף והרמב"ם". עכתו"ה. וצריך אצלי ביאור בדבריו בתרת, חדא, על דבר השמיטה במה שמזכיר פעמיים ושלש להרי"ף והר"מ דוקא והשמיט להרא"ש אף שבתחילה וגם באמצעו מזכיר בהדיא להני תלתא, ותו היכן ראה כן בדברי הטור, אשר לא הזכירם כלל, וצ"ב.

ז). אא"כ נדחוק בדברי היבי"א שאף הוא לזה נתכוין, ואין נראה כן במשמעות הלשון.

ח). אלא דמה שהביא שם מהמחזה אברהם, לכאור' סמייה מהכא, דשם דיבר גבי האל הקדוש ובקושיית הכנה"ג שם ולא נחית לענין המלך המשפט דוקא. כן יש להעיר, דכאן מנה להרב תפלה לדוד (סי' רסו) עם סיעת הכנה"ג, ואילו בספרו חזו"ע (עמ' קצד) הזכירו עם סיעת החיד"א ודעימיה. ובאמת שבדבריו מפורש כהנה"ג וצ"ע [כן יש להעיר במה שהביא כאן מהפרי האדמה, דהנה שם כתב דאין בידו להכריע נגד מרן והפר"ח ועכ"פ בש"ץ או בספק טעה אינו חוזר. ונראה קצת מריהטא דלישניה דבעיקרא דדינא לא ברירא ליה דחזור, ועכ"פ לגבי ספק טעה מפורש בדבריו דאינו חוזר. ועי'].

נצבים אות יט), והכה"ח (קיה סק"א) והמים חיים משאש (סי' שז) שכתבו דחזור, ולא נזכרו ביבי"א בסיכום הנ"ל (אלא שהזכיר את רובם בדוכתי אחריני בתשובה זו, וגם יש מהם מן האחרונים ממש).

בדין סב"ל נגד מרן

מעתה יש לנו לברר בדין סב"ל נגד מרן, דהיא טענת הרב בא"ח (נצבים יט), דע"כ כתב שאינו חוזר וציין לספרו מקבציאל. וביבי"א האריך בסברא זו, ועיקר טענתו דא"כ אמאי בהאל הקדוש חוזר ולא אמרינן סב"ל נגד מרן (דהאיכא דעת הראב"ה ועוד דאינו חוזר בדיעבד), ומה יתן ומה יוסיף הכא סברת תר"י.

ובסו"ד (אות יד) נראה שתפס לפרש דעת הרב בא"ח דיש חילוק בברכות בין ספק אחד נגד מרן דפסקינן כוותיה (והיינו בהאל הקדוש) לבין ס"ס נגד מרן (באומר מלך אוצ"מ) דאמרינן סב"ל. אלא שטען ע"ז שם דאף דין סב"ל נגד מרן אינו מוסכם כ"כ, והרוצה לעשות כמרן הרשות בידו, והכא הכי עדיף טפי שיצא יד"ח תפלה לכו"ע.

ובאמת יש להוסיף, דשורש חילוק זה שביאר הרב יביע אומר בד' הבא"ח, כבר מצינו דוגמתו להכה"ח (תקפב סק"ו) בענין מי שנסתפק בר"ה אם סיים המלך הקדוש או שאמר כהרגל לשונו, וכתב שם דהא איכא כמה פוסקים (הראב"ה האגור הראב"ד ועוד) דסברי דמעיקר הדין אם אמר האל הקדוש א"צ לחזור, והגם שאין המנהג כן, מ"מ היכא דאיכא עוד ספק י"ל דא"צ לחזור משום ספק ברכות. והוא ממש כדברינו, דאף בסב"ל יש חילוק בין ספק אחד לשנים. וא"כ י"ל דהכה"ח אזיל בזה לשיטתו כאן שפסק דאין חוזר בזכר מלך. אלא שאין זה הכרח כ"כ, משום דהתם הוא ספק במציאות ושפיר מוסיף על ספק הא', משא"כ הכא שהוא ספק מצד שיטה החולקת, ויל"ע.

סב"ל בתפילה

נדון נוסף עולה ונראה בנדוננו (אשר בו האריך ביבי"א בסי' ט, י) בענין ספק ברכות לבטלה בתפלה, אם אף בספק בתפלה אמרי' סב"ל ולא יחזור ויתפלל או לאו, והיינו משום דהסברא אומרת דבתפלה אם נאמר סב"ל נמצא שכל תפלתו היתה לבטלה לצד שצריך לחזור, ולא ארוחנא מיד. ושורש הדברים הוא בירושלמי ברכות (פ"ה ה"ג): "טעה בתפלה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. ופירש הפני משה למקום שיודע בודאי שאמר לאותה הברכה ומשם ואילך יתחיל". ע"כ. ומפורש דל"א סב"ל, אלא אם לא ברור לו על איזה ברכה אם אמרה חוזר עליה מספק. וכ"מ בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד). אמנם, יש שפי' (תוספות ירושלים דף ה סע"ב משם מפרש אחד) שחוזר למקום שברור לו שלא אמר, דאכן אמרינן סב"ל גם בתפלה, אבל בשאר אחרונים לא נקטו כן. ובגוף הסברא פירש ביבי"א (סי' ט אות ב), משום שאם ימשיך מן המקום הברור לו שלא אמרו עדיין, מכח הספק, עדיין לא ניצל מחשש ברכות לבטלה, שהרי יתכן שעוד לא אמר את הברכות המסופקות, ונמצא שבזה הוא מדלג אותם וכל שדילג איזה ברכה מן

התפלה לא יצא יד"ח, וא"כ אין לנו לומר סב"ל דאדרבה זיל לאידך גיסא שנכשל בברכות לבטלה הן במה שיברך מכאן ואילך והן במה שכבר בירך. ולכך כאן אין שייך כלל דסב"ל ובר מן דין דאף תפלתו לא עלתה לו כיון שדילג ממנה ברכה ולכך מחוייב לחזור. עכתו"ד⁵. ומזה למד (בסי' י) לנדוננו דאין ליכנס לידי ספק ברכות לבטלה בקום ועשה ועליו לחזור לברכת השיבה. ע"כ.



אם הכא שאני מכל סב"ל בתפילה

אלא שיש להעיר בזה⁶, דדברי הירושלמי אינם ברורים לדינא. חדא, דהירושלמי גופיה סותר משנתו במס' תענית (פ"ק), גבי התפלל ואינו יודע מה הזכיר (טל או מטר) חזקה מה שהוא למוד הוא מזכיר, ומשמע דרק מחמת כן חוזר ולא מחמת ספק. ומבואר דבספק אית לן כללא דסב"ל אף בתפילה (אלא דבאחרונים כתבו ליישב זאת). ותו, דיש החולקים עליו לדינא וכמבואר בפשיטות בתוס' ברכות (לד.) וברא"ש שם. וכן מבואר מדברי הרשב"א בתשובה סי' לה (לענין מי שתיקן טעותו תוכ"ד והביאו הד"מ כאן) וכן פסק בחיי אדם (כלל כד אות כא), ובפקודת אלעזר (סי' קיט) ובשו"ת חיים לעולם (סי' א). וכבר כתב הגאון בעל פתח הדביר (סי' צד, ט בהשמטות) דזה הדבר שנוי במחלוקת.

כמו כן, יש לציין ולצרף בהא את דעת המג"א (תקצג סק"ב) דברכות התפלה לא מעכבו אהדדי ואם יודע רק ברכה אחת יאמרנה ואין בזה ברכות לבטלה, וכ"ד ס' הבתים (עמ' נח). וכמה אחרונים החרו החזיקו אחריו, כמו שציין ביבי"א בגליונות ומילואים (סי' ט הערה 5).

אלא שבאמת בר מן כל דין, יש מן האחרונים שכתבו דאף לדברי הירושלמי הנ"ל הכא שאני ואמרינן סב"ל, ומשום דיש לחלק בין ספק דדינא לספק, דדוקא בספק במציאות, שאינו יודע איזו ברכה אמר, בהא אמרי' דיחזור אבל בספיקא דדינא כי האי אזלינן לקולא [תולדות זאב פראנק (דף נג ע"א). וכ"כ הגר"צ בשו"ת אור לציון ח"א (סי' ז עמ' לב"א), ובח"ד (עמ' עב). והיינו משום דבפולגתא דרבוותא יש לו על מי שיסמוך, ודעביד כמר עביד, ול"ח ברכה לבטלה, משא"כ בספק במציאות או בבעיא דלא איפשטא (ועדיין צ"ע מסברא). ושול"מ להרב יבי"א עצמו בגליונות ומילואים (סי' ט הערה 3) שהזכיר חילוק זה לתנן ההיא דנוכר תוכ"ד דאינו חוזר, ופסקינן סב"ל בתפלה, ע"ש⁷.

ובאמת נלע"ד דיש להוכיח ולהביא סמוכין דקשוט דהכא שאני מסתם סב"ל בתפילה, שהרי הבא"ח גופיה (משפטים אות כ) פסק לדברי הירושלמי דברכות הנ"ל במי שנתבלבל בתפלתו, והיאך א"כ כתב כאן דחיישינן לסב"ל. ומזה יש ללמוד דחילוקא איכא וכאמור.

ט. אלא שזאת יש לומר דוקא היכא דמרן דעתו להכריע דחוזר, ולא בכל ספק ברכות, וכמו שפי' שיחתו בסי' י (סוף אות ז). ובחזו"ע (עמ' קצו) כתב דאמרי' כן בפרט אם "רוב הפוסקים" מצריכים לחזור, וכזה ביבי"א סי' י (אות ז) ועי'. י. והוא ע"פ מה שציין ביבי"א בסי' ט הנ"ל.

יא. וכ"ה בשיעורו הנדפס בקונטרס הליכות עולם (עמ' טז) וצויין בילקו"י (מהדו"ח עמ' תפט). ויש להעיר דשם הורה הגר"צ דכל העושה כמרן אין מוחין בידו, משא"כ בספרו בח"ד שהובאה דעתו דאינו חוזר כלל ורק בריש הדברים בהערה ציינו לסברא זו דעביד כמר וכו', וצ"ע.

יב. ויש לדמות זה למי שאינו יודע לומר אלא מקצת ברכות מן התפלה שי"א שיעשה כן ול"א דהוי כמברך ברכות לבטלה, וכמ"ש בשו"ת עולת יצחק (סי' קנג) בדעת המג"א, והובא ביבי"א (סי' ט אות י).

וע"ד זה יש ללמוד כבר מן הראשונים רבנן קמאי, שהרי הרשב"א גם הוא העתיק את דברי הירושלמי בחדושו לברכות (טז.), ואילו בתשובתו הנז' (ח"א סי' לה) נראה בפשיטות דאמרי סב"ל אף בתפלה ושב ואל תעשה עדיף. אמנם, כבר השיב ע"ז (הגם שלא עמד בעצם הסתירה) רבנו היב"א (סי' י אות ז), דשאני התם שהיה קשה לרשב"א להכריע נגד ד' הגאונים, שכל דבריהם דברי קבלה. ע"כ. ויל"ע בזה, ובפרט שמן הרמ"א בד"מ מוכח שלא הבין כך בדעת הרשב"א (וביבי"א גופיה בלשון "אין הכרח כל כך" הוציאה, ודוק).

אלא דשוב בינתי דעיקר הוכחת היב"א בחדושו מדברי הירושלמי צ"ב, כי שם העתיק רק את הירושלמי פ"ב דברכות נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כיון. ומינה יליף דבאינו יודע היכן טעה חוזר למקום שבוודאי אמר. ובאמת שלכאור' אין מכאן כל הכרע, דדילמא חוזר רק למקום שבוודאי לא אמר. ועיקר דברי הירושלמי דל"א סב"ל בתפלה אינו משם אלא מדבריו בפ"ה (הלכה ג) בטעה בתפלה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו, וכפ"י רוב המפרשים שם, וכמו שכ' לעיל. והנה, אף שביבי"א בריש סי' ט פתח בהוכחה מירושלמי פ"ב (מצא עצמו בשומע תפלה), ורק בהערה ציין לאידך ירושלמי (וכ"ה בשו"ת יחו"ד), מ"מ בספרו חזו"ע (עמ' קצה) נקט איפכא ופתח בירושלמי דפ"ה. ואכן רוב ככל האחרונים שדנו בזה הוכיחו דין זה מהירושלמי דפ"ה, שהוא היותר מפורש ומבואר. ומעתה נראה, שאין להוכיח מדברי הרשב"א שהעתיק רק את הירושלמי דפ"ב דס"ל דאין סב"ל בתפלה, וא"כ הרי יש ללמוד מדבריו בתשובה דאמרי' סב"ל אף בתפלה.

מנהג האשכנזים בדין זה

אסיפא דמילתא אמינא חדא מילתא, באשר ראיתי דבר חידוש לרבנו הגרע"י וצלל"ה בספרו הליכות עולם (ח"ב עמ' רג) וכה כתב: "ומנהג האשכנזים בחוץ לארץ שמי שטעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט במקום המלך המשפט אינו חוזר". ע"כ (ונמשך אח"ז גם בילקו"י, מהדו"ח עמ' תעט). ודבריו שגבו ממני, דאטו רק בחו"ל נוהגים כן, הא ודאי גם בארה"ק הכי נהגי אינהו ויוצאים ביד רמ"א ושאר אחרונים רבים דפסקי כוותיה, ופשוט. שו"ר שציין המקור לזה משו"ת באר משה ח"ז (דף שיג ע"ב) שכתב דאפי' האשכנזים תושבי א"י חייבים לנהוג בזה כדעת מרן דהוא מרא דאתרא הכא, ורק בחו"ל ינהגו כהרמ"א. ע"כ. אלא שבאמת אין מזה ראיה, כי רק כתב דצריכים למיעבד הכי ולא שכן נוהגים באמת. ויתירה מזו, בעיקר דבריו קשיא לי טובא, היכן מצינו דוגמתו, והלא במקומות רבים נח' מרן ורמ"א ולא שמענו מעולם מי שיאמר דבא"י ינהגו אף האשכנזים כהשו"ע ומה יום מיומיים, רצ"ע (וממוצא דבר, גם במ"ש בהליכו"ע, דראוי שאף האשכנזים בא"י ינהגו כן להתנות על התפלה לחובה או לנדבה, הוא חידוש, שעליהם לפסוק או עכ"פ לחוש בכאן לדעת מרן, והרבה יש להבין). ובאמת שבשו"ת יבי"א הנז' (אות יד ועוד) מבואר בפשיטות בכמה דוכתי שמנהג האשכנזים שלא לחזור, וכ"ה גם ביחו"ד שם. גם בחזו"ע לא הזכיר כלום ממנהג האשכנזים בדין זה.

מסקנה

סוף דבר העולה מכל זה נראה, דאם כבר סיים תפלתו ונזכר שלא אמר המלך המשפט יחזור שנית להתפלל בתנאי, אם לחובה או לנדבה, אך בנזכר באמצע תפלתו נחלקו בו האחרונים: דעת הכנה"ג, הבא"ח ודעמייהו דאינו חוזר, ואילו לרוב הפוסקים צריך לחזור, כדעת מרן. והגם שהדעת נוטה בזה כדעת רוב הפוסקים, מ"מ יש מקום לכל אחת מן השיטות כפי שנתבאר. וכ"ז לבני ספרד, אמנם בני אשכנז נוהגים בזה כדעת הרמ"א שלא לחזור כלל.



הרב אורי אהרן מוריוסף

מח"ס מי אהרן וברכת רחל

בגדר דין ריצוי בעבירות שבין אדם לחברו

א.

מתני' יומא פ"ה: "עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. דרש ר"א בן עזריה מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שב"א למקום יוה"כ מכפר עבירות שב"א לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו".

ומבואר דגבי עבירות שב"א לחבירו יש דין נוסף חוץ ממעשה התשובה, והוא ענין הריצוי. ובגדר דין ריצוי זה היה נראה לומר דגבי עבירות שב"א למקום כיון שנעשה מעשה העבירה שוב ל"ש לעוקרו, אלא דבזה נתחדש חידוש התשובה דמהני זה שעתה עושה תשובה, אע"פ דע"י זה לא נעקר מעשהו הראשון, אבל עבירות שב"א לחבירו, דיסוד החטא הוא הקפדת חבירו, א"כ כשמרצהו ושוב אינו מקפיד נעקרה סיבת החטא, דמעשה לחבירו שאין בזה פגיעה והקפדה מצד חבירו אין זה מעשה חטא (בחלק הבין אדם לחבירו עכ"פ).

וביתר ביאור, עפ"י דברי הגרי"ס (יעו"ב בס' אור ישראל עמ' נ"ח) דכתב אהא דאמרינן בכמה מקומות בש"ס ענין אין לו עליו אלא תרעומת, כמו בב"מ בריש פ' השוכר את האומנין, גבי הטעו זה את זה אין להם זה על זה אלא תרעומת, (וכן בדף ע"ח. ובדף נ"ב.). ולכאורה תמוה, מה צריך להזכיר כלל מענין תרעומות, הו"ל לומר רק כי אין לו עליו תביעת ממון, כי תרעומות בוודאי יהיה לו מעצמו.

ותי' וז"ל: "אולם ביאור הדבר הוא כי ענין תרעומות הוא קפידא וטינא בלב, והנה עבירות שבין אדם לחבירו אם יחטא איש לאיש אפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לרצותו ולפייסו, וכמבואר בגמ' יומא פ"ז. וכ"ז שלא פייסו הנה עפ"י דין רשאי להיות לו עליו תרעומות וקפידא, רק אם חבירו פייסו, לא יהא המוחל אכזרי מלמחול, וכן אם יחטא איש לחבירו בדברים שבממון ע"י גרמא אף כי גרמא בנוזקין פטור ואין לו עליו תביעת ממון, מ"מ רשאי להיות לו עליו תרעומות, אולם שיהיה לאדם על חבירו תרעומות וקפידא על חנם הוא עון גדול מאוד. ועכ"פ כמו שתביעת ממון הוא דין אם עפ"י משפטי התורה חייב לשלם, כמו"כ תביעת תרעומות ג"כ הוא דין אם רשאי להיות לו עליו תרעומות עפ"י דין, והוא שאמרו חז"ל אין לו אלא תרעומות היינו כי אין לו עליו תביעת ממון אבל רשאי להיות לו עליו תרעומות.

והנה כמו בתביעת ממון אם יהיה לו לאדם חוב ממון אצל חבירו וימחול לו החוב הנה מהילה א"צ קנין, ואם יתחרט אח"כ ויתבע ממנו את חובו הרי הוא גזל גמור מאחר שכבר מחל לו אין את החוב, כמו"כ אם יהיה לו על חבירו תביעה מאיזה חטא שחטא חבירו כנגדו אשר עפ"י דין רשאי להיות לו עליו תרעומות וקפידא, אכן אם חבירו פייסו ומחל לו, הנה אם בכ"ז יהיה לו על חבירו קפידא וטינא בלב הוא עוון פלילי שהוא תובע מחבירו מה שכבר מחל לו. עכת"ד.

ומתבאר בדבריו דבמקניט את חברו וכדו' יש לו עליו תביעה של תרעומת, וגדר המחילה זה סילוק חוב זה שחייב לו, ואילו בדבר שאין לו עליו זכות תרעומות אין כאן תביעה של חברו, וא"כ אחר מחילתו אין כלל חטא מצד השני. ומתבאר בזה דין הריצוי, דענין הריצוי הוא לסלק את תביעת חברו, דכיון שמתרצה לו הוי כמחל על חובו, דתו ליכא תביעה כלל. ולפי"ז יסוד הדין הוא התרצות השני, דע"י מחילתו אין לו זכות תביעה ותרעומת.



ב.

אולם יש להוכיח מכמה דוכתי שיסוד דין הריצוי אין ענינו התרצות השני וממילא נעקר חוב ותביעת חברו. דהנה אמרינן בגמ' פ"ז. אמר רב חסדא וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בנ"א, שנא' ישור על אנשים ויאמר וגו'. ומבואר דילפינן מקרא צורת וסדר הריצוי דצריך להיות בפני ג' שורות של ג' בנ"א. ולכאורה אם יסוד הריצוי ענינו הוא התרצות השני, א"כ מה נפק"מ באיזה דרך נתרצה השני, הא כיון שנתרצה תו ליכא סיבה לחטא. ומוזה דמצאנו תנאים בגוף מעשה הריצוי מבואר דיש דין בעצם מעשה הריצוי, ואין זה רק היכי תימצא לתוצאה של התרצות השני.

וכן מבואר בהמשך דברי הגמ' - אמר ר"י בר חנינא כל המבקש מוטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר מג"פ שנא' אנא שא נא ועתה שא נא. ופסק השו"ע תר"ו ס"א שאם אינו מתפייס בג"פ אינו זקוק לו. ובפשטות אם ביקש ג"פ ולא מחל אפ"ה נמחל לו, דאל"כ למה לא יבקש אפי' אלף פעמים. ולכאורה אם כל יסוד הדין הוא התרצות השני מה בכך שהוא ביקש ג' פעמים, והלא כיון דלא נתרצה לא נעקרה סיבת החטא? ואולי אפ"ל דאחר שביקש ג"פ והיה צריך השני למחול, וכמש"כ ברמ"א דלא יהיה אכזרי למחול, ואפ"ה הוא עדיין מקפיד, אפשר דקפידא כה"ג אין זו סיבה לחטא, כיון שאין לו זכות להקפיד באופן זה. ויעוי' בלשון הרמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ט לא רצה למחול מניחו והולך לו, וזה שלא מחל הוא החוטא [ועוד יתבאר בהמשך].

אולם בפר"ח מבואר להדיא דאין זה מצד התרצות השני, דכתב הפר"ח לחלוק עמש"כ המג"א והגר"א דאם חפץ לפייסו לפניו משורת הדין שפיר דמי, וכתב הפר"ח ודבר ברור הוא דכיון שיותר מג' פעמים אינו זקוק עוד לפייסו, שיוה"כ מכפר, והיינו דתנן עבירות שב"א לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, דאלמא כל שמרצה אע"פ שהוא לא נתרצה יוה"כ מכפר, דאל"כ עד שנתרצה חברו מבעי ליה. עכ"ל. ומבואר בדבריו דדייק ממתני' דאין יסוד הדין התרצות חברו אלא מעשה ריצוי ידידה.

עוד יש לדון מהמשך דברי הגמ', דאם מת מביא עשרה בנ"א ומעמידן על קברו ואומר חטאתי לה' אלוקי ישראל ולפלוגי שחבלתי בו, והכא וודאי ל"ש ענין התרצות להוריד סיבת החטא. והדברים מבוארים יותר מהא דאמרינן התם דר"ז כי הוה ליה מילתא בהדי איניש הוה חליף ותני לקמיה וממציא ליה כי היכי דניתי וניפוק ליה מדעתיה. וכן מבואר התם במעשה דרב עם ההוא טבחא, שרב המציא את עצמו לפניו. ופירש"י ממציא נפשיה לפני מי שחטא לו אולי

יבקש ממנו מחילה. וצ"ב דמה היה צריך להמציא עצמו קמיה, דכיון דיסוד הריצוי זה היכ"ת להתרצות השני, א"כ הכא שמתרצה מה ענין יש בהמצאה זו.

והמבואר מכל זה, דדין ריצוי חברו אינו רק היכ"ת להתרצות השני דבזה עוקר סיבת החטא, אלא דיש ענין ודין בעצם מעשה הריצוי, דזהו חלק ממעשה התשובה, דכמו בעבירות של בין אדם למקום יש צורה ואופן של מעשה התשובה, כמו חרטה וידוי וכו', נתחדש שבעבירות שבין אדם לחברו יש עוד פרט במעשה התשובה, והוא מעשה ריצוי חברו. ולכן באמת יש דינים והלכות בצורת מעשה הריצוי, שלש שורות של שלשה בנ"א, ולכך שייך גם במת ענין מעשה ריצוי, דזהו צורת מעשה התשובה בעבירות שב"א לחברו.

וזה הביאור במה דר"ז הוה ממציא עצמו כי הוה ליה מילתא בהדי איניש, דזה דר"ז מחל לו ונתרצה לא סגי, דלכפרתו צריך לרצות את ר"ז, ולכך הוי ממציא עצמו שיבקש ממנו מחילה וירצהו ויתכפר לו. וזהו ענין אל יבקש ממנו יותר מג"פ, דכיון דאין ענין הריצוי התרצות השני, אלא דעצם מעשה הריצוי הוא מחלקי התשובה, בזה יש תנאי, דמצד מעשה התשובה אין מחויב יותר מג"פ, ואפשר דבזה נמחל לו, דמצדו תשובתו שלמה אף בלא נתרצה השני. וזה מש"כ הפר"ח לדייק ממתני' דלא אמרינן עד שיתרצה חברו אלא עד שירצה את חברו, וכמו שנתבאר דיסוד הדין הוא עצם מעשה הריצוי.

וברמב"ם (פ"ב מהל' תשובה ה"ט) כתב, אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו, לא רצה חברו למחול לו מביא לו שורה שלשה בנ"א מריעין, ופוגעין בו ומבקשים ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית, לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא.

ומבואר דס"ל להרמב"ם דדינא דר"ח שצריך שלש שורות זה דווקא בלא מחל לו. ולהנ"ל מתבאר היטב, דבאופן שמחל לו א"כ הפקיע את סיבת החטא וא"צ לתשובה כלל מצד חלק הבין אדם לחברו עכ"פ, ודווקא אם לא מחל לו, שם הריצוי הוא מדין מעשה תשובה, ובזה יש דין של ג"פ שזהו חיובו מצד מעשה התשובה.



ג.

והנה, דין ריצוי בב"א לחברו מבואר בתרי דוכת, במתני' דיומא דעבירות שב"א לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו, ויליף ר"א בן עזריה מקרא דמכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, ומתני' ב"ק צ"ב גבי חובל בחברו, דתנן אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנא' ועתה השב אשת וגו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנא' ויתפלל אברהם וגו'. וצ"ב מה הם ב' דיני ריצוי אלה דילפינן מב' קראי, מלפני ה' תטהרו ומקרא דיתפלל אברהם.

גם יש לעי' בשינוי הלשון בין ב' דינים אלו: א. דבמתני' יומא אמרינן עד שירצה את חברו, ובמתני' התם עד שיבקש ממנו. ב. הכא הוזכר ענין יוה"כ והתם לא הוזכר כלל ענין יוה"כ לכפרה. ג. התם הוזכר במתני' ענין ולא יהיה המוחל אכזרי והכא לא הוזכר ענין זה.

וכן צ"ב שינויי הלשונות בדברי הרמב"ם, דגבי חובל כתב פ"ה מחובל ומזיק ה"ט עד שיבקש ממנו וימחול לו, משא"כ בהל' תשובה לא כתב וימחול. וכן בהל' חובל לא הזכיר את דין ג' שורות, משא"כ בהל' תשובה כתב את דין ג' שורות.

ד.

והנראה בזה, דדין הריצוי דמתני' ב"ק ודין ריצוי דמתני' יומא הם ב' דינים נפרדים, וכמו דחזינן שנלמדים הם מב' קרא. ובאמת בריצוי חבירו יש ב' דינים, האחד להוריד ולהסיר קפידת חבירו, וכמו שביארנו לעיל עפ"י דברי הגר"ס לבטל את זכות תביעתו של חבירו, והשני דין מעשה תשובה על גוף מעשה החטא שחטא לחבירו, ואף אם מחל לו חבירו וכבר אין לו זכות תביעה אולם עדיין מחויב הוא במעשה תשובה מצד עצם מעשה החטא.

ונראה דמתני' דבב"ק איירי בדין הריצוי שהוא להסיר קפידת חבירו וזכות תביעתו, ומתני' דיומא איירי מדין מעשה התשובה על עצם מעשה העבירה. דבב"ק איירי בדין תשלומין דגזילה וחבלה וכו', ובזה אמרינן דיש עוד ענין חוב חוץ מדמי החבלה, והוא ענין זכות הקפידא והתרעומת שביארנו לעיל, ולזה צריך לבקשת מחילה, משא"כ ביומא, דכל הנידון הוא עניני התשובה, שם נידון הריצוי הוא מצד מעשה התשובה.

ובזה יתיישבו כל שינויי לשונות הגמ' והרמב"ם הנ"ל, דמתני' יומא, דזהו מדין מעשה תשובה, כתוב ירצה, והיינו מעשה ריצוי, וכמו שדקדק הפר"ח, דלא תנן עד שיתרצה חבירו, כיון דמתני' איירי מדין מעשה תשובה ובה אין ענינו התרצות השני אלא מעשה ריצוי ידיה. משא"כ מתני' דבב"ק, דאיירי בדין הסרת קפידת חבירו וביטול זכות תביעתו, לכך נקט התנא לשון יבקש ממנו, והיינו דלא סגי במעשה ריצוי אלא צריך לבקש את מחילת השני.

ולכך דווקא בדין ריצוי דיומא הוזכר ענין יוה"כ ולא במתני' דבב"ק, דמתני' ב"ק איירי מדין תביעת חבירו, שכמו שיש לו זכות תביעת דמי חבלה כך יש לו זכות תרעומת, ובזה חיוב התשלומין שלו, דכמו שמשלם את דמי החבלה הוא גם מחויב להסיר את תביעתו ע"י מחילת השני, ואין כאן ענין כפרה, ואין זה שייך לדין יוה"כ. משא"כ מתני' דיומא, דאיירי מדיני התשובה דיש פרט במעשה התשובה והוא מעשה ריצוי, לכך הוזכר שם ענין יוה"כ, דגם זה חלק מענין כפרת התשובה, דהריצוי הוא תנאי לכפרת יוה"כ דאין יוה"כ מכפר בלי חלק התשובה של מעשה ריצוי.

ה.

וביותר אפ"ל, דהנה הברכי יוסף (או"ח סי' תר"ו) כתב בשם הפר"ח דדין ריצוי מעכב גם בחלק הב"א למקום, והיינו דכל זמן שלא ריצהו גם חלק הב"א למקום לא נמחל, יעוי"ש. וא"כ זה מה דאמרינן במתני' אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, דהיינו דאין יוה"כ מכפר על חלק הב"א למקום עד שירצה. ונראה דזה דווקא במקום שהריצוי הוא מדין מעשה התשובה, דבזה שייך

לומר דמעכבין זה את זה, דתשובה על חלק הב"א לחבירו מעכבת את חלק הב"א למקום, דכ"ז שחסר בתשובה בחלק הב"א לחבירו גם מעכב בחלק הב"א למקום, כיון שאין כאן תשובה שלימה. משא"כ אם ההתרצות אין לה שייכות למעשה התשובה, אין סברא שזה יעכב את חלק התשובה של ב"א למקום.

וא"כ א"ש הא דהוזכר דאין יוה"כ מכפר דווקא במתני' דיומא ולא במתני' דבב"ק, דדוקא הכא מעכב את הכפרה, משא"כ בב"ק דאין הריצוי חלק ממעשה התשובה ואין שייכות בין הב"א לחבירו לב"א למקום. ובזה א"ש הא דמתני' בב"ק הוזכר עניין ולא יהיה המוחל אכזרי ובמתני' יומא לא הוזכר ענין זה. ולהאמור א"ש, דדוקא התם דאיירי מדין התרצות והתפייסות השני, בזה אמרינן דלא יהיה אכזרי למחול, משא"כ במתני' דיומא דלא איירי כלל בדין התרצות השני אלא בדין מעשה הריצוי ידיה, א"כ אין שייך כאן ענין זה כלל.



ו.

והדברים מדוקדקים ג"כ בדברי הרמב"ם, דבהל' חובל כתב ואסור לנחבל להיות אכזרי וכו', וכלל זה בחד הלכתא עם דין הריצוי, משא"כ בהל' תשובה כתב קודם את דין הריצוי ובהלכה נפרדת כתב אסור לאדם להיות אכזרי וכו' עיי"ש. ולהנ"ל הוא מבואר היטב, דדוקא גבי חובל דבעינן להתרצות השני, א"כ דין לא יהיה אכזרי שייך לגוף דין הריצוי, משא"כ בהל' תשובה, דכל מה דבעינן הוא מעשה ריצוי, ואין אנו צריכים להתרצות השני, א"כ דין לא יהיה אכזרי אינו ענין לעצם הדין ריצוי אלא דין בפ"ע.

ובזה יתיישבו גם שינויי הלשונות בדברי הרמב"ם, דגבי חובל כתב' עד שיבקש ממנו וימחול לו משא"כ בהל' תשובה לא כתב וימחול לו. ולהנ"ל הוא מבואר היטב, דהכא ביומא אין הנדון כלל מחילת השני אלא מעשה ריצוי ידיה, לכך לא כתב וימחול לו, ודווקא התם בחובל, דאיירי בהתרצות השני, כתב וימחול לו. ובזה א"ש הא דבהל' חובל לא הזכיר כלל את דין ג' שורות משא"כ בהל' תשובה, דבהל' חובל אין ענין כלל בג' שורות, דהתם מעשה הריצוי הוא רק היכ"ת לתוצאה של ריצוי השני, ובזה אין נפק"מ איך מרצהו, דכל שנתרצה ש"ה, ואם לא נתרצה לא יועיל ג' שורות, אם לא שנאמר דאחר ג"פ אין לו זכות להקפיד, וכמש"כ לעיל. משא"כ הכא ביומא, דיסוד דין הריצוי הוא מעשה ריצוי ידיה, דכך היא צורת מעשה התשובה, בזה יש דין ג' פעמים, דמצד מעשה התשובה אין מחויב יותר מכך.

והנה, דין ריצוי במת שמביא י' על קברו [דמבואר דהוא ג"כ מדין ריצוי] הובא ברמב"ם בהל' תשובה אולם בהל' חובל לא הזכיר הרמב"ם דין זה. וצ"ב אמאי לא כתב הרמב"ם דבחבל ומת צריך להביא י' על קברו. ולהנ"ל א"ש, דבמת ל"ש ענין ריצוי להסיר קפידת חבירו אלא רק ריצוי מדין מעשה תשובה, ולכך הביא הרמב"ם את דין מת רק בהל' תשובה, דהתם מיירי מדין מעשה תשובה, משא"כ בהל' חובל, דאיירי מדין הסרת קפידת חבירו, ל"ש ענין ריצוי במת.



ז.

והנה, כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ט: אבל עבירות שב"א לחבירו כגון החובל בחבירו 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 ולשאול ממנו שימחול לו, אפי' לא הקניט חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו וכו'.

וצ"ב מה הוא זה שכפל הרמב"ם דבריו, דכבר בתחילה כתב שאין נמחל עד שירצהו ומה הוצרך להוסיף "... אע"פ שהחזיר אינו נמחל עד שיבקש ממנו וכו' ולפגוע בו עד שימחול".

ונראה דהרמב"ם כלל כאן את ב' הדינים של ריצוי, גם מתני' דבב"ק וגם מתני' דיומא, וזה שכתב בתחילה אינו נמחל עד שירצהו, זהו דין ריצוי דיומא, דזהו דין מעשה ריצוי, ומה שכתב אח"כ שוב, דחייב לרצותו, זהו דין מתני' דבב"ק דיש דין בהתרצות השני, וזה שכ' הרמב"ם דחייב לפגוע בו עד שימחול לו, דצריך את תוצאת המחילה של השני.

והדברים מבוארים בכס"מ, שציין מקור לדברי הרמב"ם בתחילת דבריו דצריך לרצותו כ' במשנה ביומא, והיינו דהתם מתבאר דין מעשה ריצוי, ועל המשך דברי הרמב"ם דצריך לבקש ממנו וכו', כתב משנה ב"ק סוף החובל צ"ב. וזה כמו שביארנו דב' המשניות הם ב' דינים נפרדים, ולכך גם הכא חילקם הרמב"ם, דיש דין מעשה ריצוי ויש דין גם בהתרצות.



ח.

ובגמ' אמר ר' יצחק כל המקניט את חבירו אפי' בדברים צריך לפייסו שנא' בני אם ערבת לרעך וגו'. ומבואר דצריך חידוש מיוחד שגם במקניט בדברים צריך לפייסו וצריך פסוק מיוחד ללמוד דין זה. וצ"ב דמ"ש מכל עבירה שבין אדם לחבירו דאיכא דין פיוס. ויעוי' ברמב"ם פ"ב ה"ט ובשו"ע סי' תר"ו ס"א שכשכתבו את דין ריצוי הוסיפו אפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו [ויעוי' במ"ב דכ' דזה מצד לאו דהונאת דברים], וצ"ב מה החידוש שיש בלאו דלא תוננו דין ריצוי, דמ"ש מכל איסורים שבין אדם לחבירו.

ולאמור אפ"ל, דהנה יש לדון במקניט חבירו אם יש לשני זכות תביעה עליו בזה, דאפשר דרק בחובל וכדו', שמחסר לחבירו ומזיקו בזה יש לו זכות תביעה, משא"כ להקניט חבירו, אף שיש איסור למקניט, אולם אין לשני זכות תביעה ע"ז, וא"כ דין ריצוי מצד ביטול תביעת חבירו ליכא בזה. וא"כ אפ"ל דהיה הו"א דגם דין ריצוי מצד מעשה תשובה ליכא בזה, דכל מה דיש דין מעשה תשובה מדין ב"א לחבירו זה דווקא בדבר שיש לחבירו זכות תביעה בזה, ובזה נתחדש דלא סגי בביטול תביעתו והקפדתו אלא שצריך גם לריצוי מדין מעשה תשובה, אבל בדבר שאין לחבירו זכות תביעה, אפשר דבזה לא נתחדש דין ריצוי כלל. ולכך חידש ר"י ויליף לה מקרא דגם בעבירה שאין לחבירו זכות תביעה יש עדיין חיוב ריצוי מדין מעשה תשובה, ולכך נתחדש דבר זה בסוגיא דיומא, דהתם מיירי בדין ריצוי שהוא מצד מעשה התשובה ולא מדין סילוק תביעת חבירו, דבאמת סוגיא דב"ק איירי רק בחובל וכדו' שיש תביעה לחבירו.



ט.

אולם באמת אפ"ל באופן אחר קצת, דבאמת איכא ב' דינים בדין ריצוי, גם הסרת תביעת חברו, וכמו כל השבת ממון וכדו' לחבירו, וגם דין מעשה תשובה, וכמש"נ לעיל, אלא שאין הבין אדם לחבירו מזיק את ב' הדינים, דמצד הבין אדם לחבירו סגי בזה שסילק את תביעת חברו. אלא שבכל בין אדם לחבירו יש גם את חלק הבין אדם למקום, והוא המצריך ריצוי מדין מעשה תשובה, דאף דבכל עבירות בין אדם למקום יש גדר תשובה, כמו חרטה ווידוי, אולם בחלק הבין אדם למקום ששייך לבין אדם לחבירו, נתחדש דמגדרי מעשה התשובה הוא מעשה ריצוי. וא"כ הסוגיא בב"ק איירי בדין תשובה בחלק הבין אדם לחבירו, והסוגיא ביומא איירי בדין כפרת יוה"כ, דלזה צריך גם את מעשה הריצוי מדין תשובה על חלק הבין אדם למקום.



י.

והנה גבי מת אמרו בגמ' דמביא עשרה על קברו ואומר חטאתי לה' ולפלוגי וכו', ונתבאר לעיל דלגבי מת ל"ש ענין הסרת תביעת חברו אלא כל מה ששייך זהו דין ריצוי מצד מעשה תשובה. ולפי מש"כ לבאר השתא, דדין הריצוי מצד מעשה התשובה הוא מצד חלק הבין אדם למקום, א"כ צ"ל דבמת באמת אין כאן ריצוי מצד בין אדם לחבירו, אלא מצד בין אדם למקום, ומתבאר בזה מה שאומר חטאתי לה', דכיון דענין הריצוי במת הוא מצד חלק הבין אדם למקום, צריך לומר חטאתי לה'.

ובזה יתבאר מה שחידש ר' יצחק דאפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו ויליף לה מקרא, והקשינו דמה חידוש הוא זה דמ"ש מכל עבירה שבין אדם לחבירו דאיכא דין ריצוי, אולם להמתבאר דהכא הסוגיא ביומא איירי בדין ריצוי מצד חלק הבין אדם למקום א"ש.

דהנה הפמ"ג סי' תר"ו ס"ק א' כתב וז"ל והנה עבירות שב"א לחבירו יש בו תרתי ב"א למקום ג"כ לא תגזול וכדומה, ואם הקניט בדברים או עני המהפך בחררה וכדו' צ"ע די"ל דלא הוי רק ב"א לחבירו, ונ"מ לענין לפרסם וכו'.

ומבואר בדבריו דיש צד לומר דבמקניט חברו אין כלל חלק בין אדם למקום אלא רק בין אדם לחבירו, ושאני משאר עבירות שב"א לחבירו, כגון גזילה וחבלה דיש גם איסור מצד ב"א למקום. וא"כ א"ש הא דחידש ר"י הכא דאפי' בהקניט חברו יש דין ריצוי והוצרך לפסוק מיוחד ע"ז, כיון דהכא איירי בדין תשובה מצד ב"א למקום, ובזה לולי קרא היה צד לומר דמקניט בדברים אין דין תשובה מצד ב"א למקום, וכמש"כ הפמ"ג, לכך צריכים אנו לחידוש דקרא דגם בכה"ג יש דין ריצוי.



יום הכיפורים

ביאור תשובת תרומת הדשן בדיון נגיעה באוכלים ביום הכיפורים לעורך
קטן ♦ בדבר לבישת בגדי זהב או תכשיטי זהב ביום הכפורים ♦ גילוי
השם המפורש ביום הכיפורים ♦ יציאה ממצוה למצוה במוצאי יום
הכיפורים

הרב אהרן אמויאל
כולל בנין אב ירושלים תובב"א

ביאור תשובת תרומת הדשן בדין נגיעה באוכלים

ביום הכיפורים לעורך קטן

שו"ת תרומת הדשן סימן קמ"ז

שאלה: התינוקות האוכלים ושותים ביום הכיפורים, שרי לגדול להאכילן בידים או לאו.

תשובה: יראה דשרי, ואין צריך כל כך לדקדק בדבר, כי נהגו כל העם היתר*.

ואף על גב דדרש אחד מהגדולים בשם גאון אחד^ד, דשפיר דמי וטוב לזוהר דמאן דאית ליה טליא וטלייתא^א דאכלי ביום הכיפורים^ב, שיכין להזדמן להם מאכלם שיאכלו הם בעצמם, כדי

* ראה עוד תשובות תרומת הדשן מבואורות, בירחון האוצר גיליון ה' וי"ג.

(א). דברי רבנו הביאום הבית יוסף (סימן תרטז א) והדרכי משה (סימן תריב ב).

כתב הרמ"א דהכי משמע מלשון הטור שכתב (סימן תרטז) 'מותר להאכילן בידים'. ובב"י (שם ד"ה ומדברי) כתב שהטור דייק כן מדברי רבנו יהודה שאסר רחיצת קטן, משמע דלהאכילו שרי, ע"ש. וכן פסק הרמ"א (סימן תריב י, תרטז א) לדינא. והוסיף המג"א (סימן תריב ו) דמותר ליתן לקטן אף ששיכול ליטול מעצמו. וכ"פ הפרי חדש (שם י ד"ה ומש"כ), המאמר"ד (שם ט), הבא"ח (א וילך אות טז) והמשנ"ב (שם לב). ובשער הציון (שם לה) כתב שכן דעת הט"ז (שם ח). ובט"ז למד בדעת רבנו 'דטוב לזוהר כמו בחמץ בפסח, אלא דלא נהגו לזוהר בזה'. וק"ק מלשון רבנו 'יראה דשרי' דמשמע דהיתר גמור הוא, וצ"ע.

החיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יח צג) צידד בדעת רבנו שהתיר רק להתעסק, אבל ליגע ולעשות דבר קל אסור, אך דחה זאת מפשטות לשון רבנו ומהר"ח או"ז, וכן מהא שהרמ"א לא נחית לחילוק זה, ע"ש. וביותר, דהא מקור דברי רבנו הוא מדברי מהר"ח או"ז, ושם מבואר דשרי להושיט כוס למתענה, ולאו דווקא להתעסק.

(ב). מהרי"ל, מנהגים הלכות יום כיפור אות ו. אך שם ליתא בשם גאון אחד.

מלשון רבנו משמע 'דטוב לזוהר', אך במהרי"ל משמע דהוא איסור גמור, וז"ל 'דכל אדם ירחיק א"ע שלא יגע בשום מאכל... וגם האשה אל תאכיל בניה בידיה רק תעמוד בפניהם והם יקחו'. וכ"כ בדרכי משה (סימן תריב ב) בדעת המהרי"ל, שאסור ליגע באכילה דילמא יבוא לאכול. וכן הביא בהג' מקור חיים (סימן תריב). וכ"פ הרב מטה אפרים (סימן תריב י) כדעת המהרי"ל. ובשו"ת זכרון יצחק (הוכגלנטר סימן עח) החמיר בזה אף בביה"ש, ע"ש. ובשו"ת הר הכרמל (ר' אליהו מבילגוריי, סימן כא, הובא בשע"ת שם ז) כתב לצדד דכל שאפשר לו שלא לעסוק בדבר האסור לאכול, חייב להרחיק עצמו ולא ליגע באוכלין, ע"כ. וכ"פ החיד"א בשו"ת טוב עין (שם) דיש להחמיר כדעת המהרי"ל. וע"ע בשו"ת רבי יהודה מילר (סימן ר) בכל זה.

(ג). טלי וטליא - זכרים ונקבות. רש"י יבמות (דף קיד). וראה בבא בתרא (צא:).

(ד). במהרי"ל (שם) הביא ראייה לדבריו מהא דאיתא במנחות (דף צט:): דביה"כ שחל בשבת לא היו חולקים את לחם הפנים עד מוצאי שבת, ומבואר הטעם בירושלמי (פסחים פרק ד ד) משום דילמא אתי למיכל מיניה בשוגג כיון שהוא ראוי לאכילה. ובמג"א (סימן תריב ו) הביא את דבריו, וכתב דלפי"ז לא קשה מהא דלא גזרו על כה"ג אונן ביה"כ (וראה להלן בזה), דהא אין הבשר ראוי לאכילה כשהוא חי. ע"כ. וכתב מהר"ד קורניגלי (הובא בשו"ת טוב עין שם) 'ואם ככהנים וזרזים הם כן, כל שכן באינשי דעלמא'.

אך בביאור הגר"א (שם י) כתב דליתא ראייה מדברי הירושלמי. ע"ש. ובדגול מרבבה (שם) כתב גם לדחות את הראיה מחלות, אך למסקנה ביטל דבריו מפני הירושלמי. ע"ש. אך ראה מש"כ בשו"ת טוב עין (שם) לקיים דבריו.

קיט ביאור תשובת תרומת הדשן בדין נגיעה באוכלים ביום הכיפורים לצורך קטן

שלא יצטרכו הגדולים ליגע בהמאכל ולהושיט להן, (ו) משום דבאכילת יום הכיפורים איכא כרת ולא בדילי מיניה, ואיכא למיגזר כמו חמץ דילמא אתי למיכל מיניה, מכל מקום אין נראה להחמיר הואיל ומנהג פשוט שלא ליוהר'.

ויש ליישב דלא דמי לחמץ, כמו שמצאתי חילוק בתשובת הר"ח אור זרוע' שכתב דמי שמתענה מותר להתעסק במאכלות ובמשקות [ובמשקיות], ואין כאן משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמי [לכרמא] וכו', דשאני נזיר דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה בר מיין ופרי הגפן, חיישינן דילמא מישתלי, אבל המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה אסח דעתיה מיניהו ולא אתי למשתלויי, ע"כ. מהאי סברא יש לחלק גם כן שפיר בין חמץ לאכילת יום הכיפורים, דחמץ הוא לכל העולם כמו לנזיר היין, וק"ל.

הנה מגוף הגמ' ביומא (עח): מבואר להדיא דמותר להאכיל את התינוקות אף לכתחילה, ובאופן דאמרי 'אינשי עבדו ליה'. וכן מבואר להדיא ברש"י (שם ד"ה הא) 'שאם בא לימלך אומרים לו האכילהו ורחוץ אותו'. וכ"כ להדיא הר"ן (עג): ד"ה אלא) 'ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן'. ע"כ. (וק"ו להאכילן). וכן כתב הב"ח (סימן תרטז א) בדעת הר"ן והטור. ובדעת המהר"ל יש ליישב ע"פ מש"כ המג"א (שם א) בדעת רב יהודה (שם בטור), שהביאו הרמ"א להלכה (שם א) דאסור לישראל לרוחצם ולסוכם, והא דמותר לכתחילה היינו שהגדול מציק להם מים בכלי והן רוחצים עצמם, ע"כ. וא"כ ה"נ אפ"ל לגבי אכילה.

ה). כ"כ רבנו לעיל (שו"ת סימן קלה) דחמץ הנמצא בגגו של הישראל אסור ליגע בו בידיו, אלא דוחפו בקנה לגגו של הא", משום דלא בדלין מיניה חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה. אך במצא חמץ בביתו כתב רבנו להתיר ליגע בו, כיון שהוא מחזר עליו לשורפו לא חיישינן, וכמבואר בגמ' בפסחים (יא). ע"ש.

ו). בב"ב (סימן תריא ד ד"ה ואע"ג) כתב דכן המנהג להקל בזה. אלא דכתב להעיר, דהא מדברי הגמ' (פסחים יא:): משמע דרק משום דמחזר לשורפו מותר ליגע בו, משמע דכל היכא ליכא להאי סברא חיישינן דילמא אכיל מיניה. וכתב לחלק בין צער התענית, דמחמת הצום נוכר שהוא אסור באכילה, משא"כ בחמץ שרגיל בו חיישינן דאתי למיסרך (וציין למש"כ רבנו בשו"ת סימן קלה).

המג"א (סימן תריב ו) הביא ראייה דלא גזרו ליגע באוכלין מהא (יומא יד.) דכה"ג אונן אינו מקריב גזירה שמא יאכל, אבל ביה"כ מקריב אונן ד'ביה"כ דכולי עלמא לא אכלי, הוא נמי לא אתי למיכל. ע"כ. אך בחכמת שלמה (שם) כתב לדחות דבריו, ומסקנתו דאדרבא משם מוכח דיש לחוש ביה"כ לשמא יאכל. ע"ש. וכ"כ האליה רבה (שם ח) לדחות ד"ל דכהנים זריזים ביותר ועל כן לא גזרינן, ע"כ. וע"ע בשו"ת חכם צבי (סימן קנז) בזה, ובשו"ת שמן ראש (אשכנזי, סימן נז). ואכמ"ל.

ראיה נוספת להקל הביא מהר"ל דיסקין (הובא במקראי קודש יוה"כ סימן סז) מהא דאיתא ביומא (עח). 'אמר רב יהודה מותר להצטנן בפירות. רב יהודה מצטנן בקרא'. אך שוב דחה דשמא מה דהתיר הוא דווקא בפירות דומיא 'דקרא' שאינו ראוי לאוכלו כשהוא חי. ע"כ. ועוד דיש לחלק בין נגיעה, דמותרת כשאין חשש שיטלטלה (שבת קנא; וכו"פ רבנו לעיל בשו"ת סימן סז, ובשו"ע סימן שח מב, ורמ"א שם ג, וכן רעז ג) לבין טלטול. אך ראה במג"א (סימן תריא ב) שכתב דאין להעמיד הא דמותר לקנב ירק בירק שאינו נאכל כמות שהוא חי, דאל"כ הוי מוקצה, דהא לא חזי אפילו לקטנים, ע"כ. אך יש לחלק דהכא הוא לצורך גופו דמותר, ויל"ע. וע"ע בשו"ת רע"א (סימן ה) שכתב דביה"כ כל מאכל אסור משום מוקצה משום איסור יה"כ, ובמש"כ להקשות ע"ד האור שמח (יום טוב פרק ד י), ואכמ"ל.

ז). שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן מט) בשם נכדו, רבינו שלום ב"ר ברוך. והוסיף שם 'מעשים בכל יום שהחזן מברך ביום התענית על כוס יין בברית מילה שחל בתענית. ואין נראה לי ראייה שאין החזן רגיל לשתות מאותו הכוס בכל עת. ועוד כתב ראייה מורי רבינו מאיר זצ"ל שהיה מקדש על השולחן לבני ביתו בי"ט שני של ר"ה, אעפ"י שהיה מתענה.

ח). שבת יג..

ט). המהר"ח או"ז כתב סברא זו גבי ליתן למתענה בין האוכלים, וז"ל 'אבל המתענה אינו למוד ליתן לתוך פיו היום כלום ויודע שכולם אוכלים והוא מתענה הלכך ליכא למיחש כמו גבי נזיר'. וא"כ ק"ו לנידון דידן, דכולי עלמא מתענים. וראה בביאור הגר"א (סימן תריב י) שכתב טעם נוסף לחלק בין נזיר לנדור. ע"ש.

אבל אין להביא ראייה דלא חיישינן וגורנין ביום הכיפורים², מהא דפרק בתרא דיומא³ דבי מנשה תנא מדיחה אשה ידה אחת במים⁴ ונותנת פת לתינוק כו' אלמא לא גורנין. יש לומר דההוא איירי בתינוק קטן, דאי אפשר לו לעצמו ליקח הפת ולכך התירו כמו שהתירו ההדחה במים, אף על גב דאסור להושיט אפילו אצבע אחת⁵. מכל מקום בטליא ובטלייתא דאפשר על ידי עצמו מצינו למימר דלא שרי⁶, אלא מסברא דלעיל יש לחלק ולהתיר⁷, כמו שהוא מנהג.



(י). הט"ז (סימן תריב ח) כתב דאין חילוק רבינו נכון. ונתן טעם אחר, דשאני יה"כ דאימת יום הדין עליו כל היום, דכל היום עוסק בתפילות ולא זזה ממנו קדושת היום, ועל כן לא חיישינן, ע"ש. ובפרמ"ג (שם מ"ז ח) דייק דלפ"ז משמע דבשאר ד' תעניות אסור ליגע באוכלין שלא לצורך, וכדין חמץ נוקשה דרבנן שאסור בפסח, ע"ש. אך לטעם רבנו בוודאי דמותר. ובא"ר (שם ח) תמה ע"ד הט"ז מהא דלא דחתה הגמ' ביומא (יד. ראה להלן ראית המג"א) כן. ע"כ. וע"ע בשו"ת רבי יהודה מילר (רא) ע"ד הט"ז.

יא). לפי האמור יל"ע האם מותר לישראל להתעסק במאכל האסור עליו באכילה, כגון במאכלות אסורות וכדו', וכן לישראל במאכלות המותרים בזמן שאסור באכילה, וכגון בחלב בזמן אכילת בשר. דלפי הסברא דהוא עסוק באכילה יש לאסור כדין נזיר ביין, או דחשיב כאסור דעתיה מינה בכלל ומותר. עוד יש לדון במאכלים שהתירו בידו, כפת שלא הפריש ממנה חלה, או פירות שלא הפריש תרומה, דלא שייך סברת אסח דעתיה מינה.

אינא בלקט יושר (הלכות חמץ ומצה אות מו) שמנהג רבינו היה 'שאינ' אנו מתקנין שום תבשיל מן המצה בערב פסח לצורך פסח... דאיכא למיחש מתוך שהוא עוסק עם מצה שמא יאכל'. וכן הובא מנהג זה בשו"ת מהר"י ווייל (סימן קצג ד"ה כשיבוא), והביא סמך מהא דחייש רבי יהודה (פסחים י:): 'שלא יבדוק חמץ אחר זמן איסורו דילמא אתי למיכל מיניה, וכן מהא דאסור רבנן (מנחות סז): לקצור חיטים קודם ט"ו בניסן דילמא אכיל מיניה, וטעמא דמסתבר הוא'. והוב"ד בדרכי משה (תע"א ה). ומש"כ שהוא בשם ספר הפרנס, לכאורה אינו כן, ע"ש. ובהגה (שם ב) כתב לדחות מדינא מנהג זה. ובחק יעקב (שם ח) כתב דשאני חמץ וחדש שהם איסור דאורייתא, משא"כ איסור אכילת מצה בע"פ שהוא רק מדרבנן. ע"ש. וכ"כ הפר"ח (סימן תריב י) ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל (פסחים י: ד"ה גזירה). ובעצם מנהג זה הקשה הגר"י דהא אין לנו לחדש גזירות מדעתינו, ע"ש. ומ"מ הכא אפילו בדאורייתא לא גורנין, וע"כ כדעת רבינו.

יב). וכדברי רבנו כ"כ הב"ח (סימן תריב ד) והפרי חדש (שם), וכבר תפס ע"ד החיד"א (שם) שלא זכרו זאת בשם רבינו. במג"א (סימן תריב ו) כתב דאדרבא דוחק להעמיד כן, ואדרבא מהאי משמע דלא גורנין שמא יאכל (ע"פ המחצית שם). וכ"כ בביאור הגר"א (שם י) דדוחק להעמיד בתינוק שאינו יכול ליטול בעצמו, ע"ש. וזהו היפך סברת רבינו. וע"ע בספר המנהגים (קלויזנר סימן לו הערה ד) בשם הסמ"ג (ל"ת סט), והובא בהג' המהרי"ל (שם). ונראה דבא לדחות דברי המהרי"ל ע"פ ראייה זו. וכן למד בזה החיד"א (שו"ת טוב עין שם).

יג). עז, חולין קז.

יד). משום סכנה, ראה שם בתוס' (שם ד"ה משום) בשם ר"ת.

טו). פסחים (נד:) וכן משמע שם ביומא (עז-עח), וכ"פ הטור והשו"ע (סימן תריג א).

טז). וכן דעת המהרי"ל (שם) דבתינוק קטן שאינו יודע ליטול מעצמו מותר ליתן. אך הוסיף דנכון יותר לומר לנער או נערה שעדיין לא התחילו להתענות ויאכילו את התינוק.

יז). יל"ע אמאי לא הביא רבנו ראייה מהא דשנינו בשבת (קיד:) 'דשרי ביה"כ קניבת ירק מן המנחה ולמעלה', ולא חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה. וכן מבואר בברייתא להלן מיניה (שם קטו). דהתירו קניבת ירק וכן לפצע באגוזים, ומפרסנין ברימונים מפני עוגמת נפש. וכן מבואר בירושלמי (שבת פרק טו ג, פסחים פרק ד ד) ובתוספתא (שבת פרק יג יח). וכ"פ הרמב"ם (שביתת עשור פרק א ג) הטור והשו"ע (סימן תריא א). וכ"כ להוכיח בשו"ת חכם צבי (סימן קנו) דמותר ליגע באוכלין.

אלא שנחלקו הראשונים מהו ההיתר דעוגמת נפש. דעת רש"י (קיד: ד"ה אסור) דהתירו כן בכדי להוסיף עוגמת נפש

ועיניו בצום, שמתקנים את האוכל ואינם רשאים לאכול, והתירו זאת מן המנחה ולמעלה שאז מצפה לאכילה. אך דעת בעל המאור, הרמב"ן, הרשב"א, המאירי, הריטב"א והר"ן (שם) דהתירו מפני עוגמת נפש במוצאי יה"כ שיצטרך להמתין מלאכול עד שיכין מאכלו, וקודם המנחה נראה מתקן לצורך היום, ע"ש. ולשיטתם נמצא דלא גזרו ליגע בכל היום באוכלים מחשש שיבוא לאכול, וכנ"ל.

אכן יש לדחות את הדברים מהא דכתב בעל המאור והמאירי, דהא שהתירו רק מן המנחה ולמעלה, הוא משום דאז לא חיישינן שיבוא לאכול, כיון שאינו צריך להמתין הרבה, והרי הוא כמי שיש לו פת בסלו ואינו מתאוה כ"כ לאכול, אך קודם המנחה אכן חיישינן שיבוא לאכול. וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן (שם) בפירוש השני, והמגיד משנה (שביתת עשור פרק א ג). ונמצא דלשיטתם אסור ליגע באוכלים, וכ"כ בביאור הגר"א (שם י) ובפרמ"ג (סימן תרטז מ"ז א), וא"כ ליכא ראייה לנידו"ד. ובביה"ל (סימן תריא ג) העמיד לשיטתם בהא דמדיחה אשה, בתינוק דווקא, וכמש"כ רבינו (ולפלא שלא זכר מדברי רבנו). אך המג"א כתב דאף לשיטתם אסור דווקא להתעסק ולתקן לאכילה, אך בנגיעה בעלמא לא חיישינן, ובוה יישב גם ראיתו מכה"ג דמותר להקריב אונן, ע"ש.

וא"כ נמצא דאדרבא איכא סיעתא לדעת המהרי"ל דחיישינן שיבוא לאכול. אך מ"מ במהרי"ל לא חילק בין קודם חצות לאחר חצות, ויל"ע. אך מ"מ לדברי שאר ראשונים שם בפירוש הראשון, הא דהתירו מן המנחה ולמעלה, כדי שלא יהא נראה כמכין אוכל ליה"כ עצמו, איכא ראייה דשרי ליגע באוכל ביה"כ, ולא חיישינן שמא יבוא לאכול.

ואף לפירוש רש"י, דהתירו כן רק מן המנחה ולמעלה שהוא כבר סוף הצום ויש בזה עינוי גדול יותר, וכ"כ בריטב"א (שם) שיש בזה משום מצוה של 'ועניתם את נפשותיכם', אפ"ל דכיון שעושה כן כדי לצער נפשו טפי, לא חיישינן שיבוא לאכול. וע"פ זה כתב הב"ח (סימן תריא ד) דמנהגו האידנא הוא ע"פ פרוש רש"י, דלא חיישינן לדילמא אכיל מינה. ע"ש.

הרב ישראל סיתהון

כולל יחווה דעת ירושלים ת"ו

בדבר לבישת בגדי זהב או תכשיטי זהב ביום הכפורים

שאלה

בדבר מה ששמענו שנמנעות הנשים מללבוש תכשיטי זהב ביום הכפורים שלא יהא קטיגור נעשה סניגור, כי ע"י הזהב חטאו בנ"י בחטא העגל, האם כן הוא גם לגבי האנשים, כי לא שמענו מזהירים כן אלא רק לנשים. ואפשר דמחמת דהוא מילתא דלא שכיחא תכשיטי זהב לאיש, אבל בזמנינו מצוי גם אצל האנשים שמחזיקים בידם שעוני זהב, או מצופים זהב, וכן חפתים, ומשקפיים, וכל כי האי האם איכא למיחש למידי ולא ללבשם ביום הכיפורים.



תשובה

א.

לפום ריהטא נראה לומר דיש ללכת בזה בטר איפכא, דאצל הנשים אין כל חשש בזה ורק באנשים היא הקפידא, דהרי לא חטאו הנשים בחטא העגל, וכמ"ש רש"י במגילה (כב: ד"ה ר"ח) שלא פירקו הנשים נזמיהן בעגל. וכ"כ התוס' בר"ה (כג. ד"ה משום), שלא נתרצו הנשים על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב ב), 'פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם', אבל דנשיהם לא הביאו שלא רצו הנשים ליתן, ע"כ. וא"כ ליכא בהן משום הא דאמרינן דאין קטיגור וכו'. משא"כ באנשים, דהיה ידם במעל הזה, א"כ אין להם לעורר קטרוג חלילה ביום סליחת העונות ע"י לבישת בגדי זהב או תכשיטי זהב.

איברא, דמקור ענין זה הוא מדברי הגאון בעל הפרמ"ג ז"ל בספרו תיבת גמא עה"ת (פ' וישלח אות ה) שכתב, הא דאין כה"ג נכנס ביוהכ"פ לפנים בזהב משום דאין קטיגור נעשה סניגור, ה"ה עתה ביוהכ"פ. ולוי אע"פ שאין לו חלק בעגל, מ"מ ערב בעד ישראל. ונשים אע"פ שלא רצו ליתן לעגל, גם עזרה מיוחדת ול"ש לייתי לאנצויי, אפי"ה ראוי שלא להזכיר עון זה ביוהכ"פ וכו', עכ"ד. והניף ידו שנית (פ' אחרי אות ד) שכתב, בהא דאין הכה"ג נכנס לפנים בבגדי זהב כי אין קטיגור נעשה סניגור, לכאורה האידנא ביוה"כ שאין נוהגים ללבוש זהב בביהכ"ס מ"מ לויים אפשר דשרי, ומכ"ש נשים בביהכ"ס שלהן (היינו בעזרת נשים), ועי' שו"ת שב יעקב (ח"א י"ד סי' סד) אודות ריבה אחת שנקברה עם נזמי זהב, שכתב שאין לפתוח קברה מכמה טעמים וגם באשה לא שייך קטיגור דלא נתנו לעגל, וא"כ ה"ה לויים, ומ"מ דלא לייתי לאנצוי ונשים מזונותיה ביד בעלה שייך קטרוג לכן נוהגים שאין לובשין זהב כלל ביוהכ"פ, עכ"ד. הרי שפתיו ברור מללו, שאין ללבוש בגדי זהב ותכשיטי זהב ביוהכ"פ, אחד האנשים ואחד הנשים ואף הלויים, ואף

שהיה מקום להקל יותר לנשים מן האנשים – היפך דברי השואל שלפנינו – ומ"מ אין לחלק בזה ונוהגים שלא ללבוש זהב אף אחד מ ישראל. וכ"כ הרב מטה אפרים ז"ל (סי' תרי אות יא), דאין לעשות עטרת הקיט"ל אלא מכסף ולא מזהב, כיון דיש סמך מן התלמוד שלא ללבוש זהב, וכן הנשים הלובשות לבנים ביום הקדוש הזה, אין מעטרין אותן בזהבים, ומנהג ישראל תורה הוא, עכ"ד. ובאלף למטה (שם אות ז) הוסיף, דאף שהנשים לא היו באותו החטא, מ"מ אין לחלק בענין זה שכל הקהל הם בלולים ונחשבים כאחד, וכן מצאתי בספר תיבת גמא וכו', ע"כ. ותמיהה לי שהגאון רעק"א ז"ל שבהגהותיו להשו"ע (או"ח סי' תרי אות ב) הזכיר את דברי התיבת גמא הנ"ל, שאין ללבוש בגדי זהב וכו', וסיים בשמו דמ"מ ללולים ולנשים אין כל חשש בזה. וצע"ג דהרי למעשה גם בזה החמיר הפמ"ג.



ב.

ואני כשלעצמי תמה מאוד ע"ד הפמ"ג, והלא מה שאמרו שאין קטיגור נעשה סניגור, היינו כשבא לרצות עם בגדי הזהב את פני מלכו של עולם, כי הוא אשר אמרו שלא יתכן הזהב שהוא המקטרג שיהא סניגור – דהיינו שירצה, אבל ללבוש בגדי זהב שלא בשביל הריצוי ליכא בזה שום סברא דאין קטיגור וכו', דאיזה סניגוריא הוא עושה בזה, ולא מצאנו בשום מקום שיאסר. ואדרבה מצאנו להדיא שהוא מותר, כמבואר בגמ' ר"ה (כו), דאמרו שם לבאר טעם שחלקו במשנה (שם) חכמים עם ר"י ואסרו לתקוע בשופר של פרה, "ואמר עולא היינו טעמא דרבנן כדרב חסדא דאמר ר"ח, מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור (זהב העגל – רש"י) נעשה סניגור". ומקשה הגמ': "ולא, והא איכא ארון וכפורת וכרוב, חוטא בל יקריב קאמרינן (האדם לא יקריבנו הלום, שהוא חטא בו – רש"י). והא איכא כף ומחתה, חוטא בל יתנאה קא אמרינן (להתקטט בו בקרבו הלום – רש"י). והא איכא בגדי זהב מבחוץ, מבפנים קא אמרינן. שופר נמי מבחוץ הוא, כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי (אף על גב דלית ביה משום חוטא בל יקריב, ולית ביה משום חוטא בל יתנאה, כיון דלזכרון קא אתי, כבגדי כהן גדול שלפנים דמי – רש"י. וע"ע בריטב"א (ד"ה שאין) שכתב, האי שופר כיון דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל לפני ולפנים, כלפנים דמי, ע"כ), עכ"ד הגמ'.

הרי דרך לגבי חוטא מתנאה בהקרבה בפנים איכא משום אין קטיגור נעשה סניגור, אבל זולת זה (לולא בדבר הבא לזכרון) ליכא למיחש להא דאין קטיגור וכו', וא"כ מהיכי תיתי למימר שיש לימנע מלבישת בגדי זהב, והרי לפי האמור ליכא בזה שום חששא, אף לאנשים ואף לישראלים שחטאו בחטא העגל.

שו"ר בספר המנהגים בהגהות המנהגים (אות קנט), שכתב: "ואין ללבוש תכשיטי זהב ביום כיפור, משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ויש לפקפק דהא כהן גדול לא נאסר בהם כי אם בפנים ולא בחוץ", עכ"ל. הרי דתמה בזה כדברינו. ויתירה מזאת מצאתי ראיתי להריטב"א ז"ל בר"ה (שם סוד"ה שאין), שכתב: "וטלית מצוייצת שהיא מזהבת מותר ללבוש ביום הכפורים דהא ודאי כלחוץ דמי", עכ"ל. הרי להדיא כאמור, דליכא למיחש בכל זה למידך, ואפי' בטלית מצוייצת, שהיה מקום לדמותה קצת לשופר כי אנו רוצים לעורר על ידה זכויות לפני ולפנים, בכל זאת

ס"ל להריטב"א ז"ל דאין לחוש בזה. וכן ראיתי להגאון בעל פני מבין ז"ל בספרו כלי גמא (פ' וישלח אות ה), והוא חבור על הספר תיבת גמא הנ"ל, שתמה על הפמ"ג מכח דברי הגמ' הנ"ל, דאין קפידא רק בדבר שהוא כעין פנים, ואפי' תימא דבתי כנסיות ובתי מדרשות דומה לעבודה בהיכל, מ"מ כלפנים אפשר דלא, ולכן השמיטו הפוסקים דבר זה, עכ"ד.

וראיתי לחות יאיר בספר מקור חיים (קיצור הלכות או"ח סי' תרי) שהביא את דברי הגהת מנהגים הנ"ל, אלא שסיים דהמתפללים בצבור יזהרו, וכך ראיתי מש"ץ, ע"כ. ואולי מדמה לה לשופר דכיון דלזכרון הוא כפנים דמי, וה"ה נמי תפלת רבים שלזכרון לטובה בא, וצריך ביאור. ועכ"פ לגבי תכשיטים ובגדי זהב שאינם באים לצורך התפלה ליכא ודאי משום הא דאין קטיגור וכו'. גם במט"א הנ"ל, בהמשך דבריו, הרגיש בקושיא הזו, ומהאי טעמא מסיק דאיה"נ ליכא למיחש להא זולת בבגד שלובשים בעת התפילה והוא הנקרא 'קיט"ל', מכיון שעושין אותו לבן עדה"כ (ישעיה א יח) 'כשלג ילבינו', וא"כ הוי דומיא דמכפר וכו', יעו"ש.

באופן דלענין עיקר הדין שפיר דמי ללבוש בגדי זהב או תכשיטי זהב, אחד האנשים וכ"ש הנשים, ואף בטלית שמתעטף בה בשעת התפילה אם יש בה חוטי זהב וכדו' ליכא למיחש למידי, אלא שבזה יש מחמירין וכן לגבי עטרת הקיט"ל.



ג.

ואם יש מנהג להחמיר בזה, וכמו שמורה לשון הפמ"ג שהבאתי לעיל שהיו מחמירים בזה בביהכנ"ס, לענ"ד אפשר ועיקר הטעם למנהג ותקנה הלזו, הוא משום דלא יבואו האנשים ליכשל בראיות אסורות ובמעשים האסורים ביום הקדוש הזה, כידוע ממה שכתבו התוס' במגילה (לא. ד"ה במנחה), דהטעם שקורין במנחה דיוהכ"פ בפרשת העריות, לפי שהנשים מקושטות בשביל כבוד היום לפיכך צריך להזכירם שלא יכשלו בהן, ע"כ. ועי' ביומא (יט:), דאמר אליהו והא האידנא יומא דכיפורי הוא ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא. ומהאי טעמא אפשר דכשראו החכמים שהיו באים ישראל לידי מכשול ע"י זה שהיו הנשים באים מקושטות, תיקנו להן שימעטו בקישוטיהן, עכ"פ התכשיטים החשובים, והיינו העשויים מזהב. כנלע"ד ליישב המנהג.

ולפי זה היטיב אשר דבר הרב השואל נר"ו שלא שמע הקפידא בזה אלא לגבי הנשים. ובאמת דהרב מטה אפרים ז"ל (סי' תרי אות ט) כתב: "וכן הנשים נוהגים ללבוש לבנים לכבוד היום, ומ"מ לא יקשטו עצמם בתכשיטין שמתקשטין בהם שבת ויו"ט משום אימת יום הדין", עכ"ל. והביאו המשנ"ב (או"ח סי' תרי ס"ק טז). אלא דעיין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' סד) שתמה ע"ז מדברי התוס' במגילה הנ"ל, דחזינן להדיא שדרכן היה להתקשט משום כבוד היום, יעו"ש. וע"ע למרן החת"ס ז"ל בספרו תורת משה (אגדות הש"ס נספח לספר דברים עמוד רח ד"ה לא היו יו"ט) שביאר טעם נאה מדוע נהגו בנות ישראל להתקשט ביום כיפורים, ע"ש. וע"ע בספר מנהג ישראל תורה (או"ח סי' תרי אות ד). ואפשר דמ"מ עדיין יש מקום גדול לנשים ליהדר בזה, ומהטעם האמור, שאחר שראו החכמים הקלוקל שבדבר תיקנו להן כך.



ד.

לאחר כל הנ"ל, ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ג) שנשאל בנדו"ד, והשיב שאין כל חשש בלבישת שעון זהב או משקפיים מזהב ביוהכ"פ, וכן עמא דבר. והן אמת כי הפמ"ג כתב שלא ללבוש בגדי זהב, וגם בס' מט"א כתב כן, מ"מ הרי באלף למטה ביאר דכל שאינו דומיא דמכפר אין קפידא לעשותו של זהב. ואדרבה מבואר במתני' ביומא (לו.) של אשכרוע היו וכו', מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יוה"כ של זהב. הרי דכל שאין בו צד מכפר יש מעלה בשל זהב לכבוד היום. וא"כ השתא שעון זהב וכל כה"ג שאין בהם שום צד ורמז לכפרה, אין קפידא שלא ללבשם כשהם של זהב. מיהו אם אינו לובש שעון זהב אלא בשבת ויו"ט, נכון שלא ילבשם ביוה"כ משום אימת הדין וכו', עכתו"ד. וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ו סי' לו), דמדברי הרב אלף למטה ז"ל נראה למעשה דדוקא במלבושים לבנים, שבהם רמז למכפר עדה"כ 'כשלג ילבינו' שייך ההקפדה הנ"ל שלא לשים עליהם זהב, אבל לא שייך שלא לשאת שעון זהב ומשקפי זהב וכיו"ב שאין נתונים על דבר הרומז למכפר, ועי' תוס' במגילה (שם) שנשים מתקטנות לכבוד היום, וגם ראינו לצדיקים שהחזיקו תמיד שעון כיס של זהב ולא נמנעו מזה גם ביוה"כ, עכתו"ד.

ה.

והן אמת שמתחילה חששתי להקל בזה, כי דמיתי שהוא מנהג ברור (וכמ"ש הפמ"ג הנ"ל) ואף שנעלם טעמו אין לזלזל בו, וכמ"ש הפוסקים וכידוע, אך היות שהגנו רואים דברי הפוסקים הללו שמעידים שראו שמנהג העולם ואף הצדיקים אינו כן, א"כ אין טעם להחמיר בדבר שנהגו כבר להקל, ומה גם דאין טעם החומרא בזה ברור כלל וכנ"ל, ולכן שפיר דמי ללבוש בגדי זהב ותכשיטי זהב, וכל כי האי, וליכא למיחש למידי, זולת בבגדי לבן יש מקום ליוהר, ולא לשים עליהם זהב. ותול"מ.



הרב שמואל אריה ישמח

ישיבות צרור המור והדר להדר, חיפה

גילוי השם המפורש ביום הכיפורים [המשך]

עיון בענין יום הכיפורים והלוחות השניים,

ומתוכו עיון בענין נדב ואביהוא, קרח ועדתו, עלי ובניו, ועזרא הסופר

מבוא

בחלקו הראשון של המאמר, שהתפרסם בירחון הקודם של האוצר, עסקנו בהבדל שבין גילוי השכינה שהיה במתן תורה, מדרגת לוחות הראשונים, לבין השכינה שבקה"ק, מדרגת הלוחות השניים (סעיפים א-ב). הסברנו את המיוחד שהיה ביוה"כ (סעיף ג), ואת ענין גילוי השם המפורש שהיה אז (סעיף ד). הסברנו לאור זאת במה חטאו נדב ואביהוא (סעיף ה), קרח ועדתו (סעיף ו), ובני עלי (סעיף ז).

בחלק זה של המאמר נעמוד על סדר החגים בשנה לפי כל הנ"ל (סעיף ח), ונעמוד על עוד שני עניינים הקשורים לכך: מעמד הקהל (סעיף ט), ומעמד קבלת התורה בימי עזרא (סעיף י). נסיים בנספח (סעיף יא), שבו נביא מקור לאמירת שם המפורש ביוה"כ.

הרחבות למהלך הדברים הובאו בהערות שבתחתית העמוד (הממוספרות בספרות). בהערות הסופיות (שמובאות בסוף המאמר, וממוספרות באותיות) הובאו בעיקר מקורות או דיונים צדדים. מומלץ לקרוא אותם רק בקריאה השניה של המאמר.

תקציר עיקרי הדברים שהובאו בסעיפים הקודמים:

במעמד הגדול של מתן תורה זכו ישראל לגילוי שכינה שלא היה כדוגמתו, עד שגופם נתעלה ונתקדש, ומשום כך כולם היו ראויים לנבואה, והשראת השכינה היתה 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי'. זו מדרגת לוחות ראשונים, שבהן אף חומר הלוחות נוצר בידי הקב"ה ונתקדש.

אחר שחטאו ישראל בעגל, דהיינו חטא הגשמת ה' (עבודה זרה), נפלו ישראל ממעלתם. בעקבות תחנוניו של משרע"ה הקב"ה סלח לישראל, ולפיכך הם קיבלו שוב לוחות, אולם מדרגת הלוחות השניים נמוכה יותר: גוף הלוח נעשה בידי אדם, ולפיכך אין הוא קדוש כמו הכתב, והדבר מלמד על כך שגופם של ישראל אינו קדוש. כל ישראל לא זכו שוב לנבואה, והשכינה אינה שורה 'בכל המקום', אלא במשכן שנבנה בעקבות חטא העגל. הנבואה והלוחות מוסתרים בקה"ק, מקום אליו לא נכנסים. נראה שמשום כך ספר התורה שכתב משרע"ה הוסתר אף הוא בקה"ק.

הרי לנו שתי מדרגות של גילוי שכינה: מדרגת מתן תורה ולוחות ראשונים, שבה השכינה גלויה בכל מקום וזמן, וכל אדם ראוי לנבואה. לעומת זאת, במדרגת לוחות שניים השכינה נסתרת, והיא מתגלה רק במשכן, ורק לאנשי הקודש.

הסתרת השכינה אחר חטא העגל אינה מוחלטת, ויש יום אחד בשנה בה היא מתנוצצת אל מחוץ לקה"ק: ביוה"כ הכה"ג נכנס לקה"ק, כשליח של עמ"י. ישראל מתכנסים למקדש וצופים בעבודתו, ובעזרתו אף הם מתעלים, עד שגופם מתקדש והם אינם זקוקים למאכל ומשתה, ויצה"ר אינו שולט בהם, והם לבושים לבן כמלאכי השרת. לכן זוכים ישראל בכל יו"כ לראות את ספר התורה המונח בקה"ק, כאשר הכה"ג קורא מתוך ספר תורה זה. אין זו ממש מדרגת לוחות ראשונים, אלא רק התנוצצות שלה, ולכן ביוה"כ לא אוכלים [כפי שעושים בחג מתן תורה] אלא צמים.

בזה מתבאר מדוע הכה"ג מזכיר ביוה"כ את השם המפורש: במתן תורה התגלה שם המפורש, דהיינו שה' התגלה בעולם באופן שהתברר שאין עוד מלבדו. בחטא העגל ייחסו ישראל כוח למי שהוא חוץ לה', ולכן נתכסה אז שם המפורש, וחזר ההעלם לעולם, ולכן השם המפורש הוסתר בקה"ק (ב"ב יד, ע"ב). רק הכהנים, משרתי המקדש המופרשים מהעוה"ז, הם שרשאים לומר את השם המפורש כשהם נושאים כפיהם במקדש. אולם, ביוה"כ מתנוצצת הארת קה"ק, כאמור לעיל, ולכן אז ראוי להתגלות שם המפורש המוסתר.

ביארנו שנדב ואביהוא נשרפו, משום שגילוי השכינה הגדול במתן תורה היה "מתוך האש", ואחר חטא העגל נסתתרה אש זו בתוך קה"ק, ולכן הנכנס לקה"ק ללא רשות נשרף מאש זו, והמביט בשכינה עיניו כהות כמי שמסתכל באש.

ביארנו שחטא קרח ועדתו, שנכנסו לקה"ק ללא רשות, נבע מרצונם להישאר במדרגת מתן תורה גם אחרי חטא העגל. הסברנו לפי כל הנ"ל את חטא בני עלי, שהוציאו את הארון מקה"ק, וביארנו שחטאם זה תוקן לחלוטין רק כאשר דוד המלך החזיר את הארון לירושלים.

עד כאן תקציר עיקרי סעיפים א-ז. במאמר המלא שם נתבארו עוד דברים, וכאן הבאנו בקיצור רק את הנצרך עבור חלק זה של המאמר.



ח.

סדר החגים בשנה

לעיל עמדנו על שני שלבים בגילוי השכינה: השלב הראשון היה במתן תורה, אז נתגלו הלוחות הראשונים והגוף התעלה והתקדש. כל עמ"י זכו אז לגילוי שכינה מתוך האש, גילוי שם המפורש. השלב השני התרחש לאחר חטא העגל, ובו הוסתרו הלוחות בתוך קה"ק. ישראל הוזהרו אז שלא להיכנס לקה"ק, שהרי הור הקרב ימות וישרף מהאש הגדולה הנמצאת בקה"ק, אש השכינה. שם המפורש נסתר מעתה, ואין להזכירו ככתבו. מעתה יש מדרגות ביכולת להיכנס אל הקודש: רק הכה"ג יכול להזכיר את השם המפורש ולהיכנס לקה"ק, ובתנאי שיכנס לאחר הכנה ראויה, לאחר עשרת ימי תשובה. נראה לענ"ד שסדר החגים במהלך השנה מבוסס על שני השלבים הללו, כפי שנבאר כעת.

מצאנו ששני ראשים יש לשנה. בפסוקי התורה נזכר בבירור שהחודש הראשון הוא חודש ניסן, אך במשנה נזכר שבא' תשרי מתחילה שנה חדשה למלכי אומות העולם, והוא יום הדין

לכל באי העולם. שני ראשי השנה הללו ניכרים גם מצד מזג האויר ועונות השנה: מניסן ועד לסוף הקיץ שולטת החמה, ומתשרי ועד סוף החורף השמש נסתרת. כבר למדנו לעיל שבמעמד מתן תורה שלטה האש, דהיינו גילוי השכינה הנורא, ולעומת זה אחר חטא העגל, ביו"כ, הוסתרו הלוחות השכינה והאש בקה"ק. לפיכך נראה שחודשי הקיץ, ימי השמש והאש, מתאימים למדרגת מתן תורה ולוחות ראשונים, וחודשי החורף, בהם נסתרת אש השמש, מתאימים למדרגת יו"כ ולוחות שניים⁴⁶.

בחורף נסתר אור השכינה, ולכן אין בו חגים מהתורה. העלמת האור האלוקי נותנת מקום לאנושות לחדש בתורה, ולהבליט את כוחותיה, ע"י חידושי התושב"ע⁴⁷. לכן המועדים שנחגגים בחורף, חנוכה ופורים, תוקנו ע"י חכמים, ולכן ראש השנה שבתחילת החורף, בתשרי, נזכר רק בדברי חכמים ולא בתורה.

האירועים הקשורים ללוחות הראשונים התרחשו בקיץ, שהרי תהליך יציאת מצרים מתחיל בניסן וממשיך במעמד מתן תורה שהיה בסיון. לעומת זאת, האירועים הקשורים ללוחות השניים התרחשו בחורף, שהרי מתן לוחות שניים היה בחודש תשרי, ביוה"כ, ובניית המשכן התחילה למחרת יוה"כ והסתיימה בחנוכה (חגה של תושבע"פ, השייכת ללוחות השניים).

המתבונן בענייניו של חודש ניסן יראה כי הוא אכן מתאים למדרגת הלוחות הראשונים: שמו של החודש, 'ניסן', הוא מלשון 'נס', דהיינו הופעת שכינה בגלוי בעוה"ז. הנס מבטל את ההעלם שקיים בעוה"ז, ומנפץ את הפער שבין העוה"ז לעוה"ב. בניסן יצאו ישראל ממצרים למרות שהם היו שקועים במ"ט שערי טומאה. הרי שהיה כאן גילוי שכינה שלא לפי הסדר הרגיל, וללא הדרגה, גילוי שכינה שמעבר לכל מדרגה - "אני ולא מלאך".

לעומת זאת, חודש תשרי מתאים למדרגת הלוחות השניים: התגלות השכינה בתשרי היא לפי עמלו הרוחני של האדם, לפי מדרגתו: ככל שהוא ישוב בתשובה כך יזכה יותר לקרבת ה'. עיקרו אינו הנס, פעולת השי"ת, אלא עיקרו מצוי בפעולת האדם, המתאמץ ומתקן את מעשיו.

בתשרי מתחילים ימי הגשם, שירידתו תלויה בהתנהגותם של ישראל "אם שמעו תשמעו אל מצוותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו" (דברים יא, ד). בניסן מתחילים ימי הקיץ, בהם יורד הטל לבדו. ירידת הטל היא קבועה, ואין היא תלויה במעשי האדם (תענית ג, ע"א).

חזו"ל נחלקו מתי יגאלו ישראל לעתיד לבוא: ר' אליעזר סבר שבחודש תשרי, ור' יהושע סבר שבחודש ניסן (ראש השנה יא, ע"א). נראה שכל אחד עומד לשיטתו: ר' אליעזר הרי סבר שגאולה תלויה בתשובה (סנהדרין צו, ע"ב), ולכן מתאימה הגאולה לחודש תשרי, חודש התשובה. לעומתו

א. הקיץ שייך ללוחות ראשונים, משום שבו שולטת השמש, והחורף שייך ללוחות שניים, כיון שבו השמש מוסתרת. ניתן לומר לפי"ז שכן גם החלוקה בין היום [בו השמש גלויה] ללילה [בו השמש מוסתרת], ולכן תורה שבכתב שייכת ליום ותורה שבע"פ שייכת ללילה (כמובא בשער המצות פ' ואתחנן דף לה ע"ב, וראה שער הציון רלח, א).

ב. הסברים נוספים לקשר שבין לוחות שניים לבין התושב"ע ראה בריססי לילה לר' צדוק, אות נו [מהד' הר ברכה ס"ק י], ובספר בין שני כהנים לרב הדרי, עמ' 47.

ג. חנוכה הוא החג המציין את עליית חכמת יון, חכמת השכל האנושי. כנגד זה, בצד הקדושה פסקה אז הנבואה והחלה תקופת החכמה, תורה שבעל פה, הנחצבת מתוך שכלם של חכמי ישראל (אריכות דברים בזה הובאה בספרנו 'חכם ונביא'). הלוחות השניים שייכים למדרגת תושב"ע, ולכן הם שייכים לחנוכה.

סבר ר' יהושע שגם אם ישראל לא יעשו תשובה הם יגאלו (סנהדרין צו, ע"ב), ולכן הגאולה מתאימה לחודש ניסן [בספרנו 'שני הדוכים ורשב"י', נספח א', ביארנו שר' אליעזר הוא מבית שמאי ור' יהושע מבית הלל, ושם בפרק יא הבאנו מקורות לכך שב"ש הם במידת הדין וב"ה הם במידת הרחמים].

לאור הבנה זו של חודשי השנה נוכל להסביר את חטא נדב ואביהוא: ראינו לעיל שחטאם היה בכך שהם רצו להתנהג אחר חטא העגל כמו במדרגת מתן תורה ולוחות הראשונים. לכן הם נכנסו לקה"ק, מקום האש, ללא הכנה. לכשנתבונן בתאריך בו אירע חטאם נראה שהדברים מתאימים: המשכן שייך למדרגת לוחות שניים, ולכן בנייתו החלה בחודש תשרי, הסתיימה בחנוכה, וחנוכתו היתה בשבעת ימי המילואים, בסוף חודש אדר. כל הזמנים הללו הם במהלך החורף. אולם, כשהגיע היום השמיני למילואים, א' בניסן, נתעוררה הארת ניסן, דהיינו הארת מתן תורה, ולכן נדב ואביהו נכנסו אל קה"ק בלי הכנה¹.

עוד יש להוסיף: כשם שהארת אש השכינה במתן תורה יש בה סכנה של ע"ז, כמבואר לעיל, והיא הביאה לחטא העגל, כך אש השמש בימי הקיץ יש בה סכנה כשהחום מתגבר מדי. ואכן, חטא העגל, שהוא ע"ז, אירע בשיא החום, ב"ז בתמוז. בחודשי תמוז-אב, בחודשים החמים, אז חטאו ישראל בזמן המקדש ונפרצו חומות ירושלים. הבית נחרב בחודש אב, ע"י אש (ב"ק ס ע"ב), משום שישראל עשו ממנו ע"ז ואמרו "היכל ה' המה" (כמבואר לעיל בסעיף ז').

כשם שהחום הקיצוני הוא קשה ומסוכן, כך גם הקור הקיצוני: בחורף השמש נסתרת, כמדרגת הלוחות השניים בהם ההארה השמימית נסתרת. העלמת האור האלוקי נותנת מקום לאנושות לחדש בתורה, ולהבליט את כוחותיה, ע"י חידושי התושב"ע. אולם, כאשר מגיע הקור למצב קיצוני, בחודש טבת, אז יש בכך סכנה. כשם שהדין הקשה שולט בחודשי תמוז-אב כך הוא שולט גם בחודש טבת (זוהר שמות יב ע"א, והארכנו בזה בספרנו 'שני הדוכים ורשב"י' נספח ב'). בחודש טבת מנסה החכמה האנושית להעלים כליל את האלוקות, ולהשתלט עליה. תרגום התורה ליוונית, שאירע בטבת, מבטא את הרצון להפוך את האלוקי לשכל אנושי. בחודש זה החורף מקצין והאור האלוהי נעלם כליל, ובימים ח' - י' בטבת היו שלשה ימי חושך בעולם כאשר תורגמה התורה ליוונית (בה"ג; טוש"ע או"ח תקפ). באותם הימים נולד אותו האיש, שחידש

ד). במדרש מובא שהקב"ה המתין עם חנוכת המשכן מחנוכה עד א' ניסן (פסיקתא רבתי, פרשה ה). לענ"ד, אולי יש לומר שהקב"ה המתין עד ניסן עם חנוכת המשכן, כדי להדגיש שלמרות שאור השכינה מוסתר בקה"ק, מ"מ יש בו עדיין בחינה של גילוי, כמדרגת חודש ניסן, והיא מציצה מבין החרקים [וכפי שמצאנו בגמ' ב"ב יב ע"א שהבואה ניטלה מן הנביאים וניתנה לחכמים, דהיינו שגם בתושב"ע מתנוצצת הארת התושב"כ, והארכנו בזה במאמר 'חכם ונביא', ובעוד מקומות]. יש כאן התכללות של שתי המידות זו בזו [ובזה נוכל לבאר מדוע סוכות הוא בתוך חודש תשרי, על אף שהוא חג האסיף וסיום הקיץ וסיום שלשת הרגלים].

ה). עוד יש להוסיף: השמש מבשלת בתחילת הקיץ את השעורים, ובהמשך את החיטים, שהם עיקר מזונו של האדם. אולם בהמשך הקיץ, בחודשי תמוז-אב, אז השמש חמה מאוד, ואז מבשלים הפירות, שהם מתוקים מאוד. מכיון שכך בחודשים אלו עלול האדם ללכת שבי אחר המתקיות והתאוות, ולהיגרר אחר הנאות הגוף (ראה בספרנו 'שני הדוכים ורשב"י', נספח ב', שם הרחבנו בכך, ע"ש). חורבן המקדש בחודשים אלו נבע מחטאי ישראל, שנגרמו בגלל המשיכה היתירה אחר הגוף. ראינו לעיל שבמדרגת לוחות ראשונים הגוף התקדש, ולפיכך לא היה צורך להשליט את הנשמה על הגוף. כאן אנו רואים את הסכנה שיש בדבר - סכנת ההיגררות היתירה אחר הגוף.

מדעתו דת, וחטא בהגשמה (ספר העיבור, ועוד, הובא ב'שני הדובים ורשב"י' שם). בעשרה בטבת החל חורבן ירושלים.

כאן סיימנו את תורף המאמר, ומכאן ואילך, בשלשת הפרקים הקרובים, נעמוד על עוד שני אירועים בהם התגלתה ההארה הנסתרת בקה"ק.

ט.

מעמד הקהל

ראינו לעיל שבמתן תורה השכינה התגלתה לכולם, ואז זכו ישראל לקבל את התורה, והיה זה בבחינת גילוי 'שם המפורש'. אחר חטא העגל השכינה נסתרה בקה"ק, ושם הוסתרו הלוחות וספר התורה ושם המפורש. אולם ביוה"כ, יום מתן הלוחות השניים, יש התנוצצות של מעמד מתן תורה, ולכן אז אומר הכה"ג את השם המפורש, וישראל מתאספים למקדש לחזות בכה"ג. הבאנו את דברי רש"י (ב"ב יד, ע"ב) שכתב שביוה"כ מוציא הכה"ג את ספר התורה מקה"ק וקורא בו לפני העם, ומזה למדנו שהשם המפורש והשכינה, שנסתרים בדרך כלל בקה"ק, יוצאים ביוה"כ אל ישראל.

מדברי רש"י עולה שיש הזדמנות נוספת בה ספר התורה יוצא מקה"ק: "ספר שכתב משה, ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל, וכהן גדול ביום הכיפורים" (וכך כתבו עוד ראשונים). מסתבר שביום בו מתרחש מעמד הקהל נכנס הכה"ג לקה"ק, כדי להוציא משם את ספר התורה². ראינו לעיל שביו"כ מתאספים ישראל ומביטים בכה"ג, וגם בזה יש דמיון בין 'הקהל' ובין יוה"כ. הרי לנו שכמו שביוה"כ מתנוצץ מעמד מתן תורה, כך גם במעמד 'הקהל'.

ובאמת נראה שמעמד 'הקהל' יש בו מעין מעמד מתן תורה: "וַיִּתֵּן ה' אֵלַי אֶת שְׁנֵי לוחֹת הָאֲבָנִים כְּתֻבִּים בְּאֶצְבָּע אֱלֹהִים וַעֲלִיָּהֶם כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקֹּהֵל" (דברים ט, י). "וַעֲשֶׂתָ הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֵלֵיכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקֹּהֵל" (דברים י, ד). "כָּל אֲשֶׁר שָׁאֵלְתָּ מֵעַם ה' אֶלְהִידָּךְ בְּחֹרֶב בְּיוֹם הַקֹּהֵל לֵאמֹר לֹא אֶסֶף לְשִׁמְעַת אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵי וְאֵת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת" (דברים יח, טז).

במתן תורה נאספו יחד כל ישראל, "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י שמות יט, ב), ואף מזלם של הגרים היה שם (שבת קמו, ע"א). כך גם במעמד הקהל מתאספים כל העם יחד, ושומעים את התורה נקראת מפי המלך: "בבוא כל ישראל לראות את פני יי... תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל... האנשים והנשים והטף וגרך..." (דברים לא, יא). כשם שבמתן תורה "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו" והתברר שאין עוד מלבדו כלל (לעיל סעיף ד), כך גם מעמד הקהל נזכר כהמשך לפתיחת פרשת ניצבים, שם כורתים כל ישראל ברית לעבוד את ה' ולהתרחק מעבודה זרה: "אתם ניצבים ... כל איש ישראל, טפכם נשיכם וגרך... לעברך בברית יי ובאלתו...", ושם מאריך משה רבנו להזהיר את ישראל מפני עבודה זרה'.

(1) הברית שבתחילת פרשת ניצבים דומה למתן תורה, ואולי לכן חכמים למדו מפרשת ניצבים על מה שאירע במתן תורה. הגמ' מביאה שמזלם של הגרים היה במתן תורה, ולומדת זאת מן המובא בפרשת ניצבים "ואת אשר איננו פה עימנו

הקשר שבין מעמד הקהל לבין מתן תורה עולה גם מתוך דברי הרמב"ם (הל' חגיגה ג, א, ושם ו): "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת... הקריאה והברכות בלשון הקודש... אע"פ שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה' כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

אחדות ישראל התגלתה במתן תורה, כמו גם במעמד הקהל. אחדות זו היא היפך הפירוד של הע"ז, ולפיכך אז נתגלתה הארת שם המפורש [שבמדרגתו אין שייכות כלל לעוד כוחות בעולם חוץ להשי"ת].⁵

נעיר, בדרך אגב, שייתכן שכמה פרשיות בתנ"ך רומזות למעמדי 'הקהל' שנערכו במהלך השנים, ובהם קראו בספר התורה שבקה"ק. בהערה הסופית כאן הרחבנו בזה, והצענו שכך היה במעמד בו יהושע כרת ברית עם ישראל בהר עיבל, במעמד בו יואש הוכתר למלך, ובמעמד בו יאשיהו קרא בספר התורה מול כל ישראל.³



היום" (גמ' שבת קמו, ע"א, וראה שבועות לט ע"א ותורת חיים שם). במדרש הקישו את הברית שבניצבים לברית שבהר סיני: "הקיש ברית חורב לברית ארץ מואב" (במדבר רבה ט, נד).

ז). בפסוקים מוזכר ענין היראה במעמד הקהל "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה... ולמדו ליראה את ה' אלוהיכם" (דברים לא, יב-יג), אך מניין למד הרמב"ם שצריך 'גילה ברעדה' במעמד הקהל?! ולא מצאתי מי מנושאי כלי הרמב"ם שעסק בזה. וראה יומא ד, ע"ב, שם מובא ענין 'גילה ברעדה' בענין מעמד מתן תורה, וא"כ כיון שמעמד הקהל דומה למתן תורה, ממילא אולי זה המקור לדברי הרמב"ם כאן.

ח). מצאנו שקריאת התורה בביהכ"נ היא כמעמד מתן תורה, ולכן צריך שיעמדו אנשים משני צידי העולה לתורה כפי שהיה במתן תורה (שו"ע קמא, ד, וראה משנ"ב ס"ק טז), ובמג"א (סי' קמא סק"א) כתב שמוזה שבהקהל המלך יושב מזה מוכח שגם בקריאת התורה בביהכ"נ אין העמידה מעכבת. הרי כאן עוד דמיון מסוים בין מעמד מתן תורה לבין הקהל.

ט). הבאנו לעיל שבמתן תורה ישראל התאחדו "כאיש אחד בלב אחד" (רש"י). מעניין כי הביטוי "כאיש אחד" נזכר פעמים בודדות בתנ"ך. הוא נזכר בהמלכת שאול (שמואל א, יא, ז) ובהמלכת דוד על כל ישראל (שמואל ב, יט, טו), אירועים בהם התגלתה אחדות ישראל, שהרי ישראל מתאחדים תחת מלך אחד. עוד הוא נזכר במעמד שבימי עזרא (נחמיה ח, א), ובבניית המזבח בימי עזרא (עזרא ג, א), מעמדות שקשורים גם הם לאחדות ישראל, כפי שנרחיב בפרק הבא. מעתה יש לפרש לפי"ז את שלשת הדוגמאות הנוספות בהם נזכר ביטוי זה: ביטוי זה נזכר כאשר ה' מבטיח לגדעון שהוא יכה את מדין "והיכית את מדין כאיש אחד" (שופטים ו, טז), וכבר ביארנו במקום אחר שכוחו של גדעון ונצחונו נבע מכך שהוא איחד את ישראל (ראה בספרנו 'אשי ישראל לספר שופטים'). בפילגש בגבעה נזכר שלש פעמים הביטוי 'כאיש אחד' (שופטים כ, א; ח; יא), וכבר ביארנו במקום אחר שהפסוק מבלט את האחדות הגדולה שהיתה אז כביכול בתוך בני"י, שהתגלתה דווקא במלחמה שנועדה למחות את שמו של אחד משבטי ישראל (ראה בספרנו 'אשי ישראל לספר שופטים'). לפי"ז יש לבאר את המקום הנוסף בו נזכר הביטוי, כאשר משרע"ה מתפלל לה' שלא ישמיד את ישראל בעקבות חטא המרגלים "והמתה את העם הזה כאיש אחד, ואמרו הגויים... מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ..." (במדבר יד, טו). לפי הנ"ל נראה שמשרע"ה מעלה את זכרון אחדותם של ישראל כדי לסנגר עליהם.

י.

מעמד קבלת התורה בימי עזרא הסופר

בנחמיה פרק ח' מובא שביום א' בתשרי נאספו "כל העם כאיש אחד" אל המקדש. עזרא הביא את "ספר תורת משה... לפני הקהל, מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע", וקראו בתורה ותרגמו אותה לשפה שהעם יבינו, ופירשו אותה, והעם בכו כששמעו זאת (כי הם לא קיימו את התורה כראוי), ועזרא ונחמיה והלוויים השתיקו אותם: "אל תבכו... אכלו משמנים ושתו ממתקים... אל תעצבו, כי חדות ה' היא מעוזכם". בתוך מעמד זה נזכר שעזרא בירך "את ה' האלהים הגדול ויענו כל העם אמן אמן במועל ידיהם ויקדו וישתחוו", ובגמ' (יומא סט, ע"ב) מובא שרב יוסף בשם רב דרש "האלוהים הגדול - שגידלו בשם המפורש". הרי שבאותו מעמד נזכר השם המפורש בצורה מיוחדת.

הגמ' שם מביאה את דעת רב גידל שסבר שעזרא לא הזכיר כאן את השם המפורש, אך הוא נזכר כהוראת שעה במעמד ההמשך, שנזכר בנחמיה פרק ט'. במעמד זה "נאספו בני ישראל" בכ"ד תשרי, חזרו בתשובה ונבדלו מבני הנכר, קראו בספר תורת ה', והתוודו והשתחוו לה'. הלוויים זעקו אז "בקול גדול אל ה' אלוהיהם", ולפי רב גידל הכוונה היא שהם הזכירו את השם המפורש וזעקו לה' שיבטל את יצר הע"ז, וה' נענה לבקשתם. מיד אח"כ מובא שהלוויים אמרו "קומו ברכו את ה' אלוהיכם מן העולם עד העולם" (נחמיה ט, ד-ה, וראה בתענית טז ע"א וברש"י ברכות נד ע"א שמפסוק זה למדו שחותמים במקדש מן העולם ועד העולם ולא בלשון 'אמן', וכע"ז ברשב"א ריטב"א ומאירי ברכות סג ע"א). הלוויים נשאו תפילה ארוכה מאוד בה תיארו את חטאי ישראל לאורך הדורות ואת העונשים שהגיעו בגללם, וכתרו אמנה לשמור את התורה והמצוות והחתימו עליה את העם, ופירטו את כל התחומים בהם הם ישוּבו בתשובה. זהו מעמד תשובה ציבורי אדיר.

ייתכן ששם המפורש נזכר במעמדות הללו, משום שהיה אז כעין מעמד 'הקהל': במעמד גדול האומה, עזרא הסופר, קראו בתורה מול כל העם, כדי לחזק אותם בשמירת התורה³. על מעמד הקהל נאמר: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל, באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו... ישמעו ולמדו..." (דברים לא, יא), וכך גם עזרא קרא בתורה "לפני הקהל, מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע... נגד האנשים והנשים והמבנים⁴, ואזני כל העם אל ספר התורה" [ייתכן שגם הקריאה בספר התורה ביוה"כ נועדה כדי להשיב את העם בתשובה ולחזקם בשמירת התורה].

לענ"ד ניתן להביא לכך ראייה מהתוספתא, המביאה שבהקהל קוראים את התורה מעל בימת עץ שעשו לצורך המעמד, והדבר נלמד מכך שעזרא קרא את התורה מעל מגדל עץ שעשו עבור המעמד (תוספתא סוטה ז, יג⁵).

(י). המיוחס לרש"י, וכע"ז ברלב"ג.

(יא). המעמד בספר עזרא הוא מעמד התשובה הציבורי היחיד שנזכר בתנ"ך בימי בית שני. אמנם בעזרא פרקים ט-י יש תפילה ארוכה של עזרא, אך אין שם מעמד ציבורי.

(יב). בסוטה מ, ע"ב: "היכן קורא בו? ראב"י אומר בהר הבית, שנאמר (על עזרא) 'ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים'..." הרי שמהמעמד בימי עזרא למדו היכן קוראים בהקהל. כך לפי תוספות ישנים, תוספות ר' פרץ, תוספות

בפרק הקודם ראינו שהקהל הוא מעין מתן תורה, ונראה לומר שכך גם המעמד בימי עזרא: "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אלמלא שקדמו משה" (סנהדרין כא ע"א). בדומה למתן תורה ע"י משה, כך עזרא מכנס כאן את העם וכורת ברית בינם לבין ה' ותורתו. עזרא מתרגם את התורה ומפרשה, אך אין זה חידוש שלו, אלא ייסוד מחודש של מעמד הר סיני שנשכח (כמובא כאן בהערה⁷).

מעתה שמא נוכל לחדש ולומר שהספר בו קרא עזרא לפני העם, במעמד שדמה להקהל, הוא ספר התורה שכתב משה רבנו⁵ שבו רגילים לקרוא במעמדות הקהל: "ויאמרו לעזרא הסופר" (סופר מהיר בתורת משה אשר נתן הוי"ה לישראל" - עזרא ז, ו) להביא (מקה"ק) את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל, ויביא עזרא הכהן (=כהן גדול⁶, הראוי להיכנס לקה"ק) את התורה לפני הקהל" (נחמיה ח, א). ס"ת זה הוסתר בקה"ק, המקום בו הוסתר גם השם המפורש, ושניהם נתגלו במעמד שבימי עזרא. ספר התורה שהוסתר בקה"ק נקרא בגמ' 'ספר עזרה', וי"א ש'ספר עזרה' הוא 'ספר עזרא', ולפי דברינו הדברים מתאימים (בהערה הסופית הארכנו לדון האם ספר זה היה קיים בזמן בית שני, והאם 'ספר עזרה' הונח בקה"ק, והאם הוא 'ספר עזרא', ועוד⁷).

מדוע עזרא ערך מעמד הדומה למתן תורה, מעמד בו ראוי להזכיר את השם המפורש? ייתכן שהדבר קשור לאירועי התקופה: בימי עזרא פסקה הנבואה והחלה תקופת החכמה - תקופת תושב"ע, אנשי כנסת הגדולה. לעיל ראינו שתורה שבכתב שייכת למדרגת מתן תורה, ותושב"ע שייכת למדרגת הלוחות השניים. התושב"כ ניתנה בנבואה, ולעומתה התושב"ע יסודה בחכמתם של חכמי ישראל. לפיכך, עם תחילת תקופת התושב"ע חשוב היה להדגיש שדברי החכמים הם המשך לדברי הנביאים, להדגיש שהתושב"ע יונקת את כוחה מהתושב"כ. לכן, במעמד בו עמדו אנשי כנסת הגדולה ללמד את העם, מעמד בו התורה תורגמה, אז הודגש שזהו המשך למעמד מתן תורה.

לסיכום: בתחילת מאמר זה ראינו שבמתן תורה היה גילוי שכינה גדול, ושביה"כ מתנוצצת הארה זו. בשני הפרקים האחרונים עמדנו על שני עניינים שדומים גם הם למתן תורה או ליוה"כ: מעמד הקהל, בו קוראים בספר התורה שבקה"ק, ומעמד קבלת התורה בימי עזרא, בו נזכר השם המפורש.

בהערה כאן נביא ענין נוסף הדומה להם - חנוכת המשכן והמקדש [ונציע שהמעמד בימי עזרא הוא אולי כעין חנוכת המקדש]⁸. לאור מהלכינו כאן נוכל אולי לבאר את

הרא"ש. מפירושו ר' אליקים שם נראה שהוא הבין שדברי הגמ' עוסקים בקריאה של הכה"ג ביוה"כ, ולפי"ז יש כאן קשר בין יוה"כ למעמד בימי עזרא.

(ג). כמה ראשונים כתבו שהתרגום ניתן מסיני, וזאת למרות שבגמ' מגילה מובא שהוא התחדש ע"י עזרא. במקום אחר תירצנו (בספרנו אשי ישראל פרק נה) ע"פ ספר יוחסין (מאמר ראשון, אלף-בית, אות הגימל) שכתב: "ואפילו בימי עזרא לא היה התחלתו אלא ש'שכחום וחזרו ויסדום' כמו בימי משה... ושאלו בגמרא וכי הוא עשאו והלא בימי עזרא ומשה וכו'? אלא ששכחום וחזרו ויסדום". לפי דבריו וגרסתו נראה שעזרא הזכיר וחיידש את מעמד מתן תורה של משרע"ה.

(ד). מובא בפוסקים (טור א"ח ס"ו קמו, ושו"ע ומשנ"ב שם) שיש לעמוד בזמן הקריאה בתורה בביהכ"נ, והדבר נלמד מהמעמד בימי עזרא. לענ"ד מכיון שהקריאה בביהכ"נ היא כעין מתן תורה בועיר אנפין (ולכן צריך שיעמדו אנשים משני צידי העולה לתורה כפי שהיה במתן תורה - שו"ע קמא, ד, וראה משנ"ב ס"ק טז), לכן היא דומה למעמד בימי עזרא, שהוא דומה להקהל' שדומה למתן תורה.

חטאו של חזקיהו המלך, שהראה לשליחי מלך בבל את הארון והלוחות וספר התורה,⁹ ואכ"מ.

יש עוד לעיין הרבה בדבר, ואין כל ענין דומה לחלוטין לחבירו: בהקהל מוציאים את הס"ת מקה"ק, אך לא אומרים את השם המפורש, והמעמד לא נעשה ביו"כ אלא בסוכות¹⁰. גם המעמד בימי עזרא לא נערך ביוה"כ, אלא בראש השנה ובכ"ד תשרי, ושם בפרקים ניכר שיוה"כ נעדר באופן בולט [וכאן בהערה הרחבנו בזה¹⁰]. מ"מ די בזה לעת עתה, ותן לחכם ויחכם עוד.

יא.

נספח – מקור לאמירת שם המפורש ביוה"כ

לעיל אות ד' הבאנו את קושיית מו"ח מה המקור לדברי הרמב"ם שביוה"כ נאמר שם המפורש. נציע כאן מקור אפשרי לזה.

הברייתא המובאת בגמ' יומא לו ע"א, דנה בענין וידויו של כה"ג ביוה"כ ושואלת: "ומנין שבשם?", דהיינו מה המקור שהכה"ג אומר בוידוי "אנא השם". ומתוצאת הברייתא: "נאמר כאן כפרה (וכפר בעדו ובעד ביתו) ונאמר בעגלה ערופה כפרה (רש"י ורי"ד: 'כפר לעמך ישראל אשר פדית הוי"ה'), מה להלן בשם אף כאן בשם"¹¹. שמא י"ל שלפי הרמב"ם הכוונה כאן היא לשם המפורש (ובזה מובן יותר מדוע הגמ' צריכה להביא לימוד לכך). שו"ר שנראה שכך פירש ר' אליקים שם: "ומנין שבשם – שא' אנא ה', כדהו אמרי בימי שמעון הצדיק", ונראה לי שכוונתו לגמ' יומא (לט, ע"ב) המביאה שעד ימי שמעון הצדיק אמרו במקדש את שם המפורש. ושו"ר שכך גם עולה מדברי הרא"ש (יומא פרק ח, סי' יט) שהוכיח ש"כיון דילפינן בגזירה שוה מעגלה ערופה הזכרת השם" מכך מוכח שהשם שנזכר בוידוי של כה"ג הוא שם הוי"ה, ולא כדעת רב האי, שסבר שהוא שם מ"ב (גם מר' בחיי שמות לב, לא, משמע קצת שהכוונה כאן לשם המפורש). ולענ"ד יש ראייה לזה ממכילתא דרשב"י משפטים כא, יז (מהד' אפשטיין): "ומקלל אביו ואמו... יכול אפילו קללם בכנוי יהא חייב? נאמר 'מקלל אביו ואמו' ונאמר 'איש איש כי יקלל אלקיו' מה להלן בשם אף כאן בשם" (ובתו"כ קדושים י, ו, הביאו בלשון אחרת שצריך שיקלל "בשם... בשם המפורש"). אלא שלפי דברינו צ"ע מנין למדה הברייתא שבעגלה ערופה אומרים את השם המפורש (שהרי רק נאמר שם 'כפר לעמך ישראל אשר פדית הוי"ה' ותו לא). לענ"ד יש ליישב זאת ע"פ לשון מיוחדת המופיעה בפרשת עגלה ערופה (דברים כא, ה): "ונגשו הכהנים בני לוי, כי בם בחר הוי"ה אלוקיך לשרתו ולברך בשם הוי"ה... וענו ואמרו... כפר לעמך ישראל אשר פדית הוי"ה...". הרי שנזכר כאן בפסוק באופן מיוחד שהכהנים מברכים בשם המפורש (ולפי הרמב"ם הרי המקרה היחיד בו נזכר שם המפורש, חוץ מביוה"כ, הוא בברכת כהנים שבמקדש, דהיינו במקום בו הכהנים משרתים את ה'). אלא שלפי כל זה קשה

טו). מעמד הקהל התרחש בסוכות, ולא ביוה"כ, כמצופה. מזה ניתן להסיק שמעמד הקהל הוא כדוגמת לוחות ראשונים ומתן תורה, שהם כנגד החגים שמן התורה שמסתיימים בסוכות, ולא כדוגמת לוחות שניים השייכים ליוה"כ, ואכמ"ל.

טז). לעיל (סוף סעיף ז, בהערה שם, בסופה) הבאנו הסבר מחשבתי מדוע שם המפורש נזכר בהקשר לעגלה ערופה.

יז). וראה שבועות לו, ע"א, ובמפרשים שם, וראה גם שבועות לה ע"ב "ושמעה קול אלה... מה להלן בשם אף כאן בשם".

מדוע הרמב"ם לא הדגיש בהל' רוצח ט, ג, שבעגלה ערופה אומרים הכהנים את השם המפורש?! נראה לתרץ שאכן בעגלה ערופה לא מזכירים את השם המפורש, אלא שמ"מ ענין הזכרת השם בברכת כהנים שבמקדש הוזכר באופן בולט בפרשת עגלה ערופה, ומזה למדו בברייתא שכאשר יש ענין של כפרה גדולה הרי זה קשור לכוח של שם המפורש, ולכן דווקא הכהנים הם שמכפרים בעגלה ערופה. מזה למדה הברייתא שביוה"כ, שעניינו כפרה, יש להזכיר בוידוי המכפר את השם המפורש. [עוד תירוץ ראה בהערה כאן].



הערות סופיות

1. לפי מהלכנו נוכל לבאר מדוע גלגלה ההשגחה העליונה שאירועים חשובים בתולדות עם ישראל יתרחשו דווקא בחודש ניסן (ובחצי השנה שניסן בראשה) או דווקא בחודש תשרי (ובחצי השנה שתשרי בראשה). פירוט לכך מובא במהדורה השלימה של המאמר, וכאן קיצרנו.

2. כך מובא ברש"ר הירש דברים לא, י, ועוד, אולם יש שהסבירו אחרת, כגון בראבי"ה סי' תתקצא, אות יז.

3. בשלשה אירועים היה אולי מעין מעמד הקהל: בהמלכת יואש, כשיאשיהו כורת ברית בין ישראל לה', וכשיהושע כורת ברית בין ישראל לה'. נפרט כעת את הדברים:

א. המלכת יואש: במלכים ב, יא, יב, מובא שכשהמליכו את יואש נתנו עליו "את הנזר ואת העדות", והנזר הוא הכתר ולגבי "העדות" ביאר רש"י שהכוונה ל"ספר התורה, כמו שכתוב "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". לענ"ד הלשון "העדות" מזכירה את "ארון העדות", ולכן אולי אפשר לומר שאין כוונת רש"י לס"ת שכתוב המלך (כפי שנראה שביארו רי"א, רלב"ג, מלבי"ם ומצודות) אלא כוונתו לס"ת של משרע"ה שנמצא בקה"ק בתוך או ליד "ארון העדות", ועליו נאמר בדברים לא, כו, "ושמתם אותו מצד ארון ברית יי אלוהיכם והיה שם בך לעד", הרי כאן לשון עדות (ונעיר שיואש עצמו הוחבא עד אז בעליה שבקה"ק, כמוכא ברש"י מלכים ב, יא, ב). כאשר יואש הומלך כרתו באותו מעמד "ברית בין ה' ובין המלך ובין העם, להיות לעם ליי" (יא, יז), והרסו את בית הע"ז, ויש בזה דמיון לברית שכורתים ב'הקהל' (שדומה לברית הנזכרת בתחילת פרשת ניצבים, מעט לפני הזכרת מעמד הקהל: "אתם ניצבים ... כל איש ישראל, טפכם נשיכם וגרך... לעברך בברית יי ובאלתו...", ושם מאריך הכתוב להזהיר את ישראל מפני עבודת אליילים). שו"ר שהצעתי מתאימה למה שכתב הרב

יח) אפשר לתרץ (וכן ראיתי מביאים) שלמדו זאת מכך שבעגלה ערופה נכתב בפסוק שם הוי"ה, אף שאינו נקרא כך ע"י הכהנים העומדים בנחל (ולפי"ז יש להבין את הלימוד). כך ניתן לדייק מלשון הרא"ש (יומא פרק ה, ט): "דכיון דילפינן בגזרה שוה מעגלה ערופה הזכרת השם של ארבע אותיות אין לשנות, אלא כמו שנכתב בפסוק (שבעגלה ערופה) הוא מזכירו (בוידוי של הכה"ג ביו"כ), אלא שמזכירו ככתבו (=אלא שאצל הכה"ג יש שינוי לעומת עגלה ערופה, בזה שהכה"ג גם מזכיר ואומר את השם הנכתב, משא"כ בעגלה), והוא נקרא שם המפורש". אמנם גם לפי"ז עדיין צ"ע למה למדו כך דווקא מעגלה ערופה, שהרי שם הוי"ה נכתב בעוד פרשיות רבות, ולכן עדיין י"ל כמש"כ לעיל שלמדו כך ממה שנאמר בעגלה ערופה "לשרות ולברך בשם הוי"ה" [עוד י"ל שיש קשר מהותי בין עגלה ערופה ובין יוה"כ, משום שעגלה ערופה עניינה לכפר על פירוד שיש בעם ישראל, שלא דאגו זה לזה, ויום הכיפורים עניינו אחדות ישראל (שהוא ענין אחדות ה', כפי שנתבאר לעיל), ולעיל הארכנו בזה יותר].

איתמר שמש (בקונטרסו 'רכב אש') שכאשר הומלך יואש היה אז מעמד הקהל, כי היה סוף השנה השביעית לשמיטה, ולדעתו זהו מה שנאמר שם "ובשנה השביעית" (מלכים ב, יא, ד), והביא שבתוספתא סוטה ז, ח, הביאו שבהקהל המלך עומד על בימה של עץ, והביאו שם ראייה לזה ממה שנאמר אצל יואש "המלך עומד על עמודו במבוא" (דברי הימים ב, כג, יג, וכע"ז במקבילה במלכים ב, יא, יד "על העמוד", וכתב הרב שמש שאין מהתוספתא ראייה מוכרחת). עוד נאמר שם בפסוקים הללו ש"השרים והחוצרות על המלך", והוא כעין מה שמצאנו שבמעמד הקהל קראו לעם ע"י חוצרות (תוספתא, רמב"ם חגיגה ג, ד).

ב. המעמד בימי יאשיהו: הרב שמש מציע לפי"ז שגם בהזדמנות נוספת היה מעמד הקהל, והוא אצל יאשיהו המלך, שאחרי ששיפץ את המקדש ומצא את ספר התורה אז הוא אסף את "כל איש יהודה... וכל העם למקטון ועד גדול, ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית... ויעמוד המלך על העמוד..." (מלכים ב, כג, ב, ובדברי הימים ב, לד, לא, הלשון היא "על עמוד", וכאן ואצל יואש הם שני המקרים היחידים בתנ"ך בהם נזכר שאיזה אדם עומד על העמוד), דהיינו שהוא עמד על בימת העץ (וברלב"ג שם: "ויעמוד המלך על העמוד – ידמה שבנו שם עמוד והיה בו המלך בעת קראו את התורה כמו שנזכר בפרשת הקהל"). ובסדר הדורות הביא שאז היה תחילת יובל, וא"כ היה אז מוצאי שמיטה שאז עושים הקהל, ואכן בספר יראים סי' רסו כתב שמהמעמד אצל יאשיהו למדנו שבמעמד הקהל דווקא המלך הוא זה שצריך לקרוא בספר התורה. לענ"ד לפי התיאור בפסוקים שם נראה שהס"ת שמצא יאשיהו היה ספר מיוחד מאוד, ולכן מסתבר לענ"ד שהוא הס"ת שבקה"ק (ושו"ר שכמה חכמים כתבו שהוא הס"ת שבקה"ק – רד"ק ר"א ומלבי"ם על מלכים ב, כב, ח, ור' בחיי דברים ז, א, וספר העיקרים מאמר ג פרק כב, והשווה ספורנו דברים לא, כו, שכתב שהוא הס"ת שבו קוראים במעמד הקהל, עיי"ש בדעתו המחודשת, וראה במשבצות זהב מלכים ב, כב, ח, שכתב שבמיוחד לרש"י דברי הימים ב, לד, יד, פירש כנראה אחרת, שמדובר בס"ת של אחד המלכים הקודמים, וסבר כנראה כשיטת הראשונים שנקטו שהמלך כתב לעצמו רק את משנה תורה). ואם כן מובן שבאותו ספר התורה קראו מיד לאחר מכן, שהרי בס"ת זה קוראים בהקהל. [נעיר שיש לבחון האם הביטוי 'עומד על עמוד' וכדו' מלמד גם הוא על קשר לענין הקהל. לשון זו נזכרת פעמים בודדות: בדניאל ח, יז-יח, ושם ז, יא, ובנחמיה ח, ז (שם אכן זה כעין הקהל, אך מדובר בפסוק על העם ולא על המלך), וכן ט, ג (שם זה מתאים למעמד הקהל), וכן יג, יא (בחלוקת המשמרות, ושם בתחילת הפרק נזכר "ספר משה"), ובדברי הימים ב', ל, טז (בחלוקת המשמרות "כתורת משה"), וכן לה, י (בחלוקת המשמרות "ככתוב בספר משה"). חלק מפסוקים אלו ודאי אינם קשורים למעמד הקהל]. בהערה שבסעיף הבא נעיר שבמעמד אצל יאשיהו נזכר ביטוי מיוחד "ספר תורת יי ביד משה", שאולי מרמז על הס"ת שמוסתר בקה"ק.

ג. במעמד אצל יהושע: בסעיף הבא נציע ש"ספר תורת משה" בו קרא עזרא הוא הס"ת שבקה"ק, ושם בהערה נביא ש"ספר תורת משה" נזכר גם במעמד הנזכר ביהושע ח, לא-לה, שהוא מעמד דומה למעמד 'הקהל', שהרי שם עמדו כל ישראל מול הר גריזים והר עיבל, ויהושע (המלך) "קרא את כל דברי התורה והברכה והקללה... נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההולך בקרבם", בדומה לנזכר בתחילת פרשת ניצבים "לעברך בברית ה' ובאלתו".

4. במעמד הקהל מתאספים: אנשים, נשים, טף, וגרים. לעומת זאת אצל עזרא נזכרים: אנשים, נשים, וכל מבין לשמוע. נראה לפיכך ש"כל מבין לשמוע" הם ה"טף" מעל גיל חינוך שמסוגלים

להבין משהו (וכרמב"ן דברים לא, יב, שסבר שהטף המובאים להקהל הם אלו שמעל גיל חינוך, וכ"כ בכור שור וגור אריה שם, ויש שחלקו עליהם בזה). לפי"ז רק הגרים לא נזכרו אצל עזרא, וניתן להסביר את השמטתם באופן הבא: בימי עזרא היו נישואי תערובת עם נכריות, ומסתבר שחלקן עברו גיור בעייתי. לכן לא היה רצון להביאם למעמד, ואף הן עצמן אולי לא היו מעוניינות להגיע. עזרא מדבר על לב העם להיפרד מהגויות, ולכן הוא מעדיף שהגרים לא יהיו נוכחים במקום.

5. הצענו כאן ש"ספר תורת משה" בו קרא עזרא הוא הס"ת שמונח בקה"ק [והשווה נחמיה ח, ח, וכן ח, יד (ושם הוא מתייחס בפשטות לפסוק בויקרא כג, מב), וכן ח, יח, וכן ט, ג]. אעיר שביטוי זה, "ספר תורת משה" נזכר גם ביהושע ח, לא-לה, ואכן שם יש מעמד הדומה למעמד הקהל, שהרי שם עמדו כל ישראל מול הר גריזים והר עיבל, ויהושע (המלך) "קרא את כל דברי התורה והברכה והקללה... נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההולך בקרבם" (כמו במעמד הקהל, וכמו שנזכר בתחילת פרשת ניצבים "לעברך בברית ה' ובאלתיו"), ויהושע בנה שם מזבח כמו שכתוב "בספר תורת משה", וכתב על האבנים "את משנה תורת משה" [מעניין לציין שמודגש בפסוקים שהאירוע בהר עיבל נערך מיד אחרי השמדת העי, כמו שנאמר "אז יבנה יהושע מזבח", ובהשמדת העי מצאנו ביטוי ייחודי: "מאיש ועד אשה... כל אנשי העי". ביטוי זה "מאיש ועד אשה", נזכר רק פעמים בודדות בתנ"ך, ובין היתר בנחמיה ח, ב, במעמד בו עזרא קרא בספר תורת משה, מעמד שדמה להקהל. הביטוי גם נזכר כאשר דהמע"ה מעלה את הארון לירושלים, בדברי הימים א', טז, ג, וכבר עמדנו על כך כאן במק"א במאמרנו זה]. אמנם, ייתכן להציע שהביטוי הנ"ל, "ספר תורת משה", אינו מכוון לס"ת שנמצא בקה"ק, אלא הוא מכוון רק ל"משנה תורה", דהיינו ספר דברים [שהרי ביטוי זה נזכר בתנ"ך, כאמור, ביהושע ח, לא, ושם בפס' לב נזכר "משנה תורת משה". בנוסף, הביטוי "ספר תורת משה" נזכר גם במלכים ב, יד, ו, ושם נראה שהכוונה היא למובא בדברים כד, טז. לפי"ז גם "ספר תורת משה" הנזכר ביהושע כג, ו, כוונתו לספר דברים. לפי כיוון זה נראה להסביר שעזרא קרא לפני העם ב"ספר תורת משה", דהיינו ספר דברים, כיון שבו יש אזהרות לעם שלא יתבוללו בעמי כנען, ועזרא רצה להתריע בפני העם על התבוללותם]. ביטוי דומה, "ספר תורת יי ביד משה", נזכר בדברי הימים ב, לד, יד. מובא שם שיאשיהו מטהר את המקדש ומשפצו, וחלקיהו הכהן מוצא את "ספר תורת יי ביד משה". כבר הבאנו שלפי התיאור בפסוקים שם, מסתבר לענ"ד שהס"ת שנמצא היה מיוחד, דהיינו הס"ת שבקה"ק (ולעיל הבאנו שכ"כ הרד"ק והרי"א למלכים ב, כב, ח, ועוד חכמים, עיין לעיל), והבאנו לעיל שייתכן שאז יאשיהו עשה מעמד 'הקהל' ולכן מתאים להניח שמדובר בס"ת שהיה בקה"ק (ומעניין שמיד אח"כ יאשיהו גנז את הארון וצנצנת המן ושאר הדברים שהיו מונחים עד אז בקה"ק, כנזכר בדברי הימים ב, לה, ג, ובהוריות יב, ע"א).

ננסה לעמוד כעת על ביטויים דומים ל"ספר תורת משה", ולבחון האם ייתכן שגם הם רומזים לס"ת שבקה"ק:

א. הביטוי "ספר משה" נזכר בנחמיה יג, א [ושם הוא מכוון לנאמר בדברים כג, ו], וכן דברי הימים ב', כה, ד [=המקבילה של "ספר תורת משה" הנזכר במל"ב יד, ו. הפסוק מתייחס למובא בדברים כד, טז], וכן לה, יב [מדבר על חנוכת המשמרות, וכנראה כוונתו לנזכר בדברים יח, ח

"לבד ממכריו על האבות" שמזה למדו את חלוקת המשמרות בסוכה נה, ע"ב, ובסמ"צ לרמב"ם מ"ע נו, ודלא כרמב"ן שכתב שהיא הלכה למשה מסיני].

ב. ביטוי אחר הוא "תורת משה", והוא נזכר במל"א ב, ג, וכן מל"ב כג, כה, ומלאכי ג, כב, ודניאל ט, יא-יג [אם נאמר שהכוונה בדניאל שם היא דווקא לספר דברים, הרי אז יצא שהקללות בדברים הן על חורבן בית ראשון, והוא כשיטת רבי אברהם בן חייא הנשיא בספרו הגיון הנפש דף לט ע"ב, ודלא כשיטת הרמב"ן ויקרא כו, טז, שסבר שהקללות בכי תבוא הן על בית שני], ועזרא ג, ב, [לכאורה מוכח שם שהכוונה איננה לספר דברים], וכן ז, ו, וכן דברי הימים ב', כג, יח [מדבר גם על חלוקת המשמרות, ומדובר שם במעמד המלכת יואש עליו נדון בהמשך שאולי זה היה כעין 'הקהל'], וכן ל, טז [גם זה מדבר על חלוקת המשמרות].

ג. נעיר בדרך אגב על הביטוי 'ביד משה': ביטוי זה נזכר בשמות לה, כט, וביקרא ח, לו, ושם י, יא, ושם כו, מו, ובבמדבר ד, לו, ועוד כמה פעמים בספר במדבר, אך הוא לא נזכר בספר דברים בכלל, אולי כי זה ביטוי שפחות שייך למשנה תורה שהוא דברי משה מפי עצמו ו'ביד משה' רומז למעלת הלוחות שניתנו בידיו, ורמז לזה מצאנו בפסוק הסיום של חומש במדבר "אלה המצוות... אשר צוה ה' ביד משה". אמנם ניתן לדחות ולומר שמכיון שבספר דברים משרע"ה מדבר בגוף ראשון, בלשון נוכח, לכן פשוט לא שייך לומר 'ביד משה', שהרי משה עצמו הוא המדבר. לעיל הבאנו ראייה ש'ביד משה' שייך גם לגבי דברים, שהרי הס"ת שמצא יאשיהו נפתח בספר דברים (והבאנו שלפי המיוחס לרש"י הס"ת שנמצא כלל רק את ספר דברים), וזאת למרות שהלשון שם היא "ספר תורת יי ביד משה".

6. כך דעת הר"ד בפירושו לירמיה נב, כד, וכן סברו עוד ראשונים ואחרונים. לעומתם יש שסברו שעזרא לא שימש ככה"ג (הארנו בדעות בענין זה בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא', פרק נא).

7. ראה מה שהקשו על רש"י בתוס' ב"ב יד ע"א ד"ה שלא, וראה תוספות ישנים ב"ב שם, שסברו שהס"ת שקראו ממנו בעזרה אינו הס"ת שבקה"ק, אך מדברי שיטמ"ק בשם הראב"ד והרא"ש סי' נ"ב, בפירושם שם לענין העמודים שבתוך הארון, משמע שהם סברו כרש"י.

לכאורה יש סתירה בין דברי רש"י הללו לדבריו ביומא סח ע"ב, שם כתב רש"י שס"ת שממנו קרא הכה"ג ביוה"כ היה בביהכ"נ שבהר הבית מחוץ לעזרה. וראה רש"י וראשית ביכורים וחשק שלמה לב"ב שם, ולפי דבריהם נראה שלשיטת רש"י בביהמ"ק הראשון אכן השתמש הכה"ג בס"ת שבקה"ק, והוא הנקרא 'ספר עזרה', אך בבית שני הארון נגנו והס"ת לא נגנו, ואז הניחו את הס"ת הזה בביכנ"ס שמחוץ לעזרה והכה"ג היה קורא בו. וכע"ז ביאר הראב"ה (סי' תתקצא, אות יז, מהד' דבליצקי ח"ג עמ' שכב, אלא ששם כותב הראב"ה גם ביאור אחר בדברי רש"י, ולפיו כה"ג ביו"כ ומלך בהקהל אינם קוראים מהס"ת שבקה"ק, אלא מהס"ת שמונח בהר הבית. לפי הרש"ש שיטת רש"י היא שרק בבית שני הכה"ג היה קורא מהספר של משרע"ה, על שיטות נוספות בענין ראה בספר שערי היכל על מסכת יומא מערכה קסט, ובספר מועדי יהודה וישראל עמ' 85 ואילך). לפי"ז נראה לענ"ד שמזמן חורבן בית ראשון לא היה מעמד הקהל, וכעת עזרא עשה מעמד ראשון כזה, ובו היה כעין מתן תורה מחדש, ואז הוא קרא בס"ת של משרע"ה אך אחרי הקריאה לא החזירוהו לקה"ק כפי שנהגו בבית ראשון אלא הפעם השאירוהו מחוץ לעזרה, ובוה יש סמל למעבר שיש כעת מהנבואה והתושב"כ אל החוץ, אל החכמה והתושב"ע.

עוד בענין "ספר עזרה" או "ספר עזרא" ראה במשנה מו"ק יח ע"ב וברש"י ושאר המפרשים שם, וראה בחזו"א ידיים סי' ח אות ב שכתב שספר העזרה הוא ספר עזרא (וראה במקורות שציין הרש"ז הבלין בספרו מסורת התורה שבע"פ, עמ' 280).

אעיר שמה שכתבנו לעיל, שגם בבית שני הס"ת שכתב משרע"ה לא נגנו, אינו מוסכם: ביומא נב ע"ב מובא שהארון נגנו יחד עם הארגו של פלישתים וצנצנת המן ושמן המשחה וכו', והביאו לימוד על כל דבר, ולא נזכר שם בגמ' שנגנו גם הס"ת, ומכאן ראה שהס"ת לא נגנו. וכך כתב רש"ש ב"ב יד ע"א, וחשק שלמה ב"ב שם, שציין שכך משמע מהמיוחס לרש"י מו"ק יח ע"ב ד"ה אפילו. לעומתם, בראשית ביכורים (דף כה) כתב שהספר נגנו עם הארון (וכ"ח חזו"א, חו"מ ליקוטים סי' כא לדף יד), ולדעתו הס"ת הוא חלק מהארון או מהארגו שנגנו, שהרי הס"ת היה מונח בתוכם או עליהם. לפי דברי הראשית ביכורים ייתכן להציע שעזרא כתב ס"ת שהוא המשך מדויק של הס"ת של משרע"ה, ואולי זהו מה שנאמר בעזרא ז, ו: "עזרא... והוא סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלהי ישראל" (והשווה דבר"ר ט, ט, ושוח"ט תהילים פרק יד, שם מובא שספר התורה שהניח משרע"ה בארון נועד כדי "שאם יבקש לזייף דבר שיהיו מוצאים אותה שבארון", וראה בהקדמת המאירי לספרו קרית ספר, שכתב שאנשי כנה"ג ביררו את נוסח ספרי התורה "והחזירו התורה ליושנה", ולפי הנ"ל ייתכן שכוונת המאירי היא לעזרא הסופר. ראה גם בפירוש ההושענות לבעל הרקח, הגדפס בתוך ספר אוצר מפרשי ההושענות עמ' 490, שהסביר שעזרא כונה "עזרא הסופר" משום "שהיה סופר כל תיבות שבתורה במסורת", ובתנחומא בשלח מובא שאנשי כנה"ג ספרו את האותיות. והשווה חגיגה טו, ע"ב, שם מובא בהקשר אחר: "איה סופר - שהיו סופרים כל אותיות שבתורה", ולפי הנ"ל ייתכן להציע שספירת האותיות נועדה לשם הדיק בנוסח ספר התורה). אלא שלפי"ז קצת צ"ע, שהרי במשנה מועד קטן ג, ד, מובא שהיו לעיתים מגיהים את הס"ת שבעזרה, וכן בירושלמי שקלים פ"ד, ה"ב, וכע"ז במסכת סופרים ו, ד, וספרי וזאת הברכה פסקא שנ"ו: "שלשה ספרים נמצאו בעזרה" והיו מגיהים לפי רובם, ובנווה שלום (טויסיג, עמ' 45) גרס במסכת סופרים "נמצאו בימי עזרא", וראה מיוחס לרש"י דברי הימים א (ח, כט), וכן ג, יג) במש"כ על ההגהות לפי הס"ת הללו. ראה גם בתפארת ישראל (יכין, לתענית ד, ו), שכתב שס"ת שכתב עזרא היה בעזרה. וראה חזון נחום (ח"א, סי' כד, ב), שהבין ששלשת ספרי העזרה הנזכרים במסכת סופרים היו מונחים בעזרה, ולדעתו מאחד מהם קרא הכה"ג ביוה"כ, ולכן הקשה על רש"י שכתב שס"ת שממנו קרא הכה"ג ביוה"כ היה בהר הבית מחוץ לעזרה (וציין החזון נחום לשו"ת בית שלמה, או"ח, סי' לד, ד"ה ובדבר טלטול, שכתב שהס"ת ממנו קרא הכה"ג ביוה"כ היה מן הסתם בעזרה, כמו שכתוב ששלשה ספרים היו בעזרה, אך הביא שרש"י כתב שהס"ת היה בביהכ"נ סמוך מחוץ לעזרה). לעומתם, בפנים מאירות (ח"ב סי' סו) ביאר שלפי רש"י הס"ת שבקה"ק הוא הספר עזרה שממנו מגיהים ס"ת.

שו"ר שזכיתי לכוון בכמה מהדברים שהבאתי למש"כ בשו"ת קול מבשר (לגר"מ ראטה, ח"ב, סי' כח, אות כג), שכתב שהס"ת שהוציא עזרא היה הס"ת מקה"ק, ודייק כן מהפוסקים, שאל"כ מה הטעם לומר שאמרו לו להביא את הספר ושהוא הביאו, אלא צ"ל שמדובר בס"ת של משה ולכן אמרו לו, שהוא היה כה"ג. וגם כתב שם על הדמיון שבין המעמד של עזרא לבין מעמד הקהל, ושכ"כ בגמ' ביומא וסוטה שמ"לפני שער המים" למדו שבהקהל קורין בהר הבית, וכתב הקול מבשר שזה לא היה מעמד הקהל שהרי זה היה בר"ה ולא בסוכות, ו"אפשר מדמה זה לזה שגם שם היה הקריאה בפני כל הקהל". עוד כתב שם שבבית שני, כשנגנו הארון, לא נגנו עמו הס"ת

של משה, שהוא נקרא 'ספר עזרה', וממנו היו מגיחים את הס"ת של המלך (ירושלמי סנהדרין, ורמב"ם הל' ס"ת פרק ז), וממנו היו מגיחים כל ספרי גולה כמובא במיוחד לרש"י מו"ק יח ע"ב [ותמה היכן נעלמו כל הי"ב ס"ת שכתב משה, והעיר שאולי יש לומר שבאחד מהם היה כה"ג קורא ביוה"כ בימי בית שני]. וכתב הקול מבשר שנראה קצת הוכחה שגם בבית שני היה ס"ת בקה"ק ממה שמובא בגיטין נו, ע"ב, שטיטוס הציע ס"ת בקה"ק ובא על זונה, ובמשנה תענית ד, ו, ששרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל, ואפשר שזהו הס"ת שבקה"ק והעמיד במקומו צלם שם. ומה שכתוב במגילה "ג' ספרים מצאו בעזרה" ייתכן שהם מהי"ב ספרים שכתב משה. וכתב שייתכן שהס"ת שבקה"ק הונח בבית שני בביהכ"נ שבעזרה ולכן קראו לו ספר עזרה. ע"כ מדברי הקול מבשר.

8. ביומא (ג, ע"ב) דנו מנין למדו שכה"ג צריך לפרוש שבעה ימים לפני יוה"כ, והביאו שהדבר נלמד לפי ר' יוחנן מימי המילואים (ולפי ריש לקיש ממתן תורה). כע"ז מובא ברש"י (יומא סח, ע"ב, ד"ה 'בא', וכן בר"י מלוגיל שם, ועוד), שקריאת הכה"ג ביוה"כ נלמדת משבעת ימי המילואים. הרי לנו שני מקורות לקשר שבין ימי המילואים-חנוכת המשכן ובין יוה"כ (וכבר ביארנו לעיל שביוה"כ מתנוצצת הארת חנוכת המשכן, אז נכנסו נדב ואביהוא לקה"ק). יש להוסיף שכאשר דהמע"ה מעלה את הארון לירושלים נזכר שדוד "הקהיל את כל ישראל" (דברי הימים א', טו, ג) וחילק אוכל "לכל איש ישראל מאיש ועד אשה" (שם טז, ג). הביטוי "מאיש ועד אשה" נזכר בתנ"ך בהקשר חיובי רק עוד פעם אחת - במעמד בו עזרא קרא בספר תורת משה [נחמיה ח, ב]. בהקשר של מחיה מוחלטת מוזכר ביטוי זה שלש פעמים: ביהושע ח, כה, לגבי מחיית העי (ושם בהמשך יש מעמד שהוא כעין הקהל), שמ"א טו, ג, בענין מחיית עמלק, שמ"א כב, יט, בענין מחיית נוב, ואכמ"ל]. לפיכך ייתכן לומר שהמעמד בימי עזרא היה כעין חנוכת המקדש. דבר זה יתכן בעיקר לפי דעת הרב יאיר וייץ שהציע שהמעמד בימי עזרא לא היה אחרי עליית נחמיה, בשנת 20 לד'ירוש-ארתחשסתא, כסדר הפרקים, אלא הוא היה בימי כורש, ביום בו התחילו להעלות עולות במקדש (עזרא ג, ו) (הרב יאיר וייץ, חוברת אסיף גליון ד' עמ' 364, וראה אסיף גליון ה' שם הקשו על דבריו, וראה בזה בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא'). בפרק הבא נעיר כי כשם שבחנוכת המקדש ע"י שלמה לא צמו ביוה"כ, כך גם בימי עזרא יוה"כ לא מוזכר.

9. רש"י מל"ב כ, יג, ע"פ פרקי דר"א פנ"ב, ובתנא דבי אליהו רבה ח' מובא ש"הראה להם את הארון וגילה להם סוד העליונים".

10. המעיין בפסוקים הנ"ל בנחמיה (פרקים ח-ט) רואה שהמעמד בימי עזרא היה בראש השנה, ואז הם מצאו שצריך להקים סוכות ועשו כך, ומעמד ההמשך היה בכ"ד תשרי. באופן תמוה יוה"כ אינו מוזכר כלל (על השמטת יוה"כ עמד גם בספר חקרי זמנים לרב הילביץ ח"א עמ' יב-יד, וראה גם משך חכמה ויקרא טז, לד, בסופו, ואכמ"ל. אם המעמד בספר עזרא הוא כעין חנוכת ביהמ"ק השני, כפי שהצענו לעיל, הרי שאז ניתן להשוות זאת לכך שבחנוכת ביהמ"ק הראשון לא צמו ביוה"כ, כמובא במועד קטן ט, ע"א). בכל מקרה, היה כאן תהליך שנמשך ברוב ימי חודש תשרי (וראה שיח יצחק לר"י נונים-ואיס, יומא סט, ע"ב, ד"ה 'א"ל'), ואולי מזה יש ללמוד שמדרגה זו של הזכרת השם המפורש שייכת בכל ימי התשובה [ויש להעיר שביטול יצר הע"ז היה לפי הגמ' (יומא סט, ע"ב) במעמד שאירע בכ"ד תשרי

והסתיים בכ"ו תשרי, אך שמא י"ל שענין זה התחיל ביוה"כ, שבו לא שולט יצה"ר (כמובא בגמ' יומא כ, ע"א, ובגליוני הש"ס לר"י ענגיל שם), ולפי"ז מובן מדוע כשנתבטל היצר יצא גור אריות דווקא מקה"ק, שאליו נכנס הכה"ג ביוה"כ. ויש להוסיף שאחרי שעזרא הזכיר "את ה' האלהים הגדול" מובא על העם "ויקדו וישתחוו" (נחמיה ח, ו), ולפי"ז מובן מדוע ביוה"כ השומעים את השם כורעים ומשתחוים (למרות שבברכת כהנים במקדש מזכירים ג"כ את השם, ושם לא נאמר שהעם כורעים)).

אציע כאן רמז שנפל בדעתי בסייעתא דשמיא: בא' תשרי עד י' תשרי מתגלה שם אדנו"ת (כדברי המהרש"א שהבאנו לעיל), וביו"כ נגמרים ימי הדין ונסלח לישראל ברחמים ומתגלה שם הוי"ה, וע"ד רמז נראה לומר שאז הופכת יו"ד שבסוף שם אדנו"ת ליו"ד שפותחת את שם הוי"ה. נראה לענ"ד לדרוש שביו"כ מתגלה רק יו"ד ראשונה, ובסוכות נוסף אליה גילוי ה"א ראשונה של שם הוי"ה, והרי הם ביחד י-ה דהיינו ט"ו, וזהו חג סוכות שהוא בט"ו תשרי. אח"כ מתווסף אליהם אות וא"ו של שם הוי"ה, וביחד הם כ"א, והוא הושענא רבה. אח"כ מתווספת ה"א אחרונה דשם הוי"ה, וביחד הם כ"ו, והוא היום השלישי לבקשת ביטול יצרא דע"ז, שאז נמסר בידם היצר (יומא שם). הרי לן שתהליך גילוי שם הוי"ה מתחיל ביוה"כ ונמשך עד כ"ו תשרי [ראה גם יומא לו, ע"א, שכה"ג צריך לומר לשון "אנא" בוידוי שלו ביוה"כ. לפי הנ"ל אולי אפשר לומר ש'אנא' הוא 'א-נא' דהיינו אל"ף ואז נ"א, שהוא יום הושענא רבה, שהוא יום הנ"א מא' אלול הפותח את ימי התשובה. כלומר שהושענא רבה הוא המשך לתהליך שמתרחש ביוה"כ].



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

יציאה ממצוה למצוה במוצאי יום הכיפורים

א.

יציאה ממצוה למצוה בעשיית סוכה ולא בברכת הלבנה

כתב הרמ"א בשו"ע או"ח סי' תר"ב ס"א: ואין מקדשין הלבנה עד מוצאי יום כפור, ובמשנ"ב (סק"י) ביאר דקידוש לבנה יותר טוב כשהוא מבושם ובשמחה, ובמדרש איתא שבמוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך, עי"ש. וגם ברמ"א או"ח סי' תכ"ו ס"ב כתב: אין מקדשין הלבנה קודם תשעה באב ולא קודם יוה"כ, ובמוצאי יום הכיפורים מקדשין דאז שרויים בשמחה עי"ש.

והנה, הרמ"א או"ח סי' תרכ"ד ס"ד כתב: והמדקקים מתחילים מיד במוצאי יו"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה למצוה, עי"ש. ולמש"כ הרמ"א הנ"ל דיש לקדש את הלבנה במוצאי יוה"כ, א"כ מ"ט צריך לדקדק ולהתחיל בעשיית הסוכה הרי צריך לקדש את הלבנה במוצאי יוה"כ, וממילא כבר יצא ממצוה למצוה. אמנם י"ל נפק"מ כשרוצה לקדש את הלבנה בזמן מאוחר יותר במוצאי יו"כ, ולא מיד בצאת התענית, א"כ שפיר י"ל שיתחיל בעשיית הסוכה במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה. אולם המטה אפרים (סי' תרכ"ד ס"ד) כתב דנוהגין לקדש הלבנה מיד כשיוצאין מבית הכנסת כדי להתחיל במצוה מיד עי"ש, הרי שס"ל להמט"א שיש לקדש את הלבנה מיד כשיוצאים מביהכנ"ס במוצאי יוה"כ. והקשה בס' ענפי משה לידידי הגר"ר משה חליוה (ראש חודש סי' ל"ט), ממש"כ המטה אפרים בס' תרכ"ד ס"ד, המדקקים מתחילין במוצאי יוה"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה למצוה, והיינו ממצוה דיוה"כ למצות סוכה, והא כיון דאחר יוה"כ יצא לקדש הלבנה ממילא כבר יצא ממצוה למצוה עי"ש. וע"ע מה שכתב לתרץ בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון (חלק א' סימן י"ט), ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיי"ן (חלק ד' סימן כ"א), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ר אדיר כהן (חלק א' סימן י"ד).

ובבית מתתיהו (ח"ד ס"ד אות ז'), כתבנו לתרץ ע"פ מה שהקשה בשו"ת דברי יציב (ח"ב או"ח סי' קע"ח סוף אות ו'), במה שהשו"ע או"ח סי' תכ"ו לא הזכיר לשון מצוה על ברכת לבנה, ורק לשון הרוואה לבנה מברך, וכשאר ברכת הראיה. וכתבנו די"ל דס"ל לשו"ע שברכת לבנה ל"ה מברכת המצוות אלא מברכת השבח, וכמב' בפרמ"ג (פתיחה כוללת אות י"ח). וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תל"ג) שברכת לבנה מברכת השבח עי"ש. וא"כ י"ל דמש"ה לא כתב הרמ"א לקדש את הלבנה במוצאי יוה"כ משום לצאת ממצוה למצוה, דס"ל שברכת לבנה ל"ה בגדר מצוה, וכדחזינן שהשו"ע לא הזכיר כלל לשון מצוה בברכת לבנה, אלא הרוואה לבנה מברך, והוי כשאר ברכת הראיה, וא"כ אי"ז בגדר לצאת ממצוה למצוה. אולם בדעת תורה להמהרש"ם (או"ח סי' תכ"ו) כתב לעיין בדין ברכת לבנה כשרואה את הלבנה ביחידות

אם יברך, דוריון מקדימין למצוות או ברוב עם עדיף ע"ש. הרי שנקט שברכת לבנה בגדרי מצוה. וכן ראיתי בס' ארי עלה מבבל (עמ' צ"ה) דהגאון רבי יעקב מוצפי זצ"ל בירך ברכת לבנה אחרי שבעה ימים מהמולד, ואפי' ביחיד, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ע"ש, וע"ע בס' חדוות מועדים ברכת לבנה עמ' ס"ד. וכן דעת הגר"א במעשה רב (אות קנ"ט) דברכת לבנה מברך קודם יוה"כ וקודם ת"ב, דאין להחמיץ המצוה ע"ש, ובס' לבנה בחידושה (עמ' תקנ"ד) יעו"ש. הרי שברכת לבנה הוי בגדר מ"ע.



ב.

לצאת ממצוה למצוה בקניית ד' מינים במוצאי יום הכיפורים

ונשאלתי מהגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, מ"ט לא כתב הרמ"א לילך לקנות ד' מינים במוצאי יום הכיפורים, לילך ממצוה למצוה, ומ"ט כתב רק לעשות סוכה, ולא לקנות ד' מינים, וכן העיר העמק שאלה (שאילתא קס"ט) שהרמ"א כתב לבנות סוכה, ולא לילך לקנות ד' מינים אחר יוה"כ ע"ש. ועי' מש"כ לתרץ בס' פתחא זוטא (סי' תרכ"ה ס"ב).

אמנם י"ל בזה דע"כ ס"ל להרמ"א דעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע, וכדמוכח מרש"י מכות ח', והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות מ"ו ע"ש. וא"כ שפיר י"ל שבמוצאי יוה"כ יתחיל בעשיית הסוכה, שהיא מצוה ממש בגוף העשיה, ואילו קניית ד' מינים אי"ז אלא הכשר מצוה, דאין מצוה לקנות ד' מינים, ובהכי אי"ז חשיב שיוצא ממצוה למצוה אלא ממצוה להכשר מצוה. ושפיר לא כתב הרמ"א שיקנה ד' מינים במוצאי יוה"כ משום שיצא ממצוה למצוה, דרק עשיית סוכה שהיא מצוה ממש הוי בגדר יוצא ממצוה למצוה.

והרמ"א או"ח סי' תרכ"ה ס"א כתב טעם אחר: ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כיפור, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ובביאור הגר"א שם כתב, דמקורו מהמכילתא פר' בא: ושמרתם את המצות, רבי יאשיה אומר אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצות, כשם שאין מחמיצין את המצוה כך אל יחמיצו את המצוות, אם באת מצוה לידך עשה אותה מיד. ומובא ברש"י מגילה ו' ע"ב, וביומא ל"ג ע"א יעו"ש.

ולפי טעם זה י"ל דקניית ד' מינים אי"ז אלא הכשר מצוה ול"ה גוף המצוה, ול"ש בהכי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ושאני בניית סוכה דס"ל להרמ"א דהוי מ"ע בפ"ע וכן"ל, ומש"ה שפיר שייך בבניית סוכה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, שבניית הסוכה הוי מצוה ממש. וכן הוכיח מהרמ"א דבניית סוכה הוי מצוה, בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' מ"ג), מדכתב על בניית סוכה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וכ"כ להוכיח בשו"ת משנת יוסף (חי"ג סי' ר"א) ע"ש. וגם בשו"ת דברות אליהו (ח"ב סי' ל"ה) הוכיח מהרמ"א שיש מ"ע בעשיית סוכה, ממש"כ אל יחמיצנה, דע"כ שיש מצוה בעשיית סוכה, דאל"ה מ"ט קרי ליה מצוה ע"ש*. אולם ראיתי

(א). וכ"כ להוכיח בס' נתן פריו (סוכה ח' ע"ב) וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מ"ח), וכן הוכיח בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רל"ז), וע"ע בשו"ת נהרות איתן (ח"א סי' ס"ד), ובשו"ת שואלין ודורשין (ח"ד סי' ס"ה עמ' תל"ד), ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על סוכות (חלק ב' סימן ב').

בס' משא המלך (סי' תרכ"ה), דכתב דגם בהכשר מצוה י"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה עי"ש. ועפ"ז אין מוכח מהרמ"א דעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע, די"ל דגם בהכשר מצוה י"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. אולם ממש"כ הרמ"א לבנות את הסוכה במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, לכאו' נראה דס"ל דעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע, אם לא דנימא דגם בהכשר מצוה הוי בגדר לצאת ממצוה למצוה.

ובס' לבנימין אמר (עמ' נ"ה) נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי מ"ט לא כתב הרמ"א לצאת לקנות ד' מינין בכדי לצאת ממצוה למצוה, והשיב כי סוכה צריכה הרבה זמן, עי"ש. ולכאו' כוונתו שבניית סוכה לוקח זמן, ואילו ד' מינים נקל לקנות. אולם צ"ע בזה ממש"כ המשנ"ב (סי' תרכ"ה סק"ב) דמש"כ הרמ"א להתחיל בעשיית הסוכה במוצאי יוה"כ, היינו התחלה בעלמא ולמחרת מתקן כולה, וא"כ ג"כ להתחיל בבניית הסוכה אין לוקח הרבה זמן במוצאי יוה"כ, שהוי רק התחלה ולא כל בניית הסוכה.

ובשו"ת השואל (ח"א סי' נ"ו) תירץ הג"ר שמאי גרוס (בעל שבט הקהתי) מ"ט לא כתב הרמ"א לקנות ד' מינים במוצאי יוה"כ, כי בלילה אז לא היו החנויות שמוכרים ד' מינים פתוחות כמו היום, אבל סוכה אפשר לעשות עי"ש. אולם בס' נהר מצרים (יו"כ ס"כ), הביא גם לעסוק במצות סוכה ובד' מינים במוצאי יוה"כ עי"ש, וע"ע בס' נטעי גבריאל (יוה"כ פס"ח ס"ה).

ג.

למה אינו יוצא ממצוה למצוה בהבדלה ובעשיית סעודה

ואולם יש להקשות בזה, דהרי מיד במוצאי יוה"כ עושה הבדלה ומקיים מצות הבדלה, וממילא יוצא ממצוה למצוה, ומ"ט צריך לבנות את הסוכה. וכן הביא להקשות בס' ענפי משה (ר"ח סי' ל"ט), ור"ל דמצות הבדלה מישך שייכא לעצם מצות יוה"כ, וכדמצינו בשבת זכרהו על היין בכניסתו וביציאתו, עי"ש.

ובהכי יש ליישב עוד שהרי עושין סעודה במוצאי יוה"כ, וכמבו' בתוס' יומא (פ"ו ע"ב ד"ה והאמר רב) מהמדרש דבת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך עי"ש, וכן בתוס' שבת (ק"ד ע"ב ד"ה ואמאי ליתקע) דסעודת מוצאי יוה"כ הוי כעין יו"ט עי"ש. א"כ איכא בהכי קיום מצוה בסעודה ושפיר יוצא ממצוה למצוה, אם לא דנימא כעין הנ"ל, דה"ז ממצות יוה"כ, ול"ה בגדר יוצא ממצוה למצוה. ועוד יש לדחות דהוי כמו פת שחרית, דאוכל אחר שיוצא מבית הכנסת, דעי"ז ל"ח כהולך ממצוה למצוה, אף די"ל דפת שחרית הוי בגדר מצוה. אולם בשו"ת שבט

ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יש להוסיף שבזמן הרמ"א ובמקומו לא היו אתרוגים ולולבים מצויים, ורובא דאינשי יצאו ידי חובה בד' מינים של הקהל.

ג). וע"ע מש"כ לתרץ עוד מ"ט לא כתב הרמ"א לקנות ד' מינין במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, בשו"ת אבני דרך (ח"י סי' ע"ג), ובדברי יד"ג הגר"ג רבינוביץ בשו"ת השואל (ח"א סי' נ"ו) [ועי' עוד בכף החיים (או"ח סי' תרכ"ד ס"ק ל"ו), ובמטה אפרים (סי' תרכ"ד סעי' ט"ו)], ובספר גם אני אודך תשובות הגרי"מ אביחצירא (חלק ב' סימן כ"ז) [והביא שכן הק' הגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבבות אפרים], ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (חלק א' סימן רנ"ה), ובס' ענינו של יום ירח האיתנים (עמ' שס"א), ובס' מחשבת עם (עמ' תצ"ב), ובס' שירת הלויים (פסחים ס"ד או"ג).

הלוי (ח"ד סי' ט"ז) כתב דפת שחרית ל"ה בגדר מ"ע דרבנן, אלא בגדר עיצה טובה והנהגה טובה יעו"ש. ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם אכילת פת שחרית הוי בגדר מ"ע, כלשון הטור או"ח סי' קנ"ה, או שהוי כעצה טובה, וכתב לי: כעין מצוה דרבנן, הרי שס"ל שהוי בגדר מצוה דרבנן, וא"כ שפיר י"ל דכשיצא מביהכנ"ס, ואוכל פת שחרית, יוצא ממצוה למצוה. אולם שאלתי להגר"ח קניבסקי, אם האוכל פת שחרית יש לו פטור דעוסק במצוה פטור מהמצוה ליתן צדקה לעני, וכתב לי: לא.



ד.

למה לא יצא ממצוה למצוה בלימוד תורה

הנה, בשו"ע או"ח סי' קנ"ה ס"א איתא: אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש וכו', והמשנ"ב (שם סק"א) כתב דאיתא בגמ' היוצא מביהכנ"ס ונכנס לביהמ"ד ועוסק בתורה, זוכה ומקבל פני השכינה שנאמר ילכו מחיל אל חיל עי"ש. וא"כ צ"ע מ"ט לא קאמר הרמ"א דאחר יוה"כ יעסוק בתורה לצאת ממצוה למצוה ת"ת, דמקור הך דינא דילכו מחיל אל חיל קאי במצוה ת"ת. ואכן בעליות אליהו מובא שהגר"א אחר יוה"כ עסק בלימוד מסכת סוכה עי"ש. הרי שגם בת"ת מקיים הך דינא, דאחר יוה"כ יצא ממצוה למצוה. וכ"כ הערוך השלחן (או"ח סי' תרכ"ד ס"ג), דמי שאין לו מה לעשות במוצאי יוה"כ בעשיית סוכה, ילמד מסכת סוכה עי"ש. ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי (סוכות ס"ח), דאם רוצה יכול לבנות הסוכה גם קודם יוה"כ, ויקיים במוצאי יוה"כ ילכו מחיל אל חיל ע"י לימוד הל' סוכה עי"ש. וע"ע במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ק"מ).

ושו"מ בס' דביר קדשו מועדים (ח"א עמ' קע"ה), נפק"מ בדברי הרמ"א בהנך תרי טעמי דבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, דלטעמא דילכו מחיל אל חיל, י"ל שא"צ דווקא מ"ע דעשיית הסוכה, ויכול לקיים כל מצוה לצאת ממצוה למצוה. ואילו מדינא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, צריך לעשות דווקא את מצוה עשיית סוכה. וכתב עוד דאם משום לצאת ממצוה למצוה א"צ לצאת דווקא למצוה ממש, ויכול לעשות גם הכשר מצוה בקניית ד' מינין, וכדחזינן אף בעשיית סוכה א"צ לעשות את כל הסוכה, ורק להתחיל בבניית הסוכה ומקרי שיצא ממצוה למצוה, ואילו מדינא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה בעי לקיים מצוה ממש, עי"ש.



ה.

עוד בחילוק בין תרי טעמי הרמ"א

ובתשו' דבר יהושע (ח"ב סי' י"ז), כתב דלטעם עשיית סוכה במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, א"צ לזרוז עצמו מיד כשיצא יוה"כ, ועיקר הקפידא שלא יעשה דבר אחר של רשות

(ד). וע"ע מש"כ בגדר אכילת פת שחרית אם הוי מ"ע, בשו"ת דברי שלום [קרויז] (ח"ד או"ח סי' ע"ד אות ב'), ובשו"ת מנחת דוד (ח"א סי' ע' וח"ב סי' ק'), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' כ"ה), ובס' זכר עשה (עמ' של"ד) ובס' תורת חכם (ח"ב עמ' תשל"א).

אחר שיצא יוה"כ לפני שיתחיל בעשיית הסוכה, אבל באינו עושה כלום ליכא חסרון, ומצד מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה יש לו לזרוז ולא לשהות כלל עי"ש. וע"ע בשו"ת נהרות איתן (ח"א סי' ס"ד). וגם בשו"ת אז נדברו (חי"ג סי' מ"ג) כתב נפק"מ בהנך תרי טעמי דבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, אם צריך להזדרז לבנות הסוכה אף קודם שיאכל, דבכף החיים (או"ח סי' תרכ"ד ס"ק ל"ה) נראה דמיד שיבוא לביתו יבנה הסוכה. ואולם בחיי אדם מבואר דלאו דווקא קודם שיאכל, צריך לבנות הסוכה, וכתב האז נדברו לתלות דלפי עיקר הטעם לבניית הסוכה משום ילכו מחיל אל חיל לא גרע מהמבו' בסי' קנ"ה שיכול לאכול פת שחרית קודם שילך לביהמ"ד, וא"כ שפיר יכול לאכול קודם בניית הסוכה, אבל אם נאמר לפי שמצות סוכה יש לה שייכות ליוה"כ יש לדקדק להתחיל בבניית הסוכה מיד עי"ש.

והלום ראיתי בס' מחנה יצחק להגר"י קולין זצ"ל (עה"ת פר' בא), שעמד בדברי הרמ"א, שכפל הלכה זו דבניית הסוכה גם בסי' תרכ"ד בהל' יוה"כ, וחזר עי"ז בסי' תרכ"ה בהל' סוכות לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ. וכתב שיתכן שאלו שתי הלכות, האחת בהל' יוה"כ והשניה בהל' סוכה, שמהל' יוה"כ זהו מהך דינא לצאת ממצוה למצוה, וזהו רק למדקדקים, דאי"ז הלכה של חיוב, ומשא"כ בהל' סוכה דכתב הרמ"א מצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוה"כ, דמצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה זהו בגדר מצוה, ול"ה רק למדקדקים, שזו מצוה ממש להתחיל בעשיית הסוכה מיד. וכתב נפק"מ במי שאין לו סוכה, שהוא אורח אצל חבירו בחג הסוכות, אם הוא מהמדקדקין יש לו לעזור ג"כ בעשיית הסוכה להיות עוסק במצות ללכת מחיל אל חיל, ומשא"כ אם בניית הסוכה במוצאי יוה"כ היא מהל' סוכה, אם היא אצל חבירו בסוכות אין עליו מצוה לעזור בבניית סוכה שהרי לא תהא לו סוכה, עי"ש. אולם יש לדון בזה ממש"כ בס' נפש חיה (סי' תרכ"ה), דאף מי שלא היא בביתו בחג הסוכות יש לו מ"ע בפ"ע בעשיית הסוכה עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' תפ"ה) השיב ע"ד שזהו חידוש גדול עי"ש, וע"ע מש"כ בתשובות והנהגות (ח"ו סי' קל"ט).

וכע"ז ראיתי בתשו' חק ומשפט להגאון רבי שאול גבאי (או"ח סי' ש"ד), דדעת הרמ"א יראה כמה חילוקי לשונות, דבסי' תרכ"ד כתב הרמ"א והמדקדקים, ובסי' תרכ"ה כתב בלשון מצוה, ולעיל כתב הטעם משום ילכו מחיל אל חיל, ובסי' תרכ"ה טעמא משום מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה. וכתב בדעת הרמ"א שיש לחלק בין מוצאי יוה"כ מיד, שיש מעלה של יציאה מחיל אל חיל, ולהכי כתב הרמ"א המדקדקים, וזהו דין בהל' יוה"כ ולהכי כתב הרמ"א ד"ז בהל' יוה"כ, והדין השני זהו בהל' סוכה ומשום מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה, וזהו דין בהל' סוכה שהוי בגדר מצוה, עי"ש ובס' מחשבת עם (עמ' תצ"ב) [ועי' מש"כ עוד בדברי הרמ"א שכפל את ההלכה לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ, בס' מתורת חג האסיף (ס"א), ובס' נהמת דוב (או"ח עמ' תע"ח), ובשו"ת נהרות איתן (ח"א סי' ס"ד), ובס' עטרת ישראל ורחמים (ח"א עמ' רמ"ו), ובס' שלמי תודה להגר"ב צ' פלמן זצ"ל (סוכות ס"ט או"ג)].



ו.

בניית סוכה מיד במוצאי יו"כ מדין זריזין מקדימין

וראיתי בשו"ת עמק ההלכה (ח"ג סי' ס"ב אות י"ט), שעמד בדברי הרמ"א הנ"ל בבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומ"ט לא קאמר הרמ"א משום זריזין מקדימין למצוות, וע"כ כיון שבניית הסוכה הוי הכשר מצוה בהכי ליכא דין זריזין מקדימין למצוות, שזהו רק בגוף המצוה ולא בהכשר מצוה עי"ש. והנה, להנ"ל ס"ל להרמ"א שעשיית הסוכה הוי מ"ע בפ"ע, דקרי ליה מצוה, וכמו שהוכיח בשו"ת בנין שלמה הנ"ל, וא"כ שפיר שייך זריזין בבניית הסוכה, ומפורש כן בערוך השלחן (סי' תרכ"ה ס"ה), על בניית הסוכה במוצאי יוה"כ, משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומשום זריזין מקדימין למצוות עי"ש. הרי שגם בבניית הסוכה איכא לדין זריזין. ובבית מתתיהו (ח"ג סי' י"ז אות ג') הארכנו בדעת הרמ"א דלא כתב טעמא דזריזין מקדימין בבניית הסוכה, די"ל שבמצוה שאין חובה ל"ש זריזין עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בס' ענינו של יום ירח האיתנים (עמ' שס"ב). ושו"מ בס' ויקהל משה להגרמ"ש קליין (ח"ב פר' בא), דכתב ע"ד הרמ"א דטעם עשיית הסוכה במוצאי יו"כ משום מצוה הבאה לידך. ומ"ט לא כתב משום זריזין מקדימין למצוות, דזריזין זהו במצוה ולא בהכנה למצוה ובהכשר. ואילו בדין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה זהו גם בהכנה למצוה ובשמירת המצוה עי"ש, וע"ע בשו"ת נהרות איתן (ח"א סי' ס"ד).

אמנם, בספר אילת השחר למרן הגראי"ל שטיינמן זצוק"ל (זבחים נ"א ע"א), הקשה בהמבוא בפסחים ד', דין זריזין מקדימין למצוות ויליף מוישכם אברהם בבוקר, תיפול מושמרתם את המצוות דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה עי"ש. וראיתי בס' ארח המועדים (עמ' תקל"ה) שהביא בשם מרן בעל אבי עזרי זצ"ל, לחלק דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, זהו במצוות שלא נאמר זמן לעשייתן, וכעשיית הסוכה דלא נאמר זמן לעשייתן, אלא שישב בסוכה בחג הסוכות. ודין זריזין מקדימין למצוות, זהו במצוות שנאמר זמן לעשייתן, וכמצות מילה ביום השמיני, שמהבוקר יזדרו למצוה, עי"ש, וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' קל"ה). וא"כ י"ל דמש"ה לא כתב הרמ"א דין זריזין בבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, דל"ש זריזין כיון שעדיין לא הגיע זמן מצוותה שזמנה זהו כשהגיע חג הסוכות, ול"ש זריזין במוצאי יוה"כ, וכע"ז כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' ע"ח) עי"ש. וע"ע מש"כ לתרץ בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' י"ז) מ"ט לא קאמר הרמ"א דין זריזין בבניית הסוכה.

ובברכת אברהם להגר"א ארלנגר (מגילה ו' ע"ב אות י') תמה ע"ד הרמ"א דמצוה לתקן הסוכה משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, דצ"ע, הא אין כאן שום זמן לבניית סוכה, דנימא דאסור להחמיץ ולעבור. ובשלמא כשהנדון על זמן קריאת המגילה בי"ד באדר ראשון או שני י"ל דאין

(ה). וע"ע מש"כ בספר עיטורי מגילה (ו' ע"ב אות ד'). ומש"כ לחלק בין דין זריזין למצוה הבאה לידך בספר גליוני הש"ס להגר"י ענגיל (ברכות כ"ב ע"א), ובס' נחלת בנימין (עדה"ת פר' בא), ובס' ערוגות הבושם (יומא כ"ח ע"ב), ובס' שערי דעת (יבמות ל"ט ע"א).

(ו). וע"ע בספר נתיבי המנהגים להגר"א דבורקס (סוכות עמ' ל"ה), ובשו"ת נהרות איתן (ח"א סי' ס"ד), ובספר יקח מצוות זריזין מקדימין למצוות פ"ו ס"ג ובחלק הסימנים סי' י"ח עמ' שכ"ה, וסי' ל' עמ' תקע"ב.

לדחות, אבל בניית הסוכה יעשה כשיבוא לידו, ואם יכול לבנות גם לפני יוה"כ ולפני ר"ה תוך ל' יום י"ל דאין מעבירין, ואם לא בא לידו לא נחשב כלל מעבירין, או שיהוי מצוה במוצאי יו"כ טפי מכל יום עי"ש'.



ז. וע"ע בשו"ת מענה לשון (ח"ו סי' ע"ה), ובמרומי שדה (פסחים ד' ע"א), ובספר מחשבת עם (עמ' תצ"ג), ובשו"ת אבני נזר (אור"ח סי' תנ"ט אות י"ז), ובספר שירת הלויים (פסחים ס"ד אור"ג) ובספר שלמי תודה (סוכות ס"ח).

סוכות

האם יש עניין להחמיר ולכוון במצוות סוכה בטעם המצווה גם זכר
ל"סוכות ממש" ♦ בדבר כשרות המחצלות לסיכוך ♦ דין סיכוך
בפרגולה הצפופה ♦ מצטער בישיבת סוכה ומצטער בהכנסת אורחים –
מעשה בהגרח"ע ופשרו ♦ עניין הסוכה וצילה, וקריאת מגילת קהלת
בסוכות ♦ שום שכל בסוכות מהמקרא

הרב עמיחי כנרתי

האם יש עניין להחמיר ולכוון במצוות סוכה בטעם המצווה גם זכר ל"סוכות ממש"

הקדמה

"קיי"ל מצוות צריכות כוונה, והיינו כל המצוות דאורייתא הכוונה מעכבת בהן. ומצוות דרבנן אף שיש אומרים א"צ כוונה, מ"מ ודאי לפי האמור בספר חרדים דביטל מצות עבודה שבלב, הוא הדין במצוות דרבנן, שכולן עבודה הן, צורך גבוה. על כן יכוון האדם לקיים מצוות בוראן, אז הוא עושה המצוה כמאמרה" (מתוך אזהרות הראי"ה לחג פסח, שו"ת אורח משפט, סי' קכח, אזהרה ראשונה).

המדובר כאן לגבי כוונה למצוה, לצאת יד"ח. ובספרים מובא כמה מעשים על גדולי ישראל כמה נזהרו בזה, באכילה בלילה הראשון של סוכות, ואפילו אם לא כיוונו דיים קמו ממיטתם ואכלו שוב".

מלבד זאת, יש כוונה לטעם המצוה, וביחוד במצוות סוכה, שטעמה מפורש בכתוב¹ (ויקרא כג, מב-ג): "בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".

וכתב הב"ח (או"ח סי' ח וסי' תרכה) לבאר² שבמצוות שכתוב בהם "למען ידעו" וכיו"ב צריכים כוונה גם לטעם המצוה³, ודנו בדבריו שיתכן שהדבר אפילו לעיכובא⁴. ואע"פ שלא ברור לנו לפסוק כב"ח להלכה לעיכובא⁵, מ"מ ודאי שהדבר יותר חמור, וראה במ"ב (סי' ח ס"ק יט ובתחילת הלכות סוכה סי' תרכה).

א. ראה בספר מועד לכל חי (לגר"ח פלאג'י זצ"ל) כ, יג במעשה ברבי משה הררי זצ"ל, וכן סיפור מופלא (מובא בספר שם הגדולים לגחיד"א זצ"ל, מערכת ספרים, בשארית ציון) על הגאון בעל המכתב סופר זצ"ל. והובאו שניהם גם בספר נאמנו מאד (מכון ירושלים) על סוכות עמ' קכב-קכג.

ב. ולא רק הצעה והערה, כגדר הטעמים שכתובים בראשונים.

ג. הב"ח נסמך על דברי הטור, שכתב טעם המצוה זכר לענני כבוד: "איכא למידק בדברי רבינו שאין זה מדרכו בחיבורו זה, לבאר הכונה לשום מקרא שבתורה, כי לא בא רק לפסוק הוראה או להורות מנהג, ופה האריך לבאר ולדרוש המקרא דבסוכות תשבו, ולכן צ"ל שהטור התכוון לומר לנו חובת כוונה לזה. וראה מש"כ להעיר על זה הכותב בקובץ המעין (תשרי תשע"ה עמ' 67) בשני פרטים: א"כ העיקר חסר מן הספר בטור, שהשמיט את חובת הכוונה. ועוד קשה, שדרכו של הטור בכמה מקומות לכתוב דברי מוסר ואגדה.

ד. אמנם בפשט הכתוב אינו מוכרח, ואפשר לומר בפשטות "שהכתוב מעיד שעיי"ז ידעו הדורות ממילא כי בסוכות הושבת, ואין זו חובה על העושה והיושב, כי ממילא נמשך הדבר שידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת, אע"פ שלא יכוונו בזה תמשך הידיעה" (מצוות ראייה, סי' ח סע' ח).

ה. הב"ח כתב פעמיים "לא קיים המצוה כתיקונה". ועיי"ש בפמ"ג וביכורי יעקב שנחלקו בזה אליבא דהב"ח האם מעכב, והמ"ב נקט לקולא כפמ"ג שאינו מעכב אלא רק "לצאת המצוה כתיקונה על צד היותר טוב" [והעירני חכ"א לדברי הט"ז (סי' תרמ ס"ק ח) שמחדש שגם מצטער שלא מחמת הסוכה פטור כי לא יכול לכוון וזה לעיכובא, ועיי"ש בפמ"ג במשכבות זהב].

ולכן חשוב הברור לאיזו כוונה לכוון במצוות סוכה¹, האם רק זכר לענני כבוד, או שראוי להוסיף גם את הכוונה זכר לסוכות ממש, וכמו שיתבאר בס"ד².

מחלוקת התנאים

נחלקו תנאים בסוכה (יא, ב): "תניא: כי בסוכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם"³.

ובמכילתא פרשת בא, הדעות של התנאים הפוכות: "סוכות ממש היו דכתיב ויעקב נסע סוכתה (בראשית לג יז) דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה"⁴.

וכן הוא בספרא פרשת אמור: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, רבי אליעזר אומר סוכות ממש היו, רבי עקיבא אומר בסוכות ענני כבוד היו"⁵.

אם כן נחלקו רבותינו גדולי התנאים מפני מה נצטוינו במצוות סוכה:

האם זכר לענני כבוד [שיש בכך תועלת רוחנית⁶ וגשמית⁷], או זכר לסוכות ממש [שהיה לנו סכך במדבר⁸], להגן מפני הקור בחורף⁹ והשמש בקיץ. ובבטחון בקב"ה יש כאן גם בחינה של מעלתם של ישראל¹⁰].

1. כלומר, יש כאן ודאי "חידוש" של הב"ח, ובראשונים לא מצאנו דבר כזה.

2. עדיף שיכוון בכל ימות החג. בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' רד) כתב: "אולי אם כיון בלילה ראשונה בקיום המצוה זכר לענני הכבוד, וכ"ש כשאומר להדיא בלילה ראשונה שמכוון כל החג לשבת זכר לענני הכבוד, די בזה אף שלא כיוון בכל פעם ופעם שנכנס, דאדעתא דהכי קעביד, וצ"ב", ובהליכות שלמה נקט שבכל פעם צריכים לכך [ועכ"פ נראה שדי בכוונה לכך בתחילת הכניסה וא"צ בכל השעות בסוכה, וראה היטב למרן הראי"ה זצ"ל (מצוות ראייה סי' ח סע' ח) שהסתפק בכך, והוכיח משינה לקולא].

3. כוונה נוספת מוזכרת בפוסקים, זכר ליציאת מצרים, ואכמ"ל.

4. כ"ה בכל נוסחאות תלמוד דידן, בכת"י ובדפוסים (וכ"ה בספרי תקופת הגאונים, ראה אוצה"ג ובפירוש ר"ח). גם במכילתא דרשב"י פרק יב הנוסח תלמוד הבבלי, שר"א ס"ל ענני כבוד ור"ע ס"ל סוכות ממש.

5. ראה מה שציינו בזה באנצ' תלמודית ערך ישיבת סוכה הערה 9.

6. מראה חזית בני ישראל לפני הקב"ה, ששכינתו תמיד עליהם, השראת שכינה קבועה. כתוב "ענני כבוד" ולא סתם עננים! אלא ודאי שהם היו גם ענני רוממות וגדולה, שכינה, וכמבואר לעיל הקב"ה קבעם גם לתועלתנו הגשמית.

7. וברמח"ל בספרו דרך השם מודגש הצד הרוחני, ענין ההבדלות וההתרוממות מכל העמים ומעולם הזה, מציאות נפרדת עליונה. ועמד על נקודה זו של התועלת הרוחנית גם בספר עלי שור ח"ב במאמר על סוכות.

8. (ב). שהקיפן בענני כבוד לבל יכם שרב ושמש (טור ושו"ע סי' תרכה, והרמב"ן ויקרא כג, מג כתב הגנה מהקור, מצד המציאות גם בלילה, וכ"ה בחינוך מצוה שכה), מגן מאויבים, משטח הרים וגבעות, כיבוס בגדיהם.

9. לעיתים גם במאורע גדול, יש פרטים קטנים שגם הם חשובים וצריך להודות עליהם. דוגמא נוספת: את הפסוק "מוציא אסירים בכושורות" דרשו חז"ל (מכילתא בא פרשה טז) על יציאת מצרים בחודש ניסן, חודש שכשר לצאת, כלומר שנעים במזג אוויר (אביב), לא גשם ולא חמה. ואף שמצד השבוי והעבד עצמו, העיקר לצאת סוף סוף משבוי, בכל זאת, בהודאה צריכים לשים לב גם לדברים ה"קטנים", מה שהקב"ה הוציאנו בחודש כל כך נעים.

כמי הלכה למעשה

ונראה שאין הכרעה ברורה כאילו שיטה בתנאים קיימא לן¹, אע"פ שהטור והשו"ע הביאו בסתמא רק את הדעה של זכר לענני הכבוד.

והנה, לא מצאנו בפוסקים הקדמונים שהכריעו במחלוקת תנאים זאת², ובסוגיות הגמרא אין הכרע כמי הלכה. והדבר תלוי גם בגירסאות בחז"ל מי מהתנאים אמר כל דבר, כמו שהובא לעיל, והרי קיי"ל שהלכה כרבי עקיבא מול רבי אליעזר אע"פ שהיה רבו³, ואכמ"ל. וגם הטוש"ע לא התייחסו מפורש לשלול את הדעה השניה, ולנמק זאת. וראה בילקוט יוסף על חג סוכות (מהדורת תשרי תשע"ו) עמ' נח, שלא ברור לומר כב"ח שהשו"ע התכוון לפסוק כאן איזה פסק.

ובחיי אדם גם כתב שיטה זו של "סוכות ממש", וכן בקיצוש"ע הביא בסתמא שיש מחלוקת תנאים, ולא ציינו כמי קיי"ל. ומבואר שהני תרי פוסקים גדולים, רבותינו בעל הח"א והקיצוש"ע, לא ס"ל כלל שנדחתה מההלכה שיטת "סוכות ממש".

וכל זה שלא כספר 'איש על העדה' (פסקי הגרי"א זצ"ל) שהמהדיר כתב מעצמו בהערה בעמ' יז על "השיבוש הגדול שנתפשט אצל רבת ההמון שעלה בדעתם שמחמת פלוגת ר"א ור"ע צריך לצאת ידי שניהם ולכוון ב' הכוונות, זכר לסוכות ממש וזכר לענני כבוד". ולענ"ד נראה שאינו צודק, ואינו שיבוש גדול, אלא אדרבה היא הנהגה ראויה.

והב"ח סי' תרכ"ה כתב על שיטת ר"א "ענני כבוד" ש"דבריו עיקר", ויל"ע האם כוונתו שנדחו דברי ר"ע, או שרק אינם עיקר. וכע"ז משמע בספר החינוך (פרשת אמור מצוה שכה) שכתב את הדעה הראשונה בסתמא והשניה כיש אומרים: "שסיככם בענני כבוד שלא יזיק להם השמש

עוד שמעתי מחכ"א שבוז אפשר לבאר את מצוות סוכות למ"ד "סוכות ממש", שגם על כך צריך להודות, בתוך ההודאה הכללית על ניסי יציאת מצרים והמדבר, שבתוך המדבר לא היה לנו כל כך קר בימות החורף, מפני הסוכות שהקב"ה סייע בידינו לבנותן אפילו שם.

יד. רב"ע ורמב"ן ויקרא כג, מג [והיינו "כמנהג המחנות" (שם), ולא כאנשים שנמצאים בבית, שנמצאים בביתם בחורף, ולסוכות יוצאים רק בקיץ, וכהערת הטור סי' תרכה. וראה בספר הדר המועדים – רח האיתנים לרב איתן שנדורפי שליט"א (ירושלים תשע"ו) בהערה עמ' 377-378].

טו. ראה בלשון רבינו בחי, וערוך השלחן העתיק, וראה בהדר המועדים (שם עמ' 365-367) מה שבאר היטב בזה.

טז. בפשטות הסוגיה שם מדובר במחלוקת. אמנם מקצת אחרונים (כן משמע כבר בחיי אדם, וכ"כ בדרשות חת"ס, כה"ח ושו"ת משנה הלכות) רצו לומר שלא פליגי. וכן בדובר שלום (נמצא בסידור אוצר התפילות ח"ב עמ' תסד) לג"ר יצחק אליהו לנדא זצ"ל, כתב שאלו דברי אלוקים חיים, ולכן נקרא חג ה"סוכות", שתי סוכות, עיי"ש. וכן נקט בספר התודעה עמ' עב (במהד' הרגילה בכרך אחד). וצ"ע לכאורה. [הערת העורך (הרב משה בוטון): הנצי"ב במרומי שדה סוכה ב: כתב דס"ל לרש"י שם שתרוויהו הו, מובא בחזו"ע הנ"ל].

יז. ואע"פ שבפרשני המקרא יש יותר נטיה לכוון של ענני כבוד (ת"א ות"י, רש"י על הפסוק ולשיטתו גם פעמיים על הגמ' סוכה בדרך הראשון, רמב"ן על הפסוק), מ"מ לא נכתב דרך פסק והכרעה, ומצאנו גם פרשנים שהעדיפו לבאר סוכות ממש, ראה למשל רב"ע שם ובשמות טו, כב, וברשב"ם שם.

יח. ראה היטב אנצ' תלמודית ערך הלכה טור רפז ורצד. ובספר מקראי קודש (לרב משה הררי שליט"א) על סוכות, מהד' שניה פ"ט הערה קצו, כתב לדון על זה מצד שכאן המחלוקת עיקרה בתחום האגדה, לזכר איזה נס וכו', ובוזו אין הכללים הרגילים, עיי"ש. [הערת העורך (הנ"ל): ראה גם בחזון עובדיה סוכות עמ' צו-צז].

ביום וקרח בלילה. ויש שפירשו שסוכות ממש עשו בני ישראל במדבר, ומבואר שכן הביא את הדעה השניה, אלא שהביאה כדעה משנית, "ויש שפירשו".

והרמב"ן עה"ת רק כתב: "והוא הנכון בעיני על דרך הפשט", כמאן דאמר זכר לענני כבוד. וגם מבואר שלא מצא הכרעה הלכתית לומר כן, אלא רק כך יותר נראה בעיניו פשט הענין. והרשב"ם כתב שאדרבה יותר פשוט כמ"ד סוכות ממש, והרמב"ם במו"נ גם באר כדעה זו.

סיכום

סוף דבר, יש מרבתינו האחרונים שלמדו פשט בטור ובשו"ע שהתכוונו להכריע כמאן דאמר זכר לענני כבוד, וצריך לכוון רק כשיטה זו.

אמנם לולי דבריהם נראה שלא היינו אומרים כך, וכן מבואר בח"א ובקיצוש"ע שגם אחרי הדברים הנ"ל הבינו שאין כאן הכרעה ברורה.

ולכן, אע"פ שודאי אי אפשר לחייב זאת^ט, מ"מ נראה שזו הנהגה טובה וראויה, לפי שיטת הב"ח שצריך לכוון בסוכה גם לטעם המצוה, לכוון גם זכר ל"סוכות ממש"^י.

ולפחות לא גרע ממה שכתב במסילת ישרים פי"ד בחלקי הפרישות: "והפרישות בדינים הוא להחמיר בהם תמיד, לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אם טעמו נראה, אפילו שאין הלכה כמותו". ובדבר שקל לעשותו קיי"ל שכדאי להחמיר, "מהיות טוב אל תקרי רע" (ראה ב"ק פא, ב וברכות ל, א). וה' יאיר עינינו במאור תורתו.

(ט). ובהליכות שלמה עמ' קנא כמה שהיה רגיל לזרוז בני ביתו, מוזכר רק זכר לענני כבוד. ואולי לעצמו היה מחמיר יותר. וכעת עדיין לא מצאתי עוד הנהגות גדולי ישראל בענין זה [בכמה ספרי זמננו ראיתי שכתבו לכוון גם זכר לסוכות ממש, כמו בפסקי תשובות ומקראי קודש, ועוד, אבל לא בארו כ"כ מנא להו. ומש"כ בכמה ספרים להבין כך מהפמ"ג סי' תרכה בא"א ומ"ז, שם להדיא שכוונתו "לכוון שתיהם" על זכר ליציאת מצרים וזכר לענני כבוד, ולא דיבר מענין "סוכות ממש"].

(כ). חכ"א טען לי שיש כאן "ממה נפשך", שהרי המקור לכל הצורך לכוון לטעם המצוה הוא הב"ח, ומקורו של הב"ח הוא הטור שכתב בסוכה ותפילין וציצית את הטעם, א"כ די לנו במה שכתב הטור זכר לענני כבוד. ולענ"ד לא נראה ששייך לומר בזה "ממה נפשך", ויסודו של הב"ח מדוייק גם בפסוקים, שלכן כתוב בהם הטעם מפורש. ועוד טען "הבו דלא לוסף עלה" בחומרת הב"ח, ובאמת יל"ע עוד בדברים, ופשיטא שאיני קובע מסמרות בזה.

הרב דוד אשוש

בדבר כשרות המחצלות לסיכוך

אלו הם הענפים המסתעפים שבהם נברר בעזרת ה' את דינו של הסכך: ענף א - גזרת תקרה * ענף ב - דין מחצלת * ענף ג - גזרת חבילה * ענף ד - אויר החוצה את כל הסוכה * ענף ה - החוטים הקושרים את הסכך * ענף ו - חמתה מרובה מצלתה. אך קודם נקדים ונבאר את המציאות מהי:

ידוע מנהג העולם, גם יראים ושלמים בעבודת ה' נוהגים כן, לסכך סוכתם במחצלת שנעשתה במיוחד לשם סיכוך בחג הסוכות, שהשימוש בה נח ושומרים אותה משנה לשנה. המחצלת המדוברת מורכבת מקני סוף טבעיים ממש [שלא עברו עיבוד ושינוי מצורת גדילתם] שחיברו אותם עם חוטים טבעיים*. כך הוא הסכך המחצלת המצוי היום [החברה העיקרית היום קוראת שמו "קיינעס המקורי"].

לפני שנות דור היו מכנים סכך זה בשם "סכך לנצח" והוא היה מורכב בצורה אחרת מהמצוי היום, העץ שממנו היה עשוי הסכך היה עשוי מדקטים דקים וצרים ארוכים [רוחבם כ 3 ס"מ ועוביים כמ"מ 1] ומחוברים זה לזה היטב בחוטי תפירה² כדרך אריגה. פוסקי הדור עמדו על המדוכה, כאן נביא בס"ד ראשי פרקים מהנושאים שדנו בהם הפוסקים להבין במה מדובר. וזה החלי בעזרת ה' צורי וגואלי:



ענף א - גזרת תקרה

מקור הדין

פסק מרן בשלחן ערוך (סי' תרכט סעי' יח): "וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבעה, אפילו הפכן על צדן שאין בהם ארבעה, ואם אין ברחבן ארבעה, כשרים, אפילו הם משופים שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל". והביא המשנ"ב (סקמ"ה) את טעם הדין, שהם דומין לתקרת הבית וחיישינן שמא ישב תחת תקרת הבית שדר בו כל השנה וההוא ודאי פסול דסוכה אמר רחמנא ולא בית של כל ימות השנה. ומקור הדין הוא מהסמ"ק שהביאו הבית יוסף, ונביא את דבריו להלן.

(א). במחצלות העשויות תחת השגחת בד"ץ העד"ח, משתמשים בצמח הגווה שהכנתו נעשתה ע"פ הוראותיו של הגר"י פישר זצ"ל. ע"י להלן (ענף ה) שהארכתי מעט בזה.

(ב). לא בדקתי ממה היו עשויים אותם חוטים, אלא ששמעתי בזה ב' שמועות, או שהיו מהחומר שממנו עשויים חוטי תפירה רגילים, או שהם היו עשויים מחוטי פשתן. וכיון שכבר אינו נוגע להלכה לא ראיתי צורך לבדוק טוב יותר. ואם הגיע מעשה לידך, בחוטי פשתן שכל האיסור לסכך בהם אינו אלא מדרבנן, מותר לכתחילה לקשור בהם את הסכך להעמידו, ואם הם חוטי ניילון וכיו"ב, ג"כ יכול להקל במקום הצורך שכל יסודו של איסור מעמיד שנוי במחלוקת ורבים הם הפוסקים המקילים. ואכמ"ל.

לכאורה, כל שהנסרים רחבם פחות מד' טפחים אינם בכלל הגזרה, ומותר לסכך בהם בשופי. אלא, שמרן המשיך וכתב שאם הם משופים נהגו שלא לסכך בהם כלל^ג. וא"כ, כל שמסכך בנסרים, שהם עצים חתוכים בצורה מוסודרת, וכלשון מרן "משופים דומים לכלים", גם הוא בכלל המנהג שלא לסכך בו, שהרי ממש נסר הוא, ומה לי שדק הוא מאוד.



נסרים פחותים מד' טפחים

בפשטות וכמו שנתבאר, כל שהנסר אינו רחב ד' טפחים לא נכנס לכלל גזרת תקרה ומותר לסכך בו ללא חשש. אלא שכבר הבאתי שמרן סיים דבריו שנהגו לא לסכך בנסרים משופים אפי' אם הם פחות בד' טפחים, וא"כ הדבר נוגע לנידון דידן.

בטעם המנהג להימנע מלסכך בנסרים פחותים מד"ט. מצאנו בראשונים ב' סיבות מרכזיות. א. גזרת תקרה, למרות שאין רוחב ד"ט עדיין דומה לתקרת הבית. ב. שמא יעשנו בקביעות שלא יכנסו גשמים לתוכה. ואבארם בס"ד.



א. גזרת תקרה

כתב בכל בו (הל' סוכה סי' עא): "ובמקומות שנהגו להקרות בנסרים דקים אסור לסכך בהן משום גזרת תקרה וכן הדין באלה מחצלאות של קנים אף על פי שהיא גדולה באלו המקומות שנהגין לקבען בגגין כעין תקרה אין מסככין בהן ומעשה היה בעיר נרבונא בחכם אחד שסיכך בנסרים דקים פחותים משלשה ולעזו עליו ואמרו מימינו לא ראינו וכמעט שלא שמטה בחולו של מועד אלא שלא נודמן לו סכך כשר אחר וכן באלה עצים הדקים שגודלין ואורגין אותן ונקראים קלד"ש אין מסככין בהן דלתקראות הן עשויות מתחלתן ויש בהן משום גזרת תקרה". הביא דבריו הב"ח.

וכך פסק הדרכי משה (אות ט) להלכה שאם סיכך בנסרים אפילו פחות משלשה פסולה דהוי כבית ממש הואיל ובזמן הזה כולן מסככין בתייהן בנסרים שאין בהן שלשה. ע"כ. עולה מדבריו שבכל אופן אסור לסכך סוכתו בנסרים, אפי' שאינם רחבים ארבעה, משום גזרת תקרה.

הביא את דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' מט) ולמד בדבריו, כנ"ל, שבכל אופן אסור לסכך סוכתו בנסרים, אפי' שאינם רחבים ארבעה, משום גזרת תקרה. ונתקשה, כי במקור דינו ציין הרמ"א שהוא מהגהות מיימוניות בשם הר"א ממיץ, נאמר: "דמדקתני כמין בית, ולא כבית ממש. למדנו שיש יכול לסככה בעובי כרצונו, אך שתיראה סוכה, אבל בנסרים אפי' פחות משלשה דהוה להו כקנים בעלמא, אחרי שכל הבתים סוכין בענין זה, ואינה נראית סוכה, פסולה, דלא הויא כמין בית אלא בית ממש". עכ"ל. וביאר דבריו כגון שמניחן סמוכים מאד זל"ז עד שנראה כבית ממש, הלא"ה לא גזרינן משום גזרת תקרה, ואף על פי שבזמנינו כל הבתים מסוככים

ג. הן אמת שהיה מי שרצה לטעון שכוונת מרן אפי' בנסרים שאינם משופים, שגם בהם נהגו לא לסכך גם אם הם פחות מד"ט, ואין לומר כן, שהרי כל עץ הוא בעצם נסר לא מעובד, וכי נאסור לסכך בעצים ונתיר רק בעלים וצמחים וכיו"ב? או שנתיר לסכך רק במין עצים שא"א לעשות מהם קורות, וזה לא מסתבר.

בענין זה, כיון דחו"ל לא גזרו ע"ז אין לנו להוסיף על גזירתם מדעתנו, אף על פי שנשנתנו המסיבות. והר"א ממיץ דינא קאמר ולא גזירה. ואילו ממשמעות דברי הרמ"א עולה שאין לסכך כלל בנסרים פחות מג' טפחים, כאמור.

ותירץ שמצא מקור נאמן לדעת הרמ"א להלכה בארחות חיים (הל' סוכה טו) שכתב "ובמקום שנהגו לקרות בנסרים דקים אסור לסכך בהן משום גזירת תקרה. ומעשה היה בנרבונא בחכם אחד שסיכך בנסרים דקים פחותים משלשה, ולעזה עליו כל המדינה, ואמרו מימינו לא ראינו כך. (פסחים נא) וכמעט שלא שמטה בחוה"מ, אלא שלא נודמן לו סכך כשר אחר. וכן אלה העצים הדקים שגודלים ואורגים אותם אין מסככין בהן, דלתקראות הן עשויות מתחלתן, ויש בהן גזירת תקרה". וציין גם לכל בו (הנ"ל) שגם מדבריו עולה שאין לסכך כלל בנסרים אפי' פחותים מארבעה טפחים. והביא ביבי"א גם את לשונו של מהר"ח או"ז. וע"ש שהביא עוד ראיות לדעת הרמ"א [ומש"כ למקור הדין "הגהות מיימוניות משם הרא"מ", צ"ב].

לפי דרכנו למדנו שיש ב' דרגות בגזרת נסרים פחותים מד"ט, או שאין לסכך בהם בצורה שבונים את תקרת הבית שאז הסוכה נפסלת מדינא, או שבכל אופן אסור מחשש שמא יחליף ביניהם לקורות ביתו.

על כל פנים, אם אינו מקורה בחוזה כבית קבע וגם אין דרך בני אדם לקרות בתייהם בנסרים אלו, לא גזרו עליהם כלל ומותר לסכך בהם". וגם כאן בסכך המדובר, שכל נסר בודד הוא אינו רחב ד' טפחים, אין חשש לגזרת תקרה.



ב. שמא ימנעו הגשמים להכנס לתוכה

גם הסמ"ק הביא מנהג זה שלא לסכך בנסרים אפילו פחותים מד"ט אלא שכתב טעם אחר, וז"ל: "נסרים פחותים מארבעה מותר לסכך בהם אך מכל מקום צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה וכדמפרש בתוספות בפרק קמא וע"כ נהגו העולם לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בהן ולא בנסרים כלל ואפילו פחותים מארבעה דליכא משום גזרת תקרה משום דילמא אתי למטעי לסכך בענין קביעות שלא ירדו שם הגשמים". והביאו הבית יוסף וגם המשנ"ב (סקמ"ט) כתבו. ולטעמו, גם בסכך מחצלת שלנו, לכאורה, יש את אותו חשש, שמא יעשנו בקביעות שלא יכנסו גשמים בתוכה [אבל, בהמשך יתברר שאינו כן].

א"כ מוטל עלינו לדעת אם גזרתו של הסמ"ק נפסקה להלכה.

בסי' תרלא (ס"ג) פסק מרן: "הייתה מעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראים בתוכה, כשרה". ע"ש. כתב המאמר מרדכי (סק"א) שמהא דמין השמיט האי דינא דר"ת (אכמ"ל) שאם אין

ד). אולם ראיתי דנים לגבי הפרגולות שדרך לבנותם בנסרים פחותים מד"ט ועושים אותם לקבע, א"כ לכאורה יש לגזור גם על נסרים פחותים מד"ט. אלא שיש לומר שבפרגולה אין דרך להשתמש בה כמות שהיא, או שפורסים עליה יריעה נוספת לצל, או שמשתמשים בה רק לבניית סוכה, ותמיד מוסיף עוד כדי לסכך.

ה). עי' בשו"ת יביע אומר (חלק ד או"ח סי' מט) שהאריך לדון בדבר הסיכוך בפלפונים ודן בכל החששות, והביא שנחלקו ראשונים ואחרונים בדינו של רבינו תם אם הסוכה נפסלת אם סככה עב עד שאין גשמים יכולים לירד בתוכה. לך נא ראה.

גשמים יורדים תוכה פסולה, ש"מ דכשרה. ע"ש. וכעין דבריו כתב רבינו החיד"א בברכי יוסף (סק"ב) אלא שאינו לכתחילה לבנות כך, וז"ל: "מסתמות דברי מרן משמע דדעתו דעת עליון להכשיר אפילו אין המטר יורד מתוכה, ובדיעבד מיהא כשרה בכל גוונא. וזו סברא מציעתא, דאיכא מאן דמכשר אף לכתחילה לעשותה כאשר חפץ בה מעובה כבית ממש, וכמבואר בספר שבלי הלקט, וכמה גדולים סברי בדדיעבד מיהא כשרה. אבל האחרונים פסלו אף בדיעבד. ומיהו נראה דבדיעבד, כאשר יהיה האופן דא"א ליטול קצת מהסכך מפני סיבה, יש לסמוך על המכשירין".

אכן, יש לציין שאין הדבר מוסכם בדעת מרן להכשיר, ודעת הפרי מגדים (א"א סי' תרלא סק"ב) והשלחן גבוה (סי' תרלא מחודש א בסוף סק"ג) שאם לא יורדים גשמים לתוכה נפסלת בכך, והשו"ג כתב שמה שהשמיט מרן את דברי ר"ת משום שכתב דכשארין הכוכבים נראים מתוכה אינה כשרה אלא בדיעבד, ש"מ דבעבה יותר מזה דהיינו עד שאין מטר יורד בה אפי' בדיעבד פסולה, ואין מפרשים לחכם. ע"ש. הביאו ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' מט) והקשה ע"ד ש"לדבריו ק"ק לפוסקים דמכשירי בדיעבד [כשארין מטר יורד בה], ממתני' דנקיט שאין הכוכבים נראים מתוכה כשרה, ולא נקיט רבותא שאין המטר יורד בתוכה שכשרה בדיעבד. וצ"ל דנקיט הכי לאשמועינן דאפילו המטר יורד לתוכה כל שאין הכוכבים נראים מתוכה אינה כשרה אלא בדיעבד. ולפ"ז אין כל דיוק לפסול מד' מרן. ע"ש.

אם כן יש לשאול, שהרי מרן פסק את מנהגו של הסמ"ק לא לסכך בנסרים כלל אף בפחותים מד"ט, ובבית יוסף הביא רק את דברי הסמ"ק, ומשמע שמטעמו כתב כן, והלא דעת האחרונים היא שס"ל להקל בסוכה שאין גשמים יורדים בתוכה. ואולי ע"פ דברי החיד"א הנ"ל נבין, למרות שמעיקר הדין ס"ל שהסוכה כשרה, הלא ההכשר אינו אלא בדיעבד אבל לכתחילה יש להקפיד לא לעבות סככה כל כך, ומכאן השתרש המנהג לא לסכך בנסרים כל עיקר.

וכך העלה ביביע אומר (שם) שאין לחשוש: "ומעתה ודאי שאין לגזור שלא לסכך בנסרים שאין בהם ארבעה פן יבא לסכך בהם באופן שאין המטר יכול לרדת לתוכה, שכל בדיעבד מותר אין לגזור משום לכתחילה... והסמ"ק נמי לאו דינא קאמר הכי. ואינו אלא כנותן טעם למנהג העולם בזמנו שנהגו שלא לסכך אף בנסרים שאין בהם ד'. אבל במקום שלא נהגו משרא שרי. וכ"כ בס' בית השואבה (דף לט ע"א אות קה) שאף להסמ"ק אם סיכך בנסרים שאין בהם ד' הסוכה כשרה אפילו מדרבנן, אלא שנהגו לכתחילה שלא לסכך משום חומרא בעלמא מטעם חששא זו" ע"ש.

עוד יש לחלק בין הסכך שלנו לחששו של הסמ"ק, שכל דבריו אמורים רק כשמניח קנים נפרדים שיש מקום לחשוש שיוסיף עוד ועוד, אבל כשהסכך כבר עשוי כמחצלת מוכנה, יתכן ואין כל חשש שיוסיף שהרי בפעולה אחת כבר סיים ובנה סוכה כשרה כדין. ודוק.



הסכך שלנו

וברור הוא שהכל נצרך לדין רק אם נסכים שהסכך המדובר דומה לנסרים שגזרו בהם חז"ל, אבל לאחר מחשבה יותר נראה שהסכך מחצלת המצוי היום אינו דומה לנסרים, כדי לגזור בו שמא יעשנו בקביעות שלא ירדו גשמים לתוכה, ואינו בכלל הגזרה, ואבאר דברי.

הנה כך כתב מסברא בשו"ת אז נדברו (ח"ב ס' לה) כשדיבר על כשרות ה"פלפונים" לסיכוך "שאיין ע"ז שם קרש ולא שייך בזה הטעמים של המנהג, שאין הפלפון ראוי לא לעכב הגשמים ולא לתקרה והוי כמקלות ממש". ע"ש.

וביותר, כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ס' שי) שאם הסכך בנוי בצורה שאם ירד גשם בזעף יכנס לסוכה, יש להכשיר את הסכך ונחשב לסכך עראי. והביא שם בשם הקנה בושם (ח"ב ס' כז) שאם לא נכנסים גשמים המצויים לתוך הסוכה, ראוי לפסול. וחלק על דבריהם ש"נראה שגם סוכה מסוככת בענפים הרבה ראוי לפעמים לחשוש שגשמים רגילים לא ייכנסו וזה פוסל, והעיקר נראה שאפילו לא מצוי כ"כ שגשמים ייכנסו כיון שגשמים היורדים בזעף ייכנסו, לא דמי לבית דכל שבבית צריך לתקן דוקא". ע"ש. וכל המחלוקת היא רק לנידון שלהם, אבל בנידון דידן הדבר פשוט שכל גשם מצוי שיורד, חודר אל לתוך הסוכה מבעד לסכך, וגם אם לא נכנס מיד, נכנס אחרי כמה דקות שהגשם יורד. והדבר פשוט.

וגם הגר"נ קרליץ זצ"ל התייחס לזה וכה כתב (מובא בספר הסוכה ח"ב עמ' תמא): "והרוצה למנוע כניסת גשמים לא ישתמש בזה, א"כ לא שייך בזה הגזרה כלל. ומה שעושים לפעמים תקרה מעץ לנוי, אינו סיבה שתהא גזרת תקרה בנסרים הנ"ל, דמעצים פשוטים אלו אין עושים תקרה כלל. ומה שעושים תקרה מעץ תחת רעפים ויש מעל זה עוד תקרה, בלא"ה לא חשיב שעושים תקרה. אמנם אם הנסרים משופים היטב בצורה שיש לחוש שעושים בזה תקרה, יש להחמיר בזה".

עוד ראיתי בזה למעלה בקודש, שיסד הביכורי יעקב (ס' תרלא סק"ו) בדעת רבינו תם, שגם אם הסכך מעכב את הגשם, כל שהסכך צובר את הגשם ובסופו של דבר יכנס הגשם לתוך הסוכה, אינו נחשב לסכך עבה שפסול, ורק אם לא יכנס הגשם לעולם מבעד לסכך יש לפסול. ע"ש. וסכך שלנו כידוע לכל יושבי הסוכות, שפעמים הוא צובר מימיו בתוכו ולאחר זמן מועט יזל מים ממטמוניו.

מכל האמור נבין שלא שייכת כאן גזרת נסרים גם לדעת הסמ"ק, שכל חששו היה "משום דילמא אתי לסכך בהם בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד בה", וכאן, אינו יכול לסדר את הקנים בשום צורה שלא ירדו לתוך הסוכה גשמים. ואם תבוא לחשוש שיוסיף עוד קנים עד שלא יכנסו גשמים, אין לדבר סוף וגם בענפי ערבה אם יכבשם היטב ויסדרם בערמה גדולה לא יכנסו גשמים לתוכה.

ושוב מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו ס' כח) שהביא בשם השואל כדברינו "דאפילו לדעת ר"ת דעלי" הוא דסמך הב"ח בס"י תרל"ה להחמיר בשאין המטר יכול לירד, בכגון נידוננו יודה

(1). לא מבעיא הסכך הנקרא "קיינעס" המצוי היום הזה, אלא אפי' הסכך מחצלת של הדור קודם, יש לומר שאינו דומה לגזרת חז"ל, ואף אם תתוכח לומר שיש לדמותו, בסכך החדש ודאי תסכים.

דמות, כי החוש מעיד דבנסרים הדקים הנקראים בלאפון דהגשמים יורדים לתוך הסוכה בפרט בזמן שהגשמים מרובים, אם לא שיעשה כמות מופרז דלא שכיח, וא"כ אפי' לדעת ר"ת כשר, וא"כ גם בזה ל"ש חומרת הב"ח, ואולי הלטי"ש שהוא מדבר בהם אינם יורדים הגשמים אפי' כשלא ירבה בהם כ"כ רק יניחם אחד ליד השני", וכתב על דבריו שדברי טעם הם'.

איברא שראיתי פירכא לדברים והיא בדברי הט"ז (סי' תרכט סק"א), שכתב בדבר המנהג לא לסכך בקש: "ונראה שלא נהגו לכסות בזה ג"כ מטעם הסמ"ק שבכיסוי הקש בקל יכסה כיסוי עב מאד". חזי' בדבריו שהחשש גם שמא יוסיף עוד מהקש עד שיהיה עב מאוד. ויתכן לחלק שקש מצוי הוא שיהיה הרבה מאוד לכל אחד בביתו והחשש גדול יותר. ויל"ע.

ולאחר כתבי כל זאת, שמתי אל ליבי שכבר הרגיש בהערה על השלחן ערוך - הפרישה (סקי"ג). שגם על דעת הטור יש להקשות כן, שמצד אחד פסק כאביו הרא"ש שגם אם אין גשמים יכולים לירד לתוכה כשרה, ומצד שני הביא כאן את מנהג העולם בשם הסמ"ק, וכתב: "ואפשר דאפילו לדעת הרא"ש ורבינו שפסקו בסימן תרל"א שאינה פסולה, מכל מקום עדיף טפי שלא יהא מכוסה כל כך, גם דלא התיר הרא"ש אלא בסיכך בסכך דלא מיחלף כולי האי בתקרה מה שאין כן בסיכך בנסרים ובקביעות שדומה טפי לתקרה". חזי' בדבריו שלא פסק כן לאיסור מוחלט אלא רק שעדיף טפי. וכבר הארכתי שגם לולא דבריו אין נידון הסכך מחצלת שלנו עניין לגזרת נסרים בשום צד.



עד כמה יהיה רחב הנסר

כל האמור הוא בסכך המצוי, שנעשה בהכוונת חכמים לזכות בו את ישראל, שיצרו את נסריו דקים מאוד שלא יהיה חשש שדומה לתקרת הבית. דרך אגב, יש לדון מה יהיה הדין אם ברצונו של אדם לסכך את סוכתו בנסרים דקים שאינם רחבים ד' טפחים, הלא המה המכונים "פלפונים", עד כמה יכול הוא לעשותם רחבים וישאר הסכך בהכשרו.

בפשטות, כל עוד לא הגיע הנסר לרוחב ד"ט והוא אינו משופה ודומה לכלים, מותר לסכך בו, שהרי אין דרך להשתמש בנסרים כלל לצורך תקרת בית שנגזור שלא ישב תחת קורת ביתו ויאמר מה לי הכא מה לי בסוכה, וכנ"ל. וגם עליו להקפיד שלא יהיה זה באופן שיכול להגיע לסיכוך קבוע שלא ירדו לתוכו גשמים, שגם אם עדיין אינו כן, גזר הסמ"ק לא לעשות סוכה כזו. וכל שהנסרים דקים וצרים יכול לסכך בהם בשופי [וכבר הבאתי בשם הרב זילבר שאין עניין הפלפונים נוגעים כלל לגזרת תקרה בשום צד].

אלא, שבחזון עובדיה (עמ' ל ואילך) האריך בזה והעלה שבזמן הזה נתפשט המנהג בירושלים עיה"ק לסכך בנסרים דקים (פלפונים) שאין ברוחבן אפי' שיעור טפח, מפני שאין עושים מהם תקרה, ולא שייכא בהו גזרת תקרה, ופוק חזי מאי עמא דבר. ועי' במקורות הדין שהביא בשם הגרש"ז אויירבך שמקפידים שלא יהיה ברוחבם טפח. ע"ש. והנראה שבשנים עברו כן היה

(ז). כל דבריו אמורים רק בדבר הפלפונים אם מותר לסכך בהם, אבל גבי המחצלת מהו לסכך בה דעתו במקום אחר לאסור בתכלית, עי' להלן בסוף הענף שהבאתי דבריו.

מנהגם לבנות תקרה מנסרים רחבים טפח והשתרש המנהג להקפיד לא לסכך בנסר שיותר מטפח". ע"ש. וגם בשו"ת אור לציון (שם) כתב שהמנהג לסכך בפלפונים. וכן בספר "הלכות חגים" (עמ' 381) הביאו בשם הגר"מ אליהו זצ"ל שיש שנהגו שלא לסכך ויש שנהגו וכך נוהגים, אלא שלא יהיו מארון או מארגז שפורק. ע"כ.

דעת החזון איש

הנה, בדבר דעתו של מורנו החזון איש זצ"ל בדבר הסיכון בפלפונים, כתב בספר הסוכה (חלק ב עמ' תמ) שהגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר שדעתו לא הייתה נוחה מסכך פלפונים, ואת סוכתו סיכך בענפי עץ. לעומתו, בספר "הלכתא בבי דינא" (תשרי תשס"ו) כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל שפלפונים כשרים "שאין דרך לעשות מהם תקרה וגם אין ששייך כל כך לסכך בהם באופן שלא יכנסו גשמים, וכן הורה מרן החזון איש זצ"ל ומה שיש אמרים שהחזו"א לא התיר, י"ל שלעצמו לא רצה מרן זצ"ל לסכך אלא בענפים, ולא בדבר שיכול להתעורר על זה איזה שאלה ויבאו ללמוד מזה דברים אחרים, אבל מדינא ודאי הם כשרים לסיכון". ע"כ.

הגזרה בנסר שמורכב מכמה חלקים - דעת הגרי"ש אלישיב

נהדר לסכך, הג"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל נשאל בזה (הובאו דבריו בשו"ת או נדברו ח"ב סי' סו), וכה השיב: "והנה גופא דעובדא הכי הוה, הביאו לפני מחצלת עשוי מעצי דיקט דקים ארוגים בחוטים, ואמרתי להשואל שיש לדון עפימ"ש הרשב"א הו"ד בב"י סי' תרכט דכיון דהנסרים תקועים במסמרים הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב, ויש בהם משום גזרת תקרה. והנה דיקט מין עץ הוא המתקלף לחתיכות דקים, ולא מצינו בנסרים חילוק בין עץ עבה למין עץ דק, גם בנסר ד' אם יש בו נקבים נראה שלא יצא מכלל נסר ומכיון שהם דבוקים ע"י אריגה הרי נעשה משום זה כנסר רחב ד' ויש לדון משום פסול נסר ד' גם במקום שאין מנהג אנשי המקום לשכיבה".

אלא שכבר דנו גדולי הדור האחרים בדבריו ובכל זאת החליטו להקל. ראשית, כתב בחזון עובדיה (עמ' כד) שהמעין בתשובת הרשב"א יווכח שלא כתב הרשב"א כן אלא רק לתת טעם לאותו חכם שאסר, שאולי טעמו הוא מפני שמכיון שהם תקועים במסמרים ואין ביניהם ג"ט כנסר אחד רחב ארבעה דמו, שיש בו משום גזרת תקרה, ויש שנחלקו עליו. וכיוון שנחלקו ע"ז, ומכיון שנהגו אצלכם היתר, הנח להם, שאע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם. ע"כ. הרי שלא החליט לאסור, ואדרבה כתב להתיר במקום שנהגו היתר. וכ"כ האבני נזר (חאו"ח סי' תעג) שהרשב"א לא החליט כטעם זה לאסור. ע"ש.

ועוד הקשה, מה יענה להלכה פסוקה בש"ס ופוסקים, שמחצלת גדולה העשויה לסיכון מסככים בה, ולמה לא גזרו עליה, מפני שנעשית כנסר אחד הרחב ארבעה שיש בו גזרת תקרה, אלא ודאי שאין שום דמיון בין מחצלת לנסרים הראויים לתקרה. אמנם, על זה אפשר לחלק

(ח). מש"כ להקפיד שלא יהיה אויר חוצץ ברצף לאורך כל הסוכה, נדבר בזה להלן א"ה.

(ט). מה שהביא לדון על החוטים המחברים, נביא בהמשך א"ה.

ולומר דשאני "נסר", שהוא חתוך ומסודר כקרש העומד לבנייה לבין שאר צמחים או עצים שסדרו אותם למחצלת, שלא שייך בהם כלל גזרת תקרה ויש לדון בהם דין מחצלת, וכמו שרמזו לכך הגרי"ש במכתבו "והנה דיקט הוא מין עץ המתקלף לחתיכות דקים, ולא מצינו בנסרים חילקו בין עץ עבה לעץ דק".

ועוד הוסיפו לחלוק בסברא, שהסכך הזה מתקפל כמו מחצלת ולא דומה לנסר שגזרו עליו חז"ל. כך כתב בחזון עובדיה (שם), וציין שכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' עד) שכיון שהוא דבר רך אינו בכלל גזרת תקרה, ושכן כתב בשלמי מועד (עמ' צט).*

על סברא זו ראיתי מעירים¹ מלשון הר"ן (ז: ד"ה כיון) שבא לתרץ סוגיין עם סוגיא בפרק הבית והעליה שמתבאר שם שהיו מקרים את בתיהם בקנים, וז"ל: "שהנוהגין בקנים מחברין וקושרין אותן עד שעושין מהן לוח מחובר יותר מד". ע"ש. משמע שאם חיבר קנים אחד לשני מחשבים את רוחב הקנים כאחד ודנים עליהם דין נסר. ואני אומר אם מהא לא איריא, שהלא הר"ן הדגיש בלשונו "מחברין ... לוח מחובר", נראה מהדרגשת לשונו שאותם קנים נעשים ממש כתקרה על כל המשתמע ולא היה מחברם באופן שהיו יכולים להתקפל. ודוק.



הסכך של ימינו

אולם נראה, שכל דברי הרב זצ"ל אמורים רק על הסכך מחצלת הישן, שהיה נראה כנסרים ממש דקים מסודרים סמוכים זה לזה, שייך לדון בהם שנראים כנסר ולגזור, אבל הסכך החדש (הידוע בשם "קיינעס המקורי") הקנים שממנו הוא עשוי חוברו ללא שינוי כלל מהמצב הראשוני שלהם ולא שייך להכניסם תחת השם "נסר", וגם הגרי"ש לא יחשוש לאסור.

ועוד יש להוסיף שהרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א כתב לי שראה שהרב בעצמו היה מסכך סוכתו בעצי במבוק לא מחוברים. הרי לנו שלא חשש לגזרת תקרה בקנים שאינם מעובדים [אכן עדיין אין ראיה לאופן שהנסרים מחוברים שע"ז העיר במכתבו הנ"ל].

לאחר כתבי כל זאת, הראוני שאין צורך לסמוך על שמועות וכיו"ב וזכינו שכתב על כך במפורש, וז"ל בקובץ תשובות (ח"א סי' סב בסופו): "וזה פשוט שהמחצלאות המשווקים בשוק שכולה נעשה בחטיבה אחת לא חל עלי' שם חבילה כלל ודינם כמחצלאות השנוי' במשנה. הן אמת שבס' אהל משה להגאון ר' אלעזר משה זצ"ל בסי' י"ז משמע שלדעתו יש במחצלאות משום חבילה, וכל דבריו באו בקיצור ולא מובנים כלל מ"ש מהירושלמי סוף"ק דסוכה דהורו להתיר ראשי מעדנים כעין שאמרו בגמ' דידן בחבילה כוונת הירושלמי מה שהורה להתיר הוא

(י). אלא, ששמועה שמעתי שחילק בין מחצלת שמשלבות החתיכות זו בזו, לבין כשהן מחוברות ע"י דבר חיצוני כעין מסמרים. א"כ, נפל בבירא כל החילוק ובכל אופן לדעתו נצטרך לאסור משום גזרת תקרה. אלא, שכבר הרב זצ"ל בעצמו התיר מטעמים אחרים כמובא בתוך הדברים (להלן בסמוך).

(יא). מעניין לציין שהרב יצחק מרדכי רובין טען טענה זו מקמי הגרי"ש זצ"ל, ואמר לו שאה"נ הוא שומע את החילוק, אבל מ"מ אין דעתו נוחה ליתן לזה הכשר לכתחילה.

(יב). רוב הערות שהבאתי בשם "יש מעירים" וכיו"ב, הלא המה מקונטרסו של הרב יצחק אייזיק כהנא שליט"א, מרבני העדה החרדית, שדעתו שאין להכשיר את הסכך המחצלת המצוי בינינו היום.

בכדי להפקיע מדין כלי שלא יקבל טומאה כמו"ש הק"ע והפנ"מ ע"ש. ובבנין שלמה סי' מ"ה ר"ל דהא דאסור לסכך בחבילין היינו דהיו אגודה בתחילה שלא לשם סוכה ואח"כ מסכך בהם אבל אם רוצה לאוגדם לשם סוכה שע"י האגודה נוח לו לסכך לית לן בה דכאן ל"ש גזירת אוצר ע"ש".

אלא, שהרמ"מ אייכנשטיין כתב אלי שכל מה שכתוב בספרים אינו נוגע למה שסבר לעניין ההידור ויודע הוא שדעתו הייתה שהסכך המצוי היום אינו מהודר. וקצ"ב שמדבריו בתשובה הנ"ל נראה שאין כל חשש להשתמש בסכך זה, וכך היו דבריו להגרמ"מ קארפ (כנ"ל).

למען אל יחסר המזג, אציין שראיתי טוענים שאין לחלק כלל בגזרות חז"ל ותמיד אסור לסכך בנסרים והדומה להם, וז"ל בתו"ד: "מ"מ לא חילקו חז"ל בגזרותיהם בין עץ לעץ והא דנקטו נסרים משום דרוב תקרות עשויות מעצים חתוכים לארכן ולרחבן, אבל אה"נ שגם בעץ שאינו חתוך רק מלמטה אסור לסכך בו אפי' את"ל שאין עליו שם נסר, וגם אפשר דכל שחתוך אפי' מלמטה מקרי נסר" עכ"ד. ואני שואל מי גילה רו זה - שמה שנקטו נסרים הוא לאו דווקא, דווקא ודווקא הוא, שכל סיבת הגזרה היא משום שלא יאמר אדם מה לי קורות הסוכה מה לי קורות ביתי של כל השנה, וכל עוד אינם קורות מה מקום לגזרה.

וביותר, גם אם נסכים ונאמר שבנסרים רחבים ד"ט אין מקום להקל ואף אם אינם נסרים ממש יש לאסור לסכך בהם, אם הם פחותים מד"ט שכל סיבת איסורם הוא מגזרות רבותינו הראשונים בגלל מה שנהגו בזמנם, די לנו במה שגזרו בדיוק, הבו דלא להוסיף עליה, ורק אם הם ממש אותם נסרים נאסור ולא יותר. ובפרט שמרן הדגיש בלשונו "משופים הדומים לכלים". ותו לא מידי.

ושוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' מ) שהשיב לנכדו ששאלו על כך, שאם אין דרך להשתמש באותם נסרים לבניין כלל שדקים הם, אין לאסור. וכן אם אינם משופים, שאין ראויים לתקרה ורצפה הנראית, יש להכשיר. ע"ש שכלל בגזרה גם נסרים שעושים מהם רצפה ולא רק תקרה. לדבריו נמצא שגם במקומותינו יש להחמיר באותם נסרים שרבים מעמי הארץ מרצפים את בתיהם בריצוף עץ. ע"ש. וסברא זו מחודשת וציין שם למ"ש בחידושי (דברות משה) דף י ע"א שהסביר סברתו.

לא אכחד כי ידועה השמועה בשם הגר"מ אליהו זצ"ל לפסול את הסכך העשוי כמחצלת וכלשונו: "סכך לנצח - פסול לנצח". ובתחילה חשבתי שגם דבריו אמורים רק על הסכך מחצלת הישן שהעצים ממנו עושים אותו דומים לנסרים ושייך לגזור בהם. אבל שמעתי מפי מגיד אמת" ששמע מפיו שגם על הסכך מחצלת החדש [העשוי מקנים לא מעובדים וכו"ל] הדברים אמורים וגם עליהם יש גזרת תקרה ואסור לסכך בהם. וביאר דבריו, שבהודו משתמשים בדיוק בכאלה מחצלאות לתקרת ביתם, ויש לגזור בהם. ועי' להלן (בסמוך) בדבר המחצלת שיש שפסולה מכיון שבמקום בו מייצרים אותה הדרך להשתמש בה לשכיבה, וא"כ מקבלת טומאה היא [ועכ"פ מראית העין], ובמה שדנתי בסברא זו.



(יג). ידידי הרב נתנאל שיכנזי נר"ו.

ענף ב - דין מחצלת

מקור הדין

פסק השלחן ערוך (שם סעי' ו), מחצלת שעשו אותה לשם סיכוך כשרה לסיכוך ולא משנה מה גודלה, ואפי' אם היא קטנה שמתאימה לשכיבת אדם. מוסיף הרמ"א (ע"פ המשנ"ב) שאם יש מנהג ברור בעיר שעושים מחצלות כאלו לשם שכיבה, אין להכשיר אפי' אם דעתו בפירוש לשם סיכוך. ע"ש. ומקור הדין הוא משנה בסוכה (יט: ואילך) ועי' בית יוסף. אם כך, כהיום הזה שאין דרך כלל בארץ ישראל [ובשאר מקומות בעולם בהם נמצאים יהודים] לעשות מחצלות לשם שכיבה, ואותן מחצלות נעשות לשם סיכוך לכאורה אין מקום לאוסרן מדין מחצלת.



טענת האוסרים ודחייתה

אלא, שראיתי מערערים שבמקום בו מייצרים את הסכך, אנשי המקום נוהגים לישון על מחצלות כאלו, וא"כ כיוון שנעשה הוא במקום שדרך אנשי המקום לשכיבה, לכאורה יש לאסור את המחצלות האלו שהן מקבלות טומאה שעומדים לשכיבה. טענה זו מתבססת על דברי הגמ' (כ.): "לא נחלקו רבי דוסא וחכמים במחצלות של אושא שהן טמאות ושל טבריה שהן טהורות, על מה נחלקו על שאר המקומות, מר סבר כיון דליכא דיתיב עליהו כדטבריא דמיין, ומר סבר כיון דמקרי ויתבי עליהו כדאושא דמיין". הרי לך שבאושא המחצלות טמאות בכל אופן שמנהג המקום לשכב עליהם, ומשמע שלא מתחשבים באדם שבא מבחוץ ועושה מחצלת למטרה אחרת. ויש לדחות ולומר, כיוון שמנהגו של כל העולם בזמן הזה שמיצרים במדינה אחת לצורך מדינה אחרת במיוחד, וכמו הסכך המדובר שמיצרים אותו בהזמנה מיוחדת לצורך סיכוך, אין צורך להתחשב במנהג המקום בו נוצר הסכך, שכל הסברא ללכת אחר מנהג המקום הוא, שהמקום, על פי תכלית המוצר, מחיל עליו את שמו, א"כ באופן שתכליתו מיועדת מראש למקום אחר ורק מסיבות עסקיות וכיו"ב מייצרים אותן שם, אין טעם להתחשב במנהג המקום. ואע"פ שהמערערים טוענים שכהיום הזה, שהנגישות ממקום למקום בעולם היא גדולה, ממילא יש לדון לפי מנהגם של כל יושבי תבל. ואינו נראה לי, שכל מקום וחששותיו, שהרי למרות שהעולם נעשה קרוב יותר, אם נראה אדם נושא עמו מחצלת לא יעלה על דעתנו כלל שהוא נושאה לשם שכיבה. והדברים פשוטים.

בר מן דין, הנה הרמ"א הביא דין זה, שאם מנהג המקום לייחד את אותן מחצלות לשכיבה, גם אם הוא יעשה לשם סיכוך אין לסכך בהם. ובטעם הדבר כתב בשער הציון (סק"ל) שמי יודע שעשאה לסיכוך. ע"ש. בנידון שלנו, שמעבירים את הכל למקום אחר ורק שם משתמשים בה, אין מקום לחשש זה, שכאן כולם יודעים ומבינים לשם מה נעשית. ובדעת מרן, כתב המאמר מרדכי (סוף סק"ה) "שהכל תלוי בעשייה". ע"ש. וא"כ ברור שהסכך של היום מבחינה זו כשר, שהמפעל המייצרו הוא עבור הסכך וודאי ולא לשום מטרה אחרת. ומה שאמרה הגמ' שבאושא כל המחצלות טמאות, דווקא אם עשאו ומוכרן באותו מקום, שאז הולכים אחר הרגלי אנשי

המקום. ועי' עוד בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' טו) שהאריך בזה והעלה שבזמן הזה אין חשד כלל שיאמרו לעשן לשכיבה. ע"ש.

לעומת זאת ראיתי מי שאסר בכל תוקף מחשש זה, והוא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כט), שלאחר שביאר דין מחלצת כתב בזה"ל: "וא"כ יוצא לנו גם לגבי דידן, שבהיות וזכינו בע"ה לקיבוץ גלויות מכל העדות, ויודעים אנו שרובא דרובא מעדות המזרח משתמשים במחצלאות לשכיבה, ולא עוד, אלא דגם בינינו עדות האשכנזים ג"כ הרבה והרבה משתמשים בזה לשכיבה, וביודעי קאמינא, באופן שיוצא שרוב גדול מנהגם להשתמש בהם לשכיבה, ולכן לא יועיל הסיכון בהם אפילו אם יעשו מלכתחילה לשם סיכון וגזרינן כנ"ל דאתו כו"ע לסכוכי בהו, ובעשאו לשכיבה הרי פסול מה"ת". וע"ש עוד. ואמת אומר שלא זכיתי להבין דבריו, שלפי הידוע לי, כהיום הזה אין מי שמשמש במחצלאות כמו אלו העומדים לסיכון כלל, ואולי יש מעטים שמשתמשים בסוגים שונים של מחצלאות העשויים מקנים, אלא שתדמיתם שונה לחלוטין מהעומדים לסיכון, הקשירה שלהם שונה, וצורת העיבוד של הקנים אחרת, שכל רואה יודע שאין ראי זו כראי זו, ובוודאי א"א לומר שיש ציבור גדול שמשמש בהם. ואולי דבריו אמורים רק לתקופתו, לפני עשרות שנים".



שימושים אחרים במחצלת

יש מעירים שגם בזמן הזה השימוש במחצלת הוא לא רק לסיכון, אלא יש שמוספים אותה לכסות גדרות לצניעות ולמניעת היזק ראייה או למניעת שמש וכיו"ב. וא"כ שוב הדרינן להא שהוא כלי ומקבל טומאה ושייך לאסור לסכך בו.

ואין זו טענה, ראשית, שעדיין רוב המחצלות המיוצרות הן לצורך סיכון, והסברא נותנת שהולכים אחר הרוב. ועוד, שהמחצלות העשויות לגידור אינן דומות בתבניתן לאלו העומדות לסיכון, שאלו שמגדרים בהן קושרים אותן עם חוטי ברזל, וגם סוג העץ חזק יותר ועמיד, שעבר עיבוד המתאים אותו לכך^{יד}.

ובר מן דין, כבר עמד על כך בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' קנה) וכתב שאפשר לסכך בהן עצמן, שאף אם נחשבים לכלי, הרי הן פשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה, כמבואר בדברי הרמב"ם (פ"ד מכלים ה"א): "כלי עץ שאין עליו צורת כלי אף על פי שמשמשין בו אינו מקבל טומאה".

מצאתי חיזוק לזה בתשובת הרשב"א (ח"א סי' נח) שענה לשואל בזה"ל: "ומחצלאות של קנים שלנו ששאלת אם מכסין בהן? מסתברא דסתמן לסכוך או למחיצה הן עשויות ומסככין בהן". הרי לך להדיא שאם עשויה למחיצה אינה מקבלת טומאה ומסככין בה.

יד. ציץ אליעזר חלק י' נדפס לראשונה בשנת תש"ל.

טו. ובעיני ראיתי שתי חצרות סמוכות זו לזו, האחת גידרה בקני סכך (כנראה סכך "הקיינעס" המצוי) והשניה בקנים מיוחדים מחברה המתמחה בתחום, וההבדל ביניהם ניכר לעין, שהגדר הראשונה נהרסה והשניה עומדת על מכונה ביציבות וביופי. הנה לנו שהאחד שעשה כן לא הועילו מעשיו, ודעתו בטלה ומעשיו בטלים.

אכן, אם רגילים להשתמש במחצלאות לצורך כריכת סחורה, כתב הערוך השלחן (סעי' יג.) שנחשבות מחמת זה לבית קיבול ומקבלות טומאה. הביא דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (הנ"ל). ע"ש. ונראה לי שבזמן הזה אין דרך כלל להשתמש במחצלת לכרוך בו סחורה.



ענף ג - גזרת חבילה

מקור הדין

גזרה נוספת גזרו חז"ל בדבר סכך הסוכה, והיא "גזרת חבילה". והכי איתא במשנה (יב.): "חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן, וכולן שהתירן כשרות". וכך נפסק בשלחן ערוך (סי' תרכט סט"ו ואילך), וע"ש שלא בכל אופן אסרו לסכך בחבילה, רק אם יש בחבילה כ"ה קנים ומעלה, שאז דרך להניחה לייבוש, אסור לסכך בה. וכן, אם הם באים מגזע אחד, אע"פ שקשר אותם מהצד השני, מותר לסכך בה ואינה נחשבת לחבילה. ועוד שכל האיסור הוא רק בחבילה נקשרה לייבוש שהקשר נשאר זמן מה אבל "חבילה שאין קושרים אותה אלא למכרם במנין ומיד כשיקננה הקונה יתירנה, אינה חבילה".

לפום ריהטא, הסכך העשוי כמחצלת יש לגזור עליו גזרה זו, שהרי יש בו יותר מכ"ה קנים, ואין ביניהם שום חיבור מלבד הקשירה, וגם הקשירה שנעשתה בו לקיום היא עשויה.



משא ומתן אם נאסר הסכך שלנו

אלא, שהיד הנטויה לדחות, שכל האיסור הוא רק בחבילות שנקשרו לייבוש ממש, אלא שכעת הניחן על הסכך כדי לייבשן, אבל אם קשרן למטרה אחרת, לא נכללו בכלל הגזרה המדוברת. ועוד, יש שרצו לומר, שכל הגזרה היא על חבילה ממש, אבל סכך שצורת הקשירה של הקנים בצורה אחרת שפרוסים דרך שטיח הם לא בכלל גזרת חבילה.

הנה, הגמ' (י:): מביאה מקרה השייך לגזרת חבילה שנחלקו האמוראים בדינו, והכי איתא התם: "אמר רבי אבא: הני צריפי דאורבני, כיון שהותרה ראשי מעדנים שלהן כשרין. והא אגדי מתתאי, אמר רב פפא דשרי להו. רב הונא בריה דרב יהושע אמר אפילו תימא דלא שרי להו, כל אגד שאינו עשוי לטלטלו לא שמיה אגד" ע"כ הגמ'. פירש רש"י: "צריפי - כמין כוך עגול ככובע, ונחבאים בתוכו צידי עופות. דאורבני - עשוי מענפי ערבות, וגודלין אותו, מתחתיו פיו רחב, ולמעלה קושרין ראשי הנצרים בחבל קשר אחד, כעין כלי מצודות שצדין דגים קטנים, שעושין בגומא שקורין יונק"ש, אבל אין בצריף שלשה וארבעה בתי אריגה כמו שיש למצודה. ראשי מעדנים - קשר העליון, מעדנים כמו התקשר מעדנות כימה (איוב לח). מתתאי - לצד פיו הוא קלוע. דשרי להו - מתיר ראשי החוט שהוא קלוע בו, ואינו צריך להפקיע הקליעה. שאינו עשוי לטלטלו - כגון זה, שמשותף קשר העליון אם אתה מטלטלו - הוא ניתק מאליה, שאין לו אלא פיו קלוע כמין גדיל לאחוז את הנצרים. מוכח, אפי' שאותה אגדה אינה דומה לחבילה

ולא נעשית לשם חבילה אינה כשרה לסיכוך עד שיעשה בה מעשה שישנה אותה ממצבה הקודם ויכשירנה". ע"כ לשון רש"י.

מוכח שאפי' שהחבילה לא נעשית בצורת חבילה העומדת לייבוש וגם לא בצורת חבילה זו, גזרו בה משום חבילה, ואין לסכך בה עד שיעשו בה שינוי שיגרום לחבילה להתבטל ממטרתה הקודם ולעמוד לשימוש חדש של סיכוך. וא"כ, בכל קשירת עצים בכל אופן יש לחשוש משום גזרת חבילה ואסור לסכך בה.



דעות הראשונים בסוגיא

כך עולה על פי פירושו של רש"י בסוגיא, שביאר את דעתו של רב הונא בריה לרב יהושע שכל שאם יטלטל את המחצלת לאחר שהתיר את הקשר, הוא ניתק מאליו, לא שמיה קשר ומותר לסיכוך.

אבל הרא"ה פירש את דברי רב הונא אחרת: "פי' דהא לא עביד לטלטלו בראשי הענפים. ומיהא ומשמעתין דלעיל דאמרינן דלמנינא בעלמא הוא דאגידן, שמעינן דכל אגד שאינו עשוי לטלטלו באגד זה, אף על פי שאפשר לטלטלו לא שמיה אגד, ולא מתסרא סוכה אמטוליתיה וכן הלכה וכן נראה נכון. הלכך סיכך בקנים סדורים שקשורין זה בזה כשרה, כיון דלא לטלטולי עביד ליה, אף על פי שראויין לטלטלן כולן כאחד כשרה". וכן הביא הריטב"א בשם רבו [הלא הוא הרא"ה], וכך כתב גם הרי"ד בפסקיו. ע"ש. כוונתם, שאין הכוונה שא"א לטלטלו כלל, אלא שהקשירה לא נעשתה להקל על הטלטול אלא די בזה שהוא לא נעשה כחבילי עצים שמטרת הקשירה לטלטול, גם בזה הכשיר ר"ה, ולמרות שבפועל אפשר לטלטל את כל הקנים כולם כאחד. הרי לנו שהתיר להדיא מחצלת העשויה לסיכוך, ולא גוזרים בה גזרת חבילה. וכפירושו משמע גם מלשון הרמב"ם (פ"ה סוף הי"א) "וכן כל אגד שאינו עשוי לטלטלו אינו אגד". משמע שגם אם אפשר בפועל לטלטל אלא שאינו עשוי לכך אינו נחשב לאגד.

וכך היא דעת הראי"ז (בפסקיו אות ג, מובא בשלטי גיבורים דף ז.) ובתוך דבריו ביאר יותר, וז"ל: "כל אגד שאינו עשוי לטלטלו באיגודו אינו אגד, שכן דרך החבילין שאוגדין אותן כדי לטלטל כל האגד ולא יהא צריך לטלטלן אחד אחד. לפיכך הצריפין שאוגדין הקלחין שלהן ואוגדין אותן להתקיים מלאכתן אין בהן משום אגד, והרי הן דומין למחצלאות העשויות לסיכוך, שאע"פ שהן ארוגין ואוגדין אין בהן משום אגד ומסככין בהן" ע"ש. וכן הוא בסכך שלנו, שהקשר המחבר את הקנים נעשה כדי לקיים מלאכתו שיעמוד בטוב על הסוכה.

נמצא לדעת הרא"ה ודעימיה, מותר לכתחילה לסכך בסכך שלנו, שהקשירה הנעשית בו אינה לצורך הטלטול אלא רק כדי שיעמוד היטב על הסוכה ולא יפול בכל תנועה ורוח קלה. וכך פסק הב"ח לעיקר.

ובאמת, יש כאן הערה גדולה על דעת רש"י, היאך יפרנס את סוגית מחצלת, שכל שעשאה לסיכוך כשרה, והרי לדעתו כל קשירה המתקיימת יש לגזור משום "חבילה", ואפי' אם מדובר בצריפי דאורבני שאין המטרה לטלטלו כלל. ויתכן לומר בדעתו, שהמחצלת המדוברת אינה

מחצלת שקניה חוברו זה לזה בחוט, אלא דרך אריגה או קליעה, שאינם דומים לחבילה במציאות האמיתית שלהם ולא רק בכוונת עושיהם. ועליהם דנים רק מדין מחצלת לשם מה עשאה וכו', אבל כשקניה חוברו בחוט גזרו עליה מכל וכל.

ושמתי אל ליבי שרש"י עצמו ביאר לנו על אלו מחצלות דנה הגמ' להכשר או לפסול, וז"ל (כ. ד"ה גמי): "הלכך, סתם קטנה יש בהן לשכיבה, לא שנא גדולה מעשה שרשרות שהיא עבה ואינה חלקה, לא שנא ארוגה שהיא חלקה, והיינו דקתני גדולה מסככין בה קטנה אין מסככין בה, ואין חילוק בין גדולה לארוגה". ועוד כתב רש"י (ד"ה גדולה): "מעשה עבות וקליעה, מסככין בה אפילו קטנה, דאינה לשכיבה לפי שהיא עבה ואינה חלקה, ועץ שלהן קשה" וע"ש בכל דבריו. ולשיטתו א"ש, שכל הנושא במחצלת אינו במחצלות קשורות בחוט אלא בארוגות או קלועות בתוך עצמן ללא תוספת חוט.

נמצא, שדעת רש"י לאסור בסכך שלנו מטעם גזרת חבילה. אלא בספר חזון עובדיה (עמ' כד) הביא בשם שו"ת בנין שלמה (סי' מה), שכתב שלא גזרו גזרת חבילה, אלא כשהיו אגודים מתחילה שלא לשם סכך, ואח"כ סיכך בהם, בזה הוא שגזרו חז"ל, משא"כ כשאוגד אותם לשם סוכה ליכא למגזר שמא יניח חבילה לייבש ואח"כ ימלך לסכך בהם, כיון שבשעה שאגדם התכוון לאגדם לשם סוכה (אלא שסיים בצ"ע). ועוד הביא (שם) בשם הבית מאיר אודות מה שנהגו בעירו שמשככים בענפי ערבות גדולים, וגודלים אותם כחטיבה אחת, ויש שרוב תיקונם להניחם תוך העגלות, אולם עיינו הרואות שאלו אין להם בית קיבול, אלא פשוטים, והנעשים לעגלות יש להם תוך ושוליים ואחוריים, ואלו אינם אלא צד אחד פשוט, ואף אילו היו נעשים להציגם מן הצד בעגלות, אינם אלא למחיצה שלא יפול מהם דבר. הלכך אינן מקבלים טומאה שהרי אינם אלא פשוטי כלי עץ. ומכל שכן שנתקנו בפירוש אצל האומן לסכך בהם, ופשוט שכשרים לסכך בהם בלי שום פקפוק. ע"ש. על פי היסוד שהעמידו שאם נעשתה המחצלת לשם סיכוך לא גוזרים בה גזרת חבילה, יש לומר שגם רש"י יודה שכשרה בכה"ג שנעשתה להדיא לשם סכך, אע"פ שהוא פוסל אם נעשתה באותה צורה לשאר מטרות¹².



חבילה העשויה למכור

הלכה נוספת שיש ללמוד ממנה לדין הסכך, היא דין חבילה העשויה למכור, שפסק מרן להלכה (ס"ז) שאע"פ שחבילה היא מותר לסכך בה, שכל מטרת הקשר אינה אלא למניין. אלא נחלקו הראשונים בהבנת הלכה זו, דעת רש"י היא שאינו נחשב קשר לפי שאין דרך להצניעם באוגדם. ולדעתו, כל שנשאר באוגדו אינו נכלל בחבילה העשויה למכור. אבל דעת הר"ן כתב שסיבת ההיתר של חבילות העומדות להימכר "דלא עביד לה על דעת חבילה". ע"ש. עולה

(טז). הן אמת שהאחרונים הנ"ל דיברו על מחצלאות ונראה מדבריהם שהם מתכוונים למחצלאות ארוגות וגדולות שגם רש"י מודה שאם הן נעשו לשם סיכוך כשרות, וכנ"ל, וא"כ אין ראייה מכאן להכשיר לדעתו אם הקנים מחוברים בחוט. יש לומר דויל בטר טעמא שחידשו, שאם עושה לשם סיכוך להדיא לא גזרו חכמים באותו סכך, וא"כ לא משנה היאך עשויה המחצלת, בה לא דיברו חכמים. וכמו שהדגיש הבנין שלמה שאם הוא אוגד אותם לשם סיכוך ליכא למגזר שמא יניח החבילה לייבש.

מדבריו שכל שלא עשה לשם "חבילה" מותר לסכך בו. אלא שיש לעיין מהי "חבילה" שהתכוון הר"ן, יתכן וכל שכוונתו היא שיהיו קשורים יחדיו, יש להחשיב כחבילה ויל"ע.



דעת מרן הבית יוסף

כעת נבוא לדון מהי דעתו של מרן הבית יוסף שקבלנו הוראותיו וככל אשר יאמר נעשה. ראשית, יש לדעת אם הלכה כרב פפא שצריך להתיר את כל הקשרים לגמרי, או שהלכה כרב הונא בריה דר"י שנחלקו הראשונים בדעתו היאך צריך לנהוג בחבילה המדוברת. שנית, אם הלכה כרב הונא היאך למד בדעתו, האם כרש"י (הפשטות בדעתו) שרק אם החבילה אינה מטלטלת מחמת התרת הקשר כשרה, או כשאר הראשונים שדי לנו בהא שאין דרך לטלטלה כך.

הנה, הלכה זו דצריפי דאורבני לא פסקה מרן בשלחן ערוך, אלא שבבית יוסף דן גבה, ע"ש בכל דבריו. והעולה מדבריו - ראשית, שהלכה כרב הונא בריה דר"י, והיאך פירש דעתו - הנה מרן הביא את לשון הר"ן על האי צריפי דאורבני, וז"ל בביאור דעת ר"ה "רב הונא אמר כל אגד שאינו עשוי לטלטל לא שמיא אגד. רב הונא מהדר לפרוקי מאי דפרכינן והא אגדי מתתאי דלעולם לא שרי להו מתתאי דכיון שהתיר הקשר שבראשן הגס שרי משום דקשרן מצד האחר אינו כל כך חזק שיתקיים אם יטלטלו החבילה וכל כי האי גוונא לא שמיא אגד". לכאורה הוא כרש"י וא"כ בעינן התרה כמעט גמורה.

אלא שבספר בית השואבה (סעי' פט) דקדק בהא שמרן העתיק את לשונו של הר"ן ולא את לשונו של רש"י כדרכו, וביאר שבאמת הר"ן חלק על רש"י בדין. הנה, רש"י פירש שצריפי דאורבני הוא כוץ של הציידין, ואילו הר"ן כתב שהוא "חבילות שעושים מערבה וראשיהם הגסים לצד אחד וראשיהם הדקים לצד אחר ודרכן לקשרן בשני ראשיהם", והיינו החבילות המדוברות ממש. הסיק מכך בית השואבה שדעת הר"ן שאם לא מדובר בחבילות שדרך לייבשן לא גזרינן כלל גזרת חבילה, וא"צ להתירן, ומותר לסכך בהן כמות שהן. ע"ש. לדבריו נלמד, שהסכך שלנו, לדעת מרן אין לגזור עליו גזרת חבילה, שהרי אין דרך להניחו לייבוש, ודלא כדעת רש"י. וע"ש באורך.

חיזוק לדבריו אפשר להביא, שהנה הרמ"א הביא את דברי הבית יוסף להלכה כך: "וכל חבילה שאינה קשורה משני ראשיה שיכולין לטלטלה כך, אינה חבילה, ומותר לסכך בה". וכתב העטרת צבי (סק"ט) לבאר סברתו: "ומותר לסכך בה אפילו לא התיר אגדן, הואיל דמדינא מותר לסכך בחבילה אם מניחו לשם סוכה רק שאסרו משום גזרה, ובכי האי גוונא דלא עביד לה על דעת חבילה לא שייך למגזור". מבואר שגם בחבילה עצמה הסברא להתיר היא דלא עביד לה על דעת חבילה, א"כ בכל אופן שיש סיבה אחרת לומר דלא עביד לה על דעת חבילה, דעת הרמ"א להתיר לסכך בה גם אם לא התיר.

ומצאתי שכדברי הבית השואבה כבר כתב הב"ח ז"ל: "ולענין הלכה כן ודאי עיקר כפירוש זה שהרי אף הר"ן ז"ל נטה מפירוש רש"י בצריפי דאורבני ופירש שמדבר בחבילה ממש והיינו טעמא דלפי פירוש רש"י קשה מה איסור יש באותן כוכין מאחר שאינן דומין לחבילה כל עיקר

והרי הן כמחצלאות וכו' וכן נראה מדברי הרמב"ם והרי"ף והרא"ש שכתבו בסתם ולא פירשו כלום דמשמע דסבירא להו דאין צריך התרה כלל כי אם בחבילה ממש".

על פי דרכם של הב"ח והבית השואבה אמרתי לומר פה דבר חדש. הנה רש"י למד את הסוגיא דאיירי בכרך של ציידים, שלכאו' הוא כלי ממש המקבל טומאה, ויתכן לומר שדווקא בו למד רש"י שנחלקו האמוראים היאך לפעול כדי להפקיע ממנו שם כלי ולהכשירו לסכך, אבל מה הדין יהיה בחבילה שאינה מקבלת טומאה וכל פסולה לסכך נובע מגזרת חבילה, יתכן שהוא יודה שרק על חבילה העומדת לייבוש [והדומה לה] גזרו חז"ל ולא על צורות אחרות של חבילה, שבהם לא גוזרים ואפשר לסכך בהם כמות שהן [אכן, הב"ח התקשה לצד השני לגמרי בדעת רש"י, שמה מקום יש לחשוש בצריפי דאורבני מאחר ואינן דומים לחבילה, ועוד יש להבין בדעת הב"ח שדימה צריפי דאורבני למחצלאות, וא"כ אין חשש לסכך בהם, וצ"ב, דאדרבה, יש לדמותו למחצלת שאינה עשויה לסיכוך, שפסולה].

נמצאנו למדים, שאין לפסול את הסכך שלנו משום צד, לא מבעיא לדעת הרא"ה ודעימיה שכל שלא נעשה לטלטול ממש אין לפסול משום גזרת חבילה, וכמו שכתבו להדיא שאין לפסול מחצלת. אלא אפי' לדעת רש"י יתכן שכשר, ע"פ מש"כ האחרונים שאם עשו את החבילה לשם סכך להדיא אין לגזור, יש לומר שרש"י יודה לסברא זו [או כמ"ש, שרש"י לא איירי כלל בחבילה שאינה דומה לחבילה העומדת לייבוש]. ואת"ל שלא, מרן הבית יוסף הביא דווקא את מהלכו של הר"ן בסוגיא, שלא עסקנו כלל בחבילות שאינן דומות לחבילה העשויה לייבוש וא"כ אין מקום שממנו יש להבין איסור בהם, וכל מה שלא נכלל בגזרה אין לנו לכללו מעצמנו [לדעת החולקים על רש"י].

עוד יש להוסיף כאן גבי הסכך שלנו, שגם אם נחמיר ונחשיב שצורתו היא כצורת החבילה המדוברת שעליה גזרו גזרת חבילה, המציאות נראית שאם תגביה את הסכך מקצה אחד יתלשו אותם קנים שתאחו בידך ולא יעלה בידך אלא מעט קנים, ורק אם תחזיקנו באמצעו בערך תוכל להרימו כולו, ואין דרך בני אדם לנשאו על סמך החוטים המחברים אותו, וא"כ אין להחשיבו כחבילה כלל אלא אוסף קנים שהחוטים המחברים אותם מונעים מהם רק להתפזר ולא להתחבר ממש. אכן לא מצאתי מי שכתב כן, ויש לעיין אם אכן כך הם המציאות והדין בסכך שלנו [אבל, כאמור אין צורך להגיע לזה].

עוד זאת מצאתי, במכתב שכתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל לת"ח אחד ששאלו בזה", לאחר אריכות דברים סיים בזה"ל: "וזה פשוט, שהמחצלאות המשווקים בשוק שכולה נעשית בחטיבה אחת לא יחול עליה שם חבילה כלל ודינם כמחצלאות השנויים במשנה". ושם דיבר דיבר על הסכך המצוי בזמן הזה, שכאמור בו אין את החשש שהעלה הגרי"ש לדונו בגזרת תקרה במקום אחר. וא"ש.



(יז). במכתב להג"ר שרגא פייוול כהן. פורסם בכתב עת צהר (ג תשנ"ח).

ענף ד - אויר החוצה את כל הסוכה

בסכך המחצלת הישן, יש בעייה שעמדו עליה הפוסקים, שיתכן שיהיה אויר רצוף חוצה את כל חלל הסוכה ויתכן שהסוכה תפסל מחמת כן, או שיהיה אסור לשבת תחת אויר זה גם אם הוא צר מאוד. אכן בסכך החדש המצוי אין כלל חשש זה, שהרי הקנים אינם מעובדים ואינם הולכים ביושר כלל, ואין חשש כלל למצב שיש אויר רצוף מתחילה ועד סוף. ואם ראית ומצאת אויר, שים נא נסר אחד לפחות על גבי הסכך ונכשרה הסוכה לרווחא דמילתא.

מכיון שאין הבעייה הזו שייכת בזמן הזה, וכנ"ל, אין צורך להאריך בזה, רק אציין שדן בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד (או"ח סי' מט בסופו) שנראה שהחמיר בזה", שנראה שכך היא דעת מרן הבית יוסף (ריש סי' תרלב) שהביא רק את שיטת הרא"ש שאם יש אויר חוצה את כל הסוכה, אפי' מעט מאוד אין ישנים תחת האויר כלל, וכן נראית דעת הרמ"א (עי' היטב בדרכי משה ובהגה) [והביא שם שיטות שיש שהכשירו עד טפח. ע"ש]. וכן כתב בחזון עובדיה (עמ' ל סוף הלכה טו) שיש לתת על רוחב הנסרים לרוחבם נסרים או ענפי אילן. ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' קעג).

גם החזון איש (סי' קמד סק"ד) דן בזה, ואח"כ סיכם הדעות והכריע הלכה: "נמצא לפי זה לדינא, אם אויר פחות מג' טפחים עובר ע"פ כל הסוכה ויושב ברוב ראשו או רוב גופו תחת האויר לכו"ע פסול [דברנו ע"פ הכרת השו"ע כפרש"י דבאויר אין ישנים תחתיו]. אין האויר ע"פ כולה [צ"ע אי סגי ברובה או ז"ט] ומקצת ראשו או גופו תחת אויר אפי' אמצע גופו תחת האויר לכו"ע כשר, היה האויר ע"פ כולה ואמצע גופו תחת האויר וקצותיו תחת הסכך ורובו בצירוף הוא תחת הסכך לדעת הרא"ש והרי"ו פסול ולדעת הר"ן והריטב"א כשר, אין האויר ע"פ כולה ורוב ראשו תחת האויר לדעת הר"ן פסול ולדעת הרא"ש כשר, וקי"ל בתרויהו להחמיר". ע"כ.

אמנם יש המקלין בזה, בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד, סי' שמא ואילך) שפשוט לו להקל בזה. ובפוסקים והנהגות (מהגרי"ח) הביאו דעתו להקל. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' כח) העלה להקל. ע"ש. וע"ע בחזון"ע (שם).



ענף ה - החוטים הקושרים את הסכך

כעת יש לדון אודות החוטים הקושרים ומחברים את הקנים אחד לשני, שבלעדיהם כל רוח שתבוא תניד אותם ממקומם, וממילא לכאורה נחשבים הם למעמידי הסכך ממש. וא"כ דינם כדין "מעמיד" הידוע בדיני הסוכה. אם כי אין כאן המקום לדון בדין מעמיד כולו, שמסתעף הוא וארוך מאוד שנחלקו בו ראשונים ואחרונים, ורק אציין שדעת הפוסקים שמעיקר הדין מותר להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה אפי' מה"ת (עי' סוף סי' תרל ובמשנה ברורה שם).

(יח). אמנם, עי' בגליונות החדשים שהביא את דברי הפוסקים שא"צ להחמיר בזה וי"א שרק אם יש טפח יש לפסול, אלא שכל מעיין יראה שיש טעות במיקום הציון שהרי ההערה פותחת ב"וכן" והאמור בה אינו תואם את המקום ממנו הופנתה, וצ"ל שהיא שייכת למקום אחר וממילא אין זו מסקנתו של הרב ובפרט שהעלה שכך היא דעת מרן השלחן ערוך.

פשוט הוא שאם קשרם בסיבים וכיו"ב שכשרים בעצמם לסיכוך^ט, אז"ל שכשר לכתחילה, וגם אם הקנים יכולים לעמוד בפני עצמם ברוח מצויה, ג"כ ברור שאין לחשוש להם מדין מעמיד, כל הנידון הוא אם קשרם בחוט המקבל טומאה ומעמיד את הקנים לבל ינועו ברוח המצויה, ויש לברר את המציאות היאך היא.

כבר עמד על מדוכה זו, אם יש להחשיבם למעמיד, בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' עד), ובתחילה חשש לכך שהחוטם הם מעמידי הסכך וא"כ אין לסכך בהם. אבל סיים מכתבו בכתבו: "אח"כ נתברר דאין החוטין בגדר מעמיד כלל, ועכ"פ עלינו להקפיד שיהיו מעט מאד חוטין באופן שיהי' ברור שאין בחוטין גדר מעמיד כלל". ע"ש. והסביר בשמו הרב יצחק מרדכי רובין (צהר ז) שהרב זצ"ל ניסה את הדבר כמה שנים בסוכתו למשך כמה שנים והעצים עמדו היטב. והסיק מכך שחתיכות העץ יכולות לעמוד ברוח מצויה גם בלי החוטם והחוטם הם לתוספת בעלמא. אבל ראינו בפוסקים שכן חששו לחוטם האלו שמעמידים הם את הסכך.



מציאות החוטם בזמן הזה

הנה, הסכך מחצלת הישן, העצים שממנו הוכן היו קשורים בחוטי תפירה רגילים, שאינם כשרים לסיכוך וודאי, וכבר העיר בזה הגרי"ש אלישיב במכתבו (שבשו"ת או נדברו הנ"ל) שיש לברר מה טיבם של אותם חוטם. ויש לעמוד לדון ככל האמור. אבל הסכך מחצלת המצוי יותר בינינו (של חברת "קיינעס המקורי") הסיבים [המיוצרים מצמח ה"גווה"] המחברים את הקנים נעשו בהוראתו ובהדרכתו של הגרי"י פישר זצ"ל בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סי' מד), שהתווה לרבני העדה חרדית דרך בה ילכו, וכה כתב: "הביאו לפני מחצלות מדרום אפריקה, אשר הקנים מתחברים זה לזה ע"י חוטם הגדלים כך בטבעם, דישנם סוג עצים שאחרי שמסירים הקליפה העליונה, אז מתגלה כל מה שבפנים, חוטם ארוכים הגדלים כך בטבעם, בלי שום שינויים, ומכיון שאני אסרתי כל הזמן מצלאות שמחוברים אחד לשני ע"י חוטי תפירה, ולכן כשהביאו לפני דבר חדש זה, ובקשו הכשר, אמרתי שיתנו לו הכשר מהבד"ץ, בתנאי שיהיה משגיח מטעם הבד"ץ, על עשיית המחצלות האלו לשם סכך, ויחברו ע"י חוטם האלו, ומכיון שהסכימו על ההשגחה ניתן להם הכשר הבד"ץ על זה".

אמנם ראיתי מעירים, שיש לדמות חוטם אלו לחוטי פשתן שרק נידק ולא ניפץ, שפסק המשנה ברורה (סקי"א) שאפי' בנשרו לחוד אין להקל כי אם בשעת הדחק. ולא הבנתי דבריהם, והלא הרב זצ"ל ביאר היטב הדק בדבריו שכל הפעולה הנעשת בעץ הזה היא רק להוריד את השכבה העליונה ובפנים נמצא אותו חוט כמות שהוא, משא"כ בפשתן, הנידון הוא, לאחר שעבר עיבוד כל שהוא, שהשרו אותו במים ואח"כ נדק, שהכו עליו במכתשת להכשירו וכו', אבל אם לוקחים אותו כמות שהוא וכך משתמשים בו, אין חשש. ושו"ר שכן חילק מסברא הרב יצחק

(ט). לא נכנסתי כאן לדון בדבר חוטי פשתן, אם הם פסולים לסיכוך מדרבנן או מה"ת, ויש לדון במעמיד הפסול לסיכוך מדרבנן, אם מותר להעמיד בו, שעל פי המבואר פה, הסכך המצוי בינינו, אינו קשור בסכך ששייך בו נידון זה, ואין צורך להאריך בזה כאן, אבל בהמשך כתבתי מעט בזה. ע"ש.

מרדכי רובין (צהר ז') גבי גמי וסיב הם חבלים טבעיים שגדלים כך סביב האילן אין לפסול, וה"נ לכאורה בצמח הגוה, והוסיף שכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל.



חקירה אחת בדבר החוטים

אם בהא עסקינן, יש עמדי חקירה אחת, והיא, נניח שהחוטים נחשבים למעמיד וברצונו לחוש ולא לסמוך סוכתו על דבר שאינו ראוי לסיכון. אם יניח על הסוכה עצים עבים שיכולים להחזיק את הקנים לבדם ובקיומם לא צריך את החוטים כלל, לכאורה הסוכה נכשרת בכך לכתחילה, אלא שיש מקום לדון אם יש כאן איסור "תעשה ולא מן העשוי", שהרי הסוכה כבר בנויה בשלימות והסכך עומד על מקומו בחוזק, אלא שבפסול הוא קיים, וכעת שמוסיף את העצים הכבדים אין להם שום צורך, ויתכן ונחשב לעשייה מיותרת שכבר נעשה בכל קודם והוי "תעשה ולא מן העשוי".

הנה ידועה המחלוקת ביסוד דין מעמיד, אם הוא דין פסול בעצם הסוכה, וכך למד הב"ח בדעת רש"י והרא"ש: "דלאו משום גזרה שמא יאמרו הוא דפסול אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה כדקיימא לן בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד", או שהוא מצד גזרה שמא יסכך המעמיד עצמו וכך היא דעת הר"ן (ריש מסכתין), ואכמ"ל.

יתכן לומר, שלדעת רש"י, נאמר כאן תומל"ה, שהמעמיד נחשב כהסכך עצמו והסוכה בנויה לגמרי בפסול, ואם ברצונו להכשירה עליו לסתרה מבניינה, ואילו לדעת הר"ן שהוא רק חשש שמא יסכך בו, כיוון שעשה מעשה הניכר שאינו מעמיד את הסוכה בחוטים הללו, חזרה סוכה לכשרותה.

ומצאתי בפרי מגדים (סי' תרלא א"א סק"ב) שעמד לדון במסכך את סוכתו בסכך עב עד למאוד שלא יכולים הגשמים לירד לתוכה ולאחר שהניחו בבת אחת, שהסכך פסול בכך (וכנ"ל שיש דעות בזה), אם רוצה לדללו כדי שיכולים יהיו הגשמים לחדור בתוכו, אם יש בזה חשש "תעשה ולא מן העשוי", וכתב: "אין צריך לנענע הנשאר אפילו הניחו בבת אחת, כי אין שם סכך פסול ממש עליו". ע"ש. ולדבריו יתכן שגם לדעת רש"י אין לפסול שהרי אין על הסכך שם סכך פסול ממש ורק שיש דבר הגורם לו להיפסל ועל ידי הוספת העצים מכשירו. ויל"ע.



לקשור את הסכך לקרשים

גם נידון זה קשור לקודמו, השאלה היא בדבר ה"מעמיד" את הסכך, האם מותר להעמיד את הסכך בדבר שאינו כשר לסיכון או אסור.

אם רוצה לקשור את הסכך בסיבים שהם גידולי קרקע אבל עברו עיבוד שנתן להם צורת חוט, כגון חוטי פשתן. הנה, פסק השלחן ערוך (ס"ד) בדבר סיכון בפשתן שאם הוא כמות שהוא מותר לסכך בו, אבל אם עבר עיבוד פסול לסכך בו. לכאורה, גם כאן אותם חוטים שעברו עיבוד

אין לסכך בהם, וממילא אין להעמיד בהם את הסכך. אלא שכבר כתב הריטב"א (יא:) שאפילו לדעת הפוסקים שאוסרים להעמיד בדבר הראוי לקבל טומאה, מ"מ כל דבר שאין האיסור לסכך בו אלא מזגרת חכמים, אין איסור להעמיד בו סכך הסוכה, משום שהאיסור של המעמיד בדבר האסור לסכך בו אינו אלא משום גזרה שמא יבוא לסכך בו ממש, וכשהאיסור לסכך בו אינו אלא מדברי סופרים מותר להעמיד בו הסכך, משום שגזרה לגזרה לא גזרינן. ע"ש.

משמע מדבריו שלסוכרים שמעמיד בדבר המקבל טומאה פוסל את הסוכה מה"ת, נאמר שבדבר הפסול מדרבנן הסוכה נפסלת מדרבנן, שאין הפסול נובע מגזרה אלא הוא פסול בעצם הסכך. ואכמ"ל שלהלכה נוקטים גם המחמירים שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה, האיסור הוא משום גזרה, וכדעת הר"ן.

דרך אגב, ראיתי מעוררים שאם יקשור את הסכך בחוזקה לקרשים, יחשב הסכך כקבוע מאוד ויפסול את הסוכה, כמו סכך שקבעו במסמרות על דרך דעתו של רבינו תם (ריש סוכה, הובאה לעיל) שאם קבעה במסמרות פסולה. אבל נראה שאין זו טענה, שכל מה שפסל ר"ת הוא דווקא אם שכשקבעה במסמרות לא יורדים גשמים לתוכה ונהיית הסוכה קבועה כמו בית, אבל אם אינה כמו בית שגשמים יכולים לחדור לתוכה, מה לי שקובעה במסמרות, אין עליה שום שם של בית שתפסל בכך. ופשוט.



ענף ו - חמתה מרובה מצלתה^{כא}

בטרם ניגש למה שנוגע לסכך המדובר, נקדים ונבאר מהי ההלכה "חמתה מרובה מצלתה פסולה". ידועה הלכה ואינה צריכה לפנים, שכל סוכה שאין רובה צל מהסכך, הסוכה פסולה. הסתפקו האמוראים בגמ' (סוכה כב.) אם צלתה וחמתה שווים, מה דין הסוכה, ע"ש. נחלקו הראשונים בביאור הגמ' (אכמ"ל), ולהלכה פסק מרן (סי' תרלא ס"א) כדעת רש"י: "סוכה שחמתה וצלתה שווים מלמעלה, פסולה, לפי שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהיה למטה חמתה מרובה מצלתה, אבל אם חמתה וצלתה שווים מלמטה, כשרה". דהיינו, אם הסכך והאוויר בגג הסוכה שווים, הסוכה פסולה, שאז בידוע שלמטה בקרקעית הסוכה יש יותר חמה מצל שהשמש מתפשטת מבעד לאויר יותר מהמקום ממנו נכנסה, ואם מודד בקרקעית הסוכה ומוצא שם שחמה וצל שווים, הסוכה כשרה שבידוע שהסכך למעלה הרוב [ועי' היטב לשון רש"י ד"ה כאן מלמעלה].

הנה ראיתי מעוררים שבסכך מחצלת, עין רואה שהחמה מרובה מהצל^{כב}, וא"כ יש לפסול סוכה זו מדין חמתה מרובה מצלתה. אלא, שהדבר מצריך בירור, שהרי משמעות הסוגיא שכל שיש רוב סכך למעלה בידוע שיש בקרקעית הסוכה צל וחמה שווים.

כ. כ"ז העתקתי מחזו"ע (עמ' ל) שהביא את דברי הריטב"א בתוספת ביאור. וע"ש עוד מש"כ בזה.

כא. אע"פ שאין הנידון נוגע כ"כ לנושא המדובר, לא נמנעתי מלדבר בו שדברים חדשים ויפים יש כאן, ודבר גדול הוא לשמוח בדברי תורה.

כב. ירחון אור תורה (תשרי תשנ"ג) מהרב אליהו מאיר הכהן שליט"א, וביאר שם באורך דבריו ותיאר את הסכך המדובר, והוא הסכך "הישן" שהיה עשוי מנסרים דקים וצרים וכמבואר במאמר לעיל.

ונבאר את הדברים, דבר ידוע הוא שכשקרני החמה נכנסים לבית דרך חור, אין אור השמש המאיר על הקיר שכנגד נראה באותו גודל של החור, אלא יותר גדול, וזהו מאמר הגמ' "זווא מלעילא כאסתרא מלתחת", חור קטן למעלה בגודל זוו נראה גדול למטה כגודל אסתרא. וכל מתבונן מבין שככל שהקיר יעמוד רחוק יותר מהחור השפעת קרני החמה תגדל ומראית החמה על הקיר תגדל בהתאם.

אם כן יש לשאול כאן, באיזה גובה הסוכה שידברו בה חכמינו שאם יש על גבה רוב סכך התוצאה שבקרקעית הסוכה תהיה שצל וחמה שווים, והלא הדבר תלוי במרחק וכאמור, והיאך אפשר לומר זאת ככלל. וכבר הרגיש בזה הרש"ש ונשאר בספק. ע"ש.



דעת התוס' רי"ד

לפני שנביא מה שביארו בזה המפרשים, נקדים ונעתיק מלשונו של התוס' רי"ד, שלכאורה יש משמעות מדבריו שבאופן שיש רוב חמה בקרקע הסוכה, פסולה, למרות שלמעלה יש רוב סכך, הרי"ד נוקט לעיקר כפירוש רש"י ומתרץ את קושיות ר"ת על דעתו. על מה שהקשה ר"ת דקי"ל בכל מקום פרוץ כעומד מותר וא"כ גם כאן יש להכשיר, מתרץ בזה"ל "הנ"מ כשהי' הסכך מסוכך בסכך כשר ובסכך פסול שאין החמה נכנסת שם אבל כשהי' חציו מסוכך וחציו אור שהחמה נכנסת שם ומתרבת בסוכה אין לומר שם פרוץ כעומד מותר שהרי חמתה מרובה מצילתה וכ"ז שחמתה מרובה מצילתה אפי' אם היה נכון שלא נכנסה אלא מחור קטן היא פסולה שכיון שחמתה מרובה מצילתה בטל לי' להאי סכך לגמרי כאלו אינו תדע דהא בפחות משלשה אמרי' לבוד וליכא מאן דפליג בהא ואלו הקיף דפנותי' בקנים דחוקים זה מזה בפחות משלשה כלום נוכל להכשירה ע"י לבוד אף על פי שחמתה מרובה מצלתה אלא ודאו כל היכי דחמתה מרובה מצלתה פסולה ובכה"ג לא אמרי' לבוד והה"נ הכא כיון דחמתה מרובה מצלתה פסולה ובכה"ג לא אמרי' פרוץ כעומד מותר". ע"ש.

ממה שכתב "שלא נכנסה אלא מחור קטן היא פסולה" משמע לכאורה שלא אכפת לן מה גדלו של החור ממנו נכנסה החמה והעיקר היא התוצאה בקרקע הסוכה - אם רובה צל כשר ואם לאו פסול. אלא שלומר כך הוא דבר מוקשה, שהרי הרי"ד נוקט לעיקר כדעת רש"י ודעת רש"י ברורה "שחמה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר". והיינו שדבר מוחלט הוא שכשהקנים רחבים מן האויר, הצל והחמה שווים ולא פחות, ואם היה חולק עליו בפרט זה היה לו להדגיש ביחוד. אבל המתבונן היטב יראה שמ"ש הרי"ד "חור קטן" הוא רק דרך משל ולא שכך תתכן המציאות, שנקט בלשונו "אפי' אם היה נכון", להורות שאין נכון שכך הוא, אלא לו יצויר שאכן יהיה מצב כזה. ועוד, שהרי"ד מסיים דבריו "ובכה"ג לא אמרי' פרוץ כעומד מותר", ואם בכל אופן שחמתה מרובה פסול עדיפא מיניה הו"ל למימר - שלא מתחשבים כלל ברוחב הסכך. והבוחר יבחר.



מהלך א - מדובר בסוכה בגובה מצומצם

מצאתי שעמד לדון בעניין זה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' עח)^כ והביא את שיטות הראשונים ופלפל בהם, ובתוך דבריו כתב "דנהי דצל לא בעינן למטה אבל סכך ראוי לצל בעינן וע"כ כל שיש בסכך משהו יותר ממחצה על מחצה וא"כ יש צל למעלה וזה גורם דעכ"פ בגובה של עשרה טפחים שהוא שיעור סוכה היה עושה סכך זה שיהי' חמה וצל שוין למטה ונהי דהשתא ע"י גבהות הדפנות סכך זה אינו עושה למטה רק חמתה מרובה מצלתה אף על פי שיש רוב סכך מצומצם למעלה כנ"ל, מ"מ כיון דסכך זה ראוי לעשות צל בשיעור סוכה עכ"פ ראוי לצל נקרא וזה די". ע"ש.



מהלך ב - החמה מתפשטת הגודל קבוע

הרמב"ם (פ"ה מסוכה הי"ט) פסק הלכה זו בזה"ל: "סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאור נראה מהן, אם יש בכל האור ככל מקום המסוכך הרי זו פסולה מפני שחמתה תהיה מרובה על צלתה, וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, ואם היה הסכך רב על האור כשרה". ע"כ.

יש לעמוד על מה שכתב בסוף דבריו "ואם היה הסכך רב על האור כשרה", משמע שבמצב שהסכך רב על האור הסוכה כשרה בכל אופן ולא מתחשבים כלל מה קורה בקרעית הסוכה, ואפי' חמה מרובה הסוכה כשרה, וזה דבר שצריך להבינו, מדוע.

בספר ראשון לציון (סוכה טו.) לרבינו חיים בן עטר עמד דיוק זה בלשון הרמב"ם, וכתב: "ונראה דבהכרח לומר דמאי דאמרי' דזוזא כו' לאו דוקא והכי מוכח נמי ממשמעותיה דסוגיא דפריך דיוקא דרישא דמתני' לסיפא דלא אסרינן אלא שוים. וא"ת סוף סוף אנן קחזינן כפי האמת דטפי מכל שהוא הוי. ואולי דמה דמתרחב למטה טובא לא מיקרי חמתה אלא אור החמה בקרוב לה נראה שהוא חמה אבל כפי האמת אינה מתרחבת החמה אלא כל שהוא שיעור שאנו אומרים דנכנס ויוצא".

ומצאתי לת"ח בדורינו^כ שזכו לכוון לדבריו הקדושים מסברתם, אמרתי להעתיק לשונם לחדוותא דשמעתא: "הנה יש להבחין בין חמה הנראית על הקרקע בצורה ישירה לבין חמה הנראית כתוצאה מהתפשטות קרני השמש העוברים דרך האור הצר שבין הקנים, שהנה עינינו מבחינות שעוצמת האור של תוצאה זו פחותה מזו של חמה ישירה, ואכן מכנים בעלי החכמה תופעה זו "חצי-צל" (פנומברא בלע"ז). עפ"ז יש לבאר מה שאמרו ח"ל מחצה על מחצה למעלה פסולה, ולעומת זאת ברוב סכך למעלה כשרה, והביאור ע"פ הנ"ל הוא דאם הייתה מסוככת למעלה במחצה סכך ומחצה אור הרי שלמטה נראית מחצה חמה ישירה ועוד מקצת אור בהתפשטות הקרנים, ולהכי קרי ליה רוב חמה מלמטה ופסולה. אבל באופן שלמעלה מסוככת ברוב סכך, אף שנראית תופעת ה"חצי-צל" מלמטה ברובה לא חשיב כרוב חמה מלמטה אלא כרוב צל לפי שאיכות החמה מלמטה קלושה ומחמת רוב הסכך שמלמעלה הוי רוב צל איכותי גם מלמטה". עכ"ל.

כג). עיין שם ששאל את השאלה בדרך אחרת, וציין לעוד מקום שעסק בעניין.

כד). גם זאת בירחון אור תורה (טבת תשנ"ד) מהרב שלמה יצחקי והרב דרור בן דוד שליט"א, שכתבו זאת כתשובה לשואל הנ"ל. וע"ש שכתבו מהלך נוסף לבאר את הדברים.

הנה, בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קפב) נשאל בזה וענה: "... אבל משמע בגמ' שליכא מציאות כזה דהא תנן ושצליתה מרובה מחמתה כשרה דמשמע הא כי הדדי פסולה ומוקים ר"פ דלמעלה קא, ותנן שצליתה מרובה מחמתה כשרה סתם דהוא אף במשהו מרובה נמי כשר משום שאז הוא למטה שוין. ובודאי עדותן אמת, ומה שכותב ידידי שנראה בחוש למטה שחמתה מרובה אולי הוא משום סבה אחרת כגון שהקנים היו עגולים שלכן הוא חמתה מרובה והסוכה כשרה דהוא כקנה עולה וקנה יורד בסוכה דף כ"ב ולכן אין לחשוש לדינא אם אך ידוע שלמעלה צלתה מרובה מחמתה דאין להרהר אחר דברי הגמ'". ע"ש. ואם כי נדחק לבאר את דברי הגמ', מסתבר שאילו היה רואה את הדברים הנ"ל היה סומך עליהם את ידו.

מהלך נוסף לבאר דעת הרמב"ם, כתב בשו"ת שבט הלוי (שם) וז"ל: "כיון דס"ל להרמב"ם דבסוכה קי"ל פרוץ כעומד אסור ובעינן סכך מרובה מעיקר הדין, אלא דאם הי' צלתה מרובה גם במחצה ע"מ היינו מכשירין דהיינו תועלת הסכך, והשתא דהוי חמתה מרובה א"כ לא הוי סכך, ולכן סיים דאם הי' סכך רב על האויר כשרה פי' דאז שוב לא מסתכלים על חמה וצל, דאם יש רוב סכך הרי כל דבר נקרא על שם רובו ושוב לא שייך לומר דלא הוי סכך גם אם למטה תהיה חמה קצת יותר מצל". ע"ש שהאריך בדעת הרמב"ם ושאר.



המורם מכל האמור

השימוש בסכך העשוי כמחצלת פשט אצל כל שלומי עם ישראל, וכמעט כולם נוהגים לסכך בו את סוכותיהם, ואין פוצה פה ומצפצף. וכמו שאכן נתבאר שדעת רוב גדולי ישראל להתיר בשופי סכך זה, וכמובא בשמם. אלא שיש שחששו לאסור.

וצריך לדעת, שנצרכת השגחה נאותה על עשיית הסכך, הן מצד הקנים בעצמם, שלא מיחזרו אותם מכלים וכיו"ב [דבר זה לא מצוי כ"כ], או שיש בהם בית קיבול שנעשה לשם כ"י לשימושים שונים והמפעל בחר לעשות מהם מחצלות. הן מצד החוטמים בהם הקנים מחוברים, שלכתחילה ראוי שלא להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, ויתכן שחוטמים אלו מעמידים את הסכך המה. וגם אם לא נצריך השגחה ממש, למפקח עינא מיהא בעיא לבדוק שאין זו מחצלת העשויה לצורך תשמישים אחרים שצורתם שונה.

נידון דומה שדנו הפוסקים הוא, אם מותר לסכך בפלפונים, הם דקטים צרים וארוכים על פני כל הסוכה. אכן, הפוסקים שהתירו לסכך בהם, לא בהכרח שיתירו את הסכך המדובר שיש בו חששות נוספות, אבל מדבריהם אנו לומדים שאין באותם נסרים גזרת תקרה.



כה). שאם לא נעשה לשם בית קיבול, כגון קני הבמבוק, דעת רוב הפוסקים שאין עליהם שם בית קיבול ומותר לסכך בהם. עי' בית יוסף (סי' תרכט ס"ג) ובמג"א (סק"ב).

כו). שאם לא נעשה לשם בית קיבול, כגון קני הבמבוק, דעת רוב הפוסקים שאין עליהם שם בית קיבול ומותר לסכך בהם. עי' בית יוסף (סי' תרכט ס"ג) ובמג"א (סק"ב).

הרב ינון בר מוכנא

דין סיכוך בפרגולה הצפופה

הקדמה

הנידונים שיש לדון בהם לגבי הפרגולה

מצוי היום בהרבה בתים, שעושים פרגולה צפופה, מנסרים דקים עם ריווח אויר ביניהם, באופן שעדיין צילתה מרובה מחמתה. ומשתמשים בצילה כל השנה ולא רק בסוכות. ויש סוג אחד שהנסרים מונחים במסגרת בתוך חריצים בלי חיזוק מסמרים וברגים. ויש סוג אחר שהנסרים מחוברים בברגים למסגרת.

והנה ישנם ד' נידונים שיש לדון לעניין הכשר הפרגולה. האחד: משום גזירת תקרה. השני: האם חשיב סוכה או דלמא מקרי "דירה" כיון שמשתמש שם כל השנה. השלישי: מצד דין "מעמיד" בדבר שאין מסככין בו ומקבל טומאה. והרביעי: דלמא בסכך בעינן שיהיה צורת עראי ולא צורת קבע במסמרות נטועים.



תנאי הכרחי להכשר הפרגולה שתהיה עשויה "לשם צל"

וטרם שנבוא לדון בכל ארבעת הנידונים הנ"ל, ראשית יש להבהיר, דזה פשוט שכל ההיתר של הפרגולה למצוות סוכה, מותנה אך ורק אם מטרת עשייתה הייתה "לשם צל" להגן מן השרב. אבל אם מטרתו הייתה לשם צניעות, שלא יסתכלו עליו השכנים וכדו' או שהייתה מטרתו כדי לשמור שם חפצים, ונתן הסכך כדי שלא יכנסו בעלי חיים וכדו', אזי אין על זה שם סוכה.

דהנה ז"ל השו"ע (תרלה ס"א): "סוכה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה כשרה. והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גויים, נשים, בהמה, כותיים, רועים", וכו'. ומקורו בגמ' סוכה ח: דסוכת גנב"ך כשירה ובלבד שנעשתה לצל. ולכן פשוט שאם עשה את הסכך לצניעות או לאוצר אין על זה שם סוכה כלל.

אמנם יש להסתפק כיצד הדין אם כוונתו הייתה גם לצל וגם לצניעות האם כשירה או לא. והנה מצינו להגר"ז בשו"ע שלו (תרכו סעיף א) שפוסל זאת, שכתב: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד, דוגמת ענני כבוד. אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד, או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע. או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר, כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית, שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית", עכ"ל.

אולם מדברי הלבוש (תרלה סעיף א) משמע להכשיר, שכתב: "מיהו אינו צריך שתהא עשויה לשם מצות סוכה, אלא כשהיא עשויה בידי אדם לצל בעלמא כשרה וכו' הלכך סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה. פירוש גנב"ך ג'ים נ'שים ב'המה שעשאו ישראל לצורך בהמה להציל תחתיה וכו', והוא שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שהיתה תחלת עשייתה לצל להגין משרב ושמשא ולא לצניעות בעלמא, אבל אם אינה עשויה אלא לצניעות בעלמא ולא לצילה פסולה", עכ"ל. הרי שלא כתב שאם עשויה גם לצניעות פסולה אלא כתב אם אינה עשויה אלא לצניעות אז פסולה.

ובאמת שלענ"ד יש ראייה גמורה להכשיר מההיא דסוכת גנב"ך, שהרי נתבאר בגמ' סוכה ח: וברש"י שם והובא במשנה ברורה תרלה סק"א וז"ל: "ומנין אנו יודעין בכל הני דקחשיב לקמן (דהיינו בסוכת גנב"ך ורקב"ש) שעשיית הסכך לצל היתה להגין משרב ושמא ולא לצניעות בעלמא? אם אנו רואין שמסוככת יפה שאין עושין כן בשביל צניעות מוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה", עכ"ל. ואם איתא דעשויה גם לצל וגם לצניעות פסולה, א"כ אכתי מנא ידעינן אם כוונת הגוי והאשה הייתה רק לצל אולי סיככה יפה והייתה כוונתו גם לצניעות וגם לצל ולמה כשר. אלא ודאי שבעושה גם לצל וגם לצניעות אין חסרון, כיון שסו"ס נעשית גם לצל, ומה שמשתמש שם עוד תשמיש אחד או שניים לא מפקיע ממנו שם סוכה ואינו קרוי בגלל זה בית דירה, ורק אם יעשה את הסוכה לדור שם "לכל תשמישו" לאכילה שתיה ושניה כבית דירה ממש אז יפקע ממנה שם סוכה.

ובספר המועדים כהלכתם (וויל, סי' ט הערה עח עמו' קצט) כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דכשר וגם הוא הביא את הראיה הנ"ל מסוכת גנב"ך, עיי"ש. ועי' בסמוך בדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

גם בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תעד אות ג) תמה על הגר"ז שהרי מבואר להדיא בהגהות מימוניות (פ"ה סק"ט מהלכות סוכה) שסוכת רועים היינו שעשויה להגן מחמה ומגשמים, ואעפ"כ כשרה. ודלא כהגר"ז שכתב שבעשויה גם להגן מגשמים פסולה, ע"כ. ואני הקטן מוסיף להפליא גם מדברי הרא"ש (סוכה פ"א סימן יב) שגם הוא כתב להדיא כן וז"ל: "ת"ר סוכת נכרים נשים בהמה כותים סוכה מ"מ כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל להתלונן תחתיה מחורב וממטר. אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה", עכ"ל. והרי להדיא דלא כהגר"ז, וצ"ע.

שו"ר להגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"א סי' סא) שתמה על הגר"ז מדברי הרא"ש והגהות מימוניות הנ"ל. וכתב שעל כורחך לפרש דברי הגר"ז שכוונתו לפסול רק אם עשה סכך קבע שאין הגשמים יכולים לחדור לתוכו כלל ולכן פסול אבל אם עשה סכך עראי שגשמים יכולים להיכנס ורק כוונתו הייתה גם לצל וגם להציל מגשם, בזה אין חסרון, ע"כ עיי"ש.

אולם עדיין צ"ע מה נענה על מה שכתב הגר"ז לפסול כשכוונתו גם לצניעות וגם לצל, הרי לדברי הגריש"א היה הגר"ז צריך להודות שבזה כשר. אלא ששו"ר שבספר שבות יצחק (ח"ג עמו' נט) כתב ליישב זאת, דמדוקדק מדברי הגר"ז שכתב: "או שעשויה גם "להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש" שצריך לעשותו במקום צנוע, עכ"ל. הרי שלא כתב הגר"ז בסתם שהייתה כוונתו גם לצניעות שלא יסתכלו עליו כאשר יושב בצל סוכתו לנוח או כשאוכל

וישן שם ולא רוצה שיראוהו, דבזה גם הגר"ז יודה להכשיר, שלא מפני כוונתו יחשב זאת לבית דירה, אלא כל מה שפסל הוא דוקא כשכוונתו שיש לו איזה מלאכה מיוחדת או תשמיש מיוחד כאוצר וכדו' שמשמש שם חוץ מהתשמיש הרגיל שמשמש בסוכה לאכילה שתיה ושינה, ולכן אותו תשמיש מיוחד מחשיב את הסוכה כבית דירה כיון שאין לו כל קשר לתשמישי סוכה, עכת"ד עיי"ש. וזה נראה אמת בפשט לשון הגר"ז למתבונן, ונפלא.

ולמדנו מכל הנ"ל שאם כוונתו בנתינת הפרגולה לשם צל להגן מהשמש, אע"פ שכוונתו ג"כ שלא יסתכלו עליו בעת שאוכל ונח בחצירו בצל סוכתו, אין בזה חסרון לכו"ע. ורק אם עושה בה תשמיש קבוע אחר כגון ששומר שם דברים ומשמש כמחסן ואינו רוצה שיראו אותם. או שעושה שם איזה דבר מלאכה ואינו רוצה שיראו אותה בזה יש חסרון (להגר"ז) אע"פ שכוונתו גם לצל.



א.

האם יש בפרגולה "גזירת תקרה"

לגבי הנידון הראשון: אם יש בה גזירת תקרה, שנתבאר בשו"ע (תרכט סעי' יח) שגזרו חז"ל שלא לסכך בנסרים רחבים ד' טפחים. וכיון שבפרגולה הנסרים הדקים מחוברים למסגרת, ואין בין נסר לנסר ג' טפחים, אולי נחשבים כנסר אחד ברוחב ד' שאסור לסכך בו. ואע"פ שיש ריוח אויר ביניהם, מ"מ כיון שיש פחות מג' טפחים הוי כלבוד וחשיב כסתום, ודמי לנסר רחב ד' שיש לו חורים שאסור לסכך בו. או דלמא י"ל דלא גזרו אלא על נסר ד' טפחים שהיה כן מעיקרו, ולא על נסרים שחיברם זה לזה במסמרות ונעשו ד' טפחים.

והנה כבר מצינו להרשב"א בתשובה (ח"א ריג) שדן בזה. וז"ל: "שאלת סכך סוכה העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח. והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבין כשליבת הסולם ואין בפתח השליבה שלושה טפחים. ובחג מכסין אותן בהדס ובערבה. אם פוסלין את הסכך מחמת המסמרות? לפי ששמעתי בשם אחד גדול שנתאכסן בבית אחד מבני עירנו וצוה להסיר המסמרות מן הסכך. הודיענו טעמו. אי משום שמקבלין טומאה ואי משום כך מאי שנא משפודין של ברזל? שאם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה. תשובה: אותו חכם אסר לא מאותו טעם שאמרת אסר. שאותן המסמרות אין פוסלין את הסכך המרובה מהן. ואולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבתי ז"ל, דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזרת תקרה ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להן כיון שנהגו שאף על פי שאינן נביאים בני נביאים הם", עכ"ל. הרי שדן בנידון זה ממש וכתב שיש מחלוקת בדבר ולא הכריע כמאן. רק כתב שבמקום מנהג הנח להם. ונראה להלכה דכיון שאין הכרע בדבר נקטינן כמו הכלל המבואר בע"ז ז. בב' חכמים שנחלקו, ולא אתמר הלכתא כמאן, בדברי סופרים הלך אחר המיקל דספק דרבנן לקולא. והכי נמי גזירת תקרה דרבנן ואזלינן לקולא.

ועי' מה שכתב הגר"ש אלישיב זצ"ל (בתשובה בשו"ת או נדברו ח"ב סי' סו, ונדפסה אח"כ בקובץ תשובות ח"א סי' סג עם תוספת) על מחצלת העשויה מדיקטים דקים וארוכים המחברים זה לזה

באריגה (הנקראת "מחצלת פלפונים" שהייתה מצויה פעם לפני מחצלת הקיינס שלנו) שיש לדון מצד מה שכתב הרשב"א הנ"ל שיש בזה גדר של נסר רחב ד' טפחים. והוסיף, שאף שהרשב"א הביא שיש חולקים וסוברים להתיר, מ"מ זה דוקא אם יש אויר בין נסר לנסר, אבל אם הם צמודים זה לזה, אזי לכו"ע הוי כנסר רחב ד' שיש בו גזירת תקרה, ע"כ^א.

ומזה יש ללמוד, שלגבי נידון דידן, שיש אויר בין נסר לנסר, גם הגריש"א זצ"ל יודה שזה תלוי במחלוקת שהביא הרשב"א. ואפשר שיוודה להלכה להתיר משום דספק דרבנן לקולא וכנ"ל.

זאת ועוד, דבלאו הכי יש להוסיף ראייה מכמה ראשונים שמוכח מדבריהם שלא חששו לגזרת תקרה בנסרים פחותים מד' המחברים זה לצד זה במסמרות, ואפילו שנעשו בצפיפות ממש, ולא חששו לגזירת תקרה (וזה לכאור' דלא כהגריש"א הנ"ל שכתב שבזה לכו"ע פסול). דהנה בראבי"ה (ס"ס תריא) והביאו בהגהות מיימוניות (פ"ה מסוכה אות ט) כתב וז"ל: "ומעשה שסיכך ה"ר שמעון גיסו של ר"ת בנסרים שאין בהן ד' טפחים ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפה ותקוע במסמרות ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים, אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאין מצלת מן הגשמים", עכ"ל. גם באו"ז (ח"ב סי' רפה) הביא המעשה בסוכת גיסו של ר"ת וככל דברי הראבי"ה הנ"ל. הרי לך להדיא שאם גשמים נכנסים כו"ע מודו דשרי, אפילו שהנסרים קבועים במסמרות וצפופים, ולא החשיבם בגלל זה כנסר שיש בו ד'. גם בשו"ת מהר"ח או"ז (סוף סי' קצד) כתב: "ומיהו כעין שעשה הרב ר' שמעון גיסו של ר"ת כיפה יפה מנסרים שאין בהן ד' על ד' ותיקנה במסמרים נאים, זה וודאי אין נראה להכשיר - משום גזרת תקרה. שהרבה בני אדם מסככין בו, ואדרבה בנסרים שהם אפילו פחות מג' רוחב עתה רוב העולם מסככין. ושמא בימי חכמי התלמוד לא היו נוהגים כן ויש להחמיר שלא לסכך בהם", עכ"ל. הרי להדיא שלא אסר מטעם דהוי כנסר רחב ד' מפני שמחברים למסגרת אחת במסמרים אלא אסר רק מפני שבזמנו נהגו לסכך כך את הבתים.

הרי לנו כמה ראשונים (היש חולקים שברשב"א, רבינו שמשון, ר"ת, ראבי"ה, הגהות מימוני, או"ז, ומהר"ח או"ז) שסוברים שאין כאן גזירת תקרה. ולא מצינו עוד מי שיחלוק ע"ז אלא מה שכתב הרשב"א בשם אחד מרביתו. ולכן פשוט שיש להקל כדברי רוב הראשונים, בפרט בגזירת תקרה דרבנן.



ב.

האם יש לפרגולה שם "סוכה" או שנחשבת "בית דירה"

הנידון השני: האם יש לזה שם "סוכה" או שמא מקרי "בית דירה". כי אע"פ שעשה את הפרגולה רק למטרה שיהיה לו לצל, מכל מקום היות ומשתמשים תחת צל זה בקביעות בכל ימות השנה לכל צרכי האדם, ממילא חשיב כבית דירה ולא כסוכה.

א). ועי' בס' חזו"ע עמ' כד שכתב לחלוק על הגריש"א משום שגם במחצלת הנ"ל יש אויר מפסיק בין נסר לנסר והרשב"א לא החליט לאסור רק אמר שיש בזה מחלוקת. ועוד שכיון שהסכך מתקפל אין לזה דמיון לנסר. ומה שכתב בעמ' כח הוא רק מפני שחולק על הגריש"א וסובר שזה לא נקרא צפוף אלא שחשיב שיש אויר ביניהם, ודו"ק.

ולכא' כן מתבאר לפסול מדברי המשנה ברורה (תרלה סק"א) שכתב: "כלומר תעשה לשם סוכה להגין תחת צילה, דבשביל צל הוא דמקריא סוכה שסוככת מן החורב. ולאפוקי אם עושה אותה לצניעות בעלמא להשתמש שם לפעמים שלא יראו אותו או לדור בה כל השנה או לאוצר דזה אינה בכלל סוכה", עכ"ל. הרי להדיא דאע"פ שעשה רק לשם לצל ולא לצניעות ואוצר, מ"מ אם עשאה לדור בצילה בכל ימות השנה, הרי זה פסול. ובשער הציון סק"ד כתב שמקורו מהמג"א וט"ז ובגדי ישע הסוברים שלכו"ע פסול בכה"ג (מהתורה) ודלא כב"ח (שכתב שלישית רש"י סוכה זו כשרה מהתורה ופסולה רק מדרבנן), ע"כ.

אולם באמת כל מי שיעיין בפוסקים הנ"ל ובפמ"ג ומחצית השקל, יראה שכל הנידון לפסול סוכה שדר בה כל ימות השנה, זהו דוקא בסוכה שעושה אותה לשם דירה כביתו ממש לאכול ולשון ולעשות כל צרכיו תחת צילה בקביעות כמו ביתו ממש. אבל במי שיש לו בית קבוע לכל צרכיו, ועושה לו עוד סוכה להשתמש בצילה בדרך עראי לפעמים, פשיטא דשם סוכה עליה, ואינה דומה לדירה כלל, אע"פ שנעשתה לשימוש כל ימות השנה.

שהרי הפסול הנ"ל שכתבו הפוסקים שאם עשאה "לדור בה כל השנה" פסולה, למדו זאת ממה שאמרו בגמ' סוכה ח: גבי סוכה של יוצרים ונפסק בשו"ע תרלו ס"ב וז"ל: "יוצר כלי חרש שיש לו ב' סוכות זו לפניו מזו, ועושה קדירותיו בפנימית ומוכרם בחיצונה, הפנימית אינו יוצא בה ידי סוכה, כיון שהיא דירתו כל השנה, אינו ניכר שדר בה לשם מצוה. והחיצונה יוצא בה, שהרי אינו דר בה כל השנה", עכ"ל. ונחלקו האחרונים (שהביא בשעה"צ הנ"ל) על סיבת הפסול בסוכה הפנימית, האם פסול מהתורה או מדרבנן, לפי שהיוצר גר שם בקביעות כעין בית ממש לאכילה ושתייה ושינה, וכמו שכתב שם במשנ"ב (תרלו סק"ט) והוא מדברי רש"י (סוכה ח: ד"ה פנימית) אבל על סוכת יוצרים החיצונה שהיא החנות של היוצר שמוכר שם קדירותיו, ועושה לו סוכה לצל, בזה אע"פ שמשמש שם כל השנה מ"מ מקרי סוכה ויוצא בה י"ח, כיון שאינה משמשת לדירה לכל צרכיו לאכילה ושתייה ושינה כדירה. ומזה נלמד לעניין הפרגולה שעושה בחצירו דאע"פ שהיא לקביעות למשך כל השנה, מ"מ הרי אינה דירתו, כי ביתו הוא בית לבנים, וזו סוכה למהדרין כסוכת היוצר החיצונה שכשרה.

אחרי שכתבתי כל הנ"ל חפשי באחרונים אם דברו על הבעיה הנ"ל, וראיתי שבשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תעד) כתב על זה להדיא, דסוכה העומדת משנש לשנה, כשרה אע"פ שבשאר ימות השנה משתמשים שם תשמישים קלים, מ"מ דמי לסוכת יוצרים החיצונה דכשרה וכו"ל עיי"ש. גם בס' ילקוט יוסף (סוכה סי' תרלו עמו' תעב) הביא מספר אלה הם מועדי סי' כז שרצה לפסול משום שעשוי לדירה בקביעות לכל השנה. והגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל השיג על זה מדין ב' סוכות של יוצרים וכלל דברי הנ"ל וברוך שכיוונתי לדעתו הרחבה. ועי' עוד בשו"ת מציון אורה (ח"ב סי' כד) שהאריך הרבה על דין הפרגולה מצד דירת קבע כל השנה, ופלפל הרבה בדין סוכת יוצרים וטעמיה, וגם הוא העלה להיתר, עיי"ש באורך מילתא בטעמא.



דין "סוכה ישנה" שצריך לחדש בה דבר

אלא שיש להעיר את תשומת ליבם של הסומכים על הפרגולה לסכך, שהיות והיא קבועה משנה לשנה, הרי שדינה כ"סוכה ישנה", ולכן צריך לכתחילה, כל שנה לפני סוכות לחדש בה דבר, וכמו שפסק בשו"ע (סי' תרלו ס"א). דהיינו שיתן עליה סכך חדש טפח על טפח, או סכך כל שהוא על פני כולה מקצה לקצה.

ובדיעבד אם לא חידש בה דבר, נחלקו הראשונים האם זה לעיכובא או רק למצוה מן המובחר ובדיעבד כשרה. ובספר כף החיים (שם סק"ו) כתב שלא יברך עליה אם לא חידש בה דבר דספק ברכות להקל כיון שיש פוסלים. אולם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל כתב בחזו"ע סוכות (עמוד סב) שבדיעבד הסוכה כשרה ויכול אף לברך עליה ואין לחוש לסב"ל². וכן נראה דעת המשנה ברורה (שם סק"ד) שכתב דבדיעבד הסוכה כשירה. ומשמע מסתמות לשונו שיכול גם לברך עליה. וע"ע בשו"ת יחל ישראל (ח"א סי' לה) בעניין חידוש דבר לעניין הכשר הפרגולה.



ג.

האם פסול מדין מעמיד בדבר המקבל טומאה

הנידון השלישי: מצד דין "מעמיד". כיון שהנסרים מחוברים ע"י ברגי מתכת הרי שהסכך עומד ע"י דבר שפסול לסיכוך ומקבל טומאה.

הנה במציאות צריך בדיקה בכל פרגולה בפני עצמה, האם לולי הברגים היו הנסרים עומדים במסגרת, ולא נופלים ברוח מצויה, וכל הסיבה ששמים ברגים הוא לחיזוק בעלמא שלא יזוז ממקומו במשך הזמן. ובזה הסוכה כשרה לכתחילה, ואע"פ שהמסגרת עצמה מחוברת עם ברגים ולא יכולה לעמוד בלעדיהם, מ"מ כלפי הנסרים המחוברים למסגרת הוי ליה "מעמיד דמעמיד" דכשר לכתחילה (לרוב ככל האחרונים כמבואר במשנה ברורה תרכט ס"ק כו ובחזו"ע עמ' מו ודלא כהחזו"א דיחידאה הוא בחומרא זו).

אבל אם כל הנסרים מחוברים בברגים, ואילו לולי הברגים לא היו עומדים, נמצא שהסכך עומד על דבר שאינו ראוי לסיכוך ומקבל טומאה. הנה בזה כבר האריכו הפוסקים בדין מעמיד, עי'

ב). אולם לא נתבאר בדבריו היטב מדוע לא חשש לעניין ברכה לשיטת הגאונים שפוסלים. רק כתב שהלכה כהר"ף והרמב"ם דבתראי מינהו ולכן יכול לברך. ולכאור' זה אינו מספיק כדי לברך נגד הגאונים. אולם נראה שהטעם לומר שאין כאן סב"ל, היות ויש כאן ס"ס לקולא. שמא הלכה כהראשונים שאין צריך לחדש בה דבר ודלא כהירושלמי. ושמא גם הירושלמי נתכוון רק למצוה מן המובחר ולא לעיכובא.

ואע"פ שבעלמא אנו חוששים לעניין ברכה לבטלה גם כשיש ס"ס לברך וכמו שהאריך בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ה סי' כא בהערה). מ"מ זה רק אם הס"ס הוא בעיקר החיוב, שיש ספק האם חייב בברכה או לא, (כגון שאכל בריה וספק אכל כזית) אבל כאן הגברא חייב בוודאי בסוכה, והספק הוא לגבי הכשר הסוכה האם כשרה או לא, והאם יוצא בה ידי חובתו, וממילא כיון דפסקינן ע"י הס"ס שכשרה הסוכה הווי יוצא בה ידי חובתו, לכן נגזרת הברכה אחרי המצוה ויכול לברך. וכיוצא ב' כ' מרן הגר"ע יוסף בחזו"ע סוכות (עמ' רט-רע) שאתרוג ספק חסר אפשר לברך עליו מטעם ס"ס, ושם ביאר באורך הטעם הנ"ל שכאשר הס"ס הוא במצוה ולא בעיקר החיוב שפיר דמי לברך, כמו שכתבו התוס' מנחות (סח). לגבי ברכת ספירת העומר בבין השמשות שיכול לברך מטעם ספק דרבנן לקולא, והכי נמי בדאורייתא כשיש ס"ס על המצוה לומר שיוצא בה י"ח, ממילא יכול גם לברך, עיי"ש וצרף לכאן.

משנ"ב תרכט ס"ק כב ובחזו"ע סוכות עמ' מד, ונתבאר שם שרוב ככל הראשונים לא חשו כלל לזה ומתירים. ורק הרמב"ן והר"ן מחמירים. ולכן כתבו שמהיות טוב לכתחילה יש להחמיר בזה היכא דאפשר. אבל בדיעבד הסוכה כשרה ויכול גם לברך עליה, עיי"ש. ונראה לענ"ד שבנידון דידן שיש טרחא מרובה להוציא את המסמרים והנסרים, ולהשים סכך כשר אחר במקומם, ושוב להחזיר את הנסרים למקומם לאחר סוכות, דבכה"ג מקרי כדיעבד ויכול לכתחילה לסמוך על עיקר הדין ולברך עליה. ורק אם רוצה להתנהג בחסידות יתירה ולפרק חצי מהנסרים ולתת סכך כשר במקומם תבוא עליו ברכה.



ד.

האם סכך המחובר במסמרים פסול משום דבעינן דירת עראי ולא קבע

הנידון הרביעי: האם בסכך שהוא עיקר הסוכה, ישנו דין שיהיה "דירת עראי", דהיינו שלא יהיה מחובר בחוזקה במסמרים וברגים וכדו', או דלמא גם במחובר בצורת קבע במסמרים שפיר דמי.

ובאמת בספר הליכות מועד (פ"ט סעיף ג עמו' שיו) להרה"ג ר' אופיר מלכא שליט"א כתב לפקפק בפרגולה לפוסלה מטעם שי"א שהיא פסולה מהתורה - היות שהיא קבועה במסמרים והוי ליה "סכך קבע" הפסול מן התורה, כי בסכך, שהוא עיקר הסוכה, בעינן שיהיה דירת עראי דוקא. ולכן כתב שבדיעבד עכ"פ אין לברך ברכת 'לישב בסוכה' אם נקלע לסוכה כזו. ומקור דבריו הוא ממה שכתב המג"א (תרכו סק"ב) וז"ל: "באגודה ריש סוכה כתב בשם התוס' שלא יססה בנסרים קבועים במסמרים אפי' פחות מד' מפני שהם דירת קבע", עכ"ל. ודברי האגודה העתיקים גם האליה רבה (ס"ק טו), וכ"כ במשנ"ב בשעה"צ (תרג סק"ו), וז"ל: "וכתבו התוספות והר"ן דכל זה בדפנות, אבל בסכך, שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מתכשרא מן התורה עד דעביד לה ארעי, דהיינו, שלא יקבע הנסרים של הסכך במסמרים", עכ"ל. ובחזו"ע (סוכות עמו' לו) הביא שכן הוא בשו"ת מהרי"ל החדשות (סוף סי' סו), וז"ל: "ורבותינו האחרונים ילפי מהך הילכתא דבעינן דירת עראי, לאפוקי היכא דקבע הסכך במסמרים אפי' בנסרים פחות מד'. ושירדו בה גשמים ילפי נמי מהא, אבל עיקר הסוגיא כדפירשתי" עכ"ל. ומשמע שיש פסול בסכך המחובר במסמרים, אפילו שגשמים נכנסים בסוכה, מצד זה שהוא קבע, ואנן דירת עראי בעינן וליכא.

אולם, הנה נראה לענ"ד שהפרגולה כשרה לכתחילה אף לברכה לכו"ע. והוא, כי מתבאר מן הגמרא ושנוי בראשונים ומשולש באחרונים להכשיר סכך המחובר במסמרים. וגם האגודה ומהרי"ל, והמג"א והמשנ"ב והא"ר הנ"ל, נראה ברור שיודו בסכך כעין פרגולה שלנו, שיש אויר הניכר בין נסר לנסר, ולא אסרו אלא בקבוע בצפיפות הנראה כמין בית (אפילו באופן שגשמים יכולים ליכנס שם), וכמו שיבואר להלן בהוכחות ברורות בס"ד. וגם אם נודה שהם אוסרים, מ"מ

(ג). ובודאי כוונתו לדברי המג"א בשם האגודה בשם התוס'. כי לפנינו בתוס' (סוכה ב. ד"ה כי) מבואר להדיא שעיקר הפסול הוא מצד זה שאין הגשמים נכנסים בה, ולא מצד הקביעות במסמרים. ומה שכתב בשעה"צ כן משם הר"ן, כנראה שהוא טעות, כי לא נמצא כן בשום מקום בר"ן. ונראה שהטעתו לשון המגן אברהם בס' תרכו סק"ב שסיים שם בדברי הר"ן, ומיד כתב אח"כ הביא דברי האגודה בשם תוס', וחשב המשנ"ב שהר"ן גם כתב כן, אבל זה אינו, וכאמור.

פשוט שלהלכה יש להכשיר, כי הרי הם כשיטה יחידאה בראשונים ונגד הנפסק בשו"ע, ולכן נראה דכשר אף לברכה. ואבאר שיחתי בס"ד, ובתפילה שלא תצא תקלה תחת ידי.



תשובת תרומת הדשן וראיותיו להתיר סכך המחובר במסמרים

הנה, בשו"ת תרומת הדשן (סימן פט) הוכיח מסוגיא מפורשת בסוכה (טו.) שסכך המחובר במסמרים כשר, וז"ל: "הא דילפינן פ"ק דסוכה (ט:) מקרא, מחובר פסול לסכך. אי הוה תלוש ולבסוף חברו, כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית פסולין נמי או לאו? תשובה: יראה דכשר הוא. וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה (טו.), גבי מפקפק או נוטל אחת בנתיים, דלא פסול מחובר כה"ג, עכ"ל.

וכוונתו דתנן במתני': "תקרה שאין עליה מעזיבה (פי' תקרה העשויה רק מנסרים בלבד בלי טיט ועפר), רבי יהודה אומר: בית שמאי אומרים: מפקפק (פי' הרמב"ם בפיה"מ פ"א מ"ז והרא"ש פ"א ס' כט: "שמסיר את המסמרים"), ונוטל אחת מבינתיים, ובית הלל אומרים: מפקפק או נוטל אחת מבינתיים". ומבואר בגמ' שהחסרון הוא מצד ההלכה דבעינן "תעשה" ולא מן העשוי. או בשביל גזירת תקרה מדרבנן, שמא ישב תחת קורות ביתו. והנה, לא הוזכר בסוגיא שם, ולא באף אחד מן הראשונים שם, שיש בעיה מצד זה שהסכך מחובר במסמרות והוי דרך קבע. אדרבא, פשטות הגמ' היא שאם היה עושה כן מתחילה לשם צל היה מועיל, וכל הבעיה היא רק מצד זה שבעינן "תעשה" ולא מן העשוי כבר, הא אם היה עושה כן מתחילה שפיר דמי.

וכן מבואר בלשון הרמב"ם בהלכה זו (פ"ה ה"ח), וז"ל: "תקרה שאין עליה מעזיבה שהיא הטיט והאבנים, אלא נסרין תקועין בלבד, הרי זו פסולה, שהרי לא נעשו לשם סוכה אלא לשם בית, לפיכך אם פקפק הנסרים והניד המסמרים לשם סוכה הרי זו כשרה", עכ"ל. הרי שלא אמר הרמב"ם שהיא פסולה מחמת עצמה, דהוי דירת קבע ולכן צריך להניד את המסמרים, אלא כל החסרון הוא מחמת זה שהיא לא נעשתה לשם סוכה בלבד. וכן המעיין בכל הראשונים יראה כדבר הזה, שאין אחד מהן שכתב אפילו ברמז קל שיש פסול מצד עצם חיבורה של תקרת הנסרים במסמרים.

ויתרה מכך נראה, שכוונת הרב תרומת הדשן הנ"ל להוכיח מהסוגיא שם שסכך מחובר כשר, לא רק מפשטות הסוגיא וכן"ל, אלא גם מעצם הפתרון של המשנה שאמרה "או נוטל אחד מבינתיים" ושאר הנסרים עדיין במקומם מחוברים במסמרות, הרי להדיא שיש להכשיר סכך הקבוע במסמרים. וכן פסק בשו"ע ס' תרלא ס"ט וז"ל בקצרה: "בית המקורה בנסרים, ובא להכשירו לשם סוכה, די בזה שיטול מבין שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומו וכולה כשרה, אפילו הנסרים רחבים ארבעה, ויש מי שאומר שצריך שלא יהיו הנסרים רחבים ארבעה", עכ"ל. והרי כאשר נוטל האדם אחד ומשייר אחד חצי מהסכך מחובר במסמרים ורק חצי סכך אינו מחובר. והלא מבואר בשו"ע בסעיף הקודם (תרלא ס"ה) שאם נתן שיפוד הפסול לסכך והניח אויר בין שיפוד לשיפוד כמלא שיפוד, ונתן סכך כשר באויר שבין השיפודים הסוכה פסולה, דאי אפשר לצמצם. ואם איתא דכל סכך המחובר במסמרים הרי הוא פסול מהתורה, א"כ הכי נמי יש

לפסול בסעיף ט' אם מוציא נסר ומשייר נסר ומניח סכך כשר בינתיים, והיאך מכשיר השו"ע בזה. אלא וודאי דאין דין סכך המחובר במסמרים כסכך פסול.

וכן מוכח ממה שפסק מרן בסתם (והוא כדעת הרא"ש פ"א סי' כט) שאפילו אם הנסרים רחבים ד' טפחים ג"כ כשר. ואם איתא שסכך מחובר במסמרים הרי הוא פסול מהתורה משום שהוא קבוע ואינו עראי, א"כ סוכה זו פסולה, שהרי קיי"ל סכך פסול פוסל בד'. ועי' בביאור הלכה שם שהביא פלוגתת האחרונים שבאמת הקשו שהרי הסכך הזה פסול מצד "גזירת תקרה", כיון שהוא רחב ד'. ובאמת יש שתירצו שהוא פסול, והעמידו אוקימתא שהשו"ע מיירי בשיש ח' טפחים באמצע של סכך כשר. אבל הב"ח (וכן הוא סתימת דברי השו"ע שהעתיק את לשון הרא"ש) כתב שאין כאן גזירת תקרה כלל וכשר אפילו אם אין אויר שמונה אלא ד' בלבד. והנה, גם כאן מוכח מכל הפוסקים, הן מהפוסלים שהקשו רק מצד "גזירת תקרה" וכ"ש מהמכשירים, שאין שום פסול בסכך מהתורה מצד זה שהוא קבוע ומחובר במסמרים ואינו עראי. וגם המג"א והמשנ"ב, שהם המקור לחומרא זו, לא העלו חסרון זה עלי ספר (ועי' לקמן בסמוך שהוכחנו באמת שגם הם לא התכוונו מעולם לפסול זאת כשיש אויר בין נסר לנסר, ורק בקבוע בצפיפות כמין בית אסרו). וכן כתב בס' קרבן נתנאל אות ב להדיא, עיי"ש.



הוכחה שגם דעת המגן אברהם והמשנ"ב להכשיר קבוע במסמרים

ועתה נוכיח בס"ד שגם המגן אברהם והמשנ"ב ברורה מכשירים סכך זה, דהנה דברי תרומת הדשן הנ"ל, המכשיר להדיא סכך הקבוע במסמרים, הובאו בשתיקה כהודאה בב"י (סוף סי' תרכו) ואף המגן אברהם (תרכט ס"ק יא) הביא דבריו וכתב עפ"ז לתרץ את קושית הב"ח (שם) שהקשה היאך אנו מניחים הסכך על כותל [עץ, מחצה"ש] מחובר, והרי יש גזירה שמא יסכך ג"כ בעצים מחוברים. והשיג עליו המג"א שלא זכר מה שכתב בעצמו בשם תרוה"ד שסכך תלוש שלבסוף חיברו כשר לסכך, עיי"ש. ואם איתא שהמג"א פסל סכך המחובר מצד זה שהוא דירת קבע', הרי הדרא קושית הב"ח לדוכתא, ואיך ניחא ליה ליישב מנהג העולם ע"פ תרוה"ד בעוד שהאגודה חולק עליו. וכן המשנ"ב (תרכט ס"ק לו) הביא בשתיקה את דברי התרומת הדשן הנ"ל להלכה. והיאך יסתור עצמו ממה שכתב בסי' תרלג בשעה"צ סק"ו, אתמהה. וגם האליה רבה, שהביא את דברי האגודה הנ"ל לפסול סכך הקבוע במסמרים, יש לתמוה מדוע לא העיר על דברי הלבוש בסי' תרלא ס"ט, שכתב להדיא להכשיר כדברי תרומת הדשן, עיי"ש. א"ו שגם הוא מודה להכשיר, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.



חילוק בין קבוע במסמרים "כעין בית" לקבוע "כעין סכך"

והאמת יורה דרכו שאין שום סתירה בין התרוה"ד לאגודה. כי לא אסר האגודה בסכך הקבוע במסמרים אלא כאשר הוא עשוי בצפיפות "כעין בית", שהנסרים עצמם צמודים איש אל רעהו, ומחברים במסמרים, שאז הוא קרוי קבע, ופסול מצד זה שהוא דומה לקירוי הבית. אבל בסכך רגיל המחובר לדפנות, שכל הרואה מודה ואומר שאינו בית דירה אלא סכך לצל, פשיטא

שגם הם מודים לדברי תרוה"ד שאין כאן בית מיחוש מצד זה שהוא קבוע במסמרות, דזה כשר כמבואר בהלכות של דין תקרה שאין עליה מעזיבה, וז"פ. וכיוצ"ב כתב לחלק בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' צג) עיי"ש. ולכן בנסרים של הפרגולה כולם יודו להכשיר, דכיון שיש אויר הניכר בין נסר לנסר ואין לו דמיון לבית כלל ועיקר, פשיטא דיש להכשיר, ואין לו פסול מצד זה שהוא מחובר במסמרות לכו"ע.

והנני לחזק את ההגדרה הנ"ל, שמה שפסלו באגודה (ומהרי"ל) הוא משום שלשיטתם יש פסול של "קבע כמין בית", ולא סתם מפני שהסכך קבוע במסמרים. דהנה, כן מבואר בספר יראים (סימן תכא, ובדפוס ישן - קכג) וז"ל: "תנן (כב.) המעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשירה. תניא (שם ע"ב) אין כוכבי חמה נראין מתוכה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין והלכה כב"ה. מדקתני כמין בית, שמעינן ולא כבית ממש, למדנו שיכול לסככה מעובה כרצונו, אך שתראה סוכה. אבל בנסרין אפילו פחותין משלשה דהוו קנים בעלמא אחרי שכל הבתים סוכין בענין זה ואינה נראית סוכה פסולה דלא הוי כמין בית אלא בית ממש", עכ"ל. אמור מעתה מאחר שמצינו שיטה כזו להדיא, לא נפלאה היא שזו היא ממש סברת התוס' שהביא האגודה ומהרי"ל. ולא נגע ולא פגע בנסרים שכעין הפרגולה שלנו כלל, שאינן נראים כבית שלנו אלא כסוכה גמורה, וז"פ.



ראיות משאר הראשונים להכשיר קבוע במסמרים

ויתרה מזו דע, כי גם אם נתעקש לומר שהאגודה ודעימיה פוסלים בכל סכך הקבוע במסמרים וגם בכעין פרגולה שלנו, מ"מ נראה שלהלכה אין לחוש לדבריהם ושפיר דמי אף לברך על סוכה זו. הנה, מקור האגודה הוא משם התוספות. והרי לפנינו בתוס' (סוכה ב. ד"ה כ) מוכח להדיא שאין חסרון בקבוע במסמרים אלא רק כאשר אין גשמים יכולים ליכנס לתוכו. שהקשו שם וז"ל: "וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע, א"כ אמאי אמר (תענית ב.) גשמים סימן קללה בחג, והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה. ותירצו וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי", עכ"ל. הרי שלך לפניך, שכל עניין צורך המסמרים שזכרו תוס' אינו אלא בתור היכי תמצוי כדי להדק הנסרים זה לזה כדי שלא יכנסו גשמים לתוכן, שזהו מה שנותן לו תורת קבע". אבל אין שום הכרח שהם פוסלים בקבוע במסמרים שהגשמים נכנסים לתוכן.

ד). ויתרה מזו, יש מהאחרונים שכתב להעמיס גם בדברי האגודה, שכוונתו היא שהאדם חיבר את הנסרים במסמרים זה לזה והדקם עד שאין הגשמים יכולים להיכנס ולכן פסל, אבל אם גשמים יכולים להיכנס גם הוא מודה להתיר. וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ה או"ח סי' יב) ובס' פני השלחן (ויטמן, תרלא ס"ד סק"ד) בדרך אפשר. אולם אין אנו צריכים לדחוק זה, וסגי לן בדברי היראים הנ"ל, שאפילו גשמים נכנסים ולא הידק את הנסרים בחוץ, מ"מ כל שעשוי בצפיפות כעין בית אסור. ובאמת שמדברי מהרי"ל הנ"ל משמע להדיא דתרי מילי נינהו. וכן באגודה באות א' הביא את דין סכך המחובר במסמרים ובאות ז' כתב דין סכך שאין הגשמים נכנסים בו. ומשמע דתרי מילי נינהו לאיסורא.

ה). ויותר מכן מצינו שיש מהאחרונים (הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה או"ח שסו. ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' קיב אות ג), שכתב בדעת התוס' שכוונתם לפסול אך ורק אם יצטרפו תרתי לריעותא, דהיינו גם שקבוע במסמרים וגם שאין

וכן הוא בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק (מצוה צג אות לב) שכתב: "אבל [בנסרים] פחות מד' מותר לסכך בהם, אך מכל מקום צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לירד בתוכה כדמפרש בתוס' דפרק קמא. וע"כ נהגו העולם לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בהן ולא בנסרים כלל. ואפילו פחותים מד' דליכא משום גזירת תקרה משום דלמא אתי למטעי לסכך בענין קביעות שלא ירדו שם גשמים", עכ"ל.

ומרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזו"ע (סוכות עמוד לו) הביא לנו שכן כתב להדיא להכשיר בראבי"ה (ס"ס תריא), והביאו בהגהות מיימוניות (פ"ה מסוכה אות ט) וז"ל: "ומעשה שסיכך ה"ר שמעון גיסו של ר"ת בנסרים שאין בהן ד' טפחים ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפה ותקוע במסמרות ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים, אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאין מצלת מן הגשמים", עכ"ל. גם באו"ז (ח"ב סי' רפה) הביא תחילה ככל דברי התוס' ריש סוכה הנ"ל, והביא זאת "בשם רבינו תם", ואח"כ הביא המעשה בסוכת גיסו של ר"ת, וככל דברי הראבי"ה הנ"ל. הרי לך להדיא שכוונת התוס' לאסור רק מחמת שאין הגשמים יורדים לתוכה, דבכה"ג הוי קבע ולא עראי, אבל בגשמים נכנסים, אפילו קבוע במסמרות כתבו להדיא דכשר. גם בשו"ת מהר"ח או"ז (סוף סי' קצד) מבואר להדיא להכשיר אם גשמים נכנסים, אפילו שקבוע במסמרים, עיי"ש.

ואע"פ שמדברי האגודה ומהרי"ל משמע שהם הבינו בתוס' דתרי פסולי איכא, חדא אם אין גשמים נכנסים ועוד שקבוע במסמרות, וא"כ נימא שיש לחוש לדבריהם. מ"מ נראה דלהלכה אין לחוש להם (אפילו אם לא נקבל מה שכתבנו לעיל להוכיח שאף הם לא החמירו אלא כשעשוי בצפיפות כעין בית קבוע), שהרי כל המחלוקת הרי היא רק בדעת התוס' ור"ת, שחידשו שיש פסול של דירת קבע בסכך, ולכן חידשו לאסור או בחיבורו במסמרים, ועוד הצריכו גם שהגשמים יכנסו אפילו בסכך רגיל שאינו מחובר. אבל הרי שיטת ר"ת גופא לאו מלתא פסיקתא היא. שהרי כתב המרדכי (סוכה תשלב) שלפירש"י הסוכה כשרה גם כשהיא בדרך קבע שאין גשמים נכנסים לתוכה. וכן נראה מסתימת הרמב"ם והראשונים שלא זכרו פסול זה, משמע דלא ס"ל לפסול בהכי. וכמו שדייק הטור סי' תרלא בדעת אביו הרא"ש דלא ס"ל כר"ת מדהשמיט דבריו, ועיי"ש מה שביאר בב"ח סק"ד. וכן משמע בספר יראים (סימן תכא ובדפוס ישן - קכג) שיכול לעבות את הסכך כמה שירצה. ובשו"ת מהר"ח או"ז (קצד) האריך לדחות את כל ראיות ר"ת והעלה להקל. וכ"כ מרן החיד"א (בברכי"ת תרלא סק"ב) והמאמ"ר (שם סק"א) בדעת מרן השו"ע שהשמיט חומרא זו של ר"ת משום דלא ס"ל כוותיה. וממילא כל החומרא שהחמיר באגודה שלא יחבר הסכך במסמרים היא תלויה במחלוקת זו של סכך שאין הגשמים נכנסים בו, כי הכל יצא מיסוד אחד, דבעינן בסכך עראי ולא קבע. ומי שחולק בדין הגשמים ומכשיר, כ"ש וק"ו שיחלוק גם בדין

הגשמים יכולים לנכנס. אבל בחד מניהו משרא שרי ולא מקרי קבע. אך רוב האחרונים למדו דהעיקר הוא אם גשמים יכולים ליכנס או לא, והמסמרות שהזכירו תוס' הם רק היכי תמצוי כדי שהגשמים לא יכנסו דרך הנסרים.

ו). בפירש"י שלפנינו בסוכה ח: גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש שאמרו דכשרה רק אם עשאוה לצל. כתב רש"י שבא להציל מחורב. אבל המרדכי תשלב כתב שמתוך פירש"י משמע דמגינה מן הגשמים כשרה. וכנראה שהיה גירסתו ברש"י שבא להציל מחורב "וממטר". וכן הביאו הראבי"ה תריא והגמ"י פ"ה סק"ט משם תוס' הריב"א שכך פירש (אך כתב שאפשר לדחות דכוונתו שמציל ממטר מועט ולעולם ממטר מרובה לא מציל). וגם הרא"ש (פ"א סי' יב) פירש כן בתחילה בסתם שבא להציל מחורב וממטר ואח"כ הביא דברי ר"ת שהמצילה מהמטר פסולה. וכבר העיר בזה בשו"ת יבי"א ח"ד סי' מט אות ב, עיי"ש.

המסמרים. וכבר כתב כן בס' נהר שלום (תרכ"ד) והביאו בחזו"ע (סוכות עמ' לו). ושם העלה מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שאפשר לברך על סוכה המעובה כמין בית שאין הגשמים נכנסים בה, ואין לחוש לסב"ל, משום שבמחלוקת במצווה עסקינן, ודעת מרן להכשיר. וא"כ פשיטא שכן דעתו דעת עליון גבי חומרת האגודה בסכך הקבוע במסמרים, דשפר קדמיה לברוכי עליה מאותו הטעם.

אולם, כבר כתבנו שאין אנו צריכים לכל זה בנידון הפרגולה. כי אין ספק שכולם יודו וישבחו שכשר הדבר לכתחילה, ולא החמירו אלא בעשאוה בצפיפות כמין תקרת בית, וכמו שכתב להחמיר מטעם זה בס' יראים (סימן תכא ובדפוס ישן - קכג), אבל בנסרים כעין פרגולה, שיש בהם רווחים גדולים, ואין לא שום דמיון לתקרת בית פשוט דהוי סכך מעליא ושרי.



דברי כמה מאחרוני זמנינו

ובדברי כמה מאחרוני זמנינו ראיתי שכבר הרגישו ברוב ככל הנקודות דלעיל. עיי' בס' אור בהיר (פישר, בשו"ת סי' טו) שתמה על המג"א שהביא דברי האגודה. גם בס' אהלי טהר (האס, סי' ד אות ב) תמה על שעה"צ, וכתב שגם דברי האגודה שהביא המג"א יש לפרשם שחיבר הנסרים זה לזה באופן שכיסה איתם את כל הגג כבית, ואז פסול (וזה כדברינו הנ"ל). וכ"כ בס' באר המלך (רוזנטל, ח"ו הלכות סוכה עמ' יז) להכשיר. וע"ע בשו"ת קנה בשם (ח"ב סי' כז) שגם הוא הביא (באות ב) הראיות מהגמ' טו. ומשו"ע ומהראשונים להקל בקבוע במסמרים, ואח"כ האריך להביא דברי האחרונים שנחלקו בביאור דברי התוס' אם אסרו רק בדאיכא תרתי לריעותא גם שקבוע במסמרים וגם שאין הגשמים יורדים או שאפילו בחדא לריעותא סגי לפסול, עיי"ש באורך. גם בס' חמד משה (ס"ס תרלא) נשאר בצ"ע על המג"א שהביא את דברי האגודה, כי מהראשונים ופשטות הש"ס נראה לא כדבריו. וכן האריך בראיות להכשיר בס' ברכת יוסף (לנדא אר"ח סי' כד), אך בסוף דבריו נסוג אחר כי מי יקל נגד האגודה ותוס', עיי"ש. ולהאמור גם האגודה יודה בזה שאינו דומה לבית כלל. וגם אם לא יודה, הרי הראיות מהסוגיא והראשונים והשו"ע רבו עליו להכשיר, והכי נקטינן וכמבואר. וכמו שפסקו בחזו"ע סוכות (עמ' לו) ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' צג). ורק לכתחילה, היכא דאפשר, יוציא את המסמרים כי אנו מחמירים לכתחילה שלא להעמיד הסכך ע"י דבר שאסור לסכך בו, אבל בדיעבד ברוכי מברכין בלי פקפוק כלל. וכן העלה בשו"ת דבריק יאיר ח"ד סי' לא, ובסוף התשובה כתוב לאמר שהרב השואל שם שאל את פי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל והשיב לו להכשיר, עיי"ש. ובאמת א"צ לתורה שבע"פ כי כן מבואר להדיא בחזו"ע שם שהתיר לברך אפילו על סוכה דרך קבע שאין הגשמים נכנסים לה, וכ"ש נידון דידן.



העולה מן המקובץ: שסכך של נסרים הקבוע במסמרים הקרוי "פרגולה צפופה" אם נעשה לשם צל, כשרה. ואפילו אם נתכוון גם כן לצניעות שלא רוצה שיראוהו כשאוכל וישן ומטייל שם, גם זה כשר, כיון שמתכוון גם לשם צל ולא רק לצניעות (ורק אם יש לו עוד תשמיש מיוחד

שעושה שם שאינו קשור לתשמישי סוכה, שהם: אכילה שתיה שינה טיול, ורוצה שלא יראו זאת, בזה סברת הגר"ז לפסול).

אלא שכל שנה לפני סוכות צריך לחדש בה דבר, דהיינו לתת עליה סכך טפח על טפח, או שיוציא כמה נסרים ויחזירם למקומם. ואם לא חידש בה דבר, יש מחלוקת האם יכול לברך עליה. ונראה להלכה שיכול לברך.

ומצד דין מעמיד בדבר שמקבל טומאה. בזה יש לבדוק: אם הנסרים יכולים לעמוד בלי הברגים, וכל נתינת הברגים רק כדי שלא יזוז עם הזמן, בזה כשר כו"ע דהוי מעמיד דמעמיד (מלבד סברת החזו"א שמחמיר במעמיד דמעמיד, שיחיד סגולה חוששים לה). ואם אין הנסרים יכולים לעמוד כלל בלי הברגים, בזה טוב לחוש לכתחילה לפרק חצי מהנסרים, דהיינו להניח נסר ולהוציא נסר ואז לפרוס סכך כשר על הסוכה. אך נראה דכיון שהדבר כרוך בטרחה מרובה, לכן יש להכשיר לכתחילה לסמוך על סיכוך הפרגולה כדעת רוב ככל הראשונים המכשירים מעמיד בדבר המקבל טומאה. והרוצה לטרוח ולא יקוץ מחמתה במצוות סוכה תבוא עליו הברכה.

עוד ביארנו באורך שאין שום חסרון ובעיה במה שהסכך מחובר במסמרים, ולכו"ע הסוכה כשרה לברכה. ומה שיש שכתבו לפסול סוכה המחוברת במסמרים, הוא רק כאשר קבע את הנסרים בסמוך זה לזה כמין בית, שאז נחשב לקבע הפוסל, אבל כשיש אויר בין נסר לנסר לכו"ע כשר אפילו שקבוע במסמרים.

עוד נתבאר שלהלכה אפילו בעשוי כמין בית בצפיפות, אם גשמים נכנסים דרך סכך זה, יש להכשיר את הסוכה אפילו לברכה, כי רוב הראשונים סוברים להקל בזה וכן דעת מרן השו"ע. ואפילו אם אין הגשמים נכנסים דרכו, המברך יש לו על מה שיסמוך, כיון שיש בזה מחלוקת בראשונים ודעת מרן שכשרה, וכמו שפסק בחזו"ע עמ' לו. ואין גריעותא לשיטתם במה שהסכך קבוע במסמרים, כי הם סוברים שסכך יכול להעשות בקביעות וא"צ כלל שיהיה עראי.



הרב אוריאל בנר

מצטער בישיבת סוכה ומצטער בהכנסת אורחים – מעשה בהגר"ע ופשרו

גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה. מעשה אחד שסופר אודות הגאון רח"ע גרודזינסקי, הוזכר בפי רבים ועורר מספר שאלות והערות. לפנינו המעשה כפי שהופיע בתחילה, הדיונים סביבו, והגירסה המדויקת של התרחשותו, עם משמעויותיה.



המעשה ודיונים אודותיו בכתבי הגר"מ שטרנבוך

כותב הגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים ב, פ"ח):

בזכרוני ששמעתי על הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל שנזדמן לו אורח בסוכות, ובשעת אכילה הסתכל הגר"ע בחוץ והיה קר מאוד, ובמצב בריאותו הסכים שפטור מכוח מצטער, אבל האורח השיב לו שלו אין פטור ומוכרח לרדת, וע"כ צוה הגר"ע זצ"ל להכין לאורחו סעודה בסוכה, אחר רגעים הופיע הגר"ע בסוכה לאכול, והאורח תמה הלוא בעצמו החליט שפטור מכוח מצטער ולמה שינה דעתו? אבל הגר"ע זצ"ל פירש שפטור מצטער מפני הגשמים הוא רק ממצות סוכה, אבל לא משאר מצוות, וכאן לפניו מצוות הכנסת אורחים להנעים לאורחו ובזה אין פטור מצטער ולכן גם בקור ירד לקיים מצוה זו.

ומוסיף על השמועה:

ולדינא יש לפלפל אי יש חיוב הכנסת אורחים במקום צער, שאולי כיון ששורש המצווה להנעים לחברו, אינו מחויב במקום שמצטער דאמרין מאי חזית, ומדינא י"ל להנעים גופן עדיף, וע"כ אין חיוב הכנסת אורחים במקום צער, או אולי היא חובת הגוף כשאר מצוות שמחוייבין גם במקום צער וצ"ע בדבר זה, ותלוי במידת הצער שמוכרח לסבול והנעימות שחבירו יזכה על ידו, ולת"ח נראה שוודאי מחוייבין גם במקום צער, וכאן בלאו הכי החמיר במצווה זו שבין אדם לחברו ולא שקל כפי חיוב הלכה לבד וזה פשוט.

ובחלק ח עמוד כ"ה הוסיף:

בעקר האי דינא דפטור מסוכה, אם חייב מדין הכנסת אורחים לשבת עם האורח בסוכה אף שהוא בעצמו מצטער, הנה לכאורה מבואר בפסוק וחי אחיך עמך, משמע דאינו מחוייב להתחסד באחיו יותר מעצמו, וכיון שהוא בעצמו פטור אינו מחוייב להצטער להנעים לחברו.

לעומת זאת, מעיר הגר"מ ש:

בתוס' קידושין כ. ד"ה כל מייתי הירושלמי שאם יש לו רק כר אחד והוא שוכב עליו בעצמו אינו מקיים כי טוב לו עמך, ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו זו מידת

סדום, ולכן צריך לתת לעבדו. ותמה המנחת חינוך [מצווה מ"ב] הלא זהו נגד גמרא דילן בב"מ גבי קיתון של מים, שהוא קודם שנאמר וחי אחיך עמך.

תירוצ' לכן נמסר בשם הגאון רבי אברהם טרופ זצ"ל:

דלא קשה, דהתם הוא חייב להחיות את חברו, ואם יתן לחבירו הלא חבירו חייב להחיותו, ובוה שפיר אמרינן שהוא קודם, אבל בעבד החיוב עליו לתת לעבדו, אבל עבדו אינו חייב לתת לו, ולכן ע"כ נותן לעבדו דווקא וא"ש.

וההשלכה לעניננו:

ומעתה באורח שמתארח בביתו החיוב הוא על בעה"ב דווקא, ולכן חייב אף שהוא מצטער, דהוי ככל מ"ע שחייבין גם במצטער, וחבירו שמתארח אצלו אינו מחוייב עתה במצוות הכנסת אורחים, כשהוא אורח אצל בעל הבית, ושפיר יש לקיים הדברים כמו שהבאנו.

לעומת זאת, בספרו חכמה ודעת (בראשית עמוד עו) רואה הגר"מ שטרנבוך אחרת את העניין,

דווקא לאור התירוצ' הנ"ל, ונראה שחזר בו:

... לפי זה כאן שיש ענין חסד בשני הצדדים, חסד לאורח להנעים לו, וחסד לעצמו לשמור את בריאותו, וכשיש אותו ענין בשני הצדדין, הוא קודם, ומן הדין אינו חייב לסבול להנעים להאורח, והגרח"ע מדת חסידות קעביד לכבד ת"ח ולא מצד חיוב

בתחילה השווה את המארח לאדונו של העבד אולם בהמשך הסיק כנראה שהשמירה על בריאותו של המארח היא חובה כלפי עצמו, וממילא אין צורך לומר שיש חובה על האורח לדאוג למארח*.



הערות נוספות לאור מעשה הגרח"ע

בשם הגר"י הוטנר נמסר (רשימות לב סוכות תשל"א אות ט):

שאל אחד מבני החבורה, אם האב מצטער בישיבת סוכה אבל הבן אינו מצטער, אם יש חיוב על האב לישב בסוכה עם בנו מטעם מצוות חינוך, והשיב מרן זצוק"ל, דכך הוה מעשה אצל הגרח"ע זצ"ל שהיה איסטניס גדול בסוכה מהקור, ויצא מהסוכה, ואח"כ חזר לסוכה מטעם אורחיו, ואמר שמצטער פטור מן הסוכה, אבל המצטער איננו פטור ממצוות הכנסת אורחים.

למדנו במשנה בדף כ"ח, ע"א: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו

א). בספר זבח שי (עמוד יא) כתב לתלות את השאלה במקור חיוב הכנסת אורחים, הכלולה בחיוב כללי של גמ"ח: "... וגמ"ח כתב הרמב"ם בהלכות אבל דלומדים דזה מצוה מואהבת... ויש ראשונים דלומדים זה מוהלכת בדרכיו... הספק אם חייב בהכנסת אורחים במצטער, הצד שהוא קודם... זה שייך באם לומדים דהכנסת אורחים זה מצווה דגמ"ח מוהלכת בדרכיו, וא"כ אפשר דהאדם קודם לחברו לחסד, וכמו כל הקדמת חסד דצריכים להקדים לקרובים קודם, אבל אם לומדים מואהבת... אף שמצטער... אבל באם הוא עצמו היה אורח היה רוצה דיקבלו אותו... ולא יעזבוהו לבד, וא"כ צריך לעשות כן לחברו אף דמצטער וזה מה שעשה הגרח"ע". ובספר עבודת דוד [סוכה כ"ו] העיר שכאן אין זה מצטער סתם ו"י"ל דמכיון שהיה חשש לבריאותו יש מקום לפטורו גם ממצוות הכנסת אורחים".

זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? - אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג - לא קיימת מצות סוכה מימך". בתוספות סוכה ג' ד"ה דאמר לך גרס "מעשה בר' יוחנן החורני שחלה", הערוך לנר תמה על גירסה זו: "תיבת שחלה לא נזכר במתניין ולא בגמרא שם, וגם אי אפשר לגרוס כן דאם בחוליו בקרו אותו מה ראייה הביאו ממה שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר דיוצא בזה, דלמא לא אמרו לו כיון - דמדינא היה פטור מן התורה כדתנן (לקמן כה, א) דחולים ומשמשיהם פטורין מן הסוכה ואפילו בחולי כל דהו אע"כ דלא גרסינן שחלה". בספר משולחן רבי אליהו ברוך (פינקל, מועדים ב, קנ"ד) יישב" והוסיף: "יש לעיין מפני מה בכלל היה יושב בסוכה... מאחר שחולה היה... ויש לפרש ע"פ המעשה הנודע עם מרן הגרח"ע... וכזה י"ל גבי רבי יוחנן החורני שישב בסוכה לכבוד האורחים, ואף שלשון המשנה ומצאוהו... משמע שישב כך לפני שהגיעו י"ל מפני שהיה יודע שכל היום באים אורחים לבקרו... וזקוקים לסוכה, ולכן היה יושב שם משום מצוות הכנסת אורחים".



האם מצטער המתחייב מסיבה אחרת יכול לברך?

בספר הליכות שלמה [מועדים, ב' עמוד קע] נכתב בשם הגרשו"א, שהסתפק בעקבות המעשה בגר"ע:

יש לדון בכל מצטער הפטור... כשיש סיבה אחרת המחייבתו לשהות בסוכה אם מברך על ישיבה זו, וכמו כן אם נשאר בה בלית ברירה כגון שאין לו מקום אחר להיות בו.

הרחיב לדון בספק זה הגר"א גניחובסקי (בנתיבות ההלכה לו עמוד 64):

יש להסתפק איך הדין אם באותה שעה היה אוכל הגרח"ע בסוכה, אם היה מברך לישב בסוכה, דהיינו אם פקע הפטור מצטער. יסוד הספק הוא משום שאין הפטור מצטער אלא כגדרי תשבו כעין תדורו שאם היה מצטער כן בביתו היה יוצא מביתו ג"כ, אך אם גם בביתו לא היה יוצא ה"נ מהסוכה אל יצא ואין בזה פטור מצטער, וכעין מש"כ הרמ"א¹

(ב). וז"ל: "וצ"ל שטענת ב"ה היא שמכל מקום היה להם לברר אצלו אם כך היה נוהג כשהוא בריא כדי למנוע ממנו שמא יעשה כן לעתיד אף כשיבריא זה אמרו ב"ש שבאמת אח"כ, אמרו אם כך היית נוהג לא קיימת מצות מימך אבל כיון שהיה זה רק כדי ממנו מכשול לעתיד לא הוצרכו לו זאת בשעת מעשה שאז היה ופטור מן הסוכה".

(ג). וכע"ז הסתפק בקובץ הערות בעניני חג הסוכות (הרב נחום בנצאל עמוד ל"ה) והוסיף חידוד בשני הצדדים: יש לעיין אם אחרי שכבר חייב לרדת רח"ע מחמת הכנסת אורחים ממילא חייב להיות שם א"כ כבר חייב אולי גם משום סוכה. ואמנם אם מצטער היה פטור כמו במצוות עד חומש, ודאי היה צד לומר שאחרי שחייב אז כבר חייב גם מחמת סוכה, אבל הואיל וזה פטור מחמת שחסר בתדורו, א"כ גם כאן חסר בתדורו. דתדורו אי"ז פטור מן המצווה, דא"כ אמאי מיקרי הדיט כשיושב, אלא זה מיקרי שאינו דר, ואולי מקרי שדר כיון דבביתו נמי היה דר בכה"ג מחמת האורח ולא משמע כן.

(ד). ראוי לציין שדברי הרמ"א, המבוססים על המרדכי, הם שנפסקו להלכה, אך יש דעה בראשונים הפותרת מצטער בכל מקרה. במקור פטור מצטער מצינו בראשונים שתי שיטות, תוס' (ד"ה הולכי דרכים) כתבו דילפינן מדלא כתיב בסוכות תהיו שבעת ימים אלא בסוכות תשבו שבעת ימים, דבעינן תשבו כעין תדורו לאפוקי מצטער. אולם, הריטב"א הביא בשם הרמב"ן שלמד מהפסוק כל האורח בישראל ישבו בסוכות, אורח מלשון רענונת וכמו שנאמר אורח רענן (תהלים ל"ז

דאם המצטער מן הסוכה לא ינצל מן הצער ביוצאו מן הסוכה אינו נפטר, כי רק אם גם מביתו היה יוצא בצער כזה למקום אחר מחמת הצער בזה נפטר מדין תשבו כעין תדורו. וממילא בכה"ג שמחמת האורח הוצרך לשהות בסוכה וה"נ בבית היה נשאר מחמתו אף במקום צער י"ל דאין פטור מצטער. או דלמא י"ל דאין מתחשבים בסיבה החיצונית המכריחתו להישאר בסוכה ודנים לפי עיקר הישיבה שהיא בגדר מצטער. וספק זה אין לו הכרע בסברא אבל נטיית הדברים היא שנשאר הפטור מצטער.

בספר תורת המועדים (הרב אפרים עובד, עמוד קט) השווה בין הנד"ד להולכי דרכים היכולים לאכול בלי טורח (ראה לקמן הערה 4), החייבים לאכול ואף מברכים, וכתב: "גם אם חיזור אחר סוכה ואכל בה, נראה שיברך לישב בסוכה... כיון שנכנס לישב בה הרי הוא מתחייב לאכול בה, ושאינו מהולך בדרך מצווה דפטור מסוכה ואפילו נכנס לסוכה לא יברך... דהתם אין לו לעזוב המצוה ולישב בסוכה, ואינו יכול לחייב עצמו בסוכה דהוי זלוול במצוה", לעומת זאת בנדון דידן, מעשה הגרח"ע: אפילו אם אכל שם הוא לא בירך לישב בסוכה שהרי הוא מצטער, משא"כ הכא [הולכי דרכים] שאינו מצטער, רק פטור משום דלא הוי כעין תדורו, אבל הוא יכול לחייב את עצמו, וכן שמעתי מגדולי הוראה".

ראוי להזכיר כאן מחלוקת נוספת בדין מצטער, האם הוא פטור גם בלילה הראשון. כתבו התוספות (ברכות מ"ט, ב ד"ה אי בעי אכיל): "וא"ת מאי נפקא מינה אם צריך לאכול בשביל יום טוב או בשביל סוכות. ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יום טוב שפיר אבל אם בשביל סוכה ביום טוב ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דליפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אבל בשאר ימים אינו צריך". לעומת זאת, כתב הריטב"א (סוכה דף כז. בסוף ד"ה הא דאמרין) דהראשונים נחלקו האם פטור המצטער חל בלילה הראשונה דסוכות כבשאר הימים או לא.

מסביר הגר"ד סולוביצ'יק (רשימות שיעורים ברכות שם): "ונראה לומר בביאור פלוגתתם דנחלקו בגדר ההלכה שמצטער פטור מן הסוכה, האם זה רק פטור מחובת המצוה דלא רמיא עליה חיוב ישיבה היכא דמצטער, ברם אם יושב בסוכה עדיין מקיים מצות ישיבה בסוכה אף על פי שמצטער. או דילמא דמצטער פטור מן הסוכה משום דחל הפקעה בעצם מעשה הישיבה בסוכה, דלא חשיב תשבו כעין תדורו, וישיבה בצער בסוכה אינה מעשה ישיבה בסוכה כלל וחשיב כאילו הוא אוכל מחוץ לסוכה. דאי נימא דמצטער הוי הפקעה ממעשה הישיבה בסוכה אז אף בלילה הראשונה פטור דלא חשיב כאוכל בסוכה. משא"כ אם מצטער הוי רק חלות פטור מחיוב ישיבה בסוכה ומ"מ אם המצטער יושב ואוכל בסוכה שפיר אית ליה קיום המצוה, אזי י"ל דבלילה

ל"ה), והיינו שנהנה בישיבתו בסוכה לאפוקי המצטער בישיבתו. וכתב הנצי"ב במרומי שדה (לעיל כ"ה ב) דנפק"מ לדינא בין שתי דעות אלו לענין דעת המרדכי. דבריו מובנים רק לתוס', הלומדים מתשבו כעין תדורו, והיינו שאם היה לו בבית צער שלא היה ניצול ממנו ע"י יציאתו מביתו, הרי ה' נשאר בביתו, א"כ ה"ה בסוכה לא נפטר מסוכה אם לא ינצל מהצער ע"י יציאתו מהסוכה. משא"כ לטעמו של הרמב"ן, דבעינן שישב בסוכה כאורח רענן, א"כ בכל צער שיהיה נפטר משיבת סוכה, אף שאינו ניצול מצער זה בחוץ, דסוף כל סוף איננו אורח רענן. ויש להוסיף בזה עוד מש"כ הפמ"ג (סי' תר"מ במשב"ז ס"ק ה') בטעם הסוברים דמצטער פטור מן הסוכה אף שאינו ניצול ממנו חוץ לסוכה, דסוכה הוא מלשון יסכה דהיינו ראייה, דתכלית הסוכה היינו להתבונן בחסדי ד', למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'. ואם הוא מצטער, אינו ראוי להתעמק בידיעה זו [ע"פ דף על הדף].

הראשונה שנתחייב לאכול בסוכה מגזירה שוה דט"ו ט"ו לא חל פטור מצטער". להבנה שמדובר בהפקעה ממעשה הישיבה, יהיה קשה יותר להבין כיצד יכול יהיה האדם לברך אחרי שהוא התחייב מסיבה צדדית. אך כיון שלהלכה הביא הרמ"א (תר"מ, ד) את דעת המחייבים מצטער בלילה הראשון [אמנם ראה מ"ב סקט"ו] משמע שאין זה אלא פטור של הגברא, יש מקום להבנת הספק.

בפי חסידים

בקובץ קול התורה (ע"ה עמוד שצ"ה) הובא:

מרן הבית ישראל זצ"ל היה רגיל לספר שפעם אחת באו אורחים בחג הסוכות להגאון רח"ע זצ"ל, והוא היה מצטער ולכן לא ישב בסוכה שלא יקרא הדיוט, ואמר להאורחים שיעלו לסוכה, אבל הוא מצטער ופטור... והוסיף הבית ישראל שאפשר מטעם זה חסידים יושבים בסוכה אף כשהם מצטערים ואין חוששים שיקראו הדיוט מפני הכנסת אורחים של האושפזין.

על שמועה זו כתב בהרחבה הרב נחום רוטשטיין (נור התורה כט עמוד קכח):

יש להסתפק אם כל אחד מישראל יכול להתייחס לענין האושפזין כמכניס אורחים שלהם, או רק יחידי סגולה, דהנה כתב השפת אמת [סוכות תרמ"ד] – ואפשר כי בדורות הללו חביב ביותר לפניו יתברך מצוות סוכה שקראו בזה"ק צילא דמהימנותא, כי הראשונים הרגישו בחלות שם שמים על הסוכה וראו האושפזין, ואנחנו אין איתנו יודע עד מה, ועכ"ז אנו חוסין בצילן, כמאמר [צפניה ג, י"ב] עם עני ודל וחסו בשם ה', אח"כ ראיתי שגם אמו"ז ז"ל אמר כעין דברים אלו שנקרא עתה יותר צילא דמהימנותא – ולפי"ז יש להסתפק אם רק מי שזוכה לראות את האושפזין הוא בגדר מכניס אורחים שלהם או גם כשאינן רואים. ומלשון ההזמנה שמזמינים האושפזין, אזמין לסעודתו... משמע שגם כלפינו יש בזה מעניין הכנסת אורחים.

ע"פ זה רוצה לבאר מנהג חסידים:

ובזה נבין בסוד חכמים ונבונים שהיו נכנסין לסוכה גם כשהיו בבחינת מצטער, והעירו בספרים דלכאורה מאחר שמצטער פטור מן הסוכה א"כ היושב בה עובר בבל תוסיף, ולהג"ל מבואר שהם נכנסו לסוכה בשביל לקבל את האורחים דהיינו האושפזין.

ומוסיף לחדש שהדבר נלמד מאברהם אבינו:

ואפשר שזה עצמו ילפינן מאברהם אבינו ע"ה, שהרי ישב פתח האוהל להמתין לאורחים, ובוודאי שהיה אז בגדר מצטער, שהרי אותו היום יום שלישי למילתו היה, ואעפ"כ נתעסק בהכנסת אורחים, ובזכות זה זכה במצוות סוכה לבניו, ולכן בזכות זה יכולים בניו להכנס לסוכה גם כשהיו בגדר מצטער כדי לקבל את האורחים דהיינו האושפזין.

קשרים נוספים להכנסת האורחים של אברהם

הגמרא בבבא מציעא (דף פז עמוד א) אומרת:

ויקח חמאה וחלב וכן הבקר, ואילו לחם לא אייתי לקמייהו! - אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משמיה דרבי מאיר: אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה, ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה.

והקשה רבינו בחיי (בראשית פרק יח פסוק ח):

ויש לשאול בזה, כי אם היה אברהם אוכל חולין בטהרה, לא היה זה חובה על שאר בני אדם. ואולי כוונת החכמים שלא רצה להאכילם ממה שלא הורגל לאכול ממנו. והנכון לפרש כי היה זה מפני אסור חמץ, ולפי שהיה אברהם אוכל חולין בטהרה סלקה את ידיה מן העיסה, ואברהם חשש לאסור חמץ, שהרי זמן הפסח היה

בספר יעטא מורה (עמוד פ"ח) הביא שאלה זו וכתב:

ומיישבים זאת ע"פ מעשה שהיה עם הגרח"ע... שכך מצוות הכנסת אורחים היא לשבת עם האורח, ועליו לקיים המצווה בשלמות. ובארו בעלי המוסר, שכאן יש מושג חדש בהכנסת אורחים ובשאר המצוות שכשאדם מכניס אורח חייב לתת לו בדיוק ממה שהוא אוכל.

ואולי דבריו רמוזים כבר בתירוצו הראשון של רבנו בחיי.

בספר טעמא דקרא [פרשת וירא] כותב הגרח"ק:

והשענו תחת העץ - בר"ה י"א א מבואר דבסוכות היה מעשה זה ואף דבתוס' כתבו שם ימים קודם סוכות ע"ש בפנ"י דלאו דווקא, רק דלמסקנת תוס' הוא דוקא בסוכות וכיון דקיים א"א כל התורה כולה, נראה דהאי עץ תלוש היה והיה סוכה וכ"ה במדבר"ר פ"ד סי' ב והשענו תחת העץ שעשה להם סוכה.

ולפי הנחות אלו הוא מפרש פסוק בפרשה:

ולפ"ז יש לפרש ואקחה פת לחם וגו' אחר תעבורו כי על כן עברתם על עבדכם, משום דהולכי דרכים פטורין מסוכה. אך מבואר בסי' תר"מ ע"ש במ"ב ק"מ שאם נזדמן לו סוכה בלי טורח חייב בסוכה, וז"ש כי על כן עברתם על עבדכם ונזדמן לכם סוכה בלי טורח ולכן תכנסו ותאכלו פת לחם בסוכה.

ובקובץ קול תורה הנ"ל כתבו על פי הנחות הגרח"ק דבר בעניינו המתקשר לדברים שנידונו לעיל:

כתוב בר"ה י"א דהמעשה של אאע"ה עם המלאכים היה בחג הסוכות וכיון שקיים את כל התורה צ"ל שהשענו תחת העץ הכוונה לעץ תלוש, והייתה זו סוכה וכ"ה במדרש רבה [במדבר י"ד, ב] והשענו תחת העץ שעשה להם סוכה. וכיון דהיה יום שלישי למילתו והיה

ה). בשולחן ערוך סימן תר"מ סעיף ח' - הולכי דרכים ביום, פטורים מן הסוכה ביום, וחייבים בלילה, ובמשנה ברורה ס"ק מ: "פטורים מן הסוכה ביום - היינו שא"צ להמתין מלאכול עד שיגיע לסוכה אם לא שיוזמן לפניו סוכה בעת האוכל בלי טורח".

חולה ומצטער ולכן לא נכנס לסוכה שלא יקרא הדייט, ולכן מסר נפשו למצוא אורחים כדי שיוכל להכנס לסוכה ע"י מצוות הכנסת אורחים



גירסה שונה מעט של המעשה

כותב הרב אברהם וינגרט, תלמידו ומנחיל תורתו של בעל השרידי אש (זכרונות השרידי אש עמוד 30):

כך סיפר הרב את המפגש עם הגאון רח"ע בסוכתו בוילנא - באתי פעם בחג הסוכות לבקר את הגר"ע זצ"ל בוילנא. רח"ע פתח את הדלת בשמחה של מצווה, הוא היה לבוש בחלוק חם, וביקש ממני שאכנס לסוכה ואתכבד, והתנצל שלא יוכל ללוותי כי הוא מצונן. הלכתי לסוכה, ולפתע אני רואה את רח"ע נכנס לבקר אותי בסוכה. אמרתי לו - הרי אמרת לי שאתה מצונן? רח"ע שתק ולא ענה. ואז אמרתי לו: אני אגיד לך למה רגליך הובילוך לסוכה. אמנם כתוב שמצטער פטור מסוכה, אך לא כתוב באף מקום שמצטער פטור מהכנסת אורחים... רח"ע נענע בחיוך מלבב.

והנה הרב וינברג הוא המקור לסיפור, וממנו שמעתי יותר מפעם אחת. הרב היה מקפיד שהסיפור ימסר כהוויתו, כלומר, שרח"ע שתק, והרב וינברג הוא שאמר לו מה הניאו לבוא. ואולי חשב הרב וינברג שמן השמים הוליכו את רח"ע בכדי שישמע את "סוד" הליכתו. ואולי, גם רח"ע היה מודע למה שנאמר לו ע"י הרב וינברג, אך הוא הקפיד לא להגיד זאת, בכדי לא לתת לאורחו את התחושה שהוא מצטער בהכנסת אורחים... וגם זוהי הכנסת אורחים הצריכה לימוד.

ובהערה שם הוסיף: "ראה בספר מו"ז... המביא מעשה זה כבסיס לדיון הלכתי... וממנו משתמע שבעל המימרא... היה רח"ע... אך המעשה לאשורו הוא כפי המופיע כאן, וכך אישר בפני הגר"מ שטרנבוך, כי בעת כתיבת הדברים נשכח ממנו פרט זה, וכי המקור לסיפור... הוא בשיחה ששמע מפי הרב וינברג עצמו. אני מוצא לנכון להעמיד את סיפור המעשה על דיוקו, כנדרש בעובדות המסופרות על גדולי ישראל, ובפרט בסיפור העוסק בשני גדולי עולם שהדקדוק במידת האמת הוא מן הדברים דהו זהירים ביה טפי".



דעת פוסקי זמננו

הרב מרדכי ציון (שו"ת השואל ח"ג סימן כ"ה) שאל כמה וכמה ת"ח את השאלה הנ"ל, האם חייב בהכנסת אורחים במקרה שפטור מסוכה משום מצטער. הגר"א נבנצל כתב לו - כך נהג הגר"ע. גם הגר"ש"א שטרן כתב - בפשטות לא מצינו פטור מצטער בהכנסת אורחים, וכ"נ מרח"ע, אולם הגר"י ליברמן, בעל משנת יוסף כתב - אינו חייב, כי התורה דרכיה דרכי נועם, וצריך לקיים הכנסת אורחים כמה שאפשר, ובאם אין אפשרות פטור. וכן הובא מהגר"ח קניבסקי (שירה חדשה עמוד תצ"ד) שנשאל אם זו חובה, וענה: חסידות.

נזכיר לסיום כי בספר אוצר מאמרים לב ישראל (הרב נולמן עמוד קטז) למד ממעשה זה דבר נוסף: אמרתי לתלמידים נחזור פעם נוספת על הסיפור, תזכרו שר' חיים עוזר בתוך זמן קצר שינה דעתו ושינה דרכו בתחילה הוא אמר לאורח שהוא פטור מסוכה ואחרי כמה רגעים הוא אמר שאף על פי שהוא פטור ממצות סוכה יש לו חיוב במצות הכנסת אורחים. מכל זה אנו למדים כלל גדול בעניין מעשה המצוות ורכישת מידות טובות כל פעולה ופעולה של אדם דורשת ממנו לראות את התמונה השלמה של הדבר אלא שזה לא פשוט כדי להצליח בדרך זו יש צורך להשתמש בחכמה בהסתכלות בכל רוחב כל מידה ומידה וכל מעשה ומעשה בתחילה רבי חיים עוזר ראה את העניין של האכילה בסוכה כחיוב במצות סוכה לבד ולבסוף הוא קשר את זה עם העניין של מצות הכנסת אורחים.



הרב נתן רוטמן*

ר"מ ישיבת נתיבות חכמה ירושלים

עניין הסוכה וצילה, וקריאת מגילת קהלת בסוכות

הנה, כפי המובא בקדמונים קריאת מגילת קהלת בסוכות נתקנה מפני שחוששים שמגודל השמחה של חג האסיף ושפע היבולים וקניני האדם, עלול האדם לבוא לידי חטא, ועל כן תקנו לקרוא בקהלת, שמהביל עניני עולם הזה.

וכאן יש לשאול, הרי לכאורה ענין חג הסוכות הוא זמן שמחה, וכמטבע התפילה 'זמן שמחתנו', ולמה אם כן יש ענין למעט את שמחתו בההבלת עולם הזה.

ונראה להציע, שיש בענין השמחה מה לרחק ומה לקרב, וספר קהלת, שהוא הספר השמח ביותר מבין כתבי הקודש, המופלג בקיצוניות של שמחה עד שחז"ל רצו לגוננו שחששו שהותרה הרצועה מרוב השמחה, כמבואר בויקרא רבה (כח, א), וקהלת הוא שמבאר את ענין הסוכה וצילה. ונבאר הדברים.

הסוכה נעשית ב'פסולת גורן ויקב' (סוכה יב, א), וביאר רבינו הגר"א בספר יונה על הפסוק (ה) "ויעש לו סוכה וישב שם תחתיה בצל" - "כמו שכתוב באספך מגרנך בפסולת גורן ויקב, ואמרו שיהיה צילתה מרובה מחמתה, והענין כי כל מעשה עולם הזה ועשרו וטובו הכל הוא מן השמש, והוא שאמרו במזל תליא מילתא כפי אשר השמש עומדת במזלות והוא ידוע להחזוים בכוכבים ולכך כתבה התורה באספך וכו' שלא תמשך אחר העולם הזה, תעשה סוכה בפסולת גורן ויקב שכל סעודה הוא על הלחם ויין כידוע, ואמרו שלא תהנה אלא בפסולת ותפרוש מעולם הזה ומעושרו רק תשב בצל שלא תחת השמש ויהא תורתך קבע ומלאכתך עראי וזהו צילתה מרובה מחמתה, וזהו וישב בצל ולא עסק כלום".

ויש להבין ולברר את אמרות רבינו הגר"א.

ראשית, יש לברר את ענין הסוכה, שעיקרה הוא לעשות זכר למה ש"בסוכות הושבתי את בני ישראל", ענני כבוד, ולמה אם כן הוא נעשה בפסולת גורן ויקב, הלא לכאורה אם היינו רוצים להראות כביכול סמל להגנתו של הקב"ה, ולמחסהו, "טוב לחסות בה", "בצל כנפך יחסיון", אם כן היה ראוי לעשות סוכה שמראה הגנה גדולה ביותר, לסמל את "היה לי לצור מעון לבית מצודות להושיעני", ולעשות סוכה ממוגנת כמקלט אטום וכדומה, ולא רק סוכה שהיא לצל מחורב, הגנה רק מ'חמה'. ויש להבין כל ענין ה'צל' בסוכה, כשמוזכר ה'צל' בכתבי הקודש הוא בעיקר צל מחמה, ומהי אותה 'חמה' שאנו זקוקים לצל ממנה, ולא מהלבנה, ומהגשמים. והנה בזוהר הקדוש¹ מבואר מהפסוק 'בצל שד-י יתלונן' שהסוכה מגינה לא רק על גופו של אדם אלא גם על נשמתו. ומהי שמש זו שצריכה הנשמה הגנה ממנה.

* על פי דברים שנאמרו ע"י הגאון רבי נתן רוטמן שליט"א, בחול המועד סוכות תש"פ בבית הכנסת קהילות יעקב שבשכונת נוה יעקב ירושלים עיה"ק. באחריות הכותב בלבד.

(א). רע"מ ג' רנה, ב.

וביאר רבינו הגר"א בשה"ש^ב מה שנאמר "אל תראוני שאני שחרחרת ששופתני השמש", שהחמה השוזפת את השולמית, היא מערכת הטבע, סדרו של עולם לפי הנהגת המזלות מתאימה עם מערכת השמש, ועם ישראל אינו שייך למערכת זו, ולכן כשהוא הולך עם מערכת הטבע, הוא נעשה שחור משיזוף השמש. עם ישראל בא מאברהם ושרה שלפי הטבע והמזלות לא היו שייכים ללידה, ורק בכח הברית "את בריתי אקים את יצחק", זכה ללידה עם ישראל, מעל לדרך הטבע ומחוץ לאיצטגנינות, עם ישראל צריכים הגנה מסדרי הטבע, וזהו ענין ההגנה של 'צל' סוכה מ'חמה'. ונבאר.

הנה, בענין הצל מבואר בוזהר הקדוש^ב ש'מ'צל' הסוכה נעשה 'צלם', ולפי פשוטן של דברים נראה לבאר כך, המושג של צל נעשה על ידי גוף שחוסם את קרני השמש, קרני השמש נעצרים, ומשתקף צילו של האדם במקומם של קרני השמש, וזהו ענין הצל והצלם, "בצלם אלוקים עשה את האדם" ענינו שיש כביכול השתקפות והשוואה למידותיו של הקב"ה בשיעור קומה של האדם, וכמו שנתבאר בארוכה בתחילת ספר נפש החיים, והשתקפות זו של ה'צל' היא ענין ה'צלם', וכמו שמובא ממדרש^ב עה"פ ה' צילך, כצל הזה, מה הצל הזה אתה שוחק לו והוא שוחק לך וכו', והמובן, שעל ידי הצל משתקף כראוי הצלם.

אם האדם לא מתמודד עם ה'שמש' אין זו צורת החיים, "אך בצלם יתהלך איש", האדם נמצא כדברי קהלת "תחת השמש", בתוך מערכת העולם, וכדי שלא ינוק מהשמש, הוא זקוק להגנה לחיות נכון במהלך של 'תחת השמש', האדם זקוק ל'מסנן קרינה', שמאפשר לו לחיות 'תחת השמש' מבלי להנזק. וזה התפיסה המסוימת שמסייעת לכך ש"השמש לא יכבה", ומצילה שתהיה השתקפות נכונה של ה'שמש', 'צל' המסייע ל'צלם' להיות כראוי.

וזה ענינו של חג הסוכות ומצוותיו, שמלמד איך לחיות את העולם באופן נכון, את הצומח, וחוש הריח, וחוש הראיה כראוי, איך להחזיר את עניני העולם לסדר נכון של 'כל פועל ה' למענהו'. אחרי הטהרה שנטהרים ביום הכפורים, מסדר חיים שחיינו בשנה שעברה באופן לא נכון, אנו מחזירים את הבריאה אל הסדר הנכון, שהכל שייך לכבוד שמים, 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו', ולראות ולהבין איך שאנו חוסים בצילו של הקב"ה. וגם האושפזין 'שבעה כרותי ברית'^ב המסייעים לנו ומלמדים אותנו איך לחיות את העולם לפי הסדר האלוקי (ויש לבאר איך מידתו של כל אחד מהם מבארת ומלמדת, ואכמ"ל). וזה ענינו של ספר קהלת המלמד ומדריך אותנו כיצד לחיות את החיים באופן הנכון, ואז חופף על האדם צילו של הקב"ה, ומשתקף כראוי צלם אלוקים באדם.

ספר קהלת

קהלת פותח ומסיים בההבלת עניני עולם הזה, וכמוש"כ הגר"א באגרת לאשתו שיקראו לפניו בספר קהלת שמהביל עניני עולם הזה. והנה צ"ב מה המשמעות לההביל עניני עולם הזה,

ב. א, ה, ונרמז גם כן בביאורו ביונה שהו"ד לעיל.

ג. שם.

ד. נפש החיים שער א' פרק ז'.

ה. כלה רבתי פרק ג'.

וכמו שתמה רבינו הרמב"ן על שלמה המלך, שהרי הקב"ה אמר על הבריאה "והנה טוב מאוד" ואיך אומר שלמה על העולם שהוא הבל ורעות רוח, ולא רק זה אלא שאומר "כל אשר נעשה תחת השמים הוא ענין רע נתן אלוקים לבני אדם לענות בו"? והרמב"ן הביא מרס"ג שהבל הוא דבר שאי אפשר לאחוז בו. ונראה ששלמה המלך עצמו עונה על שאלת הרמב"ן, ואדרבה, הוא מראה איך ה'טוב מאוד' בבריאיה בשלימות, המעיין יראה שיש בקהלת "ששה דרושים" על ההבל שבעולם הזה, בביקוש ורדיפה אחרי מה שרגילים בני האדם לבקש, הנאות פשוטות או הנאות של סכלות או שילוב של שניהם (שגם זה בשביל לתת משקל גדול יותר להנאה), ומכל ששת סוגי הביקוש והרדיפה אחר העולם יוצא רק הבל. בני אדם יש להם אמביציה להגיע ל'משהו' בעולם, וזה מלמד שלמה המלך, שאין מה לשאוף לקנות ולהשיג בעולם הזה, רק 'מאומה לא ישא בעמלו', כי לנסות להשיג דבר בעולם הוא הבל, ולא ממצה כלום, שאם אדם הגיע לאיזה דבר מיד רוצה יותר, 'וגם בלילה לא שכב ליבו', צורת חיים לא נכונה היא ענין רע לבני אדם לענות בו, ומה יתרון לאדם בכל אשר עמל תחת השמש.

"והאלוקים עשה שייראו מלפניו" הענין הזה שאי אפשר לתפוס את העולם ולקנות בו קניין הוא ברכה לאדם, שכך יחיה 'לאכול ולשתות ולראות טוב בעמלו' שיכוון את עצמו לאופן שהקב"ה מוביל אותו, הקב"ה נותן לאדם אופנים שונים בצורת החיים, משפחה חברה פרנסה וכדומה, והוא צריך לחיות באופן הזה, לפי הסדר האלוקי שהקב"ה נותן לו ואז הוא מעל הטבע.

נמשיל משל למה הדבר דומה, מי שרוצה לטוס למקום צריך מטוס עם מנוע חזק מאוד, לעומת זה, מי שרוצה רק לפרוח באויר בלי מטרה ויעד מסוים לא צריך מנועים ויכול לפרוח ב'דאון' בלי מנוע, מתנהל לאיטו על מי מנוחות וכספינה השטה לה להיכן שהמים נושאים אותה.

להיות שמחים בלי תלות בשום דבר זה אפשר רק למי שחי בתפיסה נכונה שהעולם הוא של הקב"ה, ואז יכול לחיות נכון את סדרי החיים. 'ביום טובה היה בטוב' מקבל הכל באהבה, בשמחה, מבין שמה שעושה הקב"ה הוא הטוב.

בני האדם שמנסים לעשות 'וכבשוה' לפי הסדר שלהם נכשלים שוב ושוב, ורק מי שחי לפי הסדר הנכון, האלוקי, הוא זה שזוכה לשמחה האמיתית.

יש אנשים שחוששים משמחה, אף זו הבאה על ידי הבטחון, חוששים שאולי יש בזה חסרון ב'לפום צערא אגרא', ואמנם, אדרבה, לחיות בשמחה כזו יש בזה הרבה 'לפום צערא'!

"אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו גם זה ראיתי אני כי מיד האלוקים היא" השמחה הנכונה רק אם זה "מאת האלוקים", אי אפשר לחיות כך בלי דבקות בקב"ה.

וזהו ענינו של חג הסוכות, "בסוכות הושבתי את בני ישראל", בצל כנפיו, ה' סביב לעמו, הקיפם בענני כבוד, חיים בסדר שהכל אלוקות, מכירים איך שהכל מה', איך שסיפק להם כל צרכיהם במדבר, כל ענינם וקיומם רק מה', לחיות בהכרה כזו אלו החיים המאושרים, וזה לימוד לכל הדורות, לא נאמר כמו ביציאת מצרים 'למען תזכרו' אלא 'למען ידעו', ידיעה שמחוברת

לכל הדורות, הגדרה של ידיעת מהלך החיים בצל שד-י יתלונן, לא לנסות לכוין את מהלך החיים אלא לקבל אותו כפי שהקב"ה מכוין.

וזה הלימוד מספר קהלת, וזה משמח כל כך עד שחששו חז"ל ש"מטים דבריו לצד מינות", "מה יתרון לאדם בכל עמלו יכול אף בעמלה של תורה כן..." מכיון שהיה מקום לחשוש שגם כלפי רוחניות עלול האדם לבוא למצב שמרגיש שמה שיש לו הוא חלקו, וטוב לו בזה, ולא ירצה להשיג עוד יותר ממה שיש לו, אבל אדרבה, הגישה הנכונה היא שצריך לנסות להשיג יותר ויותר, אבל לא בתור קנין שלו, אלא בתור תפקיד שמוטל עליו בתוך עולמו של הקב"ה.

רבינו הגר"א מבאר את ענין הבטחון, שבני אדם חושבים שהם עושים את ההשתדלות והקב"ה ישלים את מה שהם לא הצליחו לעשות, לא זהו הבטחון, "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען" אפילו לא השענות ועזרה על עצמו.

יש שתי צורות של חיים. יש שמרגישים שהם חיים בעולם והקב"ה משגיח עליהם מלמעלה, אין זו צורת חיים של 'מעון אתה היית לנו' אין זה חיים בצל ה', אלא רק חיים בעולמו של האדם עם יחס לקב"ה, אבל הצורה הנכונה היא שאדם חי כביכול לגמרי אצל הקב"ה, ויש לו תפקידים שמוטלים עליו והוא כמו שליח שנשלח למטרה. בעולם חושבים שמי שהוא פחות בעל בטחון עושה יותר השתדלות, ומי שיותר בעל בטחון עושה פחות השתדלות, שלמה המלך מחנך אותנו שלא זה המבחן, הרי יש שעושים השתדלות ולא הצליחו ומפסיקים עם ההשתדלות, אין זה בא מבטחון אלא מיאוש... אדם שפועל מתוך הכרה שיש לו תפקיד עושה בלי קשר להצלחות שהוא רואה, הגישה הזו הצילה את כלל ישראל "לבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך", מכיון שיש לו תפקיד. כך היה רבי עקיבא, שאחרי שעשרים וארבע אלף תלמידיו נפטרו, שזה נראה לעין ככשולן בהנחלת התורה שלו הוא לא מתייאש והולך שוב אצל רבותינו שבדרום להעמיד מהם תורה, זהו בטחון. לא לעשות השתדלות בתור דבר שלו אלא רק בתור שליח שיש לו תפקיד. לזה קורא רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק 'מעלת ההפקדה' 'בידך אפקיד רוחי', וכשאדם מפקיד הכל ביד ה' זה משפיע על כל החיים, גם על פעולות התורה והמצוות שהוא מקיים.

זהו 'צילא דמהימנותא' אין אנו מתיימרים להיות כובשים ומנהיגים, אלא חיים בצילו של הקב"ה ומשקפים את צלם אלוקים. חיים כאלו הם שמחה גדולה, הם 'יפים בעתם' עם כל עשרים ושמונה מצבי ה'ע' שמציג שלמה המלך, חיים אלו בצל ה' הם מוגנים מהשפעתם של קרני החמה.

ואלו דברי שלמה בסוף הספר "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" אין זה דבר נוסף על הספר, רק ש'מצוותיו שמור' זהו 'כל האדם', לא כמגמה עצמית רכושנית, אלא מצד 'יראת שמים' 'שיראו מלפניו', שאדם 'מתהלך בצלם' שכל עניניו הם רק שיקוף של הסדר האלוני, וזה יציאה מדירת קבע – קנין בעולם הזה, אלא ישיבה בדירת עראי, עראיות בעולם, חסיון בצל האלוני.

(1). ביאור הגר"א למשלי ג, ה.

ונבוא בהארה נפלאה, מה שאמרו חז"ל ש'כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה', כקדשים, אף שעומדת בעיקרה לשימושי הדיוט, היא צורה של קודש שבתוך החול.

וידוע בשם הגר"א ששתי מצוות יש שאדם נכנס אליהם בכל גופו, אר"י וסוכה, ולא הזכיר גם מקווה, כי המקווה עיקרו הוא בשביל היציאה ממנו, ואינו מקום של חיות לאדם, ואם ישהה שם זמן רב הרי לא תהיה לו חיות, ואדרבה, יהיה אבי אבות הטומאה.... אבל הסוכה היא מקום חיות 'תחת השמש' בתוך סדרי העולם, ועם זאת הוא בצל ה' - "בצלו חמדתי וישבתי", ויהי רצון שנזכה בזכות 'בשלם סוכו' לשלימות השראת השכינה 'ומעונתו בציון' בבית עולמים. אכ"ר.



ז. סוכה ט, א.

ח. מובא בספר הגאון החסיד מווילנא, עמוד רמו - רמו (וראה שם שאמר שזה רמוז על הפסוק (תהילים עו, ג) "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון").

הרב אליעזר פויכטונג

שום שכל בסוכות מהמקרא

בסוכות תשבו - בסוכות ממש או שם מצוה*

בַּסֹּכֶת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֹּכֶת. לְמַעַן יֵדְעוּ דִּרְתִּיכֶם כִּי בַּסֹּכֶת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יֹקֵץ אֶלְהִיכֶם. (ויקרא כג, מב-מג).

מפורסמת המחלוקת בפירוש משמעות הסוכות שהושבו ישבו בהן ישראל. שבתלמודא דידן (י"א:) באה כך: 'ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם'. וכך נחלקו במכילתא, בנסיעת ישראל מרעמסס סוכתה (בא י"ב ל"ז), ושם נוספה על שתי שיטות אלו, שיטת חכמים שהכוונה היא לשם מקום.

ויש לדון מהי משמעות סוכות אשר בהוראת התורה, בסוכות תשבו. האם הכונה סוכות ממש או שם מצוה*.

לשון אחר, כפי הנראה שעם ישראל ישבו בסוכות, בזמן מזמני הליכתם במדבר, ולכן השם סוכה בלשון העם, הייתה סוג מסוגי בתים², 'אהל מה' (כלשון רלב"ג). ובזמן זה או אחר³, עם

* בפ"א מאמר זה אתמצת יסוד משמעותי לדלות דעת, במצות סוכה. יש עמדי כמה וכמה ראיות ליסוד זה, ואך חלקם הבאתים פה. הודאתי לר"ד וולף שליט"א שהפירוש שהפירוש ברוחי לחשב בחקירה זו. בפרקים ב' וג' אדבר בלשון סוכה ובעניין ענני הכבוד. והמשך לדברים בפירוש פרשת סוכות שבנחמיה ועל זה כתבתי בפרק ד', שאת עיקרו כתבתי במאמרי במשנת התלמוד, ערכין.

בכל מ"מ בתורה שסתמתי הכוונה כאן באמור, ובגמ' הכונה למסכת סוכה.

את עיקר דברי כאן כתבתי לפני כשנה, ובמשך הזמן ראיתי שני מאמרים ששיש בהם מרוח הבנתי כאן, והוספת דברים שהשביחו את מאמרי. האחד, 'ישיבה בסוכה - הקדשת ההווה או ציפייה לעתיד' מור כלפון ודוד בן מיכאל (פתיחתא יט). מאמר יפה, אך יש להעיר עליו כמה וכמה הערות, ואכמ"ל. והשני, סכות - שם מקום או כינוי למבנים ארעיים? דוד אלגביש, בית מקרא 39, ד' (תשנ"ד). להלן, אלגביש.

מאד אשמח להערות וביקורות מכל סוג.

א). אציין שאם היו עומדים שני צדדים אלו, אפשר לפלפל אל נכון בביאור חידוש הבריתות בסוכת גנב"ך ורקב"ש (ח:), אלימות הגנב"ך משום דקביעי לצד סוכות ממש, ואלימות הרקב"ש דבני חיובא נינהו לצד שם מצוה.

ב). למ"ד סוכות ממש בודאי ישראל ישבו בסוכות, ואף למ"ד ענני הכבוד אפשר שאין הוא חולק מציאותית על כך ששם סוכה מורה על סוג בית, ובו ישבו ישראל בזמן כלשהו. השאלה היא מתי ישבו בסוכות, הרקח (ס' רי"ט) כתב שבזמני המלחמה (וכן מצינו בחיילי דוד ובישיבת בן הדד). ורש"י (סוכה יא: ד"ה סוכות ממש) כתב שבשעת חנייתו. וכתב שעשו את הסוכות מפני החמה. וראב"ע ורמב"ן כאן כתבו שישאל עשו סוכות בשביל הקור. וראה בפ' רד"צ הופמן בהערה, שהביא מדברי יוספוס שקדם ופירש את פ' ראב"ע, ובמה שכתב על דבריהם. וראה בפנ"י (יב.) ובהעמק דבר כאן, שהבינו שהכוונה לאוהלים ששכנו במדבר. ובדברי הנצי"ב (בבמדבר י, לד) שחילק בין זמני החניה לנסיעה (ולשון רש"י שהבאתי מסייע לו). והושע ניבא (יב, י): 'וְאֶנְכִי יִקְנֶה אֶלְהִידְמָאָרְץ מִצְרַיִם עַד אוֹשִׁיבְךָ בְּאֹהֲלִים כִּימֵי מוֹעֵד' וראה מה שכתבתי להלן בפ"ב. ואחר כך ראיתי את מאמרו של הרב שמואל די סיני, מה טובו אהליך: אוהלים או סוכות (קובץ בית אהרן וישראל, ר"ה, תשרי חשוון תש"פ) שם שאל זאת, וחילק לשבע דרכים.

ג). בדיון אימתי עם ישראל התחילו לקיים את מצות סוכה, ראה בדברי המבי"ט (בבית האלוקים בשער היסודות פל"ז), בספר מנחה כלולה כאן, רש"ר (בסוף פרשת ראה ובהקדמה לדברים), רד"צ הופמן כאן ובהערה, בנין שלמה (ראה), תורת

ישראל עשו סוכות, לדור בהן בחג הסוכות. ויש לדון האם היו אלו אותן סוכות. האם הסוכות שציוותה התורה לרוב הלכותיהן, היו אותן הסוכות שישבו בהן, או שלא. לדוגמא, סוכה רגילה אפשר לסכך בכל, בכלים, בגדים או עורות. סוכה רגילה אינה מסתפקת בשיעור מצומצם, ואינה מסתפקת בשתי דפנות ושלישית טפח. מה שאין כן הסוכה שציוותה תורה, שא"א לסכך בכל, ומסתפקת בשיעורים מצומצמים למדי.

אם אין אלו אותן סוכות שישבו בהן ישראל במדבר, אלא סוכות מצוה. הרי שההלכות והדרשות שאמרו חכמים, אינן בפשוטו של מקרא 'בסוכות', שבפשטות, הכוונה היא - שבו בסוכות הידועות לכם, וצריך לבאר למה לומר כן¹.

ובדלות דעתי נראה לי, שאכן שבעיקרן הן אותן הסוכות. ולפיכך בהוראת התורה בסוכות תשבו, יש הנחה ראשונית ונחוצה, שעליה הונחו רוב דיני הסוכה - הסוכה היא 'אוהל מה'. הסוכה אינה חפץ שמיוצר בשביל המצווה, כדוגמת תפילין.

ועל כן כשיבואו לדון בכשרות הסוכה, כגון בפער בין הסכך לבין הדופן, ידונו במבט מציאותי (מובן שלא דווקא מבטנו אנו, ומהו המבט הקובע, זהו עניין נפרד), ולא תבוא גזרת מלך שתכשיר זאת, במנותק למציאות. כך טענתי העקרונית, ולהלן אפרט מקצת רווחיה.

ואדגיש את שכבר כתבת, שנכונות הדברים היא לעיקר דין הסוכה, ולא ימלט שחלק מדיניה נידונו מהשפעות אחרות, כלליות או מקומיות².



א. דיוני סוכה³

בהתבוננות בהלכות סוכה ובפרטיהן, נראתה לי טענתי. ואדגים רק מעט. ומקוצר היריעה לא הרחבתי בכמה הלכות, שעל אף כלליותן, קשה להבין איך הן מתיישבים הן עם טענתי שהסוכה היא 'אוהל מה', כגון 'פי תקרה', או הלכת לבוד, שיש להתבונן בה (עיין שבת צו. ומאידך עירובין טו. וכאמור לא ארחיב כאן).

שני פירושים פירשו בראשונים בצורת הלכת דופן עקומה. וכך הביאם הערוך (ע' דפן): 'פי' אם נפחת הבית וסיכך על גביו והיה בין הכותל לסיכך ד' אמות כשרה חזיה לדופן הבית כמאן

השבת והמועד (עמ' 219) בת' ציץ אליעזר (ט"ו ס"ד) ובמאמרו של ר"ק רייניץ (המעין תשרי תשס"ו). אפשר ודבריהם נוגעים לדברי בהמשך. ולדיון האם ישראל הפסיקו לקיים מצוות סוכה, ראה במאמרי הנ"ל (הערה א').

ד. רש"י דייק את ניקוד בסוכות כתיבה מיוחדת בה"א הידיעה, ולא בשווא. ונקט שהכוונה היא שהלכותיהן שנמסרו למשה ידועות (ועיין ביראים ס' קט"ז). ולפי דרכי מבואר, שעל כן הם היו ידועות. אמנם רד"צ הופמן (כאן) כתב שמצינו ניקוד כזה (וראה בקרבן אהרן על הספרא שם, לגבי הניקוד בסוכות שבפסוק הבא). ונדמה לי שמצינו דרשות מאותיות מיוחדות, וראה באנצ'ט ערך ה' (ב', ציונים 50-51), וראה גם מש"כ אלגביש (עמ' 374).

ה. וראה פנ"י (יב. ד"ה אי) שנראה בדבריו כדברי, שהיו אלה אותן סוכות, לבר מדין פסולת גרן ויקב. ואפשר שדין זה הוא מהחלק הנוכח, שמושפע מדברים אחרים (ועיין בדבריו בשבת כו: על שאלת הגמ' מנין לשיעור שלש על שלש בבגד. הולמים הם לרוח דברי כאן).

ו. גם פרק זה נשנה בדרך קצרה, ויש להרחיב הרבה, כגון בדופן עקומה, במחלוקת רב ושמואל ובהסבר הדעה שהדופן הועתקה, ועוד.

דקריב לגבי הסכך עצמו. פ' אחר חזייה לתקרה של בית שהוא סכך הבית כשר' והיא פחות מד' אמות כמו שהוא דופן עקומה ודפנות של בית עקומות עד הסכך'. ע"כ דבריו'. ורש"י (יז.) הכריע כצד השני, מכוח קושיה אחת 'דאם כן גבי אויר נמי נימא הכי'. פירוש דבריו, שאם הדופן הועתקה לתחת הסכך, מדוע הלכת דופן עקומה נאמרה רק בסכך פסול ולא באויר. וכן דעת הרא"ש.

ובבית מאיר (תרל"ב א') בירר שדעת הטור כצד הראשון. ועל קושיית רש"י, דגבי אויר נמי נימא הכי, עונה הבית מאיר: 'דהכי גמירי הלכתא, דאויר בג' טפחים סגי לחוץ (=לחצוץ) ושלא לומר בו דופן עקומה, וסכך פסול דוקא בד' אמות, והוי כמו גזה"כ'. ולכאורה דבריו מובנים, וא"כ יש לדעת מה יענו הראשונים לטענה זו". ואפשר לענות בתשובות שונות, וגם הבית מאיר עצמו המשיך ותירץ בדרך סברא. אולם לפי טענתי מבוארים הדברים, דופן עקומה יש בה הגיון^ז, המתיישב עם 'אוהל מה', אשר שייך בסכך פסול ולא באויר. והגיון ההלכה הוא שהסכך פסול מוגדר חלק מהכותל, וברור שאינו שייך באויר. ואם אמרת שצורת ההלכה היא העתקת הכותל, אמרת שלא הולכים אחר הגיון זה, ודופן עקומה גזרת מלך. וא"כ הקשו הראשונים, מהיכי תיתי שההלכה לא נאמרה באויר. ולכן פירשו את פירושם.

עוד נקודה מראה זאת ביותר. אחרונים דנו בדין קרקע הסוכה, לגבי איסור הנאה בקרקע, ולפסול סוכה שרקעיתה גזולה. וכן יש שדנו על מדידת שיעור הסוכה, אם מודדים מהקרקע, לפסול עשרים אמה ולהכשיר עשרה טפחים^ז, ונראה ברור שמודדים מהקרקע ולא מגובה רוב גופו או עיניו (תלוי בטעמי הפסול). והדבר קשה. ומצאתי שבירושלמי (ה"א) דנו בזה הענין (לפי גרסאות) ופשטו: 'ברם הכא (בשונה ממחיצות כרמלית) התורה אמרה בסכת תשבו מקרקע סוכה את מודד עשרים אמה'. ואם אוסיף אגרע.

ז. ויעו"ש במשמעות דפן שבלשון חכמים, שהיא הצפנה. ואכן מצאנו בסוכה לשון הצפנה, ראה תהילים כז, ה ולא, כא, ועיין במשמעות שפוני טמוני חול (דברים לג, יט). וענין זה קשור למעמד הדפנות והסכך ויחסם זה לזה. ואכ"מ, מלבד ניצול זאת לכתוב, שלפי הדברים להלן - שבסיס במצוות הסוכה, היותה מין בית - אפשר שחלק מתקנות חכמים בסוכה, כגון טפח שוחק, אינן גדר אלא הקרבת מציאות הבית שבסוכה להבנתנו. ויקצר המצע מהשתרע.

ח. אמנם באופן כללי, אין הכרח שהיחס להלכות מסיני הוא כגזרת מלך, במובנה שאין עוסקים בטעמה. ואין זה לענייני פה. וראה לעת עתה בספר נטע בתוכנו (הוצאת גילוי, תשע"ח. פ"ז הערה 25)

ט. ביאור הדברים, בית הדיור - סוכה נצרך לקירות. וכשרחוקים הקירות מן הבית, עדיין פועלים מפעולתם, עם התקרה שבשטח הביניים. למשל, אם צורך הסוכה בדפנות הוא למחסה מרוחות או לצניעות, אזי הקירות הרחוקים בצוותא עם התקרה, מחסים מהרוח ומצניעים (אך יכול להיות שלא יראו קקירות אותו הבית אלא של השטח הקרוב לקיר, ועל זה נאמר בהלכת דופ"ע שעד ד' אמות אין שטח הביניים מייחס את הקירות לו, אלא מצטרף גם הוא כחלק מהקיר או בטל). וזה פרוש דברי הירושלמי (ה"א): 'חוקיה אמר מפני שהיא נראית כדופן עקומה'. וכך נראה להסביר את דברי המפרשים (רש"י במהדורה שבאה בהבאת ריטב"א ור"ן, וכן כתבו רא"ה והמאירי. וראה בתשובת פנים מאירות ח"א ס' ס"א שכתב שדופן עקומה היא כבניני הכיפות) שדרך כתלים להתעקם, הוי אומר שאין צורך שהכתלים יהיו ישרים, שגם כתלים עקומים כתלים הם. ולדלות הבתני אציין שלהבנת דיני דופ"ע, יש לגמור ולסבור היטב סברה זו (בישורן מ"א הרב שלמה גאטעסמאן ה"ל מפירוש רבי ישמעאל בן חכמון, וכתב שם: 'דקים להו לרבנן דבכל דופן שהוא עקום ארבע אמות לא מאצי קאיי הכי בעקמיותיה אלא נפיל'. והדברים תמוהים).

י. לכאורה לתוס' בדף כא: (ד"ה שאין) נחלקו ר"י ורבנן בזה, ועי"ש ריטב"א ובדברי הרא"ש, וגם בדברי התוס' יש לחלק.

ואפשר שדרשת רש"י (יד.) ותוס' (ב. ד"ה כ'): 'סוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה' ג"כ באה מזו הסברה, שמשמעות סוכה סוג בית ולא חפץ מצוה (וע"ע בשפת אמת בדף ט: במשנה). וכך גם אפשרית פרשנותו של ספר בית השואבה (במין הראוי לסכך אות ק"ו) בדין היראים שהובא בהגה"מ (פ"ה הכ"א), שסככה בנסרים אפילו פחות מג' פסולה, דלא הויא כמין בית אלא בית ממש. ובבית השואבה נקט שפסולה מן התורה, ולפי האמור יבוארו דבריו. אמנם בכל מקרה, המג"א (תרכ"ט כ"ב) ועוד הבינו שזהו דין דרבנן, וכך נראה לדלות דעתי. ואולי אפשר לבאר כן את דברי הריטב"א (כו. ד"ה פרצה) שאת דרשת 'תשבו כעין תדורו' למדים מכוונת המצוה שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים, כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם. אבל ייתכן שאין ביאורי ביאור דבריו, אלא דרך כללית בסברת חכמים.

הט"ז (תרל"ב ד') הטעים בשינוי דין אור מסכך פסול, בשיעור (שזה לכו"ע) ולשינה תחתיו - 'נראה לי הטעם שבאור נראה לעין טפי ההפסק בסכך ממה שנראה בסכך פסול'. ובקרב"נ (פ"א ל"ו ל') ובהגהותיו נתיב חיים על השו"ע, כתב על דברי הט"ז 'ולא ידעתי מי הכריחו ליתן טעם על הל"מ אלו יותר מהלכות אחרות'. ואף שהט"ז נתן טעם דווקא בזו ההלכה, אפשר לפרש לפי דרכי שבמצוות סוכה באה ההוראה שהיא מין בית".

ולמול אלו, יתכן להקשות מדברי רש"י (ב. ד"ה לימות המשיח): 'אותם סוכות יהיו לצל לעונג ולמסתור אבל סוכת מצוה אינה לצל'. אבל לא נראה שכונת רש"י שסוכה אינה לצל, שהרי היא כן לצל, אלא כוונתו לומר שאין היא מוכרחת לצל, וכאשר ביאר את דבריו בשפ"א (שם ד"ה ושחמתה). ואם נקשה מדברי תוס' (ז. ד"ה ויעמידנו) שכתבו שלא אתי אור דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לראש תור, מפני שהיא מחיצה דאורייתא והלכתא גמירי לה. ומשמע שמסבא אין זו מחיצה, ואך גזה"כ היא שהיא חוצצת. יש לענות בשאלה מה גדרה של דופן שלישית, והאם אין כוונת התוס' שאין גדרה מחיצה ממש.

אבל הראי"ה (למועד א'. בתוך דבריו) כתב אחרת: 'שדוקא זאת הסוכה שהיא נבנית דוקא בצורה כל כך קלושה עד שמצורתה החיצונה אינה ראויה לכאורה להיות נקראת אפילו בשם של בית דירה. היא היא הראויה להיות לנו למגדל עז ולמבצר מפני כל אויב ומתנקם, כי באיזה אופן תוכל הסוכה הפרוצה והפתוחה מעברים להפך לבית דירה, - הוי אומר לא מפני החזק החמרי שבמחיצותיה הקלושות והחלות, אלא מפני שהחוק, דבר ד' אשר גזר אומר שבימי החג הקדוש הזה, חג האסיף, זאת היא דירתנו'. ע"כ מדבריו. ולדלות דעתי אין זה נכון", אלא סוכה היא מסוגי הבתים, וכטבע העולם ישנם בתי עראי. וכאשר ביארתי במהלך הדברים. ואף בדפנות הסוכה יש מציאות כזו, וראה בדברי רלב"ג שהבאתי בתחילת הדברים, בהגדרתו את הסוכה 'אוהל מה', שביאר דווקא את ענין הדפנות לפי הלכת שנים כהלכתן ושלישית טפח,

יא. ובס"ד אות ל' כתב הקרב"נ עצמו, שמועיל לבוד לענין שלטא עיניה, ונראה שגם הוא סבר בסברת הלכה זו.
יב. אמנם ככל הדברים האמורים הטעם אינו מוציא לדון ולשנות בדיני הסוכה מגדריה, ונראה שגם פה בדברי הט"ז. וכן כתב בשו"ת קרית חנה דוד (או"ח ק"ב) שדן לפי"ז לגבי זכוכית, ודחה שהדברים הם רק טעם. אבל ראיתי בשם החזו"א שאמר שזכוכית דינה כאויר, וראה מה שדן בזה בשיעורי רא"ב פינקל (ירושלים תשע"ט, סוכה באותיות י"ב וכ"ג). ויש לחלק בין סוגי סכך, שמראש מצינו חלוקתם לפי סיכוכם, לשאר גדר סוכה.
יג. יש עוד לשונות באחרונים שנראים נגד דברי, ובחרתי בדברי הראי"ה מפני חדות לשונם.

וכתב 'כי כן דרך האהלים', וראה גם בדברי רש"ר הירש שם. ובירושלמי (ה"א) 'בית מגופף ואין סוכה מגופפת, והרי אכסדרה שנפרצה' וכו', וראה בהערה לעיל גבי טפח שוחק.



ב. בחלל הלשון

סוכה, ושכיית ענני הכבוד

אמרתי שסוכה היא אוהל מה, סוג בית וכו'. איני יודע מהן תכונות הסוכות, ובמה שונות הן מתכונות האוהלים והבתים. ואך דרשתי בשורש לשון סוכה, ובדרך אפשר העליתי הבנה. ואדגיש, שדברי הם בגדר אולי.

סכך - שורש סוכה, ודאי קרוב לכסה, וכמו שמצינו הרבה 'לשון סכך וכיסוי'. והחילוק בין סכך לכסה^{טז}, יש לומר בהקשר שורש סכך לשורש סכה, שהוא ראיית וחמדת הלב (ומצינו בכמה מקומות שנחלקו הפרשנים האם הכונה לסכך או לסכה. ובהקשר לסוכה ראה בדברי רבינו בחיי בכד הקמח בערך סוכות. ובפרי מגדים (א"א תר"מ י') כתב בצחות: 'דסוכה בעינן סוכה ורואה נפלאות ד'), ואבאר.

בית, אוהל או כל מעון, הם מקומות שנועדו להגן הגנות למיניהן, כל מקום לפי ענינו. וסוכה גם כן, באה לכסות מן השמש ועוד. עם זאת, ייחוד הסוכה הוא שבונים אותה במהלך עיסוק אחר, כגון חיילים והולכי דרכים או שוהי כרמים וכיוצ"ב, הסוכה אינה נבנית כי צריך בית קבוע. ועל כן מסמלת היא חוסר קביעות, בלי קשר לסוכות המצווה, ראה 'בנה כעש ביתו וכסכה עשה נוצר' (איוב כ"ז י"ח) ובפרוש רש"י שם 'שאינם של קיימא'. וכן סוכות רקב"ש (ח). וא"כ עיקר הבדל הסכך מכיסוי, הוא שסכך מסמל שבוניה עושים עוד משהו בו זמנית, שומרי פרות או ממתינים לציד, או כל דבר אחר, וכלשון הרמב"ם (ראה בהערה האחרונה): 'כדרך שעושים העמלים שוכני המדברות והיערות'. ואשר יביט יראה שבמשמעות סוכה כבית בתנ"ך, בדר"כ מוזכרת כעין זה^{טז}, בכרם או בהליכה במדבר^{טז}, ואין זה אומר שזה דווקא בית ארעי, אולם מסתבר שבדרך כלל יהא כך (ולכן זה ענין כיסוי), ולא אאריך בזה. מ"מ אין הבדל סוכה משאר סוגי בתים הבדל מעשי במבנה הבית, אלא הבדל מבחינת רצון המשתמש, בעשייתו את מעשיו האחרים ויושב בסוכה.

(יד). כמובן מהדברים שפרק זה שייך בהחלט גם למקרא הראשון. וגם בפרק זה באתי בקצרה האומר, ויש הרבה להאריך בשורש זה ובשורשים סמוכים לו. ואציין עוד שלהסברי הבא, יש קרבה מסוימת בין משמעות סכה למשמעות שת, וראה בתרגום 'תסוכני בבטן אמי', אשתית לי בכרסא דאמי (תהילים קל"ט י"ג), ובענין זה חקרתי במקום אחר, וראה תוצאת הדברים במאמרי בגדר איסור אל תשת, במשנת התלמוד סנהדרין.

(טו). השווה בחילוק כסל לסכל, ובין שכל לשכח, ובטענות רש"ר הירש ועוד חכמי לשון בזה, ותחזה בהשראת הדברים (והדברים קשורים לשורש סכה - ראייה, ואפשר גם לשכח במשמעות ענף, שענינו גדילה).

(טז). ראה אצל אלגביש (עמ' 367) על שם המקום סוכות, ואם נכונים דבריו, זו הוכחה נוספת.

(יז). ואף הדרשות מתחדשים, ולפי"ז ניתן לבאר את סוכות המקנה שעשה יעקב, בביאור דברי המדרש (בר"ע ע"ח ט"ז לגרסת רמב"ן) שבאותם חודשים המשיך יעקב לשלוח לעשיו כאותו הדורון. ואבאר לפי דברי שסוכה עושים עם פעולה אחרת, ולא לשם המגורים עצמם.

ואולי הבדל שמהותו רעיוני, בא לידי ביטוי בהשוואת הלשון לסכה, שהיא כאמור מחשבת הלב [השווה גם לשורש סכת. ואפשר שגם מזה בא הוראת סך בלשון חכמים, ככלל הדבר. ובמקרא 'כי אעבור בסך' (תהילים מ"ב ה') נחלקו הפרשנים האם בא משורש סכך או סך ככלל].

א"כ, סכה הוא כיסוי, ובא כשפועלים עוד פעולות בזמן הצורך בכיסוי זה. ובכך תבואר ההבנה שהסוכות שישאל ישבו במדבר, היו האהלים (ראה הערה ג). שיתכן שצורתו אוהל כל שהו, ותוכנו סוכה מפני שעשו פעולות אחרות בשעה שישבו בו. ועוד יש לעיין מתי בא בענין האוהל ומתי לא, ובדברים דומים.

ואולי בדברים אלו אכוון בכוונת רש"י, בפירוש סוכה לימות המשיח (ב): שכתב 'לצל לעונג ולמסתור'. ומדוע הוסיף לעונג, שאינו במקרא שם ולא בגמ'. ולפי דברי אומר, שעל כן זה נקרא סוכה, שנעשה פעולה אחרת בזמן הסיכוך - העונג".



ג. פרש ענן למסך

לר"א שפירש סוכות ממש (לאשר כתבו כמה אחרונים¹ שגרסה הנכונה היא שזו דעת ר"א), נראה שמובן היטב פשט הפסוק. הן במילה סוכות, והן במשמעות שישבו בסוכות זכר לסוכות (ואשר צריך ביאור הוא מה ייחוד סוכות אלו שנתייחד בהם החג, והמבארים ביארו). ור"ע² שדרש את הפסוק שאלו ענני הכבוד, יש לדעת כיצד ביאר הוא את הפשט, מלבד לשון הושבתי, שפשטותה מתיישבת עם דבריו³. וגם יש להבין מדוע נקראו העננים סוכות, ולא מבצר, לדוגמא. ולגבי סוכות בפרשת בשלח הראה ר"ע את המקרא 'וסוכה תהיה לצל יומם וגו', וגם בזה צריך להבין מדוע נקראו סוכות. וגם אשר הזכרתי מקודם, בנפילת לשון בסוכות תשבו על כי בסוכות הושבתי, צריך ביאור. אולם על זאת אפשר לומר, שאין הסוכות שצוו לשבת קשורות לאותן הסוכות. וזכירת וידעת ישראל מענני הכבוד שהושבו ישראל במדבר היא עפ"י צווי ד', ולא הסוכה מזכירה (ואפשר גם שהציאה מהבית לסוכה היא המעוררת. וראה במה שדן בזה המהר"ם בריש סוכה).

ולפי אשר ביארתי בפ"ב, נראה לבאר גם ענין זה. אין ענין ענני הכבוד כבית, אלא כסוכה. מכיון שהם באו גם למטרה אחרת לנחותם ולהראותם הדרך⁴, שהוא אשר אמרתי שהוא ענין סוכה. ולא באו העננים להיות בית לצורך בית, וכאמור בפרק ב'. ועל כן יקרא שמם עפ"י

(ח). ויל"ע שבגמ' שם הובדלה בענין זה חופה מסוכה, ובמכילתות בדעת ר"ע שענני כבוד היו, הראו מלשון חופה לסוכה. (ט). אולם יש שכתבו שאין זה מוכרח, עי' בזה בחזון עובדיה סוכות עמ' צו-צו.

(כ). בנותן טעם לצטט מדברי רד"צ הופמן: 'בביאור המקרא הראה ר"ע עמקות נפלאה ולא הלך אחרי הפשט המובן בהשקפה שטחית. לפיכך בהשקפה ראשונה תדיר נראים דברי ר"ע תמוהים, אם לא נחזור אליהם בדרישה יתרה' (מסלות לתורת התנאים ב').

(כא). וראה אפיקי מים סוכה (ע' רע"ג), בטענתו בדעת ר"א. וראה אצל אלגביש (עמ' 370-371).

(כב). ע"ד צחות ניתן לבאר בכך את משמעות 'תשבו כעין תדור', ראה בדברי התורה תמימה בעהרה ז', כיון שעם ענין הסוכות הוא בהליכה, הרי ששיבה הכוונה דיור ולא ישיבה ממש.

ועוד בדרך הצחות, לפי האמור בפ"א שבסוכות תשבו הרי הן סוכות ממש, אפשר לבאר את נקיטת רמב"ם במורה (ח"ג פמ"ג) בהשוואתו בין טעמי פסח וסוכות, שכתב על סוכות 'כדרך שעושים העמלים שוכני המדברות והיערות', ועל פסח לא כתב, כדרך שאוכלים העניים.

מהותם, סוכות. וכנראה כן יתבאר גם המקרא בישיעה הנ"ל. ומובנת גם היזכרות ישראל בענני הכבוד בישיבתם בסוכות.



ד. סוכות בימי עזרא

הכתוב בנחמיה (ח') אומר:

יג וביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלויים אל עזרא הספר, ולהשפיל אל דברי התורה. יד וימצאו כתוב בתורה, אשר צוה יקנוק ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות כחג בחדש השביעי. טו ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר: צאו הקר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת, לעשות סכות ככתוב. טז ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית הא-להים, וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים. יז ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות, וישבו בסכות, כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא, ונתהי שמחה גדולה מאד.

את הקושיה והתמיהה היותר בולטת, היא הכתוב בפסוק האחרון שלא עשו כן מימי ישוע, תמהו בתלמודא דידן²² בערכין לב: 'אפשר בא דוד ולא עשה סוכות עד שבא עזרא, ולמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה, כתבו שם שהקיש המקרא ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, ולאידך, שעזרא סכך והגן עליהם בביטול יצר הרע דע"ז, ובא הכתוב להקפיד על יהושע שלא עשה כן, ועל כן קראו ישוע ולא יהושע".

אמנם בפשוט המקרא, שהכוונה שלא עשו כן מימי עזרא, נותר הקושי. ועוד תמיהות וקושיות יש בפרשה, ובולט הקושי שבקרא - 'וימצאו כתוב בתורה וגו'. וכן עוד תמיהות²³. וראיתי שכתבו בביאור מקרא זה כמה ביאורים, וכעמיר לגורן קיבצתים, ובקצרת האומר כתבתים.

תחילה אדבר האם שכחו את מצות סוכה, שנאמר 'וימצאו כתוב בתורה וגו'. יש שאמרו שאכן רוב העם שכחו את המצות, אבל המיעוט לא. ראה בדברי ריה"ל (הכוזרי מ"ג ס"ג) וכנראה גם רמב"ן (במדבר ט"ו כ"ב). וכן לגבי ערבה²⁴, ראה בתוס' (סוכה מד. ד"ה והא"י). ויש שנראה מדבריהם שאכן שכחו העם כולו, ראה בחידושי ר"ן (סנה' כא:). ואולי היה אפשר לדייק כן מדברי רש"י וריטב"א בסוכה כ., שכתבו בדורות רבי ורבי חייא שלא נשתכחה תורה ממש, הרי

(כג). ובירושלמי שביעית ו' א'. וראה במה שהרחיב בהבדל התלמודים בענין זה, בספר תורת השבת והמועד, סוכות.

(כד). ואף שנראה שכך הייתה לשונם באותו הזמן, ראה בשאר הספר. עדיין יש מקום לדרש, כיון שבהבאת שם אדם לא מזמנם, היו צריכים לכותבו ככתוב.

(כה). וראה בספר עץ החיים פ' אמור, שהרחיב ר"ח אבולעפיה לדרוש ולדייק את לשונות הכתוב כאן, והאריך לפלפל עפ"י דיני הסוכה. (ועל תמיהות המבקרים והחלטותיהם בזה, אין עסקי. והחפץ יעיין בפירוש רד"צ הופמן בפרשת המועדות באמור).

(כו). מעניין קישור שתי המצוות מאותו החג.

(כז). וראה שם בטענת העל"נ שאם מיעוט ידע מדוע לא לימדו את השאר

שבדורו של עזרא כן. אך ראה שם, מד. שלדעת רש"י הגמ' שללה זאת. וגם בדעת ר"ן נראה לבאר שאין כוונתו ששכחו את המצות עצמן, אלא את דיניהן. וכמו שכתב הכתב והקבלה (אמור כג, מב בתירוץ השלישי והמרווח) שעזרא לימדם תושבע"פ שבמצות סוכה^כ. אלא שטענה זו צריכה בירור, מדוע דווקא דיני סוכה, הוצרך ללמדם, ולא לימדם דיני שבת, יום כיפור או נדה, היותר חמורים^{כז} וסמוכים בזמן.

ובכתב והקבלה שם הקדים ב' תירוצים על אותה הדרך, שהכוונה שמצאו בקריאתם את ספר התורה. ודחוקים הדברים.

ולעצם קיום המצוה, בביאור מעלתם בעשיית הסוכה, שנאמר 'כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד'. יש שאמרו שאין זה אלא גוזמא, ראה בדברי ריה"ל (שם), בפירוש דעת מקרא ובמאמרו של ר"ר ועקנין (המעין מ"א א'). ודוחק לפרש כן. יש שאמרו שלא היה ענין מיוחד בסוכה, אלא בעצם כינוס העם ולימודו בתורת ד', וידמה שכן היה בימי ישוע בן נון, ראה בפ' רלב"ג. או שהיה זה על כל מצות שבחג הסוכות ועל השמחה שבחג, ראה בדברי הרקח (בס' רי"ט), בפ' רד"צ הופמן ובבן יהוידע (בערכין כאן, ודבריו צ"ב).

ויש שפירשו שהיה שם הידור מיוחד, ראה בפירושו השני של רלב"ג ובמצודות, וצריך ביאור מהו ההידור. והראי"ה (תורת השבת והמועד שם) תירץ שאז למדו את מצות הכנת הסוכה ומעלתה. ויש שטענו שעד אז לא היה אפשר לעשות סוכות ברה"ר, ועל כן תליא בכיבוש ובתנאי ב"ד, ראה בדברי המלבי"ם שם, ובנתיב אחר באותה דרך כתב השו"מ (מהדו"ק ח"א קכ"ד). ודבריהם לא לכו"ע (ראה ס' תרל"ז, ואולי תולים הדברים גם בדין לינה בעולי רגלים).

ויש שתירצו שעד אז היו פטורים עולי הרגל, מעיסוקם במצוה, ראה בדברי הקה"י בספרו ברכת פרץ (אמור). וצריך לומר על דבריו שאין ההבדל נעוץ בשאלה היכן כלל העם גרו (שכבר

כח). וייחוד תקופת עזרא בתושבע"פ ידוע, וראה ערוך לנר (סוכה כ). ובכפות תמרים (שם לו). ובדברי המלבי"ם עזרא ז, י ובנחמיה ח, ב וז, וראה במקראות שם. ויש להרחיב הרבה, ולע"ע רק אדרוש על ייחוד תקופת עזרא, הא דאיתא בבבלי (שם טו). עזרא זה מלאכי. והעיר מהרש"א שבשונה מדברי רב קודם, שהסבירה הגמ' שמדכי זו מלאכי במשמעות משנה למלך, גבי עזרא לא הסבירה. וביאר מהרש"א מהפסוק. ולפי דרכי אדרוש שעזרא בהגדרתו משנה למלך – משה הנקרא מלך בסתמא עיין ראב"ע בראשית לו, לא. ולייחוד תקופה זו ולדעה הנזכרת שמלאכי זה עזרא, יש להבין מדוע ממנו (ואח"כ הובא גם מישעיה) באה הראיה לאחידות תורת הנביאים עם תורת משה, כדאיתא במדרש (שמו"ר כח, ו): 'וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֶמֶר - אִמֹר רַבִּי יִצְחָק מִהַ שְׁנֵי מֵהַנְּבִיאִים עֲתִידִים לְהִתְנַבְּאוֹת בְּכָל דּוֹר וְדוֹר קִבְּלוּ מִהַר סִינִי שָׁכַן מֹשֶׁה אֹמֵר לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל (דברים כט, יד) כִּי אֵת אֲשֶׁר יִשְׁנֹו פֶה עֲמָנוּ עוֹמֵד הַיּוֹם וְאֵת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֶה עֲמָנוּ הַיּוֹם. עֲמָנוּ עוֹמֵד הַיּוֹם אֵין כָּתִיב כָּאֵין אֵלֶּה עֲמָנוּ הַיּוֹם אֵלֹו הַנִּשְׁמוֹת הָעֲתִידוֹת לְהִבְרָאוֹת שְׁאֵין בָּהֶם מִמֶּשׁ שֶׁלֹא נִאֲמַרָה בָּהֶם עֲמִידָה שְׁאֵע"פ שֶׁלֹא הָיוּ בְּאוֹתָהּ שְׁעָה כָּל אֶחָד וְאֶחָד קִבְּלוּ אֶת שְׁלוֹ וְכֹה"א (מלאכי א, א) מִשָּׁא דְבַר ה' אֵל יִשְׂרָאֵל בִּיד מִלֹאכִי בִימֵי מִלֹאכִי לֹא נִאֲמַר אֵלֶּה בִּיד מִלֹאכִי שֶׁכֵּבֵר הִיטָה הַנְּבוּאָה בִּידוֹ מִהַר סִינִי וְעַד אוֹתָהּ שְׁעָה לֹא נִתְּנָה לוֹ רִשּׁוֹת לְהִתְנַבְּאוֹת'. וְכֵמָּה הוֹלֵם לְפִי"ו, שְׁמִלֹאכִי הוּא זֶה שִׁיאֲמַר (ג, כב): 'זְכֹרוּתוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹכֶם עַל כָּל יִשְׂרָאֵל חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים', שֶׁאֵף הַשִּׁנּוּי הַגְּדוֹל שֶׁתִּשְׁתַּנָּה הַתּוֹרָה, הַכֹּל מִהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים שֶׁבְּתוֹרַת מֹשֶׁה.

כט). ואפשר שהיא הנותנת, וחומרית היא המביאה לידיעתן. ובכחור (שם ס') נראה שגם במצות יו"כ לא ידעו, אבל אם נניח לא כדרכו, אלא שהעניין הוא מחסור ידע בתושבע"פ, אולי יש לתרץ כך, שלאור חומרתם זכרו. ל). וגם במעלת ההכנה מצינו ענין בחג, והוא שמחת בית השואבה, ראה סוכה נ: ובדברי מהרש"א בח"א.

לא גרו בירושלים ככתוב בעזרא ב, ע וג, א) אלא גודל העם, שעכשיו היה קטן בהרבה. וזה דוחק, ששמחו על דבר כזה⁷². ועיין ציץ אליעזר (י"ח ל"ח) על דברי הרקח.

וחכם אחד טען לי חידוש גדול, שמשייכות ארץ ישראל למצות הסוכה⁷³ נאמר, שבזמן הגלות בטלו⁷⁴ מעשות סוכות. ורק אחר חורבן הבית השני גדרו וקבעו את מצות סוכה.

ובדלות דעתי אדרוש, לפי אשר כתבתי, שבהוראת התורה בסוכות תשבו, יש הנחה ראשונית ונחוצה, שעליה הונחו רוב דיני הסוכה – הסוכה היא 'אוהל מה'. הסוכה אינה חפץ שיוצר בשביל המצוה, כדוגמת תפילין. כשיבואו לדון בכשרות הסוכה, כשיש פער בין הסכך לבין הדופן, ידונו במבט מציאותי ולא תבוא גזרת מלך שתכשיר זאת, במנותק למציאות.

א"כ, אטען⁷⁵ שהמשותף בדורות עזרא וישוע, הוא שעלו כל העם לארץ דרך מדבר, שהוא אחד מן המקומות שעושים סוכות, על כן כולם ידעו היטב מהי סוכה⁷⁶, וכשבאו במצוה זו היו להם סוכותיהם⁷⁷. ובמצוות אחרות כגון שבת, ויום הכיפורים, היה פשוט לעם שיתאספו וישכילו מדברי עזרא בדיני המצוה, אבל בסוכה כיון שהבינו מהי לא חשו צורך בכלל ההלכות, והיו הולכים לסוכותיהם מזמן עלייתם ודרים בהן, ויתכן שבדיני התורה פסולות הסוכות, בסכך פסול וכדומה⁷⁸. ועל כן אספוס ואמרו להם שאינו כן, ויש דינים והלכות במצוה זו. וכביאור הכתב והקבלה 'וימצאו בספר התורה' שמצאו את 'מסכת סוכה', ומוכן היטב מה ייחודה של מצות סוכה שנוקקו לזאת⁷⁹.

ואמשיך ואטען, שמכיוון ש'סוכה כמין בית' והתורה הורתה על הסוכות הקיימות, נמצאו העם עושים סוכה שהיא בטבע העולם אבל לא כהבנתם, וזאת מעלה רמה. שהמפרידים בין דין התורה לסברתם, ואומרים זו המציאות אבל דין התורה אינו נידון עפ"י המציאות, מסתבר שהם במעלה. אבל אלו ששומעים לדבר ד', ובעיקר זו שבתושבע"פ (שכאמור רפו בה ידיהם), להבין שזו

לא. וגם בימי רחבעם היה צריך להיות כן, שלפתע התמעטו עולי הרגל. ואף שלא היו דורשי תורת האלוקים כדור עזרא באותו זמן.

לב. שדיברו הרבה בעניין, ראה אברכנאל ב' ראה, ובדברי רש"ר שם. גם ידועים דברי הגר"א בדרש 'ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון' (תהילים עו, ג). וראה רשימות לב לר"י הוטנר (קנ"ח) השוואה מעניינת. וראה בדברי הנצי"ב שזה גופא אמרה תורה, שאינה דוקא לבעלי קרקע בא"י, אלא גם לעני הנודד.

לג. בקיום המצות בחו"ל ובגלויות, ראה ירושלמי קידושין א' ח', ואם תדרוש סמוכין תצדק דרך זו. וראה בליקוט רחב בפרדס יוסף החדש ב' ראה אות רכ"ט ומשם בארה.

לד. שוב ראיתי, שכבר קישר בעניין הרב ישראל סמט במאמרו נטיעת ישראל באדמתו, בתוך הספר, נטיעות בארץ, מכון התורה והארץ, תשס"ד, עמ' 73.

לה. וראה בהערה ג' מנבואת הושע.

לו. עיקר ההבנה תבוסס להבנה שהחלו בקיום המצוה בא"י, ראה הערה ד'.

לז. ואין זה סותר ליסודי כאן, שסוכה כמעין בית. א. שכבר אמרתי לעיל שיתכנו השפעות נוספות. ב. ככל כלל שנחקק, יש מרחק בין גדריו לבין טעמו ('אבל פרטי המצוה הם חוקי המצוה, ואינם זקוקים להתאים לטעם המצוה וכש"כ לטעם שלא נאמר בדברי חז"ל בגמ'. חזו"א מנחות כ"ה י"ח. ועניין דרישת הפרטים לטעם המצוה, עניין בפני עצמו. והבאתי כאפשרות תירוץ בלבד). הבהרה זו (כמו עוד הבהרות והוספות), נוספה בעקבות הערת העורכים המעולים, יישר כוחכם.

לח. בנתיב רחוק יותר, אפשר לומר שחלק מהדינים הם מגדרי ההלכות והחוקים שנחקקו רק בימי עזרא וכנסת הגדולה, ראה בדברי מהר"ץ חיות במבואו לתלמוד פ"ח, ובדברי הנצי"ב בהרחב דבר בתחילת ספר דברים. וראיתי כעין זה שהילך ר"א לבנון באתר ישיבה, תשרי תשע"ה.

מציאות הסוכה ולא כהבנתם, רמים במעלתם יותר. ודבר זה מיוחד בסוכות שעשו דורות העליה לארץ בימי יהושע ועזרא, ועל כך נאמר בקרא 'ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאוד'. וינתן לב להדגשה 'הקהל השבים מן השבי' שאינה מודגשת בפסוקים קודמים¹, והדבר טוב, כיון שזהו ההבדל משאר הדורות.

ויבואר גם המקרא שבא מיד לאחר מציאתם בתורה את מצות הסוכה, 'ואשר ישימיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב', אשר בסוכה (י"ב.) דרש בו רב חסדא מהו הסכך הכשר. ולפי הדברים אבאר, שאת זאת למדו במה שמצאו כתוב בתורה².



ה. מי שפך למי

ברח דודי אל שלם סוכך.
ואם תעינו מדרכך. אנא הצץ מחרכך.
ותושיע עם אני ומתכך. חמתך מהם לשכך.
ובאברתך סלה להסתוכך.
(רבינו משולם)

על ירידת גשמים בסוכות, מפורסם משל המשנה (סוכה כ"ח): 'משל' למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו³. ופחות מוכר ספק התלמוד (כ"ט): 'איבעיא להו מי שפך למי ת"ש דתניא שפך לו רבו קיתון על פניו ואמר לו אי אפשי בשימושך'. ובביאור צדדי ספק הגמ', פירשו רש"י ורשב"א (בתשובה, ח"א נ"ז), האם ישראל, שהוא העבד, לא עבדו כהוגן ובמקום למזוג מים שפכו קיתון, או שהאדון שפך קיתון לומר לו צא מלפני דאי אפשי בשימושך. ומהרש"א כתב על זה: 'ואין זה נראה שיהא שפיכת קיתון משל לישיבת סוכה'.

לט). ובדעת מקרא טענו שגם זו מליצה. ואף אם אינו אותו קהל עולים ממש, נראה לבאר כן. מ). וראה בדברי הרקח (אות קי"ז) ורלב"ג בסוף פירושו לנחמיה בתועלת האחד עשר, שעל דין סוכה שתחת הסוכה הסמיכו את המשך המקרא שם 'איש על גגו' (ובפשוטו סיפר הכתוב את מעשיהם, ראה רש"י בע"ז ג. במנהג לעשות סוכות על הגג, וכך ביאר בדברי אביי בסוכה כה:). ולפי הדברים מבואר שגם זאת מצאו בספר, וכך עוד דינים שדרשו מפסוקים אלו.

וגם כאן אסיים בדרך צחות, ואיישב לפי הדברים כאן, את קושיית מהרש"א בערכין (שם), מדוע הקשו בגמ' מזמן דוד (ראה בשו"מ הנזכר לעיל שביאר זאת, וראה אפיקי מים סוכה עמ' ד"ש), ולא קודם מזמן זקנים, שמואל ושאויל (ועל עשייתם את הסוכות ככתוב בעזרא ג, ד, יבואר כאשר נראה שם שבקרבנות עסקינו, וראה בדברי המלבי"ם בנחמיה סוף פ"ז). ולפי דברי אבאר שעד דוד לא נמצא מפורש בקרא שמלבד מצות סוכה העם עשו סוכות (מלבד שם מקום סוכות), ואך בזמן דוד מצינו שאמר אוריה אל דוד 'וישראל ויהודה וישבים בסוכות' (ש"ב יא, יא) ועל כן הקשו בגמ' שגם בזמן דוד היה כן. אולם התשובה תהא, ששם לא היו כל העם בסוכות.

מא). אברהם וולפיש הרחיב לכתוב על משל זה, ראה מחקרי ירושלים בספרות עברית כ"ג עמ' 77 והילך, ואציין לביאורו את מהות המשל בעראיות האדם בסוכה.

וע"ע בהרחבה רבה אריאל מואב - מי שפך למי? עיון בסוגיה החותמת את פרק ב במסכת סוכה, באספות ג'.

ולפי דרכי אסביר במשל, ראובן בא לביקור ידידות בביתו של אחיו שמעון. שמעון עבד בחצרו, בזמן שראובן הגיע. הוא ניגש אל ראובן, הם התחבקו ודיברו. שמעון שם בידיו של ראובן את דלי המים והמשפך, ונכנס רגע לביתו. בצאתו הוא מופתע לראות את ראובן שותה מן המשפך. רגע ראובן, קרא לו, תיכף אביא מים קרים בכוס נקיה, כמנהג בני אדם. ראובן הובך, ומלמל שחשב שהמשפך הובא לו לשתות, וכן, זה מוזר, אבל זו גזרת בעל הבית, וכל מה שיאמר לך עשה. ובמחשבה שניה, אפשר לשמוח, לעשות את רצון בעל הבית בטהרתו, ללא נגיעה אישית. אבל עכשיו, הוא מבין. שמעון לא התכוון לתת לו לשתות. והנמשל לפי הסברי בקטעים לעיל, שסוכה היא מין ממין הבתים. והנה קבעו חכמינו, איזה מין בית הוא זה. ואפשר חלילה, שהסוכה שנקבעה איננה הסוכה הנכונה^{מב}, ואם למשל נקבע שיכולה או צריכה הסוכה להיות ראויה לקבל גשמים, בטעות נקבע כך, וסככה צריך להיות מעובה למנוע חדירת גשם, וכן כיוצא בזה. וא"כ אולי זהו סימן הקללה, שהרב ביקש מהעבד כוס לשתיה והעבד הבינו שביקש שפיכת קיתון על פניו. ועל כך פשטה הגמ' שהאדון אינו חפץ בשימוש העבד^{מג}, ואין סימן זה לקיום לא נכון של מצות הסוכה^{מד}.



מב). היות ואין דומים דיניה לכל לימוד מסברא, אשר בא להורות דין וסעיף פרטים ולא את עצם הדבר, אבל יש לדעת. מג). ורבי אברהם מן ההר (שם) פירש את שפיכת הקיתון על כך שעשו את הסוכה שלא לשמה. ויש להבין לפי דבריו מדוע בסוכה הראו זאת.

מד). לפי הדברים אפשר לבאר שדברי רמב"ם בפיה"מ: "וירידת הגשם בתחלת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ד'". וכן הביא ריטב"א (תענית ב:) שכתב רבינו אפרים שגשמים נמשלו לשפיכת קיתון בלילה הראשון בלבד. וכן הביא המאירי (שם) שפירשו קצת גאונים. ודברי כל אלו מתיישבים גם בהו"א, כיון שתחילת החג מראה על עשיית הסוכה, ואם בתחילת החג לא ירדו אין הגשמים מורים על פגם (ועל דבריהם לפי המסקנא כבר דנו בהבנתם [הערת העורך: עי' במאמרו של הרב יהושע ון-דייק בירחון האוצר גיליון כ']).

ארבעת המינים

בדין אתרוג של תרומה ♦ נטלה פטמתו של האתרוג ♦ מהו 'חוטמו'
של האתרוג ובדין אתרוג ירוק ♦ בדין אתרוג הירוק ♦ בדרך בטעות
על אתרוגו של חברו, האם יחזור לברך שהחיינו ♦ בעניין הנ"ל ♦
עניין הנענועים, והקשר בין זה לראש השנה ותקיעת שופר

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין אתרוג של תרומה

מתני' סוכה (לד, ב): "אתרוג של תרומה טמאה – פסול. של תרומה טהורה – לא יטול, ואם נטל כשר". ובגמ' (לה, ב): "של תרומה טמאה פסולה, דלית בה היתר אכילה, ושל תרומה טהורה לא יטול, פליגי בה ר' אמי ור' אסי: חד אמר מפני שמכשירה, וחד אמר מפני שמפסידה וכו'. ואם נטל כשירה – למ"ד מפני שאין בה היתר אכילה, הרי יש בה היתר אכילה; למ"ד לפי שאין בה דין ממון, הרי יש בה דין ממון". ע"כ.

ובתוס' שם (לה, א ד"ה לפי), הקשו לענין אתרוג של תרומה טמאה, דתיפ"ל דמצותה בשריפה, ולמה לן טעמא דהיתר אכילה. נימא דמחמת דמצוותה בשריפה כתותי מיכתת שעוריה, וכן הקשה בריטב"א שם.

ובתוס' רי"ד שם מיישב וז"ל: "לא קשיא, שכן נהנין משריפתה", ע"כ. וצ"ב כוונתו, דאף דנהנין בשריפה אבל כיון דדינה בשריפה נימא דמיכתת שעוריה. ואכן ברמב"ן במלחמות בסוכה שם (טו, א מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: "דבתרומה טמאה שהיא מהנשרפין, כדתנן בפ' בתרא דתמורה, ואמר' נמי בפ' במה מדליקין, כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, וכיון ששריפתה מצוה ולשריפה קיימא ואיסורא היא בכל הנאות שבעולם חוץ מן הנהנה בה בשעת שריפה, כתותי מיכתת שעוריה וכו'" עכ"ל.



מצות שריפת תרומה טמאה

ונראה, ובהקדם מחלוקת הראשונים בשבת (כה, א), בהא דאי' שם: "אמר רב: כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ואמרה תורה: בשעת ביעורה תיהני ממנה. היכן אמרה תורה, מדר"נ וכו', ואמר רחמנא שלך תהא להסיקה", ע"ש. וברש"י ד"ה מצוה כתב: "דדמיא לקודש, ועוד משום תקלה", ומשמע דמצות שריפת תרומה טמאה הוא מדרבנן. ובתוס' ותורא"ש שם (ד"ה כ), כתבו דמצות שריפת תרומה טמאה היא מהתורה, דאיכרי קדש.

ובתוס' שם (כה, ב ד"ה לפי), הביאו מהריב"א דשרי רק הנאת שריפה, ולא שאר הנאות. וכ"ה בתוס' ותורא"ש פסחים מז, א (ד"ה לא), בשם ריב"א, דתרומה טמאה אסורה בשאר הנאות, והבערה היא למצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה אם יהנה בשריפה. וכן בתור"פ ותוס' הרשב"א פסחים כא, ב (ד"ה בהדי), בהא דסד"א שם דבשריפת חמץ יהנה בשריפתה, הוסיפו דליהוי כשריפת תרומה עי"ש בשם הריב"א, ואזיל לשיטתו, ומשמע דהוי דין דיכול ליהנות בשעת השריפה.

ויש לחקור בדינא דשריפת תרומה טמאה והנאתו בשריפה, אם הפשט הוא דמצותה בשריפה ואגב שריפתה יכול ליהנות בשריפתה, או דכל שריפתה היא כדי שיהנה בשריפתה. ולכאורה לתוס' הנ"ל מבואר דאיכא דין שריפה בתרומה כשריפת קדשים, רק דשרי ליהנות בשריפה. אך בלשון הרמב"ם בהל' תרומות פ"ב הי"ד שכתב: "התרומה לכהן בין טמאה בין טהורה וכו', הטהורה נאכלת לכהנים, והטמאה יהנו בשריפתה", משמע חידוש, דבדין שריפת התרומה נאמר לקיים בה משמרת תרומה וליהנות בשריפתה, דהיינו דתרומה טהורה דינה באכילת הכהנים, ותרומה טמאה דינה הוא שיהנו בה כהנים ע"י שריפה. והיינו, דהשריפה היא ההנאה המרובה השייכת בתרומה טמאה, ונמצא שהשריפה היא ההיכר תימצי ליהנות בתרומה טמאה, ואם יהנה שאר הנאות מבטל מצותה שהיא שיהנה בשריפתה. וכן מבואר ברמב"ם להלן שם פ"א ה"א: ומדליק את הטמא וכו'.

ובמרומי שדה (שבת כה) כתב דהיכא דשורף תרומה טמאה ואינו נהנה, מבטל עשה. וז"ל המרומי שדה: "ולי נראה דכשם דאסור לכלות תרומה טהורה בלי כל הנאה, כך אסור לכלות טמאה וכו'", ע"ש. וכ"כ בתפארת ירושלים במשניות שלהי תמורה, וכ"נ בראש יוסף (שבת כו) ובאתון דאורייתא (כלל כה). והפנ"י בקדושין לד כתב דאף דאין שורפין קדשים פסולין בלילה, מ"מ שריפת תרומה עיקר מצוותה בלילה, דאז דרך הנאתן לאורה וכו' (ועי' בית הלוי ח"א סימן יט בזה), והיינו, דמדיני תרומה טהורה וטמאה הוא הא שיהנו בה הכהנים מה ששייך בה, תרומה טהורה באכילתה, ותרומה טמאה בהנאה המותרת, והיינו דשורפה כדי ליהנות בשריפתה, ול"ה מצוה בפ"ע של שריפה, אלא כהיכר תימצי ליהנות, ולכן שורפה באופן שדוקא יהנה ממנה. וניחא יותר לשי' הריטב"א בגיטין סא, א (ד"ה אבל), דגם בתרומה טמאה איכא דין משמרת ואסור לטמאה.

וברמב"ם (נגעים סוף פ"א) כתב דבגד המנוגע אסור בהנאה מדטעון שריפה, והקשה בתוי"ט שם דהא גם תרומה טמאה בעי שריפה ומותרת בהנאה. אכן נראה דלהר"מ לשיטתו א"ש היטב, כיון דדין שריפה בתרומה טמאה הוא שיהנו בשריפתה. וניחא גם הא דהר"מ (בפי"ט מפסוה"מ ה"י) מנה כל הנשרפים דאי' במתני' שלהי תמורה והשמיט דין שריפת תרומה טמאה, והעיר בזה במנ"ח (מצוה קמו), דאכן דין שריפתה שונה מכל המזכירים במשנה שהיא מצוה בפ"ע לשורפם, אבל תרומה טמאה שריפתה היא בכדי ליהנות בשעת שריפה.

ונראה דזו כוונת התוס' רי"ד בסוכה הנ"ל, שכתב דלא אמרינן בשריפת תרומה כתותי מיכתת כיון דשרי ליהנות בשריפה. והיינו דמצות שריפת תרומה טמאה הוי כהיכר תימצי דיהנו בשריפתה ולהכי ל"ש לומר על זה כתותי מיכתת שעוריה, כיון דל"ה מצות שריפה בחפצא לאבדה, כמו בשריפת ע"ז וכיוצא. דהיכא דמצות השריפה היא לאיבוד הדבר או בטל חשיבותה ושיעורה ואמר' מיכתת שעוריה, כגון של אשירה ועיה"נ.

ובדברינו יש ליישב מה שמקשה במלא הרועים (פסחים לב), דבאוכל כזית תרומה טמאה אמאי חייב בתשלומי תרומה, הא כיון דבעי שריפה נימא מיכתת שעוריה, ובפרט למ"ד בפסחים שם דבאוכל תרומה משלם תשלומי תרומה לפי מדה, דהא כיון דכתותי מיכתת שעוריה הרי ל"ה מדה [ויש שדנו בזה (אוריין תליתי) דלענין שעור כזית דאכילה ל"א מיכתת שעוריה, דבמציות

האדם אוכל כזית בצירוף כל המיכתת, אמנם רבינו מנוח בהל' שביתת עשור פ"ב ה"ב הקשה על הר"מ שם דהאוכל פגול ונותר בקדשים ביוהכ"פ דחייב שתיים וכו', דהא כיון דפיגול ונותר בעי שריפה נימא כתותי מיכתת שעוריה וליכא שעור אכילה לחייבו, ותי' דמ"מ מיתבא דעתיה, ומבואר ברבינו מנוח דגם לענין שיעור אכילה שייך לומר דמיכתת שעוריה ואין בו שיעור. ולדברינו ניחא בפשיטות, דבשריפת תרומה טמאה לא אמרינן מיכתת שעוריה וכמש"נ.

ובזה ניחא גם קושיית שער המלך בהל' גרושין על הגמ' פסחים יד, בנידון אם שורפין תרומה טמאה אם טהורה דמטמאה, דהא בעי כביצה לטמאות וכיון דמיכתת שעוריה ל"ה כביצה. ולדברינו בשריפת תרומה טמאה ל"א מיכתת שעוריה.

ובחזו"א (דמאי סימן טו סק"א) דן בתרומה טמאה בסרחה ונפסל מאכילת אדם אם יש בה בשריפה איסור לזר ליהנות בשעת הדלקתו, והוכיח מפסחים (לה, א): בשילקא ומאיסתא וכו', ודחה, דזה לא מיקרי נפסל מאכילת אדם, והסיק דבתרומה טהורה ונפסלה מאכילת אדם עדיין אסורה לזרים להסקה. ולדברינו י"ל דההסקה היא מדין משמרת, ליהנות הכהנים בשריפה. וה"נ בהך תרומה דאינה ראויה לאכילת אדם, אף דאין דינה בשריפה, מ"מ עומדת היא להנאת כהנים.

והנה בתור"פ ורבינו דוד ור"ן (פסחים לה, א) מבואר דהנאת כילוי אסורה לישראל משום שלוקח ממון כהן, ונוטה לומר דהוי גזילת כהן, וכ"נ בריטב"א ע"ז טו ושם סו, ב. ולכאורה צ"ע, דהרי גם ברשות הכהן אסור לישראל בכילוי, והכא אינו מפקיע ממון הכהן.

אכן הביאור בזה הוא דיסוד חיוב תשלומי תרומה הוא להשלים מה שלקח מהתרומה את דינה וקדושתה, ואת מה שהיא עומדת לאכילת כהן, והוא מה שמפקיע הזר מהחפצא את דיני התרומה שהיא עומדת להנאת הכהן, ולכן אפי' אם הזר יהנה הנאת כילוי ברשות כהן, הדבר אסור לישראל, כיון דמצד החפצא הוי של הכהנים. וזה יסוד חיוב תשלומי תרומה בזר האוכל תרומה, וכדיבואר בארוכה להלן. ודבר זה מבואר גם בראב"ד בהשגות ריש הל' נדרים ומובא ברשב"א בנדרים יא, שכתבו דלהכי תרומה ל"ה דבר הנדור, דאיסורו לזר הוא משום דהוי נכסי כהן, ושלא יהיה אחר זוכה באכילתה, ע"כ. והרי גם בתרומת עצמו איכא איסור לזר לאוכלה, וע"כ דאיסורו משום נכסי כהן היינו מחמת דהחפצא ניתן לאכילת כהנים, וזהו גדר חיוב תשלומי תרומה, שהוא להשלים מה שנפסד מהחפצא את דיני התרומה שאכל [ועי' בזכרון שמואל (סוף סימן א) שביאר בקושיית תו"י יבמות עג דל"ל לרבות איסור חצי שיעור באכילת תרומה, ור"ל דכיון דהאיסור אינו איסור גברא אלא מצד ביטול המצוה בחפצא, דעומד הדבר לאכילה, סד"א דלא שייך כאן איסור ח"ש, עיש"ה ומתאים לדברינו].



תשלומי תרומה בזר שנהנה מתרומה טמאה

ובפסחים (לב, א) נחלקו ר"ע וריב"נ בתרומה טמאה אם יש בה דין תשלומי תרומה, כיון דאין היא עומדת לאכילה אלא להסקה, וצ"ע, דאטו ריב"נ לא ידע דתרומה טמאה בעי הסקה ויש לו הנאה בהסקה, הלא משניות מפורשות הן לכ"ע דנהנה בשריפת התרומה, וגם במתני' שם

(בפסחים לא, ב) מפורש דבור שאכל במזיד משלם גם בתרומה טמאה, וע"כ דמותרת היא בהנאת הסקה, וא"כ גם בשוגג אמאי לא ישלם. ולכאורה יש לדון דל"ש חיוב תשלומי תרומה בטמאה כיון דאסורה בשאר הנאות ול"ח ממון, אך באמת נראה איפכא, דכיון דדינו ליהנות בשרפה, שייך דין תשל"ת. וזהו המו"מ דתרומה טמאה מה הנאה יש לו בה, היינו דמה הפסיד ומה החסיר בדין התרומה, וע"ז אמרו דראויה להסקה, אכן שפיר יש לדון דרק אם התרומה הטמאה עומדת להנאת הסקה מדיני התרומה, בזה שייך לחייבו מדין תשלומי תרומה, אבל כיון דאין הנאת היסק מדיני התרומה, דהא שרי גם לישראל, ל"ש חיוב תשל"ת.

ובתוס' פסחים לד, א (ד"ה מחמין) כתבו דאסורה לישראל הנאת כילוי, אך מדליקין בשמן שריפה ברשות כהן, דנר לאחד נר למאה. והר"ן ורבינו דוד הוסיפו דהכילוי הוי לוקח ממון כהן, אבל אם הכילוי הוא לצורך הכהן, שרי לישראל ליהנות ממנו. ובקו"ש (אות קנח) ביאר דאף דהנאת כילוי אסורה לישראל, וא"כ איך מותר לו ליהנות, ואטו אם ידליק נכרי שמן של ערלה יהא מותר לישראל משום דנר לאחד נר למאה. וביאר דהכא האיסור הוא שלא יהא הכילוי בשביל ישראל, והיכא דהכילוי הוא בשביל כהן אין איסור לישראל ליהנות.

אלא שהקשה בקו"ש דא"כ בכל שריפת תרומה טמאה הרי הכילוי הוא בשביל מצות שריפה, וא"כ יהא מותר לישראל בשעת ביעורו, ע"כ. ולפי המבואר נראה, דרק היכא שההנאה בכילוי היא לצורך כהן הותר גם לישראל, אבל אם הכילוי הוא לצורך מצות שריפה, הרי בעינן שיהנו הכהנים בשריפתה, ודוקא בכה"ג שרי גם לישראל, וכמש"נ.

ודוקא במזיד, דחייבו רק מתורת גזלן, שפיר חייב בטמאה מדין גזילה דעלמא, אבל בשוגג, דחייבו הוא מדין תשל"ת דכפרה, ומדין ונתן לכהן את הקודש, היינו מה שלוקח את השתמשות התרומה, וי"ל דריב"נ ס"ל דתרומה טמאה הוי מצות שריפה עליה ואגב שריפתה נהנה, אבל אינו דעומד להנאת הסקה, שהרי שאר הנאות אסורין, ושפיר י"ל דכיון דהנאת שריפה אינו מדין תרומה, שוב גם אינו מחשיבו להפסד דיני התרומה.

ואפי' אם נימא דתרומה טמאה עומדת לכך שיהנו הכהנים בשריפתה, מ"מ לא חשיב דבר זה לממון לחייבו בתשלומי תרומה, שהרי אין הוא עומד במיוחד להך הנאה, אלא דאם הוא בא לשורפה יהנה בשריפתה שלא ילך לאיבוד. ועוד, דהסקה הוי שלא כדרך הנאה, דאין דרך להסיק פירות. ושפיר י"ל דס"ל לריב"נ דהנאת היסק לא מחשיבו לחיוב בתשלומי תרומה. ור"ע ס"ל דתרומה טמאה אפשר דכל מצות שריפה בתרומה טמאה שריפתה הוא כדי שיהנה ממנה, ושפיר מיחשיב דתרומה טמאה עומדת להנאת היסק ולהכי שייך בזה חיוב תשל"ת. ומדויק היטב בלשון רש"י שם ד"ה וכי מה, שכתב על תרומת חמץ דמה הפסידו וכו' ומה ישלם הואיל ואין לו דמים, והיינו דכיון דאסור בהנאה ל"ח דעומדת להנאה.

ולפ"ד י"ל בהא דמבואר ברמב"ם (תרומות פי"א ה"ב) דבאכל יין תפוחים של תרומה דליכא דין תשל"ת, והראב"ד השיגו דיתחייב מדין גזל, והכס"מ כתב דמייירי קודם שהגיע לכהן, וצ"ע דהא גם קודם שהגיע לכהן הוי ממון כהנים. ובמרכבת המשנה שם כתב דאה"נ מדין גזילה ישלם אבל לא חשיבי דין תשלומי תרומה לכל הלכותיהן. ובמראה הפנים בירוש' בתרומות שם (צוין בס' המפתח שם) כתב דבר"מ משמע דפטור לגמרי. ונ"ל דס"ל להר"מ דחיוב תשל"ת הוא להשלים למה

שעומד הדבר, וכיון דמיץ תפוחים הוי זיעא ל"ח שעומד לכך ול"ש חיוב תשלומי תרומה, אבל אה"נ מדין גזילה ישלם מה שגזל, וכדברי מרכבת המשנה שם. אכן פשטות לשון הרמב"ם מורה כדברי מרה"פ דאינו חייב לשלם כלל.

והנה, בבית אפרים (או"ח סימן מא ד"ה והנה), הקשה על המקו"ח בפתיחה (לסי' תלא סק"ג), שכ' דגם לריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה, מ"מ החמץ לאו בר דמים הוא, מאחר דחייב לבערו ואסור ליהנות ממנו מלבד שריפתו וכו' (והבית מאיר כתב עד"ז דמחמת התשבתו ל"ה בעלים), דא"כ אמאי חשבינן ממון לחיוב תשל"ת. ונראה דה"נ אם החיוב בתשל"ת הוא מתורת גזלן דכל התורה, שפיר בתרומת חמץ ל"ה של כהנים, אבל בתשל"ת, דתשלום דמי הגזילה הוא לכפרתו, להשלים מה שחיסר בתרומה, להכי כיון דחיסר לבעלים הנאתו, דשרי, לריה"ג שפיר חייב בתשל"ת.

ומה"ט נראה ליישב הא דאמרי' גבי תרומת תותים, דכתב רש"י (פסחים שם ד"ה תרומת תותים) דלא חזי לזילוף "משום תקלה", והקשה בשערי יושר (שער א פרק י ד"ה אבל), דאיסורו רק מדרבנן אבל מן התורה הוי ממון, ושוב אמאי ליכא חיוב גזילת התרומה. אך לדברינו פשוט, דכיון דאינו עומד לזילוף, שוב ל"ח חסרון בשימוש התרומה לכהנים בזילוף, ולכן אין בזה חיוב תשלומי תרומה, וא"ש היטב.

והנה, במהר"ם חלאווה (פסחים לב) הקשה דלגבי חמץ של הקדש אמרי' (שם לעיל כט) דמועלין בו מחמת גורם לממון וכו', ואמאי הא לגבי תרומה אין בו דין תשלומי תרומה, ותרץ דשאני הקדש דאין בו כל יראה, משא"כ בחמץ של תרומה. ולכאורה נראה לחדש דשאני תרומת חמץ, דמצד החפצא אינו עומד לאכילה דדינו בתשבתו, ומש"ה ל"ש חיוב תשלומי תרומה, דאף דשרי מהתורה אחר הפסח, מ"מ בפסח אינו עומד לאכילה, ולהכי ל"ש חיוב תשלומי תרומה, דהוא מחמת לקיחת התרומה ממה שעומד לכך, וכדפי'.

וי"ל עוד ביסוד דברינו בגדר חיוב תשלומי תרומה, שהוא להשלים מה שאכל והפסיד דיני התרומה, דנ"מ בכגון באכל אתרוג של תרומה בערב סוכות, דנראה דגם למ"ד לפי דמים, סגי מה דישלם ערך אתרוג בשעת התשלום, ואינו צריך לשלם ערכו כבשעת ערב סוכות. ואף דמדין גזלן בעי לשלם ערכו אז, אך יסוד תשלומי תרומה הוא כפרה על מה שלקח התרומה ממה שעומד לכך, והאתרוג של תרומה אינו עומד למצוה של ד' מינים, דהרי אמרי' (סוכה לה): דאתרוג של תרומה טהורה לכתחי' לא יטול מפני שמכשירה לקב"ט וכנ"ל, ונמצא דאינו עומד למצוה. ואף דבדיעבד כשר הוא למצות אתרוג מ"מ אין הוא עומד לכך. ואף דמדין גזילה גרידא יש לחייבו כן, אבל מדין תשל"ת דנתבאר דהתשלום הוא מחמת איבוד החפצא למה שהתרומה עומדת, שפיר הרי האתרוג דתרומה עומד לאכילה, ולהכי דין הכפרה ע"י תשלומיו הוא על-פי ערכו לאכילה.



תשלומי תרומה אם הוי תשלומי כפרה

ונוסיף בזה דברים. הנה, בתוס' ותוס' שאנץ פסחים (כט, א, ד"ה מאן) כתבו דתשלומי תרומה הוי כפרה, וכ"כ בתוס' יבמות (ז, א ד"ה אכל) בת"י השני, דלהכי בתרומה לא אמרינן קלבד"מ,

דתשלומין דתרומה לכפרה קאתו, דאפי' אם רצה הכהן למחול אינו יכול למחול, ואפי' אכל תרומה משל עצמו מפריש וכו'. וכ"ה בתוס' ותוס' שאנץ כתובות (ל, ב ד"ה זר), ובתורא"ש פסחים (לב, א ד"ה הא מני), ובמושב זקנים עה"ת (שמות כא, כב ד"ה ולא יהיה אסון), וכן בתוס' רי"ד פסחים לא, ב כ' דתשל"ת הוי כפרה.

אך ברמב"ן במלחמות (פסחים לה, ב) ס"ל דתשלומי תרומה ל"ה כפרה, והביא כן גם מהראב"ד והרז"ה. וכ"ה בר"ש במשניות (תרומות ריש פ"ו), שכתב דהא דאינו יכול למחול הוא מגזה"כ שחייב לשלם דבר הראוי להיות קדש ואין יכול ליפטר עליו בדמים אין הדבר תלוי בבעלים וכו', וכ"ה בפ"ה הרא"ש שם. ובריש פ"ז כתב הר"ש דמגלן לומר דהוי תשלומי כפרה עי"ש (ודלא כדבריו בתוס' שאנץ בכתובות ובפסחים הנ"ל), וכתב הישועות מלכו (בקרית ארבע) בהל' תרומות שם, דלשיטתם דל"ה כפרה, בספק א"צ להפריש כלל, ודלא כתוס' בכתובות שם, דתוס' לשיטתם דתשלומי תרומה כפרה נינהו, והסיק דכיון דתרומה בזה"ז דרבנן יש להקל דלא בעי הפרשה.

ויש לדון דלמ"ד דבתשלומי תרומה משלם לפי דמים, חיובו הוא מדין גזילה ונעשה חיוב ממון, וכן משמע מדברי הריב"ש בשו"ת (סוף סימן שצו), אך מדברי הראשונים בסוגיין מבואר דהך פלוגתא הוי בשומת תשל"ת, ול"ש לנידון אם הוי תשלומי כפרה או גזילה. ומה"ט נראה דהמחלוקת אם לפי מדה או לפי דמים לא תליא במחלוקת רבי ואבא שאול בפסחים שם אם שיעורו בפרוטה או בכזית, ונימא דלמ"ד לפי מדה הוי בכזית ולאב"ש, דהוי בפרוטה, הוי לפי דמים, ויבואר להלן. ובחי' הגרי"ז בספרו על הרמב"ם (בחלק המכתבים דף עט) ביאר דאף דאמרי' בגמ' בפסחים שם סברא במחייב בתשלומי תרומה דלא גרע מגזילה, מ"מ חיובו אינו בדיני ממונות, וגם מה דבעי פרוטה לאבא שאול לא שייך לדיני ממונות, אלא חיובו הוא בחלות דין תשלומי תרומה. אך בדברי מהר"ם חלאווה בפסחים שם לא משמע כן, שהרי כתב דגם לרבנן, דשיעורו בכזית, בעי פרוטה, דאין ממון פחות מפרוטה וכו', ומבואר בדבריו דהוי חיוב ממוני.

ובתוס' (בכתובות שם) הוסיפו דהכפרה תלויה בהפרשה, והא דאין הכהן יכול למחול היינו לענין שלא יהיה הזר צריך להפריש, אבל לאחר שהפריש יכול הכהן למחול לו שיהא שלו. וברש"ש בכתובות שם העיר ע"ד תוס' דתליא במח' רבי וראב"ש בתו"כ פ' אמור ובירושלמי בתרומות ריש פ"ו (הובא בר"ש שם) אם בתשל"ת הפרשה מקדשה או נתניה מקדשה. ולרבי כיון דנתניה מקדשה לא סגי ליה בהפרשה בעלמא, ולרבי לא מהניא מחילת הכהן לאחר ההפרשה, כיון דנתניה לכהן מקדשתו. וכבר הקשה כן ברי"ט אלגזי בבכורות בהל' חלה (אות יא ד"ה והנה במ"ש), וכן הקשה במנ"ח במצוה רפ (ס"ק לג וסק"מ), ובמק"ד זרעים (סימן נה אות יא).

אך הרש"ש הסיק דתוס' אתי לכ"ע, דאף למ"ד דאינה מתקדשת עד שתגיע ליד כהן מ"מ היכא דא"צ ליתנה לכהן, כגון דמחל או בספק, מתקדשת מיד בהפרשה. ונתכוין לת' זה באבי עזרי (הל' תרומות שם). והרגישו בזה גם ברי"ט אלגזי ובמנ"ח שם, אך דחו תי' זה, עי"ש.

ובבית יעקב בכתובות שם הקשה על תוס', דלאחר שכתבו דהכפרה תלויה בהפרשה, תיקשי דאמאי ס"ל לתוס' דבתשלומי תרומה אין קלבד"מ דהוי תשלומי כפרה, הרי הכפרה תלויה רק בהפרשה, וא"כ יהא פטור מדין קלבד"מ מהנתניה, דזה הוי תשלום ממון גרידא. ותירץ דחיוב הנתניה הוי מצוה של נתניה, ול"ש בו פטור קלבד"מ, דאינו פוטר אלא מעונש, ולא מה שחייב

ממצות עשה דנתינה. וצ"ע, דאם משום מצות הנתינה - יכול יהיה לתת לכל כהן שירצה, ואמאי צריך ליתן דוקא לכהן שהוא בעל התרומה, ועי' בזה באמרי בינה (דיני תרו"מ סימן יג).

ובספרי משא יד (חלק רביעי בפ' אמור) ביארתי בארוכה דחייב תשלומי תרומה לכ"ע חיובו הוא בהשלמת חסרון דין התרומה, והשלמתו הוא ע"י החזרה לתרומה שאכל, והיא ע"י ההפרשה ונתינה לכהן, דההשבה היא מה שמחיל על הפירות קדושת תרומה וזכות אכילת הכהן, ומתקיים על ידו הקרא ד'ונתן לכהן את הקדש'. וגם לתוס' בכ"ד והראשונים שהובאו לעיל, שכתבו דתשל"ת הוי תשלומי כפרה, מ"מ מודו דהוי גם תשלומי גזילה, כדכתבו להדי' בתוס' (ב"מ מז, א ד"ה קונים), דתשל"ת דבעי פרוטה הוי תשלומין שגזל ההקדש, הילכך ליתנהו פחות משה פרוטה, כמו גבי מעילה דהוי תשלומין וכו' (ובתורא"ש שם כתב דהוי דומיא דתשלומי מעילה, דתרוייהו קדש מיקרו וכפרה ניהו וכו'). וכ"ה בתוס' ותורא"ש גיטין כ, א (ד"ה דילמא), ובתוס' מנחות ס, א (ד"ה מי), ובתוס' ותוס' שאנץ ותורא"ש פסחים לב, ב (ד"ה ואין) עי"ש. ובאור דבריהם הוא דהתשל"ת באים להשיב את קדושת התרומה לבעליה, וע"י השבת קדושת התרומה וגזילתה מתקיימת הכפרה.

ובמלאכ"ש תרומות פ"ו הביא מפ"י הר"ש סירילאיו דדרשי' דכתיב "לכהן" בפתח, דהיינו דנותן את תשלומי התרומה לאותו כהן שהתרומה שלו. ולפ"ז בעיקר דין תשלומי תרומה איכא מצוה אחת של הפרשה ונתינה, והוי כלהו כפרה, ע"י השלמת התרומה וממון כהן כמו שהיה במקום מה שאכל. וגם לרבי, דנתינתו מקדשתו, אין זה מחמת הנתינה גרידא, אלא דע"י ההפרשה והנתינה העמיד תרומה כמו שהיה, וראב"ש ס"ל דע"י ההפרשה נתקיים ונתן לכהן, כיון דחל בחפצא דין ממון כהנים, ובזה נתקיים תשלומי תרומה. וזהו מה שכתבו התוס' דעיקר הכפרה בהפרשה, היינו משום דגם בהפרשה כבר נעשה ממון כהנים. וניחא היטב מש"כ הרש"ש דבספק דא"צ נתינה לכ"ע מתקדשת בהפרשה, שהרי בזה ליכא דין ונתן, וכן באוכל מתרומת עצמו אף לרבי יהא קדוש בהפרשה, כיון דליכא בזה דין נתינה.

ובזה מיושב גם מה שהקשה הבית יעקב הנ"ל, דנימא קלבד"מ על הנתינה, דכוונת התוס' היא דכיון דתשל"ת הוי כפרה ל"א קלבד"מ, דכפרתו היא גם ע"י זה דנעשה ממון כהן בהפרשה, דבחלות ההפרשה נעשה ממון כהנים, ותו ל"ש פטור קלבד"מ לפטור מנתינה, דהוי כבר מתנות כהונה. וכע"ז מבואר בחי' הגרש"ש בכתובות (סוף סימן כט וסימן ל סק"ג), ובהר צבי בהל' תרו"מ (עמוד קנט) [והנה הראש יוסף וההפלאה בפסחים לב. הקשו דבראב"י דיליף שם מקרא לפטור באוכל תרומה חמץ, וממנ"פ דאם טעמו משום דלפי דמים הוא, הוי פטור מסברא דאין לו דמים. אך נראה די"ל דבעי קרא לומר דפטור גם מהחייב כפרה, דכיון דבעי' ראויים להיות קודש, להכי באוכל תרומת חמץ ליכא אף חיוב הפרשת תשל"ת].

ולפי המבואר דביסוד חיוב תשלומי תרומה חיובו הוא בהשלמת חסרון דין התרומה, והשלמתו הוא ע"י שמחזיר פירות אחרים לקדושת תרומה ולאכילת כהנים, והיא ע"י הפרשה ונתינה לכהן, דההשבה היא מה שמחיל על הפירות דין תרומה, ותרוייהו חל על ידו, ומתקיים על ידו הקרא ד'ונתן לכהן את הקדש', דבעי להחזיר המצב לקדמותו דהפירות הם תרומה לכהן. והנה, ברמב"ם (בסה"מ קיח) מנה למצוה אחת דין תשלומי מעילה ודין תשלומי תרומה עי"ש, וגדר הדברים נראה דגם בהקדש דהמעילה מדין גזילה הוי פרשת גזילה מחודשת שנאמרה

במעילה בהקדש, והיא מחמת דנהנה ומשתמש לצרכיו בדבר של הקדש. וה"נ בתשלומי תרומה הוי פרשה דגזילה מדין תשלומי תרומה, שמשנה הזר את ייעודה של התרומה העומדת לצרכי הכהנים ולוקחו לצרכיו, אך ל"ה מדין גזילה דכה"ת.

וכן יסד הגרי"ז הנ"ל להוכיח מהא דאוכל תרומת עצמו חייב. וגדרו הוא החיוב להשלים מה שהפסיד לכהנים וצריך להשלים את חלק הכהנים. והגזה"כ היא דהתשלומין נעשים לתרומה. ולהכי ליכא כלל סתירה בין דברי הגרי"ז הנ"ל על תשלומי תרומה, לדברי הגר"ח בספרו על הרמב"ם בהל' מעילה, שכ' על תשלומי מעילה דהוי מדין גזילה, והתוס' בכ"ד הנ"ל כתבו דילפי' תשל"ת ממעילה לחיוב פרוטה, דאכן גדרן שווה, דהוי סוג גזילה על ידי שינוי יעודו להקדש ולתרומה.

ובהא דלאבא שאול השיעור בפרוטה מקרא דונתן, נראה ברור דאין הפי' דרך בנתינה בעי' פרוטה, אלא דכמו דלרבנן שיעור כזית הוי שיעור באכילת התרומה, דרך באכילה של כזית יש בו דין וחיוב תשלומי תרומה. ומסתבר דאין זה מדין כזית באכילה, אלא שיעור בחיוב תשלומי תרומה. ולהכי גם בשוטה מתרומה כתב הר"מ (בהל' תרומות פ"י) דשיעורו בכזית, ולא ברביעית, והכס"מ הביא מקורו מתוספתא, וע"כ דהוי שיעור בחיוב תשל"ת ומחמת ביטול מצוותה, וכדפי'. וכמו"כ שייך לחייבו גם באוכל שלא כדרך אכילתו, כדכתב הצ"ח (ברכות לח.) והביאור הוא, דחיוב תשלומי תרומה הוא מה שמהפצא הופסדה התרומה לאכילת כהנים, ולכן גם כשאכל שלכד"א יש לחייבו.

וה"נ י"ל דלאבא שאול בעי' שיאכל מהתרומה בשיעור ש"פ, דאז איכא חיוב תשלומי תרומה, אבל אין הפי' דהוי רק דין בנתינה. ומה"ט גם באכל פרוטה והוול, וכעת כשמשלם הוי פחות מפרוטה, נראה דחייב כיון דבאכילתו הוי פרוטה, ובחפצא חילל פרוטה. וכמ"כ בסתימת הסוגיא בפסחים לג. מבואר דלאבא שאול בעי' שיעור פרוטה גם לחיוב מיתה דזרות (ובראש יוסף וחזו"א שם דנו בזה), ומוכרח דהוי שיעור בעיקר חיוב אכילת תרומה לזר וכמש"נ.



הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

נטלה פטמתו של האתרוג

מבואר במשנה שאתרוג שניטלה פטמתו פסול אך אם ניטל עוקצו כשר

איתא במשנה (סוכה לד ע"ב) שאם ניטלה פטמתו של האתרוג - פסול, אך אם ניטל עוקצו - כשר.

וראשית דבר, יש להקדים ולבאר כיצד נוצר האתרוג בעץ. מענפי עץ האתרוג יוצאים גבעולים שעל גביהם מתפתחים פרחים, אותם גבעולים מכונים עוקצים. מבנה כל פרח בנוי באופן הבא: בחיבור עם העוקץ יש שני עלים, המכונים בימינו עלי גביע, ובתוכם יש חלק עיגולי, המכונה שחלה. לשחלה מחובר עלה צר וזקוף שבראשו יש כעין כיפה, עלה זה מכונה בימינו "עמוד העלי", וזאת משום שהוא מזכיר במראהו את העלי, שבזמן אבותינו היו כותשים באמצעותו את החיטים שבמכתש. הכיפה שבראש עמוד העלי מכונה צלקת או שושנה, ויש שמכנים את כל עמוד העלי עם הצלקת שעליו בשם שושנה. את עמוד העלי חופים עלים פנימיים יותר ועלים חיצוניים. העלים החיצוניים מכונים "עלי כותרת", והם העלים היפים שבפרחים, ובתוכם יש עלים פנימיים יותר המכונים אבקנים. באבקנים יש חומר שכאשר הוא נופל על הצלקת שבראש עמוד העלי, וזורם דרך עמוד העלי עד השחלה, נוצרת הפרייה, וכך מתחיל להתפתח האתרוג. ככל שהשחלה מתפתחת לאתרוג, עלי הגביע שבסוף העוקץ מתקשים ויוצרים חיפוי על קצה העץ המחובר לאתרוג, ומתחת לחיבור זה יש כעין גומה קטנה שמחופה ע"י עלי הגביע. כמו כן, במהלך התפתחות האתרוג נושרים עלי הכותרת והאבקנים. במקביל חל שינוי גם בעמוד העלי, ושינוי זה משתנה בין זני האתרוגים השונים, שכן יש אתרוגים בהם גם עמוד העלי נושר כחלק מהתפתחות האתרוג, אך יש אתרוגים בהם עמוד העלי מתקשה כעץ עם השושנה שעליו. שינוי זה עצמו מתחלק בין סוגי האתרוגים, יש שהוא נהיה כעץ יבש ועיגולי הדבוק לחוטמו של האתרוג ונפרך בקלות*, ויש שהוא עצמו עשוי כפרי האתרוג ונמשך כענף לח, ורק צלקתו נוקשה.



בגמ' מובא שאתרוג שניטלה בוכנתו פסול ורש"י פירש שזהו ביאור לנטלה

פטמתו שבמשנה

ובגמרא (שם לה ע"ב) איתא בזה"ל: "ניטלה פטמתו תני רבי יצחק בן אלעזר ניטלה בוכנתו". ופירש רש"י על המשנה (ד"ה ניטלה וניטל): "נטלה פטמתו - ראש אתרוג, מפי רבינו יעקב, ודוגמתו: הפטמה של רמון (עוקצין פ"ב מ"ג). ניטל עוקצו - זנבו, כמו בעוקצי תאנים (סנהדרין מ,

א). תופעה זו ראיתי בעצמי בסיור שערכתי באחת מהחממות של אחד ממגדלי האתרוגים המפורסמים כיום בשוק ארבעת המינים.

ב). שבראש הרימון יש כעין כלי קיבול עם שיניים הנראות ככתר, ובתוכו יש פרח שחופה מעל בליטה שהתקשתה שאף

א". ומבואר בדברי רש"י שהחלק הנמצא בראשו של האתרוג הוא הנקרא פיטם, והגבעול מהענף האחורי המחובר עם העץ והאתרוג, הוא הנקרא עוקץ.



רש"י הביא את מחלוקת מהר"י בן יקר ורי"צ הלוי בפירוש הפיטם והעוקץ והכריע כמהר"י בן יקר

אולם בפירושו על דברי ר' יצחק בגמ', כתב רש"י שיש מחלוקת בדבר, וז"ל (ד"ה תני' ר' יצחק): "במתניתיה הוה תני להאי נטלה פטמתו - בוכנתו, לפי שהוא חד ועשוי כמין בוכנא, זה לשון מורי הזקן רבינו יעקב, אבל רבינו יצחק הלוי היה מפרש: פטמתו ועוקצו שניהם בזנב, עוקצו - שניטל העץ מה שחוץ לגומא שבאתרוג - כשר, פטמתו שנתלש העוקץ מתוך האתרוג וחסרו - לפיכך פסול, והיינו דתני ר' יצחק בר אלעזר נטלה בוכנתו - מה שנכנס בתוך האתרוג כבוכנא הנכנס ומכה באסיתא, ולשון רבינו יעקב נראה לי, שלא מצינו בכל מקום פטמא עוקץ". ומבואר בדברי רש"י שלדעת מהר"י בן יקר החלק הקדמי שבאתרוג נקרא פיטם, ונקרא "בוכנא", משום שהוא נראה בצורתו כעלי שאיתו כותשים חטים בתוך המכתש הנקרא אסיתא בהיותו צר, ודומה לעלי. ואילו לדעת רי"צ הלוי, הפיטם הינו סוף העוקץ במקום חיבורו עם האתרוג, ונראה שהוא סובר כך משום שהצורה של העוקץ יותר דומה לכיוון שבו משתמשים בעלי שבמכתש, שראשו עם כיפה, וכותשים איתו כלפי מטה. וכן מאחר שיש גומא תחתיו, והגומא נראית כאותו המכתש שדכים בתוכו עם העלי. מה שאין כן בחלק הקדמי של האתרוג, שהחלק של השושנה הינו כלפי מעלה, ואמנם הוא דומה עקרונית בצורתו לעלי, אבל הוא הפוך בכיוונו, ואין מתחתיו גם מכתש, דהגומא נמצאת רק בצד של העוקץ. ומשום כך הדימוי לבוכנא מתאים יותר אם נדמה אותו לזנב האתרוג מאשר אם נפרשו כראשו של האתרוג. ובתוס' (שם ד"ה נטלה) כתבו שהערוך פירש בשם רבינו גרשום מאור הגולה כפירוש רי"צ הלוי. ומ"מ סיים רש"י שדעתו נוטה כדעת מהר"י בן יקר משום שלא מצינו בכל מקום פטמא עוקץ. והוא מעדיף דימוי פחות מדויק לבוכנא, מאשר פירוש שונה למיקום של הפיטמא.



הרמב"ן נקט כרי"צ הלוי והביא ראייה לדבריו אך לכאורה הראשונים החולקים עליו ידחו ראייה זו

גם הרמב"ן (בהשגותיו על הלכות לולב לראב"ד) פסק כשיטת רי"צ הלוי שהפטמא היא העץ, והביא ראייה לדבר מכך שלא מצאנו במשנה ובגמ' אמירות על הכשר הלולב או האתרוג, אלא רק על מה שפוסל בהם, ומתוך זה מדויק בגמ' שדווקא בדבר מסויים פסול אבל בדבר אחר כשר. וגם במשנה רואים שכל ההכשרים מגיעים כדיוק למיעוטא למה שנפסל, ולכן כשכתוב

היא בתחילה היתה עמוד עלי. והמשנה בעוקצין מכנה בליטה זו בשם "הפטמא של רמון".

ג). שבזמנם היו כותשים ודכים באופן ידני, עם קורה מעץ או מברזל שבראשה יש חלק רחב יותר מהעמוד, והוא כחצי עיגול, והיו מכים בו בחוזקה לתוך כלי קיבול שנקרא "מכתש". ועיין בזה בפירוש רש"י על תהילים (פרק יב פס' ז ד"ה בעליל) ובפירושו על משלי (פרק כו פס' כב) ודו"ק.

שניטל עוקצו כשר, זה בהכרח בא כדיוק למה שנאמר שניטלה פטמתו פסול, ומשום כך, על כרחינו שאף אם ניטל כל עמוד העלי שבאתרוג האתרוג כשר, כי זה בא לאפוקי מנטילת הפטמא, שהיא צד העץ המחובר לאתרוג^ד. אך לכאורה הראשונים החולקים על הבנה זו, ישיבו על ראיית הרמב"ן, שהמיעוט הוא לחלקים באתרוג שאינם מגופו ממש, ולא חייבים לומר שהפיטם והעוקץ במקום אחד ממש.



הריטב"א והר"ן הסכימו להסבר הרמב"ן אך לדינא חששו גם לשיטת מהר"י בן יקר
והריטב"א (לה ע"ב) הסכים לדברי הרמב"ן, אך כתב לדינא על פי רבו הרא"ה שאף על פי כן כיון שלא נתברר הדבר בתלמוד יפה יש לנו לחוש גם לחולקים על הרמב"ן, ולמעשה אם ניטלה השושנה לבדה בלא עמוד העלי, או חלק מהעוקץ או שניהם, ושתי הבוכנות קיימות כשר, אבל אם ניטל אחד מהם לגמרי פסול. וכן נקט למעשה גם הר"ן (על הרי"ף יז ע"ב ע"ש).



האור זרוע והרא"ש נחלקו בשיטת רי"צ הלוי האם יפסול אתרוג שניטל עמוד העלי שלו

והנה, כשנחזור ונעיין בדברי רש"י נראה שהוא לא ביאר מה דעת רי"צ הלוי בניטל עמוד העלי של האתרוג, האם בזה לשיטתו מילתא דפשיטא שהוא נחשב לחלק מהאתרוג שבוודאי שנטילתו או נטילת חלקו פוסלת את האתרוג מדין חסר, ובא להשמיענו שאף אם ניטלו עלי הגביע הנכנסים בתוך האתרוג כבוכנא באסיתא נפסל האתרוג, או שמא הוא מחשיב את החלק הקדמי כעץ, ואם בנטילתו לא נחסר חלק מגוף האתרוג עצמו הוא יכשיר, וכמו שהבין בפשטות הרמב"ן, ולפי אפשרות זו נמצא שהוא מיקל - שרק בנטילת כל העוקץ נפסל האתרוג. וגם לא מפורש מהי דעת מהר"י בן יקר בנטילת כל העוקץ, מאחר שברור גם לשיטתו שיש בזה מעט חיסור מקליפת האתרוג. ובאור זרוע (ח"ב סי' שט) כתב שוודאי רי"צ הלוי מחמיר בנטילת עמוד העלי, וז"ל: "מיהו בניטלה ראש האתרוג עם הפרח גם רבי' יצחק הלוי מודה דפסול דהא חסר הוא אלא שהוא מחמיר ופוסל גם כשניטל כל העץ שבגומא אף על פי שלא נחסר מגוף האתרוג כלום". אבל הרא"ש (פ"ג סט"ז) נוקט שרי"צ הלוי מתיר בזה לגמרי, שכתב וז"ל: "ועתה לפי קמא אין פסול בעוקץ כלל אפילו נתלש העוקץ ונשאר מקומו כמו גומא לפי שלא נחסר מגוף האתרוג כלום מידי דהוה אנקלף דלא מיקרי חסר דאין הקליפה מכלל האתרוג ולפרושא בתרא אין פסול בפטמתו שבראש האתרוג לפי שאינו מכלל האתרוג".



ד. אך בהמשך, הקשה הרמב"ן על הבנתו שאם אכן ניתן לדייק בפשטות שכל ההכשרים בארבעת המינים מתייחסים לפסולים, כיצד מצאנו בירושלמי הבנה שהפיטם היא שושנתו, והשיב שאכן היא גופא הסיבה שהבבלי דחה הבנה זו כי לא כך עולה מלשון המשנה. והסביר שגם למ"ד שושנתו, אין כוונתו לומר שהעוקץ אינו בכלל הפטמה, אלא רק בא להוסיף שגם השושנה כולה בכלל הפיטם. ולמ"ד פיקא וובכנתו, נטילת השושנה מותרת לחלוטין.

בתוס' הקשו מסימני בוגרת על ראיית רש"י לשיטת מהר"י בן יקר

ובתוס' (לה ע"ב נטלה) הביאו את מה שרש"י נקט בפירוש הפיטם כמהר"י בן יקר, משום שלא מצינו בכל מקום פטמא עוקץ. ואחר כן כתבו שר"ת הביא ראייה למקום בו מצאנו פטמה ועוקץ במקום אחד, וז"ל: "ור"ת מפרש שמצינו עוקץ ופיטמא במקום אחד בסוף פ' יוצא דופן (נדה דף מז.) גבי סימני בוגרת דתנן בן עזאי אומר משתשחיר פטמתו רבי יוסי אומר כדי שיהא נותן ידו על העוקץ והוא שוקע ושוהה לחזור דעוקץ הוא חודו של דד שהתינוק מכניס לתוך פיו ופיטמא הוא הבשר שתחת העוקץ שמשחיר סביב".



ישוה ראיית רש"י גם בנדון של סימני בוגרת

אולם, נראה דיש ליישב לשיטת רש"י את המקור מסימני בוגרת. שכשרש"י כתב "לא מצינו בכל מקום פטמא עוקץ", יש אפשרות להבין כתוס', שמעולם לא מצאנו שהעוקץ והפטמא נמצאים במקום אחד ובאותו צד, ולפי אפשרות זו אכן קשה על רש"י מסימני בוגרת. אך יש אפשרות לפרש בדבריו שלא מצאנו מעולם שהפטמה תהיה בחלק האחורי, כעוקץ, ולפ"ז אין בעיה בכך שהעוקץ יכול להיות גם בחלק הקדמי, וכסימני בוגרת, אבל לא מצאנו שהפיטם יהיה בחלק האחורי, וגם בסימני בוגרת הבשר שתחת העוקץ נמצא בחלק הקדמי. ולכאורה כך גם יותר מרווח להבין ברש"י, משום שלכאורה קשה לומר שמעצם זה שלא מצאנו לשון של עוקץ ופטמה באותו מקום כבר הסיק רש"י שלא יתכן שהם יהיו באותו צד, דיתכן שבשום מקום לא נזקקנו להתייחס למציאות כזו. אבל לפי האפשרות השנייה שבכל מקום שמצאנו את שורש המילה פטם, תמיד היה דבר בחלק הקדמי, מובן יותר מדוע הוא מתקשה להניח כאן שהפטמה תהיה בצד האחורי כעוקץ. ושור"ר שכעין זה הקשה המאירי (סוכה לד ע"ב) על הבנת רי"צ הלוי, וכתב בזה"ל: "כמה קשה לפרש שיהא העוקץ קרוי בלשון פיטמת ומעולם לא מצינו לשון פטמת אלא בראש הפר"י, ויש להניח שלזה התכוון רש"י בדחייתו להבנת רי"צ הלוי.

ועוד יש ליישב, על פי מה שאמר לי ידידי ורעי, הבחור החביב והיקר חננאל כהן צמח הי"ו. שמלשון רש"י בפירוש רי"צ הלוי - "פטמתו שנתלש העוקץ מתוך האתרוג וחסרו", משמע שרי"צ הלוי הבין ממש כפי מה שהובא לעיל מפירוש הרמב"ן, שהפטמא עצמה נקראת גם עוקץ, והיא נקודת החיבור בין הענף לאתרוג לעצמו, בלא קשר לעלי הגביע. ועדיין דומה הדבר לבוכנא על אף שבראשו אין צורה מורחבת מעוגלת, אבל מצד עצם זה שיש צורה של מקל הנכנס בתוך גומא, דומה הדבר לבוכנא באסיתא. ולפ"ז מובן שרש"י אומר שלא יתכן לפרש שאותו המקום ממש ייקרא גם עוקץ וגם פטמא, וזה שונה מסימני בוגרת, בהן הפיטומת והעוקץ קרובים זה לזה אך הפיטומת עצמה אינה חלק מהעוקץ.



ה). ובאמת, שכבר יש מרבתינו הראשונים שהקשו על פירוש רי"צ הלוי מדוע חיסור ממצט מהקליפה ייחשב בעיניו לחיסור בגוף האתרוג, ותיצרו שהגומא שנוצרת מראה את האתרוג כחסר (ועיין בזה ברשימות שיעורי מרן הגרי"ד הלוי).

שיטת תוס' בפירוש הפיטם והעוקץ וראייתם מסימני בוגרת

ובהמשך התוס' (שם) הציעו לאור קושיית ר"ת על רש"י שמצאנו שסימני הבוגרת נמצאים באותו צד ובצד הקדמי, וניתן לפרש לפ"ז את היחס בין העוקץ לפיטם בפירוש שלישי, והוא שגם העוקץ וגם הפיטם נמצאים בחלק הקדמי של האתרוג. וז"ל: "וקצת היה נראה מדמזכיר כאן גבי אתרוג פטמתו ועוקצו וחוטמו וכן נמי התם גבי דדי אשה' משמע ששלשה במקום אחד לצד ראשו של אתרוג דעוקץ פעמים שיוצא מחודו שבראשו כמין עוקץ בולט וקשה כעץ ולכך קרי ליה עוקץ ונטלה פטמתו דהיינו בוכנתו היינו שנתלש אותו עוקץ ממקום חיבורו ונשאר כמין גומא בראש האתרוג". ומבואר בדבריהם שבאתרוגים בהם אכן עמוד העלי נשאר, יש את החלק המחובר לאתרוג, שאם הוא ניטל נוצרת כעין גומא קטנה, ויש את החלק של השושנתא, שהוא הנקרא עוקץ, ואם הוא ניטל האתרוג כשר. ולפי הבנה זו אכן אם ניטל חלק הענף האחורי שבאתרוג, האתרוג כשר¹.



קושיות הרמב"ן על שיטת התוס'

אבל הרמב"ן (בהשגותיו על הלכות לולב לראב"ד) דחה את פירוש התוס' שהעוקץ נמצא בחלקו הקדמי של האתרוג, וז"ל: "ואין לספק עלינו הפירוש הזה ולומר שנפרש הפטמת בחוטמו של אתרוג שהיא שושנתו, ויהא העוקץ שם בסוף הפיטמה כענין בדדי האשה שאמרנו, לפי שאין באתרוגין בראשן דבר מתעגל שיקרא פיטמת ועוקץ יוצא ממנה, אבל יש במקצתן כעין עוקץ יוצא מחוטמן ובסוף העוקץ מתעגל כעין פיטמה קטנה".

דחייתו הראשונה של הרמב"ן על פירוש התוס' היא מכך שאין להשוות בין סימני בוגרת, בהם מתוך הפיטמות יוצא עוקץ, לבין אתרוג, שבו אם נרצה לפרש את שניהם בצד הקדמי נצטרך לומר שמתוך העוקץ יוצא פיטמת. והקשה עוד הרמב"ן בזה²: "ועוד שאינו נקרא עוקץ אלא היוצא בסוף, וראשו של דד בצד גופה של אשה לפיכך נקרא היוצא עוקץ, אבל היוצא מחוטמו של אתרוג אין פיטמת ועוקץ יוצא ממנה כדי שאם ניטל העוקץ תשאר הפיטמת ששנינו, ונקרא כן לפי שהוא עוקץ לפיטמת, שראש הפיטמת הוא מחובר באתרוג, ועוקצה הוא היוצא, וכן עוקץ הדד, אבל עכשו ששנינו נטל עוקצו של אתרוג דבר ברור הוא שאין היוצא בראשו נקרא עוקץ לאתרוג אלא היוצא בסופו הוא עוקץ לו, וכן שנינו (סנהדרין מ' א') בכל הפירות מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים...". דחייתו השנייה של הרמב"ן היא שהעוקץ נמצא לעולם בזנב הדבר ולא בראשו, והפיטמות תמיד נמצאת בחלק הקדמי, ולכן גם בסימני בוגרת

1. שכן גם בסימני בוגרת בגמ' (נדה מז) מובאת דעת ר' יוחנן בן ברוקה המשתמשת בלשון "חוטם", דנקראת בוגרת משיכסיף ראש החוטם או משיפצייל ראש החוטם, ע"ש.

2. ובהמשך דבריהם, ביארו התוס' מדוע כאן פירש רש"י מהו חוטמו של אתרוג ואילו בנדה כתב שיש ספק בזה. דלשון רש"י על דין של עלתה חזוית בחוטמו של אתרוג (לה ע"ב בד"ה בחוטמו) כך היא: "בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו, אפילו כל שהוא פסול - שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו". ובתוס' בנדה (ד"ה ראש החוטם) כתבו, שהסיבה שרש"י הסתפק בזה היא משום דגבי דד ליכא לפרושי כמו שפירש באתרוג. משום שבמציאות לא יכול להכסיף ולהפסיל ראש החוטם בסימני בוגרת אם נפרש שהוא בעובי גבהו שמשופע משם ויורד לצד ראשו.

ראשו של דד הוא דווקא במקום חיבורו עם גוף האשה, ועוקץ הוא בסופו, ונקרא עוקץ ביחס לפיטומת, שהוא סוף הפיטומת, שהפיטומת קרובה יותר לצד הראש. מה שאין כן באתרוג, שהעוקץ מתייחס אליו ולא לפיטומת, ובהכרח שהוא מתייחס לסופו של אתרוג ולא לסופה של הפטומת. הן אמת שמלשון התוס' "וקצת היה נראה", משמע שאף הם לא נקטו זאת בבירור, אלא רק הציעו זאת כאפשרות.



הוכחת התוס' מהירושלמי שהפיטם נמצא בראש האתרוג וביאור השמטתם לחלק מדברי הירושלמי

וכתבו עוד התוס' להוכיח מהירושלמי (פ"ג ה"ו) שמקום הפיטם הוא בראש האתרוג, וז"ל: "ובירושלמי אמר נטלה פטמתו תמן אמרי שושנתו משמע שהוא לצד ראשו כעין פרח שושן". והנה, בלשון הירושלמי מובאת עוד דעה שלא הובאה בדברי התוס', דהכי איתא התם: "נטלה פיטמתו תמן אמרין שושנתו רבי יצחק בר חקולא אמר פיקא". וצריך להבין מדוע השמיטו התוס' את דעת ר' יצחק בר חקולא. ויתכן לומר שתוס' הבינו שבירושלמי רצו לפרש מהי פטמתו, ושתי השיטות לא פליגי אהדדי, אלא רק השתמשו בלשונות שונים, ולכן הבינו בפשטות ששושנתו ופיקא הם היינו הך, ובחרו בפירוש של השושנתא כי הוא נראה יותר ברור. ועוד יש לומר שיתכן שחשבו שר' יצחק חלק על חלק אחר בתוך הפיטם עצמו, אבל כו"ע מודו שהוא בראשו של אתרוג. וזו הראייה העיקרית שרצו התוס' להביא בדבריהם, ולכן לא נצרכו להביא גם את פירושו של ר' יצחק.



הרמב"ן פירש באופן אחר את הירושלמי

אבל עיין ברמב"ן (שם) שהבין שלמ"ד שושנתו, הכוונה אכן לעמוד העלי. ור' יצחק שאמר פיקא, כוונתו לעץ המחובר לאתרוג, וזו שיטת ר' יצחק בבבלי שנקט שהיא "בוכנתו". והסביר הרמב"ן שכל דבר שמתעגל ובולט ויוצא כבוכנא קרוי פיקא. ומה שאמר ר' יצחק "בוכנתו" בא לאפוקי מחלק העץ היוצא מגומת האתרוג שנטילתו עדיין אינה פוסלת, ורק החלק המחובר באתרוג עצמו פוסל. ולא קשה כיצד שניהם במקום אחד, שכך מצאנו בסימני בוגרת.



המאירי חילק בין סוגי פיטמים שונים וביאר לפי זה את הירושלמי

ובמאירי (לד ע"ב) פירש באופן אחר את הירושלמי. וכתב שיש שלושה סוגי אתרוגים. סוג אחד של אתרוג הוא אתרוג שאין בראשו כלום, כי כבר בתהליך גידולו נשר עמוד העלי. סוג שני של אתרוגים, הם אתרוגים בהם אין סיום של גבעול ובראשו שושנה, אלא בסיום של כעין עץ יבש ועגול הצמוד לראש האתרוג, ועליו נאמר בירושלמי "שושנתו". וסוג שלישי הוא אתרוג שבו יוצא גבעול ממין וחומר האתרוג, שבסופו יש שושנה יפה, והוא אכן דומה לעלי, והיא שיטת ר' יצחק בבבלי. ולדעת ר' יצחק בירושלמי, אין בנטילת הסוג השני פיסול של נטלה

פטמתו, משום שאם אכן הוא ינטל מהאתרוג יהיה הדבר ניכר, ועוד שבדרך כלל נטילת אותו גבעול אינה מחסרת מהאתרוג עצמו. ולכן מפרש ר' יצחק שפטמתו, הוא האתרוג מהסוג שלישי, ולדעת המאירי ר' יצחק בא לפרש את המשנה ולא להוסיף עליה. ולכן למסקנה נקט המאירי כרש"י, שהפטמא היא החלק הקדמי והעוקץ הוא החלק האחורי, אך לשיטתו גם הפיסול בנטלה פטמתו הוא דווקא באתרוגים מהסוג השלישי כי באתרוגים מהסוג השני אין בעיה, לא מצד הדר ולא מצד חסר, ומאחר ודרכם שניטלים בקלות אין בעיה בנטילתם.



שיטת ר"ח ורב האי גאון בפירוש פיטם ועוקץ

וסיימו התוס' (שם) שהערוך פירש בשם ר"ח, שניטלה פטמתו מתייחס לדד של החוטם, ומה שאמר ר' יצחק בנטלה בוכנתו הוא הוספה על דין המשנה ומתייחס לחלק העץ המחובר באתרוג, הנראה כבוכנא באסיתא, שאם הוא ניטל האתרוג פסול. וצריך להבין מדוע נזקק ר"ח לפרש באופן זה. והנה, בפירושו על המשנה (ד"ה נטלה פטמתו) כתב ר"ח בזה"ל: "חוטמו של אתרוג ושושנתו דגרסינן בירושלמי פיקא". ומפרשו נראה ברור שהוא מבין שלא נחלקו בירושלמי על פירוש פטמתו, דשושנתו ופיקא הם היינו הך. ומדבריו נראה שהפטמה כוללת את חוטמו של האתרוג עם עמוד העלי, שהיא שושנתו, דאם לא כן, לא ברור מהי שושנתו של האתרוג אליבא דר"ח. ועוד, שאם נאמר שכל דיבורו נסוב רק על חידודו של החוטם, קשה, דהלא מאחר שכל חוטמו של האתרוג נאסר, נמצא שבכלל מאתיים מנה, וברור שחידודו של אתרוג כלול ג"כ בכלל הפיסול של נטלה פטמתו, ועל כרחינו לכאורה שהרבנותא מתייחסת לעמוד העלי עצמו".

וזה"ל ר"ח בפירוש דברי ר' יצחק בגמ': "ניטלה פיטמתה - נראין הדברים שהוא דד של חוטם כפיטמא של דד כדתניא פיטמא של רמון. אבל הא דתני ר' יצחק נטלה בוכנתו והוא קצה העץ הנתון באתרוג כעין בוכנא... ובאתרוג העץ שהוא תלוי בו באילן הוא כמין בוכנא ובעיקר האתרוג חקוק כמו אסיתא והעץ נתון בה. וקי"ל שאם נעקרה בוכנא מן האסיתא חשינן שמא ניטל מגופו של אתרוג עמה וחסר האתרוג ופסול, אבל אם הבוכנא באתרוג קיימת בתוך האסיתא ונחתך העץ למעלה הימנה כשר שהרי העיקר קיים, וזהו ניטל עוקצו כשר".

ויש לדייק לכאורה בדבריו שני דברים. חדא, שפטמתו מתייחסת לעמוד העלי, והראייה היא, שהוא משווה זאת לפטמא של רמון, שהיא בוודאי מתייחסת לעמוד העלי. ונראה שזו גם ההשוואה לפטמא של דד, וכלל בה גם את עוקצו של דד, כי אם כוונתו רק לחלק הסובב את

(ח). ועיין במאירי (לד ע"ב), שהתייחס להבנה זו, וכתב שיש שדחו הבנה זו הן משום הדר והן משום חסר. דלכאורה אין כאן בעיה של הדר, משום שגבעול זה שבראש האתרוג אינו האתרוג עצמו, ואם הבעיה בנטילה הפיטומת היא משום חסר, היה למשנה לומר שהבעיה היא רק אם נחסר, ולא לתלות זאת כדין בפני עצמו. ועוד, שאם אכן ההבנה היא שהפטמה היא חלק מהאתרוג עצמו, ומה שניטל זה הגבעול שאולי יחסר מעט מהפטמה, אז היה צריך לומר שניטל אותו גבעול ולא שניטלה הפטמה. אך המאירי יישב שלמרות שהשושנה אינה הפיטומת, מאחר שסיבת פיסולה הוא בהיותה מחסרת את הפיטומת, נחשב הדבר לניטלה הפיטומת. ועוד, שמאחר והגבעול הזה גם הוא עיגולי ובכלל השיפוע שבראש האתרוג, קוראים לו גם בשם המושאל פיטומת. ומה שלא סייגה המשנה שדווקא אם בנטילתו אכן יתיחסר הפיטומת, הוא מפני שההנחה היא שבסתמא מילתא כשניטל גבעול זה יינטל עמו גם מעט מגוף האתרוג עצמו.

עוקצו של דד, לא ברור איזה חלק דומה לו יש באתרוג. ועוד, שמוכרחים לכאורה לדייק בדבריו כדיוק התוס' שר' יצחק בא להוסיף על דברי המשנה ולא לפרשה, ולכן הוא מבין שבוכנתו מתייחסת לחלק של העץ המחובר לאתרוג, ומסביר זאת כר"צ הלוי. וזה בניגוד להבנת רש"י, שהבין שזה פירוש למשנה, ונמצא שהוא מבין כרש"י במשנה, אך מבין שהדברים באו להביא דין נוסף בעוקץ.

ונמצא עוד שר"ח סובר כרבינו יצחק הלוי, אך לא מטעמו. כי מפירוש רש"י נראה שגם רבינו יצחק הבין שבוכנתו הוא פירוש לפטמתו. וצריך לומר לכאורה שר"ח נצרך לפרש שר' יצחק הוסיף על דברי המשנה ולא פירשה מפני שלא רצה לאפושי מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, או מפני שעצם הדימוי לבוכנא ואסיתא נראה לו הרבה יותר ברור בצד העץ של האתרוג מאשר בצד עמוד העלי. וכפירוש ר"ח פירש גם רב האי גאון (הו"ד ברי"ץ גיאת הל' לולב) והעירני הרב רועי זק שליט"א, שייתכן מאד שרב האי גאון היווה את המקור לפירוש ר"ח.



הרי"ף והרמב"ם פסקו עקרונית כר"ח אך נראה שחלקו כשניטלה רק שושנת הדד

גם בדברי הרי"ף (יז ע"ב) נראה שנקט כר"ח, שכתב, וז"ל: "ניטלה פטמתו תאני רבי יצחק בן אלעזר ניטלה בוכנתו, פירוש פיטמתו - דד של אתרוג והוא חוטמו כדתנן פיטמא של רמון והיא שושנתו". וצריך להבין את דבריו הקדושים, דפתח בחוטם וסיים בשושנה, והלא לכאורה החוטם אינו השושנה, והוא אינו מתייחס לעמוד העלי, וגם הראייה שמביא הרי"ף מפטמא של רימון, מדברת בהכרח על עמוד העלי שהוא אכן דומה לשושנה, והרי"ף עצמו קורא לזה בהדיא שושנה. ונראה לכאורה להסביר, שהרי"ף אכן מבין שפטמתו מתייחסת לנטילת עמוד העלי, אלא שיש קושי להבין מה הקשר בין הלשון של פטמא ובין עמוד העלי, וזה מה שרצה לומר, שהחוטם עצמו אכן דומה לדד, ואז ברור שהשושנה שבראש חוטמו של האתרוג דומה לחידוד היוצא בסוף הדד. ובהמשך דבריו פירש הרי"ף את דברי ר' יצחק בגמ' כשיטת ר"ח שבוכנתו מתייחסת לחלק העץ שבאתרוג עיי"ש.

אבל בב"י (סי' תרמ"ח) הבין שהרי"ף נקט כהרמב"ם שניטלה פטמתו אינה מתייחסת לנטילת השושנה, אלא לנטילת הדד עצמו, אלא דנראה שאף הוא מבין שאין הכוונה לנטילת ראש האתרוג עצמו אלא לחילוק בין שושנת עמוד העלי, לעמוד העלי עצמי, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ח ה"ז): "ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול, ניטל העץ שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג ונשאר מקומו גומה פסול". ומהרמב"ם נראה שהוא מבין שר' יצחק בא להוסיף על המשנה חומרא בדין ניטל עוקצו, שאם ניטל כל עוקצו פסול. ונראה שהוא מבין שדין המשנה לגבי פטמתו אכן מתייחס לראש הקטן של האתרוג, וללא קשר לשושנה, והשושנה רק באה לתאר את המיקום של הדד, ולא שעצם נטילתה פוסלת את האתרוג.

ט. ועיין עוד במאירי שם, שהקשה, שלכאורה לשון ר' יצחק מכריחה שבא לפרש המשנה ולא להוסיף עליה, אך למרות זאת יישב המאירי גם לשיטת הסוברים שר' יצחק בא להוסיף על דברי המשנה, שיש לפרש לפי שיטתם שלמרות שר' יצחק לא אמר בסוף דבריו שנטלה בוכנתו - "פסול" שמשמעו חידוש דין, ורק סיים ב"בוכנתו" שמשמעו פירוש לדברי המשנה, עדיין ניתן להסביר שכוונת ר' יצחק היתה שר' יצחק שנה בעניין פיסולי האתרוג בוכנתו. והרמב"ן תירץ שיתכן שמילת בוכנתו היא חלק מתוך ברייתא שמונה את כל הפסולים.

אלא דיש להבין מהו לכאורה אותו "הראש הקטן ששונתו בו", דיש לכאורה שתי אפשרויות. אפשרות אחת היא להבין שמדובר בחלק האתרוג עצמו שמחודד בסיום ראשו, ללא קשר לעמוד העלי בכללותו, ואפשרות שנייה היא להבין שמדובר על חילוק בעמוד העלי עצמו, שהוא העלה הצר והזקוף שבראשו יש כעין שושנה. ולפי הבנה זו הרמב"ם מבין שהדד הוא חלק העלה הצר והזקוף שבעמוד העלי, והשושנה היא הצלקת שבראשו, ונטילת השושנה אינה בכלל הדד, ומשום כך אין היא פוסלת את האתרוג, אלא אם כן ניטל החלק הצר והזקוף של עמוד העלי. ולכאורה מוכרחים להבין ברמב"ם כאפשרות השנייה, כי אם נפרש שהרמב"ם הבין שהדד הוא חלק מהאתרוג עצמו, יש בכך לכאורה קושי רב, שהלא אותו הראש הקטן שבאתרוג הוא חלק מהאתרוג עצמו, וברור לכאורה שהוא ייפסל מדין חסר, וזה דין שלכאורה שייך לכל חלקי האתרוג, ומה הרבנותא בו'. וכ"כ בהדיא המגיד משנה (שם) שדברי הרמב"ם מוסבים על חילוק בעמוד העלי עצמו, וז"ל: "דברי רבינו בפסול זה הם כדברי ההלכות וקצת מן הגאונים שפירשו (דף ל"ד): נטלה פטמתו פסול בדדו של אתרוג והוא חוטמו ובו היא השושנה. ומלשון רבינו נראה שאינו פוסל בנטילת השושנה בלבד אלא בנטילת הדד והוא העץ שהשושנה בו וכן עיקר וכן ראוי להורות...". ובדברי המגיד משנה מבואר שכך הוא גם הבין ברי"ף, וכך גם נראה שהב"י הבין ברי"ף.

והעולה לפי זה שיש חילוק בין שיטת ר"ח לשיטת רי"ף והרמב"ם, דלשיטת ר"ח שבניטל עמוד העלי אפ' אם ניטל רק חלקו, האתרוג פסול, אבל בניטל עוקצו כשר אלא אם כן יצא כולו מהאתרוג, שזוהו ניטלה בוכנתו להבנתו. ואילו לשיטת הרמב"ם והרי"ף אם ניטלה שושנת עמוד העלי, האתרוג עדיין בכשרותו שכן אינו חלק מהפיטם¹. וכדבריהם פסק גם הרא"ש (פ"ג סי' טז ע"ש), וכלל את שיטת ר"ח עם הרי"ף והרמב"ם, ולא ראה לחלק מה הדין כאשר ניטלה השושנה בלבד לשיטת רי"ף והרמב"ם. ובב"י כתב שלשיטת ר"ח (ונראה שכוונתו גם לשיטת רמב"ם ורי"ף), יש לפסול בנטילת חלק מהדד, שהרי כשהרא"ש הביא את שיטתם הוא חילק בין ניטל חלק מהעוקץ ולא חילק בניטל חלק מהדד, ומשמע שבניטל חלק מהדד הם פוסלים.



1. ושור' בהלכות לולב לראב"ד (ד"ה ענין נטלה פטמתו) שפירש בתחילה בדעת הרי"ף שדיבר על האתרוג עצמו, אבל במגן אבות להמאירי (הו"ד בהגהות וציונים שם) כתב על דברי הראב"ד הללו בזה"ל: "ואח"כ חזר בו הרב וכתב שמה שפירש על שושנתו שהוא מקום שושנתו טעות הי' אצלו, שאילו כן מה נצרכה והרי בכלל חסר הוא, והתנצל על מה שכתב שעד כאן לא ראה שושנת האתרוג, ושאו"כ עיין וראה שיש למקצתם שושנות בולטות מחוטמו דומות לפטמת דדי האשה, וכעין פיטמא של רמון שבוטלות מן הרמון, כעין פי הדד שבאשה, ואחר שכן נוכל לפרש על השושנה עצמה שאם ניטלה פסול, אלא שמ"מ הלכה כר' יצחק, ושושנתו לא מעלה ולא מוריד אפי' היתה שם וניטלה הואיל ואינו ברוב האתרוגים, ונמצא ר' יצחק מיקל והלכה כדבריו".

יא. הן אמת שלכאורה אכתי יש מקום לדייק מהרי"ף כהבנת ר"ח, דעכ"פ לשונו שונה מלשון הרמב"ם, דהרמב"ם כתב: "הראש הקטן ששונתו בו" והרי"ף כתב: "דד של אתרוג והוא חוטמו", ולכאורה ההסבר דלעיל בדעת הרי"ף יכול להתיישב גם אליבא דר"ח, אך מי יערב ליבו לפרש אחרת מהמגיד משנה וממך הב"י. ועכ"פ נמצא מיהת דבין לר"ח ולרי"ף ולרמב"ם, הפיטם מתייחס לעמוד העלי עצמו, ולא לחידודו של עצם האתרוג.

ראשונים נוספים שפירשו את עמוד העלי כפיטם נקטו מכל מקום שהפסול בו הוא רק כשניטל כולו

הן אמת שמצאנו לעוד כמה מרבתינו הראשונים שדווקא הקילו בנטילת חלק מעמוד העלי ולא כולו, דכן הוא בפירוש ר' יהונתן מלוניל (על המשניות בסוכה) ובאהל מועד (שער סוכה ולוב דרך ה נתיב ו), וברבינו ירוחם (נתיב ח' ח"ג).

סיכום שיטות הראשונים בהגדרת הפיטם והעוקץ

בהגדרת הפיטם והעוקץ מצאנו שלוש שיטות בראשונים. שיטה אחת היא שיטת מהר"י בן יקר, רש"י, רב האי גאון, ר"ח, רי"ף, רמב"ם, המאירי, רא"ש ועוד, שהפיטם הוא עמוד העלי שבראש האתרוג, והעוקץ הוא העץ שבזנב האתרוג. שיטה שנייה היא שיטת רבינו גרשום מאור הגולה, רי"צ הלוי, הרמב"ן, הרא"ה, הריטב"א, הר"ן ועוד, שהפיטם עצמו הוא הבוכנה של העוקץ שהיא מקום חיבור העץ עם האתרוג, והעוקץ והפיטם שניהם בזנב האתרוג. ושיטה שלישית היא לדעת אחת מההבנות בתוס', שהעוקץ והפיטם שניהם בעמוד העלי, והחלק המחובר לאתרוג הוא הנקרא פיטם, והחלק של השושנתא הוא הנקרא עוקץ.

מחלוקת הראשונים בנטילת כל העוקץ

אלא דאעפ"כ נחלקו הראשונים לדינא, בשאלת נטילת הפיטם והעוקץ. דעל אף שלכו"ע נטילת חלק מהעוקץ ללא עקירתו אינה פוסלת את האתרוג, מ"מ בעקירת כל העוקץ, נחלקו הראשונים - מלבד אותם ראשונים הסוברים שזו נטילת הפיטם ופסול, יש ראשונים שנוקטים שעל אף שזו לא נקראת נטילת הפיטם, אכתי יש לפסול, משום שלהבנתם זהו הדין של ר' יצחק בגמ' שפסל בדין "ניטלה בוכנתו". וכן דעת רב האי גאון, ר"ח, רי"ף, רמב"ם, והרא"ש. אך לעומתם יש שהכשירו אף בעקירת כל העוקץ, וכן נקטו מהר"י בן יקר, רש"י והמאירי.

מחלוקת הראשונים בנטילת כל עמוד העלי

וכן לאידך גיסא נחלקו הראשונים לדינא בשאלת נטילת כל עמוד העלי, דלראשונים הסוברים שהוא הפיטם, פשיטא שיש לפסול, אך גם הסוברים שאינו הפיטם נחלקו האם נטילתו פוסלת את האתרוג. ולדעת האו"ז בהבנת רי"צ הלוי, והריטב"א והר"ן יש לפסול בנטילת כל עמוד העלי, אבל לדעת הרא"ש בהבנת רי"צ הלוי ולדעת הרמב"ן אף בנטילת עמוד העלי עומד האתרוג בכשרותו. והמאירי כתב לחלק בין שני סוגי פיטמים, שיש פיטמים כעין עץ יבש ועגול הצמוד לראש האתרוגים שנטילתם היא בדרך הטבעית והם נפרכים בקלות, ולכן אין לפסול את האתרוג בנטילתם, ויש פיטמים שהם גבעולים זקופים ממין וחומר האתרוג, שבסופם יש שושנה יפה, ונטילתם אכן פוסלת את האתרוג.

מחלוקת הראשונים כשניטל חלק מעמוד העלי

ואף הסוברים שנטילת כל עמוד העלי פוסלת את האתרוג, נחלקו מה הדין כאשר ניטלה רק השושנה או אפ' חלק מהדד עצמו. דבפשטות נראה שמהר"י בן יקר ורש"י החמירו אף בנטילת השושנה לבדה, וכן נראה שדעת רב האי גאון ור"ח, ובדעת הרי"ף יש צדדים שונים ואכמ"ל. ולדעת הרמב"ם, ר' יהונתן מלוניל, הרא"ה, הריטב"א, הר"ן, האהל מועד ורבינו ירוחם יש להכשיר אתרוג שניטלה רק השושנה שעל הפיטם, ולחלק מאלו הראשונים נראה שאפשר להכשיר אפ' כשניטל חלק מהדד כל שלא ניטל כולו.



הכרעת השו"ע בפירוש הפיטם והעוקץ ובנטילת חלק מהם או עקירתם לגמרי

ובשו"ע (או"ח סי' תרמח סע' ז-ח) העתיק את לשון הרמב"ם להלכה. ועל פי הבנתו בדעת הרמב"ם שהובאה לעיל בב"י, נראה לכאורה שהוא סובר שעמוד העלי הוא הנקרא פיטם, ונטילת השושנה שבראשו אינה בכלל הפיטם ואינה פוסלת את האתרוג, ורק נטילת חלק מעמוד העלי פוסלת, וכן הבין בדעתו המג"א (שם סק"ט). וכן לגבי נטילת העוקץ, שאם ניטל כולו פסול, ואם ניטל חלק ממנו כשר.



הבנת הט"ז בשו"ע והקושי לכאורה בהבנה זו

והנה, הט"ז (שם ס"ק י"א) כתב להבין בדעת השו"ע, שהשושנתא היא חלק מהדד עצמו, וכיוון שכן, כשם שהשו"ע התיר בנטילת השושנתא כך יש לומר שהוא יתיר בנטילת חלק מהדד עצמו, כל עוד שלא ניטל כולו. אך לכאורה מדברי הב"י יש להוכיח בדעתו להיפך. דהלא הב"י גופיה בביאור דעת הרי"ף והרמב"ם חילק בין השושנתא לבין הדד עצמו, וכתב גם בהדיא: "ולי נראה שלפירוש רבינו חננאל אפילו לא נעקרה כל הבוכנא פסול ותדע מדמפליג הרא"ש בעוקץ בין נשאר ממנו באתרוג בין לא נשאר ובפיטמא לא מפליג משמע דכל שניטלה קצת הפיטמא אף על פי שנשאר הגומא מלאה פסולה". ועל כרחינו לכאורה שאין כוונתו רק לפירוש ר"ח אלא גם לפירוש רי"ף והרמב"ם, וכוונתו לסייעת ר"ח, שהלא ראייתו מדברי הרא"ש מתייחסת גם לר"ח וגם לרי"ף ולרמב"ם, ומעצם דברי הרא"ש הוא כבר הסיק לכל הסייעה הזו. ומשום כך, נראה לכאורה, שהשו"ע עצמו מחמיר בנטילת אפ' חלק מהדד, וכל שהיקל הוא בשושנתא דווקא, משום שאינה בכלל הדד עצמו, וכמו שכתב בהבנתו בדעת הרי"ף והרמב"ם². ושור שכן כתב בהדיא הרב מטה יהודה עייש (שם דין ז), בדעת השו"ע, ודלא כהט"ז, אלא שכתב שיתכן שהשו"ע יקל כל עוד שלא ניטל רוב עמוד העלי, יעוי"ש.



(יב). אבל עיין בב"ח שהבין ברא"ש בדעת ברמב"ם והרי"ף, שהם החמירו אפ' בנטילת השושנה, והבין שהב"י נקט כך רק בדעת ר"ח, וכתב שכן יש להורות להלכה, אולם לכאורה לפי מה שהתבאר קשה להסביר כך וצ"ב.

לכאורה הרמ"א הסכים עם דעת השו"ע

והרמ"א (שם) הסכים עם דעת השו"ע, אך הביא גם את דעת המחמירים בנטילת השושנה, וכתב שלענין דינא אין לפסול אא"כ ניטל הדד, דהיינו העץ שראש הפיטמא עליו; והראש נקרא: שושנתא, אך טוב להחמיר במקום שאפשר, כשניטלה השושנה. ועוד הוסיף הרמ"א שאתרוג שלא היה לו פיטם מעולם כשר. וכוונתו היא שעמוד העלי נושר בדרך גידולו בשלבים מוקדמים שבהתפתחות הפרח, שאז אין בעיה לא מצד חסר, שכן זהו דרך גידולו, וגם אין בעיה של הדד, שזהו מראהו הרגיל של האתרוג.



הבנת הב"ח והמג"א בדעת הרמ"א והקושי לכאורה בהבנה זו

אלא דהב"ח (שם ד"ה ודקדקו) והמג"א (שם) דייקו מלשון הרמ"א "שניטל הדד" שהוא חולק לקולא על השו"ע, ואינו פוסל מעיקר הדין אפ' אם ניטל חלק מהדד, אלא רק אם ניטל כולו. אולם לכאורה אין הכרח לדייק כך ברמ"א, מכמה סיבות. ראשית, אף השו"ע כתב "ניטל דדו", והלא המג"א עצמו מודה שבב"י הוא דייק שאין הכוונה בנטילת כל דדו אלא אפ' בחלקו, ורק התיר בנטילת השושנתא, שאינה חלק מהדד עצמו לשיטתו. שנית, הלא הרמ"א עצמו מחלק בין השושנתא לדד, ומשמע דדווקא בנטילת השושנתא התיר, ולא בחלק מהדד עצמו. שלישית, אם נפרש כך, לכאורה כבר לא ברור מה ההבדל בין נטלה פטמתו לניטל עוקצו, אם בשניהם אינם פסולים עד אשר יינטל כל הדד או כל העוקץ, והלא המשנה עצמה חילקה שבניטלה פטמתו פסול ובניטל עוקצו כשר. ובשלמא אם נאמר שאף בנטילת חלק מהדד נפסל ובחלק מהעוקץ אינו נפסל, שפיר, אבל אם בשניהם למעשה יש אותו דין מדוע המשנה נוקטת שבניטלה פטמתו פסול ובניטל עוקצו כשר". רביעית, לכאורה היה לו לרמ"א לפרש דבריו אם חלק בזה על השו"ע. וכן ראיתי שהקשה במטה יהודה הנ"ל על פירוש המג"א, וצ"ע.



מחלוקת המג"א והמאמר מרדכי בשיעור הפסול שבנטילת הפיטם

ובאמת שהמג"א עצמו (שם) כתב גדר אחר, וז"ל: "ונ"ל דעכ"פ בעי' שינטל עד האתרוג כיון דהטעם משום חסר כמ"ש סי' תרמ"ט ס"ה בהג"ה א"כ בניטל כל שהוא לא מיקרי חסר דאין זה חסרון הניכר ולכן כתבו כל הפוסקים ל' ניטל...". ומבואר בדבריו שהגדר הוא עד שינטל גם חלק מהאתרוג, שבזה יש בעיה של חסר, אבל עד לאתרוג עצמו כשר, וכן נקט גם האליה רבה (שם). אבל במאמר מרדכי (שם סק"ו) חכך להחמיר כנגד המג"א, וכתב להקל רק כשרוב הפיטם עומד, וכן שהיכן שאפשר טוב לצאת ידי הספק ולקחת אתרוג עם פיטם שלם, וז"ל: ומיהו אף בזה ליבי מגמגם וחוכך אני להחמיר, חדא די"ל דננין הדד כאילו הוא מגוף האתרוג וכל שנחסר קצת ממנו פסול ודוק היטב, ועוד קשיא לי שהרי הרב מ"א גופיה לקמן סי' תרמ"ט ס"ק י"ז נטה להחמיר ולומר דטעם פיסול הדד הוא משום הידור והלכך י"ל דכל שנחסר עיקר הדד ורובו שניכר לכל פסול ומ"מ אם יש ספק וכיוצא באם נחסר קצת ממנו שהרוב וכמעט כולו עומד

(ג). ואף הריטב"א והר"ן, שהחמירו למעשה בשניהם, עשו זאת כדי לחוש לכל השיטות ולא כהכרעה של הסוגייה עצמה.

לפנינו יש להקל... ומיהו מי שאפשר לו למצוא אתרוג שלם ומהודר לצאת בו ידי כל ספק וספק ספיקא יצא ידי כולם ועליו תבא ברכת טוב".



המשנ"ב חילק בין נטילת השושנה בלבד לנטילת חלק מהדד

ובמשנ"ב (ס"ק ל"א) כתב לחלק בין נטלה השושנה לניטל חלק מהעמוד העלי עצמו, וז"ל: "במקום שאפשר - היינו שאפשר ליקח יותר מובחר מזה, אבל אם הוא המובחר אין להחמיר בשביל השושנתא. ומ"מ נראה דדוקא אם חסר רק השושנתא אבל אם חסר גם מקצת מן העץ אף שיש עוד קצת עץ למעלה מן האתרוג טוב להדר ליקח אחר אם אפשר לו כי יש מחמירין גם בזה".



בכף החיים חילק בין סוגי הפיטמים והעמיד את קולת האחרונים לפי חילוק זה

איברא דכתב הרב כף החיים סופר (שם ס"ק מ"ח) לסייג את קולת האחרונים לסוגי הפיטמים העציים בלבד, וז"ל: "וכל זה במקומות שהדד הוא כמין עץ אבל בארץ הצבי שהדד הוא מן האתרוג בעצמו בנחסר כל שהוא פסול לכו"ע משום דהוה ליה חסר". ומבואר בדבריו, שכל דברי האחרונים נסובים על אתרוגים בהם הפיטם הוא עצי, וכשם שכתב המאירי על האתרוגים מהסוג השני, אבל באתרוגים בהם יש פיטמים שהם גבעולים זקופים ממין וחומר האתרוג, שבסופם ישנה שושנה יפה אפ' בנטילת כל שהו יש לפסול משום חסר. ואולם, העירני הרב משה בוטון שליט"א שיש פוסקים גם בדורנו שכתבו להקל באתרוגים שלנו שלא כדעת הכף החיים, ועיין בזה בשו"ת הראשון לציון (ח"א או"ח סי' נה).



בימינו שהאתרוגים מצויים לרוב נראה לכאורה שנכון להחמיר לצאת ידי כולם

ונהגו חלק מקהילות ישראל לקחת אתרוגים בהם ניטל הפיטם כבר בעודו בעץ, וכגון באתרוגים התימנים, ויש שנהגו לקחת דווקא עם פיטם. ומ"מ נראה לכאורה דבימינו, שבחסדי שמיים יש אתרוגים המצויים לרוב, לאותם הנוהגים לקחת דווקא אתרוג עם פיטם, יש מקום לומר דנכון ליהדר לצאת ידי חובת כולם, ולקחת דווקא אתרוג עם פיטם גמור ולהחמיר אפ' בנטילת השושנה בלבד, ובפרט שהפסול בנטילה השושנה בלבד או אפ' חלק מהדד הוא פסול שלא כ"כ שכיח, ומהיות טוב אל תיקרי רע.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

מהו 'חוטמו' של האתרוג ובדין אתרוג ירוק

א. מהו 'חוטמו' של האתרוג

במשנה במסכת סוכה (ל"ד ע"ב) איתא: "עלתה חזוית על רובו פסול על מיעוטו כשר". ושם (ל"ה ע"ב): "אמר רבא ועל חוטמו אפילו במשהו נמי פסול". ונחלקו הראשונים מהו 'חוטמו' של האתרוג.



דעת רש"י והרא"ש וסיעתם

רש"י שם פירש וז"ל: "ובחוטמו - בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו. אפילו כל שהוא פסול - שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עינו" ע"כ. וכן העתיקו תלמיד הרמב"ן (שם) ושה"ל (סי' ש"ס), את פירוש רש"י.

ראבי"ה (סי' תרע"ד) כתב: "חוטמו הוא מעובי גבהו שמשפע משם ויורד לצד ראשו, ושם נראה לעינים יותר" ע"כ. וכ"כ הרוקח (סי' ר"כ) "מקום שיפועו" עי"ש. וכ"כ תוס' ר"פ (שם), וז"ל: "ופי' כאן חוטמו - מקום שמשפע ויורד לצד ראשו" ע"כ. וכ"כ האהל מועד (שער סוכה ולולב דרך ה נתיב ו), וז"ל: "וחוטמו נקרא מעובי גובהו שמשפיע משם ויורד לצד ראשו משום שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות ששם אדם נותן עינו" ע"כ. וכ"כ המאירי בספרו מגן אבות (ענין כ"א), לאחר שהביא את דברי הרי"ף והקשה עליו, כתב: "ופטמתו וחוטמו אינו דבר אחד [כדכתב הרי"ף], אלא שהפטמת בכלל החוטם, והחוטם אינו בכלל הפיטמה, שהחוטם הוא מן המקום שמשם מתחיל להשתפע ולהתאלכסן לצד הראש עד נקודת החדוד, ופטמתו הוא נקודת החדוד עם מה שסביבותיו מעט לבד כעין שפוי כובע לצד המקום הגבוה שבו" ע"כ.

וכ"כ הרא"ש (פ"ג מסוכה ס"כ), שהביא את פירוש רש"י הנ"ל, וכתב: "משמע מתוך פרש"י שאין כל השיפוע עד הפיטמא נקרא חוטם אלא עובי גובהו שממנו משפע ויורד. אבל מדהוכיר הרב אלפסי ז"ל ור"ח ז"ל, החוטם אצל הפיטמא משמע שהשיפוע קרוי חוטם, וכן עמא דבר שמעובי גובהו עד הפיטמא פוסלין חזוית כל דהו וה"ה יבשות וכל הפסולים משום הדר" ע"כ.



(א). ובספרו בית הבחירה לדף ל"ד כתב המאירי, שיש ג' סוגי אתרוגים וכו'. והשני שאין שם 'חוטם' יוצא מנקודת חידודו אלא שיש פרץ עשוי כמין שושן על נקודת חידודו וכו'. והשלישי ש'חוטם' יוצא מנקודת חידודו והשושן עומד על ראש החוטם וכו' עי"ש. ולכאורה נראה מדבריו שהחוטם הוא הפטמה, דהא כתב שהחוטם יוצא מנקודת חידודו, אולם לפי מה שביאר בספרו מגן אבות הנ"ל שהפטמה בכלל החוטם - אתי שפיר, שגם לפיטמא קוראים חוטם, אולם אין הוא רק במקום הפיטמא, אלא כבר במקום השיפוע קרוי חוטם.

בדעת רבינו חננאל

ומה שהזכיר הרא"ש את דעת ר"ח, הנה (בדף ל"ה ע"ב) כתב ר"ח: "ניטלה פיטמתו - חוטמו של אתרוג ושושנתו, דגרסינן בירושלמי פיקא" ע"כ. וזה כדעת רב נטרונאי והראשונים שנביא לקמן שהפיטמא היא החוטם. אולם (בדף ל"ו ע"א) כתב ר"ח: "ניטלה פיטמתה - נראין הדברים שהוא דד של חוטם. כפיטמא של דד כדתניא פיטמא של רמון" ע"כ [והובא בערוך ערך פטם ובעוד ראשונים], ומדכתב שהפיטמא היא 'דד של חוטם' נראה שהחוטם הוא מתחת לפיטמא, ונראה שזה המקור לדברי הרא"ש הנ"ל בדעת ר"ח שהחוטם הוא השיפוע.

אולם, בספר יחסי תנאים ואמוראים לרבו של הרקח (ערך רב יהודה בר שמואל), כתב בזה"ל: "נטלה פיטמתו פר"ח נראין הדברים שהוא החוטם כפיטמא של דד" וכו' ע"ש, הרי שכתב וגרס בר"ח (בדף ל"ו הנ"ל) שהפיטמא היא החוטם ממש וכדבריו (בדף ל"ה ע"ב הנ"ל) [אולם אפשר שחסר מלת 'דד' ביחסי תנ"א וצ"ל שהוא [דד] החוטם]. ובאמת שהמילים דד של 'חוטם' אינם מובנים כ"כ, דהו"ל למימר דד של 'אתרוג', דהא הדד אינו מתייחס רק לשיפוע אלא לכל האתרוג.

וע"ע במאמרו של הרב אליהו סולובייציק ב'מוריה' טבת תשנ"ז (רמ"ג-רמ"ד), שעמד על כך שבפירוש ר"ח לסוכה יש קטעים חיצוניים שהשתלבו בגוף הפירוש, ומנה את הפירוש של הפיטמא הנ"ל בתור אחד מהם, והפירוש הראשון לדף ל"ה ע"ב נכתב במקומו ונראה שהוא הפירוש העיקרי, והפירוש השני נכתב שלא במקומו בתוספת 'נראין הדברים' ע"ש.

ועכ"פ, מאחר ובדף ל"ה ע"ב פירש ר"ח כפירוש הגאונים [והרי"ף דלקמן], ובדף ל"ו יש גירסא ופירוש כזה [של רבו של הרקח] שמתאימה לדבריו בדף ל"ה, ואם לא נגרוס כן תהיה כעין סתירה בין הפירושים הנ"ל, ועוד שלא מצאנו לקדמונים, כהריצ"ג והמנהיג והרמב"ן ועוד, שכתבו שיש מחלוקת בין ר"ח לגאונים והרי"ף מהו החוטם, ונראה מדבריהם שפשוט להם שהוא הדד, אף שהיה להם את פירוש ר"ח. ולכן נראה שיש עדיפות לנקוט שדעת ר"ח היא שהחוטם הוא הדד והפיטמא, ועכ"פ אין לומר שדעת ר"ח שהחוטם הוא מהמקום שמתחיל להשתפע.



דעת הגאונים ורוב הראשונים

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים, ומכללם הרי"ף והרמב"ם, שהחוטם הוא הפיטמא המוזכרת במשנה, אבל האתרוג כולו - בין עובי גבהו ובין מקום שיפועו - דין אחד לו, והוא בכלל 'על מיעוטו כשר' וכפי שנבאר.

וז"ל רב נטרונאי גאון המובא באוה"ג (עמ' 47): "וששאלתם חוטם של אתרוג באיזה מקום הוא. חוטמו זהו חודו שהוא ראשו של אתרוג" היכא דעלתה בו חזוית ואפילו כל שהוא הוה ליה כמנומר ופסול" ע"כ. וז"ל ריצ"ג (עמ' ק"ה): "ואמר רב האי פטמה של אתרוג עם החוטם היא וכלפי לוקט וכפטמא של דד" ע"כ. ונראה שכך היא כונתו, וכפי שמתבאר מדברי הריצ"ג

(ב). וחודו של אתרוג היינו פטמתו, וכפי שמפורש בשה"ל בסי' ש"ס, שכתב בזה"ל: "הלכך הנכון בעיני דברי המפרשים פיטמתו ובוכנתו אחד, ואם ניטלה פיטמתו דהיינו בוכנתו - חודו של אתרוג - פסול" ע"ש, הרי שחודו של האתרוג היינו הפיטמה.

והמנהיג דלהלן שהביאו גם רה"ג הנ"ל, וגם הם ס"ל שהחוטם הוא הפיטמא. וז"ל הרי"ף: "פירוש פטמתו - דד של אתרוג והוא חוטמו כדתנן פיטמה של רימון והיא שושנתו" וכו' ע"ש. וכ"כ ההשלמה וז"ל: "הא דתנן נטלה פיטמתו כשר פירש הרי"ף הוא דד של אתרוג והוא חוטמו" וכו'. והעתיקוהו המאורות והמכתם. וכ"כ הסמ"ג (מצוה מ"ד): "פירש רב אלפס וכן ר' משה ור"י בר יקר פטמא דד של אתרוג והוא חוטמו" וכו' ע"ש. וכ"כ הסמ"ק (מצוה קצ"ג) ע"ש [ובהמשך הביאו את הדעה שפטמא הוא העוקץ, אולם עכ"פ חזינן מיניה שהחוטם הוא דד האתרוג, וע"ז לא נחלקו]. וכ"ד הריצ"ג (עמ' ק"ה) וז"ל: "ובחוטמו שהוא חודו וראשו של אתרוג אפילו עלתה בו חזוית כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"כ המנהיג (ריש הלכות אתרוג עמ' שפ"ח): "וחוטמו שהוא חודו של אתרוג אף בכל שהוא פסול דאין זה הדר" ע"כ. ולהלן בעמ' שצ"א כתב ש'חוטמו' של האתרוג למעלה ו'עוקצו' למטה ע"ש, ומבואר שהחוטם הוא הפיטמא והוא כנגד העוקץ. וכ"ד הרמב"ם (פ"ח ה"ז), וז"ל: "ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול וכו'. ואם עלתה חזוית על 'דדו' אפילו כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"כ בפה"מ: "פטמתו הוא הדד היוצא בשיפולי האתרוג וכו'. והתנאי השני שלא תהיה החזוית ב'פטמתו' [כ"ה גם במקור הערבי - בלשון הקודש] כי כשיהיה שינוי ב'פטמתו' ה"ז פסול" ע"כ. ומבואר שחוטמו היינו דדו והוא פטמתו.

וכ"ד הראב"ן וז"ל: "ועל חוטמו הוא חודו שבראשו אפילו כל שהוא פסול" ע"ש. וכ"ד הריב"ן המובא באו"ז (סי' ש"ט), וז"ל: "בחוטמו בעובי גבהו וכו' [כרש"י]. ל"א פירש ריב"ן חוטמו ראש האתרוג אפילו משהו פסול דנראה כנגד העין" ע"כ. וכ"ד העיטור שכתב שניטלה פיטמתו דפסול "היינו שניטל עוקצו עם בוכנו וכו', וניטלה פיטמתו דכשר היינו שושנתא העומד למעלה 'מחוטמו'. ואיכא למימר דר' יצחק ניטל פיטמתו היינו השושנתא פסול ונמצא בקצת אתרוגים וכו'. ואית דמפרשי פיטמתו 'חוטמו' של אתרוג ואע"פ שבשאר האתרוג כשר עד כאיסר בחוטמו חסר כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"ד הריטב"א [והוא ה'אחרים' שהביא הר"ן] וז"ל: "חוטמו הוא אותו מקום גבוה שתחת הנץ כעין נזר" ע"כ. וכ"ד הריב"ן וז"ל: "ועיקר ההידור בפיטמתו שהוא חוטמו" ע"ש. וכ"ה בצרור החיים (דדך ו' סי' ה') כלשון הרי"ף: "אתרוג שניטל הפיטמא והוא הדד הקטן ונקרא חוטמו ונקרא שושנתא" וכו' ע"ש. וכ"כ בספר מצוות זמניות (שער ה'), וז"ל: "והתנאי השני שלא תהא החזוית בפטמתו והוא הצד הבולט בתחתית האתרוג וכו' וכמו כן שום דבר מן השנוי בפטמתו פסול וזהו ששינוי וכו' ובחוטמתו אפילו במשהו פסול" ע"ש.



תמיהת האחרונים בדברי הרא"ש

והנה, הרא"ש הנ"ל כתב דמדהזכיר הרב אלפסי ז"ל ור"ח ז"ל החוטם אצל הפיטמא משמע שהשיפוע קרוי חוטם. והביאו הב"י (סי' תרמ"ח סי"ב) ע"ש. ובדעת הר"ח כבר כתבנו לעיל. והאחרונים לא ראו את דברי הר"ח, אולם תמהו על הרא"ש שמדברי הרי"ף לא נראה כדבריו.

ג). והמגיד משנה כתב ש'קרובים' דברי הריצ"ג לדברי הרמב"ם. ולכאורה הם ממש אותו הדבר ולא רק 'קרובים'. ואפשר שכונתו לומר שלדעת הריצ"ג כל הראש, כולל השושנה, הוי בכלל חוטמו, ולפי הרמב"ם רק הדד שבו נתון השושנה, וכמ"ש הכפות תמרים בדף ל"ה ע"ב בדעת הרמב"ם ע"ש.

הכפות תמרים (סוכה ל"ה ע"ב) כתב: "ודברי הרא"ש ומרן הב"י הללו תמוהים הרבה בעיני דהא הרי"ף קרא לחוטם דד ושושנה וכו', וא"כ אין ללמוד מדברי הרי"ף דמיקרי חוטמו אלא הדד שהוא העץ שמונחת בו השושנה לא השיפוע של אתרוג, וא"כ מנ"ל לומר דשיפוע של אתרוג יקרא חוטמו לפסול בו חזוית כל שהוא לדעת הרי"ף וצ"ע. ושמא יש לומר דס"ל להרא"ש דכשם שהדד של אתרוג נקרא חוטם בשביל שהוא מחודד כמו כן השיפוע של אתרוג שהוא מחודד נקרא חוטם. ולגבי ניטל הפיטמא כשניטל הדד שהוא העץ שהשושנה בו פסול אף על גב דלא ניטל שיפועו של אתרוג, דאילו ניטל גם שיפועו הוי ליה חסר וזה הוא פיסול אחר. אבל לענין חזוית אם עלתה חזוית בשיפועו פסול דהשיפוע גם כן נקרא חוטם מפני שהוא מחודד כדד של אתרוג ודוק" ע"כ. אולם יישובו הנ"ל אינו נראה, דהא אין שום הכרח וסיבה לומר כן, דהא הפיטמא הוא הדד הוא החוטם, ומנ"ל להמציא שגם השיפוע בכלל.

וכ"כ ר' עזרא מלכי [גיסו של הפרי חדש] בספרו מלכי בקדש (על הרמב"ם פ"ח ה"ז) על דברי הרא"ש הנ"ל, וז"ל: וסוף דבריו אלו מגומגמים בעיני דדלמא סבר הרי"ף כהר"ם במז"ל דחוטם אינו קרוי אלא דד. ואם לא היה דברי הרמב"ם היינו יכולים לומר דהבין הרא"ש בדברי הרי"ף וכו' [והאריך בזה, וסיים] אבל כיון דחזינא לרבינו דקרי לדד דוקא חוטם וכן ס"ל להרי"ף בן גיאת - מנ"ל דס"ל להרי"ף דכל מקום המשופע קרוי חוטם, דלמא הדברים כפשטן הכא דאין קרוי חוטם אלא הדד וכדברי רבינו והרי"ף בן גיאת מייתי ליה הרב המגיד עכ"ד.

וכן מתבאר מדברי המאירי במגן אבות הנ"ל, שבתחלה הביא את דברי הרי"ף שכתב שפטממו היינו הדד של אתרוג והוא חוטמו, והאריך בזה הרבה ובסוף סיים 'ופטממו וחוטמו אינו דבר אחד' וכו' [כפי שהעתקנו לעיל] עי"ש, הרי שמבין להדיא בדעת הרי"ף שהוא דבר אחד, אלא שהוא חולק ע"ז וס"ל כדעת ראבי"ה והרא"ש וסיעתו, אבל הרי"ף לא ס"ל כן וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל.

פסק השו"ע

והב"י הביא את המחלוקת הנ"ל בין הריצ"ג והרמב"ם לבין הרא"ש והר"ח והרי"ף [כפי שכתב הרא"ש], ופסק בשו"ע (בסעי' ט) כדעת הרא"ש שממקום השיפוע נקרא חוטם האתרוג ופוסל במשהו.

ובאמת, לפי מה שכתב הרא"ש שהר"ח והרי"ף סוברים כמותו - שפיר פסק כן הב"י כשיטתו לפסוק כשני עמודי ההוראה, הרי"ף והרא"ש, כנגד הרמב"ם. אולם להאמור - דעת ר"ח אינה ברורה, ודעת הרי"ף היא כדעת הגאונים והרמב"ם וכרוב הראשונים, שהחוטם הוא הפיטמא והדד ולא גוף האתרוג, וא"כ אדרבה העיקר הוא כדעת הגאונים, הרי"ף הרמב"ם ורוב הראשונים, שהאתרוג כולו דין אחד לו, ופוסל רק בשנים ושלשה מקומות ולא במשהו, ורק בפיטם פוסל במשהו.

ומה שכתב הרא"ש 'וכן עמא דבר' שממקום השיפוע פוסלים במשהו - כנראה שזהו באשכנז בעקבות דברי הראבי"ה והרקח שנקטו כן [וגם שם אינו מנהג קדום, דהא הראב"ן - סבו של

ראבי"ה - ס"ל כדעת הרי"ף וסיעתו וכו"ל], אבל בשאר הארצות לא שמענו מנהג כזה, ואדרבה מדברי הראשונים נראה שפשוט להם לא כך, אלא שרק הדד שהוא הפיטם נקרא החוטם וכו"ל.

הנראה לדינא

וע"כ נראה שאע"פ שודאי יש להדר שהאתרוג יהיה ללא פסול במקום השיפוע לחוש לדעת ראבי"ה וסיעתו - מ"מ מעיקר הדין אפשר לסמוך על דעת הגאונים ורוב הראשונים הנ"ל, ואתרוג שיש בו פסול ממקום שיפועו ואילך - דינו כשאר האתרוג, ויוצאים בו יד"ח, ואפשר גם לברך עליו, דהא ראבי"ה וסיעתו לא הביאו את דברי הגאונים והרי"ף והרמב"ם, ואפשר שלא היו חולקים עליהם.

ויש להוסיף שלפי האמור לעיל נחלקו רש"י וסיעתו עם הרא"ש וסיעתו, האם החוטם הוא 'בעובי' גבהו או 'מעובי' גבהו. והבה"ל (סי' תרמ"ח ס"ט ד"ה ממקום) העלה שדעת השו"ע היא שלא כדעת רש"י, אלא הוא פוסל רק 'מעובי' גבהו ולא 'בעובי' גבהו עי"ש. כמו כן, לדעת רש"י וסיעתו אין פסול במקום השיפוע אלא רק בעובי הגובה, וכפי שכתב הרא"ש הנ"ל. וא"כ כשהפסול הוא במקום השיפוע - מלבד הגאונים והרי"ף והרמב"ם שמכשירים - ניתן לצרף גם את רש"י ותלמיד הרמב"ן ושה"ל שמכשירים [ואפשר לקרוא לזה גם ספק ספיקא], וכשהפסול הוא בעובי הגובה - ניתן לצרף לדעת הגאונים וסיעתם את ראבי"ה וסיעתו שמכשירים, ולכן בכל גוני שאין הפסול בפיטמא - דעת רוב המוחלט של הגאונים והראשונים להכשיר. ויש להוסיף עוד את סברתו הידועה של הרדב"ז שבמחלוקת במצוה לא אמרינן סב"ל. וכבר כתב בשו"ת יבי"א (ח"ט חיד"ד סוסי" כ"ו) שכשיש ס"ס והמחלוקת במצוה - נקטינן שיכול לברך עי"ש. ובצירוף הטעמים הנ"ל, נראה שבמקום הצורך ניתן לברך על אתרוג זה, ובפרט מיום שני והלאה (כמו השנה תשפ"א), שבלא"ה דעת רוב הראשונים והשו"ע בסי' תרמ"ט שגם פסולי הדר כשרים מיום שני והלאה, שבדאי ניתן לברך על אתרוג כזה.

ב. ירוק ככרתי שעתיד להצהיב האם כשר גם כשהוא עדיין ירוק

במשנה (סוכה דף ל"ד ע"ב) איתא: "אתרוג הירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל". ופסקו הפוסקים הלכה כר' יהודה. והגמ' (דף ל"א ע"ב) סברה בתחלה שטעמו של ר' יהודה שפוסל הוא משום שירוק ככרתי אינו הדר, ודחתה הגמ' שר' יהודה לא מצריך הדר, והטעם לפסול הוא משום שלא נגמר הפרי עי"ש. וכ"כ ר"ח שם: "ואסיקנא האי דפסיל ר' יהודה אתרוג הירוק ככרתי והקטן שהוא כאגוז, לאו משום דבעי הדר אלא משום דלא גמר פירא" ע"כ.

(ד). ידועים דברי מהרי"ק (שורש צ"ד) שכתב: וז"ל "מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד [במקרה דנן רב נטרונאי גאון] ולא עלה זכרונו על ספר ידוע - אפילו אם ימצא פוסק אחרון [במקרה דנן ראבי"ה ורוקח ורא"ש] שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו - איכא למימר 'דילמא' [אף בספק ולא בודא] לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה" ע"כ. וכ"ש כאן שמלבד הגאון הנ"ל כך דעת הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים.

וכתבו התוס' בדף ל"א ע"ב (סוף ד"ה הירוק) וז"ל: "ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים" ע"כ. וכע"ז הוא ברא"ש (סי' כ"א) ובטור (סי' תרמ"ח סכ"א). ודנו האחרונים האם כוונתם להכשיר גם לפני שהם חוזרים למראה שאר אתרוגים, משום שעתידיים לחזור למראה כשר, או שרק אם חזרו למראה כשר כשרים, והחידוש הוא שאפילו שחזרו בתלוש ולא במחובר מהני, עי' בט"ז ובבית מאיר ועוד אחרונים שם.

אולם בפסקי תוס' (שם אות ע"ח) איתא בזה"ל: "אתרוגין הנראין ודומין כעשב כשרין כי יחזרו למראיהן" ע"כ, ומבואר שגם כשהם ירוקים הם כשרים משום שעתידיים לחזור למראיהן". וכן נראה שהבין מהרי"ל בדעת התוס', דאיתא במנהגי מהרי"ל בהלכות אתרוג (סי' ט"ז) בזה"ל: "מהרי" סג"ל היה פוסל לקנות האתרוגים הירוקים כולם ככרתי, דשמא ישאר באותה צבע ואתרוג הירוק ככרתי פסול. רק אם במקצת התחיל להיות מוריקא ככרום התירה" ע"כ, הרי דס"ל שאם היתה ודאות שיחזור למראה אתרוג – היה כשר כבר עכשיו, ורק מחמת ספק פסול, ואם התחיל להצהיב מעט – זה כבר סימן שיחזור כולו, ולכן כשר כבר עכשיו. וכ"ה פשט לשון השו"ע (סעי' כא), וכפי שביארו רוב האחרונים וכפי שפסקו המ"ב (ס"ק סה) והכה"ח שם.

אולם הב"ח שם פסק למעשה שאין האתרוג כשר עד שיחזור כולו למראה כשר מתרי טעמי, וז"ל: "ונראה דדוקא כשחזר כולו למראה אתרוג אבל אם לא חזר כולו דינו כחזוית ליפסל ברובו במקום אחד וכו' והרבה טועים בזה שמברכין על אתרוג ירוק כשנשתנה מקצתו למראה אתרוג וטעמים דהא חזוין שנגמר פרי. ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר כדקס"ד בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדרינן אטעמא אחרינא משום דלא גמר פרי. אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר, ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פרי, והילכך דינו כחזוית ושינוי מראות ויבש דפסול משום דבעינן הדר" ע"כ. ומבואר שבתחלה פירש בדעת התוס' שגמר פרי היינו כשחזר כולו למראה אתרוג, וזה כפירוש הבית מאיר הנ"ל בדעת התוס'. ולאחר מכן כתב עוד סברא, שפסול מטעם הדר, ולא כהתוס'.

ובאמת נראה שב' הטעמים האלו יש בהם ממש, ויש לחוש למעשה לדעת הב"ח וסיעתו.

הטעם הראשון שכל עוד לא חזר כולו למראה אתרוג לא חשיב נגמר פרי – אם כי הוכחנו לעיל מדברי פסקי תוס' ומהרי"ל שאין זו כונת התוס' – מ"מ מסתימת שא"ר שכתבו הירוק ככרתי פסול ולא חילקו – נראה דס"ל שכל עוד הוא ירוק ככרתי – חשיב לא נגמר פרי אע"פ שעתידי לחזור למראה אתרוג. וכן מתבאר מדברי הרי"ד בפסקיו לדף ל"ה, שכתב שירוק ככרתי הוא אתרוג הבוסר שנחלקו בו ר"ע וחכמים, וז"ל: "הירוק ככרתן אע"פ שגדל ונתעבה כל צרכו – עדיין לא נתמתק והוא בוסר ועתידי לעמוד באילן כדי שיגמר הפרי ויתמתק. ואתרוג קטן נתמתק כבר אלא שעדיין עתיד לעמוד באילן כדי שיגדל ויתעבה יותר והיינו דלא גמר פירא שלא נגמר בישולו" עי"ש. הרי שגמר הפרי הוא כשמתמתק, וזהו כשנהיה צהוב ככל הפירות שכשהם ירוקים אם עפוצים וכשהגיעו לצבעם הראוי להם אז הם מתוקים, ולפ"ז פשוט שגם

ה). והרב יוסף יונה שליט"א במאמרו המתפרסם בירחון זה הוסיף להביא שכן מפורש בספר 'הנחמני' לר' נחמן בנו של ר' חיים כהן תלמיד ר"ת, שנדפס בספר הזכרון להגרי"ב ז'ולטי עמ' רמ"ו עי"ש.

כשאנו יודעים שהוא יצהיב – כעת לא נגמר פריי דהא אינו מתוק ופסול. ואע"פ דאנן לא קי"ל כרי"ד הנ"ל שמשווה בוסר לירוק – מ"מ חזינן מיניה שההגדרה של נגמר פריי תלוי במיתוק הפרי, וכ"נ דעת שא"ר שסתמו בזה, וכנ"ל.

והטעם השני של הדר – מצאנוהו גם בראשונים. בספר צרור החיים (דרך ו' סימן ה') כתב: "ירוק ככרתי פסול דאין לו הדר" עי"ש. והמאירי כתב ר' יהודה פוסל והלכה כדבריו "שאין זה הדר" עי"ש, ומקורו מהר"י מלוניל שכתב: "פליגי אי הוי הדר או לא וכו' וי"א בגמ' דפליגי בירוק דכיון דלא גמר פירי אי הוי כשר או לא" עי"ש, הרי שכתב בתחלה בסתמא שחולקים בדין הדר. וכ"כ בקרית ספר להמבי"ט (פ"ח מלולב), וז"ל: "אתרוג שהוא תפוח סרוח כבוש שלוק שחור לבן מנומר ירוק ככרתי שהוא כעשב פסול וכל הני נראה דמיפסלי משום דאינם הדר" ע"כ.

והרבה אחרונים, ומהם הבית מאיר בסי' תרמ"ח, המשכנות יעקב בסי' קנ"ה, בספר חיים וברכה אות כ' ובספר עץ השדה [לר' אליהו פוסק] אות י"ט, הוכיחו כן גם מדברי הריטב"א בדף ל"ה ע"ב והר"ן שם גבי פסול של מנומר, שכתבו שדדוקא שהם גוונים הפוסלים באתרוג כגון לבן וכושי "וירוק ככרתי" אבל מנומר מגונים שכולו מאותו גוון כשר השתא נמי כשר עי"ש. ומבואר מזה שירוק ככרתי פסול מטעם הדר ושוה הוא ללבן וכושי, דאם היה הפסול שלו מטעם שאינו נגמר פריי – אין זה פסול בעצם, והרי האתרוג ברובו צהוב אלא שמנומר בגוונים ירוקים ככרתי, ולדעת התוס' וסיעתם הנ"ל כשהתחיל להצהיב זה אומר שנגמר פריי וכ"ש כשרובו צהוב ורק מעט ממנו ירוק, אע"כ שלדעתם הפסול של ירוק ככרתי הוא משום שאינו הדר ולכן פסול בעצם [והחזו"א בסוסי' קמ"ח נדחק בזה לדחות את הראיה עי"ש]. וגם אם נאמר שלדעת הריטב"א והר"ן אין הפסול מטעם הדר אלא מטעם שאינו נגמר פריי – ג"כ מוכח מדבריהם שהוא פסול בעצם, אף שאנו יודעים שעתיד להצהיב דהא רובו צהוב, וכפי שהגדיר זאת הרי"ד הנ"ל שכל עוד הוא לא התמתק – לא נגמר פריי ולכן הוי גוון פסול בעצם.

וע"כ נראה שיש ענין גדול להחמיר לקחת אתרוג שאינו ירוק ככרתי ולא לסמוך על מה שעתיד להצהיב'.

ונראה שמי שיש לו ב' אתרוגים; האחד ירוק ככרתי ונקי לגמרי, והשני ירוק שאינו ככרתי או צהוב ויש בו חזזית או שינוי מראה במקום השיפוע – עדיף לקחת אתרוג זה, שהוא כשר לדעת הגאונים ורוב הראשונים, משא"כ ירוק ככרתי – לדעת רבים מהראשונים, וזו פשוט הסוגיא, פסול או מטעם שלא נגמר פריי או מטעם הדר.



1. בשם הראב"ד, ולפנינו בהלכות לולב לראב"ד ליתא למילים 'ירוק ככרתי', אולם בודאי שאינו ט"ס, דהא כתבו כן גם הריטב"א וגם הר"ן, וכנראה הם הוסיפו כן מעצמם כיון דס"ל דהיינו הק.

2. והראוני עורכי רחון האוצר שגם הרב יוסף יונה העלה כן במאמרו המתפרסם בגליון זה, ובהרבה פרטים כיוונו לדבר אחד, ומיני ומיניה תתברר שמעתא דא.

הרב יוסף יונה

בדין אתרוג הירוק

א.

פסול ירוק ככרתי ואיזה מראה הוא

מתני' סוכה (לה, ב): 'אתרוג הכושי פסול והירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל'. ע"כ. ונקטינן כר' יהודה שהירוק פסול, וכמבואר בשו"ע או"ח תרמ"ח סעיף כ"א.

ומה שאמרו ירוק ככרתי ולא ירוק סתם, מבואר בראשונים שהוא כדי לומר שהנידון הוא במה שאנחנו קוראים ירוק (גרי"ן) ולא במה שאנחנו קוראים צהוב (גע"ל). וזאת, לפי שבלשון חז"ל שם הצבע ירוק כולל שני צבעים, את הקרוי אצלנו צהוב ואת הקרוי אצלנו ירוק, וכשרצו לדבר בירוק שלנו קראוהו ירוק ככרתי (ויש מהראשונים שכתבו שסתם ירוק בפי חז"ל הוא מה שאנחנו קוראים צהוב). והרי זה כלשון כרתי שאמרו במשנה (ברכות פ"א מ"ב) 'בין תכלת לכרתי', שהכוונה שם לומר בין צבע תכלת לצבע ירוק.

ודבר זה מבואר מכמה גמ', ויעויין תוס' ותוס' הרא"ש ושאר ראשונים כאן ובחולין מז, ב ובנדה יט, ב ובעוד מקומות. וכן להלכה למעשה לגבי מראות בטריפות ומראות דמים בנדה משתמשים בביטוי ירוק ככרתי כשהכוונה לומר ירוק שלנו (גרי"ן), ולהבדיל בינו לצהוב.

ובכמה ראשונים, וכן הוא בתוס' הרא"ש וברא"ש (ג, כא) בסוגיין, כתבו לגבי אתרוג ושאר דינים 'ירוק כעשבים', וכן הוא בטור ושו"ע בהלכות אתרוג (תרמח, כא). והנה החליפו את הדימוי לכרתי בדימוי לעשבים שידועים יותר, והעניין אחד - לומר שמדובר בצבע ירוק (גרי"ן), ועיין בלשון תוס' הרא"ש בסוגיין. וכן מצאנו בראשונים שהוכיחו שסתם ירוק הוא צהוב, מסוגיין שאמרו לגבי אתרוג ירוק ככרתי, ודייקו שמשמע מזה שסתם ירוק אינו ככרתי (והובאו דבריהם בהערה לעיל). ומבואר שהיה פשוט להם שירוק ככרתי אצל חז"ל הכוונה לירוק שלנו, ואינו דרגה מסוימת בין גווני הירוק.

(א). ובלשון הרשב"א (חולין נו, ב): 'לפי שהירוק כולל שני צבעים ירוק הנקרא ורי"ד שהוא ככרתי (-ירוק) והשני הנקרא גרוג שהוא מוריקא' (-צהוב), וכעין זה בתוה"ב ב"ב ש"ג, והובא בטור יו"ד סי' נ"ב.

(ב). נדה יט, ב תוד"ה הירוק: 'האי ירוק היינו כאתרוג ולא ירוק ככרתי... וסתם ירוק כן הוא כדאמר בלולב הגזול ירוק ככרתי מכלל דסתם ירוק לאו הכי הוא'. ע"כ. ובהגמ"י איס"ב ה, ו: 'ונראה דהאי ירוק לא ירוק ממש כעשב כרתי דאין זה נוטה לאדמומית אלא כעין חלמון ביצה... וכן משמע פרק לולב הגזול דקתני הירוק ככרתי וכו' משמע ירוק סתם לאו היינו ככרתי'. ע"כ. וברשב"א נדה שם: 'וירוק, כתבו בתוס' רבוותינו הצרפתים ז"ל שהוא גאלנ"י' (-צהוב) ולא בירוק שהוא ככרתי... ובפרק לולב הגזול נמי אמרינן ירוק ככרתי מכלל דסתם ירוק לא הכי הוא', וכעין זה בריטב"א שם.

(ג). ואמר לי ח"א הבקי בזה שבארמית סורית (שהיא קרובה לארמית שדיברו בארץ ישראל) היו קורין כרתי למה שאנו קוראים ירוק, ונזכר לומר שזה טעם המשנה בברכות, ואולי מזה נשתלשל לקראו ירוק ככרתי.

(ד). ור"ת דן שירוק ככרתי הוא כמו שאנו קוראים כחול, ועיין בראשונים המצוינים בדברינו (ובתוס' כאן דנו בזה אך לא הזכירו שהם דברי ר"ת). וכבר הקשה בערוך לנר שהרי אתרוגים שלא נגמר פריים הם ירוק גרין, וצ"ב.

ולמדנו מכאן שאתרוג ירוק ככרתי שפסל ר' יהודה היינו אתרוג שאינו צהוב אלא הוא ככל האתרוגים בקטנותם, שהם בצבע ירוק כעשבים וקרוי גרי"ן בלעז (ויעוין להלן בדברי החזו"א שנראה שהבין שהכוונה לצבע מיוחד ולא לכל ירוק שלנו, וברם בדברי הראשונים מבואר לא כך וכנ"ל, וצ"ע).

ב.

ראשונים שנקטו שירוק הוא פסול הדר או פסול מראה

בגמ' (לא, ב) דנו דר' יהודה לא סבר לפסול משום הדר, ואמרו שם: 'ולא בעי הדר והא אנן תנן הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל לאו משום דבעי הדר, לא משום דלא גמר פירא'. ע"כ. ולכאורה מבואר שפסול הירוק לר' יהודה, שהלכה כמותו, הוא משום שלא נגמר פריו (אבל מצד חסרון הדר לא פסל ר' יהודה, לשיטתו שלא סבר לפסול הדר, ובוה לא נקטינן כוותיה. ור"מ, שהכשיר, סבר לפסול הדר אבל סבר שזה נחשב הדר ונחשב ג"כ גמר פרי). ברם, מצאנו בראשונים שיש שפירשו שלהלכה פסול הירוק הוא מחמת חסרון הדר.

במאירי (סוכה לה, ב): 'ירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל והלכה כדבריו שאין זה הדר'. ע"כ. ומבואר שהוא מפסולי הדר. ועיין ברי"ה מלוניל (לדף יז, א מדפי הרי"ף): 'הירוק ככרתי וכו'. פליגי אי הוי הדר או לא. שיעור אתרוג קטן וכו'. פליגי בהא נמי אי הוי הדר אי לא הוי הדר. ויש אומרים בגמרא דפליגי בירוק דכיון דלא גמר פירא אי הוי כשר או לא, והינו טעמא נמי באתרוג קטן'. ע"כ. ובפשוטו כוונתו לומר שהעיקר יותר שהוא מפסולי הדר, ויל"ע. ובצורך החיים לתלמיד הרשב"א (דרך ו' סימן ה') כתב: 'אתרוג... ירוק ככרתי שקורין וירדי פסול דאין לו הדר'. ע"כ.

וכבר העירו לנכון שגם מהרמב"ם נראה כן, שבפ"ח ה"ח הביא דין אתרוג הירוק, ובה"ט שם נראה שהוא כשר ביו"ט שני, שזהו דין בפסולי הדר, ואם הפסול הוא מפני שאין זה פרי גמור, מניין להכשירו ביו"ט שני (וכן בקרי"ס להמבי"ט שם כתב שהוא פסול הדר). וכן משמע מהשגת הראב"ד שם, שהעיר על הרמב"ם שבגזול ויבש אינו כן, יעו"ש, ומשמע שבירוק הודה לו שכשר ביו"ט שני, והנה, ייתכן לומר שהיה פשוט לרמב"ם שאינו כחסרון שיעור, אלא זה עניין של חשיבות, וממילא כשר ביו"ט שני כפסולי הדר. והדברים קרובים להיות שווים. והעיקר, שהוא מפסולי מראה ולא שאין שם הפרי עליו.

ברייטב"א ור"ן לכאורה מבואר ג"כ שהוא פסול מראה. הנה, כתב הר"ן (יז, ב מדפי הרי"ף): 'וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג הלבן וכושי וירוק ככרתי אבל מנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר'. ע"כ. וכעין זה ברייטב"א (לה, ב). ולכאורה הרי זה מפורש שירוק ככרתי הוא מגוונים הפוסלים.

ומלבד הלשון הרי הדינים ג"כ מוכיחים כן, שאילו היה זה נידון של מראה פסול הרי הגדרים הם בגדרי מנומר, שהוא פסול מראה, ותלוי במנומר ברובו, ובכלשהו בחוטמו, כנראה מדבריהם, אבל אם דנים בזה מצד גמר פרי, הרי יש לברר אם מיעוט הירוק מעיד שלא נגמר פריו או

שאינו מעיד, ולברר מה המציאות במיעוט שמנומר ובירוק כ"ש בחוטמו, ועכ"פ אין ההכרעה תלויה כלל בדיני מנומר במראה פסול". ומדבריהם מבואר שהוא מראה פסול, ודינו ככל דיני שאר מראות הפסולים, ומבואר ע"כ שהחשיבוהו כמראה פסול מצד עצמו. וכבר העירו כן בבית מאיר ומשכנות יעקב יעו"ש (והבי"מ נתקשה לשיטתו שלכו"ע אין כאן פסול הדר, ונשאר בצ"ע). יעול"ה בדברי החזו"א, שכתב לפרש שגם לריטב"א ור"ן אינו פסול מראה.

[ויש להעיר שבראב"ד לפנינו וברא"ש בשם הראב"ד לא נזכר הירוק, וייתכן שהריטב"א הוסיפו מסברא (היינו שכתב כגון וכו' והוסיף משלו). ברם לשון הר"ן משמע שהוא הבין שהכל מהראב"ד, ויל"ע. ואם הן נוסחאות בראב"ד יל"ע אם לראות בזה סתירה ולומר שחזר בו הראב"ד בדין זה, ואם זו חזרה הרי יל"ד מה בתראה, וצ"ת. ברם ייתכן שלגירסא זו נקט הראב"ד בתחילה שחזר ולבן, שהם פסולי מראה שנזכרו בגמ', ושוב הוסיף מסברא שהירוק גם הוא פסול מראה, ואין הכרח לראות כאן סתירה וחזרה מדעתו. ועכ"פ הריטב"א והר"ן קיבלו את ההנחה שזה פסול מראה, ועיין].

ג.

בטענת החזו"א והבי"מ שע"כ אינו פסול הדר

החזו"א טען שלא ייתכן שהוא פסול הדר, מפני שלר"מ הוי הדר ור' יהודה לא סבר לפסול הדר ופסל מטעם אחר, וא"כ מצאנו תנא שסבר שהוא הדר ולא מצאנו תנא דפליג. ע"כ. וכעין זה בבית מאיר ועוד. ואשר יש ליישב, שעניין ההדר אינו שחיפשו איזה צבע נאה ואיזה אינו נאה, אלא שצבע הרגיל באתרוגים הבריאים והשלמים הוא הדר ושאינו רגיל בהם אינו הדר (ודומה למש"כ החזו"א לגבי צבע לבן בנקלף, שאף שלבן הוא צבע פסול אבל נקלף ונתגלה הלבן אינו צבע פסול, לפי שכן הצבע ברגיל באתרוג קלוק ואינו צבע משונה. וכבר כתב כך הראב"ד. וזה מוכרח לחלק מהראשונים מעיקר דין נקלף, שאם חסר הוא רק בבשר הלבן ולולי זה הוי נקלף, הרי משמע שהאתרוג כשר אף שרואים את הבשר הלבן, ועיין). ומעתה, ר"מ שסבר שירוק הוא פרי גמור סבר שהוא הדר, ור"ה שפסל ירוק משום שאינו גמור פרי כ"ש שסיבור שאינו הדר, אלא שהוא לא סבר לפסול הדר. ואנו, שסוברים כן, ודאי נפסול את הירוק אף מטעם זה. והדברים מסתברים, ועכ"פ ודאי שיש בכך כדי ליישב את דברי הראשונים.

(ה). נתעוררתי לדון שפסול מראה במקצת לא נזכר בגמ' ומקורו מהראב"ד שדימה לחזו"א. ויל"פ שהוא לפי שאינו מצוי (ונקודות שחורות וכדומה כנראה לא חשיב להו שינוי מראה). ברם העירו שא"כ למה לא נזכר לגבי ירוק. ולכאורה ש"מ שעכ"פ מראה ירוק בחלקו אינו פסול, ויל"פ שכן דרך האתרוגים כשמתחיל פריים להיגמר, וסגי בזה. וכל זה לפלפולא, אבל כבר כתבו הראשונים שירוק הוא מראה פסול ופוסל בדיני נימור, והכי נקטינן.

(ו). בית מאיר סי' תרמח: 'אבל לפ"ז תמוה לי דברי הראב"ד שבהר"ן בסוגי' דחזו"א ד"ה אבל כתב: וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפסולין באתרוג הלבן וכוש יירוק ככרתי אבל המנומר בגוונים שאילו ה' האתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר כשהוא מנומר ג"כ מהם כשר עכ"ל. נשמע מינ' דירוק כולו פסול משום הדר עד דלהכי הנמור נמי פסול דומיא דחזו"א ומנומר דפסילי משום הדר. והוא תימא לענ"ד כנ"ל דמוכח דירוק הוא הדר. ואי נימא דירוק כולו פסול משום דלא נגמר פרי. זה יותר תימא וכי משום נימור בירקות ככרתי ב' או ג' טיפין והאתרוג כולו מראה שאר אתרוג יהא חשש דלא נגמר פרי וצ"ע.

ועדיין צ"ב, שאם כן הוא הרי לכאורה יש כאן שני טעמי פסול, הדר ולא גמר פרי. ואם כ"ה, עדיין צ"ב מה טעם הריטב"א והר"ן שדנו את המראה הירוק לקולא בגדרי הדר ומראה, וכגון שהכשירו במיעוטו, ומ"ט לא חששו שהוא פסול משום שלא נגמר פרי, ומ"ט הכשירו הרמב"ם ביו"ט שני. ובדעת הריטב"א ור"ן ייתכן לומר דפשיטא להו שאם רובו צהוב חשיב שנגמר פרי, ונשאר הנידון רק מצד הדר (ועיקר הסברא כן נראה שנקט בבי"מ יעו"ש). ועדיין אינו מיישב את דברי הרמב"ם, וגם הדברים עצמם לענ"ד צ"ב מנא לן, וגם היה להם לפרש. וייתכן שהם הבינו שלא גמר פרי הוא ג"כ בגדרי הדר, וכוונת הגמ' לומר שמראה שאינו הדור גרידא הכשיר ר' יהודה אבל מראה של לאו גמר פרי, היינו שלא נגמר הפרי להיות במראה הפירות הבשלים, בזה גם הוא מודה לפסול. אבל סוף סוף הוא פסול של מראה, ואין להחמיר בו יותר מפסול מראה והדר דעלמא.

והנה, נקטינן לדינא שאתרוג הבוסר כשר (תרמח, כב), והיינו כשהפרי לא הבשיל עדיין כראוי. והטעם לפי שהאתרוגים ראויים לאכילה גם בקטנותם ונחשב שהם באו לעונת המעשרות, יעייין בגמ' שם. ואף שהוא נחשב עדיין בוסר ביחס לפרי הבשל, מ"מ הוי פרי והדר גם לעניין אתרוג. ומ"מ נקטינן שהירוק פסול (תרמח, כא). ומעתה נמצא שפסול הירוק ע"כ אינו מצד זה שלא הבשיל הפרי הבשלה פנימית, שהרי הבוסר הגמור ג"כ כשר, אלא פסולו הוא רק מצד זה שמראהו וצבע הקליפה שלו אינו שלם וטוב כשל פרי גמור ובשל. ונוח מאוד לשמוע שהוא בגדרי פסול מראה וכשיטות הראשונים הנ"ל, ועייין היטב.

[במשכנות יעקב כתב שלדינא לא נקטינן לפסול מצד חסרון גמר פרי, שלא ייתכן שהבוסר ייחשב פרי גמור והירוק לא ויעו"ש שהרחיב עוד בזה, וממילא לדידן ע"כ נקטינן שהטעם הוא רק מחסרון הדר, ונקטינן כר' יהודה ולא מטעמיה. וזה מחודש, ועייין חזו"א. ולמה שנתבאר הוא קרוב לזה, ועייין].

ד.

דברי תוס' בחוזרים למראה צהוב ואם הכשירו בעודם ירוקים

בתוס' לא, ב ד"ה הירוק: 'ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים'. ע"כ. ונחלקו האחרונים בכוונת תוס'. דעת הב"ח (שם בס' תרמח) היא שתוס' מכשירים

ז. ויש לדעת שמצוי בפירות הדר כגון לימונים ותפוזים, שאף שהפרי בשל ואינו בוסר מ"מ הוא ירוק מבחוץ (והלימונים הגדלים בקיץ אינם מצהיבים באופן טבעי), ויש אפשרות להצהיב אותם ע"י טיפול באתילן. ואם כן הוא גם באתרוגים, הרי נוח הדבר שדנו בבוסר לחוד, ונקטינן להכשיר, ובירוק לחוד, ונקטינן לפסול. שיש בשל שהוא ירוק, ויש בוסר שהוא צהוב ע"י שהיה עם אתרוגים בשלים או תפוחים והצהיב בתלוש, אבל הפרי עצמו נשאר בוסר.

ח. ויש ראשונים שתלו את הפלוגתות זו בזו. עייין תוס' רי"ד ופסקי רי"ד שהיא חדא פלוגתא ולדינא הבוסר פסול, אבל הרמב"ם ושו"ע פסקו כנ"ל, ומבואר שהיא מחלוקת נפרדת, וכן נראה מתוס' ואכ"מ.

ט. מה שכתבו תוס' 'הבאים לפנינו' ולא כתבו שנקטף כשהוא ירוק, הוא מפני שכידוע אין אתרוגים גדלים באותן ארצות, והיו מביאים אתרוגים מארצות אחרות, כגון מאיטליה. אמנם, היו בעלי תוס' באיטליה כמו רבינו ישעיה בעל תוס' רי"ד ועוד, אך לא הם חיברו את התוס' שלנו והם גם כמעט לא נזכרים בתוספות.

רק אחרי שכבר הצהיב, ובאו לחדש ששייך גמר פרי בתלוש. והיינו שלא תאמר שאם נקטף כשהוא ירוק ע"כ שלא נגמר פריו והצהבה בתלוש אינה מחזירה אותו לכשרות (וכן פסק בעולת שבת וסיים בצ"ע). ועיין ביכורי יעקב שדן לפרש כהב"ח, ושלא מלאו ליבו לחלוק על המג"א והט"ז ומנהג העולם, ומ"מ בעל נפש יחוש לעצמו.

ובבית מאיר דן שאין כוונת תוס' להכשיר בגלל העתיד שיצהיב, שזה אינו ידוע, וכוונתם להכשיר כשכבר הצהיב, וכהב"ח, וכתב 'אבל פשט דברי תוס' ודאי משמעיים שאינו כשר אלא אחר החזרה וא"כ אין מתוס' נמי שום ראייה דלא כב"ח', אלא שכתב שצ"ל שמהרי"ל הכשיר מסברתו אם התחיל להצהיב, שי"ל שזה מעיד שכבר נגמר פריו ובודאי יצהיב, ויש לסמוך עליו. ורוב האחרונים וכמעט כולם נקטו שתוס' מכשירים בעודם ירוקים, ונסתמכו על דברי מהרי"ל (ואולי גם על המנהג, ויל"ע), ופסקו שלמעשה אין להכשיר אם לא התחיל להצהיב, כדברי מהרי"ל, והיינו מפני הספק שמא לא יצהיב, וכן נפסק במ"ב. יעול"ה שר"ש בן מהרי"ל פקפק בזה.

בפסקי תוס' (אות עח): 'אתרוגין הנראין ודומין כעשב כשרים כי יחזרו למראה'. ע"כ. והלשון נראה שבאו להכשיר גם כשהוא עדיין ירוק. וברם בהגהה קטנה בדבריהם משתנה העניין, שאם נגרוס כשיחזרו הרי זה כלשון תוס' שלנו, וצ"ב. ובאגודה (סוכה ג, כד): 'ואפילו אותם הבאים לפנינו במראה גרונ"א כשרים אפילו [לרבי] יהודה דהא חוזרים למראה שעוה'. ע"כ. והלשון נוטה להכשיר אף בעודם ירוקים, אבל אינו מוכרע.

ושו"ר בספר הזיכרון להגרי"ב ז'ולטי (עמ' רמ"ו), שנדפסו שם פסקים מתוך ספר הנחמני להר"ר נחמן בנו של רבינו חיים כהן תלמיד ר"ת, ושם כתב: 'אתרוג ירוק ככרתי פי' ר"ת אירנד"א (-כחול) אבל הירוקים שלנו אינם אינדא אלא ירוק כעשבים. ור"י פי' במק"א ירוק יילנא (לאפוקי) כביעתא". מיהו בירוקים [ד]אישתנו לעילויי קודם ברכה ליכא מאן דפליג, דאי אמרת משום דלא נגמר פרי תיאסר כולם דשמא ליקטן הגוי ירוקים. ראייה [ל]ר"ת כדי שיכר בין תכלת לכרתי ותכלת דומה לים, ואפילו ירוק (בשעה) [בשעת] ברכה קרי ר"י גמר פרי כיון שמתקן ממילא ואין צריך לאילן עוד והוי יילנא מאליו'. ע"כ. והנה מבואר שליכא מאן דפליג בהצהיבו בתלוש שכשרים, ומבואר שר"י מכשיר אף בעודם ירוקים. והרי זה כדברי הב"ח בזה, שהוצרכו תוס' לפרש הדין גם באופן זה, ולהלכה הוא כדברי המג"א והט"ז ומהרי"ל, שכשרים אף בעודם ירוקים".

(י. וראה במבוא שם שספרו הובא בשו"ת מהרי"ק, וכן יש העתקה ממנו בתוך שו"ת מהר"ם, ובספר כלבו יש הוראה בשמו של הר"ר נחמן (וייתכן שהיא ג"כ מספר זה).

יא. מש"כ יילנא לאפוקי כביעתא' לכאן יש כאן ט"ס (או חסרון לשון) והכוונה לומר ש'יילנא' הוא כביעתא, וכפי שכתב בסוף שגם בליקטן ירוקים נעשה יילנא מאליו (והם דברי ר"י שהביא הרא"ש נדה פ"ב סי' ד': 'דירוק סתם הוא צבע הדומה לחלמון של ביצה'. וכ"ה בעוד ראשונים. ובתוס' סוכה לא, ב ד"ה הירוק: 'משמע דירוק דמי לחלמון של ביצה שהוא כעין צבע יאל"ה בלע"ז' ע"כ. ולפי העניין נראה שיאל"ה היינו יילנא. ובפרט ששמעתי מאחד שדובר צרפתית שלפעמים האות נו"ן שבלעזים ברש"י ותוס' היא כאות ניקוד, ואינה מבטאת בדיבור, וצ"ב אם כך היה גם בזמן רש"י ותוס', ויש לברר עוד).

יב. ועיין תוס' חולין מז, ב שהביאו שיטת ר"ת שירוק היינו בלוי (כחול) וכתבו: 'ומיהו נראה דמכח זה אין להכשיר שאר אתרוגים הירוקים' וכו', ויש כאן נטייה קצת לפסול סתם ירוקים, והוא נוח יותר אם ר"ת עצמו לא הכשיר עכ"פ קודם

והנה עיקר דבריהם לכאורה צ"ב טובא, שהרי המציאות הידועה היא שכל אתרוג שהוא בצבע ירוק רגיל הוא חוזר למראה אתרוג אחר שהייה עם עוד אתרוגים או עם תפוחים. והמציאות כך היא גם אם האתרוג נקטף בשלב מוקדם של הגידול, כשמראהו ירוק ככל האתרוגים באמצע גידולם [ויש אתרוגים שהבקיאים יודעים עליהם שלא יצהיבו, אבל אינו בסתם ירוק כתחילת ברייתו של כל אתרוג אלא במאורע מיוחד שהפרי לא קיבל שמש וכדומה, והוא ניכר בצבע בפני עצמו, ומה"ת לפרש סתימת מתני' וגמ' ופוסקים לכך].

ומעתה לפי זה יהיה הדין שסתם ירוק כשר, ואיך סתמו במשנה ובגמ' וברמב"ם ועוד מקמאי שירוק פסול, ולפ"ז אינו אלא במקרה רחוק. ואף אם הוא ספק אם יחזור אינו מוכן איך סתמו לפסול, שהרי יש לו ליטול מספק שמא כבר נגמר פריו וסופו להצהיב בתלוש, וכפי שמצוי מאוד. ובדאי שלא משמע כלל שהוא פסול מספק. וכעין זה יש להעיר בדברי תוס', שאם כוונת תוס' להכשיר את האתרוגים בעודם ירוקים צ"ב במה דיברו, ומי נביא לדעת אם יחזור (וכפי שהעיר הבית מאיר). ולא משמע כלל שכוונתם לומר שייטול מספק בלי ברכה וכדומה. ואכן המהרי"ל פסל בירוקים שלא התחילו להצהיב מהאי טעמא גופא שאין אנו יודעים אם יחזור (והוא באמת פסול מספק), וצ"ב במאי מיירי תוס'.

ובאמת, שאחרי שידענו שמצוי מאוד, וכן הוא בסתמא, שחוזרים הם בתלוש, הרי ראוי לומר שגמר הפרי נעשה בתלוש (והרי זה כעין שיש פירות שנקטפים בוסר ונגמרים בתלוש, וכנזכר בגמ' בתנאים, וכן הוא בכמה מיני פירות וירקות). ולפי זה, אם קודם שהצהיב הוא פסול משום שלא נגמר פריו מה טעם יש להכשיר ע"י זה שאם ישהה ייגמר פריו, והרי עכשיו עדיין לא נגמר הפרי. וכקושיות אלו הקשה במשכנות יעקב ויעו"ש (וראה הרחבה בחלק המציאות שבזה בהערה").

והנה, לשון תוס' ואותם אתרוגים הבאים לפנינו וכו', ומשמע יותר שלא באו להכשיר כל הירוקים שבעולם אלא באתרוגים מסוימים. וכן לשון כשחוזרים משמע יותר שכוונתם לומר שאינו בסתם ירוקים אלא כאשר הם במצב שחוזרים (ולולי זה היה להם לומר לפי שחוזרים וכדומה. ואם

שיצהיבו, אבל אינו מוכרח.

יג). טבע האתרוג שהוא מצהיב בתלוש ע"י הורמון האתילן שהוא מייצר, והוא מצהיב גם ע"י אתילן ממקור חיצוני, כגון מתפוחים שמניחים בסמוך אליו. והנה, יש כמה מיני פירות שאפשר לקטוף אותן כשהן בוסר ואינם ראויים לאכילה כלל ונגמרים בתלוש ונעשים משובחים לאכילה. והוא מצוי כיום בבנות אבוקדו מנגו ועוד, ובגמ' מצאנו בתנאים שהיו מבחילים אותם בתלוש ונעשים ראויים לאכילה.

ובאמת יש הפרש במציאות בין האתרוג ושאר פירות הדר לפירות הנ"ל. שבנות ואבוקדו וכו' הם מהפירות המכונים 'קלימקטריים' (climacteric) ותכונתם היא שהם ממשיכים את תהליך ההבשלה בתלוש (היינו שהריכוך של בשר הפרי והטעם ואחוזי הסוכר והחומצה וכו' משתנים גם אחרי הקטיף). וכן תכונתם היא שכשהם מקבלים ממקור חיצוני גז אתילן, שהוא הורמון שמזרז את ההבשלה, הם מגבירים את ההפקה של האתילן מעצמם ומבשילים במהירות (וכנראה כך הוא גם בתנאים שהיו מבחילים אותם בתלוש). ואילו בפירות הדר האתילן משפיע בעיקר על צבע הקליפה (וכנראה גם על הרכות שלה) ועל האחידה של העוקץ וכדומה, אך לא על טעם ואיכות הפרי עצמו, ואכמ"ל (הדברים נבדקו על כמה מיני הדר, ובהם לימונים, אך לא על אתרוגים, ברם סביר שאין הבדל מהותי, ועדיין צריך ביורר. סיכום של בדיקות שנעשו בחלק המציאות ראה 'תגובות פיסיולוגיות, ביוכימיות ומולקולאריות של פרי הדר להבחלה באתילן', מאת ל. מיוני, רחובות תשע"א).

ולנידון דידן הטענה במקומה עומדת, שאם ההצהבה היא גמר הפרי הרי בפשוטו הוא נגמר בתלוש, וכמש"נ.

כוונתם לומר שהם כשרים רק כשיחזרו ניחא בפשיטות, שמיירי רק באותם שכבר חזרו, אבל אם הם באו להכשיר בעודם ירוקים הרי לשונם מתפרש יותר לאתרוגים מסויימים שהם במצב שחוזרים).

ולענ"ד המחזור מעתה הוא שמה שבתוס' העמידו דבריהם על האתרוגים הבאים לפנינו הוא בדווקא. והיינו שכוונת תוס' לומר שהאתרוגים שהיו מצויים אצלם היה דרכם שהם היו מצהיבים בתלוש, וזה מוכיח שהם נקטפו בשלב כזה שנגמר פריים, ואילו הם היו נקטפים בשלב מוקדם הם לא היו מצהיבים. ובוה ניחא טענת הבית מאיר מאין יודעים שיחזור למראה שאר אתרוגים, שיל"פ כוונתם למצב ששנה אחר שנה באים אתרוגים ירוקים ככרתי והם חוזרים אחר זמן למראה שאר אתרוגים, ויש לסמוך שסתמא דמילתא שדרך התגרים לקוטפן בשלב שנגמר פריים, וחזקת הדברים בכך. ולפי זה ניחא סתימת המשנה והגמ' שפסלו, שיש לפרש דמיירי ברוב הירוקים, שנקטפים בקטנותם לפני גמר הפרי.

וכך נראה שהבין המהרי"ל, שהרי כתב שלא להכשיר אם לא התחיל להצהיב, והוא מפני שאין לנו ידיעה שהאתרוגים שלנו הם במצב ובדרגה של האתרוגים שהזכירו תוס'.

אבל כל זה קשה לדין, שבמציאות שלפנינו בכל הירוקים ככרייתם היא כך. וחזר הדין שלא ייתכן לפרש את הפסול שבמשנה וגמ' שאינו אלא מספק או בציורים רחוקים. ובמצב כזה הרי המחזור שהגמר נעשה בתלוש, וקודם שנגמר והצהיב אין להכשירם. והנה כגון זו צריכה רב, אבל הגאון בעל משכנות יעקב כבר טען קרוב לזה, ושעכ"פ המציאות מוכיחה שאין להכשיר, ויש לתפוס כהראשונים הפוסלים. ולכאורה המחזור כדבריו, ועכ"פ יש לחוש לזה ולהחמיר (ויש לצרף את דעת הב"ח, שהכשירו רק אחר שהצהיבו, ודברי הביכורי יעקב, שצידד כהב"ח וכתב שבעל נפש לעצמו יחשוש לזה).

ה.

דברי המהרי"ל שאין להכשיר אם לא התחילו להצהיב

במנהגי מהרי"ל כתוב (הל' אתרוג, ט"ז): 'היה פוסל לקנות האתרוגים הירוקים כולם ככרתי שקורין גרינא, דשמא ישאר באותה צבע ואתרוג הירוק ככרתי פסול. רק אם במקצת התחיל להיות מוריקא ככרום שקורין געלפליכט התירה'. ע"כ. והיינו שפסל סתם ירוקים והכשיר רק אם כבר התחילו להצהיב (לא ברור לי אם הכוונה למקצת השטח או שהצבע הירוק התחיל להשתנות קצת לצהוב, שכידוע אחר שלב זה הוא ממשיך מאליו את התהליך בזמן לא ארוך. וצ"ב במשמעות הביטוי געלפליכט, ומצד המציאות מסתבר כלשון שני, אלא שאולי הוא התיר בשני האופנים, ועיין להלן בדברי הפמ"ג).

ודבריו נפסקו בכל הפוסקים עיין מג"א (תרמח, כג) ט"ז (שם, יח) א"ר (שם, ל) וכתב בא"ר על זה: 'וכן כתבו כל אחרונים'. ע"כ. וכ"ה בחיי אדם קנא, טו וכן פסק המ"ב (שם, סה): 'הסכימו האחרונים דאין לסמוך ע"ז למעשה ואין לקנות אתרוגים אא"כ התחיל במקצת לשוב למראה אתרוג דשמא יהיה נשאר ירוק'. ע"כ [יש להעיר שבכת"י מצאו הגהות מר' שמעון בן המהרי"ל שטען בהרבה מקומות שכותב מנהג מהרי"ל לא דק, וכאן יש בכת"י: 'ומה"ר שמעון בנו כותב שאין לסמוך על זה'. ע"כ. ולכאורה כוונת הלשון שאין לסמוך להקל בזה וצריך שיצהיב כולו.

ואולי נפרש שהכוונה שאין לסמוך על העדות להחמיר, וממילא חזר הדין כפשטות דברי תוס' שגם ירוק לגמרי כשר, וצ"ת].

והנה צ"ב איך הבין את דברי תוס', ואטו כוונתם להכשיר רק אם התחיל להצהיב במקצת, ולכאור' רחוק לפרש סתימתם כך. ובבית מאיר דן לפרש שכוונת תוס' באמת להכשיר רק אם הצהיבו, שלולי זה אין לדעת אם נגמר פריים, והמהרי"ל הכשיר מסברא גם כשהתחילו, שאז חזקת הדברים שאם ישהו ימשיכו להצהיב. ברם שאר אחרונים נראה שלא הבינו כך, אלא שזו הקולא המפורשת בתוס'. ויעויין לעיל שיש לפרש שהבין את כוונת תוס' שלא כל האתרוגים מצהיבים בתלוש, ולבעלי התוס' היה ידוע שבאים להם כאלו שהם בדרגת הבשלה שיצהיבו בתלוש, אך אין להכשיר סתם אתרוג שלא ידוע לנו מצבו וא"כ התחיל להצהיב, שזה מודיע שנגמר פרי. ולשני הדרכים נקט המהרי"ל שבסתם ירוק כולו לא התירו תוס'.

[בפמ"ג לט"ז (שם): 'ומשמע דירוק כעשבי השדה סימן דלא גמר פריו אף ישהה אותו, וירוק שאין כעשבי השדה סימן שיחזור למראה אתרוג. ואם מקצתו כחלמון ביצה מראה האתרוג, אפשר אף מקצתו כעשבי השדה כשר, וצ"ע בכל זה'. ע"כ. וצ"ב, שהרי בתוס' כתבו הבאים לפנינו ירוקים ככרתי, ומבואר שגם בזה יש שאם ישהו יחזור, וכן הוא במציאות. ועכ"פ לדבריו לכאורה ירוק ככרתי כולו לא התירו תוס', והוא פסול מעיקר הדין].

ומעתה יל"ע איך אפשר להכשיר את כל הירוקים, דלא כמהרי"ל ודלא כהוראת האחרונים והמ"ב. ואם הטעם הוא משום שגלוי וידוע שכולם מצהיבים בתלוש, לענ"ד צ"ב טובא. שאם באנו לקיים את ההוראה המסורה מדורות הרי ודאי אין לנו להקל טפי ממה שנמסר. ומה זו דרך שמכשירים הכול בהנחה שאין דבר כזה שהירוק אינו חוזר, ואת הפסול שנשנה במשנה וגמ' והרבה ראשונים בסתמא משאירים לאופנים רחוקים וזרים עד שא"צ לחוש להם. וצ"ע, שהרי לא זו הקולא שנמסרה בפוסקים. ואם באנו לשנות מדברי הפוסקים מצד המציאות הידועה לנו, הרי הנכון הוא להחמיר בכל הירוקים כהראשונים הפוסלים, וכטענת המשכנות יעקב, ולא להקל נגד כל הפוסקים.

1.

דעת הפוסלים משום הדר והריטב"א והר"ן בחוזרים למראה צהוב

בפשוטו סברת התוס' להכשיר היא מצד זה שפסול הירוק הוא משום שלא נגמר הפרי, ובזה סברי התוס' שי"ל שאם יכול להצהיב כבר נגמר פריו מעכשיו. ברם לאותם הראשונים הפוסלים משום הדר ובגדרי הדר ופסולי מראה הרי לדבריהם נראה שא"א להכשיר את הירוקים על סמך שאם ישהו יצהיבו, שאם הוא פסול הדר היינו שצבע הירקות הוא מראה פסול שאינו הדור, ואף אם יכולים לחזור ולהצהיב מסתבר שהוא פסול עד שיצהיבו בפועל. וטענה זו כתבו בבית מאיר ומשכנות יעקב יעו"ש [והנה, הריטב"א והר"ן דימו לפסולי מראה לחומרא, ולפ"ז ודאי נראה להחמיר בירוק, וכמש"נ, אבל הרמב"ם כתב רק להקל ביו"ט שני, ושמא נאמר שהקיל לשני הצדדים, הן שבסופו לחזור כשר כיון שנגמר פריו והן שביו"ט שני כשר כיון שהוא בגדר פסולי

מראה. ברם יותר מסתבר שאם הוא בגדר פסול מראה אין שייך להכשירו על סמך העתיד, ועיין].

ומ"מ אחר שכבר הצהיבו יש להכשיר אף לדבריהם, שכבר אין כאן פסול מראה ואין כאן חסרון הדר. והנה היה מקום לדון שהצהבה בתלוש לא תועיל כיון שאינו משפיע כ"כ על הפרי עצמו (ראה פרטים בהערה לעיל), אבל נראה שסתימת המשנה והגמ' והפוסקים מלמדת להיתר. והרי דרך האתרוגים להצהיב קליפתם בתלוש, ואטו צריך עדים שנקטף צהוב, וכל כי האי ודאי היה צריך להשמיענו". ובספר נחמני (להר"ר נחמן בן רבינו חיים כהן תלמיד ר"ת) כתב שכו"ע מכשירים בזה, כי אם לא כן מניין שלא נקטף ע"י הגוי כשהוא ירוק. ולא ניחא להו לומר שכשר רק בעדות הראויה של ישראל או גוי מסל"ת שנקטף צהוב.

וגם מסברא כן הוא, שהרי נקטינן לדינא (או"ח תרמח, כב) שאתרוג הבוסר כשר. וכבר נתבאר לעיל שעולה מזה שאין הדין תלוי בהבשלה הפנימית אלא רק בצבע הקליפה. ומעתה מה איכפת לך שהצהבה לא השפיעה על בשר הפרי, הרי בלאו הכי הבוסר כשר, ועיין.



ז.

בדברי החזו"א

בחזו"א או"ח קמח, ג הרחיב לטעון להכשיר. ולענ"ד יש לדון טובא בדברים.

מש"כ שם לגבי חוזר למראה אתרוג בתלוש 'ואפשר דזה מורה שלא היה ככרתי ממש'. ע"כ. לא הבנתי כוונתו, הרי כל האתרוגים בתחילתם ירוקים ככרתי וכולם מצהיבים בתלוש, ומהיכתי תיתי לתלייה כזו. וכנראה הוא על סמך ההנחה שנראית מתוך דבריו בהמשך שירוק ככרתי הוא ירקות מיוחדת, ברם מהרבה ראשונים מבואר שירוק ככרתי הוא סתם ירוק – גרי"ן, ויעויין בזה באות א'. ועוד, שבתוס' כתבו מפורש הבאים לפנינו ירוקים ככרתי. ועוד, שאם הכוונה היא שנתברר למפרע שטעינו והם לא היו ירוקים ככרתי, הרי ודאי הכוונה להכשיר אחרי שהצהיבו ונתברר כן.

והביא שהקשה בחוט המשולש (היא תשובת המשכנות יעקב¹): 'א"כ אין פסול אתרוג אלא מספק, ועוד רובן חוזרין'. ע"כ. והיינו שסתימת התנא שהירוק פסול משמע שכולם פסולים בודאי,

(יד). ושמעתי בשם חכ"א שאמר שסתם אתרוגים אינם מצהיבים ממש על העץ אלא נהיים רק ירוק בהיר, וברם בבירור אצל מגדל ותיק אמר שתלוי בכמה גורמים ואם מפסיקים את ההשקיה וכדומה הוא מצהיב לגמרי על העץ. ובעצמי ראיתי אתרוגים צהובים לגמרי על העץ. והנה, אם דרכם להצהיב בתלוש הרי זו ראייה שכשר גם כן (ויש מי שדן שזו ראייה להכשיר למעשה ירוק בהיר. והנה, עיקר דין ירוק בהיר צ"ת ועיין ואכ"מ, אבל אם נאמר שהוא עדיין קרוי ירוק לא הבנתי היכן הראיה. וכי יש איזו משמעות שכל האתרוגים כשרים ברגע שנקטפו, ושפיר ימתין כמה ימים עד שיצהיבו. ועכ"פ, אחרי שכנראה מצוי גם כאלו שמצהיבים על העץ, הרי קשה לראות מכאן ראיה).

(טו). תשובת המשכנות יעקב נדפסה בקצת שינויים בשו"ת חוט המשולש סי' כ"ג בין תשובות הגר"ח מוולוז'ין, וכתב המו"ל: 'התשובה הזאת מצאתי בין כתבי אא"ז הגאון זצ"ל. ולפי הנראה מריהטא דלישנא ומבירורא דשמעתא דא נראה כי מפיו יצאו הדברים האלה'. ע"כ. ומבואר שלא היה בכתב ידו וחתמתו של הגר"ח. והנה בעל משכנו"י הדפיס את ספרו בחייו, ושמע מינה שהם דברי התלמיד, וכנראה שלחה לרבו הגר"ח לשמוע דעתו. וכבר העירו על זה.

וקשה לומר שכל הפסול אינו אלא מספק, ובפרט שרובם חוזרים, ואיך ייתכן לפרש כך את סתימת המשנה (ולמעשה כמעט כולם חוזרים מלבד היוצאים מן הכלל, והרי על סמך זה מכשירים כיום את כל הירוקים).

ותירץ החזו"א: 'ונראה דהראשונים שהיו בקיאין בטבעיות וכמבואר סוף פ"ב דנדה לענין ראית דם ובש"מ, ידעו והכירו איזה יחזור ואיזה לא יחזור, ואפשר דלאו כל הזמנים והמקומות שוין, ואע"ג דבמקומנו חוזרין בשאר מקומות אינן חוזרין, וכש"כ שאין אנו בקיאין במראות וכל החוזרין אפשר שלא היו ככרת'י. ע"כ. ולא הבנתי, שא"כ איך אנו מתירים את הירוקים כשאין לנו בקיאות, וגם אטו כוונת תוס' שיש לבדוק כל אתרוג ע"י בקיאים כחז"ל כדי להתיר. ועוד, שכל זה נראה רחוק בלשון תוס' (ואולי נפרש שכוונתו לומר שסתם ירוקים כשרים הם, ויש יוצאים מן הכלל שהכירים חז"ל בטבעיות עין מיוחדת להם. אבל א"כ חוזרת קושיית המשכנו", איך אפשר לפרש פסול ירוק שנשנה במשנה סתמא לכגון זה. וגם קשה מניין לנו שאין אנו צריכים לחוש על הירוקים שאינם בגדר זה. ולכאוף אדרבא, וראוי לפרש סתם מתניתין שכל הירוקים פסולים אטו אלו שאינם חוזרים, ועיין).

ומש"כ שאפשר שיש חילוק בין הזמנים והמקומות ובשאר מקומות אינם חוזרים – הנה כבר העיד במשכנו"י שהסתמא היא שכולם חוזרים". וכך אנו יודעים שכל האתרוגים הידועים כיום חוזרים להצהיב (היינו זני אר"י הקרויים זן חזו"א וזן מהרי"ל דיסקין ועוד, וזני תימן מרוקו וקאלאברי-איטליה, שמצויים כולם אצלנו כיום הזה), ובפרט כשמניחים הרבה אתרוגים יחד או עם תפוחים וכדומה, ועל סמך זה רבים מתירים היום את כל הירוקים מכל הזנים. ונראה שחזקת הדברים היא שכך הוא טבעם של כל האתרוגים. וגם נראה שחזקת הדברים היא שאתרוגי אר"י וסביבותיה כיום הם צאצאים של האתרוגים שדיברו בהם חז"ל [ומש"כ גם חילוק בין הזמנים, אם הכוונה שההיתר בנוי על הנחה שנשנתנו הטבעים מזמן חז"ל לזמן בעלי התוס', הדבר צ"ב טובא, דמנא להו לתוס' שנשנתנה המציאות ולהכשיר מה שפסלו חז"ל. ולא משמע כלל שהם באו לחדש כגון זה, אלא שהם הניחו שכך היא המציאות תמיד. ואולי הוא שיגרא דלישנא, לומר שייתכנו שינויים בין הזמנים והמקומות, ואין כוונת החזו"א לומר שזה הטעם להכשיר כאן].

והביא החזו"א שהקשה עוד שם מה בכך שסופו לחזור למראה אתרוג בתלוש, הרי ייתכן שהוא נגמר בתלוש. ותירץ: 'וי"ל דהראשונים ז"ל פי' שזה ראי' שהוא גמר פירי בתחלתו דכן הוא טבע אתרוג'. ע"כ. ברם יל"פ את כוונת המשכנו"י שהא גופא קשיא, שאם המשנה סתמה שירוקים פסולים, ועינינו רואות שכל האתרוגים בתחילתן הם ירוקים, וכולם מצהיבים בתלוש, הרי הדעת מכרעת שזה גמר בתלוש. וכיום קוטפים אותם גם כשהם בוסר (והיו ראויים להישאר על העץ עוד זמן רב ולהוסיף ולגדול, ואלו שאינם נקטפים למצוה, הרבה מהם גומרים גידולם בטבת ושבט), ובכל זאת הם חוזרים להצהיב בתלוש. ולכאוף זה ראייה ברורה שהגמר הזה נעשה בתלוש. וכבר נתבאר לעיל שקרוב לומר שתוס' הבינו שאין האתרוג מצהיב בתלוש אא"כ הוא נקטף בזמן שנגמר, וכהרבה פירות, אבל לפי הידוע והנראה הרי הוא מצהיב בתלוש בכל גווניו. וכך הוא טבע האתרוג כפי הידוע, שהוא מגיב להורמון הבשלה חיצוני ומצהיב קליפתו, ואין זה תוצאה של

טז). ובערוך השולחן כתב על אתרוגי קורפו שכולם חוזרים, ולא כתב דבר על אתרוגים אחרים, וכנראה לא היו לו ידיעות ברורות על זנים אחרים לפי שלא היו מצויים במקומו (וגם מה שכתב המשכנו"י הוא כנראה בעיקר באתרוגי איטליה וקורפו, שהיו שכיחים ביניהם).

גמר ובשלות שקדמו. וצ"ב איך אפשר שלא לחוש לזה לחומרא [ועיי"ש בחזו"א שדן בעוד טענות שבמשכנו"י בעניין זה, ונתבאר קצת במק"א].

ובמה שהוכיח המשכנו"י מהריטב"א והר"ן כתב החזו"א בתחילה שיש חילוקים בין הארצות, ושבארץ הראב"ד לא היו הירוקים חוזרים להצהיב בתלוש וכו', יעו"ש. ולענ"ד כל זה צ"ב טובא, אלא שבלא"ה נראה שחזר בו החזו"א מדרך זו. ושוב כתב: 'ואפשר כיון שאין זה עיקר מראהו וסופו לחזור ממראה זה פוסל משום מנומר'. ע"כ. וצ"ע, שבלשון הריטב"א והר"ן שם מבואר להדיא שהוא מראה פסול, ושם יהיה מראה שכשר כשהוא בכולו אינו פוסל בנימור. ועוד, שלפי זה כוונת הריטב"א והר"ן לומר שאם יהיה רובו ירוק כשר ואם יהיה מיעוטו מנומר בירוק פסול, והוא מחודש מאוד, הן מצד עצמו והן בסתימת לשונם. והנה, כמדומה שלמעשה החזו"א עצמו לא היה פוסל מנומר בירוק, ולא שמענו מי שחשש לזה (ויש טוענים דאדרבא, וגם אם מנומר במראה כשר פסול הרי במראה ירוק יש להכשיר לפי שטבעם בכך, ואין בזה את הריעותא של מראה מנומר).

ובסוף דבריו כתב: 'ואי ככרתי ממש לעולם אינו חוזר נוחא, וכמדומה שאין מצוי אצלנו שיהי' רובו ככרתי ממש ויחזור'. ע"כ. והיינו שהוא הניח שירוק ככרתי אינו ירוק הרגיל, ואולי אף סמך למעשה על תירוץ זה. ברם, בתוס' והרבה ראשונים כתבו שהם מדברים בירוק ככרתי שחוזר למראה הרגיל, וצ"ע. ועיקר ההנחה שירוק ככרתי הוא ירוק מיוחד ולא כמראה כל האתרוגים בקטנותם צ"ב טובא, ומדברי הרבה ראשונים מבואר ברור שירוק ככרתי הוא צבע ירוק רגיל ('גרין' בלע"ז), וכבר הרחבנו בזה מעט באות א', יעו"ש.

[וקרוב שהיה פשוט לו שא"א לייחס להריטב"א והר"ן שהוא פסול הדר משום הטענה שבחשבון הגמ' מבואר שאין תנא שסבר כן, וממילא היה נראה לו רחוק להעמיד דבריהם בכך, אבל אחר שמצאנו בראשונים אחרים שמבואר בהם כן, וגם מדברי הרמב"ם נראה כן, הרי לכאורה עלינו לפרש את דבריהם כמשמעם].
בדעת החזו"א למעשה ראה הערה".



(יז). 'ונראה דאע"ג דפסול ירוק אינו משום מראה מ"מ כיון שאין האתרוג במראה זה שפיר הוי מנומר שהרי הראשונים הביאו דברי הראב"ד לאפוקי מראות כשרות אלמא מראות כשרות כשהן מנומרות נמי פוגמין, מיהו אי במקום הזה הירוקין חוזרין למראה אתרוג א"כ יש כאן אתרוגין ירוקין וע"כ הראב"ד קאי במקום ובזמן שהירוקין אינן חוזרין [ועי' סוכה ל"ו א' הא לן והא להו ובפרש"י שם] מיהו אין סברא לחלק, ואפשר כיון שאין זה עיקר מראהו וסופו לחזור ממראה זה פוסל משום מנומר, ואי ככרתי ממש לעולם אינו חוזר נוחא, וכמדומה שאין מצוי אצלנו שיהי' רובו ככרתי ממש ויחזור'. ע"כ.

(יח). בספר ארחות רבינו בעל הקהילות יעקב (במהדו' החדשה, ח"ג עמ' ס"ב, אות מא): 'פעם כשסיפרתי למו"ר (שליט"א) זצוק"ל שמרן החזו"א זצוק"ל אמר לי לברך על אתרוג שחציו הי' ירוק... אמר לי מו"ר שמרן זצוק"ל אמר לו שמראה ירוק אינו פשוט להקל בו רק בצירוף עוד אתרוגים אמר לברך עליו'. ע"כ. והנה, כמדומה שיש מתלמידי החזו"א שהיו לוקחים גם ירוק ממש שעדיין לא התחיל להצהיב, וצ"ב. ועיין שם שבעל ארחות רבינו כתב שהחזו"א הכשיר לו אתרוג שהצהיב בחלקו לברך עליו, ואמר לו שסופו שיצהיב כולו. ע"כ. והוא הבין שכוונת החזו"א הייתה להכשיר גם בעודו ירוק בחלקו. ואם כן הוא הרי נראה שהחזו"א ג"כ הצריך שיתחיל להצהיב ע"פ דברי המהרי"ל שנפסקו באחרונים.

ח.

הערה למעשה

לענין מעשה בירוקים הרי העולה למש"נ שהיא מחלוקת ראשונים, ובפשוטו לדעת רי"ה מלוניל והמאירי, וכן נראה דעת הריטב"א והר"ן בשם הראב"ד, שהוא פסול בגדרי פסולי מראה, הרי כל זמן שהוא במראה ירוק הפסול הוא פסול מדאורייתא (ועיין בפנים שכן מסתבר בדעת הרמב"ם). ותוס' הכשירו אם הם מצהיבים בתלוש, ועיין בפנים מה שיש לדון בהבנת דבריהם. ודעת הב"ח שגם לשיטתם הם פסולים מעיקר הדין עד שיצהיבו, ועיין בפנים מדברי העו"ש והבי"מ (ובפסקי תוס' משמע להקל, וכן מבואר בפסקים מר' נחמן בן ר"ח כהן תלמיד ר"ת, ועיין בפנים). והביכורי יעקב כתב שבעל נפש יחוש לעצמו, ברם המ"ב לא הביאו. והמהרי"ל כתב שגם לתוס' אין להכשיר עד שיתחילו להצהיב, וכן פסקו כל האחרונים ונפסק במ"ב. ועיין בפנים שצ"ב מניין להקל שלא ככל הפוסקים. והחזו"א כנראה הכשיר למעשה ירוקים לגמרי, וצ"ע להבין טעמו.

וסוף דבר, שבפשוטו ליטול אתרוגים ירוקים הוא לכה"פ פלוגתת ראשונים בדאורייתא, ואף שאין בידינו להכריע אבל לענ"ד הנכון לנהוג בו למעשה כפסול ועכ"פ מספק".

וכיום רבו האתרוגים, ומצוי שלוקחים ירוקים כדי לחוש לדברים שודאי אינם מהדין כלל, ומקילים בדין הירוק שהוא נידון חמור, ולענ"ד נראה שאינו הנהגה נכונה (ואף מי שסבור להכשיר מעיקר הדין, צ"ב למה להקל בזה כשיש בשוק אתרוגים צהובים בשפע. ובפרט שאם ייקבע הדבר להחמיר הרי המגדלים ידאגו בקלות להצהיב את כולם, וסמא בידן).

ט.

ירוק בהיר

יש לברר מה דינו של צבע ירוק בהיר. והנה, אם אנו מכשירים כל שסופו להצהיב הרי ירוק בהיר ודאי סופו להצהיב בתלוש. ברם לראשונים הפוסלים ירוק כדין פסולי מראה והדר, יל"ע מה דינו של ירוק בהיר שהוא נוטה לצהוב. ובפשוטו נראה שכל ששמו ירוק ככרתי ולא צהוב (ירוק כזהב) הוא בכלל הפסול. ויש להקל רק כשהצבע בהיר מאוד, עד ששמו הוא צהוב (ירוק כזהב). ויש מקום להכשיר אף שאינו כזהב וכשעווה ממש, ויש בו נטייה מסויימת לירקות.

ובירושלמי פ"ג ה"ו: 'הירק ככרתן. רבי זעירא בעא קומי רבי אימי כהן כרתינן או דדמי להן כרתינן אמר להן כהן כרתינן. אי זהו ירקק שבירוקים. ר' לעזר אומר כשעוה וכשושנת קרמל סומכוס אמר ככנפי טווס. אי זהו אדמדם שבאדומים זהו זהירות עמוקה וכא הוא אמר הכין. א"ר פינחס שנייא היא תמן דכתיב ירקק'. ע"כ. וצ"ב מהי הכוונה. ובמשכנות יעקב ביאר שבאו לדון בירוק שאינו כשעוה ממש, והיינו לכאורה ירוק בהיר. ובמסקנת הירושלמי כתב המשכנות יעקב 'הא ירוק סתם אף שאינו כשעוה כשר רק שיהא מראהו כולו נוטה לגעל ולא ככרתי'.

(ט). ויעיין במאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א (בגיליון זה) שכבר כתב את עיקרי הדברים, ומסקנתו שנכון להחמיר בנידון זה ושהוא קודם לדברים אחרים, וככל אשר ביאר שם.

וע"כ. אמנם, לכאורה כוונתו להכשיר דווקא כשהוא בהיר מאוד והוא נוטה לצהוב יותר מלירוק אלא שאינו צהוב גמור. ובמצב זה לכאורה ניתן להכשיר גם מסברא, ולומר שיש לקרוא לו צהוב (ועיין בחידושי אור שמח על הש"ס שפירש הירושלמי שהנידון הוא כשהצהיב בחלקו, וזה מחודש. ולשיטתו אין ראייה משם לדין ירוק בהיר).

ולעניין הלכה למעשה נראה שלשיטות אלו יש להחמיר עד שיהיה ברור שאינו נכלל בירוק ככרתי, ורק כשנוטה לצהוב יותר מלירוק יש מקום להכשיר, וצ"ע למעשה, וראה הערה².



סיכום הדברים

א. אתרוג הירוק ככרתי פסול, ומבואר בראשונים שהוא מה שאנו קוראים ירוק – גרי"ן. והיינו כצבע כל האתרוגים בקטנותם (ואינו מיוחד לצבע מסוים בין הירוקים).

ב. נחלקו הראשונים אם מראה ירוק הוא מפסולי הדר או עכ"פ בגדרי פסולי מראה או שהוא רק חסרון גמר פרי. ובתוס' מבואר שהוא פסול רק מצד חסרון גמר פרי, אבל במאירי ורי"ה מלוניל נראה שהוא מפסולי הדר. וכן הריטב"א והר"ן בשם הראב"ד כתבו שפסול ירוק הוא ממראות הפסולים ודנים בדיני מראות לפסול במנומר וכו', ובפשוטו היינו ג"כ שסברי שהוא בגדר פסולי מראה. וכן מהרמב"ם נראה שכשר ביו"ט שני, כדין פסולי הדר.

ג. החזו"א והבי"מ טענו שלא ייתכן שהוא פסול הדר, שהרי לר"מ הוא הדר, ולר' יהודה (שלא סבר לפסולי הדר) כל החסרון הוא שאינו גמר פרי, ונמצא שאין תנא שחלק על ר"מ וסבר שאינו הדר. ויל"פ דברי הראשונים שאם הוא צבע ומראה שלפני גמר פרי אינו הדר, וגם לר"י י"ל שגדרי הדין הם בגדר פסולי הדר ומראה, ועיין בפנים.

ד. תוס' הכשירו בחוזרים למראה צהוב בתלוש, שזה מוכיח שנגמר פריים. והב"ח ועוד פירשו שתוס' מכשירים רק כשכבר הצהיבו (והביכורי יעקב כתב שבעל נפש יחוש לעצמו כהב"ח), אבל בפסקי תוס' משמע לא כך, ושור"ר לחד מקמאי שר"י מכשיר אף בעודם ירוקים, ועיין בפנים. וכן המ"ב סתם להכשיר. ברם, יש להקשות שאצלנו כל הירוקים ככרתי וכעשבים חוזרים, והעניין הוא שטבעם הוא שהם ממשיכים התפתחותם בתלוש (וכמו שמצאנו בעוד פירות שאף מבשילים בתלוש). והקשה המשכנע"י שצ"ב מ"ט להכשיר, הן מצד שסתימת המשנה והגמ' והרבה ראשונים מורה לפסול, והן מצד שמסברא נראה שאין כאן גמר פרי עד שיצהיבו בפועל.

ה. המהרי"ל כתב שאין להכשיר עד שיתחילו להצהיב כי לולי זה מניין לנו שנגמר פרים ויצהיבו, וכן פסקו כל האחרונים (ועיין בפנים אם פסל בודאי או מספק, ואם כוונתו לפרש כך את דברי

כ). בספר ארחות רבינו בעל הקהילות יעקב (במהדו' החדשה, ח"ג עמ' ס"א, אות לב): 'מו"ר (שליט"א) זצוק"ל החמיר מאד לענין מראה ירוק ולא נטל אתרוג עם מראה ירוק בהיר רק עם מראה ירוק בהיר מאד'. ע"כ. וראה שם עובדות שאירעו במהלך השנים.

[ועיין בחוט שני הל' סוכה וד' מינים, (עמ' רפד, פרטי דינים אות ב') שירוק בהיר כשר. וברם נראה שהוא מכוח דברי הפוסקים שהקילו כשניכר שסופו להצהיב, ובירוק בהיר ודאי סופו להצהיב (ונסתייע מהבנת החזו"א שירוק ככרתי וכעשבים הכוונה לדרגת ירקות, וראה אות א' ובמש"נ בדברי החזו"א). אבל לדעת הראשונים הפוסלים ירוק מדינא נראה שא"א להקל בסתם ירוק בהיר].

התוס'). ורבים מקילים בכל הירוקים מפני שידוע לנו שכולם מצהיבים בתלוש. ברם הדבר תימא, שאין זו הקולא שנמסרה לנו. ואם נבוא לפקפק מצד המציאות, הרי נראה שיש לנו להחמיר כדברי הראשונים הפוסלים [עיין בפנים שבן המהרי"ל כתב שאין לסמוך ע"ז, ולכא' כוונתו להחמיר גם בהתחיל להצהיב, ויל"ד, ועיי"ש].

ו. להראשונים הנ"ל, שהוא מפסולי הדר ומפסולי מראה, הרי נראה שעד שיצהיבו הם פסולים מדינא (ועיין בפנים בדעת הרמב"ם). ומ"מ נראה שאם יצהיבו בתלוש שפיר דמי.

ז. החזו"א כתב להכשיר בירקותם ושאינו פסול הדר, ושע"כ לפרש כן דברי הריטב"א והר"ן, ולענ"ד צ"ת, ועיין בפנים דיון בדבריו.

ח. לענין מעשה נראה שהנכון להקפיד מאוד ליטול אתרוגים צהובים ולחשוש להשיטות הפוסלות, ובודאי שזה קודם להידורים אחרים, שברור שאינם מדינא (ואף אם נאמר שאין חיוב מעיקר הדין להימנע מלקחת ירוק, צ"ב למה להקל כשאפשר להחמיר בקל). ולמה שהבאנו מהראשונים הרי גדרי הפסול הם כגדרי פסולי מראה (וכדין מראה שחור ומראה לבן), שפוסלים ברובו של אתרוג, ובנימור המתפשט ברובו, ובכלשהו בחוטמו.

ט. בירוק בהיר נראה שלשיטות אלו יש להחמיר עד שיהיה ברור שאינו נכלל בירוק ככרת, ורק כשנוטה לצהוב יותר מלירוק יש מקום להכשיר, וצ"ע.



הרב אוריאל כהן

בירך בטעות על אתרוגו של חברו, האם יחזור לברך שהחיינו

נשאלתי מאדם שביום הראשון של סוכות נטל בטעות את אתרוגו של חברו ובירך עליו ברכת המצוות ושהחיינו, דודאי לא יצא יד"ח, ומכיון שרק למחרת שם ליבו לזאת, נפשו בשאלתו האם צריך לחזור ולברך שהחיינו ביום ב'?



ובהשקפה ראשונה היה נראה דפשוט שיחזור ויברך, דכיון שלא יצא ידי חובתו הא קי"ל דברכת שהחיינו שייכא כל שבעה כשיזדמן לידו, וכמו שפסק במשנ"ב בסימן תרס"ב סק"ג.

אלא דשוב התבוננתי דאולי שאני הכא, דס"ס בירך כבר שהחיינו על המינים שבידו, וכדאשכחן בסוכה דף מו. העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. אלמא דלא בעי שיברך דוקא בשעה שמקיים את המצוה. מיהו אכתי היה מקום להסתפק דאולי בעי דוקא בשעה ש"עושה" לולב, דהיינו בשעת האגד, אבל לברך סתם בעלמא לא אשכחן.

ושו"ר בדברי הרא"ש שם בפ"ד ס"ב, שכתב: "ולענין זמן על הלולב ביום טוב שני, כתב רבי שלמה ב"ר שמשון ז"ל, נשאלתי אם אומר זמן על הלולב ביום טוב שני, ותמהני על מה שכתב בעל הלכות גדולות דזמן דכסא פוטר דלולב, והלא לענין לולב מיפסקי לילות מימים. ור"י פסק דאין אומר זמן ביום טוב שני, וכן נהגו גדולי גרמייש"א, וטעמא שלהם, דממ"נ יצא בזמן שאמר ביום ראשון, דאפילו אם תמצוי לומר דחול הוה, הא אמרינן העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו ושוב אין מברך בשעת נטילה, וא"כ הכא נמי יצא בזמן שבירך אתמול אפילו אם היה חול, ולא דמי לזמן של קידוש שאומר בשני הלילות, דאותו זמן הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה ולולב מידי דהוה אשאר יום טוב, ועוד משום דבעינן נטילת לולב שבעת ימים ואם נברך זמן מספק ביום טוב שני וביום שמיני ספק שביעי לא מברכין נמצא שאין לולב ניטל אלא ששה ימים, וזה הטעם אינו נ"ל דבין אמר זמן ביום טוב שני ובין לא אמר זמן יום ראשון ספק הוא, ומיהו איכא למימר אנן דבקיאינן בקביעא דירחא ואינו ספק לנו אלא מנהג בעלמא הוא מה שאנו עושין שני ימים, אבל אם נברך זמן ביום שני אז אנו מראין בשעת נטילת לולב שהן ספק, וכן פסק רש"י בתשובה שאין לומר זמן ביום שני. וה"ר שמואל מאייבר"א כתב בשם ר"י דעכשיו שנהגו לברך זמן בשעת נטילה א"כ צריך לברך גם ביום שני, דשמא יום ראשון חול הוא ולא יצא, דזמן לא נתקן לאומרו אלא בשעת נטילה או בשעת עשייה אפילו בחול (המודע), ואם לא אמרו בשעת עשייה ואמרו בחול לאחר עשייה לא יצא וצריך לאומרו בשעת נטילה, מיהו י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול אחר עשייה, וכן נוהגין

באשכנז שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני, עכ"ל [וכמסקנת הרא"ש כ"פ בשו"ע סימן תרס"ב].

והרי לן דמה שכתבנו לחלק זו סברת ה"ר שמואל מאייבר"א בשם ר"י "דזמן לא נתקן לאומרו אלא בשעת נטילה או בשעת עשייה אפילו בחול", והרא"ש הסכים עימו בעיקר הסברה דא"א לברך סתם שהחיינו בשעה שאינו עוסק במצוה, וא"כ פשיטא דבנד"ד, דלפי האמת לא קיים מצוה, א"כ לא שייך לברך שהחיינו.

אלא דמ"מ היה מקום להסתפק לפ"מ דמסיק הרא"ש "דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול אחר עשייה", והנה אם יום ראשון הוא חול הרי לא עשה כלום, אלא דמ"מ כיון דכונתו ליטלו לשם מצוה שפיר עלתה לו ברכת שהחיינו. וא"כ ה"נ בנד"ד, כיון דכונתו הייתה לצאת יד"ח ולקיים מצוה שפיר עלתה לו ברכת שהחיינו. או דילמא די"ל דשאני התם, דמצד החפצא היה ראוי למצוה, ועוד דמצד הספיקא דיומא היה מצוה ועומד לאפוקי נפשי מספיקא, ולכך שפיר מהני מה שנטלו לשם מצוה, משא"כ בנד"ד, דחסר בחפצא של המצוה, לא שייך לברך ע"ז. ועוד, דאינו אלא טועה, ואם היה מתבונן במעשיו לא היה נוטל את אתרוגו של חברו, וא"כ נמצא שלא היה מוטל עליו לעשות כן, וממילא לא מהני מידי מה שדעתו הייתה לקיים מצוה, כיון שבפועל לא היה מצוה ליטלו.

ונראה להביא ראיה לחילוק הנ"ל, ממש"כ בב"י בסימן תרנ"א בשם האורחות חיים (הל' לולב אות כב), וז"ל: "מעשה בה"ר משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון ובירך על נטילת לולב ושהחיינו, ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה, והניחה בלולב, וחזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו משום ערבה, ונהי שאין צריך ליטול אלא הערבה בלבד אלא מצוה מן המובחר בעי למיעבד ליטול ארבע מינים בבת אחת, וכן מצינו מכתובת ידי הראב"ד ז"ל עכ"ל. וכתב בדרישה דה"ה אם נטל את האתרוג הפוך ובירך ואח"כ שם ליבו שלא יצא יד"ח דצריך לחזור ולברך, וביאר בא"ר דיברך על נטילת לולב "ושהחיינו", וכ"כ בחי"א (כלל קמ"ח ס"ד). וקשה מדברי הרא"ש הנ"ל, דכתב דבנטלו לשם מצוה לברך עליו יצא יד"ח שהחיינו, אף שלפי האמת לא יצא יד"ח המצוה. אע"כ דצריך לחלק, דהתם לגבי ספיקא דיומא מוטל עליו ליטול, וממילא חשיב שנטלו לקיים מצות בוראו, משא"כ בנטלו הפוך אינו אלא טועה, ורצונו לקיים מצוה לא מהני מידי. וא"כ ה"נ בנד"ד כיון שאינו אלא טועה יכול לחזור ולברך.

וראיתי בספר הליכות שלמה (להגרשו"א זצ"ל בפ"א הערה כ"ב) דכתב דדברי האחרונים הנ"ל צ"ב. ולכאורה כונתו כיון דס"ס נטלו לשם מצוה שפיר יצא יד"ח שהחיינו. ובהערות שם ציינו דבספר חיים וברכה (אות מ"ב) ג"כ פיקפק בזה וכתב דהמהרש"ם הסכים עימו דלא יברך. וא"כ לפי דבריהם ה"נ דבנידון דידן דלא יברך, כיון שס"ס נטלו לשם מצוה, ומפלוגתא לא נפקינן ונימא סב"ל.

ואינה ה' לידי ספר חיים וברכה לראות טעמיו ונימוקיו, וראיתי שם שהאריך בזה. וקוטב דבריו הוא, חדא שהביא מדברי שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' ר"ד), שכתב: "אבל כיון דקיימא לן (עירובין מ' ע"ב) זמן אמרו אפילו בשוק, אין קפידא בדבר ואפשר לברך זמן אחר קריאת המגלה אם לא

בירך לפני קריאתה. וכל שכן שבנטילת לולב יש טעם אחר לברך זמן אחר נטילה שהרי עדין יש נענועין שהם שירי מצוה (סוכה ל"ח ע"א), ובלא זה הטעם אפשר הוא שהרואה נר חנוכה אחר ראייתו הוא מברך זמן והוא הדין בשאר מצות דאפשר בהכי, עכ"ל. הרי לן דס"ל לתשב"ץ דמעיקר דינא נהוג דין ברכת שהחיינו ברואה אף בשאר מצוות, וא"כ בהיה האתרוג הפוך לא גרע מרואה דשפיר יצא יד"ח. ועוד טען שם דכיון דקי"ל דאין מברך שהחיינו ביום שני, אלמא דיצא יד"ח ביום הראשון אע"פ שהוא חול, אע"כ מוכח דבמה שהיה מונח לפניו סגי, וא"כ לא גרע בזה שהוא מהופך.

והנה, טענתו הראשונה מדברי התשב"ץ אינה עולה בקנה אחד עם דברי הרא"ש הנ"ל, דהרי הסכים הרא"ש עם טענת ר' שמואל בשם הר"י (וכ"פ הכל בו בסי' ע"א) דאין לברך אלא או בשעת עשייה או בשעת קיום המצוה, אלא דס"ל דהנטילה ביום ראשון חשיבא שעת קיום המצוה (ולכאורה יסוד הסברא הוא דתקנו שהחיינו בשעת השמחה, וה"נ שמכון לקיים את המצוה איכא שימחת מצוה), אבל על עצם הראיה בודאי דא"א לברך "דזמן לא נתקן לאומרו אלא בשעת נטילה או בשעת עשייה אפילו בחול". ודברי הרא"ש הובאו בשתיקה בב"י בסימן תרס"ב, א"כ הכי נקטינן, ואין בו בכדי טענה על האחרונים הנ"ל. וטענתו השניה מגוף הדין דאין מברכין ביו"ט שני, לכאורה הדבר תלוי בביאור דברי הרא"ש "בשעה שמקיים המצוה" (וכדכתבנא לעיל), דבנטלו הפוך אמנם נתכון לקיים מצוה אבל בטעות יסודו ולא היה מוטל עליו לעשות כן, משא"כ ביום ראשון, הרי מצד הדין מוטל עליו לנטלו ולכך שפיר נפיק ידי ברכת שהחיינו.

ומ"מ אין סברא זו מוכרחת, וכנראה דלחיים וברכה (ומהרש"ם) הוה פשיט"ל דעצם זה שמתכון לקיים את המצוה ומונח לפניו שפיר יצא יד"ח שהחיינו לדעת הרא"ש.

ויותר נראה דאין דברי הרא"ש הנ"ל (במה שהסכים עם ר' שמואל בשם ר"י דאין לברך אלא או בשעת קיום המצוה או בשעת עשייה) מוסכמים (מלבד הנ"ל מהתשב"ץ). דבשבלי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שסו) נראה דס"ל דמברך שהחיינו אף לא בזמן עשייה, וז"ל: "ת"ר העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, פי' שאוגדו ומתקנו לעצמו אז מברך, אבל אם מתקנו לאחרים אינו מברך, ובערב יום טוב עסקינן, נטלו לצאת בו אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על נטילת לולב, פי' ביום טוב עסקינן, ואף על פי שבירך ביום ראשון חוזר ומברך ביום שני. פי' וה"ה לכל שבעה ואם לא בירך שהחיינו בשעת עשייה מברך בשעת נטילה ואין מברכין זמן אלא בנטילת יום ראשון בלבד וכך השיב בתשובותיו רבינו שלמה ב"ר שמשון ז"ל בשם רבינו יעקב ב"ר יקר ז"ל, שאין אומרים זמן בנטילתו של לולב אלא ביום ראשון בלבד, לפי שלא מצינו עיקר ושורש לברכה זו אלא בחול בשעת עשייה וכיון שבירך פעם אחת זמן אינו צריך לחזור ולברך זמן פעם אחרת", עכ"ל. הרי לן דסתם הדברים דבכל זמן מצי שהחיינו.

ואף מדברי הכל בו משמע כן, דכתב (סימן עב): "ויש מן הגאונים שאמרו שאומר זמן ביו"ט שני על נטילת לולב כדרך שאומר אותו על הכוס, ויש מהן אומרים שלא לאמרו ביו"ט שני אחר שלא מצינו עקר לברכה זו אפילו ביום ראשון לא בתלמוד ולא במשנה ולא בתוספת ואין חיוב לברכה זו אלא בשעת עשייה כמו שאמרו ז"ל העושה לולב לעצמו אינו דין שיסמוך על של צבור וכיון שאין ברכה זו בשעת עשייה אלא משום מנהג די לנו לברך בימים ראשונים בלבד,

וה"ר יצחק ז"ל כתב ורוב בני אדם שמברכין שהחיינו בשעת נטילה לפי שהאחרים מתקנים להם לולביהם, ב"ט שני אין לברך שהחיינו, והר"ף ז"ל כתב ואף על גב דמברך שהחיינו גם ביום השני בקדוש משום ספק שאני לולב דעיקר שהחיינו דלולב בחול היא בשעת עשיה כדאמרינן העושה לולב לעצמו וכו' הילכך אם ברך יום ראשון בשעת נטילה סגי ליה בברכת שהחיינו שבירך ביום ראשון בשעת נטילה כך השיב ז"ל בתשובה אחת במחזור ויטרי, מיהו ה"ר שמואל דאיבר"א ז"ל אומר בשם ר"י דעכשיו שנהגו לברך שהחיינו דלולב בשעת נטילה אם כן צריך לברך אותה גם ביום טוב שני דשמא יום ראשון חול הוא ולא יצא דאף על גב דהעושה לולב לעצמו מברך שהחיינו אף על פי שהוא חול היינו משום דמברך בשעת עשיה אבל ביום ראשון אם הוא חול ההיא שעתא לאו שעת עשיה היא ולא שעת נטילה היא והברכה נתקנה או בשעת עשיה או בשעת נטילה והא לא דמיא אלא לנוטל לולב בחול אחר העשיה שאם ברך אז שהחיינו דודאי לא יצא ויום טוב ראשון אם הוא נמי חול להאי דמיא והלכך מברכין שהחיינו אלולב בין ב"ט א' בין ב"ט ב' וכן עיקר עכ"ל הר"ף". וכן משמע סתימת הדברים במחזור ויטרי (סימן שע"ד) ובאור זרוע (ה"ב הלכות סוכה סימן שטז), הרי דסתמו הדברים דפלוגתיהו תליא אם נתקן דוקא בשעת עשיה או בשעת קיום המצוה או שאפשר לברך בכל זמן. ועכ"פ מדי ספיקא לא נפקא וספק ברכות להקל, וא"כ ה"נ בנד"ד.

אלא דיש לשדות נרגא בזה, דבשלמא בנטלו הפוך ס"ס החפצא של המצוה מונחת לפניו ושפיר איכא שמחת מצוה (אמיתית) שיברך עליה, משא"כ בנד"ד דלקח אתרוגו של חברו כיון דבעינן לם, כלפיו לא חשיב חפצא של מצוה ודמי לרואה אתרוג פסול שודאי אינו מברך עליו, ואף שיש לחלק דבאינו שלו לא חסר בחפצא אלא זה דין בגברא שתיהיה המצוה שייכת לו. דמדברי הראשונים מבואר להדיא דדקדקו את לשון הגמ' העושה לולב "לעצמו" אומר ברוך שהחיינו, ופרש"י לעצמו "ולא לאחרים" (וכ"ה מפורש בשבלי הלקט הנ"ל ובעוד ראשונים), הרי להדיא דלא שייך ברכת שהחיינו על אתרוג שאינו שלו.

ואף דדעת התשב"ץ הנ"ל, דאיכא ברכת שהחיינו על הראיה בכל המצוות (שתקנו בהם שהחיינו) ולמד דין זה מחנוכה, והתם הברכה היא על עצם ראית המצוה שמחוייב בה ואף שהיא מצוה של חברו, וא"כ ה"נ דמצי מברך על ראית המצוה אף שהיא של חברו. די"ל שאני התם דתקנו ברכת הרואה על נר חברו הרי דנר חנוכה חשיב חפצא של מצוה כלפי הרואה, משא"כ באתרוג דבעינן לם י"ל דכלפי חברו ל"ח חפצא של מצוה ולא מצי מברך שהחיינו". וא"כ עלו בקנה

א). ויש לעיין מדברי האגודה (מסכת סוכה פרק ד) שכתב: "העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו ליטול לצאת בו מברך על נטילת לולב וגם למחר מברך על נטילת לולב אבל באותו יום אין מברך אלא פעם אחת דאין עיקר מצותו אלא פעם אחת ולא דמי לסוכה ותפלין. ודוקא העושה לעצמו מברך שהחיינו ולא עושה לאחרים. אבל בירושלמי [פ"א ה"ב] משמע לעשות סוכה והוא הדין עושה לאחרים. הרי שדימה סוכה ללולב, אע"פ שבסוכה אין דין לם ומצי נפיק בסוכת חברו, אלא דהטעם דבעי בלולב שיהיה שלו זה משום דכיון דאיכא מצוה לאוגדו הוי חייב אקרקפתא דהעושה והוא פועל יוצא מהחייב שלו ליטלו ושפיר מצי מברך. משא"כ כשאוגד לולב חברו אין זה אלא עשיית חסד בעלמא ולא שייך ע"ז מצות שהחיינו, וע"ז העיר שפיר האגודה מדברי הירושלמי שמברך על עשיית סוכת חברו וא"כ ה"נ דיש לברך על אגידת לולבו של חברו. ועיין מאירי (מו). שכתב העושה לולב לעצמו ר"ל שאוגדו ומתקנו מערב יום טוב לאחר שאגדו ותקנו מברך שהחיינו אף על פי שלא חל עדיין זמן חיובו הואיל ולצורך חיוב הוא נעשה".

מיהו י"ל דס"ל לאגודה כדעת ר' שמואל בשם ר"י דאין לברך אלא או על עשיה או בקיום המצוה ממש, אבל אי נימא

אחד דברי התשב"ץ עם שאר דברי הראשונים דאינו מברך על עשיית לולכו של חברו. וא"כ בנד"ד נטל אתרוג שאינו שלו לא נפיק ביה מידי בברכת שהחיינו וצריך לחזור ולברך. [ובעיקר חידושו של התשב"ץ דשייכת ברכת שהחיינו בראיית כל המצוות, עיין היטב תוס' סוכה מו. ד"ה הרואה, ובמהרש"ל מהרש"א ומהר"ם שם, דוק היטב דנפ"מ לזה].



סיכום העניין: דלדעת הפוסקים (ורבים הם וכ"ד הרשב"ש סימן תל"ב, ורבנו מנוח בפ"ז מלולב) דמברכין ביו"ט שני, א"כ פשיטא דה"נ בנד"ד שצריך לברך דודאי לא יצא ביום הראשון כשנטל, ולדעת החולקים וס"ל דשעת עשיה לאו דוקא כתבנו להסתפק משום דשאני התם דס"ס מברך על מינים שיוצא בהם, משא"כ הכא שאינו יכול לצאת בהם, לא שייך ע"ז ברכת שהחיינו. ובדעת הרא"ש דאף בזמן "שרוצה" לקיים המצוה יכול לברך - וא"כ ה"נ הרי רוצה לקיים המצוה, כתבנו לחלק דהתם ס"ס יש חפצא של מצוה וגם מוטל עליו לברך, משא"כ בנד"ד לא מוטל עליו לברך ואין כאן חפצא של מצוה. ובדעתו המחודשת של התשב"ץ שבכל המצוות שייך ברכת שהחיינו על הראיה, חכנו לומר דהיינו דוקא בחפצא של מצוות שהמברך שייך בקיומם.

מיהו עוד יש לדון בזה לפמש"כ בביכורי יעקב בסימן תרס"ב (סק"ב) דצידד דאם הביאו לפניו ד' מינים חדשים צריך לחזור ולברך שהחיינו, ובאורחות חיים הנ"ל מבואר שגם על מין אחד חדש מברך, ועיין בתשובות והנהגות (כרך ב סימן שו) שכתב ע"פ דברי הבכורי יעקב דיש לחשוש היכא שביום הראשון נטל מאחד ד' מינים מהודרין במתנה ע"מ להחזיר (לצאת חובתו מדאורייתא בהידור) ובשני נטל את שלו, ראוי לחשוש שחייב בזה בשני בשהחיינו ומבטל כשאנו מברך הברכה. א"כ ה"נ בנד"ד שביום השני מברך על אתרוג חדש שפיר חוזר ומברך [ועיין שו"ת באר משה (ח"ה סימן קכ"ו) שדן בביכורי יעקב הנ"ל].



דמצי מברך בשעת ראית החפצא של מצוה דנפיק בה, א"כ י"ל דאף שאין מברך על עשיית לולכו של חברו, מ"מ מצי מברך על עשיית סוכת חברו וכדברי הירושלמי (ובמאירי הנ"ל ס"ל כדעת ר' שמואל בשם ר"י דמברך שהחיינו גם ביו"ט שני).

ב). ולא נראה לחלק דהתם יום ראשון חול וא"כ בירך בחול ולכך צריך לחזור ולברך, דבדבריהם מבואר דטעמם משום דאפשר לברך או בשעת עשיה או בשעת קיום המצוה וז"ל רבנו מנוח: "מיהו אין יוצאין בזמן אלא מזמן דשעת עשיה שהוא מצוה לתקנו ולאגדו משום מצות זה אלי ואנוהו או מזמן דבשעת נטילה ומשום הכי נהגו לומר זמן בשני ימים הראשונים דאם היום קדש אתמול לאו שעת נטילה הוא ולא שעת עשיה הוא שהרי מתוקן ועומד".

הרב ידידיה אלמשיעלי

מח"ס חלקו של ידד

בעניין הנ"ל

לכבוד דודי, הרה"ג רבי אוריאל הכהן שליט"א
בדבר השאלה באחד שנטל לולב ואתרוג ביום הראשון בטעות את של חברו במקום את
שלו, אם ביום השני שחזור ונטל את שלו צריך לברך שהחיינו או לא.

א.

אם לכם הוי פסול בחפצא

הנה בעיקר הפסול דאתרוג הגזול דל"ח "לכם", חקתי באורך במ"א אם הוא פסול בחפצא
כמו פסול חסר וכד' או דהוי רק דין שיהיה לכם. והוכחתי מדברי המ"ב, דמחד כתב להדי'
בשער הציון (סי' תרס"ח) להכשיר אתרוג שאינו לכם לקטן, ומתקיים בזה מצוות חינוך, ומאידך
בביאור הלכה (סי' תרנ"ז) כתב שכל הד' מינים של קטן צריכים להיות בכשרות כמו גדול, וע"כ
שלכם אינו פסול בחפצא, ולכן שייך לקיים בזה מצוות חינוך, ולפי"ז נראה לכאור' דכיון שאינו
אתרוג פסול, א"כ א"צ לברך שהחיינו עוד פעם, דסו"ס בירך על חפצא דמצוה.

ונראה רא' ממ"ש רבינו מנוח בס' המנוחה (פ"ד מסוכה ולולב הי"ט), דאף לדעת הרמב"ם דנשים
אינם מברכות על מ"ע שהזמן גרמא (דאינן יכולות לומר וצונו), מ"מ שהחיינו כן יכולות לברך,
דעכ"פ עבדי מצווה כאינו מצווה ועושה, ע"ש. והנה, אם אינן יכולות לומר וצונו, איך שייך
לומר שיש כאן מצוה (כאינו מצוה ועושה) שעליה יוכלו הנשים לברך שהחיינו. ובמ"א הארכתי
לבאר דבמ"ע שהז"ג אמנם אין כאן גברא המצווה, אבל יש כאן חפצא דמצוה, וזהו הביאור
בדעת רבינו מנוח הנ"ל, דכל שיש כאן חפצא דמצוה, אפילו שהעושה אינו מצווה, וגם אינו
מקיים מצוה, מ"מ יכול לברך שהחיינו.

ב.

אם צריך לברך שהחיינו על אתרוג פסול

ומצאתי דברים מפורשים בזה בשו"ת שער אפרים (סי' ל"ה) שנסתפק בכל הפסולים גבי אתרוג
דנוטלים ולא מברכים, אם עכ"פ צריך לברך שהחיינו מדין גמר הפרי, דהיינו משום שמעיקר
הדין מברכים על הראיה אלא שנהגו לברך על האכילה. ולכן כשאין כשר יכול לברך שהחיינו
על פסול, ויש להוכיח מתשו' מהרש"ל (סי' ח') במעשה בק"ק אוסטריא שלא היה להם הדס וצווה
לברך ביום השני שהחיינו על ד' מינים, ומוכח שאין לברך על אתרוג פסול שהחיינו, והטעם
שלא יבאו לחשוב שהוא כשר וכו', וסיים וצ"ע לדינא.

האוצר ♦ גיליון מ"ה

והשדי חמד (מער' ברכות סי' ב' אות ב') הביא מהכתב סופר דפשיט"ל שמברכים על ראיית אתרוג, ותמה עליו דבשער אפרים פסק שלא מברכים על ראיית אתרוג, ואמנם כן דעת כמה אחרונים (שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' רל"ג, חסד לאלפים סי' רכ"ה, יפה ללב ביושר לבב סי' רכ"ה, שו"ת הרי בשמים מהדו"ח סי' י"ב) דכיון שאתרוג דר כל השנה באילן, אין לברך על ראייתו שהחיינו, מ"מ אין הכרע בזה, דיעוי' בספר פרי אדמה (ח"א דכ"ו ע"א) שכ' שמנהג ירושלים כן לברך שהחיינו על אתרוג ודלא כההלכות קטנות הנ"ל, כיעוי"ש. ועי' מה שציין בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד א"ח סי' נ' בסופו).



ג.

ברכת שהחיינו על שמחת המצוה

ודבר מחודש מאוד כתב בספר ילקוט הגרשוני (או"ח סי' תרמ"ו ס"ק ח') שאם אין לו הדסים המשולשים כדת ואע"פ שאינו מברך אשר קידשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב, מ"מ מברך שהחיינו על ד' מינים, דלא גרע שמחת מצוות חצי שיעור מברכה על פרי חדש.

ועפ"ז יש לדון דהיכא שיש חפצא דמצוה, ולא חצי שיעור של מצוה, א"כ בודאי אפשר לברך שהחיינו, ואם חזינן שבפסול לכם קטן יכול לברך גם על נטילת לולב, דל"ח אתרוג פסול, א"כ אי בגדול אם בירך שהחיינו עכ"פ יצא, ואינו יכול לחזור ולברך שהחיינו.



ד.

ברכת שהחיינו בלא ברכה על במצוה עצמה

אמנם, בעיקר הדבר אם יכול לברך שהחיינו על מצוה בלא שמברך את הברכה של המצוה, נחלקו בזה המהרש"ל והמהרש"א בסוכה (מ"ו ע"א), דהמהרש"ל כתב שלא תיקנו ברכת שהחיינו אלא עם ברכה אחרת, והמהרש"א שם תמה מרואה את חבירו אחר שלוש יום שמברך רק שהחיינו. והעירו האחרונים דהמהרש"ל אמר כן רק לגבי ברכת המצוות, שלא שייך שהחיינו שלא עם עוד ברכה. ועכ"פ חזינן שנד"ד תלי' במח' המהרש"ל והמהרש"א אם בברכת המצוות שייך שהחיינו בלי שמברך על עיקר המצווה.

אמנם, בתשובות הריב"ש (סי' תק"ה) מפורש, דאפשר לברך ברכת שהחיינו על מצוות, זה באופן שמצד המצוה הדין לא לברך, משום דכיון שבא מזמן לזמן לא גרע מפרי חדש שמברך עליו שהחיינו, ומיירי שם על המח' אם לברך שהחיינו בליל שני של ר"ה, וכתב דמ"מ אפשר לברך וליכא בזה חשש ברכה לבטלה משום ספק ברכות להקל, כיון דלא גרע ממה שמברכים על פרי חדש שבא מזמן לזמן שהחיינו, וראיתו מערובין (מ' ע"ב) דעל רשות שפיר מברכין. אך באמת נחלקו בזה להלכה הב"י, והב"ח (סי' תל"ב) אם בברכת שהחיינו אמרינן ספק ברכות להקל, דהא יכול לברך משום שבא מזמן לזמן דלא גרע ממה שמברך על פרי חדש, עיי"ש.

והאחרונים (אליה רבה ס' כ"ב סק"א, פרי חדש סו"ס ס"ז) הוכיחו דבספק ברכת שהחיינו אין ברכה לבטלה, מברכות (ס' ע"א): "אמר לך ר"י ה"ה דלר"י קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך שהחיינו, והא דקא מפליגי ביש לו וקנה, להודיעך כוחו דר"מ דאפילו קנה ויש לו א"צ לברך, וכ"ש קנה וחזר וקנה שא"צ לברך, וליפליגו בקנה וחזר וקנה, דא"צ לברך להודיעך כוחו דר"י, כח דהתירא עדיף", והיינו שעדיף כח דהתירא שלא לברך, ופלא לכאן שהרי לא לברך זה חומרא של ספק ברכות, ולא קולא, ומה שייך כאן כח דהתירא, והרי כח האומר כן לברך עדיף דהא יש חשש ספק ברכה לבטלה, ואפ"ה מורה לברך, וע"כ דבברכת שהחיינו אין חשש ברכה לבטלה, אך הפרי חדש (שם) נקט שאיסור ברכה שא"צ הוא רק דרבנן, ולכן ס"ל דגם בברכת שהחיינו יש חשש ברכה לבטלה ע"ש.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נ"ה) הביא את דברי הב"ח הנ"ל דס"ל שבברכת שהחיינו לא אמרינן דיש חשש ברכה לבטלה, דמ"מ כיון שבא מזמן לזמן יכולים לברך שהחיינו, וכתב דמפורש להיפך בתשו' הרשב"א (סי' רמ"ה) דלא כהב"ח. ובשו"ת יבי"א (שם אות ד') הביא דמפורש בשו"ת מהרי"ק (שורש מ"ט) לגבי הספק אם האב צריך לברך שהחיינו על פדיון הבן שמת בנו, דמ"מ ספק ברכה לבטלה הוא, ואין לברך. וביבי"א שם כתב שהסכמת האחרונים (פרי מגדים רכ"ה ט', חסד לאלפים שם סק"ח, כנסת הגדולה שם הגבי' אות א', פר חדש, ועוד) שאין לברך שהחיינו בדבר שאינו מצווה, אך דעת הב"ח והכתב סופר (או"ח ס"ג), ועי' שו"ת תורת חסד (או"ח סי' ז' אות ג') שכן לברך. ועכ"פ הוי ספק אם בכלל יש ספק ברכות להקל (שלא לברך) ברכת שהחיינו משום לא תשא.

איברא לפענ"ד יש לומר בנד"ד דודאי אינו חוזר ומברך שהחיינו, משום דעכ"פ היה לו הנאה ושמחה שלמה במצוה, שהרי לא ידע שהיא של אחר, ושפיר בירך שהחיינו כדין. וחיליה ידידי ממש"כ החתם סופר (שם): "והנלענ"ד דמה שאמרו חז"ל ברכת שהחיינו רשות, איננו רשות לברך ברכה לבטלה אלא שכלמי שנהנה מדבר צריך לברך עליו, אך שצריך לזה שיעור וגבול ויש דברים שאפילו יאמר אני נהנה מזה בטלה דעתו אצל כל אדם ויש דברים כגון קרא חדתא שתלוי בדעת האדם אם נהנה וכו', מ"מ מי שידוע בעצמו שנהנה אינו רשות אלא חובה וכו' ולפי"ז אם יש ספק אם לברך והוא ידוע בעצמו שנהנה ל"ש לומר בטלה דעתו וכו' דהא קמן דעות שצריך לברך, ואם נהנה צריך לברך בתורת ודאי ולא ספק" וכו' עכ"ל. ולפי"ז נר' דגם בנד"ד כיון שחשב שהאתרוג שלו, והיתה שמחתו מושלמת ודאי למעשה מצד שמחתו בירך כדין, ואינו צריך לחזור ולברך.

והנלענ"ד כתבתי
ידידיה אלמשעלי



תשובה להערה - אם על חפצא דמצוה ללא עשית המצוה אפשר לברך שהחיינו

בעה"ת.

לכבוד ידידי, הרב אברהם שמחה אדלשטיין שליט"א
מבני החבורה כולל מורשה ודעת

אחדשה"ט, הנני בזאת ע"ד הערתו עמ"ש לעיל (ונדפס בחלקו של ידיד עניני סוכה סי' צג) שאם יש חפצא דמצוה גם באתרוג של אחרים שפיר יצא ידי"ח שהחיינו ואינו צריך לחזור ולברך [היכא שנטל בטעות אתרוג של חברו ביום הראשון]. וכת"ר תמה עלי הא מנא לי שעל חפצא דמצוה ללא עשית המצוה אפשר לברך.

אך העיר לדון לפמ"ש המ"ב סי' תרלט דאם בירך שהחיינו על הסוכה כשהיתה סגורה שפיר יצא ידי"ח כיון דעיקר הברכה היא על עשית הסוכה. אך יל"ד דאם אינו בסוכה שלו ודאי אינו יכול לברך וא"כ ה"ה באתרוג שאינו שלו.

אך כמדומה שלא עיין היטב בדבריי, שהבאתי ראיה ברורה לזה, ממ"ש רבינו מנוח בס' המנוחה (פ"ד מסוכה ולולב הי"ט) דאף לדעת הרמב"ם דנשים אינם מברכות על מ"ע שהזמן גרמא (דאינן יכולות לומר וצונו), מ"מ שהחיינו הן כן יכולות לברך, דעכ"פ עבדי מצווה כאינו מצווה ועושה, ע"ש. והנה, אם אינן יכולות לומר וצונו, איך שייך לומר שיש כאן מצוה (כאינו מצוה ועושה) שעליה יוכלו הנשים לברך שהחיינו. ובמ"א הארכתי לבאר דבמ"ע שה"ג אמנם אין כאן גברא המצווה, אבל יש כאן חפצא דמצוה, וזהו הביאור בדעת רבינו מנוח הנ"ל, דכל שיש כאן חפצא דמצוה, אפילו שהעושה אינו מצווה, וגם אינו מקיים מצוה, מ"מ יכול לברך שהחיינו.

[עוד הבאתי מס' ילקוט הגרשוני (או"ח סי' תרמ"ו ס"ק ח') שאם אין לו הדסים המשולשים כדת ואע"פ שאינו מברך אשר קידשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב, מ"מ מברך שהחיינו על ד' מינים, דלא גרע שמחת מצוות חצי שיעור מברכה על פרי חדש. ועפ"ז יש לדון דהיכא שיש חפצא דמצוה, ולא חצי שיעור של מצוה, א"כ בודאי אפשר לברך שהחיינו, ואם חזינן שבפסול לכם קטן יכול לברך גם על נטילת לולב, דל"ח אתרוג פסול, א"כ אי בגדול אם בירך שהחיינו עכ"פ יצא, ואינו יכול לחזור ולברך שהחיינו].

וא"ת דשאני נשים, דעכ"פ עבדי מצוה, ז"א, דהא דעת הרמב"ם דאין הן יכולות לומר וצונו על מ"ע שהזמן גרמא, וע"כ שאין ברכה על מצוה קיומית, וא"כ איך יכולות לברך שהחיינו, וע"כ דלאו משום קיום המצוה מברכות אלא משום השמחה בחפצא דמצוה.

וכן ראיתי בקהלות יעקב (סוכה סי' ב') שהוכיח מההגהות אשר"י דלשיטת הרמב"ם דנשים לא מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא אין גם מצוה קיומית, וא"כ ודאי שאין הברכה אלא על החפצא דמצוה.

ולכאורה בעיקר הדין אם יש לברך על מצוה קיומית אתאן בזה למ"ש המ"ב (סי' תרמ"מ ס"ק ל"ג) שחתן האוכל בסוכה, אע"פ שיש להחמיר לאכול (וכדא' בסוכה כ"ה ע"ב א"ר זירא אנא אכלי בסוכה וחדאי בחופה וכו'), מ"מ לא יברך (שהרי פטור מדין עוסק במצוה שפטור מן המצוה). ומבואר מדבריו

שאף שיש להחמיר מ"מ אין חפצא דמצוה, דא"כ היה צריך לברך לכל הפחות מדין נשים שמברכות על מ"ע שהזמן גרמא, דה"נ סו"ס יש חפצא דמצוה אף שפטור ממנה, ולמה לא יברך. ושו"ר בשש"כ (ח"ב סי' ס"ח הערה קט"ו) שהקשה כן על המ"ב, למה חתן לא יכול לברך לכל הפחות כדין נשים שמברכות על מ"ע שהזמן גרמא. ורבינו ירוחם, אחר שכתב שיש להחמיר לישב בסוכה (בחתן), כתב די"א שצריך לברך אע"פ שהוא פטור ע"ש. וכנראה טעמו הוא משום דהוי כמ"ע שהזמן גרמא.

ע"י מהר"ח אור זרוע (סי' קפ"ח) שנשאל על הבחורים שהולכים ללמוד תורה אצל רבן שפטורים מן המצוות מדין עוסק במצוה אם יכולים לברך, וכתב שיכולים לברך כמו נשים במ"ע שהזמן גרמא. וכ"כ המאירי (ערוכין צ"ו) דגם לשיטות שנשים לא מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, בעוסק במצוה, ששייך במצוה זו רק פטור מטעם אחר, ודאי יכול לברך, ע"ש.

וע"כ דס"ל לכל הנך קמאי דאמנם עוסק במצוה פטור מן המצוה אבל עדיין יש חפצא דמצוה במצוה השניה, אך בדעת המ"ב נראה שאין כלל חפצא דמצוה, דעכשיו הוא עוסק במצוה ואינו רשאי לעשות מצוה אחרת.

אמנם צ"ע, דהמ"ב סתר משנתו בדין זה דבסי' תפ"ה (ס"ק ל"ט בשער הציון) כ' המ"ב שאם אכל מצוה יצא יד"ח אע"פ שהיה עוסק במצוה, ומבואר מדבריו שאכן יש חפצא דמצוה רק שפטור. ושוב נסתפק שם בשער הציון אם יכול לברך על המצוה, וצ"ע בתרתי, חדא שפסק בהלכות סוכה סתם לא לברך, ב' דאם א"א לברך ע"כ אין חפצא דמצוה כלל, א"כ למה יצא יד"ח.

ועוד יש לעיין בדעת המ"ב ממ"ש בסי' ע' (ס"ק י"ח) שאם היה עוסק בצרכי רבים אם פסק וקרא יצא יד"ח, וע"ש בפרי מגדים שאף אם שמעו אחרים ממנו יצא יד"ח, ולכאורה היה צריך המ"ב להוסיף שאסור לו לברך ברכות ק"ש, ומסתמת המ"ב משמע דקאי על ברכות ק"ש וסתר משנתו בתלת, וצ"ע ג' [ועוד יש לדון ממ"ש בדברי חמודות (פ"ב דברכות טו') דעוסק במצוה שפטור מן המצוה ועסק במצוה האחרת נקרא הדיוט כדין כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וצ"ע]. והארכתי בכ"ז בחלקו של ידיד עניני סוכה (סי' קח).

והנה, נחלקו הב"ח והמג"א במש"כ השו"ע (או"ח סי' רצו ס"ח): "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק. הגה ע"כ לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים". וז"ל המגן אברהם ס"ק יא: "לא יבדילו לעצמן - הב"ח כ' אפי' למ"ד שפטורות מ"מ יכולין להבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב והמנהג שאפי' יש שם אנשים שיכולין לשמוע מפיהם מבדילין לעצמן עכ"ל, ואפשר דדעת רמ"א במצוה שיש בה עשיה רשאין לעשות ולברך אבל בדבר שאין בה אלא הברכה כגון כאן אין רשאות, ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה ועמ"ש סימן תכ"ו, אבל ברא"ש פ"ק דקידושין משמע דכל ברכה שאין בה וצונו רשאים הנשים לומר ע"ש גבי הגדה ועסי' תקפ"ט ס"ו דאם כבר הבדילו האחרים אסור להבדיל לנשים ופשוט דרשאים לברך לעצמן על הבשמים ועל הכוס דברכת הנהנין הם והעיקר כדברי ב"ח".

הא קמן דלדעת הב"ח גם במ"ע שהז"ג שאין בה אלא ברכה רשאיות הן לברך, וה"ה בברכת שהחיינו לדידן, דליכא מצוה לנשים וכדעת הרמב"ם, דמ"מ עדיין יכולות הן לברך, אבל לפי"ד המג"א ודאי אינן רשאיות לברך, כיון דליכא מעשה מצוה.

אמנם שוב ראיתי בשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' סט) שנשאל לדעת מרן השלחן ערוך, דנשים אינן מברכות על מצו"ע שהזמ"ג, האם רשאיות לברך על מצוות אלו ברכת שהחיינו בלבד, לביטוי השמחה על שזכו לקיים המצוה הבאה משנה לשנה, או שאין להן לברך. והשיב: דלכאורה י"ל דעיקר הטעם שלא מברכות משום שאינן יכולות לומר אשר קדשנו במצוותיו "וצונו", דהרי הן פטורות מן המצוה ההיא, מה שאין כן לענין ברכת שהחיינו שהיא ברכת שבח והודאה על שזכו לקיים המצוה הבאה משנה לשנה, ושהרי מקבלות עליה שכר מדין אינו מצווה ועושה, וכמו שכתבו התוספות (בראש השנה ל"ג ע"א ובקידושין ל"א ע"א), וא"כ רשאיות לברך שהחיינו. וכיוצא בזה חילק הרא"ש בקידושין (פרק א' סי' מ"ט). וכ"כ בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' שנ"ט, דצ"ג ע"ג) בדעת הרמב"ם, שזה שאמרו (בשבת כ"ג ע"א) ספק של דבריהם א"צ ברכה, הוא דוקא בברכת המצוה, דשמא אינו חייב להפריש, ונמצא כאומר דבר שקר בנוסח הברכה, אבל בספק אם קרא קריאת שמע, חוזר וקורא ומברך ברכות קריאת שמע, מפני שכל נוסח הברכות ההן הוא לשון הודאה למקום, ואינו מוציא דבר שקר מפיו, ואין בזה איסור לא תשא, שלצורך ההודאה מזכיר את ה' ע"כ. וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (סי' רס"ד). ותנא דמסייע ליה, הוא הריב"ש בתשובה (סימן תק"ה), שכתב, שאע"פ שיש מחלוקת אם לברך שהחיינו בקידוש של ליל שני של ראש השנה, יכולים לברך, ואין בזה איסור משום ברכה שאינה צריכה. וכמ"ש בעירובין (מ' ע"ב) שברכת שהחיינו רשות ע"ש. וכ"כ הבית חדש (סי' כ"ט).

וביאר החתם סופר (חאו"ח סי' נ"ה), שהטעם מפני שברכת שהחיינו באה על ההנאה והסיפוק שאדם מרגיש בעצמו, ולכן כל שהוא מברך שהחיינו על הרגשת השמחה שלו, אין בזה חשש ברכה לבטלה. ועל פי זה כתב ליישב מנהג הכלות באיזה מקומות שנהגו לברך שהחיינו בטבילתן הראשונה. (וסיים: דבמקום שלא נהגו לברך שהחיינו אין להן לנהוג כן לכתחילה ע"ש).

אולם החיד"א בשו"ת ברכה יו"ד (סי' ר') פסק שיש למחות בכלות הרוצות לברך שהחיינו שזוהי ברכה שאינה צריכה, ובכל תפוצות ישראל לא נהגו לברך שהחיינו בטבילתן הראשונה, ולכן צריך למחות בידן ולבטל מנהג זה ע"כ. והמהרש"ם בס' דעת תורה (או"ח סי' כ"ב) הביא דברי החתם סופר הנ"ל, והשיג עליו שנעלם ממנו מ"ש הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' מ"ט), שאין מקום לברך ברכת שהחיינו בכיוצא בזה, ולכן יש למחות בידי הנוהגות כן ע"ש.

וכתב שם שגם ברכת שהחיינו, במקום שיש מחלוקת הפוסקים, העיקר להלכה לומר ספק ברכות להקל. וכמבואר בתשובת הרשב"א (סי' רמ"ה). וכן כתב בשו"ת כנסת הגדולה (סי' רכ"ה אות א'). וע' בקובץ על יד (פרק י' מהל' ברכות הלכה א') שכתב, שלפי דעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מן התורה, שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, וכן פסק הש"ע א"ח (סי' רטו), אין לחלק בין ברכת המצוה לברכת שהחיינו, שאיך יברך שהחיינו מספק ויעבור על איסור תורה, אבל לשיטת התוספות (ר"ה ל"ג ע"א) וסיעתם שאיסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, יש מקום לומר שלענין ברכת שהחיינו אפשר לברך על הספק ע"ש. ולכן יש להורות לנשים מעדות המזרח, שעליהן ללכת אחר הוראות מרן, שלא לברך אפילו ברכת שהחיינו על שופר או על לולב. עכת"ד היחוד"ד.



הרב אריה אידנסון

עניין הנענועים, והקשר בין זה לראש השנה ותקיעת שופר

א. איתא במשנה סוכה דף ל"ז: "והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא דברי בית הלל ובית שמאי אומרים אף באנא ה' הצליחה נא אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא". ולא התבאר מאיזה טעם מנענעים דוקא בפסוקים אלו.

ב. ובתוס' (ד"ה בהודו להשם) כתבו לבאר הטעם: "טעמא דבית הלל אף על פי שאין אנא ה' הושיעה נא תחלת הפרק ולא סוף הפרק מנענעים משום דכתיב (דה"א טז) אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלהי ישענו והיינו ירננו שמנענעים את הלולב ומשבחין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא".

ויש בפירושם הרבה דברים סתומים: א. משמעות הפסוק הוא שהעצים ירננו בזמן המשפט, ואילו אנחנו מנענעים לאחר המשפט. ב. איזה קשר יש בין המשפט בר"ה לנענועים בסוכות. ג. מה השייכות של עצי היער למשפט, ולפי המשמעות הרינון הוא של עצי היער, וא"כ למה זה נעשה ע"י נענוע שלנו.

ג. ועיין בתוספות הרא"ש שכתב: "והא דמנענעים באנא ה' הושיעה נא אף על פי שאינו לא בתחלת פרק ולא בסוף פרק היינו משום דכתיב אז ירננו עצי היער לפני ה' כי בא לשפוט את הארץ וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלהי ישענו ואמרין במדרש לפי שבראש השנה באים לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב נתן הקדוש ברוך הוא מצוה זו לישראל שיהו שמחין בלולביהן כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח [והיינו דכתיב אז ירננו עצי היער] כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני השם זכאים כשבא לשפוט את הארץ ובמה ירננו בהודו ובהושיענו".

הרי לדבריו זה אות על נצחון המשפט, ובזה מובן למה עושים כן אחרי המשפט, ולפי"ז הלשון דחוק. עוד פירש ירננו עצי היער כלומר ירננו על ידי עצי היער, ולפי"ז מובן שאינו רינון של העצים כלל, וג"כ דחוק בלשון. וכן עצם המושג של אות נצחון שניתן באופן קבוע מראש לאלפי שנה, לכאורה כל שיש משפט דהיינו שיש נידון אמיתי על שאלה, איך יתכן לדעת מראש שיהיה נצחון.

ונכתבו על זה כמה פירושים.



פירוש חדש מערוגת הבושם

וראיתי בספר ערוגת הבושם לרבי אברהם בן עזריאל, רבו של האו"ז (בחלק ב' עמוד 176) פירוש שונה לדרשה הנ"ל של ירננו עצי היער, ולפירושו אין את כל הדחוקים הנ"ל. וזה לשונו: "פ"א מלך במשפט. כתיב אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט, מדרש רבותינו, מהו מלפני ה', כשבא הקב"ה לשפוט את ישראל אז ירננו האילנות כמו שנאמר אז ירננו עצי היער. כי יצא ישראל כנים ושמחים ולולביהן בדיהן. ומזה הפסוק למדו צרפתים רמז לנענע בפסוק הודו ואנא ה' הושיענא, דכתיב אז ירננו עצי היער זה נענע. וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו כלומר בהודו לה', וכתיב בתריה אמרו הושיענו אלוקי ישענו זהו באנא ה' הושיעא נא. כלומר כשיבוא לשפוט את הארץ אז ילמדו עצי היער ארבע מינים שבלולב זכות על ישראל שהיו מקיימים אף מצות ניענוע לכן מנענע בהודו לה' כי טוב ובאנא ה' הושיעא נא".

הרי לדבריו רינן עצי היער הוא בשעת המשפט, שבזמן הדין עצי היער מלמדים עלינו זכות, משום שישראל מקיימים אף מצות נענוע. ולדבריו מדויק הלשון שהירננו הוא בזמן המשפט, וכן שזה רינן של עצי היער ולא של ישראל, ומ"מ צריך שישראל יעשו את נענועים בסוכות ומובן הקשר בין הנענוע למשפט.



גמר הכפרה של הימים נוראים רק בסוכות, ולכן זה רק ראשון לחשבון

וענין זה שד' מינים מלמדים עלינו זכות, איתא בתנחומא (אמור כ') ומובא בערוגת הבושם (לעיל בעמ' 172): "ובמקום אחר אומר שלשה המה מטיבי צעד וארבעה מטיבי לכת (משלי ל) אלו ארבע מינים שבלולב שכל אחד ואחד מישראל הולך ורץ ליקח לו מהם להלל לפני הקדוש ברוך הוא שיתרצה לו ויכפר לו על כל עונותיו, מטיבי לכת מי שרואה את ארבע מינים הללו הוא בוסר עליהן והן גדולות לפני הקדוש ברוך הוא, ארבעה הם קטני ארץ אלו ארבע מינים הללו, והמה חכמים מחוכמים שהן גדולים לפני הקדוש ברוך הוא והמה חכמים מחוכמים שהם מתחכמים ומלמדים זכות וחכמה לפני מי שאמר והיה העולם".

ובהמשך בתנחומא ג"כ מבואר שהלולב הוא גמר הכפרה של יוה"כ וז"ל בסימן כ"ב: "ומה הם עושין ערב ר"ה גדולי הדור מתעניין והקב"ה מוותר להם שליש מעונותיהם, ומראש השנה ועד יום הכפורים יחידים מתענים והקב"ה מוותר שליש מעונותיהם וביום הכפורים כל ישראל מתעניין ומבקשין רחמים אנשים ונשים וטף והקב"ה מוותר להם את הכל דכתיב (ויקרא טז) כי ביום הזה יכפר עליכם וגו', מה ישראל עושין נוטלין לולביהן בי"ט ראשון של חג ומהללים ומקלסים לפני הקדוש ברוך הוא והקב"ה מתרצה להם ומוחל להם ואומר להם הרי ויתרתי לכם את כל עונותיכם הראשונות, אבל מעכשיו הוא ראש חשבון, לכך כתיב ולקחתם לכם ביום הראשון ראשון לחשבון עונות". הרי שהראשון אינו רק משום שעסוקים ואין להם זמן לחטוא, כמ"ש בטור, אלא הכפרה נגמרת רק ביום ראשון של סוכות ואז מתחיל החשבון מכאן ואילך.²

(א). "אע"פ שהיו מסתכנים כדכתיב אצל מה עלינו ליטול לולב, והרב אלעזר אמר כי 'אז ירננו עצי היער' בגמטריה 'כשמחוהו בלולביהן בחג הסוכות' חסר א" ונין זה חוזר על עצמו כמה פעמים כאן בערוגת הבושם שהענין של מסירות נפש להריגה הוא ביטוי לחיבוב מצוה.

וכמובן שצ"ב למה גמר הכפרה רק בסוכות, ולמה לא ביוה"כ, ולמה ע"י הד' מינים נגמרת הכפרה. ומהו הלימוד זכות שהד' מינים מלמדים עלינו. ולדברי ערוגת הבושם מאוד מובן הקשר, שהזכיה במשפט היא ע"י לימוד הזכות של עצי היער שאנו עושים נענוע. וא"כ כאשר אנו מנענעים בפועל נגמר הלימוד זכות שלהם עלינו. אך כמובן שסתום למה צריך דוקא לזכות הנענועים של הד' מינים יותר משאר המצות. ולמה צריך שהעצים ילמדו עלינו זכות יותר משאר חפצי מצוה שאנו עושים כל השנה.

עניין רינון עצי היער

ויתבאר ע"פ עוד הקדמה. בערוגת הבושם שם (בעמ' 176) מיד ממשיך לבאר ענין רינון עצי היער: "ורינון עצי היער הוא נענוע והוא שיחתן, ועל נענוע אמרו רבותינו שיחת דקלים וכן פירש בערוך סח שיחת דקלים פירש בתשובות יום שאין נשיבת רוח במקומו הבקיאים פורסים סדין בין שתי דקלים ועומדים בין שתי דקלים הקרובים זה לזה ורואים איך ינועו חריותיהן זה אצל זה יש סימן שמכירין בהן הבקיאים". הרי שיש מושג שיחת דקלים, וזה ע"י זה שהם מתנענעים. וא"כ בזמן הנענוע אנחנו מייצרים את קולם, ובוה מהללים. דהיינו מהללים על שיחת דקלים בזמן הודו ואנא, ונבאר.

בתהילים יש הרבה פסוקים על הצומח והדומם שמהללים את ה', וביארו הקדמונים שאין הכונה על הדומה והצומח עצמם, שאין להם דעה ויכולת להלל, אלא הכונה היא על המלאך הממונה עליהם. ובקדמונים עיין מהר"ם אלשיך וסדר היום, שלכל הברואים יש מלאכים הממונים עליהם חוץ מד' מינים אלו שאין להם מלאך אלא הם מושגחים ישירות מה'. וזה ע"ד הריקנטי שהובא בבית יוסף (סימן תרנ"א אות י"א) שד' מינים הם כנגד ד' אותיות הוי"ה. וכבר במדרשים מבואר שזה שרביטו של מלך, כפי שהביא הב"י שם. ולאלישיך וסדר יום מובן למה הם כנגד הוי"ה, כיון שאין הם מושגחים ע"י מלאכים אלא ישירות ע"י ה'. וא"כ יוצאת שאלה גדולה - אם כל הברואים מהללים את ה' ע"י המלאך הממונה עליהם, ולד' מינים אלו אין מלאך, איך הם יהללו את ה'. ונמצאת מעלתו גריעותו לענין זה.

ונראה שאה"נ אין להם דרך להלל את ה', ולכן אנחנו לוקחים אותם בזמן ההלל, ומנענעים בהם, וע"י זה נוצרת שיחתם, דהיינו שיחת דקלים, ואז ירננו עצי היער. שאנו מייצרים ע"י מעשינו את הרינון שלהם. וזה ביטוי נפלא לכוח שניתן לאדם, שלוקח שרביטו של מלך, שאין לו אפשרות להלל לה', וע"י מעשה האדם נוצר עם המינים הגבוהים ביותר להלל לה'. וזה לימוד זכות על האדם וע"י זה הוא זוכה בדין.

(ב). ובוה מובנת הושענא של אערוך שועי. שהיא בלשון של סליחות, שעכשיו זה סיום הריצוי לכפרה.

(ג). כעין רעיון זה שדבר גבוה מפני גבהותו מנוע מלעבוד את ה' בדרך שדברים נמוכים ממנו עובדים, והוא משתוקק לעבודה זו, איתא בכת"ם סופר לגבי המדרש על אהרון, שנתקנא בנשיאים שעשו חנוכה המזבח והוא לא עשה. ולכן הקב"ה ניחם אותם בחנוכה. והתמיה ברורה הרי לא חסרות לאהרון מצוות, שהיה כהן גדול, אלא שהצער הוא על מצוה מסוימת של חנוכה המזבח. ומה הנחמה במצוה נוספת של חנוכה. וביאר החת"ם שמה טעם שאהרון לא השתתף בחנוכה

טעם נוסף שזוכים בנענועים משום שירי מצוה

בגמ' סוכה דף ל"ח איתא: "אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתנו הכי אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבילא זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות שהרי תנופה שירי מצוה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים ואמר רבא וכן כלולב רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה אמר דין גירא בעיניה דסטנא ולא מלתא היא משום דאתי לאיגרוי ביה". ובערוגת הבושם (עמ' 178) מסיים את הגמ' הנ"ל: "א"כ למה מנענע משום לנענע כוחו של קטיגור". נראה שיש ענין מיוחד בנענוע לבטל כוחו של המקטרג, וכן להיות גירי בעיני השטן ולעכב פורעניות, וצ"ב מה המיוחד בזה יותר מעיקר המצוה. ויש לזה דמיון גדול למה שנאמר בשופר, בגמ' ר"ה ט"ז: למה תוקעים ומריעים שהם יושבים, ותוקעים ומריעים שהם עומדים - כדי לערבב השטן. וברש"י: "כדי לערבב - שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות - מסתמין דבריו". וראיתי שכבר העיר כן בלהורות נתן כאן ונבאר הענין.



עניין שירי מצוה מעכבים את הפורענות

ענין זה של שירי מצוה מעכבים את הפורענות, בכמה ספרים פירשו שהוא התאמצות האדם לעשות כל שבידו לעשות בצורה הטובה ביותר. ולכן יש לזה מעלה שאין לקיום המצוה בעצמה, כי זה מעיד את אהבתו ושמתחו בקיום המצות.

עיין מסילת ישרים (פרק יט): "במעשה שבין אדם למקום, וענינו קיום כל המצות בכל הדקדוקים שבהם עד מקום שיד האדם מגעת, ואלה הם שקראום חז"ל שירי מצוה, ואמרו (סוכה ל"ח): שירי מצוה מעכבים את הפורענות כי אף על פי שגוף המצוה נשלם זולתם וכבר יצא בזה ידי חובתו, הנה זה לכל המון ישראל, אך החסידים אין להם אלא להרבות בהשלמתם ולא למעט בהם כלל".

ובכמה ספרים הרחיבו לבאר ענין זה. בהעמק דבר (דברים פרק יא): "(ח) ושמרתם את כל המצוה. הוסיף להזהיר בכלל אהבת ה' הנוגע ליחוד המעשה כמש"כ לעיל ו' כ"ה עה"פ וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת וגו', דמשמעו שם לפי הענין, הכנות ודקדוקי מצוה, אף על גב שאינם מעיקר המצוה, וכן כאן פ' ושמרתם את כל המצוה, היינו תמצית המצוה ודקדוקיה, והוא ג"כ ענף מאהבת ה' במעשה. ובמדרש פ' נצבים עה"פ כי המצוה הזאת הביא דרשה כי חיים הם למוצאיאם, למי שממציא אותן, שנאמר כל המצוה עד שתכלה כל המצוה, נראה דכיון למש"כ לממציא אותן לתכליתו בכל הדקדוקים והידורים אף על גב שאינו

המזבח הוא משום שהוא היה שלוחא דרחמנא, הוא עובד במשכן. ותוכן ענין חינוך הוא שאנשי העולם מייחדים דברי חולין ומקריבים לקדושה. משא"כ אהרון לא היה מאנשי העולם אלא מיוחד לעמוד ולשרת, ולכן הוא לא יכול לעשות את עבודת החינוך מצד המקדיש. וא"כ לא יכול היה אהרן לעשות מעלה זו של העלת החולין לתחום הקודש. וע"ז בא הנחמה של חנוכה, שהוא ענין להרחיב הקודש בתוך כל בית. וזה ענין ארוך לעצמו.

(ד). עיין חתם סופר ויחי רל"ז ובהערה שם שפי' שבקדושה התוספת חשובה מהעיקר.

מעכב, וע"ז אמר הכתוב כי חיים הם, דאי' בסוכה דל"ח א' שירי מצוה מעכבין את הפורענות, דגוף המצוה שכרה בעוה"ב, אבל שכר שירי מצוה בעוה"ז, וזהו כי חיים הם למוצאייהם למי שממציא אותן".

ובשפת אמת ויקרא פסח: "בפסוק וישא העם את בצקו טרם יחמץ משארותם צרורות כו' שירי מצה ומרור שהיו מחבבין המצות כו'. דאיתא שירי מצוה מעכבין את הפורעניות. כי הנה שורש המצוה היא למעלה בשמים. אבל ע"י התוספות שמחה והכנות של המצוה יכולין להיות נושע גם בעוה"ז". ועיין בספר גבעות עולם דרוש (י"ד עמ' צ"ט): "וכן מה שאחזל סוכה ל"ח שירי מצוה מעכבין את הפורענות היינו מכיון שהוא מהדר לקיים את שירי מצוה אות הוא על גודל רעבונו לדבר ה' דוגמת מי רעבתן ומלקט אף את הפירורים שנשתיירו מן הסעודה ע"כ ראוי הוא שיעכבו הפורעניות מלבוא על העולם על ידו".



הכונה בזמן תקיעת שופר

וכפי שבאנו בשופר נמצא ממש ענין כעין זה, שתוקעים כשהם יושבים ושוב כשהם עומדים אע"פ שיצאו יד"ח, וזה מראה על חיוב מצוה, וזה מערבב השטן. ויש דבר מאוד חשוב בערוך על ענין זה, שלא ידוע, ויש בזה נפק"מ גדולה בכונה בזמן התקיעת שופר. בוז"ל הערוך בערך ערב: "ר"ה טז) כדי לערבב את השטן פי' כמו שמצינו שיש מלאך מליץ פודה מרדת שחת כך יש מלאך משטין ומכווין ישראל ואומרים בכל לבם שאם יעמוד משטין עליהן לדקדק במצות ומאחר שרואה המשטין שמחבבין את המצות מיושב ומעומד כאילו מתעכב מלהסטיין", הרי שמפרש כרש"י שריבוי התקיעות הוא ראייה על חיוב המצות של ישראל ועי"ז מתעכב השטן מלהסטיין. אך יש בדבריו תוספת חשובה, שלא די בדקדוק בתקיעות בעצמם, אלא צריך קבלה בלבם, לעתיד לדקדק במצות אם יהיה משטין עליהם. ולשונו ברור "ומכווין ישראל, ואומרים בכל לבם, שאם יעמוד משטין עליהן לדקדק במצות". הרי זה מקור מפורש בערוך על הכונה בכל לבם בתקיעות והוא קבלה לדקדק במצות. וזה מועיל משום שזה מראה את חביבות

ה). "ולכן מצינו בארץ מצרים שהיה הפסח מקחו בעשור. והאמירה הי' עוד בר"ח. וכדאיתא ג"כ בגמ' שואלין ודורשין קודם הפסח כו'. והענין ע"י שהיו עדיין בגלות ולא היו יכולין להתדבק בעיקר המצות הקדושים רק ע"י הכנה כנ"ל. וכן הענין גם עתה שע"י שמחה של מצוה יכולין להתקרב. וידוע כי גוף האדם הוא רק מלבוש לנשמה ונפש הפנימי. וז"ש משארותם צרורות בשמלותם. ששירי המצוה יכולין ביותר להתדבק בגוף האדם. וללמוד לנו דרך מחכמת אבותינו שרצו להיות נושע ע"י שירי המצוה שהכירו את מדריגתם. וגודל רוממות האל ית' ומצותיו. וכן ג"כ ניתן לדורות ז' ימים תאכל עליו מצות. וששה רשות הם. והוא ענין שירי מצוה. וז"ש למען תזכור כו' כל ימי חייך שעל ידי השירי' יש אחיזה גם לימי הירידה כמ"ש לרבות הלילות. והנה שיריים אלו הי' להם הכנה למאכל המן שניתן להם אח"כ לחם מן השמים שמלאכי השרת אוכלין אותו".

ו). וזה כנגד המזלזלים בתוספת בדקדוקי מצות, ומתקוממים שבזמן התקיעות צריך עבודה נפשית על רצונו ותשובה. ואילו בערוך מבואר שאדרבה, צריך להתעסק אז בקבלה על מצות מעשיות ועל דקדוקים. שזה מראה אהבת ה' וחיוב מצוה ובה ניצלים. וע"ד ששמעתי ממור"ה הגרמ"ש שפירא זלה"ה, שהרמב"ם כתב בעשרת ימי תשובה וזכין ע"י תשובה, ודייקן ששמע לא ע"י מצוה נוספת, ולמה זה לא יטה הכף. ותרצו שזה לא מועיל שהדין על מעשה השנה הקודמת ולא מועיל להוסיף עכשיו בשנה החדשה. והקשה הגרמ"ש שהרמב"ם כותב לפיכך מרבים בעשרה ימים כל מיני מעשה מצוות, ואם צריך דוקא תשובה אינו מובן. והשיב שכך עושים תשובה, אדם שהתעצל לעשות מצוה מרבה במצות - אדם שהתעצל

המצות. וזה ממש כעין ענין שיירי מצוה מעכבים את הפורעניות. שדוקא התוספת והדקדוקים הם מראים מעלתן של ישראל, ולא עצם הקיום.

ולדברי הערוך, מוכן למה נגמרת הכפרה רק בסוכות. שהרי מלבד הדקדוק בתקיעות יש קבלה לעתיד לדקדק. וסוכות זו המצוה הראשונה שבו הם מקיימים את קבלתם לדקדק, ולכן נגמר הזיכוי.

וענין המעלה בחביבות המצוה, הוא מלבד אהבת ה' שבזה כפי שהבאנו, גם ראייה על זיכוי הנפש, שיש להם הנאה ושמחה במצות בכוחות הגשמיים שלהם. וזה ענין ארוך, שע"י זיכוי עצמו, אז הכוחות בנפש, שבאדם גשמי נהנים מדברים גשמיים, באדם מזוכך נהנים אותו הנאה מדברים יותר גבוהים. וזה ענין ההידור הרב בד' מינים, שבזה מרגיש את הנאתו, ואינו כפי שאומרים המזלזלים, שזה עוד דבר שמצאו בנ"א להתפאר בו. אלא זיכוי ענין ההתפארות, שכעת נהנה במעשה מצוה. שכפי שיודע מי שעשה כן, אינו אותו הנאה מלקנות דבר מיוחד, אלא הנאה שקשורה למצוה ולעבודה ה' שבזה, אלא שאותו כח בנפש נהנה מזה. וזה ענין ארוך בענין טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, שבספרי מבואר שהוא דרגה גבוהה יותר ממסירות נפש לתורה, ופירשו שהכח בנפש שנהנה מכסף וזהב, ע"י שהזדכך נהנה מתורת ה'. וזה דרגה יותר גבוהה ממסירות נפש לכסף את יצרו בעלמא. ואכמ"ל.



עניין שעת סכנה

ולשון הערוך שאם יעמוד מקטרג עליהם לדקדק, נראה שלא היתה קבלה לתמיד אלא בזמן שיש מקטרג. וכמשנ"ת שזה סגולה מיוחדת נגד מקטרג. ויתכן שזה פירוש הגמ' שבעידן ריתחא ענשיתו על עשה, אינו משום שאז יש עונש גם על עשה. אלא שההגנה מהמקטרג היא ע"י דקדוק במצות וחיבוב יותר מהחיוב. וכל שאינו עושה עשה אין לו הגנה נגד המקטרג ששכיח בשעת סכנה.



בתפילה מרבה בתפילה וכו', ששינוי דרכיו לא רק ע"י התבוננת בנפתולי נפשו, אלא בריבוי עשיית טוב. ועיין בדרשות שבסוף שו"ת ראש לראובני (סימן ו') שהאריך היטב, שיש אדם שמקיים רק מה שמחויב, ויש שמוסיף הרבה לקיים רצון ה', ומפרט כמה אופנים של תוספות או ע"י עבודת הלב ביראה ובאהבה או בתוספת דקדוקים והרחבות, שהכל מיסוד א' של אהבת ה' ורצון לקיים רצונו כפי שיש לאל ידו, ושמחה בכל תוספת שיכול לעשות.

אוצר הספרים

◆ בעקבי יעקב – סוכה ◆

הרב הראל דביר

בעקבי יעקב – סוכה

סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב – סוכה*

סימן א – בענין סוכה שחמתה מרובה מצלתה

סיכום

[ד"ה ריש] נאמר במשנה שסוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה, ופרש"י שהמועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה. ומשמע שאילו היה מחצה על מחצה היה כשר. ונראה שהוא הבין כך מפשטות הלשון, שחמתה מרובה פסולה, הא מחצה על מחצה כשר. אכן לקמן מקשים מהאמור שצילתה מרובה כשרה, הא מחצה על מחצה פסול, ותירצו כאן מלמעלה כאן מלמטה. ורש"י ורוב הפוסקים פירשו שהחמה למטה מרובה מהחמה למעלה, ומה שנאמר שמחצה על מחצה פסול היינו מלמעלה, ופסול משום שהעיקר הוא למטה ושם חמתה מרובה. ומחצה על מחצה כשר, היינו מלמטה, וכשר משום שלמעלה צילתה מרובה. וממה שכתב שלמעלה צילתה מרובה, משמע שאולינן בתר מלמעלה, ודלא כדבריו *ברי"ש המסכת.

[ד"ה ולזאת] *ולכן נראה שאולינן בתר למטה, והפסול במחצה על מחצה למעלה הוא משום שממילא למטה חמתה מרובה. [ד"ה ועפ"ז] ומיושב בזה מה שהקשה ר"ת על רש"י, מדוע מחצה למעלה פסול, והרי קי"ל דפרוץ כעומד כשר אפילו לעניין סוכה. ולפי המתבאר הפסול אינו משום המחצה על מחצה, אלא משום שלמטה חמתה מרובה. וכבר תירצו כן הראב"ד והרמב"ן.

[ד"ה ודעת] ובדעת ר"ת נראה שהוא סובר שצל אינו מתנאי הכשר סוכה, ופסול חמתה מרובה מצילתה הוא משום שהסכך מהווה מיעוט כנגד השטח הבלתי מסוכך. ולכן הקשה ר"ת על רש"י ופירש באופן אחר, שהולכים בתר למעלה, אלא שאם האדם עומד למעלה אז מדידתו מכוונת, אך אם הוא עומד למטה, האוויר נראה לו קטן יותר, ולכן מה שנראה כמחצה על מחצה פסול, משום שבפועל חמתה מרובה.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת אמוראים: לרבי זירא, שתלה את פסול למעלה מעשרים אמה בכך שהאדם אינו יושב בצל סוכה, בענין שהסכך יעשה צל, ולשאר האמוראים לא בעינן. אך יש לדחות: בדעת רש"י, יש לומר דהנה הריטב"א והר"ן כתבו שאף לר' יהודה, המכשיר סוכה למעלה מעשרים אמה, עכ"פ סוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה. דנהי דלית ליה לדרשת 'וסוכה תהיה לצל יומם', שממנה למד רבי זירא שצריך שהאדם ישב בצל הסוכה, מכל מקום מודה ר' יהודה שצריך שהסכך יעשה צל. אז הוא הדין שהאמוראים

* ראה על עוד מסכתות בירחון האוצר גיליון ל"ב - יומא; גיליון ל"ח - מגילה ושקלים; גיליון ל"ה - סוטה; גיליון ל"ז - ערכין.

הכוכביות לאורך הסיכומים, מפנות להערות.

החולקים על רבי זירא מודים לכך. ובדעת ר"ת, יש לומר שרבי זירא לא מצריך שלמטה תהיה צילתה מרובה, אלא רק שהאדם עצמו יימצא באותו מקצת צל שהסכך עושה.

ונראה שרש"י ור"ת הולכים לשיטתם, גבי סוכת גנב"ך ורבק"ש, שנאמר בגמרא שכשרה, 'והוא שעשאה לצל'. ופרש"י, ולא לצניעות בעלמא, דאף שלשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן. ור"ת פירש שצל היינו לאפוקי שעשאה להגן ממטר, דדעת ר"ת שסוכה המגנה ממטר פסולה, דהיא כמין בית (והרא"ש, שהביא את דעת ר"ת, לא החמיר אלא בגנב"ך ורבק"ש שהסכך שלהן מעובה, הלא"ה הכשיר סכך מעובה כשהוא נעשה לשם סוכה). הרי שר"ת אינו מצריך עשייה לשם צל.

[ד"ה ב] ובעיקר] ובעיקר מה שכתב רש"י שכשחמתה מרובה המיעוט בטל, קשה, דהא לא שייך ביטול אלא בתערובת ולא כשהמיעוט ניכר בפני עצמו. וכן כתבו רש"י ותוס' בהקשרים אחרים בנוגע לעירוב סכך כשר ופסול, שדווקא כשהכשר והפסול מעורבים זה בזה חל ביטול ברוב.

[ד"ה והנראה] והנראה בזה, דהנה רש"י והרא"ש כתבו שביטול ברוב נלמד מאחרי רבים להטות. ודבריהם מתייחסים לתערובת. אך יש דין אחר של רובו ככולו, כגון בשחיטת רוב סימנים, ובעומד מרובה על הפרוץ, וברור שבמקרים אלו המיעוט ניכר בפני עצמו, ואפילו הכי הולכים אחר הרוב.

[ד"ה והגדר] והגדר בזה, הוא שכאשר דנים על דבר אחד מהו (כגון שחיטה או חצר הנ"ל), בזה הרוב קובע אף כשהמיעוט ניכר. ואילו כאשר דנים על תערובת של דברים מה היא, בזה הרוב קובע דווקא כשהמיעוט אינו ניכר, הלא"ה יעמוד ההיתר בהיתרו והאיסור באיסורו.

[ד"ה ולפעמים] ולפעמים גם בדבר אחד לא שייך רובו ככולו אלא דין ביטול, כגון חתיכה שנבלע איסור במקצתה, שבזה אין דנים על החתיכה בשלימותה, אלא על כל משהו שבה בפני עצמו, ולכן החתיכה כבר נחשבת לתערובת של החלקים הקטנים יותר שמרכיבים אותה. וכן יש מקרה הפוך, של חתיכות נפרדות שמרכיבות מציאות אחת שלמה ושייך בהן דין רובו ככולו, כגון בנזיר שגילח את רוב שערות ראשו, דאמרינן רובו ככולו [א"ה, ע"ע בקה"י עירובין סי' ט].

[ד"ה ומעתה] ומעתה נראה שגם בסוכה דנים על כל הסוכה כדבר אחר, ולכן מועיל רוב אף שהמיעוט ניכר. ואף שלשון רש"י היא שהמיעוט בטל לרוב, מכל מקום נראה שהכוונה היא לדין רובו ככולו. ואין זה דומה לעירוב סכך כשר ופסול, שבזה יש צורך להחשיב את הפסול ככשר ורק אז תיווצר מציאות של צילתה מרובה מחמתה, כך שבשלב הראשון לא ניתן להחיל דין רובו ככולו, ולכן בעינן שהמיעוט לא יהיה ניכר.

[ד"ה ועוד] *ועוד נראה שדין רובו ככולו אמור דווקא במציאות שבה המיעוט הוא הפוך מהרוב, וכגון הדוגמאות הנ"ל: בסוכה המיעוט הוא ללא סכך, בשחיטה המיעוט לא נשחט, ובחצר המיעוט אינו מוקף – בכל המקרים זה ישנו וזה אינו. ואילו בביטול של סכך פסול, לא מדובר במציאות הפוכה אלא רק במציאות שונה, ובזה לא אמרינן רובו ככולו.



הערות

הוספה לקושי בדעת רש"י

בריש. לכאורה הסתירה אינה רק לריש המסכת אלא גם לדבריו מיניה וביה, שהוא נימק את מחצה על מחצה פסולה בכך שלמטה חמתה מרובה.

קושי בהבנת התירוץ לקושי בדעת רש"י

ולכן. לא הבנתי כיצד מתיישבת הקביעה שאולנין בתר מלמטה עם לשון רש"י: 'והא דדייקנין כי הדדי כשרה, נקט שיעוריה מלמטה, שחמה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר'. ולכאורה כל ה'בידוע' אינו נצרך, אחר שהעיקר הוא למטה, ולמטה מחצה על מחצה כשר.

ביאור הסברה שבחילוק בין מציאות הפוכה מהרוב למציאות שונה ממנו

ועוד. יש להבין מה הסברה שבחילוק זה. והנראה בזה, שיותר קל לבטל מציאות של העדר, מאשר לבטל מציאות של ישות פסולה. ובשונה מהעדר שבטל מעצם היותו מיעוט, ואף אם הוא ניכר – כאשר יש ישות פסולה, לא ניתן בקלות לשייך אותה אל הרוב, ואין די בדין רובו ככולו, ולכן נדרש דווקא הדין של ביטול הנלמד מאחרי רבים להטות. ונראה שרבינו קיצר מרוב שהדבר היה פשוט לו.



סימן ב – בדין קטן שהגיע לחינוך

סיכום

[ד"ה סוכה] בגמרא נאמר שהילני המלכה כל מעשיה עשתה על פי חכמים, ולכן יש ללמוד הלכות מהסוכה שבה ישבו בניה הקטנים שהגיעו לחינוך. והנה, התוס' ישנים כתבו שחינוך לא שייך אלא באב, ומעשה דהילני שמא היה להם אב וחינכם בכך, או שאמם הייתה מחנכתם למצווה בעלמא. ובכך ביארו התוס' את הדין דקטן האוכל נבלות אין בית דין מצווים להפרישו, דדין חינוך וכן חובת הפרשה מוטלים רק על האב ולא על אחרים. והקשה רע"א, שהרי בסוגיה מבואר שהיה עליה חיוב מדרבנן, ונשאר בצע"ג. ובעיקרא דמילתא, מבואר בגמרא בנזיר שחינוך מוטל על האב ולא על האם, דכך הסבירו את הא דתנן האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת את בנה בנזיר. ועכ"פ קשה מהגמרא בסוכה.

[ד"ה ונלענ"ד] והנה, בגמרא בברכות נאמר ששמעון בן שטח, שלא אכל אלא שיעור דרבנן, הוציא ידי חובת ברכת המזון את ינאי המלך, שאכל כדי שביעה. ורש"י הקשה מהמבואר בגמרא שקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדול, אלא אם כן הגדול אכל רק כזית. ותיירץ שקטן אפילו חיוב דרבנן אין עליו, ורק יש חיוב על אביו לחנכו. והתוס' הקשו שאם כן, גם כשהגדול אכל רק כזית לא יוציאנו. והעלו שהקטן חייב מדרבנן, ושמעון בן שטח שאני, דבברכת המזון אף על פי שיצא מוציא.

[ד"ה ומתבאר] ועכ"פ, ברור שגם לתוס' יש מצוות חינוך על האב, וכמבואר בגמרא בנזיר הנ"ל, דהא לא שייך לומר שהקטן עצמו צריך מדרבנן לקבל עליו נזירות, וברור שזה דין של מצוות חינוך המוטלת על האב. ונמצא שלשיטת התוס' יש שני דינים: (א) הקטן עצמו מחויב במצוות מדרבנן. (ב) אביו מחויב לחנכו לקיום המצוות.

[ד"ה והנה] והחויב של הקטן עצמו (דין א) אינו סותר לכך שאין בית דין מצווים להפרישו, דמצוות תוכחה שייכת דווקא בבן דעת גמור. אך חיוב הגדול לחנכו (דין ב) כן סותר, וסתירה זו היא שהובילה את התוס' ישנים לומר שדין חינוך שייך רק באב.

ולפי זה יש ליישב את קושיית רע"א, דהתוס' דנו רק בחיוב הגדול (דין ב), ואה"נ שחויב הקטן (דין א) שפיר היה שייך גם בעובדא דהילני. *וזו כוונת הגמרא באומרה שכל מעשיה עשתה על פי חכמים, דבוודאי החכמים היו מורים לה להשתדל בחינוך בניה, ולו מפני דין החיוב שלהם (דין א).

[ד"ה ויתיישב] ובתרוה"ד הקשה על התוס' ישנים מהאמור בגמרא שקטן בן שש שאביו אינו בעיר, יוצא בעירוב אמו. והקשו התוס': הא אין מערבים אלא לדבר מצווה, וקטן פטור ממצוות. ותירוץ השני הוא שבקטן יש מצווה לחנכו. והקשה תרוה"ד, דחזינן שיש מצוות חינוך גם ללא האב. ולפי האמור גם זה מיושב, דמה שיש במקרה זה הוא רק חיוב הקטן עצמו, ולא חיוב המבוגר לחנכו, שהוא קיים רק באב. אלא שמלשון התוס' 'מצוה לחנכו' משמע שמדובר בחיוב הגדול, וכפי שהבין תרוה"ד.

[ד"ה ולדעת] ולפי הבנת תרוה"ד בתוס' בעירובין, יקשה מהגמרא בנזיר הנ"ל שבה נאמר שרק האב חייב בחינוך. וצריך לומר שאלו הם דברי ריש לקיש בנזיר, אך ר' יוחנן שנימק את הדין דהאיש מדיר את בנו ואין האישה מדרת את בנה בכך ש'הלכה היא בנזיר' סבור שמצוות חינוך מוטלת גם על האם. וכן משמע מלשון הגמרא 'קסבר' בביאור דעת ריש לקיש, דמשמעות לשון זו היא שלא כולם סבורים כך, אלא דווקא ריש לקיש. ועכ"פ התוס' ישנים ביומא הבינו שדברי ריש לקיש מוסכמים. ובנזירות קטן שייך רק חיוב הגדול (דין ב הנ"ל), כל שלא הגיע הקטן לעונת הנדרים.

[ד"ה ב) בעיקר] ובעיקר דברי רש"י, שהמחויב מדרבנן יכול להוציא את המחויב מדאורייתא מדינא דאע"פ שיצא מוציא, הקשה רע"א מהמפורש בגמרא שאם נשים חייבות מדרבנן הן אינן מוציאות את האנשים. והיא באמת פליאה גדולה. ולחומר הקושי יש לומר דנהי שהמחויב מדרבנן מוציא את המחויב מדאורייתא, מכל מקום בעינן שיהיה שייך למצווה מדאורייתא. וכעין הדין דכל שאינו בתורת גיטין אינו נעשה שליח לדבר. וקטן אינו מחויב מדאורייתא, אך כשמברך מקיים מצווה דאורייתא. *והפטור שלו הוא בגדר אנוס, כיוון שאין לו דעת. אך נשים בברכת המזון, לאפשרות שהן התמעטו מ'על הארץ הטובה אשר נתן לך', אין להן שייכות למצווה דאורייתא. ואף שלר"ת נשים רשאיות לברך על מצוות שהן פטורות מהן, הרי לרש"י ולרמב"ן הן אינן יכולות לברך. וייתכן שיש להן את זכות המצווה כאינו מצווה ועושה ואף על פי כן נחשבות שאינן בתורת המצווה לעניין להוציא אנשים. ואכתי צ"ע, ולא כתבתי כל זה אלא לחומר הנושא. ושוב ראיתי שכן מתבאר ממה שכתב רש"י: 'מקבלת אשה מיד בנה

ובעלה – את לולביהן, ולא אמרינן קמטלטלא מידי דלא חזי'. הרי שלרש"י אין מצווה כלל באישה. [ש"ה שו"ר] ובהגהת הרא"ם הורוויץ ישב על פי המבואר במדרש שהקטנים ערבים לגדולים, אך נשים אינן בכלל ערבות וכדכתב הרא"ש, והרי התוס' כתבו שהא דאע"פ שיצא מוציא הוא מדין ערבות.



הערות

קושי בהבנה שדברי הגמרא בעניין הילני אינם דין גמור, והצעת הבנה אחרת בגמרא
זו. (א) לכאורה יש דוחק בהבנה שנידון הגמרא אינו ההלכה הצרופה הנוגעת להילני אלא העצה שחכמים היו נותנים לה כדי שבניה יקיימו את המוטל עליהם. ולכאורה מפשטות הגמרא לא משמע כן, ושפיר הקשה רע"א.

(ב) ואלמלא הסברי התוס' ודברי רבינו, היה מקום ליישב את הקושי מהגמרא בסוכה באופן אחר, ולומר שכאשר יש אב – הוא חייב בחינוך בנו (וכמבואר בגמרא בנויר ובתוס' ישנים), ואילו כאשר אין אב – החובה עוברת לאם (וכך להסביר את הגמרא בסוכה).

(ג) ויש בנותן טעם לציין לדברי רש"י (פסחים עא, ב ד"ה חבושין) שכתב בנוגע למצווה למול את הבן: 'ומצות מילה מוטלת עליהם', דהיינו על האב והאם גם יחד. ושמא גם את דבריו יש להבין כעין מה שהתבאר, שכאשר האב יכול לחנך המצווה מוטלת עליו, וכאשר אינו יכול לחנך המצווה מוטלת על האם. וכמדומני ששמעתי כן ממו"ר בעל המנחת אשר שליט"א. ויעוין עוד במה שדנתי בדברי רש"י הללו במאמרי: מניעת הערל ובני ביתו מקרבן פסח – הגדרות ודינים, מעלין בקודש לט' (אדר תש"פ) עמ' 153-170.

(ד) דא עקא, הדיון אם בית דין מצווים להפרישו חוזר בכמה מקומות בש"ס, ובפשטות מדובר במצבים שבהם האב אינו בסביבה ואינו מפריש את הקטן. ואם כדברינו, שבכל מצב שבו האב אינו עושה את מלאכתו, היא כבר עוברת לאחרים, אין לזה מובן. ואולי יש ליישב שמלאכתו של האב אינה עוברת לבית דין, אך היא כן עוברת לאמו של הקטן. ובטעמא דמילתא יש לומר אחת משתי אפשרויות: אפשרות ראשונה, שסוף סוף בניה הם ואחריותם מוטלת עליה. ואפשרות שנייה, שהיא מחויבת לחנכם כחלק מחובותיה כלפי בעלה. ושמא חובה זו כלפי בעלה קיימת גם לאחר מיתה, וכעין מה שמצינו שכיבוד אב ואם חל גם לאחר פטירתם. ואכתי צ"ע.

בגדר החיוב של קטן במצוות, ואם יש בו לתא דאורייתא

הפטור. (א) לכאורה נראה שלשון אנוס אינה בדווקא. דאנוס הוא מי שנצטווה ואין באפשרותו לקיים מה שנצטווה, ואילו קטן מעולם לא נצטווה לקיים מצוות. דא עקא, שרבינו ממשך וכותב שכאשר הקטן מקיים מצווה, זהו קיום דאורייתא. ולכאורה רחוק לומר שדבר אשר לא ציווה ה' ייחשב למצווה דאורייתא, ואם התורה לא ציוותה על קטנים, מהיכא תיתי להחשיב את מעשיהם כמצווה וכיותר מקיום מצוות עשה שהזמן גרמה על ידי אישה.

(ב) והנראה בזה, דהנה יש לחקור מהו מקור הפטור של קטן ממצוות. לכאורה בחז"ל לא מצאנו מקור ברור לכך, ונפנה לדברי הראשונים. הרא"ש (שו"ת טז, א) כתב:

וששאלת: מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין אבל פחות מכן לא?
דע, כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין שהן הלכה למשה
מסיני, דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה.

לעומת זאת, הריב"ן (נזיר כט, ב ד"ה ור' יוסי) כתב:

ור' יוסי ברבי יהודה סבר מופלא הסמוך לאיש מדאורייתא – נדרי מעליא הוו וכיון
דמדאורייתא נפיק ליה מרשותיה דאב תו לא חיילי עלויה נדרי דאב איש הוי מבן י"ג
שנה ולא בפחות שלא מצינו בכל התורה שיהא קרוי איש בפחות מבן י"ג אבל בבן י"ג
מצינו שקראו הכתוב איש כדכתיב (בראשית לד) ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו
וגמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה הוו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב.

לכאורה, גם לפי הריב"ן יש צורך במקור לכך שהתורה ניתנה דווקא ל'איש'. נראה שיש
שתי אפשרויות: או שגם לאפשרות השנייה יש מסורת וכעין דברי הרא"ש, או שזו סברה
פשוטה, שהתורה לא ניתנה אלא לאנשים, ולא למלאכי השרת ולא לצמחים וכו', אז מיניה וביה
שגם לא לקטנים. ועדיין צ"ע.

(ג) שוב מצאתי מקור בחז"ל שיש לעיין בו, ומקוצר הזמן רק אציין כאן. כך נאמר במכילתא
דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא, פרשה יז):

ושמרת את החוקה הזאת למועדה למה נאמר לפי שנאמר והיה לך לאות על ידך שומע
אני אף הקטנים במשמע, והדין נותן הואיל ומזוזה מצות עשה ותפילין מצות עשה אם
למדת על מזוזה שהיא נוהגת בקטנים כבגדולים אף תפילין ינהגו בקטנים כבגדולים ת"ל
ושמרת את החוקה הזאת לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפילין מכאן אמרו קטן
היודע לשמור תפילין הרי הוא עושה לו תפילין: ושמרת את החוקה הזאת זו חוקת תפילין
אתה אומר זו חוקת תפילין או אינו אלא חוקת כל המצות אמרת במי הענין מדבר
בתפילין.

וכך בפסיקתא זוטרתי* (שמות יג, י):

ושמרת את החקה הזאת. מה בא ללמדנו, למדנו על הקטנים שפטורים מן התפילין,
שנאמר ושמרת את החקה הזאת, מי שמחויב בחקים חייב בתפילין ולא הקטן, מיכן אמרו
כל קטן שיודע לשמור תפילין אביו עושה לו תפילין. וכל לכל המצות.



(א). הערת הרב רועי הכהן זק שליט"א: פסיקתא זוטרתי איננו מדרש, אלא חיבור של רבינו טוביה, שהיה בן דורו של רש"י, יש בדבריו הרבה מאוד מדרשים, שחלקם מקורם בקבצי מדרשים שאינם בפנינו. ע"כ. ודפח"ח.

סימן ג – בענין איצטבא ובפסול דלמעלה מכ' אמה

סיכום

[ד"ה דף] נאמר בגמרא שסוכה שהייתה גבוהה למעלה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן אמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה, כשרה. ופרש"י שאף המקום שעודנו גבוה עשרים אמה כשר מדין פסל היוצא, וביאר הר"ן שההכרח לכך הוא שאם לא כן, מאי קא משמע לן. והרא"ש הקשה שבפסל היוצא בעינן שאחת הדפנות תימשך עמו, ואם כן כשר מדינא, דיש לו שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, מה שאין כן חוץ לאצטבה, שיש פסול של גובה למעלה מעשרים אמה. ותירץ שבפסל היוצא, הארכת הדופן הסמוכה לפסל מהווה גילוי דעת שמה שאינו בין שתי המחיצות אינו בכלל סוכתו, ונמצא שאין לפסל היוצא אלא דופן אחת – הסמוכה לו.

[ד"ה ותירוצו] ותירוצו זה מספיק לקיים את ההכשר חוץ לאצטבה, אבל רש"י עצמו כתב שאין פסול בפסל היוצא, וכתב שזה כשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ודלא כסברת הגילוי דעת של הרא"ש. וכבר נדחק בזה הקרבן נתנאל.

[ד"ה והנראה] ונראה שגם רש"י מודה לרא"ש, שבפסל לא מתקיימת מציאות של שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, וזאת בגלל גילוי הדעת. ומה שכתב רש"י שזה כשתיים כהלכתן ושלישית אפילו לא בא לדחות את סברת הגילוי דעת, אלא באמת איתא לסברה זו, ואעפ"כ מכשירים את הסוכה משום שרואים את הדופן הקצרה כאילו היא נמשכת כנגד הפסל, ועל 'רואים' זה כתב רש"י שהוא דומה לדין אחר, הדין דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. ולכן שפיר יש ללמוד לאצטבה.

[ד"ה והרא"ש] והרא"ש הקשה בשם רבינו ישעיה, דלמעלה מעשרים אמה הוא סכך פסול, והרי זו סוכה שחציה מסוככת בסכך כשר וחציה בסכך פסול, שאף כשיש שיעור בסכך הכשר, היושב תחת הפסול אינו יוצא ידי חובה. והרא"ש תירץ על פי שיטת ר"ת שלמעלה מעשרים לא נחשב לסכך פסול. אך רש"י עצמו כתב בנוגע לסוכה שעל גבי סוכה שהתחתונה כשרה והעליונה פסולה (כי רק בצירוף הסכך של שתיהן מגיעים לצילתה מרובה), שאם העליונה תהיה למעלה מעשרים תיפסל התחתונה, ודלא כר"ת.

[ד"ה ונראה] ונראה שגם רש"י מודה לעיקר סברת ר"ת שמה שלמעלה מעשרים לא נקרא סכך פסול, אלא שגם סכך כשר אינו, ולכן לא ניתן לצרפו לסכך הכשר במקרה של סוכה שעל גבי סוכה, ואין זה סותר לכך שהוא אינו מונע הכשר במקרה של אצטבה. ובקרבן נתנאל כתב בדעת רש"י שסכך למעלה מעשרים פסול את הסכך הכשר שתחתיו, ויש להשיב על דבריו. ורק מה שחידש ר"ת שסכך למעלה מעשרים מצטרף לסכך כשר למטה מעשרים, רק בזה חלוק רש"י, ולא בעיקר סברת ר"ת.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה ניתן ליישב באופן נוסף, דהנה יש לחקור האם בסוכה מעל עשרים אמה יש פסול בסכך או שהפסול הוא בדפנות. ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת האמוראים בריש המסכת בהנמקת פסול למעלה מעשרים, דלרבה שתלה זאת ב'למען ידעו' ולר' זירא שתלה זאת

בכך שיושב בצל דפנות ולא בצל סכך – הרי שהפסול הוא בסכך. ואילו לרבא שתלה זאת בדירת קבע – הרי שהפסול הוא בדפנות, שהרי מבחינת הסכך אין הבדל בין למעלה מעשרים ללמטה מעשרים, ורק מבחינת הדפנות יש הבדל (אך אינו מוכרח כל כך, דיש לומר שכל הבניין כולו נקרא קבע).

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש להוכיח שהפסול הוא בדפנות, מכך שניתן להגביה את הרצפה ולהכשירה, ואי איתא שהפסול הוא בסכך אזי יש בזה תעשה ולא מן העשוי, וכסיכך במחובר וקצצו וכן כחוטט בגדיש, שצריך שינוי בגוף הסכך כדי להכשיר, ואין די בקציצה ובחטיטה. ובהכרח שהפסול הוא בדפנות, שבהן אין דין תעשה ולא מן העשוי, וכדמוכח מיניה וביה מדין חוטט בגדיש, וכמבואר ברש"י.

ומכל מקום, עיקר האמירה שלמעלה מעשרים הוא פסול דפנות, צ"ע, דלכאורה לא משמע הכי.

[ד"ה ולשיטת] ולשיטת רבינו ישעיה צ"ע, היאך מועילה הגבהה של הרצפה להכשיר סוכה גבוהה, ומדוע אין בזה תעשה ולא מן העשוי. והנראה, שבנוגע לאדם הנמצא באוויר הסוכה, בגובהה, והמרחק ממנו לסכך הוא פסול מעשרים אמה, לגביו הסוכה כשרה, *וכל מה שחסר לו הוא רצפה שתהיה באותו גובה. ואם יעמוד על שולחן, לא יועיל, כי השולחן אינו בטל לקרקע. ובאה ההגבהה ומספקת לו רצפה, ואין כאן שינוי בסכך ובמכלול הסוכה, אלא רק בהעמדת רצפה.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר שיטת רש"י להכשיר את מה שמחוץ לאצטבה, כתבו הרא"ש והמאירי שזה משום שרואים את האצטבה כאילו היא נמשכת עד סוף הסוכה, ולפי זה נראה *שצריך שיהיה ראשו ורובו באוויר שלמעלה מגובה האצטבה, שאם ראשו ורובו מחוצה לה, ודאי לא יצא, דממה נפשך – אם רואים את האצטבה כנמשכת למקום זה, נמצא שהוא יושב מתחת לרצפת הסוכה!

ובתוספתא נאמר: סיכך על גבי עגלה גבוהה עשרה – ריבר"י אומר משום ר' יוסי: הישן תחת העגלה כישן תחת המיטה. ומשמע שבפחות מעשרה ישנים תחתיה, ולכאורה קשה, שאם בפחות מעשרה נחשב מה שתחתיה לחלק מהסוכה, אזי כולה פסולה, שהרי אין הדפנות מגיעות לארץ, וכדין המשלשל דפנות. ונראה ליישב שר' יוסי לשיטתו שהכשיר משלשל דפנות ולא חשש לבקיעת גדיים, ולפי זה להלכה שהמשלשל דפנות פסול, גם הישן תחת עגלה שאינה גבוהה עשרה. ולדינא צ"ע.



הערות

קושי בתירוץ רבינו לקושייתו על רבינו ישעיה, והצעת תירוץ אחר

וכל. (א) לכאורה אין הדברים ברורים כל כך: הרי אין בסוכה דין המצריך להימצא דווקא על רצפה. ופשוט שהנתלה על דפנות הסוכה או על הסכך יוצא ידי חובתו. ואם כן, לכאורה יש הכרח להבין שהבעיה של מי שיושב על כסא מוגבה בסוכה אינה סתם חוסר ברצפה, אלא שהוא עודנו נמצא בתוך סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה. והפסול אינו מתייחס לגברא, למקום

המסוים שבו הוא נמצא, אלא לחפצא של הסוכה. והשתא דאתינן להכי, כבר לא ברור מהיכא תיתי להגדיר את פסול החפצא הזה כנוגע דווקא לרצפה ולא לסכך, והרי רבינו ישעיה עצמו הגדיר אותו כנוגע לסכך.

(ב) ומכיוון שכך, ייתכן שיש מקום ליישב את הקושי על רבינו ישעיה באופן אחר, שהסיבה לכך שלא נאמר בזה תעשה ולא מן העשוי היא שאמנם הסכך פסול, אבל הפסול אינו עצמי לסכך, אלא נובע ממיקומו. ובכהאי גוונא לא נאמר תעשה ולא מן העשוי. וכפי שלא נאמר תעשה ולא מן העשוי במקרה של סכך שפרסו מעליו או מתחתיו סכך פסול, כגון גגון, שמועיל להסיר את הגגון ואין צורך בשינוי בסכך הכשר, משום שהפסול לא היה בגופו. אז גם אצלנו הפסול אינו בגופו של החומר המשמש לסכך, אלא רק במיקום, ולכן אין זה נחשב שהסכך 'מן העשוי'. דדין תעשה ולא מן העשוי נאמר על עצם עשיית הסכך הכשר, ולא על תפקודו כסכך כשר – תפקוד שמורכב ממכלול הנסיבות.

קושי בהבנה שהכשר כל הסוכה כשיש אצטבה מיועד דווקא למי שיימצא למעלה מגובה האצטבה

שצריך. (א) לכאורה, הבנה זו מחודשת בלשון רש"י (סוכה ד, א ד"ה כשרה): 'כשרה – כל הסוכה [...] כל הסוכה כמות שהיא גדולה כשרה', ומפשטות דבריו לא משמע שחלק גדול מהסוכה נותר בפסולו, ורק מי שיגביהנו יזכה ליהנות מההכשר שלו. וכן קשה להעמיס זאת בלשון השו"ע ומפרשיו (או"ח תרג, ה), שהשמיטו הסתייגות זו וסתמו להכשיר את כל הסוכה.

(ב) ושוב נועצתי ברב רועי סטון שליט"א, והסכים שזו העמסה גדולה על פשטות דברי רש"י וסיעתו. וכלפי טענת רבינו, אמר הרב רועי שדין 'רואים' אין פירושו שדנים הכל על פי ההנחה שהמציאות היא כמו ה'רואים' ואין בלתי, אלא רק שהלכתית מתחשבים ב'רואים' לעניין המסוים הנידון. ולדוגמה, בכרם שנטוע בצפיפות, שההלכה היא שרואים את האמצעיים כאילו אינם (וצריך להרחיק ארבע אמות, ואין די בשישה טפחים כגפן בודדת), אין משמעות הדבר שאם האדם יזרע שם זרעים, האמצעיים לא ייאסרו משום שהם כאילו אינם. אלא ברור שבאמת הם שם, והם ייאסרו, ולא נאמר דין 'רואים' אלא רק לעניין המסוים של הגדרת הגפנים ככרם. וכך גם בנידוננו, דין רואים לא נאמר אלא להכשיר את המקום שמחוץ לאצטבה, ולא שממש מחשיבים את המקום לכל דבר ועניין כסתום עד גובהה של האצטבה.



סימן ד – בענין מחיצות שאין מגיעות לסכך

סיכום

[ד"ה סוכה] בגמרא נאמר שאביי סבר לומר גוד אסיק במקרה של סוכה גבוהה שבאמצעה עמוד גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה, ורבא דחה זאת, דבעינן דפנות הניכרות. ודעת הרי"ף שגם בנעץ ארבעה קונדסין על שפת הגג לא אמרינן גוד אסיק. וכתב הר"ן שמה שאמרה הגמרא שגוד אסיק הלכה למשה מסיני, זה רק להלכות שבת ולא לסוכה. והקשו הפנ"י והערוך לנר מכך שמחיצות שאינן מגיעות לסכך כשרות, ובפשטות משום גוד אסיק. וכן מבואר בריטב"א

ובתוס' שזה משום גוד אסיק. ובדעת הר"ן נראה שאין זה משום גוד אסיק אלא משום שמעיקרא לא היה צורך שהמחיצות יגיעו לסכך.

[ד"ה ויש] ועוד יש לומר שלא רק בעמוד הנ"ל אלא גם במחיצות עשרה מבפנים, לא נאמר גוד אסיק לדעת רבא, דהא אין שם מחיצה ממשית אלא רק מחיצה דינית, ואין כאן דפנות הניכרות. ולדרך זו, מה שמועיל פי תקרה יורד וסותם, הוא דווקא בדופן השלישית ולא בשתי הדפנות הראשונות.

[ד"ה ובטור] והנה, כתב הטור שדינא בדופן עקומה חל גם כשמחיצות הסוכה אינן מגיעות לגובה הסכך, והיינו משום דאמרינן גוד אסיק. אכן הר"ן נחלק על זה וכתב שבמקרה זה אין אומרים דופן עקומה, וביאר שלא שייך לומר חד דופן כשאוויר מפסיק בינתיים. ונראה שהר"ן לשיטתו הנ"ל, שהכשר דפנות שאין מגיעות לסכך אינו מדין גוד אסיק.

[ד"ה ובתשובות] ורע"א בתשובה ביאר בדעת הר"ן דתרי הלכתא לא אמרינן, כשהאחת מהווה שלב מקדמי הכרחי לשנייה. ולכן כאן שצריך לומר בתחילה גוד אסיק ואחר כך דופן עקומה, לא אמרינן שניהם. ולפי זה הקשה על המג"א שהביא את דין הר"ן לפסול דופן עקומה בדפנות נמוכות, שהרי השו"ע הכשיר תרי הלכתא. אמנם, השו"ע עסק בצירוף גוד אסיק עם לבד, כשיש אוויר בין הסכך לדופן, אך רע"א הבין שהוא הדין לצירוף גוד אסיק עם דופן עקומה.

[ד"ה אבל] אך להאמור, שטעמו של הר"ן הוא שכלל לא מתקיים בסוכה גוד אסיק, מיושבים דברי המג"א. דמדברי הר"ן יוצא שגם בסוכה קיים עיקר דינא דגוד אסיק, אלא שהוא אינו מספיק לדון כאילו יש דופן ממשית שמגיעה עד הסכך. דגוד אסיק לא משווי אלא חילוק והפסק רשויות (וזה מה שנצרך לשבת). ולא דופן. וכל זה הוא לעניין דופן עקומה, ששם רואים את הסכך הפסול כחד דופן עם הדופן עצמה; אך לעניין לבד שפיר מועיל גוד אסיק, דנהי שאין שם 'דופן' למעלה מהמחיצות, מכל מקום יש שם של מחיצה שאינה ניכרת, וסגי בזה לאמירת לבד. אלא דקצת קשה לפי זה שיוצא שיש לגוד אסיק נפק"מ לסוכה, ואילו הר"ן כתב שאין נפק"מ בגוד אסיק אלא לשבת.

[ד"ה אלא] אלא שרע"א כתב שהר"ן לשיטתו שכתב במקום אחר שלמ"ד אין לבד באמצע, אזי אין לומר דופן עקומה ולבוד כי הדדי. אכן לכאורה יש לומר שלא התכוון הר"ן לומר שכלל אין אומרים תרי הלכתות כאחד, אלא שאין אומרים לבד אלא בדפנות ולא בסכך. דדברי הר"ן אמורים למ"ד אין לבד באמצע. וסובר הר"ן שאומרים לבד דווקא בצד, ששם ניתן לראות את האוויר כהמשך הדופן, ולא באמצע, ששם הדרך היחידה לומר לבד היא לראות את האוויר כחלק מהסכך. ולפי זה נראה דבדופן עקומה, נהי דיש תורת דופן לסכך הפסול, מכל מקום אין הוא בשם מחיצה, ולכן אין לומר בו לבד. והרי ההגדרה בדופן עקומה הפוכה מההגדרה במחיצה שאינה מגיעה לסכך: במחיצה שאינה מגיעה לסכך יש למעלה מהמחיצה תורת מחיצה ואין תורת דופן, ובדופן עקומה יש תורת דופן ואין תורת מחיצה. ובקה"י עירובין סי' ב כתבתי לחלק בין לבד ודופן עקומה לשאר ההלכתות, ויעוין עוד בקה"י ח"ט ליקוטים סי' ו. וכל זה לפלפולא, אך מפשטות הדברים נראה כרע"א.

[ד"ה ובעיקר] ובעיקר דין השו"ע להכשיר כשהדפנות אינן מגיעות לסכך ואף יש מרחק עד שלושה טפחים בין קו הדופן ובין הסכך, צ"ע, דלכאורה דעת רש"י להחמיר בזה. דבנוגע לקורה שהניחה על יתדות מחוץ למבוי וחודה הפנימי הוא אצל המבוי, נאמר שהמתיר בעלמא להשתמש תחת הקורה יאסור כאן לטלטל במבוי, דיש הפרש בין סוף המבוי למקום סוף הקורה. והוקשה לרש"י דהקורה רחבה רק טפח, ולמה לא נאמר לבוד להכשיר. ותירץ שאין כאן מחיצה ממש. ומדבריו עולה שאומרים לבוד רק במחיצה ממשית ולא במחיצה דינית שאיננה ממשית, ודלא כפסק השו"ע.

[ד"ה אכן] אכן מדברי הגמרא נראה שאין להקשות, דאף שמבואר בגמרא שאין אומרים לבוד למה שנחשב כסתום על ידי הכלל דפי תקרה יורד וסותם, מכל מקום שפיר יש לומר לבוד למה שנחשב מחיצה על ידי גוד אסיק. דהגמרא בעירובין מתייחסת לקורה, וקורה מועילה מדין פי תקרה יורד וסותם, שהוא דין שבעלמא אין אומרים אותו ברוחב של פחות מארבעה טפחים, ודווקא בפתח מבוי אומרים אותו בפחות מארבעה טפחים. ונמצא שאין לקורה קיום אלא אחרי שתאמר לבוד. ודין לבוד בוודאי לא שייך אלא אחרי שתאמר פי תקרה יורד וסותם. ונמצא שאם אין מקום להתחיל כל אחד משני הדינים בפני עצמו, ובוה אין אומרים תרי הלכתא. אך בסוכה, גוד אסיק אינו תלוי באמירת לבוד אלא מתקיים בפני עצמו בסוכה כפי שמתקיים בכל מחיצות דעלמא.

[ד"ה ועוד] ועוד נראה שלכאורה קושיית רש"י צע"ג, דהא באמת מן התורה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם כשאין רוחב ארבעה, ורק במבוי שבלאו הכי אינו רשות הרבים מדאורייתא, הקלו להתירו בקורה טפח. אך הטפח שמחוץ למבוי, הוא כבר ברה"ר גמורה ואינו נותר.

[ד"ה השיב] והשיב חתני היקר, הרב שאול ברזם זלה"ה, שרש"י סובר שלמ"ד קורה משום מחיצה, באמת גם מדאורייתא אומרים בגג טפח פי תקרה יורד וסותם, וכמו שציידו התוס'. ודבריו נכונים מאוד לתרץ את שיטת רש"י. ועכ"פ, בדעת הטור והשו"ע יש לומר שהם סברו כתוס' שגם למ"ד קורה משום מחיצה, אין זה אלא מדרבנן, ואם כן לא קשיא מידי, דעכ"פ הוי פרוץ במלואו למקום האסור לו, וכנ"ל.



סימן ה – בענין רובו שאינו מקפיד

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר בגמרא: דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. ובמקום אחר אמרו: לא שנו אלא רובו, אבל כולו חוצץ. והיינו מדאורייתא. והרמב"ם השמיט את דין כולו חוצץ, ובאחיעזר הסביר זאת בשם מהר"י הלוי, דהנה הקשו האחרונים על הדין שרובו ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והרי מכיוון שמדרבנן הוא חוצץ, ממילא האדם מקפיד עליו, *ויחצוץ גם מדאורייתא. ותירץ שסוף סוף אינו מקפיד על כל הרוב, שהרי די לו למעט אותו מרוב ולהעמידו על מיעוט שאינו חוצץ מדרבנן, ולכן בפועל ההקפדה היא על

מיעוטו, ושוב אין בדבר איסור תורה. ולפי זה, כשיש חציצה בכולו, נמצא שההקפדה היא על רובו, דהא גם מחצה על מחצה דינו כרוב לעניין חציצה. ולכן לא הוצרך הרמב"ם לכתוב זאת.

[ד"ה ובאחיעזר] ובאחיעזר הקשה על כך מכך שההקשר שבו נאמר דין כולו חוצץ הוא טבילת מעוברת, ובזה לא שייך לומר שחציצת כולו היא משום רובו ומקפיד עליו, שהרי בגמרא העלו להדיא את האפשרות שהטבילה תועיל משום שרובו ואינו מקפיד עליו כשר, וביארו רש"י והתו"י שבגירות לא החמירו את חומרת רובו ואינו מקפיד עליו, והריטב"א כתב שלא החמירו משום מילתא דלא שכיחא, ואז דחתה הגמרא וחילקה בין רובו לכולו. הרי לן שבנידון הטבילה, אין חוששים לאיסור דרבנן הרגיל של רובו ואינו מקפיד עליו, והרי הסברו של מהר"י הלוי מושתת על איסור דרבנן זה.

[ד"ה ונראה] ונראה שאין מכל זה סתירה לתירוץ מהר"י הלוי: אמנם צודק האחיעזר, שמהגמרא מוכח שחציצת כולו היא מן התורה ואינה מושתתת על תקנת רובו ואינו מקפיד ועל הסבר מהר"י הלוי, ומכל מקום לאחר שאכן תיקנו את תקנת רובו ואינו מקפיד, כבר אין נפק"מ לדין חציצת כולו, בגלל הסברו של מהר"י הלוי, ומיושבת השמטת הרמב"ם.

[ד"ה והנה] ובתוס' בשם יש מפרשים כתבו שלא נאמר דין מיעוטו ואינו מקפיד עליו אלא בשיער ולא בגוף, והקשו התוס' מעובר הנ"ל, שנאמר לגביו שמיעוטו ואינו מקפיד אינו חוצץ, וכן משימוש בדין זה בנוגע לכלים בכמה מקומות. ואת הקושיה מעובר תירץ האו"ז, שדברי הגמרא נאמרו לרבותא, דהיינו שאפילו אם נימא שמיעוטו ואינו מקפיד נאמר גם בגוף, זה לא יועיל לעובר. ואת הקושיה מכלים תירץ האו"ז שכלים הם כשיער, אבל בגופו אפילו משהו מקפיד עליו וחוצץ. ע"כ. ואין כוונתו שהאדם כעת מקפיד, דהא באינו מקפיד עסקינן, אלא נראה שכוונתו שדרך בני אדם להקפיד, ובטלה דעתו של זה שאינו מקפיד.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה ייתכן לומר עוד בשיטת היש מפרשים, ששורש דבריהם הוא במיעוטו ומקפיד עליו, שלדעתם בגופו חוצץ מן התורה, דלא התקיים 'ורחץ במים את כל בשרו', ושאינו משיער ובגדים שלא נאמר בהם ניסוח כזה. וזו הסיבה לכך שגם כשאנו מקפיד, חוצץ עכ"פ מדרבנן.

[ד"ה וראי'] וראיה לכך שקרא דכל בשרו נאמר דווקא בגוף האדם ולא בכלים, ממה שכתבו התוס' והרא"ש על פי התוספתא, שהצורך שבית הסתרים יהיה ראוי לביאת מים לא נאמר בכלים אלא דווקא באדם. ולפי זה יצא דין חדש, שגם בשערות לא נאמר הצורך שבית הסתרים יהיה ראוי לביאת מים, וניחא בהכי מה שהתירו הפוסקים קליעת שערות שקוראים קולטנוס מטעם בית הסתרים.



הערות

הכנה שהקפדה הנובעת מדין דרבנן אינה נחשבת להקפדה דאורייתא

ויחצוץ. (א) שמא יש להציע יישוב לקושי זה, והוא שאמנם באופן עקרוני כל הקפדה יוצרת חציצה דאורייתא, ואין זה משנה מה טעם ההקפדה, אך יצאה מן הכלל הקפדה הלכתית כמו

בנידוננו, שבזה אומרים שמכיוון שמדאורייתא אין צורך להקפיד על כך, ממילא במישור הדאורייתא אין כאן הקפדה. ובדומה לשיטת הרמב"ן שאין איסור תורה של לפני עיוור לא תתן מכשול, כשמכשילים אדם באיסור דרבנן, משום שבעיני התורה אין כאן איסור, והדבר אף קל מהכשלה במכשול גשמי, ואף שאנשים היו מעדיפים להיכשל במכשול גשמי ולא באיסורים. והארכת בשיטת הרמב"ן במקום אחר (תורת החיים חוה"מ עמ' צג-צד).

(ב) איברא, דשיטת הרמב"ן אינה מוסכמת, וראשונים אחרים אסרו מדאורייתא להכשיל אדם באיסור דרבנן. ולכאורה השיטה האוסרת מרווחת יותר, בכך שאינה מצריכה לחדש שהכשלה באיסור דרבנן קלה יותר מהכשלה במכשול גשמי. השיטות בעניין זה נסקרו באנציקלופדיה לתלמודית (ערך לפני עור לא תתן מכשול, הערות 93-106).



סימן ו - בענין דפנות קודם לסכך

סיכום

[ד"ה כתב] בהגמ"י כתב שאין לעשות סכך קודם לדפנות משום תעשה ולא מן העשוי, והובאו דבריו ברמ"א. ובעמודי אור כתב להוכיח שהקדים סכך לדפנות כשר בדיעבד, מדין סיכך על גבי מבוי, שהסוכה כשרה במיגו משבת לסוכה, ואף שהדפנות מקבלות משמעות הלכתית רק בשבת ואילו הסכך היה שם לפני השבת.

והנה, עיקר דינו של ההגמ"י נלמד מחוטט בגדיש. ולכאורה יש להשיב שהגדיש לא היה חשוב סכך מתחילה, לא בגלל חוסר דפנות אלא מפני שלא היה אוויר תחתיו. דכל שאין תחתיו אוויר לא מיקרי סכך. ומהיכא תיתי להסיק מזה שגם חוסר דפנות מפקיע שם סכך. וחוטט בגדיש עצמו יוכיח, שאם מעיקרא היה אוויר בגובה טפח, כשר. ואף שבדאי אין בגובה טפח שיעור הכשר סוכה. ובהכרח שהכשר סוכה אינו המדד לשם סכך ולדין תעשה ולא מן העשוי. והרי לעניין טומאת אוהל, חל שם אוהל גם ללא דפנות.

[ד"ה וההגמ"י] ובדעת ההגמ"י יש לומר שללא דפנות לא מיחשב אוהל כלל, אף שיש תחתיו חלל טפח. והט"ו הביא סימוכים לזה מכך שגם איסור אוהל עראי בשבת אינו חל בקירו לבד ללא דפנות. ועכ"פ לפי האמור, יש הכרח להבין שגם ההגמ"י לא מצריך שיהיה הכשר סוכה קודם לעשיית הסכך. ולפי זה יש ליישב את קושיית העמודי אור, דבמבוי יש שתי מחיצות גמורות, ויש לומר שדי בזה להעניק חשיבות לסכך ולהכשירו, אף שבשתי מחיצות אין הכשר סוכה. וראיה לזה, מכך שגם בשבת יש איסור אוהל עראי אף בשתי דפנות בלבד.

[ד"ה אלא] אולם, מדברי הגר"א משמע שאף בשתי דפנות ואחריהן הסכך איכא משום תעשה ולא מן העשוי, שהרי הביא ראיה להגמ"י מכך שאב"י סבר פי תקרה יורד וסותם, ורבא הקשה עליו שלדבריו הפחית דופן אמצעית נמי יהיה כשר. ובתוס' כתבו שהפחית לאו דווקא, אלא הוא הדין כשמראש לא היה דופן אמצעית אלא רק שתי דפנות מקבילות. ולהגמ"י יוצא שהפחית כן בדווקא, דאם מראש לא הייתה דופן אמצעית, הייתה הסוכה נפסלת משום תעשה ולא מן העשוי. עכ"ד הגר"א.

[ד"ה והנראה] והנראה ביישוב קושיית העמודי אור, שאחר שהתורה אמרה שלחי מועילה לטלטול בשבת, ממילא גם בחול יש לה חשיבות להגדיר את המקום כרשות היחיד, וחשיב שפיר אוהל, אף שהמשמעות המעשית של הדבר קיימת רק בשבת. [ד"ה והא] *ומה שבשאר ימות החג אין המחיצה הזאת מועילה, הוא משום שעכ"פ כדי שהמיגו יועיל, בעינן שהמחיצה תועיל בפועל להכשר שבת ולא רק בכוח.

[ד"ה ונחלקו] ונחלקו בזה הראשונים. דהרא"ש כתב בנוגע לסיכך על פסי ביראות שהראב"ה הסתפק אם אומרים מיגו משבת לסוכה כאשר הפסים עשויים בתוך חצר ואינם פועלים כל היתר בשבת, ורפיא בידיה. והוסיף שעוד מרבוינו הסתפקו בזה. ולעומת זאת, לפי האמור לעיל המיגו חל גם כשהדופן אינה מועילה בפועל לשבת, ומיקרי שהדפנות קדמו לסכך וכנ"ל, והסיבה שלא מכשירים את הסוכה גם בחול היא שאין אומרים מיגו אלא כשהלחי מועילה בפועל, ובפסי ביראות שבחצר, גם כן אין מכשירים, דאינם מתירים בפועל לעניין שבת.

[ד"ה ובסימן] והרמ"א כתב בשם הר"ן שלא אומרים מיגו אלא כשמתיר בפועל, *ולפום ריהטא לא מצאתי דבר זה בר"ן, ואולי זו ט"ס וצ"ל רא"ש במקום ר"ן.



הערות

טעם החילוק בין חשיבות דופן להכשר סוכה לחשיבות דופן לתעשה ולא מן העשוי
ומה. (א) מדברי רבינו עולה ששאלת חשיבות הדופן ביום חול מתפצלת לשתי שאלות משנה, שמקבלות תשובות הפוכות: שאלה אחת היא שאלת חשיבות הדופן לעניין תעשה ולא מן העשוי, ותשובתה היא שהלחי מעניקה חשיבות דופן לעניין זה אף בחול; ושאלה שנייה היא שאלת חשיבות הדופן להיחשב דופן ממשית לסוכה, ותשובתה היא שהלחי אינה מעניקה חשיבות דופן לעניין זה בחול אלא רק בשבת.

(ב) ולכאורה יש בזה דוחק, דמאי חזית לחלק בין שני ההיבטים הללו. ומהיכא תיתי שלעניין תעשה ולא מן העשוי יהיה ניתן להסתפק ב'עשייה' שאינה חשובה להכשר סוכה. והרי אם להכשר סוכה היא אינה עשייה, היאך אפשר לומר שקיימו בה 'תעשה', כשנושא העשייה הוא הסוכה.

(ג) ואפשר ליישב שהאדם מצד עצמו סיים את העשייה שלו בכך שהוא בנה את הסוכה כפי שבנה, ומה שהסוכה תוכשר רק בשבת, אין זה משום שרק בשבת הוא יעשה מעשה נוסף, אלא שרק בשבת תרד חלות על המעשה שכבר עשה. ולכן אף שהסוכה עדיין אינה כשרה, מכל מקום הסתיים ה'תעשה' של האדם, ואף שנותר חיסרון, אין הוא חיסרון בעשייה אלא רק בחלות שכבר אינה תלויה באדם. ובשלמא אם לעולם לא הייתה יורדת חלות סוכה, היינו אומרים שאין כאן עשייה. אך השתא שכן יורדת חלות סוכה בהמשך, שפיר יש בזה כדי ללמד שמה שנעשה כעת, ביום חול, הוא עשיית סוכה. ודי בזה כדי להכשיר את הסכך שהונח לאחר עשייה זו.

(ד) וכבר מצאנו בפוסקים מקור לכך שכאשר נדרשת עשייה, ובמקרה מסוים העשייה עצמה אינה מספיקה להכשיר, ונדרש אחריה שלב נוסף שאינו עשייה – אין בשלב הנוסף כדי לפסול. כך כתב הפמ"ג (או"ח יח, משב"ז א):

אם נפסק ציצית מכסות המיוחד ליום ועשה בו ציצית בלילה, אם רשאי למעבד כן או לאו, וציצית שעשאן בשבת אם הם כשרים או לאו. תשובה יראה דכשר אף אם עשאן בלילה ולא הוה תעשה ולא מן העשוי, אף דכסות יום בלילה פטורה להר"מ, דוגמא לדבר אין מחוסר זמן לבו ביום (ובחים יב, א), וזמן ממילא קאתי ולא הוה תעשה ולא מן העשוי.

ואף שהמנחת יצחק (ט, ח, ה) ובעל הרבבות אפרים (ירחון אור תורה רעד עמ' קי) נטו לומר שהפמ"ג מכשיר רק בדיעבד, מפשטות לשון הפמ"ג משמע שמתיר 'למעבד כן' לכתחילה, וכן הבין בדבריו הבן איש חי (שנה ראשונה, לך לך אות יח). וכבר עמדתי בזה בהערותיי לשו"ת טל יוסף (סי' סח). ואף שיש לחלק בין לילה, שמעכב רק מקיום המצווה בפועל, ובין שבת, שמעכבת מחלות שם סוכה, מכל מקום נראה שיש דמיון בין המקרים השונים, והדעת נוטה להסיק מדברי הפמ"ג והבא"ח שגם בנידוננו יש להקל. איברא, דהבא"ח עצמו (שו"ת תורה לשמה סי' ו) החמיר בנידון דומה, של מי שאסר על עצמו הנאה מטלית לזמן מסוים, והטיל בה ציציות בתוך זמן זה. וצ"ע. ויעוין עוד בדברי רבינו עצמו לקמן (סי' ח).

(ה) אולם הפמ"ג (שם) המשיך וכתב:

עוד רגע אדבר, שנסתפקתי אם ייחד כסות ללילה ועשה בו ציצית דפטורה אז, ואח"כ נמלך וייחדה לכסות יום אי הוה תעשה ולא מן העשוי, הואיל ובעת שעשאן היתה פטורה, או דלמא כיון דלאו מחוסר מעשה לא הוה תעשה ולא מן העשוי. וצ"ע כעת.

אך נידוננו עדיף על נידון זה, שכן שמשא ממילא ערבא ושבת ממילא מגיעה, ושבת קביעא וקיימא; ואילו מחשבת ההימלכות של האדם אינה דבר שמתרחש ממילא.²

(ו) ויעוין עוד ביביע אומר (ח, או"ח ג) שהאריך בנידון דקשירת ציצית בלילה, וכדרכו ציין מקורות רבים באחרונים, כיד ה' הטובה עליו. ומדבריו נראה שרוב האחרונים הסכימו עם הפמ"ג והבא"ח, שבדבר שקורה ממילא, לית ביה משום תעשה ולא מן העשוי. ונראה שהסברה בכך היא כנ"ל, שמה שממילא אינו נחשב לעשייה נוספת, ואין כאן 'מן העשוי' אלא מתקיים 'תעשה' מעליא.

(ז) ומכל מקום, נראה שדברים אלו שונים מדברי רבינו. שכן בדברי רבינו מבואר שהבין שהחלות שהלחי יוצרת בשבת היא חלות שקיימת בכוח גם בחול, ודווקא בגלל זה היא מועילה להכשר הסוכה, וכלשוננו:

יש לומר דגם בחול מחשבא רשות היחיד על ידי האי לחי, אלא שבחול אינו לנו שום נפק"מ בזה, אי מחשב כרמלית או רשות היחיד, אבל עכ"פ דין זה דהלחי סותמו לכל אותו

(ב). ואגב, יש להעיר שבשו"ת הרי בשמים (ב, ריט ד"ה עולה) כתב בשם הפמ"ג: 'דאם ייחד כסות ללילה ועשה בו ציצית דפטורה אז ואח"כ נמלך וייחדה לכסות יום ל"ה תולמ"ה אף דבעת שעשאן היתה פטורה מ"מ כיון דלאו מחוסר מעשה ל"ה תולמ"ה ע"ש'. ולכאורה הפמ"ג לא הכריע בזה, אלא הסתפק. וצ"ע. ויעוין עוד בהרי בשמים שם, שעוסק בדברים השייכים לנידוננו.

רוח להחשיבו רשות היחיד איכא גם בחול. ונמצא דבשעת עשיה כבר הו"ל ג' מחיצות בנוגע לענין רשות היחיד, וחשיב שפיר אהל וקרינן ביה תעשה. ולעומת זאת, לפי מה שהתבאר בדברינו, אין שום חלות בחול, לא בפועל וגם לא בכוח, והסיבה שהסוכה היא שהחלות שמתחדשת בשבת מגיעה ממילא, ולא על ידי מעשה שנעשה בשבת. ומלשון רבינו ברור שלא לכך נתכוון.

(ח) ולכאורה יש יתרון להבנה שהתבארה בדברינו: ראשית, מצאנו לה בית אב בגדולי האחרונים ובכמה הקשרים, ואין היא מחודשת. שנית, בסברה אין זה ברור שיש ללחי חשיבות עצמית ביום חול. דלכאורה אם מבחינת ההלכה אין שום משמעות ללחי, אזי היא כמי שאינה. ולכאורה יש קצת דוחק בהבנה שיש לה חשיבות עצמית בעיני התורה גם ללא משמעות הלכתית. ולכאורה אין אפשרות ליישב שעכ"פ יש לה משמעות הלכתית לעניין ספק טומאה ברשות הרבים או איסור ייחוד וכדומה, דמלבד מה שבסתמא דמילתא, עניינים אלו תלויים במציאותם של הרבים בפועל ולא אמורים להיות מושפעים מלחי, מלבד זאת אם כך היה, ממילא היה אמור לחול מיגו אף בחול ולא רק בשבת. וזה אינו. וצ"ע. שלישית ועיקר, אלמלא סברת האתי ממילא, לא ברור מה הסברה לחלק בין חשיבות דופן להכשר סוכה, דליתא, ובין חשיבות דופן לתעשה ולא מן העשוי, דאיתא. וקושי זה הוא שגרם לנו להיכנס לכל הדיון כאן, וכנ"ל, ולכאורה אלמלא ההסבר המעמיד את הדברים על הסברה שמה דאתי ממילא אין בו משום תעשה ולא מן העשוי, הדרא קושיה לדוכתה. וצ"ע.

מקור נוסף שדן בייחוס דברי הרמ"א לר"ן

לפנים. יעוין במאמר מרדכי (תרל, ח) שעסק בזה, וגם הוא נוטה שמקור דברי הרמ"א אינו בר"ן. וצ"ע.



סימן ז – בענין עצי סוכה אסורין כל שבעה

סיכום

[ד"ה סוכה] בגמרא דרשו בשם ר' עקיבא שעצי סוכה אסורים בהנאה כל שבעת ימי החג. ובעונג יו"ט דן שלפי זה ייאסר לשבת בסוכה בזמן ירידת גשמים, דלא הותר לשבת בצל סוכה אלא בשעה שמקיים מצוותו, ולא בזמן גשמים, שבו אין מצווה. ואותם שיש להם גגות הנפתחים ונסגרים בשעת הגשמים, נראה שבהם אין איסור, דבאותה שעה שהגג על הסוכה היא פסולה, ודמי לנפלה הסוכה שכתבו *הפוסקים שאין איסור תורה ליהנות ממנה. אך כשלא נפסלה, לכאורה יש איסור תורה (והיה מקום לומר שירידת הגשמים עצמה מגדירה את הסוכה כאינה בת דירה וכנפלה, ויש לחלק כמובן). והעונג יו"ט למד מהלשון 'מאימתי מותר לפנות' שזהו רק היתר לפנות, ולא חיוב. וכתב שביישוב שם מקודם יש לומר שאין חיוב לצאת, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אך להיכנס לתוכה לכתחילה בשעת הגשמים יהיה אסור. ופלפל בזה. והנה, מלשונות נוספות בגמרא נראה שאין איסור, ואפילו להיכנס. דנאמר ש'התירו' לישון מחוץ לסוכה, ואינו במשמע שמדובר דווקא בכגון שישבו כבר בסוכה.

ומשמע אפוא שמותר הן להישאר בסוכה והן להיכנס אליה בשעת הגשמים, אלא שנקרא הדיוט. וטעמא בעי. ובעונג יו"ט דחה את האפשרות שרק הנאה של כילוי נאסרה, והביא את מה שכתבו התוס' לבאר את אמירת הגמרא ש'אבוהון דכולהו דם', כלומר שכיסוי הדם הוא המקור לכך שאסור ליהנות מהמוקצה למצוות, וכתבו התוס' לבאר דלא קאמר אבוהון דכולהו עצי סוכה, משום ששאני סוכה, שכשמסתפק מעצי הסוכה איכא ביטול מצווה. וכתב העונג יו"ט שהתוס' לא כתבו אלא דאפשר לדחות כך, אך באמת איסור ההנאה מדאורייתא קיים גם כשאינו מסתפק ואינו נהנה הנאה של כילוי. ולכאורה אין זה מובן, ושפיר יש לומר שבהנאה שאינה של כילוי אין איסור תורה. ומה שנאסר להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ולהריח בהדס של מצווה, הוא מדרבנן, מטעם אחר של אקציה למצוות, וכן מטעם ביזוי מצווה. וגם תמוה שלא הזכיר את דברי הטור שהתיר להשתמש בציצית, ויעוין בזה בקה"י שבת סי' יח, וכל שאיסורו מדרבנן, הא כתב העונג יו"ט עצמו דאפשר שבסוכה לא גזרו.

[ד"ה ובעונג] והנה, העונג יו"ט כתב שסוכה הוקשה לחגיגה וכל ההנאות ממנה אסורות. ולכאורה אין זה מוכרח, ויש להבין שחגיגה הוקצתה להקרבה ולכן כל הנאה אחרת אסורה, אך סוכה הוקצתה לדירה, וכשמקיימים הקצאה זו ודירים בה אין בכך איסור. שהרי מתחילת ייחודה היא לדירה, כביתו ממש, בין אם יהיה בדירות מצווה בין לא יהיה מצווה, זו דירתו לימים אלו. ולכן אין איסור כלל בתשמיש דיו, וגם כשאין בו מצווה.

[ד"ה ויש] ויש להוכיח זאת ממנימין עבד ר' אשי ששטח בגדו על הסוכה, והגמרא דנה בכך משום מראית עין שיאמרו מסככים בדבר המקבל טומאה, אך אין עוררים על עצם ההיתר לשטוח בגד על הסוכה. והיינו משום שזה חלק מתשמישי דירה, דשימוש כזה עושה האדם גם בדירתו ולכן הוא לא נאסר, וכנ"ל. מיהו קצת קשה לשיטת הר"ן ששטיחת הבגד פוסלת את הסוכה, שלכאורה זה אסור, לפי מה שכתבו התוס' שאסור לעשות דבר שמבטל את המצווה. וצריך לומר שמכל מקום זו הדרך להשתמש בביתו ולכן מותר, ועדיין צ"ע. והמאירי פירש ששטיחת הבגד נעשתה לפני החג, ולפי דבריו אין מנידון זה ראייה לנידוננו.

[ד"ה עוד] ויש להביא ראייה עצומה שמותר ליהנות מסוכה גם ללא מצווה, *מישיבת אישה בסוכה. וכבר הביא זאת העונג יו"ט, אלא שכתב שישיבת האישה מותרת רק משום שהיא חלק מישיבת בעלה. אך תמוה מאוד לומר שאישה שאינה אשתו אסור לשבת בסוכה, ומעולם לא שמענו שאסרו על אישה לשבת בסוכה שלא עם בעלה. ועוד מבואר בגמרא שקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, ואף שאין בו מצווה מן התורה. ויש לדון על פי הסבר התוס' להאכלת פסח לקטן אף שאינו מנוי על הפסח, דכתבו שמכיוון שאין זה איסור לאו, מותר להאכיל לקטן ולחנכו. והוא הדין לנידוננו. אך הר"ן נחלק על התוס' ונימק את ההאכלה לקטן בכך שאין באפשרותו להימנות.

[ד"ה ונראה] ועוד יש להביא ראייה מטבי עבדו של רבן גמליאל שישן תחת המיטה בסוכה, ולר' יהודה מדובר באופן שאף יוצאים בו ידי חובה, וגם לר' שמעון, הסובר שאין יוצאים ידי חובה, עכ"פ יש כאן לפחות הנאה מדפנות הסוכה. ובתוס' כתבו בשם הירושלמי שהסיבה שלא

ישן בסוכה עצמה היא שלא לדחוק את החכמים. והרי עבדים פטורים מן הסוכה, ובכל זאת היה מותר לו לשבת בסוכה.

[ד"ה ואין] ואין ליישב שרבן גמליאל היה צריך לטבי עבדו, דבירושלמי הקשו דאם שלא לדחוק את החכמים, שישב מחוץ לסוכה, ותירצו שרוצה היה לשמוע את דברי החכמים. הרי דלצורך עצמו ישב ולא לצורך רבן גמליאל, ובכל זאת היה מותר לו לשבת בסוכה.



הערות

מראה מקום

הפוסקים. נראה שהכוונה לתוס' (ביצה ל, ב ד"ה אבל).

חילוק בין ישיבה בסוכה בזמן גשם לישיבת אישה בסוכה

מישיבת. לכאורה העונג יו"ט לשיטתו היה יכול לחלק בין הפטור מן הסוכה בגלל גשם ויושב בה שנקרא הדיוט, ובין אישה שדווקא יש מעלה וחשיבות בקיימה את מצוות סוכה למרות הפטור, ואינה נקראת הדיוטית. וכך יש להשיב גם על הראיה מעבד דלהלן. ויש מקור לחילוק זה בדברי הריטב"א (קידושין לא, א ד"ה דאמר):

דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה. פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא, ורבינו הגדול ז"ל פירש שהמצות אינן להנאת האל יתברך המצווה אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך ולפיכך שכרו מרובה יותר מזה שלא קיים מצות המלך, מכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך. ודוקא במצוות שצוה השם יתברך לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצוות שלא צותה בהם תורה כלל זו היא שאמרו (עי' ירושלמי שבת פ"א ה"ב) כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט.

ויעוין עוד בסוגיא דא דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, בדברי מו"ר המנחת אשר (סוכות סי' לו), ובמקורות הרבים שהובאו בדבריו וחלקם שייכים לנידוננו. ואגב, יש להעיר ששם (עמ' קצא ד"ה וכבר) הבין שכל דברי הריטב"א הללו הם בשם הרמב"ן, וקדמו בהבנה זו החיד"א (שו"ת שער יוסף סי' ח ד"ה הדרן). אך לכאורה אין זה מוכרח, ומקום יש בראש להבין שסוף דברי הריטב"א (מהמילה 'ודוקא') כבר אינם בשם הרמב"ן.



סימן ח – בענין סוכה תחת האילן

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר בברייתא: בסכת תשבו – ולא בסוכה שתחת הסוכה, ולא בסוכה שתחת האילן, ולא בסוכה שבתוך הבית, משום דבסכת כתיב, לשון יחיד. והמהרש"א הקשה דבשלמא

סוכה תחת סוכה, העליונה כשרה וצריך קרא לפסול את התחתונה, אך סוכה תחת האילן היא פסולה מצד עצמה, שהרי יש מעליה אילן מחובר לקרקע שמהווה סכך פסול, ומדוע נצרכה דרשה זו לפוסלה.

ותירץ שאכן האילן פוסל בכל גווני, אלא שמכיוון שכאשר צילתו של האילן מרובה מחמתו, איכא נמי לפסול מקרא דבסכת, לכן הוא הוזכר אגב גררא. ועוד כתב המהרש"א בשם אחיו לתרץ על פי שיטת ר"ת שכל שקדם סכך כשר, הוא לא נפסל כשנותנים מעליו סכך פסול, אלא אם כן הדבר נעשה לשם תיקון הסכך, ולכן כשקדם הסכך הכשר, וכגון שקשר את ענפי האילן לצד אחר ואחר כך התיר את הקשר – הסוכה תיפסל רק מכוח הדרשה הנ"ל. והמהרש"א השיב על כך שבסוכה תחת סוכה צריך פער של עשרה טפחים בין הסכך התחתון לעליון, והרי במשנה נאמר בסתמא שסוכה שתחת האילן פסולה, ומשמע בכל גווני. וטענת המהרש"א היא קושיה על שיטת ר"ת. ואפשר לתרץ שהמשנה מדברת בשקדם הסכך פסול לסכך הכשר.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שיש לקיים את דברי אחי המהרש"א. בהצורך בפער של עשרה טפחים הוא דווקא בסוכה שתחת סוכה. דללא פער זה אין שם 'סוכה' על החלק העליון, אבל אילן פוסל גם ללא פער זה, וכן סוכה שתחת הבית נפסלת גם ללא פער זה, *דלא אתי אוהל עראי של הסוכה ומבטלת לדירת קבע של הבית. *ועוד היה אפשר לומר שבסוכה שתחת הסוכה, דפנות העליונה הן המשך של דפנות התחתונה, וכדי להעניק להן חשיבות נדרש גובה עשרה טפחים מעל הסוכה התחתונה, ואילו בסוכה שתחת הבית, דפנות הבית נמצאות מחוץ לדפנות הסוכה וכבר יש להן עשרה טפחים וחשיבות. אלא שלפי זה יצא דין חדש שסוכה בתוך סוכה, כשהעליונה לא רק גבוהה אלא גם רחבה ממנה, ועומדת על דפנות עצמאיות, תיפסל התחתונה גם ללא פער עשרה טפחים, וצ"ע לחדש דין זה.

[ד"ה ויתיישב] ובוזה תתישב קושיית הב"י על הטור, שבנוגע לסוכה תחת האילן פסל בין כשהסוכה קדמה ובין כשהאילן קדם, ואילו בפירס סדין פסק כר"ת להכשיר כשהסוכה קדמה לסדין. ואי משום שבאילן יש טעם נוסף של סוכה שתחת הסוכה, תינח כשיש פער עשרה, כשארין פער עשרה מאי איכא למימר? ע"כ קושייתו, *ולפי האמור מיושב, שבאילן אפילו ללא פער עשרה, אילן מקרי ופוסל מדרשה דולא תחת האילן.

[ד"ה שו"ר] וכעין זה כתב הפני יהושע, אלא שהוא הגדיר את הפסול בסוכה תחת האילן כשארין פער עשרה טפחים, בכך שמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ולפי זה חוזרת קושיית הב"י מדוע לפסול גם כשהסכך קדם. ולפי המתבאר, בכל אופן יש להגדיר את הפסול כנובע מדרשת בסכת ולא סוכה שתחת האילן, ולכן קדימות הסכך אינה מועילה להכשיר גם לר"ת.

[ד"ה כתב] בהגהות אשרי הביא את מחלוקת הראשונים בסוכה שנבנתה בתוך בית ולאחר מכן הוסרה התקרה: רבינו ברוך מרגנשבורג פסל משום תעשה ולא מן העשוי, ור' יצחק הלבן הכשיר משום שהפסול לא היה בגוף הסוכה. ובנחלת דוד הוכיח לפסול: (א) מהאמור בגמרא שסוכה שתחת האילן שצילתו מרובה מחמתו פסולה גם בשחבטן, משום שדווקא בחמתו מרובה מתבטל הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר. וקשה, שהרי גם בצילתו מרובה הוא עשוי להתבטל,

וכגון שהאילן מכסה שש עשירות משטח הסוכה והסכך מכסה שבע עשירות משטח הסוכה – הרי ששניהם צילתם מרובה, ובכל זאת יש ביטול של הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר, והיאך סתמה הגמרא שבכל גווני הסוכה פסולה. (ב) עוד הקשה הנחלת דוד על הגמרא שדימתה פסול זה לסוכה בתוך הבית, והרי בשחבטן אין סכך עליון מעל סוכה כשרה, אלא הסכך הרגיל הוא סכך פסול (ולדברי המהרש"א הנ"ל אתי שפיר, דפסול תחת הבית ננקט אנב גררא). ולשיטת רבינו ברוך מיושב הכל: (א) סכך הסוכה עצמו כבר נפסל לפני שחבטן, והחבטה המאוחרת אינה מועילה לשוב ולהכשירו, משום תעשה ולא מן העשוי. (ב) הפסול שכבר חל לפני שחבטן, הוא אכן דומה לפסול סוכה שבתוך הבית.

[ד"ה ודבריו] ודבריו עדיין צריכים ביאור, שהרי מבואר בגמרא שחבטה כן מועילה כשחמתו של האילן מרובה מצילתו. והרי גם במקרה זה, קודם החבטה פסל האילן את מה שמתחתיו, ולפי רבינו ברוך זהו פסול שחבטה אינה יכולה לתקן אותו, והיאך מבואר בגמרא להכשיר במקרה זה?

[ד"ה ונראה] ונראה שגם לשיטת רבינו ברוך, אין לפסול אלא כשהעליון צילתו מרובה מחמתו, ואז התחתון מוגדר כסכך פסול. אבל כשהעליון חמתו מרובה מצילתו, אזי התחתון אינו נפסל מצל עצמו, והבעיה היא רק שהאדם היושב תחתיו אינו יושב בצל התחתון, כבר שכבר מיצל שם העליון, אבל אין זה נחשב פסול בגוף הסכך, ולכן כשיסתלק העליון מהני להכשיר את התחתון.

[ד"ה ומ"מ] ומכל מקום, נראה שיש להשיב על ראיות הנחלת דוד. על הראיה הראשונה, כבר כתב הר"ן שכאשר הסכך הפסול צילתו מרובה אזי אין הוא בטל, 'כיון שאין הסכך כשר מועיל בסוכה כלום'. והנחלת דוד הקשה עליו דהא סוף סוף הסכך הכשר מרובה ממנו. ונראה שכוונת הר"ן לומר שדווקא ענפים פסולים בטלים ברוב ענפים כשרים, אך סכך שלם אינו מתבטל, דבשתי סככות אזלינן בתר העליון, שהוא עיקר המסכך של המקום, ולכן אכתי בחשיבותו קאי. ועיין מעין זה לעיל (סי' א).

[ד"ה ומה] וגם על הראיה השנייה יש להשיב: מלבד האמור לעיל בשם המהרש"א, יש להוסיף שלפי דברי הר"ן הנ"ל, הרי שיש עיקריות לסכך העליון. ויש לומר שהדימוי לבית בא ללמד זאת, דכמו שבסוכה שבבית, תקרת הבית העליונה נחשבת עיקר הקירוי (הרי כולה סתומה) ופוסלת את הסוכה, כך גם באילן. ומלבד זאת, לא הבנתי קושייתו כל כך, שהרי הגמרא עצמו אומרת שהדימוי לבית בא להורות שמדובר בצילתו מרובה לחמתו.

[ד"ה ועוד] ולשיטת ר"י הלבן הנ"ל, אפשר להבין שבאמת יש בעיית תעשה ולא מן העשוי בסוכה שתחת קירוי עליון, אלא שהסרת הקירוי העליון נחשבת למעשה, *אבל פתיחת התקרה על ידי צירים אינה חשובה מעשה, וכך גם חבטה אינה אלא מעשה זוטא, וממילא לא שייך שיתבטלו ענפי האילן הפסולים.



הערות

קושי בהבנת נימוק פסול סוכה שתחת הבית ביחסי אוהל עראי ודירת קבע דלא. לא ברור לי מדוע נוסף נימוק זה, והרי לעיל בתוך כדי דיבור התבאר שגם אילן פוסל ללא פער עשרה טפחים, והרי אילן אינו דירת קבע, ובהכרח שהפסול אינו מושתת על העיקרון שלא אתי אוהל עראי ומבטל דירת קבע. וצ"ע.

קושי בחילוק בין סוכה שתחת סוכה לסוכה שתחת בית לעניין מקום הדפנות ועוד. מעיקרא לא מובן לי מהיכא תיתי לומר שיש הבדל כזה בין סוכה שתחת סוכה לסוכה שתחת בית. ולכאורה, כמו שרבינו להלן מסתייג מהחידוש שסוכה עליונה ורחבה תפסול גם ללא גובה עשרה, כך יש להסתייג מהחידוש ההופכי – שבית שדפנותיו הן הן דפנות הסוכה לא יפסול אם אין בו גובה עשרה. וצ"ע.

קושי בהבנת חילוק בין סוכה שתחת האילן לסוכה שפירס עליה סדין ולפי. לא הבנתי במה שונה אילן מסדין. ואם אילן פוסל אף ללא גובה עשרה, ואף כשהסכך קדם לו – מהיכא תיתי לומר שסדין אינו פוסל במציאות דומה. ומדברי רבינו נראה לכאורה שהוא הבין שיש גזירת הכתוב מיוחדת לפסול סוכה שתחת האילן ושתחת הבית דווקא, ולא סוגים אחרים של סכך פסול, ואין לך בו אלא חידושו בבית ואילן, ולכן סדין אינו פוסל. אלא שקשה, מגלן לחדש דבר זה, ומה הסברה לומר שדווקא אילן יפסול ולא סכך פסול אחר, וצ"ע.

קושי בהבנת החילוק בין הסרת קירוי לפתיחת התקרה על ידי צירים אבל. לא הבנתי מה ההבדל בין הסרת הקירוי ובין פתיחת התקרה על ידי צירים. האם הכוונה לומר שכאשר יש לתקרה העליונה צירים, אזי מעשה הסרתה דורש פחות טרחה ולכן אינו נחשב מעשה לעניין תעשה ולא מן העשוי? לכאורה לא מסתבר כל כך לומר שהגדרת ההסרה כמעשה תלויה במידת הטרחה, וצ"ע.



סימן ט – בענין תעשה ולא מן העשוי

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר במשנה בנוגע לסוכה שהדלה עליה את הגפן וסיכך על גבי הגפן, שיש שני אופנים להכשיר: (א) אם היה הסיכוך הרבה מהן. (ב) אם קצצן. ובסיכוך הרבה מהן, מבואר בגמרא שזה דווקא בשחבטן. ופירש רש"י דהיינו שעירבן, דהסכך הפסול מעורבב בכשר ובטל ברוב, ולאפוקי האפשרות שחבטן היינו שתלש, דאם כן היינו קצצן. אולם הרמב"ם מצריך גם כשהסיכוך הרבה מהן שיקצוץ, וזה לכאורה כאפשרות ששלל רש"י. ובמענה לקושיית רש"י, כתב ר' אברהם בן הרמב"ם שחבטן היינו שקצץ ותו לא, ואילו קצצן היינו שקצץ ונענע. דברוב מהמחבר בעיני קציצה ונענוע, כדאמר שמואל בגמרא.

[ד"ה אך] אך כבר הקשה בשער המלך שזה מתאים רק לשמואל ולא לרב. דהא רב סבור שקציצתן זוהי עשייתן ואינו מצריך נענוע אף ברוב מהמחבר, ולדידו שוב לא מובן מה היחס

בין שתי האפשרויות, אם בשתיהן קוצץ. וביפה עיניים כתב תירוצ נכון על פי הירושלמי, דנהי שרב אינו מצריך נענוע, זהו דווקא כשמתחילה כשסיכך במחובר היה בדעתו לקוצצו (ונראה שטעמו שאז לא מיחשבא עשייה בפסול), אך כשלא היה זה בדעתו פסולה, אלא אם כן רובו מהמחובר. [ד"ה אכן] אכן בעיקרא דמילתא יש להבין, אם קציצה לבדה אינה מועילה להכשיר, והיינו משום תעשה ולא מן העשוי – אזי מדוע היא נדרשת ומועילה כדי להחיל ביטול ברוב. דממה נפשך, אם הביטול ברוב מועיל מצד עצמו, שיועיל גם בלעדיו. ואם אינו מועיל, כיצד הקציצה תעזור לו להועיל. ובשער המלך בשם ר' אליהו מזרחי כתב דשאני פסול דמחובר דחמיר ואינו מתבטל ברוב. ונראה שכוונתו היא כמו שכתב רש"י במקום אחר, שעצם החיבור לקרקע מעניק חשיבות, וכעין זה כתב המאירי בסוגייתנו.

[ד"ה אלא] אלא שלשון הרמב"ם היא 'עירב דבר שמסכין בו בדבר אין מסכין בו וסיכך בשניהם, אף על פי שהכשר יתר על הפסול פסולה', ואי איתא שזו חומרא דווקא במחובר, היה לו לסייג לשונו ולא לפסול בכל 'דבר שאין מסככים בו'. ובאמת ר' אברהם בן הרמב"ם וכן השואל בתשובת ראב"ם הבינו שהרמב"ם מתייחס לכל פסולי סיכוך. וצריך לומר שפסול דתעשה ולא מן העשוי קל לא רק מפסול דמחובר אלא גם מכל שאר הפסולין, ולכן רק בפסול זה הקלו שמתבטל ברוב. וכן כתבו במרכבת המשנה וביפה עיניים, אלא שלא נימקו מדוע פסול זה קיל טפי. ונראה שהטעם לכך הוא שאין זה פסול בגוף הסכך, אלא באופן עשיית הסכך.

[ד"ה ועפמשנ"ת] וכן כתב באור שמח, ויישב בזה מה שהקשו על הרמב"ם שפוסל אף ברוב סכך כשר כנ"ל, מהאמור בבביתא שהמסכך בסופי תאנים, אם פסולת מרובה על האוכלין כשרה, הרי שסגי ברוב סכך כשר, ודין זה הובא גם ברמב"ם. ותירץ האור שמח על פי התוס', שגם במקרה של סיכוך בפירות לא מדובר בסכך שפסול מצד עצמו, אלא בסכך כשר, *דהסיכוך הוא מעשה שמפקיע טומאת אוכלין ומטהר את הפירות, כמבואר בגמרא בחולין דבית שסיככו בזרעים טהרו, ואין בסכך כזה ריעותא אלא משום תעשה ולא מן העשוי. ובזה כבר למדנו ששפיר בטל ברוב גם לדעת הרמב"ם.

[ד"ה והר"א] ור' אברהם בן הרמב"ם נשאל בזה וכתב שקושיה יפה היא, וכתב ליישב שהפירות נראים כלאים בסוכה ולא נראים כדבר שדעת האדם לסכך בו, ולכן הם קלים טפי מסכך פסול דמחובר הנ"ל. וקילסו האור שמח. וכעין זה כתב הרז"ה, ותמה עליו הראב"ד, וכי בגילוי דעת תליא מילתא.

[ד"ה בעיקר] בעיקר דברי הרמב"ם שגם במיעוט סכך פסול הסוכה פסולה, נראה שעכ"פ בחוט בודד לא תיפסל, כל שצילתה מרובה מחמתה גם אלמלא המקום שהחוט מונח בו. ולא נאמרה כל החמרת הרמב"ם אלא במציאות שבה שמיעוט הסכך הפסול מייצר מציאות של חמתה מרובה.



הערות

דהסיכוך. (א) יש להעיר שהסבר זה הוא רק אחד משלושה הסברים שכתבו התוס':

- א. יש לחלק בין בית לסוכה, דבסוכה לא בטילי דעביד דסתר לה אחר החג.
 ב. אי נמי בעינן דלא מקבלי טומאה בשעת סיכוך משום תעשה ולא מן העשוי.
 ג. אי נמי התם כשעשה בהן שינוי מעשה דבמחשבה לא סלקי מטומאה והכא בשלא עשה בהן שינוי מעשה.

(ב) בנוסף, לכאורה יש דוחק גדול בהסבר זה, שכן אי איתא שהסיכוך מבטל טומאת אוכלין מהפירות, וכל הבעיה היא תעשה ולא מן העשוי, אזי היה צריך להכשר כשפיקפק לאחר שסיכך, שבזה יש עשייה לאחר שטהרו, ומפשטות הדברים נראה שבכל גווני הפירות פסולים לסיכוך.

שוב ראיתי התייחסות לכך בהערות הגריש"א (סוכה יג, ב ד"ה אם פסולת):

וביאר הרמב"ן בב"ב (י"ט ע"ב ד"ה אינו ממעט) דיוצא מדברי תוס' אלו דאם סיכך בזרעים ונתבטלו וטהרו ואח"ז חזר והגביהן ונענען לשם סכך כשרים לסיכוך דלא מסתברא דבהגבהה לשם סיכוך כבר חזרה שם טומאה למקומה כיון דלמעשה עשאה בשביל שיוכל לסכך בהן וא"כ מסכך הוא בדבר שאין מקבל טומאה כיון דבטלים לסוכה וטהרו.

אך לכאורה הדברים לא כתובים כלל וכלל ברמב"ן בב"ב. וצ"ע. ושם הגרי"ש אמר כל זאת מדנפשיה לאחר שהזכיר את הרמב"ן בב"ב, והמסכם הבין בטעות שהסברו של הגרי"ש אמור בשם הרמב"ן, וקבע את הדברים כך בספר. וכמדומה שגם תוכן הדברים אופייני יותר לאחרונים מאשר לראשונים, וצ"ע. ועכ"פ כאמור, מפשטות הגמרא נראה שאין עצה ואין תבונה להכשיר פירות לסכך, ולכאורה זהו דוחק גדול בהסבר זה שכתבו התוס' והרמב"ן, ואם אכן כך, אזי זהו שיקול להכריע כאחד משני ההסברים האחרים שכתבו.

(ג) מלבד זאת, לעיל (בהערותינו לסי' ח) הוצעה ההבנה שפסול שמסתלק ממילא לאחר זמן, ללא צורך בעשייה נוספת מלבד זו שנעשתה לפניו, אין בו ריעותא דתעשה ולא מן העשוי. ודווקא כשהאדם עצמו עושה פעולה לסלק את הפסוק מיקרי 'מן העשוי', יעוין שם. ולפי גדר זה, במקרה של פירות שנטהרים מאליהם באופן מובנה וידוע ומסודר, מיד ברגע הסיכוך בהם (או אפילו לאחר רגע הסיכוך בהם), לא אמורה להיות ריעותא דתעשה ולא מן העשוי.

(ד) ועוד בה, די ש מקום לומר שטומאה שפורחת מיד ברגע הסיכוך, אין בה משום תעשה ולא מן העשוי. דמעשהו וטהרתו באין כאחד. ולכאורה בסברה נראה ששפיר מתקיים בזה 'תעשה'. איברא דאין בכוחנו להקשות על התוס' בסברה בעלמא. וצ"ע. ובעניין תעשה ולא מן העשוי בבאין כאחד, יעוין בביאור הגר"א (סי' תרלה ד"ה ואין) ובדברי שני הקדושים שנרצחו בשואה,

ג. הנה לשונו המלאה: 'ותיפוק ליה דהוה ליה דבר שהוא מקבל טומאה. פי' ואף על פי שבטלו נמי הוה ליה דבר שהוא מקבל טומאה ואינו חוצץ, ואיכא דקשיא ליה והרי אם בטלו אינו מקבל טומאה דמאי שנא מכיפת שאור שיחידה לשיבה דאמרינן בפסחים (מה, ב) דטהורה ובמסכת חולין פרק העור והרוטב (קכט, א) אמרינן בית שסככו בזרעים טהרו אלמא כיון דבטלינהו לא מקבלי טומאה, והא לא קשיא דהתם עביד ליה מעשה בידים כדי לבטלו לעולם אבל בטול לחודיה לא סגי ליה ואכתי מקבלי טומאה. והא דאמרינן במסכת סוכה (יג, ב) במסכך באוכלין שאם האוכל מרובה על הפסולת פסולה משמע משום דמקבלי טומאה. איכא למימר התם נמי לא מבטל ליה אלא לשבעת ימי חג ולא טהר עד שיבטל לעולם, ואיכא למימר שאני התם כיון שהוא מקבל טומאה בשעה שסכך, מסכך בדבר המקבל טומאה הוא, ואף על פי שסכך זה מטהרו, אי נמי כיון דאיכא אוכל מרובה על הפסולת אף על גב דבטליה מעיקרא כגון שסכך בהן בית וטהר פסול דדומיא דפסולת גורן ויקב בעינן דלא חזו לקבל טומאה'.

הי"ד: האפיקי ים (ב, רלג) והמשנה שכיר (רעה, א), וכן בהערות הגרי"ש אלישיב (סוכה יג, ב ד"ה והקשו האחרונים).



סימן י – בענין בית קיבול העשוי למלאות

סיכום

[ד"ה כתב] הרמב"ם כתב שאין לסכך בחיצים נקבות עם בית קיבול, אף על פי שעשוי להתמלא בברזל. ומקורו במימרה דרב יהודה אמר רב. וקשה ממה שכתב בשני מקומות בהלכות כלים שבית קיבול העשוי להתמלא אינו בית קיבול והכלי טהור – בנוגע ל'תחתית הנפחין' ובנוגע ל'מכבש של זהב'. וכבר עמד בזה הרשב"א בתשובה.

והשבות יעקב ועוד אחרונים תירצו שבסוכה מדובר בבית קיבול שרק עשוי להתמלא אך עדיין לא התמלא בפועל, ולכן הוא טמא, ואילו בכלים מדובר בבית קיבול שהתמלא בפועל וכבר אינו חשוב בית קיבול. ובמלוא הרועים הקשה על כך, שהרי הדין בכלים מתייחס גם ל'תחתית הצורפין' ולכאורה גם שם מדובר בשעדיין לא התמלא, שכן אם התמלא יטמא עכ"פ מדין יד לברזל שנתחב בו. ויש להשיב על קושייתו, שבתחתית הצורפין ליכא תורת יד משום שהברזל *אינו מחובר בתחתית אלא רק תחוב בה, מה שאין כן בחיצים של סוכה, העץ מתחבר עם הברזל כקת של סכין, וחשיב יד אחר שמילאהו, ולפי האמור טמא גם לפני שנתמלא מדין בית קיבול.

[ד"ה ועיקר] והדין שבית קיבול העשוי להתמלא חשוב בית קיבול רק קודם המילוי, מופיע להדיא *בשלטי הגבורים בשם הריא"ז.

[ד"ה אמנם] אמנם, לכאורה בסברה יש לתמוה על דין זה, שכן מבואר בכמה מקומות שבית קיבול שלא נעשה לצורך קבלה אינו נחשב בית קיבול לטמא. ואם כן, בנידוננו שהייעוד שעבורו נעשה הכלי הוא מילוי כזה שמבטל את בית הקיבול, תמוה לומר שהכלי ייטמא וייחשב לבית קיבול מכוח הייעוד הזה. וצ"ע.

[ד"ה ואפשר] ואולי הטעם לכך שאחר המילוי הכלי טהור אינו שכבר אין לו בית קיבול, אלא טעם אחר, שכבר אינו מיטמא מלא וריקן. וכמו שכלי עץ הבא במידה טהור משום שמפאת כובדו אינו מיטלטל מלא, כך הכלי הממולא טהור משום שאינו מיטלטל ריקן, דהוא כל הזמן ממולא. ומציאות זו של אינו מיטלטל ריקן קיימת רק אחר שהתמלא, והיא שמטהרת, ולא שהמילוי מבטל מהכלי שם בית קיבול, שזה לכאורה תמוה בסברה וכו"ל. אך דעת התוס' דכל שהיה מיטלטל מלא וריקן, שוב מקבל טומאה לעולם אף אם התייחד להיות עשוי לנחת. ויש לחלק.

[ד"ה ומצאתי] ובחזו"א כתב ביישוב הקושי ברמב"ם, שמה שכתב בהל' כלים לטהר בתחתית הצורפין ובמכבש של זהב, אינו משום שבית הקיבול התבטל, אלא משום שלאחר המילוי הכלי כבר אינו עשוי להיטלטל. וכוונת החזו"א אחת משתיים: (א) זהו כלי עץ שמיועד להיקבע

במקומו ולא להיטלטל, והוא טהור *מדין כלי עץ העשוי לנחת; (ב) *זה כקב הקיטע, שאין מה שבתוכו מיטלטל על ידי הכלי, אלא רק מונח בכלי בלי להיטלטל בעודו מונח שם.

[ד"ה והנה] ולפירוש השבות יעקב וסיעתו, יקשה מדתנן במקוואות שכסת עגולה וכדור ואימום וקמיע ותפילין, טובלים סתומים; זה הכלל, כל שאין דרכו להכניס ולהוציא, טובלים סתומים. ע"כ. ומוכח שעכ"פ מקבלים טומאה. והרי גם כלי עור פשוטיהם טהורים ככלי עץ, ואם כן, לכאורה מוכח ממשנה זו שבית קיבול ממולא נחשב בית קיבול. ולדברי החזו"א מיושב, שהנך דהמשנה במקוואות הם מיטלטלים, ואין דינם כעשויים לנחת.

[ד"ה ומ"מ] ומכל מקום יש ליישב גם לשיטת השבות יעקב, דבמשנה במקוואות מדובר במילוי רפוי ואינו מהודק, ולכן לא מתבטל שם בית קיבול. וחילוק זה בין רפוי למהודק מופיע בחזו"א, ולפניו במאירי.

[ד"ה וראיתי] והנה, החזו"א כתב שכל פשוטי כלי עץ שננעץ בהם דבר על ידי מסמר, דינם כבית קיבול משום שנעשו בית קיבול למסמר. ואף שהמסמר עשוי להיות שם לעולם, מבואר בסוכה כנ"ל שבית קיבול העשוי להתמלא הוא בית קיבול. ע"כ. ולכאורה יש להקשות על דבריו מהאמור בספרא שהסולם והקולב והנחותא והמנורה הם פשוטי כלי עץ, אף שהם מחוברים מכמה חלקים ובסתמא החיבור נעשה על ידי מסמרים. ואם הם התחברו על ידי חקיקת חורים, גם זה הוא בית קיבול, אלא אם כן החורים מפולשים שכתב המג"א שלא חשיב בית קיבול.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה אפשר לומר שמסמרים שאני משאר בית קיבול העתיד להתמלא, שבית הקיבול לא עמד בפני עצמו קודם שהתמלא במסמרים, אלא הווייתו ומילוי באים כאחת, ומעולם לא היה פנוי, וזוה לא אמרינן שחשוב בית קיבול. ועוד אפשר לומר שמילוי מסמר אינו בגדר עשיית בית קיבול כלל (ולא רק שבית הקיבול נעשה יחד עם מילוי, אלא אין לזה כלל שם של בית קיבול), אלא החלפת ממשות עץ בממשות מתכת.

[ד"ה ולדברי] ולדברי הריא"ז ניחא בפשטות, שרק כשאינו ממולא נחשב בית קיבול, ובמסמרים זה כבר ממולא ולכן טהור. וכן מסיק החזו"א עצמו.



הערות

קושי בהבנת ההבדל בין מחובר לתחוב

אינו. לא ברור לי מה ההבדל בין מחובר לתחוב: לכאורה ההבדל הוא שמחובר היינו שנעשו ממש גוף אחד והם דבוקים זה בזה, ותחוב היינו שהם שני גופים שנדחקו זה בזה. אך לא ברור לי מה ההבדל בין 'דבוקים' ל'נדחקו', והרי בשני המקרים אין דבק או תפירה מחד גיסא, ויש לחץ גדול המצמיד מאידך גיסא, ואם כן, מה הגדרת ההבדל. וצ"ע.

מראה מקום

בשלטי. מקורו בריא"ז (סוכה א, ה, ד).

מחלוקת הראשונים בדין כלי עץ העשוי לנחת שאין בו ארבעים סאה מדין. לפי זה נמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתו (הל' כלים ג, א) שטהרת כלי עץ העשוי לנחת היא אף בקטן מארבעים סאה, ודלא כראב"ד שם שהשיג עליו. מחלוקתם נסקרה בהרחבה אך בתמציתיות באנציקלופדיה תלמודית (ערך טמאת כלים, הערות 725-736).

קושי בדימוי בית קיבול העשוי להתמלא לקב הקיטע

זה. לכאורה אפשרות זו קשה מאוד, שהרי לפיה יוצא שהסיבה לטהר אינה המילוי, אלא העובדה שלאחר המילוי, אין דרך בני אדם לטלטל את התחתית הזו. ונמצא לכאורה שהעיקר חסר מן הספר, שהוזכר ברמב"ם המילוי, אך לא הוזכר שמסיבה כלשהי הכלי ייקבע במקומו ללא תזווה משם. ויש להוסיף שמדברי רש"י עולה שיסוד הטהרה בקב הקיטע אינו שאין תזווה, אלא שהתזווה נעשית כשהרגל של הקיטע אינה בתוך הקב, וזה שונה מנידוננו, שבו המילוי כל הזמן נמצא בתוך בית הקיבול. ולכאורה, מסיבה זו יותר מרווח לומר שכוונת החזו"א להבנה הראשונה הנ"ל. ולכאורה גם הסבר רבינו למשנה במקוואות דלהלן מיד מתאים דווקא להבנה הראשונה בדעת החזו"א ולא להבנה השנייה. וצ"ע.



סימן יא – בהא דאין מסככין בדבר המקבל טומאה

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר בגמרא: סיככה באניצי פשתן, פסולה. ופרש"י שכן ראוי להיטמא בנגעים, ולתוס' הוא מדרבנן, משום שהוא קרוב לטומאה. ועכ"פ מבואר שהראוי להיטמא בנגעים פסול לסכך. והנה, נאמר בגמרא שבית שסיככו בזרעים, טהרו מטומאת אוכלין. ורצו להוכיח מזה שטומאת נגעים של הזרעים לאו דאורייתא, שאם היא מדאורייתא הרי סופם לטמא טומאה חמורה, וכיצד טהרו מטומאת אוכלין. ודחו, דכששימש מעשה עץ שימש, ואין זה בתורת זרעים. ומכל מקום, מוכח שבית שסיככו בזרעים מקבל טומאת נגעים. ומעתה קשה על כמה גמרות שמבואר בהן שניתן להפחית מעזיבה של בית ולסכך ולהכשירו לסוכה. ודוחק לומר שמיירי דווקא בבתים שאינם מקבלים טומאת נגעים, דהא הגמרות הללו נאמרו בסתמא.

[ד"ה והנראה] והנראה פשוט, שדין הסכך שצריך להיות מדבר שאינו מקבל טומאה נלמד מפסולת גורן ויקב, והרי פסולת גורן ויקב עצמה טמאה בנגעים כשסיככה על הבית, ובהכרח שאין זה פוסל. מיהו קשה למ"ד שדין הסכך נלמד מהאד שעלה מן הארץ, והרי אד אינו טמא אפילו בנגעים.

[ד"ה והנה] והנה, התוס' הקשו על הדין שאין מסככים באוכלים משום שמקבלים טומאת אוכלים, מהדין דבית שסיככו בזרעים טהרו. ותירצו בשני אופנים: (א) בסוכה שאני, שלא בטלו מתורת אוכל, דעתיד ליטלם ולהשתמש בהם אחר החג. ולפי זה נראה שאין הסכך מיטמא כשיהיה נגע בבית, דהא בגמרא משמע שדווקא משום שטהרו מטומאת אוכלין מקבלים טומאת נגעים. ומיושב הקושי דלעיל. (ב) בעינן שכבר בשעת סיכוך לא יקבל טומאה, משום תעשה ולא

מן העשוי, וזה אינו מתקיים באוכלין אף שאחר כך הם נטהרים, ולפי זה עדיין קשה. ונראה ליישב שרק בעינן שהסכך בעצמותו יהיה דומיא דאד שאינו מקבל טומאה, ואין פסול כאשר הוא רק מקבל טומאה כחלק מכלל הסוכה ולא בפני עצמו. והרי גם אחרי שיסכך בו, אם ייראה נגע בסכך אינו מטמא, דבעינן דווקא שייראה על שתי אבנים. ויותר מזה נראה שאפילו נגע על גג אבנים *אינו מטמא, דבעינן קירות דווקא, וראיה לזה מכך שמצינו מ"ד שהנגע צריך להיות על ארבע (או שמונה) אבנים, כנגד ארבעת קירות הבית, ולא הצריך חמש אבנים, הרי שהגג אינו נחשב כקיר לעניין זה.

[ד"ה וכוה] וכוה יש ליישב את דברי *התוס', שהסתפקו אם הדין דכל המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה נאמר דווקא כשהדבר מיטמא עכשיו בטומאת אוהל, או גם בראוי להיטמא. כלומר, האם דבר שעקרונותיו מקבל טומאה אך כעת הוא לא נטמא, חוצץ או לא. ולכאורה הדבר מפורש במשניות, שגבו של כלי חרס חוצץ אע"פ שהכלי מצד עצמו ראוי להיטמא, והיה על התוס' לפשוט לקולא את ספקם. ולפי המתבאר, יש לחלק בין כלי חרס לנידון התוס', דאמנם כלי חרס במהותו ובכללותו מקבל טומאה, אבל 'גבו' אינו מקבל טומאה בשום אופן (ובדומה לבית, שבכללותו מקבל טומאה נגעים אבל 'הסכך' אינו מקבל טומאת נגעים). ולכן הוא חשוב לעניין זה כדבר שאינו מקבל טומאה, ולכן התוס' לא פשטו ממנו את ספקם.

[ד"ה ועדיין] ועדיין *יש להקשות, מדתנן: השתי והערב המנוגעים אינם חוצצים. הרי שכשאננם מנוגעים חוצצים, ואע"פ שראויים לקבל טומאת נגעים. ונראה שטומאת נגעים שאני, דכל זמן שלא נראה בו נגע, לא חשיב דבר המקבל טומאה, דהא כמות שהוא עכשיו אינו ראוי להיטמא, בשונה משאר הטומאות שהן חיצוניות לכלי.

[ד"ה וא"ת] ואף שלעיל התבאר שסכך המקבל טומאת נגעים פסול לסיכוך, יש לחלק בין סוכה לחציצה מטומאת מת. דלעניין חציצה בעינן שיקבל טומאה כמות שהוא, ולעניין סכך בעינן דומיא דפסולת גורן ויקב שאינו מקבל טומאה אפילו על ידי השתנותו שיתנגע.

[ד"ה וראי'] וראיה לדבר, מדתנן שאוכלין שלא הוכשרו חוצצים באוהל המת, ואף שלסכך הם פסולים. ונראה שגם כאן פשר הדבר הוא שטרם שהוכשר אינו מקבל טומאה אך גם אינו דומה לפסולת גורן ויקב.

[ד"ה ובקה"י] *ובקה"י טהרות סי' נו דנתי במעמיד מקווה בדבר המקבל טומאת נגעים, דאף שלסכך פסול, להעמדת מקווה יש לומר שטהור, הואיל ונגע נחשב השתנות וכמו שנתבאר. ונראה שזה תלוי בשאלת העמדת מקווה באוכלין שלא הוכשרו. ומהאמור בסתמא בגמרא שהזחיל בעלי ירקות פסולים, משמע שאף כשלא הוכשרו פסולים. אך יש לדחות, דהמים הזוחלין הם עצמם מכשירים את עלי הירקות. ואף שמים מחוברים לקרקע אין מכשירים, כאן בהכרח מקצת הירקות בולטים חוץ למים, שאם לא כן אין הם מסייעים להזחלה, *ועל כרחך שהם בולטים ושהוכשרו באותם מים. ולא מצאתי כעת גילוי לדין זה באוכלין שלא הוכשרו, וצ"ע.



הערות

מקורות לטומאת נגעים בנגע שעל גג

אינו. מדברי הברטנורא (נגעים יב, א ד"ה אפילו) משמע קצת שנגע שעל גג מטמא בנגעים, אך אין בזה הכרח. ויעוין בתוס' יו"ט (שם ד"ה אפילו). ובחזו"א (נגעים י, ד) כתב כדברי רבינו, והוכיח כהוכחת רבינו.

טעות סופר

התוס'. בספר כתוב דפ"ה ב', וצ"ל דפ"ד ב'.

תירוץ המשנה אחרונה לקושיה על התוס'

יש. כן הקשה גם המשנה אחרונה (אהלות יג, ו), ותירץ: 'ואפשר דספקו הוא דוקא במדרס משום דכל המטמא מדרס מטמא טמא מת, ברפ"ו דנדה, וממילא אית בה טומאת מת ואינו חוצץ'. אך לכאורה אין זה דין מיוחד דווקא במדרס, ומה שנוכר מדרס במשנה בנדה, הוא מחמת הסיפא, שיש שמטמא טמא מת ואינו מטמא מדרס. ואף שגם יש שמטמא טמא מת ואינו מטמא בנגעים, כגון כלי מתכת, מכל מקום זה דיון ששייך לסיפא של המשנה ולא לרישא שלה.

הפניה לדברי רבינו במקום נוסף

ובקה"י. יעוין בזה גם בדברי רבינו בתכתובתו עם הרב שלמה טנא, נדפסה בקובץ מוריה שנה ט"ו גיליון ז-י (קעה-קעה), תמוז תשמ"ז, עמ' סח-פו; ובעיקר עמ' פה אות יב וסביבתה.

טעות סופר

ועל. בספר כתוב אא"כ, וצ"ל אע"כ (אלא על כרחך).



סימן יב – בענין פרוץ כעומד

סיכום

[ד"ה דט"ו] במקרה סוכתו בשיפודין או בארוכות המיטה, נאמר שאם יש ביניהם כיוצא בהם, כשרה. והקשו מזה על מ"ד פרוץ כעומד אסור, ותירצו מאי כמותם ביוצא ונכנס. והקשו, והאפשר לצמצם. ותירצו, במעדיף. והתוס' הקשו על גרסה זו, דאין דרך הגמרא שהתרצן לא יחשוש לדברי המקשן. וקושיה זו מיושבת לפי מה שכתב הריטב"א, שמעדיף אין פירושו שסתם כך שם מהסכך הכשר הרבה יותר מאשר הסכך הפסול, אלא הכוונה שהמקשן שהקשה אפשר לצמצם, כוונתו ליומר שאמנם אם השיפודים ממלאים מחצית, אזי יש צורך במעט פחות ממחצית כדי לסתום את השאר, דאמתא היכי יתיב, ועל זה הקשה דאפשר לצמצם, להניח רווח מעט יותר גדול, כדי שהמעט פחות ממנו יהיה שווה במדויק לסכך הפסול. ועל זה תירצו במעדיף.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ, מבואר שלרב פפא, המכשיר פרוץ כעומד במחיצות שבת, הוא הדין לסוכה, ורק רב הונא בריה דרב יהושע, הפוסל פרוץ כעומק במחיצות שבת, נצרך להעמיד במעדיף. ומכאן קשה על הרמב"ם, שלעניין מחיצות שבת הכשיר פרוץ כעומד, אך בסוכה הצריך

האוצר ♦ גיליון מ"ה

מעדיף. ובכס"מ תירץ שהרמב"ם גרס כתוס' 'והא אי אפשר לצמצם', דהיינו שהקושיה היא שבין אם האוויר הוא כעומד ובין או הוא משהו יותר מהעומד, מכל מקום אי אפשר לצמצם ויש חשש. ועל זה תירצו במעדיף, וכך התירוץ נדרש אף לרהבד"י.

ולא זכיתי להבין את דבריו הקדושים, שהרי הגמרא דנה על אוויר שבין סככים פסולים שמילאוהו בסכך, ועל זה דווקא הקשו ותירצו, אבל סתם סכך כשר שהוא בצמצום כמו הסכך הפסול, בוודאי כשר לרב פפא אף בלי להעדיף.

[ד"ה והרמ"ג] והמגיד משנה שסוכה שאני, על פי האמור בגמרא שכאשר בסכך חמתה כצילתה, פסולה משום שבקרקעיתה חמתה מרובה מצילתה, ולכן גם רב פפא נזקק להעמיד במעדיף, ומה שהקשו על רהבד"י הוא משום שלדידיה הקושיה חזקה יותר. ע"כ. ודבריו צריכים ביאור, שהרי במחצה סכך כשר ובמחצה אוויר, אזי למטה האוויר תופס יותר מחצי והסכך פחות מחצי, אך במחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, ברור שההבדל בין הסכך לקרקע לא ישנה את היחסיות בין הכשר לפסול.

[ד"ה והנראה] ונראה בשיטת המגיד משנה, שלמשל כשיש בסוכה מאתיים טפחים, מאה סכך כשר ומאה סכך פסול, אזי כל סכך לבדו היה מיצל על תשעים ותשעה טפחים, והשתא שהכל סתום, הם מיצלים יחד על מאתיים. והבין המגיד משנה בדעת הרמב"ם שאותם שני טפחים שנוספו, מעורב בהם סכך כשר בסכך פסול, והרמב"ם כבר כתב שבמעורב סכך כשר וסכך פסול, פסולה.

[ד"ה ובשיטת] ובשיטת הר"ן שהכשיר חצי סכך כשר וחצי סכך פסול, נראה שהוא הולך לשיטתו, שכתב שהפסול של מעורב הנ"ל הוא דווקא כשהסכך הכשר אינו עומד בפני עצמו ואין לו חשיבות, ולפי זה בנידוננו, שהוא עומד בפני עצמו, יש להכשיר. והרמב"ם לשיטתו, שהחמיר במעורב אף כשהסכך הכשר עומד בפני עצמו, ולכן החמיר גם כאן.

[ד"ה ועיי"ל] עוד יש לבאר את שיטת הר"ן על פי מה שכתב רש"י (או הגיליון על רש"י) בעניין לאטש שהן קורות שפסולות לסכך ומעמידים עליהן את הסכך, שיש להכשיר כששעורן כשעור הסכך הכשר, וביסס זאת על האמור כזוזא לעיל כאסתרא מתחת. ולכאורה קשה, הרי המימרה דכזוזא לעיל באה לנמק פסול, ולא לנמק הכשר. וביאר המהרש"א שהלימוד הוא מכך שסכך כשר ששווה לאוויר אינו נחשב 'מסכך' להכשיר, וכך גם סכך פסול ששווה לאוויר אינו נחשב 'מסכך' לפסול, ולכן כשיניח סכך כשר על חצי מהסוכה יהיה כשר. ומתבאר מדברי המהרש"א שכשהסכך הכשר והסכך הפסול שווים, הולכים אחר האחרון מביניהם, שהוא העיקר משום שעושה רוב צל. ואף במשנתנו, השפודין קדמו לסכך הכשר, ולכן הסוכה כשרה במחצה על מחצה. ומכל מקום, מלשון הר"ן לא משמע כסברת המהרש"א, ולכן נראה יותר שהוא הבין כאפשרות הראשונה הנ"ל בדעתו.

[ד"ה ואין] ואין להקשות על המהרש"א מכך שהגמרא הקשתה על רהבד"י ולא תירצה שנידוננו שאני שהאחרון הוא סכך כשר, משום שהקושיה היא על רהבד"י שהחשיב מחצה על מחצה כמיעוט, ולשיטתו שהסכך הכשר הוא מיעוט, לא היה מועיל שהולכים אחר האחרון

ושעיקר הצל הוא ממנו, ולכן שפיר הקשו, ורק אחרי שהסכך הכשר אינו נחשב כמיעוט, יכולה להועיל סברת המהרש"א.



סימן יג – בענין לבוד ולבוד להחמיר

סיכום

[ד"ה א) סוכה] נאמר בגמרא שאוויר פוסל בשלושה טפחים, סכך פסול פוסל בארבעה, וכשיש סכך פסול פחות מארבעה וצמוד לו אוויר פחות משלושה, כשרה. ובתוס' הסתפקו מה הדין כשיש שני טפחים סכך פסול ואחר כך אוויר פחות משלושה טפחים ואחר כך עוד שני טפחים סכך פסול, האם מצרפים את הסכך הפסול משני צדי האוויר לפסול בארבעה טפחים. ולכאורה ספקם הוא אם אומרים לבוד להחמיר. והקשה רע"א, דממה נפשך פסול, שהרי אם אין אומרים לבוד, אזי האוויר פוסל גם בפחות משלושה טפחים, דהא כל עיקר הכשר אוויר פחות משלושה טפחים בסוכה דעלמא הוא משום דאמרינן לבוד. ואין לומר שהכשרו אינו מטעם לבוד, שהרי מבואר בגמרא דלמ"ד אין לבוד באמצע (אלא רק בקצוות הסוכה), פוסל גם אוויר פחות משלושה טפחים. והיא קושיה עצומה.

[ד"ה ב) ובילדותי] ובספרי שעורי תורה כתבתי ליישב שאף שאין אומרים לבוד להחמיר, אפשר לומר באותו מקום לבוד להקל, וראיה לזה ממה שכתב הרשב"א בנוגע למחיצה שעשויה מארבעה חבלים זה למעלה מזה, כאשר כל שני חבלים סוגרים ביניהם פחות משלושה טפחים, ובין החבל השני לשלישי יש ארבעה טפחים באמצע, דהויא מחיצה. והקשה הרשב"א, מדוע לא נאמר לבוד לחבר את ארבעת הטפחים שבאמצע יחד עם האוויר שמעל החבל העליון. ותירץ שאף שלענין החשבת החבל השלישי והרביעי כמחיצה אמרנו לבוד, *אין אומרים לבוד להחמיר ולבטל מחיצה זו, ואף שזה באותו מקום בדיוק (אלא שהרשב"א חזר בו שם, ויעיין בזה לקמן).

[ד"ה ג) וכעת] וכעת נראה לומר שפשוט לתוס' שאומרים לבוד, אלא שיש שתי הבנות בדין לבוד, וספקם תלוי בהבנות אלו: (א) הקצוות נידונים כסמוכים ומחוברים, וכאילו אין אוויר ביניהם. (ב) האוויר שבינתיים נידון כממולא. ובעוד שלפי ההבנה הראשונה, יש ארבעה טפחים סכך פסול, לפי ההבנה השנייה יש רק 'ממולא' אך אין סכך פסול. אף שסתימה זו אינה כשרה לסוכה דהיא אינה עושה צל, *אין לה שם סכך פסול. ואוויר פחות משלושה טפחים אינו פוסל אלא ברובו, דהא צילתה מרובה מחמתה כשרה, ואין האוויר המועט פוסל.

[ד"ה ד) דעיקר] ובריטב"א ובמאירי וכן בגר"ח מבריסק מבואר שעיקר הטעם לכך שאוויר שלושה טפחים פוסל כשהוא הולך על פני כל אורך הסוכה, הוא שהאוויר חוצץ בין שני חלקי הסוכה. וכשאומרים לבוד, מתבטלת החציצה. וספקם של התוס' תלוי בשתי ההבנות הנ"ל בדין לבוד.

[ד"ה ה) והנה] והנה, זה ודאי שבכל מקום שאומרים לבוד, נחשב מקום האוויר כממולא, שהרי מקיפים בשלושה חבלים של טפח והדבר נידון כמחיצה עשרה. ובהכרח שאפשרות (ב) הנ"ל נכונה, והחקירה אינה האם (ב) או (א), אלא האם רק (ב) או שגם (א).

[ד"ה ו] עוד כתבו התוס' שכשאין בסכך הפסול שבשני הדדים ארבעה, בזה פשוט שאין אומרים לבוד להחמיר. וצ"ע מה המקור לפשיטותם. ונראה שהמקור לכך הוא בדברי הגמרא בנוגע לאוויר פחות משלושה וסמוך לו סכך פסול פחות מארבעה, שאין מצטרפים, ואי אמרינן לבוד להחמיר, יצטרפו לפסול. ואף שיש לומר לבוד מהצד השני, שהאוויר יסתפח לסכך הכשר, מכל מקום כיוון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי, יצטרף האוויר לשניהם, והוא ליה כמצטרף סכך כשר לסכך פסול, שמבואר בגמרא לפסול. ואף אם נדון מחצה הסמוך לכשר ככשר ומחצה הסמוך לפסול כפסול, יהיה צריך לפסול כשבצירוף זה נוצרים ארבעה טפחים של סכך פסול. ועוד, שכאשר מצד אחד של האוויר יש סכך פסול ומצד השני דופן שעשויה מחומר הפסול לסכך, בזה ממה נפשך הלבד אינו ממלא את האוויר בסכך כשר. ולכן שפיר הוכיחו התוס' מדין זה שאין אומרים לבוד להחמיר.

[ד"ה ז] אלא] ואולם, על עיקר הקביעה שאין אומרים לבוד להחמיר יש להקשות מגמרות רבות שנאמר בהם לבוד להחשבת מקום כרשות הרבים ולא ככרמלית. ואת רוב הגמרות יש ליישב על פי החלוקה בין שתי ההבנות בדין לבוד, שהגמרות רק מלמדות שאומרים שהקצוות סמוכים גם להחמיר (א), אך לא שהחלל ביניהם גם ממולא לחומרא (ב), מלבד מבוי שרצפו בלחיים, ששם המבוא נחשב כממולא וכארוך ד' אמור מכוח לבוד, וזה לחומרא.

[ד"ה ח] והנראה] *והנראה ביישוב הקושיה, שאומרים לבוד לחבר קצוות שיש ביניהם אוויר פחות משלושה, אך אין אומרים לבוד להחמיר להחשיב את האוויר כעשוי ממין הפסול לסיכוך. וכן כתב הפמ"ג, ונראה שכבר המג"א התכוון לכך.

[ד"ה ט] אלא] ולפי זה נמצא שכאשר כתבו התוס' שאומרים לבוד להקל ולא להחמיר, הם התכוונו לומר שלהקל אומרים לבוד להחשיב את האוויר כמלא מאותו מין שמצדדיו. וצריך ביאור היכן מצינו זאת. ונראה שהתוס' לשיטתם, שאוויר פחות משלושה טפחים בסוכה קטנה כשר וישנים תחתיו, בשונה מסכך פסול פחות משלושה טפחים, שכשר ואין ישנים תחתיו. ומזה מוכרח שלבוד להקל היינו שנחשב ממש כסכך כשר. וכן כתב להדיא הר"ן.

[ד"ה בחידושי] בחידושי הגר"ח מבריסק הוכיח מהגמרא שאוויר פחות משלושה טפחים מתכשר מדין לבוד, והקשה על כך מהאמור בגמרא שאחד הפירושים לפסל היוצא מן הסוכה, הוא סכך פסול פחות משלושה טפחים בסוכה קטנה, והקשו דלא יהא אלא אוויר. והשתא, אם הכשר אוויר הוא מדין לבוד, ברור שאין זה שייך אלא באוויר ולא בסכך פסול.

[ד"ה ולזאת] ולכן מבאר הגר"ח שיש שני דינים שונים: דין אחד הוא שבאוויר פחות משלושה, אין שיעור לפסול. וגם אחרי דין זה, עדיין ליהוי הפסק בין שני חצאי הסוכה, ועל זה נאמר דין לבוד.

[ד"ה ודבריו] ודבריו צריכים ביאור, דאם הוצרכנו לדין לבוד, אזי מנלן שבפחות משלושה טפחים אין שיעור לפסול? לעולם אימא לך שיש שיעור לפסול, אלא שכנגד זה יש דין לבוד. ונראה מזה שגם אם דין לבוד מחשיב כסתום, סוף סוף 'סכך' אין כאן, דהא אינו מיצל, ויסוד עניין הסכך הוא עשיית צל והגנה, ויעוין בזה לעיל סי' א, ולכן סוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה ואין אומרים לבוד להכשירה.

[ד"ה והנה] והנה, נחלקו אמוראים אם אומרים לבוד באמצע, וטעמו של מי שאין אומר לבוד באמצע הוא כארובה בתוך בית, שנחשבת פתוחה לעניין טומאת מת. והחלוק עליו אומר שאני הלכות טומאה, דהלכתא גמירי לה. ובחזון נחום הקשה דהא התוס' כתבו שאין לבוד באמצע, היינו דווקא כשהאוויר מהלך על פני כל הסוכה, שאם לא כן כל סוכה תיפסל במשהו נקב, ואם כן מה הראיה מארובות, והרי שם אפילו כשאנו מהלך אלא רק טפח על טפח כבר מחשיבים כפתוח ואין אומרים לבוד, כך ששתי הדעות נצרכות לחלק בין סוכה לטומאה. והערוך לנר תירץ שהכשר סוכה כשאין האוויר מהלך על פני כולה אינו מדין לבוד אלא מדין פסל היוצא מן הסוכה, שלא נאמר בטומאה. וזה תמוה, שהרי דין פסל נאמר דווקא לאחר שכבר יש סוכה בסיסית כשרה, ולא להכשיר את השיעור הבסיסי מדין פסל.

[ד"ה ונראה] ונראה שזה מתיישב היטב לפי דברי הגר"ח הנ"ל. דהצורך בלבוד אינו משום שהאוויר ראוי לפסול, אלא רק כדי שלא יפסיק בין שני חלקי הסוכה. וכשאנו הולך על פי כולה, אין צורך בלבוד, כי אינו מפסיק, ואה"נ שבאמת אין אומרים לבוד ואין זקוקים ללבוד.

[ד"ה עוד] עוד הקשה בערוך לנר, שאם הטעם שארובה נחשבת פתוחה הוא שאין אומרים לבוד באמצע, אזי כשתהיה הארובה צמודה לכותל הבית, שפיר תיחשב סתומה ותביא את הטומאה לבית, ולא משמע כן ממשטות המשוניות. ע"כ.

ונראה ליישב לפי מה שכתב הר"ן שהטעם לכך שאין לבוד באמצע הוא האמור בגמרא מחיצין הלכה למשה מסיני, וביארו דאתי לגוד ולבוד. ומוזה הסיק הר"ן שדין לבוד נאמר במחיצות ולא בגג, ולכן לא שייך לבוד בארובה. ובשונה מסוכה, שבה דין לבוד לא בא להכשיר גג אלא להחשיב את המחיצות כמגיעות עד לסכך שרחוק מהן פחות מג' טפחים. וכל הבעיה במקרה זה היא שהמחיצות אינן מגיעות לסכך, והאוויר מצד עצמו אינו פוסל את הסכך בפחות מג' טפחים, כדמסבר לה הגר"ח הנ"ל. ובהרחיק את הסכך מהדפנות ג' טפחים, הפסול הוא משום חסרון מחיצה *ולא משום חסרון הסכך. ורק באוויר באמצע הסכך, החיסרון הוא בסכך, ובזה באמת אין אומרים לבוד לדעה זו; ואף שיש למחיצות זיקה ללבוד, דאם נחשב את הסככים שמשני צדי האוויר כמחברים אזי תהיינה שלוש מחיצות לסוכה – מכל מקום כיוון שעיקר הלבד הוא בסכך, אין אומרים לבוד.

הערות

שייכות דברי הרשב"א לדין לבוד

אין. (א) יצוין כי בנידון הגמרא והרשב"א, מה שעומד על הפרק אינו בדיוק אמירת לבוד, אלא כלשון הגמרא (עירובין טז, ב): 'אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה'. ולכאורה ביטול חבל או חבלים קרובים על ידי אוויר שמתחתיו ומעליו, אינו בדיוק מדין לבוד. עניינו של דין לבוד הוא להחשיב עצמים שיש אוויר ביניהם כמחברים (בין אם כל ידי החשבת האוויר והריחוק ביניהם כמי שאינו ובין אם על ידי החשבתו כממולא, וכדמסבר לה רבינו להלן בסמוך שיש שתי אפשרויות במהות דין לבוד). וכאן, מה שעומד על הפרק הוא דווקא החשבת עצמים שיש אוויר סביבם כמי שאינם. ולכאורה זו אמירה הפוכה בעיקרה מדין לבוד!

(ב) אולם, דברי רבינו אכן מבוססים בלשון הרשב"א, שקרא לזה לבוד להחמיר, וצ"ע. הנה לשוננו, בהדגשת שני המקומות שבהם הוא מתייחס לזה כאל לבוד:

דבכי האי גוונא לא אמרינן אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא, משום דלבוד להקל אמרינן, ולא להחמיר.

והלכך, כל שאתה בא לומר אתי אורא דלמעלה מן החבל העליון, דהיינו אורא דעלמא, ומבטל ליה – לא אמרינן לבוד, והרי החבל העליון מפסיק בינו ובין אורא דעלמא. וכי אמרת מכל מקום אורא דבינו בינו [=האוור פחות מג' שבין שני החבלים העליונים] מבטל ליה, אמרינן לבוד.

הערה במהות דין לבוד

אין. מדברי רבינו עולה שלפי האפשרות שהאוור נידון כממולא, הוא לא בהכרח נידון כממולא באותו חומר שממנו עשויים שני צדיו. ולכאורה יש קצת קושי בדבר, שנחשיב מקום שבין שני סככים פסולים כסתום בחומר שאינו הסכך הפסול.

קושי בתירוץ הקושיה ממקומות שאמרו בהם לבוד להחמיר, והצעת תירוץ אחר

והנראה. (א) לכאורה קשה לומר שכל הקביעה שאין אומרים לבוד להחמיר מתייחסת דווקא להיבט אחד משני ההיבטים של לבוד, ולומר שאת ההיבט השני כן אומרים, למרות שהוא לבוד להחמיר. והרי דין לבוד כולל את שני ההיבטים.

(ב) ולכאורה היה אפשר לתרץ שבכל המקרים שמנה רבינו, אמירת לבוד אינה 'להחמיר' אלא 'להגדיר רשויות'. וכגון הגדרת גבשושית שגובהה פחות משלושה טפחים כרשות הרבים ולא ככרמלית, שזה הדין הראשון שהקשה ממנו רבינו. ולכאורה היה אפשר לתרץ שהגדרה כרשות הרבים ולא ככרמלית אינה 'להחמיר', דיש בה חומרא מצד אחד (שאסור לטלטל שם ארבע אמות, ושהזורק מרה"י לשם חייב) וקולא מצד שני (שטלטול מרה"ר לגבשושית פחות מארבע אמות מותר, ואין בו איסור דרבנן כפי שיש בכרמלית). ויש עוד כמה צדדי חומרא וקולא. ומעתה, אין זה בכלל 'לבוד להחמיר'.



סימן יד – בענין סיכך על גבי אכסדרה

סיכום

[ד"ה עיין] שיטת רש"י בסוגיית סיכך על גבי אכסדרה היא שבשלוש רוחות, לכו"ע אמרינן פי תקרה יורד וסותם, והמחלוקת של רב ושמואל היא בשכל ארבע הרוחות צריכות לדין פתיו"ס. ובתוס' הקשו דהא אביי כרב, ואביי אמר שבהפחית דופן אמצעית הוא מודה, דהוה ליה כמבוי מפולש, ואף שיש תקרה אין אומרים פתיו"ס, וכל שכן אכסדרה שפתוחה מכל צד.

[ד"ה ואפשר] ואפשר ליישב את שיטת רש"י על פי האמור בגמרא שסוכה שהייתה גבוהה למעלה מעשרים אמה ובנה במרכזה עמוד גבוה עשרה טפחים ויש בשטחו הכשר סוכה, סבר אביי להכשיר ולומר גוד אסיק לדפנות שסביב העמוד, כאילו עולות עד לסכך, ואמר לו רבא

בעינן מחיצות הניכרות וליכא. ומלשון 'סבר' משמע שאביי הודה לרבא. והקשו תוס', אם כן איך אומרים פתיו"ס לעניין סוכה, והא בעינן מחיצות הניכרות. וכתבו שפתיו"ס עדיף על גוד אסיק, וחשיב מחיצות הניכרות. ולפי זה יש לומר שגם בפתיו"ס אין המחיצות ניכרות לגמרי, והן אמנם מועילות לשבת, בה לא בעינן מחיצות הניכרות, שהרי גם עמוד כנ"ל הוי רה"י לשבת, אך הן אינן מועילות לסוכה, ובדומה לעמוד. וכשלא הופחתה הדופן האמצעית, אמרינן פתיו"ס משום שיש מחיצות שלפנים מן האכסדרה, אלא שאין הן מועילות לסוכה משום שהן מופלגות ממנה.

[ד"ה ובעיקר] עוד היה אפשר ליישב לפי שיטת התוס' שהאכסדרה שאותה באים להכשיר לסוכה, יש לה שתי דפנות סמוכות כמין גאם, והפתיו"ס נדרש רק לדופן השלישית שעבודה די אפילו בטפח, ולכן אין צריך מחיצות הניכרות, דהצורך בכך הוא דווקא בשתי הראשונות, שהן דפנות גמורות. ובשונה מעמוד באמצע סוכה גבוהה, ששם בעינן גוד אסיק לכל אחת מארבע הדפנות (וכגון שיש ארבע אמות ממנו ולכל אחד מהכתלים, שאין אומרים דופן עקומה, או כשיטת הריצ"ג שגם אם אין ארבע אמות אין אומרים דופן עקומה משום שמחיצות העמוד אינן ניכרות). וכבר כתבתי כן בקצרה בקה"י לעיל סי' ד.

[ד"ה והיה] והיה מתבאר בזה היטב מה שאמר אביי שבהפחית דופן אמצעית הוא מודה שאין אומרים פתיו"ס. דהא מבואר בגמרא שבסוכה כמבוי מפולש, ששתי הדפנות הראשונות אין סמוכות אלא מקבילות, לא מועיל טפח בשלישית, אלא בעינן מחיצה של שבעה טפחים, והוא הדין שפתיו"ס אינו מועיל.

[ד"ה והתוס'] והתוס' שלא פירשו כן, סבורים שאין לחלק בדין מחיצות ניכרות בין שתי הדפנות לדופן השלישית, ואף שלעניין טפח יש חילוק וכנ"ל. דטפח עכ"פ נחשב מחיצה ניכרת. ובזה יובן מה שתמהו התוס' על הקביעה שנראה מבחוץ ושווה מבפנים מועיל בסוכה, ולכאורה מה הקושיה, והרי בשבת זה מועיל. ולפי המתבאר, כוונתם לומר שכל שאינו נראה מבפנים, אינו מחיצות הניכרות, ודין זה הוא אפילו בדופן השלישית, והוא דווקא בסוכה ולא בשבת, שבה לא בעינן מחיצות הניכרות.

[ד"ה ב] שיטת הרי"ף היא שלא נחלקו רב ושמואל אלא בדאיכא שלוש דפנות, אם לומר פתיו"ס ברוח הרביעית. והרא"ש תופס בדעת הרי"ף שכשיש רק שתי דפנות, אין אומרים פתיו"ס, ואפילו כשהשתיים הן כמין גאם ונדרש רק טפח להשלים להכשר סוכה. והקשה הרא"ש מהאמור בגמרא שדווקא בדפנות מקבילות אין אומרים פתיו"ס, הא בסמוכות אומרים. ולכאורה אפשר ליישב שגם לרב, זה שאין אומרים פתיו"ס אלא כשיש שלוש דפנות, אין זה משום שצריך שלוש דפנות, אלא משום שניתן לומר פתיו"ס רק בדופן אחת, ולכן בשבת, שנדרשות ארבע דפנות, צריך שלוש ממשיות, ובסוכה, שנדרשות שתיים וטפח, מספיק שתיים ממשיות ועוד פתיו"ס בשלישית.



סימן טו – בענין הישן תחת המטה

סיכום

[ד"ה כתב] הרי"ף והרמב"ם נימקו את הדין שהישן תחת המיטה או הכילה לא יצא ידי חובתו, בכך שזה כסוכה בתוך סוכה. והרז"ה הקשה, דכיוון שגבוהה עשרה, היא רשות בפני עצמה ואין האדם בצל הסוכה אלא בצל המיטה. וכוונתו לחלק בין סוכה תחת סוכה – שבזה כל סוכה היא כשרה מצד עצמה, אלא שאחת תחת השנייה, ובין המיטה והכילה – שפסולות לסוכה גם אלמלא הפסול של סוכה בתוך סוכה.

והר"ן בשם הרמב"ן תירץ שעצם הישיבה בתוך אוהל אחר אינה פוסלת את הישיבה בסוכה העליונה, וכדחזינן שבגובה יותר מטפח ופחות מעשרה טפחים, אף שנקרא אוהל לענין טומאה ושבט, הישן תחתיו יצא ידי חובתו. והפסול במיטה גבוהה עשרה טפחים הוא דווקא מדין סוכה תחת סוכה, שדין זה הוא המעניק חשיבות לאוהל בגובה עשרה טפחים. וחשיבות זו נדרשת גם בישן תחת המיטה או הכילה, שדווקא בגובה עשרה אינו יוצא ידי חובה. והר"ן הקשה מכך שהיכא דקביעא, כגון קינופות, אזי אפילו בפחות מעשרה לא יצא ידי חובה. *ולכאורה יש ליישב שגם בסוכה תחת הסוכה, אם התחתונה הייתה קבועה, היא הייתה פוסלת אפילו ללא גובה עשרה, בדומה לקינופות. וכמעט שצ"ע מדוע הר"ן עצמו לא תירץ כן.

[ד"ה והר"ן] והר"ן מסיק שעיקר פסול המיטה והכילה כשגבוהות עשרה הוא משום שנחשב אוהל אחר, ואינו נחשב שיושב בצל סוכה. וכרז"ה, ודלא כר"ף.

[ד"ה וליישוב] *וביישוב שיטת הרי"ף נראה, שבאמת דין הישן תחת המיטה ודין סוכה תחת סוכה הם שני דינים שונים: במיטה פסול משום שמעליו יש סכך פסול, ובסוכה תחת סוכה פסול מגזירת הכתוב דבסוכות ולא בסוכה שתחת סוכה. ובשני המקרים, כדי שיחול הפסול יש צורך להגדיר את המקום התחתון כאוהל שעומד בפני עצמו ואינו נחשב לחלק מהסוכה העליונה. ובענין זה יש דמיון בין המקרים למרות השוני שביניהם, ולזה הביא הרי"ף את דין סוכה שתחת סוכה. [ד"ה וזה] וקים להו לחז"ל שהיכא דקביעא אע"פ שאינה עשרה, ועשרה אע"פ שאינה קביעא, חולק רשות לעצמו. וכמדומה שאת כל זה יש להעמיד בכוונת הרמב"ן המובא בר"ן הנ"ל.

[ד"ה אכן] אכן, מדברי הרמב"ן במלחמות נראה שכוונתו אחרת, שכן כתב שלמדו מסוכה תחת סוכה את זה שאוהל חשוב יכול לבטל את הסכך הכשר: בסוכה תחת סוכה, צריך שיהיה הפרש עשרה טפחים בין שתי הסוכות כדי להעניק לסכך העליון חשיבות בפני עצמו, והוא פוסל משום שאינו עשוי לצל, דהא איכא צל תחתון. וזאת בדומה למיטה, שגם בה נדרש גובה עשרה כדי להחשיבה ולפסול את החלל שתחתיה מישיבה סוכה. ולכאורה היה אפשר לומר שאם סכך עליון פוסל את הסוכה הכשרה שתחתיו, הוא גם יכשיר את הסוכה הפסולה שתחתיו, אבל סברת הרי"ף היא שכל אחד משניהם יכול בפני עצמו לפסול.

[ד"ה ומשיחתנו] ומשיחתו למדנו דבר נפלא, *שהסכך העליון נחשב כאינו עשוי לצל. ופשוט שזה רק בנוגע לחלל הסוכה התחתונה ולא בנוגע לחלל שמחוצה לה, ששם יש סוכה

כשרה. ולכאורה יש להקשות מחוטט בגדיש, שביסודו לא נעשה הסכך לצל על השטח הנחטט, והוא ליה תעשה ולא מן העשוי. וצריך לומר שלעניין תעשה ולא מן העשוי, די בכך שעשוי לצל במקום אחד.

[ד"ה אכן] אכן לפי זה נמצא שהישן תחת המיטה נמצא תחת שני סככים פסולים, שהרי גם הסכך העליון, הכשר מצד עצמו, לא עשוי לצל על המקום שתחת המיטה, ואין צורך שהסכך התחתון יבטל אותו. ויש ליישב שמכל מקום אלמלא הביטול היינו אומרים שאין לתחתון תורת סכך אלא כחפץ בעלמא שאינו פוגע בהגדרת העליון כעשוי לצל. ואכתי צ"ע להבין את עומק כוונת הרמב"ן.

הערות

חבר לתירוץ רבינו לקושיית הר"ן

ולכאורה. כעין זה תירץ גם הגר"ש אלישיב (הערותיו סוכה כא, ב ד"ה ולא).

קושי בהבנת הצורך ביישוב שיטת הרי"ף

וביישוב. לא הבנתי מה נותר ליישב, אחר שקושיית הר"ן מקינופות תורצה. ואולי הלשון 'ליישוב' אינה בדווקא, והכוונה להרחיב ולפרש את שיטת הרי"ף.

דין סוכה שנעשתה לצל, ואחר כך בטל ממנה שם עשויה לצל

שהסכך. משיחת הרמב"ן ומשיחת רבינו עולה דבר נוסף: סוכה שבשעת עשייתה נעשתה לצל, ואחר כך נבנתה בתוכה סוכה תחתונה קטנה, שיצרה הפרדה בין צל העליונה ובין חלל התחתונה – הדבר מחשיב את הסוכה החיצונית כאינה עשויה לצל, ואף שבשעת עשייתה היא נעשתה לשם צל. שהרי ברור שפסול סוכה תחת סוכה נאמר גם כשהסוכה העליונה נבנתה לפני התחתונה.

סימן טז – בענין הסומך סוכתו בכרעי המטה

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר במשנה: הסומך סוכתו בכרעי המיטה, כשרה; ר' יהודה אומר: אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, פסולה. ובגמרא הובאו שני טעמים לר' יהודה: הראשון הוא שאין לה קבע. ופרש"י שמיטלטלת על ידי המיטה. ובתוס' הקשו מסוכה שעל בהמה, שר' יהודה מכשיר, ולכן פירשו שאין עשרה טפחים מהמיטה ועד לסכך. וצריך להבין איך עניין הגובה נכנס בלשון שאין לה קבע.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה שבאמת יש שני טעמים לפסול: שאין לה קבע, ושאין לה עשרה. ושני הטעמים נצרכים לפסול, ומשלימים זה לזה. דהנה, הר"ן יישב את קושיית תוס' הנ"ל וכתב שאם כל הסוכה עם הרצפה שלה מיטלטלת, זה נחשב קבע. והסומך סוכתו בכרעי המיטה, כשמזיזים את המיטה תהיה לסוכה רצפה חדשה.

[ד"ה והתוס'] ונראה שהתוס' מודים לעיקר סברת הר"ן, אלא שהם מפרשים שהמיטה עצמה מהווה את רצפת הסוכה, ולכן הם דימו זאת לסוכה שעל גבי בהמה והקשו על רש"י. ומעתה נראה שדברי הגמרא מתייחסים לסוכה זו, כשאין לה גובה עשרה מהמיטה עד לסכך, אך יש גובה עשרה מקרקע עולם עד לסכך. וכדי לפסול את הסוכה שמהמיטה עד לסכך – נצרך הנימוק של גובה עשרה, וכדי לפסול את הסוכה שמקרקע עולם עד לסכך – נצרך הנימוק שאין לה קבע.

[ד"ה אלא] אולם יש להקשות על זה, דמכיוון שהמיטה קבועה באופן שכשיוציאנה תתבטל הסוכה, ממילא אין צידוק למנות את הגובה מקרקע עולם ולהתעלם מנוכחות המיטה שם. ובשונה מכרים וכסתות, שנאמר עליהם בגמרא שאינם ממעטים את הגובה, דאפשר להוציאם ולהשתמש בסוכה בלעדיהם.

[ד"ה אולם] אולם מבואר בגמרא שנויי סוכה שאצל הסכך אינם ממעטים מעשרה, ומן הצד ממעטים. ופרש"י שחסר לו שבעה טפחים לראשו ורובו ושולחנו, ולכאורה לא ברור מדוע לעניין גובה עשרה אין אומרים שחסר לו עשרה טפחים. ובע"כ צריך לומר ששיעור שבעה מוכרח לאדם לצורך עצמו ושולחנו, ואילו שיעור גובה עשרה אינו בשביל האדם בלבד, דסגי לו בפחות מזה לשכב דרך הסיבה ולאכול, *והצורך בעשרה הוא בשביל האדם עם כליו, כגון מיטתו, ולכן אם מסתדר גם בפחות מזה כשהנויים ממעטים, לית לן בה. *וכן כתב במשנ"ב.

[ד"ה ומעתה] ומעתה יש לומר שאין המיטה ממעטת מגובה עשרה טפחים, דהיא עצמה כלי שגובה זה מיועד גם עבורו. וכן יש להוכיח גם מהמבואר בטור, שכאשר הסכך נמצא מעל המיטה אבל אינו מונח עליה אלא על עמודים, והמיטה משמשת רק לדפנות, אזי סגי בעשרה טפחים מקרקע עולם עד לסכך, ואין המיטה ממעטת, ואף שאם ייטלוה תתבטל הסוכה דלא יהיו דפנות, בכל זאת אין היא ממעטת. והא דבמסכך על המיטה עצמה ממעטת, הוא כמו שהתבאר, שבמקרה זה אין קבע בקרקע, וכמו שהתבאר ונדפס בקה"י ח"ז סי' מז. אמנם הב"י כתב שהסיבה שאין המיטה ממעטת כשהסכך על עמודים, היא שהסכך יישאר גם אם ייטלו את המיטה, ולפי זה אין מדין זה ראייה לנידוננו, שבו הסכך לא יישאר. ויתירה מזו כתב החזו"א שגם כשהסכך על עמודים, אין מודדים מקרקע עולם אלא מהמיטה, ופירש כן גם בדעת הטור, ובשונה ממה שהתבאר.

[ד"ה ונראה] ונראה לקיים דברינו באופן אחר, דהנה הר"ן כתב שמדובר במיטה שאינה מסורגת, דהיינו שיש לה רק דפנות מסביב ובמרכזה אין כלום. ונראה שאין כוונתו למיטה מקולקלת, אלא למיטה שבסתמא דמילתא היא פתוחה, וכשרוצים מניחים *עליה דף וישנים עליו. ונראה שגם התוס' פירשו כך, אלא שלשיטתם הדף כבר מונח על ארוכות המיטה, ומכיוון שאפשר לקחתו ותישאר סוכה כשרה, אין הוא ממעט. אלא שהבעיה בזה היא שאין לסוכה קבע, שאם יטלטלנה תהיה לה רצפה אחרת, ואם ימנו את הגובה מהדף, משם אין לה עשרה טפחים, ולכן נצרכים שני הטעמים, וכנ"ל.



הערות

קושי בהבנת ההבדל בין מיעוט באורך ורוחב למיעוט בגובה

והצורך. לכאורה לא ברור מה ההבדל בין שולחן למיטה, דלכאורה שניהם הם כליו של אדם, שמשפיעים על חישוב מידות הסוכה, ויש אפשרות להסתדר בלעדיהם, ומעתה מאי חזית לומר ששיעור שבעה מתמעט על ידי נויי סוכה ושיעור עשרה אינו מתמעט. ובאמת הערוך לנר (סוכה י, על תד"ה בניי) נימק את ההבדל בשתי דרכים אחרות: (א) לרמב"ם דירה סרוחה אינה פוסלת בדיעבד; (ב) פסול פחות משבעה טפחים נלמד מהמציאות שאין הסוכה ראויה, ואילו פסול פחות מעשרה טפחים גובה נלמד מפסוק, ולכן אין הכרח לומר שהדירה איננה ראויה. ע"כ. ונראה ההסבר השני יכול להשתלב עם דברי רבינו.

דעת המשנ"ב בהבדל שבין מיעוט באורך וברוחב למיעוט בגובה

וכן. המשנ"ב (תרל"ה) רק כתב: 'בגדים לנאותה וכו' – דאף דלענין גובה איתא לעיל בסימן תרל"ג ס"ט דאין ממעטין אותה מגובה על ידי זה, הכא לענין מן הצד לא מהני, דהא עכ"פ אינה מחזקת על ידי זה ראשו ורובו ושולחנו'. ולכאורה אין בדבריו הסכמה להסבר שכתב רבינו, ורק העתיק את עיקר דבריו רש"י.

מקום הנחת הדף על הסוכה כשרוצים לישון

עליה. נראה שלשון 'עליה' המופיעה בדברי רבינו אינה בדווקא, שהרי הדף מונח על הקצה התחתון של ארוכות המיטה, שאם לא כן אין מעליו שום דפנות.



סימן יז – בענין מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה ובדין מעמיד בשברי

כלים

סיכום

[ד"ה נסתפקתי] הרמ"א פסק כשיטת הרמב"ם וסיעתו, שלא להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה. ולפי זה נסתפקתי מה הדין במעמיד מקצת האוויר, כגון שאחד מהקונדסין (העמודים שבארבע פינות הסוכה) נמוך כחצי אמה מהאחרים, ומגביהים אותו באמצעות כלי המקבל טומאה. הצד להכשיר בזה הוא שגם אלמלא ההגבהה הייתה הסוכה כשרה. מיהו פשוט שאותו אוויר שכנגד הדבר המקבל טומאה, מקרי שפיר מעמיד במקבל טומאה, ואם יהיה שם ראשו ורובו לא יצא ידי חובה, ומכל מקום צ"ע.

[ד"ה ונראה] ונראה להביא ראיה להכשיר את עיקר הסוכה מדתנן באהלות: החדות שבבית ומנורה בתוכו והפרח שלה יוצא (ומונח על דפנות הדות) וכפישא נתונה עליו שאם תינטל המנורה וכפישא עומדת על פי החדות, בית שמאי אומרים החדות טהור והמנורה טהורה וב"ה אומרים אף המנורה טהורה; ומודים שאם תינטל המנורה וכפישא נופלת, הכל טמא. ע"כ. והנה, בבבא דרישא הכפישא מוגבהת קצת על ידי הפרח, ומכל מקום אין בזה כדי להחשיב את המצב

כהעמדה בדבר המקבל טומאה, והיינו משום שגם אלמלא הפרח הייתה הכפישה עומדת, והוא רק הגביהה קצת. והכא נמי לעניין סוכה.

[ד"ה וקצת] וקצת ייתכן לחלק, דבמשנה באהלות תפקיד הכפישה לסתום את פתח הדות, ואלמלא הפרח הייתה הסתימה יותר טובה, ואילו בנידוננו ההגבהה המקבלת טומאה מיטיבה עם הסוכה, ואולי בכהאי גוונא חשוב כמעמיד. מיהו נראה שאין לחלק בזה, דגם בסוכה התועלת היא רק לאוויר בגובה שלמעלה מהקונדס הנמוך, וזה מקביל למה שהכפישה מועילה לאוויר שכנגד הפרח. וכתבתי כל זה להעיר, ולמעשה צ"ע.

[ד"ה שוב] ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת התנאים בתוספתא, בנוגע לנסר שראשו אחד נתון על אבן וראשו השני על ספסל. דלת"ק רואים אם כשיינטל הספסל יוכל לעמוד בפני עצמו, ולר' יוסי ב"ר יהודה רואים אם נותר ללא הספסל טפח על טפח, ואם כן הנסר מציל משום שנידון כשיפועי אהלים. ויש שלוש אפשרויות בהבנת המחלוקת: (א) נחלקו לעניין האוויר הנוסף שמעל טפח על טפח, אך לכו"ע הנסר מציל את אותו טפח על טפח של ריבר", דזהו אוהל גם ללא הספסל. (ב) באוויר הנוסף לכו"ע אין הנסר מציל, ונחלקו אם מציל באותו טפח על טפח – לריבר"י מציל, ולת"ק אינו מציל משום שכל עמידת הנסר היא על ידי דבר המקבל טומאה, והוא כמאן דליתא. (ג) בתרתי פליגי: *המכשיר מכשיר גם את האוויר הנוסף, והפוסל פוסל גם את הטפח. וכל זה צ"ע, וגם לא ברור אם ריבר"י חלוק על ת"ק או שמפרש את דבריו.

[ד"ה גם] ומלבד זאת יש מקום לחלק בין סוכה להצלה מפני הטומאה, דלעניין סוכה טעם הפסול הוא שמא יסכך במעמיד, ואילו בהעמדת אוהל בכלים כתבו התוס' טעמים אחרים.

[ד"ה ב] ולענין לעניין העמדת סכך בשברי כלים, מבואר במג"א דפסול, ואף כשהכלי קיבל טומאה רק מדרבנן, דהוא מדבר על כלי עץ רחב שאין לו בית קיבול ואעפ"כ טמא מדרבנן משום שראוי להניח עליו דבר. ואף שבמקרה זה יש תלתא דרבנן: עצם דין מעמיד הוא רק מדרבנן, והכלי טמא רק מדרבנן, והוא גם נשבר. ובכל זאת המג"א פוסל.

[ד"ה ודעת] והפמ"ג מכשיר דבר המקבל טומאה מדרבנן שנשבר, אפילו לסכך עצמו, ונימק שזו גזירה לגזירה. אך בדבר המקבל טומאה מדאורייתא שנשבר, הוא פוסל את השברים הן מלסכך הן מלהעמיד. ולכאורה גם כאן זו גזירה לגזירה לפסול להעמדה. ואולי דעתו היא שמאחר שגזרו שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה שמא יסכך במקבל טומאה, וכן לא לסכך בשברי כלים שמא יסכך בכלים שלמים, כולה כחדא גזירה היא. ובשונה מסיכוך בשברי כלי שגם בשלימותו קיבל טומאה רק מדרבנן שבזה היקל הפמ"ג וכו"ל. ומכל מקום צ"ע טובא מניין לפמ"ג לחלק בכל זה.

[ד"ה ועכ"פ] ועכ"פ המג"א מחמיר, וכן כתב הט"ז. והבכורי יעקב העלה שבשעת הצורך יש להקל להעמיד את הסכך בשברי כלים. [ד"ה ולענ"ד] ונראה שהדבר תלוי בשני תירוצי הריטב"א לקושייתו היאך חבילה פסולה לסיכוך אך כשרה לדפנות שמעמידים בהן את הסכך: תירוצו הראשון הוא שמירי בשאין הסכך עומד על דפנות אלו, ותירצו השני הוא שלא גזרו על העמדה בחבילה שפסולה אינו אלא מדרבנן. וסיים הריטב"א: 'כנ"ל', ונראה שפשר ראשי התיבות הוא 'כן נראה לי', דהיינו שמסכים לתירוץ השני. ונראה שיש לדמות שברי כלים

לחבילה, שבשני המקרים גזרו משום שאם נתיק לסכך בהם יבואו להכשיר גם באופן הפסול (בחבילה – יבואו להכשיר כשהונחה שלא לשם סיכון, ובשבירי כלים – יבואו להכשיר בכלים שלמים).

[ד"ה ושו"ר] ובתרוה"ד התיר להעמיד את הסכך בבלאי בגדים משום שהרא"ש התיר העמדה בדבר המקבל טומאה, והרי מבואר בגמרא שבלאי בגדים היינו מטלניות אין בהן ג' על ג', ואעפ"כ ביסס את ההיתר על הרא"ש, ומשמע שהמחמיר במעמיד במקבל טומאה יחמיר גם בזה. אך אינו מוכרח, דיש לומר שאורחא דמילתא נקט בלשון 'בלאי בגדים', דאין דרך לקשור בבגדים שלמים, ולעולם בשיש בהם ג' על ג'.

[ד"ה והנה] והמג"א הקשה על הרמ"א האוסר העמדה במקבל טומאה, מדין סככה בשיפודים, שכשיש ביניהם רווח כמותם כשרה כשמסכך לרוחב השיפודים, ואף שהסכך נשען על השיפודים וזו העמדה במקבל טומאה. ואף שהיה אפשר לפרש שהסכך הוא מקלות ארוכים שנשענים על דפנות הסוכה ואין להם תועלת בשיפודים, מכל מקום מסתימת הפוסקים והשו"ע משמע שבכל גווני כשר.

[ד"ה ותירץ] והמג"א תירץ שכיוון שלא התירו לו אלא אם כן נתן סכך עליהם, לא גזרינן שיסכך בשיפודים, וכמ"ש שם בסעיף ט'. ולכאורה יש להעיר, שבסעיף ט' מדובר בגזירת תקרה, דכשכבר מסוכך ועומד וכל פעולתו לפקפק או ליטול אחת מבינתיים היא לביטול התקרה, שפיר יש לומר שאין בו משום גזירת תקרה, אבל כאן הנחת הסכך נדרשת לעצם הסיכון, ואין בה משמעות של הרחקת החשש שיסכך בשיפודים. ומה שמדקדק להניח לרוחב ולא לאורך, אולי זה משום שכך נוח לו יותר. *ואולי דעת המג"א שתולים שמה שהניח לרוחב הוא משום הדין שכך צריך, ושפיר יש היכר.

[ד"ה ולפמש"כ] ולתירוצו השני של הריטב"א הנ"ל יש ליישב היטב, דאמנם הרמב"ם כתב שמדובר בשיפודי מתכת, אך הב"י כתב שהם של עץ, והא"ר ביאר שהם מקבלים טומאה מדרבנן, דהם רחבים קצת. ויש לומר שמכיוון שפסולם מדרבנן, לא נפסלו מלהעמיד בהם. ולרמב"ם עצמו בלאו הכי לא קשה, דהוא פוסק שמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, ושאר ר' יהודה לא החמיר במסכך בכרעי המיטה אלא משום שאין לה קבע ולא משום העמדה בדבר המקבל טומאה.

הערות

ביאור לאפשרות שת"ק וריבר"י נחלקו בין בטפח על טפח ובין במה שמעליו המכשיר. כך היא לשון רבינו: 'דמאן דמכשר מכשר אפילו אויר הניתוסף על ידי הספסל, ומאן דפוסל פוסל אפילו בהאור שבלא הספסל היה אהל'. ולא פירט מיהו המכשיר ומיהו הפוסל. ובפשטות נראה שהמכשיר היינו ריבר"ק, שהכשיר להדיא את הטפח.

דוחק בתירוץ קושיית המג"א על הרמ"א

ואולי. לכאורה זה תירוץ דחוק, ואכן קשה על הרמ"א. מלבד זאת, בגמרא (כא, ב) נאמר:

מאי טעמא דרבי יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל. חד אמר: מפני שאין לה קבע, וחד אמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי ביניהו - כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם. למאן דאמר לפי שאין לה קבע - הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה - הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה. הרי שדין מעמיד נאמר ממש בהקשר של שיפודי ברזל. וצ"ע.



סימן יח - בענין מעמיד דמעמיד של הסכך שעשאו מדבר המקבל

טומאה

סיכום

[ד"ה כתב] השו"ע כתב שאין קפידא לחבר את כלונסאות הסוכה במסמרי ברזל או לקושרה בבלאות שהם מקבלים טומאה, ומקורו בתרומת הדשן, שנימק על פי הרא"ש דלא קיי"ל כמ"ד שאין להעמיד במקבל טומאה. והמג"א כתב שזה כשר גם למ"ד שאין להעמיד במקבל טומאה, כיוון שכאן אין הסכך נסמך על המקבל טומאה, אלא העמודים שעליהם הסכך הם שנסמכים עליו. ומקורו בריטב"א ובר"ן שנימקו כן את הכשר הסומך סוכתו בכרעי המיטה.

[ד"ה ומרן] ובחזו"א כתב שלא מצאנו בראשונים להכשיר למאן דמחמיר במעמיד אלא כשהדבר המקבל טומאה משמש רצפה של הסוכה, כמיטה הנ"ל שהסוכה בנויה עליה (והרי כל הסוכות בעולם עומדות על קרקע, שהיא דבר הפסול לסיכוך, וחזינן שבקרקע לא גזרו שתהא מדבר הכשר לסיכוך), ולא בשאר מעמיד דמעמיה. וכלשון הרמב"ן בנוגע לסוכה על אילן: 'מעשה קרקע בעלמא קא עביד'. והחזו"א הוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ן (והובא גם בריטב"א) בביאור דין סמך סוכתו על כרעי המיטה דפסולה, דהיינו שהפך המיטה וכרעיה למעלה ואי אפשר לשים הסכך רק על הכרעיים אלא צריך להוסיף כלונסאות מכרע לכרע, ונמצא שכרע המיטה הוא מעמיד דמעמיד וחזינן דפסול.

[ד"ה ולתרץ] וביישוב דברי המג"א יש לחלק בין שני סוגי מעמידים: סוג אחד הוא מעמיד עליון שמצורף עם הסכך, כבסמך סוכתו, שהמעמיד העליון הוא חלק מגוף הסכך ומשמש לצל, ובוה פסול כשהמעמיד דמעמיד מקבל טומאה. וסוג שני הוא מעמיד עליון שעומד מאונך בצדדי הסוכה, והסכך רק נשען עליו ולא מצורף עמו, שאותו הכשיר המג"א. וחילוק זה מושתת על מה שכתבו הראשונים שטעם פסול מעמיד הוא שמה יסכך בו, והחשש שייך יותר כשהמעמיד מצורף לסכך ומשמש לצל.

[ד"ה אכן] אכן יש ראייה גדולה לחזו"א מהעושה סוכתו כמין צריף, דתנן שר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירים כשיש בשיפוע י"ז טפחים, עשרה לגובה המחיצה ושבעה על שבעה לשטח הסכך. וכתב הריטב"א שמכיוון שהסכך סמוך על הדפנות, צריך שהכל יהיה מדברים הכשרים לסכך. ואם כדברי המג"א, די בכך שרק הקנה הסמוך לשבעה הטפחים העליונים יהיה כשר לסכך, והשאר זה כבר מעמיד דמעמיד. [ד"ה ושו"ר] אמנם לפי החילוק לעיל, אין קושי על

המג"א, דבמעמיד כזה שמצורף עם הסכך גם המג"א מודה להחמיר. ואדרבה, אולי זו הסיבה שהריטב"א הדגיש וכתב שהסכך 'סומך על הדפנות לגמרי', שאם לא כן לא היה מחמיר במעמיד דמעמיד. ועדיין צ"ע בכל זה, ולא כתבתי אלא להעיר ובלא עיון הראוי. וגם בעיקר דברי הריטב"א צ"ב, דבתחילה כתב שרק שבעה הטפחים העליונים צריכים להיות מדבר כשר, ובסוף כתב שהכל צריך להיות מדבר כשר, וכנראה שיש שם חסרון דברים.



סימן יט – בדבר מסכך בשברי כלים

סיכום

[ד"ה קי"ל] קיימא לן שאין מסככים בשברי כלים, ונשאלתי אם מסככים בקרשים ששימשו חד פעמית לאריזה של מכונית בזמן שמובילים אותה ממקום למקום ולאחר האריזה הם מסיימים את תפקידם. ולכאורה יש להתיר לפי מה ששנינו בחותל, שהוא טמא, אך אם אינו יכול ליטול מתוכו עד שיקרענו או יתירנו הוא טהור. ופירשו הרמב"ם והר"ש שבכהאי גוונא תשמישו הוא עראי. ואין לחלק בין שם, שהכלי עצמו נקרע, לנידוננו, שהכלי עצמו ראוי ורק אין דרך בני אדם להשתמש בו עוד בתור כלי קיבול, שהרי הרמב"ם כתב שהוא הדין לקרן שהאדם משתמש בה ומשליכה. ושם היא אינה משתנה מצורתה שהייתה בה בזמן השימוש, וכל הטהרה היא משום שמדובר בתשמיש עראי. אך קצת צ"ע מהאמור *בגמרא* שחיצים נקבות מקבלים טומאה, דבית קיבול העשוי להתמלאות שמיה בית קיבול, אף שלכאורה אין משתמשים בהם אלא פעם אחת (ואולי מלקטים את החיצים לשימוש נוסף כאשר עשה נער יהונתן, וצ"ב).

[ד"ה והנה] ובחזו"א דן על פתיחת קופסאות שמן או דגים בשבת, ולכאורה יש ללמוד משם לנידון דידן, וכתבתי מבלי להעיר ומבלי העיון הראוי, בפרט במה שנוגע להלכה למעשה. ושוב אמר לי בני מהרר"ח שליט"א שכמדומה לו ששאל את החזו"א על סיכוך בדפים הנ"ל והכשיר.



הערות

תירוץ לקושיה על קבלת טומאה בחיצים נקבות

צ"ע. באנציקלופדיה תלמודית (ערך כלים הערה 58) כתב ליישב את קושיית רבינו:

ולכאורה אין דעת האדם שלא להשתמש בחץ, אלא שבמציאות מחמת תשמישו שוב אינו תחת ידו, אבל קרן נשאת בידו ואף על פי כן אינו משתמש בה, ועיין להלן שדבר שתשמישו גורם לכליוו, חשוב כלי, ולכאורה חץ אינו גרוע מזה.

תיקון בהפניה לגמרא

בגמרא. לשון ההפניה היא 'דאמרי' בסוכה י"ג, ולכאורה צ"ל י"ב ע"ב.



סימן כ – בענין חבוט רמי

סיכום

[ד"ה סוכה] בגמרא מבואר שכדי לומר חבוט רמי צריך שיהיה בקורה העליונה עובי טפח. ודעת רש"י ותוס' שכאשר יש טפח, אומרים חבוט רמי גם כשאין באוויר שבין הקורות התחתונות עובי טפח אלא פחות מכך. ואילו הר"ן כתב שמוכח מהגמרא אין אומרים חבוט רמי כשאין באוויר שבין התחתונות טפח. וכוונתו לגרסה הישנה שמחק רש"י: 'אין בהן פותח טפח ואין ביניהן פותח טפח', הרי שכדי לומר חבוט רמי צריך שיהיה ביניהן פותח טפח, וכמבואר בריטב"א. ובכס"מ כתב שכן דעת הרמב"ם, דכתב שהאוויר צריך להיות מכוון כנגד הקורה העליונה.

[ד"ה והריטב"א] והריטב"א הוסיף שי"א שכשהקורה רחבה יותר מטפח, צריך שהאוויר שבין התחתונות יהיה רחב גם הוא יותר מטפח בהתאם. וכך משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל. והריטב"א עצמו נקט שדי באוויר טפח. ונראה ששורש מחלוקתם הוא שלרש"י ותוס' דין חבוט רמי אמור גם במשמעות של 'חבוט דבר על דבר', ולר"ן וסיעתו הוא דווקא במשמעות של 'חבוט דבר אצל דבר' ולא על דבר, והי"א סוברים כהר"ן, ועוד סוברים הם שלא שייך לחבוט חצי דבר, ולכן צריך שיהיה באוויר מקום לכל הקורה הנחבטת.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש להביא ראיה לר"ן וקושיה על רש"י ותוס', מסוכה שתחת סוכה, להתחתונה פסולה, וכתבו התוס' שלא שייך לומר חבוט רמי, ולא ביארו מדוע. ולכאורה הטעם הוא שלא אומרים 'חבוט דבר על דבר' אלא רק 'חבוט דבר אצל דבר', ובסכך התחתון אין אוויר טפח לקלוט את הסכך העליון. אמנם התוס' עצמם ודאי לא נתכוונו לזה, שהרי כאמור, דעתם היא שאין צורך באוויר טפח ודלא כר"ן.

[ד"ה ובמהר"ם] ומהר"ם מלובלין ביאר בכוונת התוס', שאין אומרים חבוט רמי אלא בקנה עולה קנה יורד, ולא בסכך שלם. ולכאורה אינו מובן טעמא דמילתא. ונראה לבאר בכמה אופנים: (א) עניין חבוט הוא להגדיל את שטח הגג, ובמקרה זה החבטה אינה משפיעה על שטח הגג. (ב) עניין חבוט הוא להחשיב את הגג העליון כאילו הוא נמצא גם למטה, ולא לעוקרו ממקומו האמיתי. ולכן זה מועיל לייצר הכשר סוכה במקרה של קורות, אך לא מועיל להכשיר סוכה שתחת הסוכה, דסוף סוף הריעותא של הסכך העליון כדקיימא קיימא.

[ד"ה וביותר] (ג) ויתירה מזו נראה שעניין חבוט רמי אינו החשבת הקורה הגבוהה כאילו היא למטה, אלא החשבתה כמחוברת לקורות התחתונות ממקומה. והדבר מוכח ממשניות באוהלות שמטמאות את מה שמונח תחת הקורה העליונה ומעל לגובה הקורות התחתונות. ואי איתא שהקורה העליונה נחשבת כאילו ירדה, היה עליה להציל לטומאה את מה שמעל לגובה הקורות התחתונות.

[ד"ה ב] והנה, והנה, הרמב"ם בפיהמ"ש כתב שעניין חבוט הוא להחשיב את הקורה העליונה כאילו ירדה, ואת התחתונה כאילו עלתה. ולפי ההבנה שאומרים גם חבוט אסיק, צ"ע טובא מדוע כשאין בעליונה טפח, לא נאמר חבוט אסיק אם עכ"פ בתחתונה יש טפח.

[ד"ה ולכאורה] ולכאורה יש ראייה לרמב"ם מדין שתי קורות מבוי שאחת למעלה והשנייה הסמוכה לה למטה, שנאמר בגמרא שרואים את התחתונה כאילו היא למעלה ואת העליונה כאילו היא למטה, ובגמרא רצו להוכיח מזה דאמרינן חבוט רמי בפחות מטפח, ודחו דמיירי בתוך ג' טפחים ומטעם לבוד. ועכ"פ מההו"א מוכח שהחבוט נאמר גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה, וכדברי הרמב"ם. אך יש לדחות, דנראה שיש שני חסרונות שהגמרא דנה בהם: האחד הוא חבוט בפחות מטפח, והשני הוא שעכ"פ הקורה אינה ראויה לקבל אריח. ואפשר להבין שלעניין חבוט בפחות מטפח היה אפשר לומר רק חבוט רמי ולא חבוט אסיק, *ומה שאמרו חבוט אסיק הוא רק לעניין החשבת הקורה כראויה לקבל אריח.

וקשה טובא על שיטת היש מפרשים שבריטב"א הנ"ל, שלא שייך חבוט כשמה שלמעלה עודף על האוויר שמתחתיו, דאם כן בארובה שבין בית לעלייה טומאה בבית, איך תיטמא העלייה, והלא כנגד העלייה אין הגגות שווים, וכדי להחשיב את גג העלייה כגג שמעביר את הטומאה צריך לומר חבוט רמי, והרי הגג עודף על שטח החלל שבארובה, ולשיטתם אין אומרים חבוט רמי במציאות כזו. וצע"ג. וה' יתברך יאיר עינינו בתורתו הקדושה.



הערות

קושי בהסבר לדברי הגמרא בעניין גוד אסיק בקורות מבוי

ומה. לא הבנתי מה נפק"מ לעניין ראויה לקבל אריח, בין גוד אחית לגוד אסיק. לכאורה העיקר הוא שרואים את שתי הקורות כאילו הן באותו גובה, ומה איכפת לן אם מדובר בגובה הנמוך או הגבוה. ומלבד זאת, עצם החלוקה בין שני חסרונות שהגמרא דנה בהם, לכאורה מפשטות הגמרא לא משמע כן. וצ"ע.



סימן כא – בסוגיא דאונכרי

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר בגמרא שרב הונא אמר לאונכרי (סוחרי הדסים) שיקנו את ההדסים מגוי, כדי שיהיה ייאוש בעלים בידי הגוי ושינוי רשות בידיהם. ופרש"י דסבר ייאוש לא קני, ואי נמי קני, זו מצווה הבאה בעבירה. וזה דלא כשיטת התוס' שכל שקנאה לפני המצווה, אינה מצווה הבאה בעבירה. והוקשה למהרש"א דאם כן היאך טענה הגמרא שהאונכרי יקנו בשינוי מעשה או שינוי השם, והרי לרש"י אין די בקניין כדי להוציא מידי מצווה הבאה בעבירה. ותירץ שדווקא כשקונים בשעת העבירה דגזילה, נחשב מצווה הבאה בעבירה. אך כשקונים אחרי שעת העבירה דגזילה, והקניין הוא בשינוי מעשה או בשינוי השם, לא הוי בא בעבירה. והיינו משום שהקניין הוא הכשר לקיום המצווה, דהא בעינן לכם. וידידי תמה על זה, היאך קונה בשינוי מעשה ושינוי השם לאחר שכבר קנה בייאוש, ומה שייך קניין אחר קניין.

[ד"ה והנראה] ונראה לבאר בזה, דהנה במקרה של נתן לה חיטים באתננה ועשאן סולת, בית שמאי אוסרים משום אתנן, והגמרא הוכיחה מכך שבית שמאי סבורים ששינוי אינו קונה. והקשו התוס', מה עניין אתנן, שהוא איסורים, לעניין שינוי שהוא בקניין ממונות. ותירצו שאם שינוי היה קונה אז גם האתנן היה נחשב כאחר, ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן. ומעתה, כך גם לעניין מצווה הבאה בעבירה, השינוי מגדיר את החפצא כפנים חדשות שפקעה זיקתן לעבירה שהתרחשה בעבר. ואם כן, לשון 'ולקניוהו' שנקטה הגמרא אין מובנה קניין ממוני, אלא שאי איתא ששינוי קונה אז הוא גם מגדיר כפנים חדשות לעניין איסורים. ואמנם הלשון דחוקה, אך אפשר לפרש כן, ושמא לכך התכוון המהרש"א בלשונו הקצרה. ואכתי צ"ע.

[ד"ה וההיא] ומה שנאמר בגמרא בעניין גזל סאה חיטים והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, ואמרו שם דבעלמא שינוי קונה והכא משום מצווה הבאה בעבירה – אפשר דברכה שאני. אי נמי, דיחויא בעלמא קאמר.

[ד"ה ועפ"ז] ובוזה תתיישב שיטת ר"ת שאף כשקנה בייאוש לפני קיום המצווה, חל פסול מצווה הבאה בעבירה. והקשו עליו התוס' מהאמור בסוכה ולקנינהו בשינוי מעשה וכו', וכו"ל. ולהנ"ל ניחא, שדווקא קנייה בשינוי מעשה מועילה להפקיע את הפנים הישנות של החפץ, ולא קנייה בייאוש גרידא.

[ד"ה ב) סוכה] והנה, בהא דאוונכרי, כתבו רש"י ותוס' שקרקע אינה נגזלת, היינו שבשום ייאוש אינה קנויה לגזלן, דלעולם בחזקת בעליה עומדת. וצריך ביאור, דהא המקור לדין דקרקע אינה נגזלת מתייחס לגזלן, שלא יקנה בשינוי, אך מדוע בייאוש לא יקנה, והרי ייאוש הוא דין גם באבדה ולא רק בגזלן. *ונראה לבאר, על פי מה שכתב הרמב"ן שלא שייך ייאוש בדבר שנמצא ברשות הבעלים (או ברשות מי שידו כיד הבעלים). אלא שעיקר הקביעה שקרקע לעולם נחשבת כמצויה ביד הבעלים, זה אינו אלא לפי מה שאמרנו שקרקע אינה נגזלת. דלמ"ד נגזלת, היא כבר אינה ברשות הבעלים.

הערות

מראה מקומות

ונראה. יעוין בזה גם בסימן הבא.

סימן כב – בענין סוכה גזולה

סיכום

[ד"ה א) סוכה] בגמרא נאמר שסוכה גזולה, ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירים, משום שקרקע אינה נגזלת. ופרש"י שהאמור שחכמים מודים בגזולה דפסול, הוא בסוכה העשויה בראש העגלה או הספינה. ובתוס' פירשו שחכמים מודים בראובן שבנה סוכה בחצר שמעון שלא

מדעתו, ובא שמעון ותקף אותו והוציאו מהסוכה. ומבואר דהא דקרקע אינה נגזלת הוא לפי שהקרקע ברשות בעליה עומדת ולא יצאה מרשותו כלל.

[ד"ה והקשה] והקשה רע"א, הא הדין דקרקע אינה נגזלת נלמד מגזירה שווה לעבדים, והרי בעבדים הדין הוא שאם גזל עבדים והכניסם לביתו אינם נגזלים, ואם שטפם הנהר אינו חייב באחריותם, הרי שאף שלא היו ברשותו מעיקרא, אפילו הכי אינם נגזלים. והניח בצע"ג.

*ובילדותי כתבתי ליישב שמכיוון שיד העבד כיד רבו, ממילא בכל מקום שהוא נמצא בו, נחשב הדבר שהבעלים מוחזקים בו. ומה שאמרו שהמקור לכך שעבד אינו נגזל הוא ההיקש לקרקעות ולא היותו מוחזק ביד רבו, הוא משום שבקרקע עצמה הייתי אומר שלמרות שהיא עומדת ברשות בעלים, מועיל מעשה קניין לגזולה, וגם בעבד היה מקום לומר זאת, ולכן נצרכו גם הילפותא בקרקעות וגם היקש עבדים לקרקעות. ואף שהיה ניתן ללמוד מקרקע לעבד גם ללא היקש, ההיקש עדיף (ופלפתי בזה עוד, וכעת חזורני בי).

[ד"ה ב] וכעת] נראה, דהנה מבואר ברמב"ם שאף שקרקע אינה נגזלת, הגזול קרקע עובר בלאו. והיינו, שהתמעטו מדין השבה וחייב אונסין, אבל הגזול עובר (והמשנה למלך כתב בדומה לזה, שאף שאין אונאה לקרקעות, אסור להונות והעושה כאן עובר על לאו דלא תגנו). אמנם הרא"ש כתב שאין עובר על לא תגזול, ואף שמונע את הבעלים משימוש בקרקע, עד שישתמש בקרקע לזריעה או חרישה.

[ד"ה ומעתה] ונראה שהתוס' נקטו כרא"ש, שאין לאו בגזול קרקע, ולמדו זאת מסוכה גזולה, שאם עובר על לא תגזול אזי לא ברור כיצד היא כשרה, והרי זו מצווה הבאה בעבירה. ואין זה מכוח הדרשה בב"ק שמתייחסת להשבת וחייב אונסין, אלא מסברה, שלא הוציאה מרשות הבעלים אלא רק מעכבו מלהשתמש. ובה שונה קרקע מעבד, שעבד אפשר להכניסו לרשות הגזול. ומה שהוקשו עבדים לקרקעות, הוא עניין אחר של תורת קנייני גזלה.

[ד"ה אלא] ואף שמסברה אין גזילה בקרקע משום שלא הוציאה מרשות הבעלים, מכל מקום הגזול עובר בלאו. ומחלוקת חכמים ור' אליעזר היא כשלא הוציאה מרשות בעלים, שלר"א, הסבור שקרקע נגזלת, ממילא יש לאו דלא תגזול אף שבפועל לא הוציאה מרשות הגזול. ולחכמים, הסבורים שאינה נגזלת, ממילא אין לאו. וכך מובן שהשאלה אם יש כאן מצווה הבאה בעבירה, תלויה בשאלה אם קרקע נגזלת.

[ד"ה ג] אלא] ועדיין קשה, דנהי שאין איסור לא תגזול בעצם החזקת הקרקע ברשותו, סוף סוף בשימוש בקרקע בוודאי יש איסור. ומשמע מדברי הרא"ש הנ"ל שיש גם איסור לא תגזול. וצ"ע. ואפשר שמכיוון שהאיסור אינו בגוף הסוכה אלא רק בהנאת שימושה, לכן אין בו מעניין מצווה הבאה בעבירה, ובדומה לאמור בירושלמי שהמחויב קריעה בבגדו שקרע בשבת יצא ידי חובה, ובשונה ממצה גזולה בפסח, שבשבת העבירה היא בחפצא וכמצה גזולה העבירה היא בגברא. ויש עוד פירושים בדברי הירושלמי הללו, ויעוין בשדה חמד.

[ד"ה ולשיטת] ולשיטת הרמב"ם שיש לאו בגזול קרקע, יקשה טובא מהאמור שלרבנן דר"א אין כאן מצווה הבאה בעבירה. וצריך לומר כנ"ל, שהעבירה אינה בגוף החפצא דקרקע, וכדברי

הירושלמי. ויעוין בריטב"א שכתב בעניין התוקף סוכתו של חברו: 'אבל הנכון דהכא לא קני לה כלל, וברשותה דמריה איתא, ואין המצוה מוציאתה כלל מרשות בעליה, לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה', ודבריו הקדושים צריכים ביאור, ואפשר שגם הוא התכוון למה שהתבאר על פי הירושלמי, וקיצרתי.



הערות

איתור מקור בדברי רבינו

ובילדותי. בששת כרכי קה"י חלקים שיצאו בראשונה, לא מצאתי את המקור לדברים שנזכרו כאן. ואולי הכוונה לאמור כאן בסימן הקודם.



סימן כג – בענין עבדים הוקשו לקרקעות

סיכום

[ד"ה סוכה] בגמרא נאמר שסוכה גזולה, ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירים, משום שקרקע אינה נגזלת. ופרש"י שהאמור שחכמים מודים בגזולה דפסול, הוא בסוכה העשויה בראש העגלה או הספינה. ובתוס' פירשו שחכמים מודים בראובן שבנה סוכה בחצר שמעון שלא מדעתו, ובא שמעון ותקף אותו והוציאו מהסוכה. ומבואר דהא דקרקע אינה נגזלת הוא לפי שהקרקע ברשות בעליה עומדת ולא יצאה מרשותו כלל. ורע"א תמה, הא הדין דקרקע אינה נגזלת נלמד מגזירה שווה לעבדים, והרי בעבדים הדין הוא שאם גזל עבדים והכניסם לביתו אינם נגזלים, ואם שטפם הנהר אינו חייב באחריותם, הרי שאף שלא היו ברשותו מעיקרא, אפילו הכי אינם נגזלים. והניח בצע"ג.

[ד"ה ונראה] ונראה שלעולם העבד מוחזק בעצמו, אפילו כשהוא ברשות הגזול, ומכיוון שיד עבד כיד רבו, ממילא עדיין רבו תפוס בו, וכקרקע שברשות בעליה עומדת. וכן כתב הקצות שבעד שספק אם השתחרר, בעליו נחשב מוחזק מסיבה זו. והוכיח זאת מהאמור בגמרא שהאומר כתבתי ונתתי שטר שחרור לעבדי והעבד אומר לא כתב ולא נתן, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי ויישאר העבד ברשות אדונו. והקשה הקצות, והרי יש כאן הודאה כנגד הודאה, והעבד מוחזק בעצמו. ותירץ שמכיוון שיד עבד כיד רבו, ממילא השאלה מי מוחזק היא עצמה מוטלת בספק, ולכן אזלינן בתר מרא קמא.

[ד"ה ואולם] ואולם אחי הקצות בקונטרס הספקות הקשה ממה שהוכיחו הראשונים דלא מהניא תפיסה במודה בקנס ואין לו עדים מטבי עבדו של רבן גמליאל, שרבו אמר לו שאינו יוצא בשן ועין משום שאין לו עדים, והראב"ד והרמב"ן הסיקו מכאן שלא מהניא תפיסה בקנס, והרי אם כדברי הקצות, אין כאן תפיסה. ומה שהשיב הקצות שידו ותפיסתו באין כאחד, לכאורה סותר למה שכתב בעצמו שאין אומרים באין כאחת אלא בגט, שנכתב לשמה (ויש ליישב

לפי מה שכתבתי בקה"י יבמות סי' לח). והרא"ש הוכיח ממעשה דטבי שלא מועילה תפיסה בקנס מקמי הודאה, והרי לעניין תפיסה מקמי הודאה לא שייך לומר ידו ותפיסתו באין כאחד.

ונראה, שהספק אם מהניא תפיסה בקנס, היינו לומר שגם בקנס הודאת בעל דין כמאה עדים, ורק בית הדין אינם יכולים לדון דיני קנסות בלי עדים, והם מסלקים עצמם מלדון. ואם אכן כך, אזי גם בטבי איכא תפיסה, ואע"פ שיד עבד כיד רבו יזכה טבי.

[ד"ה ב) ובגיטין] ובגמרא אמרו שאמתו דר"א בר זוטרא נשבתה ונפדתה על ידי גוי, ואמרו לו: אי יאות עבדית, שדר לה גיטא דחירותא. ובגיליון הש"ס הקשה, היאך אפשר לשחררה אחרי שנגזלה, והרי אפילו קרקע שאינה נגזלת, מכל מקום אם אין יכול להוציאה בדיינים אינו יכול להקדיש, *והכא אינו יכול להוציאה בדיינים, כמבואר שם. והנה, אם נאמר שהעבד מוחזק בעצמו, נוכל לתרץ את קושיית רע"א על פי מה שכתב השאגת אריה שאף שאי אפשר להקנות לאחרים דבר שאינו ברשותו, להקנותו לגזלן אפשר. ונראה שאפילו לדברי הקצות שפיר קונה, משום שעל ידי הקניין יהיה הדבר ברשותו.

[ד"ה ובגיטין] ובגמרא נוספת מוזכרת אפשרות שהבעלים יכתוב גט שחרור לעבד שאינו ברשותו, ולכאורה גם כאן היה יכול רע"א להקשות דכיוון שברח אינו ברשותו והיאך חלה המכירה. וכאן לא שייך התירוץ הנ"ל, דהא הקונה אינו הגזלן עצמו. אך יש לומר שבסתמא דמילתא יכול להוציאו בדיינים, ולכן יכול למוכרו. ועדיין צ"ע, שהרי העבד יכול ללכת למקום שבו אין מכירים בו שהוא עבד, ולא תהיה לבעלים אפשרות להוציאו בדיינים. ויש לומר שאין חוששים לכך מאחר שכל בריחתו היא בשביל שלא יפסיד אכילת תרומה, ובמקום שאין מכירים בו שהוא עבד כהן הוא לא יקבל תרומה. ועדיין קשה, שהרי הוא יוכל לקנות תרומה בכסף, ואת זה לא ימנעו ממנו. וצ"ע.

[ד"ה ועל] וחכם אחד העיר שהעין יצחק תירץ את קושיית רע"א על פי השאגת אריה הנ"ל, ושהשערי יושר תירץ באופן אחר, ושהאחיעזר והחזו"א כתבו שעל קניין האיסור שבעבד לא שייך אינו ברשותו, ואחר שפקע קניין האיסור, פקע נמי קניין הממון.

הערות

והכא. לא הבנתי את הלימוד מאי-יכולת להקדיש לאי-יכולת לגרש. לכאורה אין הדברים דומים: בהקדש יש מסירה של כל הבעלות לרשות ההקדש, ואילו בגירושין יש הסתלקות של הבעל מזכויותיו באישה, ולא בהכרח כניסה של הזכויות לרשות אחרת. וכנראה שהתפיסה היא שאין 'וואקום', וכמו בהקדש, כך גם בגירושין, אין הסתלקות גרידא אלא העברה של הרשות לאישה עצמה. ואכתי יש לבחון את הדברים לאור מה שמובא בסוף הסימן בשם האחיעזר והחזו"א, ועוד חזון למועד בע"ה.

סימן כד – בענין כותב מזוזה בדיו גזול ובענין תעשה ולא מן העשוי

סיכום

[ד"ה בדבר] יש לדון באדם שהשתמש בדיו של חברו שלא מדעתו לתיקון אות אחת במזוזה, שחשב שאין חברו מקפיד, ואחר כך נודע שהבעלים מקפידים, אלא שלאחר הפצרה מחל הבעלים – האם המזוזה כשרה, או שאף שהבעלים מחל אין זה מועיל להכשירה משום שכתובתה הייתה בפסול, וחל בזה תעשה ולא מן העשוי.

[ד"ה והנה] והנה, לא מצאנו דין תעשה ולא מן העשוי בכתבת סת"ם. ופסול חק תוכות אינו מדין זה, אלא משום שחקיקת תוכות אינה כתיבה והתורה אמרה וכתבתם. *ובשדה חמד הביא שנחלקו האחרונים בשאלה האם יש דין תעשה ולא מן העשוי בכתבת סת"ם: הרב יום טוב דאנון נקט שיש, והפתח הדביר תמה עליו דהיכן מצינו דין זה.

[ד"ה אכן] אכן, אם גם ננקוט שחל דין תעשה ולא מן העשוי, יש לדון משני צדדים: (א) דין זה אמור דווקא בפסול שבגופו, ופסול גזל אינו פסול בעצם החפצא אלא רק חסרון בבעלות עליו, וכעין זה דן הביאור הלכה בגזל חוטי ציצית והטילם בבגדו ואחר כך קנאם. [ד"ה השנית] (ב) אף אם בנידון הביאור הלכה מחמירים, יש לחלק בין ציצית, שמעיקר תנאיה הוא דין 'לכם' משלכם, ובין מזוזה, שלא נאמר בה דין זה, ומזוזה שאולה בוודאי כשרה, והדיון כאן הוא רק משום מצווה הבאה בעבירה ולא משום שיש צורך בבעלות.

[ד"ה ולכאור] ולכאורה יש לפשוט את הדיון ממה שאמרה הגמרא שמחלוקת חכמים ור' אליעזר בסוכה גזולה היא דווקא במי שתקף והשתלט על סוכה בנויה, אבל גזל עצים וסיכך בהם, דברי הכל אין לו אלא דמי עצים בלבד וכשר. ופרש"י שקנה בשינוי, אי נמי משום תקנת מריש. והתוס' כתבו שמשום תקנת מריש. ועכ"פ מוכח שאף כשבשעת העשייה היה איסור גזל, אין זה מעכב את הכשר הסוכה לאחר שפג עיכוב הגזל, ואין בזה פסול דתעשה ולא מן העשוי. אך יש לדחות, ששם העשייה והקניין או התקנה באים כאחד, ובשונה מנידוננו שהמחילה מאוחרת לכתיבה ולא באה יחד עמה.

[ד"ה ונראה] ונראה שהדבר תלוי בשני תירוצי התוס' לקושיה מבית שסיככו בזרעים טיהרו על הדין דהמסכך באוכלין פסול: בתירוצם הראשון חילקו בין בית שהוא קבע לסוכה שעתיד לסותרה לאחר החג, ובתירוצם השני כתבו דבעינן דלא מקבל טומאה בשעת סיכוך, משום תעשה ולא מן העשוי. ונראה שלתירוצם השני נפשט ספקו של הביאור הלכה לקולא, שהרי מוכח שסברת באין כאחת אינה מועילה, ובהכרח שהכשרו של גזל עצים וסיכך בהם הוא משום שפסול גזל נחשב חיצוני ואינו בעצם החפצא וכנ"ל.

[ד"ה אבל] אמנם נראה שלפי המתבאר, יש להכשיר גם בנידון הדיו, דגם כאן יש מציאות של 'באין כאחת', דהשינוי ממשקה דיו לכתב של ספר הוא שינוי שמועיל לקנות בגזילה, כמבואר בבית שמואל ובתורת גיטין שזה שינוי שאינו חוזר לברייתו, ולכן ממה נפשך זה דומה לגזל עצים וסיכך בהם, שכשר לכ"ע. ובשונה מנידון המשנ"ב, שבו השינוי חוזר לברייתו.

[ד"ה עוד] עוד נראה שבגזל לא נחשב עשייה בפסול היכא שאין דין לכם, שהרי הפסול הוא דווקא לגזלן ולא לנגזל, ואם כן אין פסול בחפצא, ואין כאן עשייה פסולה, אלא רק משום בוצע ברך ניאץ ה'. ובזה, מבואר בגמרא ובתוס' שיש להכשיר כל היכא שאין עבירה בשעת קיום המצווה.



הערות

מקורות לדין תעשה ולא מן העשוי בכתיבת סת"ם

ובשדה. (א) אחרונים רבים התייחסו לשאלת תעשה ולא מן העשוי בתפילין, ונחלקו בזה, קיבצם כעמיר גורנה בילקוט יוסף (ציצית ותפילין, סי' כה הערה יד). ויעוין גם בהר צבי (או"ח א, כג); במאמרו של הרב יעקב צבי הירש ולדמן מבורשא: אם יש איסור תעשה ולא מן העשוי, בעשיית קשר התפילין, אור ישראל (מאנסי) כא (תשס"א) עמ' יד-כ; ובמאמרו של הרב מרדכי יהודה קראוס: סילק חציצה בין התפילין ליד, אם צריך להניחם מחדש, קול התורה סב (תשס"ז) עמ' קפד-קפח.

(ב) האחרונים כבר העירו, שבגמרא (מנחות לג, ב וברש"י ד"ה אבל) מבואר שיש דין תעשה ולא מן העשוי במזוזה שחברה לקורת הפתח לפני שהקורה עצמה הועמדה בפתח. וכן כתבו הראב"ה (תשובות סי' א'קנ), הר"י מלוניל (הל' מזוזה ה, ב ד"ה תלי וד"ה העמיד), הרי"ד (פסקים; מנחות שם ד"ה תנא), האשכול (אלבק; הל' מזוזה עג, א-ב) וראשונים נוספים. ויעוין במאמרו של הרב קראוס הנ"ל שהאריך בביאור דין זה במזוזה, ובבחינת האפשרות ללמוד ממנו לתפילין.



סימן כה – בענין כתותי מכתת שיעוריה

סיכום

[ד"ה פסחים] במשנה בפסחים נאמר שמותר לשרוף תרומה טמאה עם הטהורה בערב פסח, אף שהטמאה מטמאת את הטהורה, משום שבלאו הכי שתיהן הולכות לשריפה. ובשער המלך הקשה שכדי לטמא טומאת אוכלין נדרש שיעור כביצה, ומכיוון שהטמאה דינה להישרף, כתותי מכתת שיעורה ואין שיעור כביצה. ואף שמותר ליהנות מתרומה טמאה ורק באכילה היא אסורה, הרי מבואר בתוס' ובר"ן שגם בדבר המותר בהנאה אומרים כתותי מכתת שיעוריה.

[ד"ה ובספר] ובמנחת ברוך חילק בין שיעור הנדרש מ'דין שיעור', שלגביו אומרים כתותי מכתת שיעוריה, ובין כביצה טומאת אוכלין, שנלמד מ'מכל האוכל אשר יאכל', אוכל הנאכל בבת אחת, וגם אם נאמר כתותי מכתת שיעוריה, סוף סוף הוא נאכל בבת אחת, וקרינן ביה 'אוכל אשר יאכל'.

ובתורת גיטין הביא ראייה נוספת לכך שאין אומרים כתותי מכתת שיעורי לענין שיעור כביצה לטמא טומאת אוכלין, מהא דהגמרא במנחות חקרה לר' שמעון, דסבר העומד להישרף כשרוף דמי, מדוע נותר ופרה מטמאין טומאת אוכלין, הא לרבנן דר' שמעון הדבר פשוט. אולם,

התוס' כתבו שאה"נ שקשה גם לרבנן, והקשו לר' שמעון דאלימא להקשות עליו, וגם רבנן נצרכים לתירוץ שתירצה הגמרא אליבא דר' שמעון – שחיבת הקודש מכשרתו. והתוס' נשארו בצ"ע על הדין שערלה וכלאי הכרם מטמאים טומאת אוכלין, ומבואר שהם סברו כשער המלך בקושייתו.

[ד"ה אכן] ונראה שיש ליישב גם את קושיית התוס' בדרכו של המנחת ברוך, וכן"ל. וכעין זה מצינו בתוס' שסולם של אשרה מועיל להיחשב פתח לעניין עירוב, משום שאין צריך את השיעור כדין בפני עצמו, אלא צריך מציאות של סולם שראוי לעלות עליו וזה מתקיים אף כשכתותי מכתת שיעוריה. וכעין זה כתב הראב"ד שלא שייך לפסול קורה של מבוי משום כתותי מכתת שיעוריה, דהיא משום היכר, והרי מתקיים היכר. וכעין זה כתב הכס"מ בביאור הדין שסנדל המוחלט צרעת כשר לחליצה, ואף שצריך שיעור החופה את רוב רגלו, ונימק שאין דין עצמאי של שיעור, אלא צריך בפועל שהסנדל יחפה את רוב הרגל, והאיכא. ולפי זה צריך לומר שפסול סנדל של עיר הנידחת ושל תקרובת ע"ז, אינו משום כתותי מכתת שיעוריה, אלא משום דלאו להילוך עבידא. ומה שאין אומרים כן בסנדל המוחלט, *אפשר שהוא משום שאינו מאיס כולי האי כמו עיר הנידחת ותקרובת ע"ז שנאמר עליהן ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, וצ"ע.

[ד"ה אכן] אכן נראה שהילפותא דאוכל הנאכל בפעם אחת שונה מסולם וקורה וסנדל, ששם בכלל לא נאמרה כמות ומידה, ורק תוארה מציאות ארצית שצריכה להתקיים, ואילו באוכל לא מדובר במציאות ארצית, שהרי אוכל הוא אוכל גם בפחות מכביצה, ונראה שההגדרה של שיעור הנאכל בבת אחת היא הגדרת שיעור שקבעה התורה.

[ד"ה והנה] והנה, נראה שסברת המנחת ברוך אינה מוסכמת, דהא בתוס' כתבו שאתרוג ערלה פסול משום דכתותי מכתת שיעוריה, ואף שמבואר בגמרא ששיעורו של אתרוג הוא משום גמר פירא או הדר, ולא דין עצמי של שיעור. והרא"ש כתב דבעינן מינכר לקיחה. ועל כרחנו צריך לומר שמכל מקום, יסוד כל הנימוקים הללו הוא חשיבות, דאז הוא חפצא חשוב, ולכן כשכתותי מכתת שיעוריה, בטלה חשיבותו. וכך גם בטומאת אוכלין, השיעור הוא משום חשיבות, ושפיר יש לומר בו כתותי מכתת שיעוריה. ואכתי צריך עיון ובירור.

[ד"ה והנה] ובספר תפארת ירושלים כתב לתרץ את קושיית שער המלך על פי מה שכתב התורת גיטין שלא שייך כתותי מכתת שיעוריה אלא בדבר שצריך להיות מחובר ושלם, כלולב ושופר, ולא בדבר שכשר אף אם הוא כתות ומפורר, וכמבואר בגמרא שעפר עיר הנידחת כשר לכיסוי הדם משום דכל כמה דמכתת טפי מעליא. ובטומאת אוכלין, אפילו דבר מפורר מטמא, ולכן שפיר מובן שאין אומרים כתותי מכתת שיעוריה. ועל דברי התורת גיטין הללו, הוסיף התפארת ירושלים שהוא הדין בתרומה טמאה שהיא מטמאה טומאת אוכלין.

[ד"ה והנה] והתורת גיטין ציין למה שכתב הרמב"ם שכל האוכלין מצטרפין לכביצה, ומשמע אפילו לא התחברו לגוש אחד. אך המשנה למלך כתב שזה דווקא אם התחברו, והביא ראיה לכך מדברי התוס'. אולם יש להשיב על ראייתו, דהתוס' עוסקים במי שנוגע בחלק מהכביצה, שדווקא בזה אינו נטמא אם החלק הזה לא מהווה חלק מגוש שגודלו כביצה, דאין אומרים

שהנוגע במקצת כנוגע בכל השיעור. אבל כשבאמת נוגע בשני החצאי שיעור, שפיר יש לומר שמשמא אף במפורדים.

הערות

הגדרת ההבדל בין עיר הנידחת ותקרובת ע"ז ובין סנדל המוחלט

אפשר. (א) לכאורה קשה לתלות את ההבדל במאיסות, אחר שבין בזה ובין יש איסור הנאה (איסור ההנאה מבגד המנוגע מבואר ברמב"ם הל' טומאת צרעת יג, יב ובפיהמ"ש לרמב"ם נגעים יא, יב; וכן בתוס' ערכין כ, ב ד"ה אע"פ; ומופיע בדברי רבינו כמילתא דפשיטא). והרי גם איסור הנאה שאינו מאוס, גם הוא לאו להילוך עבידא. וצ"ע.

(ב) ואולי ניתן לחלק באופן אחר בין סנדל המוחלט ובין עיר הנידחת ותקרובת ע"ז. הנה, בגמרא וברמב"ם מבואר שדווקא עיר הנידחת כתותי מכתת שיעוריה, ולא סתם ע"ז. והיינו משום שבסתם ע"ז יש רק איסור הנאה ואין חיוב שריפה, ואילו בעיר הנידחת יש גם חיוב שריפה. ולפי זה, אולי ניתן לומר שמה שיוצר את המציאות של כתותי מכתת שיעוריה הוא דווקא חיוב שריפה שעניינו כילוי וביטול של הדבר, וזה מתקיים דווקא בשריפה של עיר הנידחת ותקרובת ע"ז, ולא בשריפה של סנדל המוחלט.

(ג) דא עקא, שאינני מצליח למצוא ביסוס להגדרת השריפה של סנדל המוחלט כשונה מהותית, וכשריפה שעניינה אינו כילוי וביטול. ואם כן, אין לחילוק הנ"ל במה להיאחז. וחשבתי לבסס זאת על כך שהנגע הוא מציאות חיצונית לבגד, ולומר שדין השריפה הוא בנגע ולא בבגד. והבגד נשרף רק משום שאין אפשרות מעשית להפריד את הנגע מהבגד, ולכן שורפים הכל. ולבאר כך את לשון התורה (ויקרא יג, נז): 'באש תשרפנו את אשר בו הנגע', שאין זה דין שריפה עצמי בבגד, אלא דין עצמי בנגע, והבגד נשרף רק בגלל זיקתו וצמידותו לנגע. אבל לא הצלחתי לבסס זאת, וההבנה הפשוטה היא שהנגע הוא מציאות בתוך הבגד, והבגד הוא עצמו נגוע, ואין זו מציאות חיצונית שחונה עליו. ולכן קשה לומר הגדרה זו. וצ"ע.

סימן כו – הערות בדיני הדס

סיכום

[ד"ה קי"ל] קיי"ל דענף עץ עבות היינו הדס, ופירשו הראשונים שצריך שיהיה משולש, ששלושת עליו יצאו מאותו גובה. ומפורסם בשם החזו"א שאין צריך שיהיו שווים ממש, אלא די בקו שווה שמשותף למקצת שורשי העלים. וכן הובא בשמו בספר חידושים וביאורים.

[ד"ה ונראה] ונראה ראייה לזה מהאמור בירושלמי בנוגע לכלאי הכרם שאם היו הגפנים דקות ואינן מכוונות והעבו ונעשו מכוונות, הרי זה כרם. והרי במצב כזה, לא כל הגפן מכוונת, ואעפ"כ נקרא מכוונות.

[ד"ה ב) במ"ב] במשנ"ב הביא שיטת הרא"ה, דבנשר עלה אחד מכל קן כשר, דנותר רובו עבות, והביא שכמה אחרונים הסכימו להקל כן בשעת הדחק. ולכאורה קשה, שאם כן מדוע הדס שוטה פסול אף בשעת הדחק, והרי הוא לא גרוע ממצב זה. ואין לתרץ שהעלה הבודד בהדס שוטה הוא הפוסל, דאם זו הבעיה היה אפשר לתולשו, והרי מסתימת הפוסקים משמע שאין תקנה להדס שוטה.

[ד"ה ונראה] ונראה דהדס שוטה שאני, שנחשב כמין אחר, דמתחילת גידולו לא היה משולש, ואין זה מינא דעץ עבות האמור בתורה. ואם תאמר, הרי באותו עץ חלק מההדסים משולשים וחלק לו, ואיך ייתכן לומר שהם שני מינים. *יש לומר שמצינו כן בצלף שמוציא שלושה מיני פירות שכל אחד מהם נחשב בפני עצמו: תמרות, אביונות וקפרס.

[ד"ה [[ובאופן]] ובאופן אחר יש ליישב שנשרו עדיף משום שאחר שעלה נושר, נותר סימן במקומו וניכר שורשו של עבות, ובזה עדיף הדבר על הדס שוטה. ולא למדתי כעת את שורש הדין בש"ס ופוסקים, ולא כתבתי אלא להעיר, והמעין יבחר.

הערות

דוחק בהבנה שעץ ההדס מגדל שני מינים

יש. (א) לכאורה יש דוחק גדול בהבנה שעץ ההדס מגדל שני מינים שונים, וכפי שכבר כתב רבינו. ולכאורה יש להשיב על מה שהביא דמות ראייה לדבר מצלף. דז"ל רבינו: 'כהאי גוונא אשכחן בצלף שמוציא ג' מיני פירות, תמרות ואביונות וקפרס [ע' מעשרות ספ"ד]. והנה, במשנה במעשרות שם איתא: 'רבי אליעזר אומר: הצלף מתעשר תמרות ואביונות וקפרס. רבי עקיבא אומר: אין מתעשר אלא אביונות, מפני שהן פרי'. ולכאורה לא נחלקו אם מדובר במין אחד או במינים שונים, אלא נחלקו מה נחשב עץ ומה נחשב פרי. והרי פשוט שעצם החלוקה בין עץ לפרי אינה חלוקה בין מינים שונים, דלא נחלק אדם מעולם על כך שעלה הרימון ופרי הרימון אינם מינים שונים.

(ב) ואם כן, נראה שיש מקום לומר כעין דברי רבינו בהבדל קל. דהדס משולש והדס שוטה אינם ממש מינים שונים, אך סוף סוף התורה הצריכה דווקא הדס משולש. ואחר שהוכשר, יש להשאירו בכשרותו ולא להורידו, גם אם מקצתו נפגם. אך הדס שמעיקרו לא היה משולש, ומעולם לא הוכשר, אינו יכול לעלות מפסול להכשר. וכעין גרדומי ציצית, שכשרים בדיעבד אם באו מציצית כשרה ואינם כשרים לכתחילה, וכלשון הברייתא בגמרא (מנחות לט, א): 'במה דברים אמורים – בתחילתו; אבל סופו, שיריו וגרדומיו כל שהוא'.

(ג) וניסוח קרוב לדברי רבינו אך קרוב גם להצעתנו, מופיע בהערות לרשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (סוכה לב, ב הערה 32): 'ואף על פי שהדסים שוטים והדסים כשרים גדלים בצמח אחד, מכל מקום כך ההלכה – שהדסים עבותים מין הדסים הם והשוטים אינם מין הדס כלל למצות החג. כל זה לגבי מצות החג, אבל לגבי כלאים וכדומה בודאי מין אחד הם'. ומסתבר שאף רבינו לכך נתכוון.

סימן כז – הערה בהדס שנשרו מקצת עליו

סיכום

[ד"ה כתב] כתב הרא"ש בשם הראב"ד, שלמצווה בעינן שכל שיעור ההדס יהיה עבות, ולעיקובא ברובו. והר"ן הביא את שיטת הרא"ה, שצריך שיהיה כולו עבות, אלא שאם מכל קן נשר אחד, אכתי עבות מקרי כיוון שבכל קן רובו עבות ורובו ככולו. והמשנ"ב כתב בשם האחרונים שבשעת הדחק יש לסמוך על הרא"ה.

[ד"ה ובבה"ל] ובביאור הלכה הסתפק אי עבדינן תרי קולי, להכשיר, כשגם במקצת הקנים נשרו כל העלים וגם בקנים הנותרים לא נותרו אלא שני עלים בכל קן. וכתב שאחד האחרונים מכשיר, אך הקשה דיכולה להיות מציאות שנשרו רוב עליו, כגון אם יש שבע שורות ושלוש מתוכן נשרו לגמרי ובארבע הנותרות נשרו עוד ארבע עלים, סך הנושרים 13 עלים וסך הנשארים 8 עלים.

[ד"ה ולענ"ד] ונראה שיש להביא ראיה לפסול, ממה שדנו בחולין כאשר יצא ממעי הבהמה רוב הוולד במיעוט אבר, כיצד לדון את מיעוט האבר – האם הוא נחשב כרוב האבר שעודנו בפנים, או כרוב העובר שכבר בחוץ. ואמרו דפשיטא שרוב העובר גובר על רוב האבר. ומבואר שלא הולכים אחר רוב של חלק מהחפצא כשזה מבטל את כוח הרוב של כל החפצא. וכך גם בנידוננו, בכל ההדס יש רוב תלוש, ונראה שיש ללמוד משם שאין הולכים אחר רוב חלקי כמו רוב דהראב"ד או רוב דהרא"ה, אם הדבר יסתור את הרוב הכללי.



סימן כח – בדיני אתרוג ביום ראשון

סיכום

[ד"ה הח"צ] החכם צבי נשאל על מקום שהיה בו ביו"ט ראשון רק אתרוג ללא עוקץ, האם יברכו עליו. ואחר שהביא את מחלוקת הפוסקים אם מברכים על אתרוג פסול בשעת הדחק, הוסיף שאפשר שגם הראב"ד הסובר שאין לברך, זה דווקא ביבש וכיוצא בזה שפסול רק שבעה לדעתו, אך ניטל העוקץ שכשר בשאר ימים ומברכים עליו, גם ביו"ט ראשון מברכים עליו משום שאף אם הוא לא מקיים בו מצווה דאורייתא, עכ"פ מדרבנן מחויב ליטלו.

[ד"ה וראיתי] ובקבא דקשייתא הקשה שהרי תקנת חכמים שלולב יינטל בגבולין כל שבעה היינו זכר למקדש, אך ביום הראשון כתב הרז"ה שאין מצווה מן התורה דווקא במקדש, ושהכתוב 'שבעת ימים' בנוגע לשמחה במקדש היינו עד תשלום שבעת ימים, אך ביום הראשון המצווה מן התורה היא בכל מקום, ושלפיכך התקינו שיהיה כל אחד נוטל בביתו. עכ"ל. ונראה שהבין שאם הייתה מצווה מן התורה במקדש דווקא, לא היו חכמים מתקנים שכל אחד ייטול בביתו *וימבטלים מצווה מן התורה. ואף שכתוב שבאו לידי סכנה, אפשר שהרז"ה סובר שלא היה זה בגדר פיקוח נפש. וצ"ע.

[ד"ה ועוד] ועוד יש לומר שתקנת הנטילה בבית אינה עוקרת את מצוות הנטילה במקדש, שכן יש כהנים וכן סנהדרין במקדש והם ייטלו שם, וניתן להבין שדי בזה לקיום מצוות הנטילה במקדש, ואין חיוב על כל יחיד.

[ד"ה ודעת] ובדעת הרז"ה נראה שהוא סובר שמצוות הנטילה במקדש אינה 'חובת המקדש' אלא מצוות גברא המוטלת על כל אחד מישראל, להיכנס למקדש כדי לקיים מצוות ושמחתם לפני ה' אלקיכם. ולכן הוכיח מהתקנה ליטול בבתים, שביום הראשון אין מצווה ליטול דווקא במקדש. אך לפי מה שציידדנו שעיקר המצווה היא חובת המקדש (וכעין המצווה לתקוע בחצוצרות, שהיא חובת המקדש ואינה חובה על כל אדם ואדם לבוא לשמוע את התקיעה בחצוצרות), והמצווה אמנם מתגדלת כשהציבור גדל, אך היא מתקיימת באופן בסיסי גם כשלא כל ישראל באים אלא רק הכהנים והסנהדרין והחזנים, ושפיר יש לומר כחכם צבי. וחיפשתי בכל הראשונים ולא מצאתי מי שהעתיק את דברי הרז"ה, ונראה לכאורה שזו דעה יחידאית. וצ"ע.

[ד"ה ונלענ"ד] ונראה להביא ראיה לחכם צבי ממה שאמר ר' זירא: לא ליקני אינש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא וכו', ומשמע שייזהר מלהקנות דווקא, אבל עכ"פ התינוק ייטול לולב. ולמה ייטול אם לא לחינוך. וכן כתב בהגהות אשרי בשם האו"ז בשם הראב"ן שאם המבוגר תופס עם התינוק, כיוון שלא יצא מידו שפיר דמי, ובקיא הדעת מחזירים את האתרוג למקומו והתינוקות נוטלים ומברכים מעצמם. [ד"ה ומבואר] ומבואר דאף שאין התינוק זוכה, הוא נוטל ומברך בשביל חינוך. *ולכאורה קשה טובא מהאמור בגמרא בחגיגה, שקטן חגור אינו חייב בחינוך למצוות ראייה, דגם כשיגדיל ייפטר. ומוכח שמעשה שכשיגדל לא יהיה חייב בו, גם בקטנותו אין בו מצוות חינוך. וכן מוכח מהילני המלכה שישבה בסוכה הגבוהה למעלה מעשרים, ומבואר בגמרא שאי אפשר לקיים חינוך לקטן בסוכה כזו, דכשיגדל לא יקיים בה מצווה. וכן כתב הריטב"א שצריך לעשות לקטן את המצוות בהכשר גמור. ולפי כל זה קשה, איך מחנכים את הקטן ביון הראשון לקיים את המצווה באתרוג שאינו שלו. [ד"ה אבל] ולדברי החכם צבי ניחא, דשפיר שייך חינוך לאותה מצווה דרבנן שקיימת ביום הראשון.

[ד"ה [במש"כ] ובנוגע לדברי הריטב"א הנ"ל, העירוני מדין תענית שעות ביום כיפור. אך יש להשיב, ששם בכל שעה ושעה שהקטן מתענה הוא שיעור גמור, ונמצא ששפיר שייך בזה חינוך. [ד"ה והנה] אכן לכאורה יש להוכיח מהרמב"ם שגדרי החינוך אינם שווים לגדרי המצווה בגדול, שכן נאמר במשנה בריש חגיגה שקטן הפטור מראייה היינו שאינו יכול לאחוז ביד אביו ולעלות מירושלים להר הבית, ודעת התוס' שהחיוב מעל גיל זה הוא גם בראיית פנים וגם בקרבן, ולרש"י רק ראיית פנים, וכתב המשנה למלך שכן דעת הרמב"ם. והנה, לרמב"ם מי שבא לעזרה בלי קרבן, לא רק שביטל עשה אלא גם עבר על לא תעשה. ואם כן, היאך מחנכים את הקטן לראיית פנים בלא קרבן. והרי הרמב"ם פוסק את הדין הנ"ל, שקטן חגור פטור מחינוך. ואולי הפטור מחינוך הוא דווקא כשיש פגם בעצם המעשה, אך בראיית פנים ללא קרבן אין פסול בעצם המעשה אלא רק חסר דבר נוסף שהוא כעין תנאי. וצ"ע.



הערות

הוכחת הרו"ה מנטילה בבתי ירושלים ולא במקדש אינה תקפה לשיטת הרמב"ם שירושלים בכלל המקדש

ומבטלים. תפיסת תקנת הנטילה בבתי כביטול מצווה מן התורה, תואמת להבנה שרק בהר הבית או בעזרה יש מצוה דאורייתא. אך לשיטת הרמב"ם שכל ירושלים דינה כמקדש לעניין זה (פיה"ש סוכה ג, י: 'מדינה, היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלם'; ר"ה ד, א: 'כבר ביארנו לך כמה פעמים כי מקדש נקראת ירושלם כולה. ומדינה, שאר ארץ ישראל'; מע"ש ג, ד), אין כאן ביטול מצווה מן התורה.

דיון בקושיה מחינוך קטן ביו"ט ראשון כשהלולב אינו שלו

ולכאורה. (א) רבינו הקשה היאך שייך חינוך אם הקטן אינו יכול לזכות, ומכך הביא ראייה לדעת החכם צבי שקיימת תקנת חכמים ליטול לולב ביו"ט הראשון. ונראה שיש מקום לדון בדברים. ראשית, יש להעיר בעצם דברי החכם צבי. דלכאורה לא מסתבר שחכמים יתקנו תקנה שאין בה צורך וטעם, ודומיא דכלל הגדול שבמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

(ב) שנית ולגופם של דברי רבינו כאן, לכאורה יש לחלק בין קיום מצווה בדרך פסולה מצד עצמה ובין קיום מצווה בדרך שפסולותה נובעת מעצם זה שמדובר בקטן: באופן הראשון, אכן אין כאן מצווה, וכגון סוכה גבוהה מעשרים אמה הנזכרת בהמשך דברי רבינו. אך באופן השני, לכאורה מסתבר לומר שאין בכך פגם, וכך היא דרכו של חינוך, שהיום מקיים לפי כוחו ויכולותיו וכשיגדל יגדלו עמו גם כוחו ויכולותיו וממילא יקיים את המצווה כתקנה, דבזה שפיר איכא דין חינוך בקטנותו.

אמנם, הפסול אינו נובע במישרין מעצם הקטנות, שהרי הסיבה שאין מקנים הושענא לקטן אינה שהדבר אינו אפשרי אלא שהוא לא יוכל להקנות בחזרה. אז הפסול בבעלות הקטן אינו ישיר ונובע מעצם קטנותו, אבל הוא כן נובע ממנה בעקיפין, שהרי אלמלא קטנותו הוא היה יכול גם לקנות וגם להקנות כדבעי, ולא הייתה בעיה להקנות לו כמו שמקנים לגדול בלי בעיה. ואם כן, נמצא שאפשר לכאורה ליישב את הקושי לאור החילוק הנ"ל, ואף שאצלנו השייכות לעצם הקטנות אינה ישירה אלא עקיפה.

(ג) ונראה שיש לבחון כמה ראיות אפשריות לעיקר חילוק זה. ראשית, כבר נהגו כל ישראל שקטנים לובשים טלית קטן שאין בו שיעור שגדול מתחייב בו בציצית (והמשנ"ב יז, ט כתב בשם הפמ"ג (משב"ז טז, א) ודה"ח (יא, א-ב) שהשיעור הוא כדי כיסוי ראשו ורובו של הקטן עצמו, אפילו בן שש. ובפשטות זה שיעור קטן מהשיעור שנדרש לגדול, שהוא כיסוי ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק), ואף מברכים עליו. ולכאורה אין כאן מצווה כתקנה, ולא שייך בזה חינוך. ואעפ"כ נהגו בכך.

(ד). וקצת קרובים לזה הם דבריו של הרב אלטר אליהו רובינשטיין במאמרו: חינוך קטן במצוות, קובץ צהר יז, עמ' פא ד"ה ולענ"ד. ואולם, הוא חילק בין פסול בחפצא דמצווה, שמעכב בקטן, לפסול שאינו בחפצא דמצווה שאינו מעכב בקטן. ולדברינו גם פסול שאינו בחפצא דמצווה יעכב בקטן, ודווקא פסול שנובע מקטנותו לא יעכב. ולכאורה ברור שהקטן צריך לקיים מצווה דווקא בזמנה ולא לפני או אחרי זמנה, כגון הדלקת נרות חנוכה בחודש תמוז שלא תועיל לו כלום, ואף שהפסול שבזה אינו 'בחפצא דמצווה', וקשה לומר שהרב רובינשטיין יחלוק על זה. וצ"ע.

(ד) שנית, כתב הביאור הלכה (יד, א ד"ה להצריך): 'ופשוט דהקטן לעצמו מותר להטיל ציצית לכו"ע, אם רק הגיע לחינוך שהוא מחוייב מדרבנן במצות ציצית, ומיקרי בר לבישה להוציא את עצמו בציציותיו'. וכן כתב ערוה"ש (יד, ז): 'יש להרחיק הקטן מלהטיל ציצת אך בטלית שלו אין חשש'. ובהערות הגרי"ש אלישיב (ר"ה כט, א ד"ה בדין חינוך; וכן גיטין נב, א ד"ה בעניני) התקשה בדברי הביאור הלכה, שהרי המצווה כתיקונה היא דווקא בציציות שהוטלו על ידי גדול ולא על ידי קטן (בקביעה זו עצמה יש לדון והיא אינה מוסכמת, ויעוין בהערותיי לשו"ת טל יוסף סי' סז וכן במשנה הלכות דלהלן). ולפי דרכנו מיושב היטב, דכל שהפסול נובע מהיותו קטן, לית לן בה, ושפיר מתקיימת בזה מצוות חינוך מעלייתא, דכשיגדל יסור הפסול ויישאר החינוך, גם כי יזקין לא יסור ממנה. ויעוין עוד בהר צבי (פסח ח"א עמ' כב ד"ה ע"ד קטן, ובהערות הררי בשדה שם).

ובמשנה הלכות (ג, רכט ד"ה והנה לפי זה; ה, יב) הכשיר גם כתיבת תפילין על ידי קטן, לצורך הנחת התפילין על ידי אותו קטן עצמו בקטנותו. והדברים תואמים לדברי המשנ"ב וכפי שהתבאר. וכן משמע לכאורה מדברי הנצי"ב (מרומי שדה סוכה מב, א ד"ה והנה התוס') בנוגע לתפילין שכתבן קטן לעצמו: 'דאותן תפילין יהיו פסולין לו כשיגדל', הרי שכעת התפילין כשרות. אולם אין זה מפורש, ובמקום אחר בדבריו מפורש לא כך (שו"ת משיב דבר א, מא ד"ה והנני רגיל): 'דכמו שהתפילין פסולין לגדול, כך אי אפשר לחנך במ את הקטן'.

(ה) שוב מצאתי שכבר קדמני בשו"ת להורות נתן (יג, לט, טו-טז). הן בעיקרון זה הן ביישומו בכתיבת תפילין על ידי קטן לעצמו:

(טו) אולם נראה לומר דבנדון דידן – כשכתב תפילין ע"י קטן – גם הריטב"א מודה דיוצא ידי חינוך, דעד כאן לא כתב הריטב"א דאינו יוצא מצות חנוך בסוכה שהיא גבוהה מכ' אמות, ומשום דגם קטן יכול לעשות סוכה שאינה גבוהה מכ' אמות, ואין הקטנות גורמת לפסול זה, ולכן חייבין לחנך את הקטן שיעשה סוכה כשרה שהיא פחותה מכ' אמות. אבל בתפילין שכתבו קטן, כיון דכתיבת תפילין בהכשר אין הקטן יכול לעשותה בגלל קטנותו, שפיר יכול לקיים מצות חינוך בתפילין כזה, ומשום דכל פסול שיש במצוה מחמת קטנותו אינו פסול לענין חינוך, דכך ציוו חכמים שיחנכו את הקטן לעשיית מצוות כפי יכולתו, ואם יש פרטים שאין הקטן יכול לעשות מחמת קטנותו אין זה גורע כלום דמה אית ליה למיעבד. ועל פי סברא זו יש ליישב גם קושיית הטורי אבן חגיגה (ו א) הנ"ל דאיך אפשר לקיים מצות חינוך בקטן הלא מצות צריכות כונה ואין מחשבה לקטן ע"ש, ולדרכנו לא קשיא מיד, דמה שאין הקטן מכויין לשם מצוה הרי זה מחמת קטנותו, וכל פסול שיש במצוה מחמת קטנותו אינו פסול, דכך ציוו חכמים שהקטן יעשה את המצוה כפי יכולתו של הקטן. וממילא בתפילין שנכתבו ע"י קטן כיון שהפסול הוא רק מחמת שהוא קטן, הנה פסול כזה אינו פוסל במצות חינוך, דכך הוא הדין שהקטן יעשה את המצוה כפי יכולתו."

(ה). לכאורה הטורי אבן עצמו כבר כתב כן: 'אלא ודאי כיון דהא דלאו בר כוונה הוא קטנותו הוא דקא גרם לו וכשיגדיל בר כוונה הוי אין זה מפקיעו מחינוך בקטנותו כדי שלכשיגדיל ויהא בר כוונה יהא רגיל ומחונך במצות'. וכן הובא בשם הטורי אבן באנציקלופדיה תלמודית (ערך חנוך הערה 29).

ועוד הוסיף הטורי אבן ראייה ליסוד זה: 'ולב"ש אפי' משיכול לרכוב על כתפו בר חינוך אף על גב דגדול כה"ג פטור כדאמר לעיל רגלים פרט לסומא וזקן משום שאלו צריכו משענת אח' לבד מרגליו, והא קטן דב"ה שיכול לאחוזו כיון

(טז) ועוד דבאמת י"ל דכשם שאיכא חנוך למצות הנחת תפילין כך שייך חינוך למצות כתיבת תפילין, דגם כתיבת תפילין היא מצוה.

(ו) שלישית, מצאנו (ר"ה לג, א ורש"י ד"ה תינוקות) שיש עניין לחנך קטנים לתקוע בשופר בראש השנה. והנה, להלכה נקטינן שהמצווה היא בשמיעה ולא בתקיעה (טוב"י או"ח תקפה, ב), והתקיעה אינה מעשה המצווה עצמו אלא יצירת אפשרות למעשה המצווה, שהוא השמיעה. ולפי זה היה מתבקש שקטנים ישמעו תקיעה מגדולים, ולא יתקעו בעצמם. והתקשה בזה הגרי"ש אלישיב (הערותי ר"ה לג, א ד"ה חינוך קטן), והעלה אפשרות ליישב שדברי הגמרא נאמרו בכגון שאין גדול שיתקע. אך נשאר שם בעצמו בצ"ע. ואכן, לכאורה אין זה פשוט כל כך, להעמיד את דברי הגמרא דווקא באפשרות רחוקה זו, מבלי שהגמרא עצמה אמרה או רמזה שמדובר דווקא בכהאי גוונא. ולפי דרכנו ניחא בפשטות, דגם כאן כל החיסרון בתקיעת קטן הוא חיסרון זמני עד שיגדל, ולכן שפיר מתקיים דין חינוך למרות חיסרון זה.

איברא, דעל ראייה זו היה מקום להשיב שאכן דברי הגמרא אינם אליבא דהלכתא, אלא אליבא דמ"ד שהתקיעה היא המצווה ולא השמיעה. ובאמת לא מצאנו ברמב"ם ובשו"ע התנסחות שנראה ממנה שיש עניין לחנך קטנים לתקוע בשופר. ואכתי, נוח יותר ליישב את דברי הגמרא אליבא דהלכתא.

(ז) ומצאנו דין חינוך בקטנים בהלכות נוספות שתלויות בבעלות, ודומות עקרונית למצוות לולב, שעליה דיבר רבינו וממנה השתלשל כל הדין. בנוגע למזוזה נאמר במשנה (ברכות כ, ב) שקטנים חייבים בה, וכתב השו"ע (יו"ד רצא, ג): 'ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לפתחיהם'. והרי לחלק מהראשונים, חיוב המזוזה תלוי בבעלות (אנצ"ת ערך לם הערה 117). אולם, מלבד מה שהתלות בבעלות אינה מוסכמת (שם הערה 119), יש חולקים על השו"ע וסבורים שאין דין חינוך במזוזה (שם ערך חנוך הערה 232 בשם כמה ראשונים).

(ח) ובנוגע לביכורים נאמר במשנה (ביכורים א, ה) שאפוטרופוס של יתומים קטנים מביא ואינו קורא. ויעוין בתורת הארץ (א, א, מ) שכתב: 'פשטת לשון המשנה משמע דהאפוטרופוס מפריש בכורים מפירות של הקטנים ומביאן, כדי לחנך הקטנים במצות'. והרי ברור שחיוב הביכורים תלוי בבעלות. וגם כאן תקשה קושיית רבינו, מה שייך בזה חינוך, הרי לקטן אין בעלות, וללא בעלות לא יתחייב אף כשיגדל. ובכל זאת חזינן דשייך בזה חינוך, וגם זה תואם למה שהתבאר. דכשיגדל, מיניה וביה תהיה לו בעלות. ולשיטת רבינו נראה לכאורה שצריך לדחוק ולומר שבמשנה זו התחדשה תקנה מיוחדת לחייב את היתומים ואת האפוטרופוס בביכורים, שלא מעיקר הדין. אך לכאורה אין זה מרווח.

(ט) וכעין זה יש מצוות נוספות שדנו הפוסקים להצריך בהן בעלות כתנאי לחיוב במצווה, והן שייכות בקטן כדין חינוך: אכילת מצה (אנצ"ת ערך לם הערה 56 ואילך), אכילת פת בסוכה בליל

דאינו יכול לעלו' ברגליו אא"כ אוחו בידיו של אביו הא צריך למשענת אח' לבד מרגליו וכ"ש קטן דב"ש שאינו יכול אפי' לאחו ואינו יכול להלך ברגליו כלל אפי' ע"י משענת אא"כ רוכב על כתפיו ואפ"ה הוי בר חיוב ואמאי הא גדול כה"ג פטור. א"ו ש"מ דיש לחלק בין דבר שקטנותו גרם לו שבגדול פטור בכה"ג ובין דבר אחר גרם לו. ע"כ. הרי ראייה נוספת ליסוד זה, ואף הטורי אבן עצמו הוא מקור ליסוד זה.

יו"ט ראשון של סוכות (אנצ"ת ערך ישיבת סוכה הערה 1339) ומצוות נוספות (שם ערך לכם הערות 74 ואילך): ארבע כוסות, אכילת קרבן פסח, קרבנות בכלל, חלה, תרו"מ, ועוד.

(י) ועוד נראה, שאף דברי הרמב"ם שבהם מסיים רבינו הם ראייה לדברינו. דקטן יכול לבוא לעזרה לראיית פנים, אך אינו יכול להביא קרבן, דאין לו ממון משלו. והדין הוא שמקיים מה שיכול לקיים, כל שהמניעה לקיים את השאר נובעת מעצם קטנותו. והוא שונה מגדול, שאסור לו לבוא לעזרה ללא קרבן.

(יא) ונראה דהוא הדין לקטן שיודע לומר רק חלק מברכות התפילה, שאין דינו כגדול, שבכהאי גוונא עדיף שלא יתפלל לגמרי (משום שהברכות מעכבות זו את זו), אלא דינו שיברך את הברכות שיודע.

(יב) ויעוין גם בדברי חיים (או"ח ב, ט ד"ה ומה שמסופק) שנקט שיש חינוך בברכות של קטן אף בגיל שבו אין גופו נקי, וחובה לענות על ברכותיו שמברך במצב זה. ונראה שגם זה מתאים למה שהתבאר, שכל שגילו הוא המונעו מקיום המצווה בכל פרטיה ודקדוקיה, לית לן בה ושפיר חל בו דין חינוך. והרב חיים וייס (במאמרו: 'ישיבת סוכה בקטן שאינו יכול לשמור עצמו בנקיות', נור התורה ז, תשס"ד, עמ' ק) כתב שהגר"ש גאנפריד בקיצוש"ע שלו (סי' קסה) חלוק על הדברי חיים. אך עיינתי בקיצוש"ע ולא מצאתי שחלוק על הדברי חיים. וכנראה כוונת הרב וייס למה שכתב בקיצוש"ע (שם, י): 'מיד כשהתינוק מתחיל לדבר, ילמדו הפסוק תורה צוה לנו משה וגו' וכן פסוק שמע ישראל וגו' (רק יזהר מאד שיהא התינוק נקי בשעה שהוא לומד אותו). אך לכאורה ברור שהוראה להיזהר לכתחילה, אין פירושה שאלמלא הזהירות מתבטל דין חינוך.

ואם כן, יצאנו נשכרים מדברי הדברי חיים שמהווים ראייה נוספת לעיקרון שהתבאר. ונראה שאין זה רק הדברי חיים, אלא כן המנהג שמחנכים את הקטנים לתפילה וברכות מבלי לדקדק על נקיות גופם.

ואגב, יש להעיר שהרב וייס קבע שקטן שאינו יכול לשמור עצמו בנקיות בשנית הלילה הוא דבר בזוי שמהווה עילה לפטור מן הסוכה, ואת כל מאמרו כתב על סמך הנחה זו. ולדידי ההנחה עצמה אינה ברורה ואינה מסתברת, והרי כך דרך דירתו של הקטן, ומהיכא תיתי לעקור את מצוותו בגלל הביזוי. ומה שכתב 'דתשמיש בזוי הוא לא דרך דירה', זו קביעה שמוכחשת מעצם המציאות של קטן זה, שכך דרך דירתו. ולהלכה נראה פשוט שקטן זה חייב בסוכה, ודומני שכך המנהג הרווח. והנה, לו יצויר שאכן היינו מקבלים את ההגדרה הזו, שבגלל הביזיון אין כאן דרך דירה, אזי הייתה מהמנהג ראייה נוספת לעיקרון שיש דין חינוך כשקיימת מניעה שנובעת מעצם קטנותו של הקטן. דמחנכים את הקטן לישיבה בסוכה, על סמך ההנחה שכאשר יגדל כבר לא יהיה תשמישו בזוי. אך באמת נראה כנ"ל, שאין כל יסוד לפטור מישיבה בסוכה מסיבה זו, ואין קשר בין נידון זה ובין עיקר נידוננו כאן.

(יג) איברא, דכנגד זאת מצינו בשו"ע (יו"ד שכב, ה) שקטן האוכל חלת חו"ל אינו צריך טבילה, ודווקא גדול צריך טבילה. ולכאורה לפי דרכנו היה גם הקטן צריך להתחייב בטבילה. ואולי יש להשיב שכשהקטן יגדל, מהרה ייבנה המקדש ויעלו כל ישראל לארצם ולא תהיה מציאות של חלת חו"ל, ולכן אין דין חינוך לקראת גדלותו של הקטן, שכן בכל רגע יש לצפות לגאולה

ישראל ולקיבוץ גלויות. וכדינים רבים נוספים שנקבעו על סמך ההנחה שאנחנו מצפים לישועה בכל יום ויום, וקיבצם כעמיר גורנה ידיד נפשי ר' אסף גמליאל (כמאמרו: הציפייה לבניין המקדש וביטוייה ההלכתיים, מעלין בקודש כו, אדר ב' תשע"ד, עמ' 41-61). ועדיין צ"ע.



סימן כט – בענין צדקה לעני שאחד מפרנסו

סיכום

[ד"ה סוכה] נאמר בגמרא שלא יאמר אדם לילד שהוא ייתן לו דבר ולא ייתן, משום שמלמדו שקר. ובקובץ הערות הקשה דתיפוק ליה משום אמירה לעני, דאסור לחזור בו. והרי סתם ילד עני הוא, דאין לו כלום משלו. ונדחק לפרש שמדובר בילד שיש לו ממון, כגון שירש.

[ד"ה ולענ"ד] ולכאורה היה נראה ליישב שעד גיל שש, מכיוון שאביו חייב לפרנסו אין הוא בגדר עני. ואף שאין לו ממון ממש אלא רק חוב על אביו לזוננו. וראיה לזה ממה שכתב הר"ן שאישה שאוכלת משל בעלה אינה יכולה לאסוף לקט שכחה ופאה. הרי שגם אכילה משל אחרים *מבטלת את הגדרת האדם כעני, ולא רק בעלות גמורה על ממון שברשותו, ומינה יש לדון לנידוננו.

[ד"ה אך] ואף אם נחלק בין קטן לאישה, שלאישה יש זכות ממונית ובקטן אין לו זכות וזו רק חובה על אביו – מכל מקום, אין בחילוק זה כדי לדחות את האמור. דגם אם הוא מקבל בתורת מתנה, סגי בזה לכך שאין מצוות צדקה בנתינה לו. דהא מבואר בכתובות שחייבים לתת לעני די מחסורו ולא יותר מכך, ואם כן, כשאחר מפרנסו די מחסורו, אין חובה לתת לעני צדקה מעבר לזה. ולכן הסיבה היחידה שצריך לקיים דבריו היא עניין השקר, כמבואר בגמרא.

[ד"ה ומ"מ] ולפי זה, תלמידי ישיבה אף שאין להם משלהם כלום, כל זמן שענייניהם מסודרים על ידי הנהלת הישיבה או ההורים, *אין חיוב לתת להם צדקה. אך אם אין להם כדי סיפוקם, בוודאי שיש בהם מצוות צדקה. ואכתי צ"ע בכל זה.

[ד"ה והנה] והנה, אף שמבואר בגמרא שאין ציווי להעשירו מעבר לדי מחסורו, מכל מקום אם רוצה לתת לו מעות צדקה או מעות עניים *רשאי, כדתנן היו לו מאתיים חסר דינר, אפילו מאה נותנים לו אלף זוז כאחת, הרי זה ייטול. ונראה שהוא הדין לנידון דידן. וצ"ע.



הערות

קושיית המטעמי יעקב על דברי רבינו מרבן גמליאל ויישובה

מבטלת. (א) בספר מטעמי יעקב (פיש; פרשת קדושים עמ' רו-רז; הובא בדף על הדף לסוכה מו, ב) הקשה על דברי רבינו מהאמור במשנה (דמאי ג, א): 'רבן גמליאל היה מאכיל את פועליו דמאי', ופירש הרע"ב: 'ואין הלכה כרבן גמליאל'; דכיון דחייב במזונותיהן, נמצא פורע את חובו בדמאי'. ואם כדברי רבינו, טפי הוה ליה למימר שמכיוון שחייב במזונותיהם, אין הם עניים כלל.

וכתב המטעמי יעקב:

אבל יש לדחות, דפועל שאני דיכול לסלק אותו, ולא דמי לתינוק. אבל עדיין צ"ע, דהרי גם באשתו יכול לגרשה ויפטר ממזונות, ובכל זאת קסבר הר"ן דכל עוד לא גירשה וחייב לפרנסה, לאו ענייה היא. וצ"ע.

(ב) ולכאורה נראה ליישב קושייתו בפשטות, דחובת המעסיק במזונותיהם באותו יום אינה מוציאתם כלל מגדר עניים. וכמבואר להדיא ברמב"ם (הל' מתנות עניים ז, ג) שחובת פרנסת העני כוללת הרבה מעבר לפרנסה באותו יום, דכך כתב שם:

לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו, ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש, אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.

דין בחורי ישיבה

(א) דברי רבינו הם דלא כדברי בנו הגר"ק בדרך אמונה (באור ההלכה הל' מתנות עניים ט, יג ד"ה היו), שכתב:

נראה שהלומדים בכולל או בישיבה ויש להם שם שכירות קבועה כל חדש כדי צרכם לחדש זה כיון שהנהגלה לא התחייבה לתת להם אלא אם יהי' להם ואם לא יהי' להם א"א לתובעם לדין או שהרשות ביד ההנהגלה לשלחם כשירצו דינם כעניים ממש המתפרנסים מן הצדקה ומותר להם ליטול צדקה ולשו"פ ומ"ע אם אין להם מאתים זוז אבל אם ההנהגלה התחייבה ליתן גם משלהם אם לא יהי' להם וגם א"א לסלקו תוך השנה אז הוי כאילו יש להם פרנסה לשנה וכן כל כה"ג.

וזאת בשונה מדברי רבינו, שהרי רבינו נקט בסתמא שעני שיש מי שמפרנסו שוב אינו בגדר עני, וכלל בזה בפשטות את בחורי הישיבות, ולא חילק בין עני שהתחייבו לו לעני שמקבל בלי התחייבות.

(ב) ויעוין עוד בשני מכתביו של בעל שו"ת משנה הלכות (ט, שמד-שמה) לרבינו, שבהם הוא דן בהרחבה בדברי רבינו. ובעניין בחורי ישיבה, דבריו קרובים לדברי הגר"ק, יעוין שם. ועוד יש להעיר קצת, שלבחורי הישיבה יש אפשרות להתפרנס מעמל כפיהם אם יתעורר צורך בכך, ויש מקום לראות את המענק הכספי שניתן להם כהשתתפות בתורתם ולא כצדקה. ויעוין עוד בשאלת היחס לנזקק שמתפרנס או יכול להתפרנס בכוחות עצמו, במאמרו של ידידיה הכהן בקובץ צדקת הצדקה (בהוצאת המכון הגבוה לתורה), עמ' קד-קיד, וכן במאמרים נוספים בקובץ זה, ובמאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי בקובץ וחי אחיך עמך (בהוצאת ארגון חותם), עמ' 151-159. ואכמ"ל.

אם יש מצווה בנתינת צדקה לעני שאחד מפרנסו

רשאי. (א) לכאורה לא ברור מה הביסוס לכך שרשאי לתת לו צדקה, דבפשטות אם כבר אין לו מחסור, הוא אינו בכלל עני. דמה שמאפיין את העני הוא המחסור, ואם אין מחסור, אזי

בפשטות אין הוא בגדר עני. ומה איכפת לן אם הממון שממלא את המחסור הוא בבעלותו הגמורה של אותו אחד שהיה עני, או שהוא אינו בבעלותו והוא רק עומד לרשותו שיעשה בו ככל חפצו. דלכאורה בין בזה ובין בזה, אין לראותו כעני.

(ב) ולא הבנתי מה שהוכיח רבינו מהמשנה דהיו לו מאתיים חסר דינר. ואדרבה, לכאורה זו ראייה לסתור. דחזינן שרק אם כולם נותנים לו כאחת, רשאי ליטול, ומיניה וביה מוכח שאם נותנים לו שלא כאחת, לא יוכל ליטול מכולם אלא רק מהראשון. ולכאורה להיפך מהוכחת רבינו, שהסיק ממשנה זו שרשאי ליטול גם כשנותנים לו שלא כאחת. וצ"ע.

(ג) ועוד יש להעיר שרבינו מחלק בין 'להעשירו' ובין 'ליתן לו מעות צדקה או מתנות עניים יותר מדי מחסורו'. ולא ברור מה ההבדל בין סתמא דיותר מכדי מחסורו ובין להעשירו. דלכאורה כל מה שעובר את די מחסורו, הוא כבר עשיית עשירות מסוימת, קטנה או גדולה. וצ"ע.

(ד) ובעיקר יש לעיין בכך שלכאורה לדברי רבינו הללו יוצא שמחד גיסא שייכת מצוות צדקה בנתינת כסף לאדם זה, ומאידך גיסא הדין דבפיך זו צדקה (ר"ה ג, א) אינו חל באמירה לתת כסף לאדם זה. וקשה, דאם קיימת מצוות צדקה, מהיכא תיתי לומר שדינא דבפיך אינו קיים.



אוצר חקר ועיון

קושיות בעניין יו"ט שני של גלויות ♦ בעניין מאמרו של הרב דוד אריה
הילדסהיים בירחון האוצר מ"ד – מנהגי ארץ ישראל בארצות אירופה ♦
שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה
[המשך]

הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

קושיות בעניין יו"ט שני של גלויות

הנה, קי"ל דביום טוב בחוץ לארץ עבדינן יומיים מחמת ספיקא דיומא, כיון שבזמן שקידשו על פי הראיה, היה ספק האם החודש התעבר. ואף על גב שכיום אין לנו ספק מכיוון שמקדשים על פי הלוח, מכל מקום עושים יום טוב יומיים, דמנהג אבותינו בידינו, ועוד דחיישין שמא יחזור דבר לקולו.

ויש לתמוה בזה כמה תמיהות.

א.

האם היה ספיקא דיומא בחו"ל בזמן חז"ל

יש להקשות אמאי עבדי' יום טוב שני מחמת ספיקא דיומא, כיון שהשליחים לא היו מגיעים לחוץ לארץ להודיע על קידוש החודש. והרי לכא' כל ההתיישבות היהודית בעולם הייתה בין אר"י לבבל, שהרי מבו' בב"ב (לח, א) שעד אספמיא היה מרחק של שנה, יעו"ש ברשב"ם ביתר ביאור, וכן בבבא בתרא (ה, א) מבואר לגבי המעשה עם הורדוס שהמרחק בין ארץ ישראל לרומי היה שנה, וא"כ לא יועיל להם לעשות יומיים יום טוב, שהרי יש ספק על כמה חודשים [אולם יל"ד בזה מאחר ובב"ב (לח, א) דאמרי' דבעי' חזקה שלוש שנים, כדי שאף אם הבעלים יהיה באספמיא, שהיא במרחק שנה, יכול יהיה ליסע לשם, ולהיות שם שנה, ולחזור אחרי שנה, ושמא היו כאלה יחידים שנסעו לשם, אולם לא הייתה קהילה יהודית שם*]. ולבבל לכאורה היו יכולים לשלוח שלוחים, ולא היה ספיקא דיומא. הרי לגבי שאילת טל ומטר, ממתנים ג' שבועות עד שהאחרון שבעולי הרגלים היה מגיע לנהר פרת, ומעתה אם למשפחה שלמה על טפיה וילדיה היו מספיקים ג' שבועות להגיע עד נהר פרת, ודאי ששליח בי"ד הרכוב על סוס מהיר היו מספיקים לו שבועיים, וא"כ אף בפסח סוכות ושמיני עצרת, כבר היו יודעים האם החודש היה מעובר. וכן ביוה"כ בלאו הכי לא עבדי' יומיים כיון דהוי פקו"נ, ובר"ה בלאו הכי

א. אכן, שמעתי מאמור"ר שליט"א להעיר ע"י, שהרי מצינו בפסחים (נא, א) על תודוס איש רומי שהיה מאכיל ברומי וכו', וא"כ מוכח שהוא היה ביום טוב ברומי, וא"כ הייתה התיישבות יהודית אף במקומות מרוחקים יותר. וכן יש להקשות מגמ' נוספות, כגון מהא דאמרי' ביבמות (קטו, ב) שיצחק ריש גלותא הלך לאספמיא, וכן בתענית (יט, א) מבו' שאם נראה באספמיא החומות נופלות ברוח, יש לזעוק בבבל, ומוכח שיש דרך לתקשר עם בבל, למרות שמדובר במרחק של שנה. ואין להוכיח מדברי הגמ' בבבא בתרא (עד, א) ששבעה ימים מקיפין את ארץ ישראל, ואחד מהם הוא ים אספמיא, כיוון שעדיין איננו יודעים את המרחק והגודל באותו ים, והים נקרא על שם הארץ הגדולה שהיא היעד באותו ים, ואספמיא היה סמל למקום רחוק, וכגון מה שאמרו ביבמות (סג, א) שאפי' ספינות שמגיעות מגליא לאספמיא מתברכות בשביל ישראל, ואיך שיהיה, הדבר צ"ע.

אף באר"י עבדי' יומיים מחוץ למקום הועד, ובשבועות הספק תליא בפסח, כיון שיש דין חמישים לעומר, ודין זה תלוי בט"ז בניסן, וצ"ע.



ב.

ספיקא דיומא בספירת העומר

הנה, הקשה הר"ן בשילהי ערבי פסחים אמאי לא עבדי' בחוץ לארץ ספירת העומר יומיים, משום ספיקא דיומא. וידוע תירוצם של הדבר אברהם (ח"א סי' ל"ד) והשערי ישר (ש"א פ"ה) שלא שייך לספור יומיים, כיון שזה סותר את מהות הספירה.

אולם יש להקשות היאך סופרים יום אחד: א' דהיאך מברכים ע"ז, נימא ספק ברכות להקל, ואף בזמננו, דכל כמה שבזמננו לא בירכו גם בזמן הזה לא יברכו, כיון דהמצווה בזמן הזה היא זכר למקדש. ועוד, דהא בספירת העומר, בשונה מספירת זבה ונדה, שהיא רק דין לספור, בספה"ע איכא דין "למספר", כלומר שיוצרים דין בעצם היום, ואי"ז ספירה רק ביחס לאדם הסופר [ויש להביא רא' לזה מהא דלגבי ספירת זבה ונדה אמרי' שאין לספור מחשש שמא לא תעלה לה הספירה, והוי ברכה לבטלה, ואילו בספירת העומר לא חיישי' לזה, אלא באישה כיון שאינה מחויבת, משא"כ באיש שמחויב לא חיישי'. והחילוק הוא כמשנ"ת, דבספירת העומר אף אם לא השלים מ"מ קיים את המספור, משא"כ בספירת זבה ונדה, שמקיים את המצווה רק אם ספר את כל הימים, ודו"ק. וא"כ אף אם ספירה מספק נחשבת ספירה על הצד שספר כדין, מ"מ מספור מספק אינו מספור, כיון שהוא לא קבע את היום. ועוד, דלפי הפרי מגדים (או"ח סי' קצ"ד) שאין דין ספק דאורייתא בספק קיום, כלומר שאף שאחרי שינהג כן לא יצא מבית הספק, א"כ אף הכא אינם יוצאים מבית הספק.



ג.

יו"ט שני בשבועות משום לא פלוג

עוד יש להקשות אמאי עבדי' בשבועות יומיים, הא אין הספק על ו' בסיון, אלא על חמישים לעומר, שספק זה תלוי בשאלה האם חודש אדר מעובר, וא"כ ספק זה כבר הוכרע. וכבר הקשה כן החתם סופר (ח"א או"ח סי' קמ"ה), והביא מש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' קידוש החודש הי"ב) שהטעם שעושים יומיים בשבועות היינו כדי ש"לא תחלוק בין המועדות", והיינו מדין לא פלוג. ולפ"ז כתב דבשבועות ביצה שנולדה בזה אסורה בזה, כיון ששניהם אסורים בתורת ודאי.

ויש להקשות: א. דהא גופא ה"לא פלוג", שלא נשנה אף בדין זה של ביצה, ב. דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, ול"ש להחמיר על שבועות יותר משאר ימים טובים. ג. כיון דביוה"כ לא עבדי' יומיים, א"כ לא נחשב לא פלוג, כיון שחילקו כבר בין המועדות.



ד.

יו"ט שני ביוה"כ מפני פיקוח נפש

בר"ה (כא, ב), ובירושלמי בחלה (פ"ב ה"ד) ובר"ה (פ"א ה"ב) מבואר, שהטעם דלא עבדי' בחוץ לארץ יומיים יוה"כ, הוא כיון דהוי פיקוח נפש, ומשמע שאף כשקידשו עפ"י הראייה, דהוי ספק אמית, מ"מ לא עבדי' יומיים. וצ"ע דמ"מ ישבתו ממלאכה, וכמו חולה ביוה"כ, ועוד שיאכלו שיעורים, וממילא לא יהיה חשש פקו"נ. ועוד יש להקשות, שמדוע מתירים באופן גורף מיד במוצאי היום הראשון, ולא נאמר שכל אדם יאכל רק במצב שמגיע לפקו"נ.

ה.

מנהג אבותינו בארה"ב ואירופה

יש להקשות אמאי עבדי' כיום יומיים בארה"ב ואירופה, הא ל"ש התם מנהג אבותינו, ול"ש שמא יחזור דבר לקלוקלו, שהרי כמשנ"ת למעלה, כל ההתיישבות היהודית בעולם הייתה רק עד בבל. מבו' בגמ' שעד דרשיר היה מהלך שנה, וא"כ במקומות כאלו מחויבים לעשות כמה ימים טובים, כמנין החודשים עד שמגיעים שלוחי ב"ד. וא"כ לארה"ב בזמן חז"ל יקח הרבה יותר משנה אחת, ומדוע עבדי' יומיים כיום, ויש שתירצו מדין לא פלוג, והוי תקנה כללית על כל חוץ לארץ.

וכמו"כ יל"ע בעיר אשקלון הקדומה, שמבו' בתוס' בגיטין (ב, א ד"ה ואשקלון כדרום) שחציה באר"י וחציה בחוץ לארץ, האם בחציה שבאר"י לא נהגו יום טוב שני, ובחציה שבחוץ לארץ נהגו יום טוב שני, וצ"ע בכ"ז.

[וראייתי מובא שהגר"ש פינקוס זצ"ל החמיר לעצמו לנהוג יום טוב שני בבני ברק, כשהיה מגיע לחמיו, הגר"מ מן זצ"ל, ביום טוב ראשון של סוכות, ובמוצאי יום טוב ראשון היה נוסע לירושלים, אבל בשונה ממנהגו לא היה נוהג ברכבו אלא נוסע באוטובוס, אולם כשהגיע אוטובוס עירוני נמוך, לא עלה עליו, משום איסור תחומין, שבי"ב מיל הוי דאורייתא, ובאוטובוס גבוה הוי בכלל דאין תחומין למעלה מעשרה. אלא דיש להקשות שאיך הולך בירושלים ברגלו, דאז הוי תחומין למטה מעשרה. וצ"ל דדמי לסוגיא בעירובין (מב, ב) שמי שהוציא והו בע"כ לעיר אחרת, שיכול ללכת שם כיון שיצא כדין, וה"נ יצא כדין].

ו.

מה הספיקא דיומא בבן חז"ל באר"י

עוד יש להקשות אמאי בכלל בן חוץ לארץ שמגיע לאר"י נוהג יומיים, ומדוע בדבר תלוי במקום מגוריו, ולא בשאלה היכן הוא נמצא בחג עצמו, הא בזמן חז"ל הדבר היה תלוי במי שיש לו ספק - כלומר אם הוא נמצא בבבל או באר"י, וכדעת השו"ע הרב (או"ח סי' תצ"ו) והחכם צבי

(סי' קס"ז). ולא שייך בהא מנהג אבותינו בידינו, ולא שמא יחזור דבר לקלוקלו, כיון שאם הדבר יחזור לקלוקלו שוב הדבר יהיה תלוי בשאלה היכן הוא נמצא בחג עצמו [אולם אין להביא רא' מפורים, דאמר' התם דפרונו בן יומו נקרא פרונו, דהתם השהות בכרך בט"ו, היא עצמה הסיבה לחג, וכך שמעתי כמדו' מהגר"ח"י שרייבר שליט"א].



ז.

ספיקא דיומא בחנוכה ופורים

בשקל הקודש (פי"א מהל' קידוש החודש בביאור ההלכה) הקשה מדוע בחנוכה ופורים לא עבדי' יום נוסף בחוץ לארץ משום ספיקא דיומא. והנה על חנוכה תירץ משום שהדלקה שונה היא פוגעת בהדלקה, שלא יהיה מניין ימים מדויק. אמנם ד"ז תלוי במחלוקת אחרונים באדם שיש לו ב' נרות ביום השלישי. ועוד, שמדוע שלא ידליקו רק נר אחד כל הימים, ויקיימו את עיקר הדין, וירוויחו את העניין של ספיקא דיומא.

אולם, יש להקשות על עצם הקושיא שהרי חנוכה ופורים נקבעו אחר שהיה כבר ספיקא דיומא, וא"כ הם נקבעו על המצב הזה. ועוד, דפורים וחנוכה הם זכר, והזכר מתקיים אם הם לפי חשבונם חגגו את חנוכה ופורים². והשי"ת יאיר עיני להבין סוגיא זו.



(ב). ואדאמי' עלה, ביערות דבש (דרוש י"ז) הקשה איך נתן מרדכי להמן לספר אותנו, ולפי התאריך הרי היה מדובר בט"ז ניסן, ובשושן לכו' היו צריכים לנהוג יום טוב שני של גלויות, והגר"א נבנצאל שליט"א תירץ שמכיון ואר"י עמדה בחורבנה, ומרדכי היה בקי בקידוש החודש, ע"כ אפשר דבשושן היו בקיאים בקיבועא דירחא, ובמגילה (יב, ב) מב' שהתואר "חכמים יודע העיתים" ניתן לחכמי ישראל בפרס שידעו לעבר את החודש, ודו"ק.

הרב עמנואל מולקנדוב

בעניין מאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים בירחון האוצר מ"ד – מנהגי ארץ ישראל בארצות אירופה

הרב הילדסהיים הראנו נפלאות מתורתו בבקיאות רבה במנהגי ארץ ישראל וארצות אירופה וגאוני בבל, כיד ה' הטובה עליו. ובסוף דבריו כתב שהרב אהרן גבאי עתיד לכתוב תגובה בענין זה, ואע"פ שמסתבר שדבריו יהיו טובים משלי, לעוצם בקיאותו במנהגי ישראל לדורותיהם במקורותיהם, והבחנתו הישרה להעמיד דברים על דיוקם – מ"מ אמרתי אענה אף אני חלקי בענין זה בס"ד.

ראשית, יש להבהיר [וגם הרב הילדסהיים מסכים לזה] שראשוני אשכנז, כהרקח וראבי"ה וסיעתם, לא ידעו ממנהגי א"י הקדומים ושבתקופתם, ותמיד חיפשו טעמים על פי המדרשים והירושלמי ושאר ספרי חז"ל וכדומה למנהגם, וכל הנידון הוא על המנהגים בשרשם על סמך מה נוסדו. אלא שזה גופא קצת אומר דרשני, איך לא קיבלו מחכמיהם את זה שהם נוהגים בהרבה דברים כמנהג ארץ ישראל.

שנית, אם אכן נניח כמו שאומר הרב הילדסהיים – צריך ליישב את כל המקומות שבני אשכנז בפרט, ובני אירופה בכלל, לא נהגו במנהג ארץ ישראל אף בדברים שאין בהם סתירה גלויה לחכמי בבל. ולמשל, אם אכן הסיבה שחותמים בהפטר משמח ציון בבניה ולא בונה ירושלים זה משום שהם נגררו אחר מנהג ארץ ישראל – מדוע בחתימת הברכה הפורס סוכת שלום ביום חול לא נגררו אחר מנהג ארץ ישראל [ועי' לקמן בענין זה]. וכמו כן, מדוע חותמים מלך אוהב צדקה ומשפט ולא אוהב המשפט כגירסת ארץ ישראל וגם בבבלי יש הרבה שגורסים כן. וכמו כן, קריאת וברכת ההלל בר"ח – בא"י לא קראו הלל כלל, ובבבל קראו בר"ח, ובכל העולם נתקבל המנהג לקוראו, ורוב העולם, כולל באשכנז, גם מברכים על ההלל, ולמה בזה לא נמשכו אחר מנהג ארץ ישראל, לפחות שלא לברך עליו וכדעת הרמב"ם וסיעתו? אפשר לעבור עוד על כל החילוקים בין בני ארץ ישראל לבבל ולראות הרבה דברים שנהגו כבני בבל, וכן בנוסח התפלה והמנהגים, לא עת האסף. וא"א לומר שנהגו בזה כך ובזה כך ללא סיבה.

וע"כ שבעיקרון עושים כמנהג בבל, אלא שיש מקומות שיש בהם סיבה למה אין צורך לעשות כמנהג בבל, אבל לא לראות כל מנהג שיש לו איזה זיקה לארץ ישראל בתור עוד ראייה שנהגו כמנהג ארץ ישראל נגד בבל. וק"ו וכ"ש שאין ללמוד מזה לדברים אחרים שלא מוצאים להם מקור וטעם עפ"י ההלכה – לומר שכנראה מקורם במנהגי ארץ ישראל, כפי שמרבה הרב הילדסהיים להוכיח במאמריו.

ובאמת שהמקורות שהביא הרב הילדסהיים – לא מוכרח לראות בהם זיקה מובהקת למנהגי ארץ ישראל ואפשר להסבירם באופן אחר:

ענייני המסורת, הניקוד ושמות האותיות – אחד הם. ומזה אין ראייה, דהא אין זה 'מנהג' שנהגו כדעת חכמי ארץ ישראל, אלא זו 'הכרעה', שעמדו חכמי הדורות וראו שבן אשר וסיעתו דקדקו יותר משאר החכמים ולכן קיבלו דבריהם. וראיה לזה, דהא הגרע"א בגליון הש"ס הנודע בשבת דף נ"ה ע"ב הביא מקומות רבים שבהם המסורת שלנו היא לא כחז"ל, ובהם כמה וכמה מקומות שזה נגד מדרשי ארץ ישראל כהירושלמי ומדרש רבות. הרי שאין אנו תופסים את המסורת שלנו משום שהיא 'ארצישראלית', אלא משום שהיא נכונה יותר אף מדברי חז"ל בין אם הם ישראלים או בבליים.

ויש לציין עוד את דברי המחזור ויטרי בריש מסכת אבות שכתב: "ולפיכך אין ניקוד טברני דומה לניקוד שלנו. ולא שניהם דומים לניקוד ארץ ישראל" ע"כ, הרי שיש ניקוד טברני ויש ניקוד ארץ ישראל, וא"כ אין זה שבחרנו בניקוד ארץ ישראל אלא בניקוד של אותם שמסרו נפשם על הדבר, שבמקרה זה הם מבני ארץ ישראל.

ולהבדיל, כמו שאנו יודעים כיום שכדי לברר נוסח אמיתי בספרי הרמב"ם – בודקים בספרי תימן, וכדי לברר נוסח אמיתי יותר בדברי חז"ל – כתבו הראשונים עצמם ש'ספרי ספרד' הם מדויקים יותר, כך גם כשרוצים לדעת מי דייק יותר לברר את נוסחאות המקרא המדויקות – בודקים בספרי ובכתבי חכמי טבריא, שמסרו נפשם על ענין זה.

ענייני הפיוטים. הפיוטים הגיעו מחכמי ארץ ישראל לכל העולם כולו, גם לגאונים בבבל וגם לספרד. אלא שנחלקו החכמים מחלוקת 'הלכתית' האם מותר לומר פיוטים באמצע ק"ש וברכותיה ובאמצע החזרה או לא. בתלמוד הבבלי לא מפורש ענין זה, אלא דנו בענין מקום שאמרו להאריך או לקצר האם זה בכלל או לא [וזה הרי משנה, וע"כ שחכמי ארץ ישראל נקטו שאין זה נגד המשנה], וכפי שמפורש כל זה בטור בסי' ס"ח בשם הרמ"ה ובכ"י שם בשם הראשונים. ואדרבה, נראה מדברי הרמ"ה שגם במקומו בספרד נהגו לומר קרוב"ץ דהא כתב שהוא שותק ולא אומר עם הצבור, אלא שהוא ועוד חכמי ספרד ביטלו את אמירת הקרוב"ץ. וחכמי אשכנז נקטו שאין בזה בעיה הלכתית משום שאינו מפורש לאיסורא בבבלי. וכמו כן, חכמי ספרד, שהיו בקיאים בדקדוק, לא אהבו את סגנון פייטני ארץ ישראל משום שאינם עפ"י הדקדוק וכפי שהאריך האבן עזרא בקהלת פרק ה' כנודע, ולכן גם במקומות שאומרים פיוטים – אומרים פיוטים אחרים ולא של חכמי ארץ ישראל. וא"כ גם מזה אין ראייה שיש מסורת או קשר ישיר בין ארץ ישראל לאירופה, אלא המחלוקת היא כפי שכתבתי האם לקבל את דברי חכמי ארץ ישראל במקום שאין הבבלי חולק להדיא או לא, וגם איזה פיוטים לומר.

לענין אמירת א-ל מלך נאמן. מזה יש ראייה שלא נגזרו אחר בני ארץ ישראל, דהא בסידורי ארץ ישראל ליתא למילים אלו לפני ק"ש אלא אומרים 'אמן'. ומה שהביא הרב הילדסהיים שהרמב"ן כתב בשם הרמ"ה שהוא מנהג ארץ ישראל – הנה בדבר זה יש שיבוש בנוסח שלנו ברמב"ן, דלפנינו איתא שהרמ"ה העיד שלא אומרים כן בספרד 'אלא' בארץ ישראל. אולם באר"ח דין קדושה מיושב אות ד', וכן במגן אבות למאירי ענין א' כשהעתיקו את דברי הרמב"ן כתבו 'ולא' בארץ ישראל. וכך ראיתי שתקנו בנוסח המופיע בפרוייקט השו"ת. ונוסח זה הוא האמיתי מכמה אנפי. חדא, שהרי כן הוא האמת, שבא"י לא אמרו א-ל מלך נאמן. ועוד, שהרי

מסיים שם ונתבטל השיבוש הזה, ואם בארץ ישראל נהגו לומר כן – למה קורא לו שיבוש. ועוד, שבא לומר שאין נוהגים כן בספרד אלא בא"י, וא"כ מאי אולמיה ספרד על ארץ ישראל? ועוד שהרמב"ן בהמשך צידד כן שאמנם בתנחומא כתוב שיש רמ"ח תיבות אולם 'ואיפשר שהיו עונים אמן ממש אלא שהמדרש מונה אותיות של אמן רמז לתשלום האיברים דכיון שהוא נוטריקון לשלש תיבות עשו אותו כשלש תיבות ברמז המנין הזה'. ולפי הידוע לנו שזו האמת – נראה שצדקו דבריו שזהו רק רמז בעלמא, ולא שאמרו כן. ואם העדות של הרמ"ה היא שהיו אומרים בא"י א-ל-מלך נאמן – איך הרמב"ן מתוכח עם עדות זו? וע"כ שהגירסא האמיתית היא 'ולא' בארץ ישראל, וא"כ אדרבה זוהי ראייה שחכמי אשכנז לא קיבלו את המסורת שלהם ישירות מא"י וגם לא ידעו ממסורת זו כלל.

אמירת כל נדרי – ג"כ נראה שלא הגיעה ישירות מארץ ישראל, דהא בא"י נאמרה בלשון הקודש ולא בארמית, ואם הגיע ישירות מא"י – למה שישנו לשפת ארמית, שלא היתה השפה השגורה בארצות אירופה יותר מלשון הקודש? ועוד, שהרי עיקר התרת הנדרים בארץ ישראל היתה נהוגה בר"ה, וכפי שסיכם הרב יחיאל גולדבהר בקובץ בית אהרן וישראל (תשרי-חשון תשס"ב [חיברת צ"ו] עמ' צ"ו) עי"ש. אולם באשכנז אין זכר להתרה בר"ה, וע"כ הוא משום שגאוני בבל הביאוה רק בערב כיפור, ומשם לקחוה חכמי אשכנז.

לגבי נוסח המשניות – לא ברור כלל שהיה קיים ששה סדרי משנה בנוסח בבלי. הנוסח הבבלי הוא רק הנוסח שמופיע בגמ', אבל המשניות כשלעצמן לא היו בנוסח בבלי, והרי את התלמוד הבבלי ודאי קיבלו ועל זה אין חולק, ואיך לא יקבלו את המשניות שעליו מבוסס התלמוד הבבלי. וע"כ שלא היה קיים ששה סדרים אלו, מה גם שיש סדר זרעים וטהרות שאין עליהם תלמוד בבלי, ולכן נשאר הנוסח הישראלי. ולכן אין זו ראייה.

לגבי 'עושה השלום' בבבלי. הנה, מדברי הריצ"ג בשם רה"ג נראה שההוספה המיוחדת שהוסיפו בעשיית זו המלה 'המלך', אבל עושה השלום אמרו כל השנה, דהא הריצ"ג הביא את הגמ' שאומרים המלך הקדוש והמלך המשפט וכתב שאמר מר רב האיי דעמא מוסיף 'המלך' עושה השלום. ונראה מדבריו שזה המשך להוספה של 'המלך' הקדוש והמשפט, אולם בכל השנה יתכן שהיו אומרים רק עושה השלום.

ומה שכתב הרב הילדסהיים בדעת רע"ג שאולי באירופה תקנו כן לפי נוסחתם – הנה בריצ"ג בהלכות יוה"כ כתב פעמיים בשם רע"ג אחר שמסיים עושה השלום נופלים על פניהם, ולאחר עושה השלום תוקעים וכו' עי"ש, וא"כ אין זו פליטת קולמוס, ואין זו תיקון סופרי אירופה, אלא נראה שזה הנוסח המקורי ברע"ג כל השנה ולא רק בעשיית, וזה מתאים למנהג אשכנז הקדום שהיו אומרים בכל השנה עושה השלום, וא"כ שוב אין ראייה שזה הגיע אליהם ממנהג ארץ ישראל.

לגבי ברכת לשמור חוקיו. אין בזה התחלת ראייה, שכבר הביאו הרמב"ן בנדה נ"א ושאר שם בשם רה"ג שכתב בהא דבני מערבא לא נהיגין הכי במתיבתא מיהו אי בעי איניש למעבד כבני מערבא שפיר דמי ע"כ. וא"כ אין בזה מחלוקת שמותר לברך כן, ואפילו בבבלי ס"ל כן.

לגבי עמידה בק"ש. הרב גבאי והרב הילדסהיים האריכו בזה, אולם במחכ"ת אין צריך להגיע לכל האריכות הנ"ל, משום שהדבר פשוט וברור שהמנהג הנ"ל הוא לא שריד של מנהג קדום כל שהוא אלא מנהג מחודש בסוף דורות הראשונים, ומטעם אחר ולא מטעם מנהג ארץ ישראל כלל; ראשית – בספרי דבי רש"י הובאו דברי רע"ג כצורתם, וכן הגמ"י שהוא תלמיד מהר"ם הביאם, ואף הביא את דברי ראבי"ה בזה שמיושב עדיף על מעומד. ומבואר שהם לא הכירו מנהג לעמוד בק"ש וגם לא ראו בזה שום עדיפות, ולא היה קיים בימיהם.

ומה שהביא הרב הילדסהיים מספר מנהג טוב – מפורש בדבריו שהוא מחמת שראה 'ירושלמי' כזה, ולא מחמת מנהג קדום, וז"ל: "ומנהג טוב לקרוא פסוק שמע ישראל וברוך שם בעמידה וכו' וכן מצאתי כתוב בירושלמי לקרוא שמע בעמידה מפני שהוא עדות" ע"ש. הרי שזהו מנהג מחודש עפ"י מה שמצא בירושלמי. ומה דאיתא בתשובת מהרי"ח שהביא מהרי"ל החדשות – הנה זה הלשון שם: "העומדים בביהכ"נ כשאומרים ברכו או יהא שמיה רבה (ומדמין) [ומזמור]" לתודה וברוך שאמר וק"ש נראה בעיני למחות בידם דמיחזי כיוהרא" ע"כ. הרי שהעומדים עמדו בכל דברי שבח ולא רק בק"ש, ואין זה ממנהג ארץ ישראל אלא סברא שלהם לעמוד בכל דבר שבח.

וא"כ ברור שלא היה קיים מנהג באשכנז או בשאר ארצות לעמוד בק"ש משום מנהג א"י, אלא מנהג מאוחר של יחידים מסברא בעלמא וכנ"ל.



מנהגים שמקורם במדרשי ארץ ישראל

חלק מהראיות שהביא הרב הילדסהיים הם דברים שיש להם מקורות במדרשים ולכן נהגו כמותם, אבל לא משום מנהג א"י בעלמא, וראיה שהראשונים בעצמם כתבו שהמקור שלהם הוא מהמדרשים ולא ממנהג ארץ ישראל. והמדרשים אין תוקפם משום שהם חוברו בארץ ישראל, אלא משום שהם דברי חז"ל, יהא מקומם אשר יהא:

לענין אחיזת הציציות בק"ש. זה ודאי שגאוני בבל אין להם עדיפות על פני מדרשי ארץ ישראל. ולמה שחכמי אירופה יעדיפו דברי גאונים בודדים, ש'אסרו' לאחוז הציציות, על פני מדרש ארץ ישראל, שמעיד שכך המנהג. הרי אין לנו ראיה שחכמי בבל כולל חכמי הגמ' 'אסרו' לאחוז הציציות, אלא כמה גאונים בודדים ס"ל לאסור, אבל אין זה מחייב כנגד מדרש קדום. ולכן אין זו ראיה שהם גירי בתר מנהגי ארץ ישראל אלא שהם גירי בתר המדרשים במקום שאין כנגדם אלא סברת מקצת חכמי בבל בלבד.

לגבי ההפטרות. גם זה אינו משום שנהגו 'במנהג ארץ ישראל' אלא שנהגו לפי 'חז"ל'. כיון שמפורש בפסיקתא שאלו הן ההפטרות, והדברים הועלו על ספר – ידעו מהן כולם, ומכיון שאין שום איסור להפטיר הפטרות מעין אלו גם לפי הבבלי – בחרו בהפטרות אלו. ואף בדברים שהם ממש נגד הבבלי, כמו הפטרת חזון בשבת ר"ח אב וכמו קריאת ויחל בתעניות, הנהיגו כדעת 'ספרים החיצוניים' [כלשון הראשונים] שהם מדרשי אר"י, וכפי שמפורש בתוס' בסוף מגילה

(א). כצ"ל – ע"י ב'אסופות' ח"ח עמ' שמ"ח בהערה.

וברשב"א שם ובשאר ראשונים שהסיבה שאנו נוהגים שלא כגמ' זה עפ"י הפסיקתא, וכן בויחל בתעניות עפ"י המסכת סופרים עי"ש. וראבי"ה אף הביא ראייה לזה שאביי אמר על דברי הברייטא 'והאידנא' קורים וכו', הרי שגם אביי העיד בזמנו על שינוי מדברי הברייטא, וכתב ראבי"ה שגם אנו יכולים לעשות כדברי המדרשים הנ"ל עי"ש.

הפסקה בקללות שבמשנה תורה. שוב זהו דין המופיע בירושלמי, ולבבלי אין 'חובה' להפסיק אלא 'רשות' ולכן נהגו 'כירושלמי', אבל לא נהגו 'כמנהג ארץ ישראל'.

לגבי הוספת ועל זקני, וכסא דוד. גם בזה הסברא הפשוטה היא שהוסיפו את זה עפ"י הירושלמי והתוספתא. והדבר תמוה לומר שהוסיפו מפני המנהג הקדום שהיו כוללים הכל בברכה אחת, דהא זהו הבדל שמים וארץ משום שגם החתימה שונה, ומה שייך להגיד ששינוי את החתימה והוסיפו ברכה כדעת הבבלי, אבל אזכור אחד, שלא שייך כלל לנוסח הבבלי משום שנאמר בברכה שלאחריה - השאירו, ועוד השאירו אותו סמוך לחתימה ומסתבכים עם מעין חתימה סמוך לחתימה [אם אכן ידעו את כל המהלך הנ"ל]. אע"כ שלא היתה להם ידיעה ממנהג ארץ ישראל והוסיפו עפ"י התוספתא והירושלמי, וכפי שאכן חכמי הספרדים בדורות האחרונים הוסיפו ועל זקניהם על פי התוספתא, ללא ידיעה בין הנוסחאות השונות.

לגבי ברכת אשר בחר בתורה הזאת בשבועות. ראשית, לא נמצא לאף אחד שיזכיר ברכה זאת מלבד המחזור ויטרי הנ"ל. וגם שם אינו בכת"י העיקרי של המחזור אלא בכת"ל, שכידוע אינו המקור של המחזור. אולם פשוט הדבר שאין זה מחמת 'מנהג' ארץ ישראל, שלא ידעו בעל הכת"י הנ"ל, אלא שלקחו מהמדרש רבה, וס"ל כפי שכתבתי שכיון שאין ראייה ברורה שהבבלי אוסר לברך ברכה זו - מותר לברכה. וגם בזה שא"ר לא הזכירו זאת.

לגבי ישיבה בבית ביום השמיני של סוכות בחו"ל. גם בזה אין התחלת ראייה שעשו 'כמנהג א"י'. שורש הדבר נמצא בדברי רש"י בספר הפרדס עמ' ר"מ, שנחלקו בזה רש"י ור' יעקב עם רבינו אליעזר ור"ש הלוי, שהראשונים ס"ל כבבלי לאכול בסוכה והאחרונים אכלו בבית בלילה 'וסמך שלהם מתלמוד ירושלמי וכו' וכן משמע בפסיקתא' וכו' עי"ש. וראבי"ה בסי' תרצ"ה-תרצ"ו האריך לדחות את הפירוש בירושלמי וסיים והגאון שאוכל בביתו בליל שמיני אין לו שום סמך מהירושלמי עי"ש. הרי שכל הויכוח הוא האם יש ראייה מהירושלמי או לא. ואף אחד לא סמך על מנהג קדום של ארץ ישראל, אלא ככל מחלוקת בין הראשונים בפשט בסוגיית הירושלמי. ואע"פ שבבבלי לפנינו פסקו להדיא והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן - כבר כתב בספר דברי מנחם ח"ד סי' ל' שכנראה ס"ל שאינו מדברי התלמוד אלא מדברי הגאונים, כפי שמצינו בכמה מקומות. עי"ש שהאריך בזה.



ראיות שבאשכנז לא ידעו ממנהגי ארץ ישראל כשאין להם מקור בירושלמי

ואדרבה נראה שיש כמה ראיות שחכמי אשכנז לא נהגו כנוסח ארץ ישראל במקום שאין לו סייעתא ישירה מהירושלמי.

(ב). ומה שכתב הרב הילדסהיים דסבירא להו שהאזכור של וכסא דוד הוא לא משום שלא אמרו ברכה בפני עצמה אלא יש דין להזכיר בעצם גם אם מזכירים את דוד בברכה שלאחריה - אלו דברי נביאות שלא ראויים להיאמר כלל.

מעניין אהבת עולם ואהבה רבה. לפי הידוע לנו בארץ ישראל אמרו אהבת עולם גם בשחרית^ג, ורק בסורא נהגו לומר אהבה רבה בשחרית, וחכמי אשכנז קיבלו פשרה זו ולא ביררו לעצמם מנהג פומבדיתא, שהוא כמנהג ארץ ישראל, כפי שמתבקש לפי דעת הרב הילדסהיים. ואדרבה ראבי"ה בס' ל"ד הביא ראיה מספר הבא משיבת ירושלים שאומרים אהבה רבה עי"ש, אולם להאמור אדרבה בא"י נהגו דוקא לומר אהבת עולם.

מעניין צור ישראל וגואלו שכתב הרב הילדסהיים שבאשכנז נהגו כן עפ"י נוסח ארץ ישראל שחותרים בברכה צור ישראל וגואלו – אדרבה מכאן ראיה שלא ידעו מנוסח זה, אלא הוסיפו כן רק עפ"י הירושלמי, וחשבו שכונת הירושלמי היא בתוך הברכה ולא לחתום, וכפי שאבאר בס"ד.

בירושלמי ברכות פ"א ה"ו איתא: "תני הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב. ר' אומר צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכת בכורים. ר' יהושע בן לוי אומר צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו" ע"כ. ולפי הידוע לנו בא"י חתמו בין בבוקר ובין בערב צור ישראל וגואלו. וא"כ מה שסיים 'וצריך לומר צור ישראל וגואלו' זהו דין בפני עצמו דהיינו וצריך 'לחתום' צור ישראל וגואלו. וכפי שכתב בספר עלי תמר שם. אולם באשכנז נהגו לומר רק בבוקר צור ישראל קומה וכו' ולא בלילה, ונראה שהם הבינו שדוקא בבוקר צריך לומר כן, וחשבו שזו עוד הוספה באמצע הברכה, כמו קריעת ים סוף ומכת בכורים וכו', ולכן הוסיפו כן, אבל לא שהוסיפו כן עפ"י החתימה של ארץ ישראל, דא"כ גם בערבית היו צריכים לומר כן. ועכ"פ אין שום הכרח או סיבה או ראיה שעשו כן עפ"י ידיעת הנוסח של ארץ ישראל אלא יותר נראה שעשו כן עפ"י התלמוד ירושלמי עצמו וכנ"ל.

מעניין חתימת שומר עמו ישראל לעד בחול. כידוע היו 3 מנהגים בחתימת ברכת השכיבנו. העם בבבל וכן בספרד נהגו לחתום בין בחול ובין בשבת שומר עמו ישראל לעד. בבית רבינו שבבבל חילקו בין חול לשבת כמנהגנו היום. ובא"י היו חותמים בין בחול ובין בשבת פורס סוכת שלום, וכפי שהאריכו הרא"ה (בברכות ד' ע"ב), המאירי (במגן אבות ענין א') ועוד עפ"י הירושלמי והמדרשים, וכ"ה בקטעי הגניזה של סידורי א"י. ובאשכנז קיבלו כאן את מנהג רבינו שבבבל ולא את מנהג ארץ ישראל [אם ידעו ממנו]. וגם לאחר מכן הראבי"ה וסיעתו הביאו לזה סמך מה'ירושלמי' האשכנזי, שגרסו בו א"ר לוי הדא דתימא בחול אבל בשבת פורס סוכת שלום וכו', וכפי שהביאו ראבי"ה סי' ל"ג ועוד. וגם במדרש תהלים פרק ו' גרסו כן, אולם ברוב כתבי היד במדרש שם ליתא להנ"ל, אלא כבשאר המקומות במדרשים ובירושלים בסתמא לחתום פורס סוכת שלום, וכ"ג המאירי שם במדרש. הרי שאכן מנהגם הוא כדעת בית רבינו שבבבל והירושלמי האשכנזי. אבל לפי האמת בא"י לא חתמו כן, והם לא ידעו מזה, וכנ"ל.

מעניין עמידה בקדיש. ידוע שבא"י עמדו בעניית איש"ר כמבואר במסכת סופרים פכ"א ה"ו 'בשעה שהעם עומדים ועונים איש"ר בכונה ובעמידה'. אולם באשכנז לא היו עומדים בקדיש, כמבואר בתשובת מהר"ם למהרי"ח המובא בתשובות ופסקים למהר"ם ח"א עמ' נ"ו שאף העומד

ג). ואין להביא ראיה שהיו אומרים אהבה רבה ממדרש תהלים ו', דאיתא שם בשם ריב"ל 'אהבה', משום שנראה שהוא הוספה מאוחרת, דבשאר המקומות בירושלמי לא מופיע כן בשמו סדר ושמות הברכות. ועוד, שהרי איתא שם גם 'גאל ישראל', והרי בא"י לא חתמו כן, וע"כ שזו הוספה מאוחרת.

חשיב יוהרא, ומבואר שאף אחד לא נהג כן, וכן מהרי"ל לא נהג לעמוד. וכן הרקח בסידורו העתיק את דברי רע"ג שעומד הש"צ ואומר יתגדל וכו', ומבואר שהציבור לא עומדים. ורק בדורות מאוחרים יותר מצאו 'ירושלמי' [שזה אמנם מתאים למנהג א"י הנ"ל] שצריך לעמוד בקדושה וכך התחילו לנהוג. וזה מסייע למה שכתבתי שכאשר מצאו 'ירושלמי' לא נמנעו מלשנות את המנהג הקדום, אולם כשלא היה ירושלמי – לא נהגו במנהגי ארץ ישראל.

ובסוף המאמר כתב הרב הילדסהיים שהרקח בסידורו כתב שאבו אהרן קיבל את הסודות איש מפי איש עד אנשי כנסת הגדולה, וכי יש כאן עדות הרקח שאנשי כנסת הגדולה התפללו בנוסח אשכנז? ויתכן שכוונתו היא שקיבלו רק את פנימיות הסודות ולא ממש את הנוסח ע"ש.

אולם מדברי הרוקח מתבאר שהוא אכן חשב שאנשי כנה"ג התפללו בנוסח אשכנז וז"ל: "כי סוד התפלות קבלנו רב מרב עד נביאים וזקנים וחסידים ואנשי כנה"ג שתקנוהו, והמוסיף והמגרע אות אחת או תיבה אחת אוי לו בזה ולבא כי אין להוסיף ואין לגרוע, כי לא יסדו בחנם תיבה אחת ואפילו אות אחת כאשר נבאר וכו'" ע"כ. הרי שהוא סבר וחשב שהנוסח שקיבל הוא מרבותיו עד אבו אהרן הוא הנוסח המדויק שתקנו אנשי כנה"ג, ולכן האריך הרבה בסידורו כנגד אנשי צרפת שמשנים וגורעים תיבות מהסידור, ולכן האריך למנות כל תיבה וכל מילה בכל ברכה. ואם נאמר שהוא ידע שהנוסח המקורי של אנשי ארץ ישראל, ובכללם אנשי כנה"ג, שונה לחלוטין מהנוסח שקיבלו חכמי אשכנז מאבו אהרן – מה כל החרדה על מספר התיבות והמילים.



תשובת הרב דוד אריה הילדסהיים

יישר כח על התגובה המחכימה.

הנה על כמה דברים לא השבת כלום:

על אמירת שירת הים בכל יום שלמיטב ידיעתי אין לזה שום מקור בחז"ל, ובתשובת קהל רומא בחזור ויטרי סי' רס"ה כתבו בפירוש שנהגו כן מיום גלות ירושלים. ועל הנוסחאות הארץ ישראליות המובהקות שנאמרו באשכנז בחגים, [וביותר יש ראייה מנוסח הברכה 'הפוחת לנו שערי רחמים' שנאמר באשכנז ביו"כ במקום ברכת יוצר אור, שבזה אין מקום לומר שבא ביחד עם הפיוטים, שהרי בכל המועדים יש פיוטים ולא אומרים בהם את הנוסח הזה]. ועל כתיבת דחזו ליכי מדאורייתא בכתובה, שרב האי גאון כתב להדיא שמנהג זה בא מארץ ישראל. ועל מנהג מגנצא וורמייזא לישב שבעה על תינוק פחות מבן ל', שהוא ממש נגד דינא דגמרא.

האם יש כאן הודאה במקצת?

ובטרם אבוא לדון בדבריך יש להקדים הקדמה כללית, שברור שבתקופה קדומה נהגו בכל אירופה וצפון"א כמנהג א"י, שהיא היתה המטרופולין ותל תלפיות לכל העולם, ובני אירופה וצפון"א היו קרובים אליהם גם מבחינה גיאוגרפית וגם מבחינה מדינית, וכמו שכתבתי במאמר, וממילא אם אנו רואים שבזמן הראשונים נהגו באירופה וצפון"א בהרבה דברים כמו בני א"י,

ובארצות המזרח כמו בבל, ודאי ההגיון הפשוט אומר שלא מקרה הוא אלא יש קשר גדול בין הדברים.

ועתה אבוא לדון בדבריו:

ודאי יש הרבה מאוד דברים שעשו בני אירופה כבני בבל, וכנראה זהו הרוב הגדול, אך מ"מ עובדה היא שהרבה מאוד מנהגים מתיישבים עם דינא דגמרא רק בדוחק או בדיעבד, והרבה מנהגים ע"פ ה'ספרים החיצונים', שהם הברייתות והמדרשים שנערכו בארץ ישראל, ובדאי שדבר זה אומר דרשני יותר מהכל. ולכן ההנחה הפשוטה וההגיונית ביותר היא שלמרות שברוב העניינים קבלו בני אירופה את מרותה של תורת בבל, מ"מ בחלק מהדברים המשיכו לאחוז במנהגי ארץ ישראל אשר נחלו מאבותיהם.

ומה שכתבת שתמוה איך לא קיבלו הראשונים מאבותיהם שיש דברים שנוהגים כמנהג א"י, אין בזה תימה, כי הראשונים עסקו רק בתורה עצמה כי היא חיינו, ולא התעניינו ברקע ההיסטורי שמאחורי הדברים. גם יש לזכור שמהזמן שקיבלו את תורת בבל עד תחילת זמן הראשונים עברו כמה מאות שנים, והרבה דברים נשתכחו מאז, וגם בגזירות תתנ"ו נהרגו רבים מגדולי אשכנז ואבדו הרבה ספרים וכתבים, וכן בפרעות שהיו בספרד בזמן הרמב"ם, וכך אבדו מאתנו הרבה ידיעות יקרות.

וגם אינו מן הנמנע שבכוונה תחילה רצו הקדמונים להשכיח את העובדה שבעבר נהגו כמנהגי א"י, כדי שלא יקומו כמה מתחכמים ויחליטו 'לחזור למקורות' ולנהוג כדעת הירושלמי.

ובאמת שקשה לנו ממרחק הדורות העצום לעמוד בודאות על טעמים של גאוני אירופה וצפ"א הקדמונים, למה דברים אלו שינו ודברים אלו לא, אך כפי הנראה בענייני הלכה כמעט תמיד קבלו את דעת הבבלי ללא עוררין, ובענייני הלכה שלא מפורשים בבבלי וכן בעניינים שהם מנהג בעלמא בזה היתה להם בחירה בין שני אפשרויות ועשו כפי שיקול דעתם, יש דברים ששינו לגמרי, יש דברים שהשאירו לגמרי, ויש הרבה דברים שבהם עשו 'פשרה' בין שני המנהגים, וקבעו שלפעמים יעשו כך ולפעמים כך^ד.

וכפשרה הזאת עשו בני אשכנז בחתימות של הרבה ברכות, שכל השנה אמרו כנוסח בבל, ובברכות הסמוכות לפיוטים אמרו כנוסח א"י.

ומה ששאלת למה לא נמשכו אחר מנהג א"י לא לומר הלל בר"ח לפחות לענין שלא לברך עליו, אינה שאלה כלל, כי כיון שנהגו בזה כמנהג בבל, ממילא יש להם לברך עליו, כי האשכנזים (ורוב הקהילות הקדומות) מברכים על כל המנהגים.

בענין המסורה נכון שהיתה הכרעה גם בין מסורות ארץ ישראליות, כי א"א לקבל את כולן יחד, עכ"פ ודאי לא מקרה הוא שבכל אירופה וצפ"א קיבלו דוקא את המסורת הארץ ישראלית ובכל

(ד). המושג 'פשרה בין מנהגים' אינו דבר חדש, כה עשו הגאונים בענין אהבה רבה ואהבת עולם כנוכח בתוס' ברכות י"א ע"ב ובתשו"ג, וכך עשו כבר בני סורא בחתימת ברכת השכיבנו, שבימי חול חתמו כנוסח בבל ובשבת כנוסח א"י, ופשרה זו נתקבלה ברוב אירופה, ובספרד הקדומה נהגו פשרה אחרת, שבכל השנה גם בשבת חתמו שומר עמו ישראל לעד, אך בימים טובים חתמו פורש סוכת שלום כנוסח א"י, וכן מה שאומרים האשכנזים בלחש אתה קדוש ובחזרת הש"ץ לדור ודור (וכן נהגו עוד קהילות קדומות) אין זה הנוסח המקורי אלא פשרה בין שתי נוסחאות (והטעם לזה מבואר בראשונים), וכן מה שאומרים בשחרית שים שלום ובמנחה וערבית שלום רב, ועוד.

המזרח הקדום דוקא את המסורת הבבלית, ודאי שהדבר מראה על קשר ישיר, וכן הדבר גם לגבי הניקוד.

ומלבד זה בענין הניקוד לא שייך הכרעה בין השיטות, שהרי אין כאן שום מחלוקת אלא רק סימנים שונים לכל תנועה, וניקוד עליון ותחתון, והוא רק ענין של מסורת. אמנם היו חילוקים גם בצורת הקריאה אם סגול או פתח, אך אם הכריעו כמותם בדבר אחד אין זה מחייב לקבל מהם את הכל.

ולגבי שמות האותיות פשוט שלא שייך 'הכרעה' והוא רק ענין של מסורת.

ובענין הפיוטים ברור שפיוטי הקליר ועוד הגיעו לאירופה ישירות מא"י ולא דרך בבל, נכון שגם לבבל הגיעו קצת פיוטים ארץ ישראלים אך ודאי לא היו נפוצים שם, כיון שלא נהגו בפועל לאמרם, וגם כולם נוסדו ע"פ הירושלמי ומדרשי א"י. ועוד, דאם היו נמשכים אחר מסורת בבל היו אמורים לקבל את שיטתם שלא לומר פיוטים, אלא ודאי שהם נמשכו בענין זה אחר דעת חכמי א"י שאמרו פיוטים. ועוד שאם לא היו הם עצמם 'ארץ ישראלים', לא היו מקבלים בסבר פנים יפות פיוטים שכ"כ הרבה דברים בהם הם נגד הבבלי.

ובענין ק-ל מלך נאמן, יש לדעת שסידורי הגניזה ה'ארץ ישראלים' לא באו מא"י אלא מביהכ"נ של קהילת השאמיים שבפוסטאט, שאמנם היתה קרובה מאוד למנהגי א"י, אך בהרבה סידורים יש גם השפעות בבליות, ויתכן בהחלט שיש כמה דברים שנהגו בא"י ולא מופיעים שם.

ומש"כ הארחות חיים והמאירי בשם הרמב"ן שמנהג זה לא נהג בא"י, אם נקבל גירסא זו אפשר שהכוונה למנהג א"י בימי הרמ"ה, שאז כבר חרבו כל קהילות א"י ע"י הצלבנים ימ"ש.

ומה שכתבת שהרמב"ן 'כתב להדיא' שענו אמן ממש וכוונת המדרש לרמוז בעלמא 'וזהו האמת', הנה זה לשון הרמב"ן שם: "ולהשלים למנין אברים כפי המדרש הזה היו אומרים אל מלך נאמן במקום אמן, ממה שאמרו מאי אמן אל מלך נאמן, ואיפשר שהיו עונים אמן ממש אלא שהמדרש מונה אותיות של אמן רמז לתשלום האיברים דכיון שהוא נוטריקון לשלש תיבות עשו אותו כשלש תיבות ברמז המנין הזה", הרי שמה שאתה נקטת לאמת ודאית הרמב"ן כתב רק בתור 'אפשרות שניה', ובוודאי שהוא דוחק גדול, והפשטות אינה כן, וכן כתב בשב"ל ס' ט"ו בשם רב דניאל גאון וספר הפרדס לרש"י וברקח ס"ס ש"כ (והוא מדברי הראב"ן) ובפי' התפילות לר' יהודה בר יקר שכוונת המדרש שהוסיפו ג' תיבות.

ובביאור המהרש"ל לטור כתב: "וז"ל הרוקח מנהג בשיבה אמן אל מלך נאמן שמע ישראל, כי היכא דתירץ רב דניאל גאון רמ"ח תיבות יש בק"ש חסר שלשה הוסיפו עליהם חבירים וראשי ישיבות ק-ל מלך נאמן, כדי שיהא עולה למנין רמ"ח אברים שבאדם", ומלשון זו משמע בבירור שלא חידוש כן ע"פ המדרש אלא היה להם מסורת שכך היה המנהג ב"ישיבה" על פי "חברים וראשי ישיבות".

אמנם למען האמת לא אכחד שלפי דעת כמה חוקרים שהמדרש תנחומא נתחבר באיטליה יש מקום לומר שבאמת מקורו של מנהג זה הוא באיטליה ולא בארץ ישראל, וה"ישיבה" שנהגו בה כן היא אחת מיישיבות איטליה (וכן רב דניאל גאון, יש משערים שהוא אחיו של ר' נתן בעל הערוך).

ומשם נתפשט המנהג לאשכנז וצרפת ופרובאנס, שבתקופה קדומה כולם הלכו לאורם של בני איטליה, כמו הלשון הידוע שהביא ר"ת בתשובה: "מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרונטו".

ומה שכתבת שאמירת כל נדרי לא הגיעה ישירות מארץ ישראל, שא"כ למה שינוה לארמית, אמור נא לי א"כ מהיכן היא כן הגיעה, הלא בבבל לא נהגו כך מעולם במדינות רק בכפרים, כמ"ש רב פרקוי בן באבוי. וגם אם לא תאמין לדבריו מ"מ מתקופת רב יהודאי ואילך ודאי לא אמרוה בבבל, ולדעתי הקשר בין אירופה לבבל נוצר רק אחר זמנו של רב יהודאי, ובודאי אין לומר שחכמי אירופה המציאו תקנה זו מעצמם ו'במקרה' הכל יצא ממש כמנהג א"י (רק שזה בלה"ק וזה בארמית), אלא פשוט הדבר שמנהג זה בא מא"י.

ומה שכתבת שעיקר התרת נדרים בא"י היתה בר"ה, נכון הדבר שבא"י נהגו להתיר נדרים גם לפני ר"ה וגם לפני יו"כ, אך איני יודע איך לקבוע מה היה 'עיקר' ומה לא, ובפיוט ארץ ישראל קדמון בשם "קדושתא דצומא רבא דר' אלעזר" כתוב: "ניתן התיר נדרים ושבועות ערב כיפור לכפר והסכמתה ה'", ומלשון זו נראה יותר שעיקר ההתרת נדרים היתה בערב יו"כ.

ומה שכתבת שחכמי אשכנז לקחו את כל נדרי ממה שהזכירו הגאונים את אמירתה ביום כיפור, כמה תשובות בדבר:

א. לא רק באשכנז אמרו כל נדרי אלא בכל אירופה, כולל חלקים מספרד (ומסתבר שבתחילה אמרוה בכל ספרד ואח"כ היו שביטלוה בהשפעת גאוני בבל).

ב. הגאונים הזכירו גם את התרת נדרים בר"ה, בתשובות רב נטרונאי גאון או"ח סי' קפ"ה כתב: "ואין נוהגין לא בשיבה ולא בכל מקום להתיר נדרים, לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, אלא שמענו שבשאר ארצות אומרים כל נדרי ואסרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבתינו", ובאגרת רב פרקוי בן באבוי נגד מנהגי ארץ ישראל כתב שהם "מתירין נדרים ושבועות בערב ראש השנה ובערבי כפורים". ורב האי בנו של רב נחשון גאון (הובא בכל בו סי' ס"ח ובתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קמ"ג) כתב: "ואין אנו מפירין נדרים ולא נוהגין להפר בין בראש השנה בין ביום הכפורים ולא שמענו מרבתינו שהיו נוהגין זה כל עיקר", ובודאי לא נעלמו התשובות הללו מעיני כל בני אירופה.

ג. מוזר מאוד לומר שכל בני אירופה לקחו את המנהג מתשובות הגאונים, שהרי אותם הגאונים עצמם תקפו אותו בחריפות.

ד. מתשובות הגאונים עצמם מוכח שכבר בזמנם היה רווח מנהג זה בארצות שאליהם שלחו את תשובותיהם (כמו צפ"א וספרד), שאם לא כן לא היו נשאלים על זה כ"כ הרבה פעמים.

ה). בסיני כרך נ' עמ' קפ"ה-קפ"ו הובא נוסח התרת נדרים בערב ראש השנה מכתב יד מהגניזה, ובסופו נאמר: אם היה ערב צום כיפור אחר אמרו ונסלח וגו' יאמר סלח נא עון העם הזה וגו' ויאמר ה' סלחתי כדבריך", ובאגרת רב פרקוי בן באבוי ("סיני" שם עמ' קפ"ה) כתב: "שמתינן נדרים ושבועות בערב ראש השנה ובערבי כפורים".

ו). ספר "קטעים מן הגניזה" עמ' 25, רוב חלקי הקדושתא הם כנראה מר' אלעזר הקליר, אמנם יש שם כמה קטעים החתומים בשמות אחרים.

ז). סיני כרך נ' עמ' קפ"ה.

ומה שאומרים את התרת הנדרים בארמית ולא בלשון הקודש, אפשר לומר בזה כל מיני השערות: אפשר לומר ששינוי זה נוצר בתקופה קדומה שעדיין דיברו היהודים בארמית גם באירופה (שזו היתה השפה השגורה בפיהם בא"י, ושפה זו באה איתם לארצות אירופה, כמו שהאשכנזים הביאו איתם את שפת האידיש מאשכנז לכל מזרח אירופה, והספרדים הביאו את שפת הלאדינו להרבה ארצות), ולכן תרגמוה לארמית כדי שבינוה המון העם.

ואפשר לומר גם להיפך, שהתרגום נעשה בזמן שכבר לא דיברו ארמית, משום שלא רצו שהנשים ועמי הארץ יסמכו על זה להקל ראש בנדרים, ולכן שינו לשפה שאינה מובנת להמון העם, ועי' תוס' נדרים כ"ג ע"ב ד"ה סתומי.

ועוד יתכן שגם בא"י גופא הנוסח הקדום היה בארמית, שזו היתה השפה המדוברת שם בזמן חז"ל, ורק בתקופה מאוחרת, שחדלו מלדבר בארמית, אז תרגמוה בא"י ללשון הקודש, אך ברוב ארצות אירופה נשתמר הנוסח הארץ ישראלי הקדום.

הראיה שהבאתי מנוסח המשניות בכל העולם שהיה כנוסח א"י, ראיה זו אינה משלי אלא קיבלתיה מהרב אהרן גבאי שליט"א (וע"פ בקשתו לא ציינתי את שמו רק כתבתי בסוף המאמר שהרבה ידיעות קיבלתי ממנו), ותחילה אתקן טעות שהיתה לי שם, שכתבתי שנוסח המשניות שבגמרא בכל העולם היה כנוסח א"י, והעיר לי הרב גבאי שאינו נכון כי ברוב כתבי היד של הבבלי גם נוסח המשניות הוא בבלי, אלא צריך לומר: שנוסח כתבי היד של המשנה בכל העולם היה כנוסח א"י, ועי' בהערה^ח.

ולגבי מה שכתבת השיב לי הרב גבאי כך: "הן אמת שבבבל לא היו רגילים לכתוב המשנה בנפרד אלא היו רגילים להעתיק המשנה בתוך התלמוד בבלי, וסדר זרעים וטהרות היה כנראה מצורף לבבלי, מעין מה שיש בש"ס כתב יד מינכן ודפוס ונציה (שאלו הן ספרי הבבלי היחידים בעולם ששרדו בשלימותם). ומי שהיה מעוניין לתלמוד משניות בבל לבדם היה צריך לטרוח להפרידם מן הבבלי, מה שאין כן בא"י. ומ"מ עיקר ההוכחה איננה ממה שלא קיבלו בעולם את נוסח משניות בבלי, שזה באמת יש ליישב בטיעון הנ"ל, אלא עיקר ההוכחה היא שבפועל כל העולם קיבל את נוסח המשנה של א"י, עם כל החידושים והנוסחאות הייחודיות שלהם (שלענ"ד חלקם אף נוצרו בא"י בראשית תקופת הגאונים ואכמ"ל). וזה מוכיח על קשר ישיר והשפעה של א"י על כל העולם בראשית תקופת הגאונים, שמשם יצאו ספרי המסורה והמשניות והפיוטים לכל העולם", עכ"ל הרב גבאי נ"י.

בענין עמידה בק"ש, הרי דקדקתי מלשון סדר רע"ג עצמו שבאיטליה עמדו בק"ש, ולגבי אשכנז ג"כ נראה שכיון שבבבל לא נהגו כן ורע"ג תקף מנהג זה בחריפות, ודאי נראה שאלו שנהגו כן

(ח). הרב גבאי נ"י נימק את דבריו בזה"ל: "זה נכון שרוב ספרי המשנה נשתמרו דווקא באיטליה, אבל יש הוכחות שגם כל המשניות בעולם היו כן, אלא שמשניות הרמב"ם התפשטו ודחאו, נוסח המשניות בתימן קודם הרמב"ם היה נוסח א"י, כך מוכח מהמשניות בכתב היד התימני בגמ' מכות, ואם בגמ' כך ק"ו במשנה. שנית: השינויים שיש בין משניות תימן לבין משניות הרמב"ם הם כולם שרידי נוסח א"י כגון מה שהם גורסים בריש קידושין בשלושה דרכים. גם כמעט כל הציטוטים בספרות הראשונים מכל הארצות ממשנה שבמשניות הם בנוסח א"י, גם במשניות בגניזה כמעט כולם בנוסח א"י. גם המשניות שבסידורים כגון משנת אלו דברים ומשנת איזהו מקומן הם בנוסח א"י כמעט בכל הסידורים בעולם. גם הרמב"ם הכיר היטב את נוסח משניות אלו וכאמור במאמרי על רבי יוסי בר יהודה".

ירשו מנהג זה מאבותיהם ממנהג א"י, שאל"כ לא היו מרימים ראש נגד רע"ג, ואדרבה, הראשונים הרבים שהעתיקו את רע"ג נראה שבאו לאפוקי מאלו שנהגו כן.

לגבי ברכת לשמור חוקיו, ודאי אם זו היתה הראיה היחידה היה מקום לומר שנהגו כן בתורת רשות, אך כיון שבבבל לא שמענו שנהגו כן, ובאשכנז וצרפת ואיטליה כן, מסתמא הוא כמו שאר הדברים שעשו כמנהג א"י, ולא נכון לומר 'שאינן בזה התחלת ראייה'.

ובענין אחיזת הציצית בק"ש ודאי המנהג הקדום בבבל לא היה כך, שא"כ לא היו הגאונים כותבים נגדו, ואמנם כאן אין לי ראיה מכרעת שהמנהג הגיע ישירות מא"י ולא נוסד ע"פ המדרש, אך הרי יש הרבה דברים במדרשים שלא נוהגים אותם, ולכן הסברא נותנת שמה שכן נהגו אינו מחמת המדרש אלא מחמת המסורת דור אחר דור, ובפרט מה שנהג בכמה ארצות, ומנהג זה היה בחמש ארצות אשכנז צרפת פרוכאנס איטליה רומניה (הובא בלקח טוב ס"פ שלח ובעיטור הל' ציצית [הביאו הטור סי' כ"ד] ובספר היראה לרבינו יונה ובסמ"ק).

ולגבי ההפטרות ג' דפורענותא וז' דנחמתא ברור שלא מחמת דברי הפסיקתא הנהיגו כן, שהרי הגמרא הביאה את כל ההפטרות המיוחדות, ואת ההפטרות הללו לא הביאה, וגם השאלות ורע"ג לא הזכירם, א"כ ברור שבבבל לא נהגו כן, ומהיכא תיתי שיעזבו את מנהגם הקדום שהוא גם בבלי מפני מנהג המבואר באיזה מדרש בודד, אלא ודאי שבאמת מעולם לא שינו את המנהג בגלל הפסיקתא, אלא להיפך, בגלל הפסיקתא הותירו את המנהג הקדום על כנו.

ומה גם שבפסיקתא כלל לא מפורש שצריך לקרוא את ההפטרות הללו, ורק מסדר הפסיקתות מוכח שכן היו קוראים, אך מזה לבד אין ראיה כ"כ גמורה, כי היה אפשר לפרש שנהגו לקרוא את הפרקים הללו אחרי התפילה, ואיך יתכן ששינו את המנהג רק על סמך ראיה זו.

ומה שכתבו הראשונים שבכמה דברים עושים כספרים החיצונים נגד הגמרא, זה גופא רק משום שכן היה מנהגם הקדמון עוד לפני שקיבלו עליהם את דיני הגמרא הבבלי, שאם לא כן מהיכא תיתי שיעזבו את דין הגמרא שנתקבלה בכל ישראל מפני דין המוזכר באיזה ברייתא או מדרש.

אך הראיה הגדולה ביותר היא מהפטרת ר"ח אב שחל בשבת, שהרי בגמרא מפורש לקרוא חזון ישעיהו בר"ח אב שחל בשבת, ובפסיקתא לא מפורש לא כן, שהרי היה אפשר לפרש שהיא נסדרה על פי הנהוג ברוב השנים. ותמיד נוטים הראשונים להשוות את הירושלמי והמדרשים עם הבבלי ולא לאפוי פלוגתא ביניהם. ואיך כאן החליטו כל בני אירופה וצפו"א שיש כאן מחלוקת, ועפ"ז עקרו את המנהג המפורש בגמרא מפני מנהג שלא מפורש בשום מקום, אלא פשוט וברור שכן היתה המסורת מדור לדור.

ומה שאין מפסיקין בקללות שבמשנה תורה לא מסתבר שבכל אירופה החליטו להחמיר בזה כמו הירושלמי נגד הבבלי, שהרי תמיד קיי"ל כהבבלי בין לקולא בין לחומרא, אלא ודאי שהוא מחמת המנהג הקדום, וגם יש לציין שדין זה לא מפורש כלל בירושלמי אלא רק מוכח מתוך הטעם הנזכר שם.

בענין על זקני וכסא דוד לענ"ד כל דברי נכונים וברורים, ומה ששאלת שע"י השארת וכסא דוד הסתבכו עם מעין החתימה סמוך לחתימה, אינו מובן, שהרי גם אם הוסיפוהו ע"פ התוספתא הסתבכו בזה, ומה היה אכפת להם להוסיף זאת באמצע הברכה ולא בסופה, אלא ודאי שנוסח זה אינו הוספה ע"פ התוספתא, אלא הוא נוסח קדום שהשאירוהו במקומו מחמת דברי התוספתא^ט, ולכן לא חששו לזה שאינו ממש לגמרי מעין החתימה (וכדוגמת זה מצאנו בברכה האמצעית של שבת, שבנוסח רע"ג ואשכנז ועוד אומרים לפני החתימה "וישמחו בך ישראל אוהבי שמך", וביארתי במקום אחר שנוסח זה נוסד בהתאם לחתימה הקדומה "מקדש ישראל" או "מקדש ישראל והשבת"), ואני מקוה להאריך בזה עוד במאמר נפרד אי"ה.

ובענין הברכה אשר בחר בתורה הזאת, גם כאן מוזר לומר ששינוי מעצמם את נוסח הברכה ע"פ המדרש, אלא ודאי מנהג קדום הוא בידם.

ענין ישיבה בבית בשמיני עצרת לא הזכרתי במאמר זה ולא כאן המקום לדון בזה.

ולגבי אהבה רבה, כפי שאמרתי הגניזה היא ראייה רק על מנהג השאמיים בפוסטאט ולא על ארץ ישראל גופא, ואפשר בהחלט שבארץ ישראל אמרו אהבה רבה, ואם לא בכולה לפחות בחלקה, וכעדות הספר שהביא הראב"ה^י, וגם ר' אלעזר היה בא"י ואמר אהבה רבה, וכן אמר ריב"ל במדרש תהילים פ"ו "אלו שבע מצוות שבק"ש יוצר ואהבה רבה שמע והיה אם שמוע" (ובפשוטו אי"ו הוספה מאוחרת כמו שרצית לומר^ט).

וגם אם תאמר שבכל א"י אמרו אהבת עולם, מ"מ אין מזה קושיא עלי, כי גם אני מודה שרוב התפילה היא כנוסח בבל, ויש עוד נוסחאות ארץ ישראליות המפורשות בירושלמי ומדרשים ובבבלי לא מפורש נגדן כלום, ומ"מ לא נוהגים אותן ברוב ימות השנה, כמו צור ישראל וגואלו, עושה השלום, פורס סוכת שלום עלינו, שאותן ביראה נעבוד, ורק בכמה דברים בחרו הקדמונים להמשיך בנוסח א"י, וכמה דברים השאירו רק בזמנים מיוחדים, ומכאן תשובה גם על דברך בענין ברכת שומר עמו ישראל לעד ועמידה בקדיש.

ט. מה שכתבתי שלפי התוספתא יש דין בפני עצמו להזכיר דוד בבונה ירושלים, אין אלו דברי נביאות אלא דברי חכמים דעדיפי מנביאים, כמו שאבאר במקום אחר אי"ה. ובשער הכוונות ענין תפילת שחרית כתב: "תשכון בתוך ירושלים עירך כו' וכסא דוד עבדך כו' כצ"ל, שלא כאותם שמדלגים וכסא דוד עבדך ואומרים שאינה מעין ברכה זו אלא מעין ברכת את צמח דוד עבדך כו', ופעם אחת נסתכל מורי ז"ל במצח אדם אחד ואמר לו שכל ימיך לא התפללת תפלת י"ח שלימה, והיה זה בשביל שהיה מדלג וכסא דוד עבדך, והודה לו האיש ההוא שכך היה נוהג", ושם בענין כוונת העמידה כתב: "ובאומרו וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין צריך לכוין כונה זו אשר פירשו שמעיה ואבטליון למורי ז"ל יום אחד אשר הלכנו לגוש חלב להשתטח על קבריהם, ושם אמרו לו הם עצמם שצריך לכוין במילות אלו בג' תפלות שבכל יום ויום לכוין להתפלל להש"ת על משיח בן יוסף שיחיה ולא ימות ע"י ארמילוס רשיעא... ועליו אנו מתפללין וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין".

י. וכ"כ ידידנו הרב אהרן גבאי שליט"א בספרו רינת אהרן ברכות י"א ע"ב שנראה שבא"י בזמן הגאונים אמרו אהבה רבה.

יא. מה שכתוב שם "גאל ישראל", כנראה היה כתוב "צור ישראל" והמעתיק לא הבין והגיה "גאל ישראל", אך אהבת עולם הוא נוסח מוכר ולא היתה סיבה שיגיה, ואם תאמר ששינה ע"פ מנהגו, א"כ למה לא שינה את "פורש סוכת שלום" ל"שומר את עמו ישראל" (בדפוסים שלנו אכן כתוב שאומרים פורס בשבת ושומר עמו ישראל בחול, אך כבר ציין המהדיר שם שבכמה כת"י אינו, והרשב"א והמאירי העתיקו את המדרש בלי המילים הללו).

ולגבי הנוסח צור ישראל קומה בעזרת ישראל, נוסח זה מעיד על עצמו שנוסד בהתאם לחתימה הארץ ישראלית "צור ישראל", כי בכולו לא נזכר כלל המילה "גאולה" (בנוסח אשכנז הקדום לא אמרו את הפסוק גואלנו) שזה עיקר החתימה לפי הנוסח דידן.

ומה ששאלת למה בערב לא אומרים כן, כמו כן תוכל לשאול על כל השינויים הרבים שבין אמת ויציב לאמת ואמונה, וברור שלכל דבר יש טעמים נכונים נגלים ונסתרים, ובאופן כללי נראה דנוסח אמת ויציב הוא על הניסים הגדולים של יצי"מ, כמ"ש רש"י ברכות י"ב ע"א, שזה בחינת הנהגה ניסית, בחי' אהבה רבה של הבוקר, להגיד בבוקר חסדך, והנהגה זו תהיה גם לעתיד לבא, ולכן דוקא בבוקר מסיימים בתפילה על הגאולה העתידה.

לגבי נוסח עושה השלום לא הבנתי מה הראיה מהריצ"ג, עכ"פ אני מסכים שענין זה טעון עוד בירור, וכמו שכתבתי במאמר.

מה שכתבת להוכיח מלשון הרקח שחשב שאנשי כנה"ג התפללו בנוסח אשכנז, לא הבנתי מה הראיה, כי כתב רק שקיבלו את ה'סודות' ולא את ה'נוסח', וגם היו כמה דברים שודאי בזמן ביהמ"ק לא אמרו כמו שאנו אומרים, עי' רש"י ברכות י"א ע"ב ד"ה (ועבודה) איך חתמו בברכת עבודה בזמן ביהמ"ק.

לסיום אציין שכל הראיות שהבאתי בזה (וגם מה שכתבתי במאמרים שצינתי בהערות) הם רק מעט מני רבות, ובע"ה אכתוב עוד מאמרים רבים בנושא זה, והנני מקוה לייחד גם מאמר מיוחד על מנהגי א"י שהיו באירופה וצפו"א ואין להם שום מקור זולתי כתבי הגניזה, וה' ינחנו בדרך אמת למען שמו הגדול.



הרב רפאל סויד

ראש כולל נר יוסף

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה [המשך]*

א.

בחוה"מ סוכות תשע"ז עליתי לסוכתו של הגר"ד לנדו שליט"א וישב שם הגר"ש ספראי שליט"א (מראשי ישיבת בית שמעיה), וסיפר על יהודי מבית ליטאי שחמיו היה חסיד חב"ד ששם לא נוהגים לישן בסוכה, והציע הרב ספראי לאותו אדם שישן בסוכה תחת מיטה שהיא עשרה טפחים לפי שיעור הגר"ח נאה, ולא לפי שיעור חזו"א, ואז יצא יד"ח ממה נפשך. אולם הגר"ד לנדו אמר שלמעשה חוששים לחומרא לשיעור של הגר"ח נאה [ולפ"ז יל"ד בגר שנתגייר וטבל במקוה בשיעור של הגר"ח נאה שאינה מחויב לקיים את השיעורים של החזו"א, או שנאמר שהוא מחויב לחשוש לחומרא].

ב.

שמעתי מאמו"ר שליט"א שהגיע אל הגר"ד לנדו שליט"א והפריע לו בלימודו לצורך דבר מצוה, והתנצל על כך. ואמר לו הגר"ד אין צורך להתנצל, כיוון דהויא מצוה שאי אפשר לעשותה בידי אחרים, ואמר שהעולם טועה בכך שאם רואים מיהו לומד לא מפריעים לו לצורך מצוה, ואילו מישוהו שעוסק במצוה, מבקשים ממנו שיעשה מצוה אחרת. והרי לימוד תורה נדחה מפני מצוה שאי אפשר לעשותה בידי אחרים, ואילו אם עוסק במצוה אחרת, הו"ל עוסק במצוה ופטור מן המצוה, וכתב הריטב"א (סוכה כה, א) שאסור לו לעזוב את המצוה שלו ולעסוק במצוה אחרת, אף אם המצוה השנייה חשובה יותר.

ג.

עוד שמעתי מאמו"ר שליט"א שבלומדו חברותא יחד עם הגר"ד לנדו שליט"א, איחר ללימוד המשותף, ומיד התנצל על האיחור, ואמר לו הגר"ד שלא יתנצל, ואם יתנצל תצא מכך הלכה שאינה נכונה, וביאר דבריו, שקי"ל [ב"מ צו, ב] שהרב משועבד לתלמיד ולא להיפך, ונפק"מ לדין בעליו עמו.

* ע"פ הבנת הכותב. החלק הקודם נדפס בירחון האוצר גיליון מ"ד.

ד.

בשמחת בר המצוה שלי (בשנת תש"ע) זכיתי והגיע הגר"ד לנדו שליט"א, ושאלתי מה יהיה הדין באדם שיש לו רק מצה מליאה בתולעים, האם נאמר דיבוא עשה דמצה וידחה ל"ת של תולעים. והנה במצת טבל אינו יוצא יד"ח מצה, כדאמרי' בפסחים (לח, ב) וילי' לה מקרא, אולם בתולעים הלאו אינו במצה בעצם, וכמובן היינו דווקא לדעת תוס' ביבמות (ה, ב) דעשה דוחה אף כמה לאוים, אולם לדעת הרשב"א (שם) אינו דוחה כמה לאוים, וכמו"כ היינו דווקא לדעת הפסקי תוס' (זבחים אות צ"ז) דהיכא דל"ש בעידנא, ליכא דין בעידנא, דאם לא כן יש לחוש שיאכל תולעת קודם שיאכל כזית מצה. ואמר הגר"ד שלא יאכל מצה זו, משום שבכל מאכלות אסורות איכא גם עשה כללי, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והדברים צ"ב שהרי יש אף מצות עשה כללית של "ובחרת בחיים" לדעת היראים בכל ספק דאורייתא, אטו נאמר שממילא אין עשה דוחה ספק דאורייתא, וצ"ע [ובאלול תשס"ט שאלתי את הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, ואמר שבאופן עקרוני, אין הכי נמי, והיינו כמובן באופן שאינו עובר ב"בל תשקצו"].

ה.

הנה ידועים דברי החזו"א (יו"ד סי' ב' סקכ"ח) שלחילונים בזה"ז יש דין תינוקות שנשבו, והגר"ד לנדו שליט"א אמר בשם החזו"א שדברי החזו"א אמורים אף במי שלמד בתלמוד תורה, אלא שלא נהיה בן י"ג בעודו שומר תורה ומצוות, שיש לו דין תינוק שנשבה.

ו.

שמעתי מהגר"ד לנדו שליט"א לדון על אדם ששמע ברכת המזון בשבת מאדם אחר, ולאחר זמן מסתפק אם אותו אדם אמר רצה והחליצנו, האם מחויב לחזור ולברך, ואמר הגר"ד שמעיקר הדין יש חזקה שאמר נכון, אך כשאדם מברך לעצמו, בזה גופא שמסתפק, מהווה ריעותא, אולם אם הוא שמע מאדם אחר, והשומע הוא זה שמסתפק האם המברך אמר רצה והחליצנו, ליכא חשש שהמברך לא אמר רצה והחליצנו.

ז.

שמעתי מאאמו"ר שליט"א בשם הגר"ד לנדו שליט"א לדון בכהן שהתחיל לברך את הברכה על ברכת הכהנים, וחשב שהוא כהן יחיד בבית הכנסת, וממילא חיובו מדרבנן*, ואחר כך הוא

א). כידוע, נחלקו רבותינו הראשונים אם יש מצווה דאורייתא בכהן יחיד. ממילא, גם מעיקרא כיוון הכהן לקיים מ"ע שהיא ספק דאורייתא ספק דרבנן, וכעת מתברר לו הוא מקיים מצווה שהיא ודאי דאורייתא.

שומע את קולו של כהן נוסף², וממילא הוי חיוב דאורייתא, וא"כ הכוונה בברכה הייתה למצווה דרבנן, ולא למצווה דאורייתא, וצ"ע.



ח.

בחוה"מ פסח תשע"ו שאלתי את הגר"ד לנדו שליט"א מדוע לא נוהגים שהגבאי מעלה לתורה את הכהנים הסמוכים ביותר לספר התורה, משום אין מעבירין על המצוות, ואמנם אין הכהן חפצא דמצווה, מכל מקום היא המצווה קרובה אליו. והיינו אי נימא דאיכא אין מעבירין על המצוות אף באותה מצווה [עי' בתוס' במגילה ו, ב ובמנחות סד, ב שנחלקו בזה]. ואמר הגר"ד שליט"א, שיסוד הדין להעלות כהן ראשון הוא משום כבוד הכהן, ואם כן כבר שאומר הגבאי יעמוד פלוני כהן, כבר כיבד את הכהונה, והעלייה לתורה היא רק מימוש של אותו כבוד. ויל"ד בקושיא זו באופן נוסף, דהנה יש לחקור האם דין "וקדשתו" הוא על שבט הכהונה, או על כל כהן וכהן בפני עצמו, ואי נימא שהוא על שבט הכהונה [וכך שמעתי מהגר"מ פינקל שליט"א להוכיח מהא שמכבדים אף כהן בעל מום, למרות שלא שייך בו "כי את לחם אלוֹקִיךָ הוא מקריב"], אם כן אף כשהגבאי מכבד כהן רחוק מתכבד כל שבט הכהונה, ולא פסח הגבאי בכך על המצווה שלידו, וכל הכהנים הם מצוה אחת. ובנותן טעם להביא דברי הגרי"ז בחי' על זבחים (נד, א) שביאר בדברי התוס' שכתבו מדוע אין חשש של אין מעבירין על המצוות, בכך שהכהן מדלג על הקרן הראשונה, והולך לקרן אחרת להזות עליה את הדם, משום שכל המזבח מתכבד בזריקת הדם, ועל כן לא דנים לכל קרן וקרן בפני עצמה.



ב). על פניו, מדובר בציור מזור, מפני שלשני כהנים אומרים "כהנים" ולכהן אחד לא. אם כן, לכאורה הכהן כבר שמע שאמרו "כהנים" לפני שהוא התחיל לברך, ואין מקום לשאלה. וצ"ל שאמרו "כהנים" והוא לא שמע את זה גם כן, או ששמיעתו אינה טובה כל כך.

הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון מ"ד ◆

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יוסף צברי "כשרות השופרות בימינו" (עמוד י"ג)

לכבוד הרב יוסף צברי והרב הראל דביר.

בנידון השאלה היא האם יש פגם כמה שנהגו ליישר את הפיה של השופר.

לענ"ד יש לדון בשאלה זו לאור המחלוקת מהו היעל^א שעליו אומרת המשנה (ראש השנה כו ע"ב) שהקרבן שלו פשוט ואינו כפוף. רש"י כתב "יעל - שטיי"ן בוק" (יש ראשונים שהביאו בשמו אשטנבו"ק)^ב ותרגום דבריו הוא - עז הסלעים, וכך נקראת גם היום בגרמנית החיה שאנו קוראים היום יעל. ואילו בערוך ערך יעל כתב "כשבה נקבה ולעולם הוא פשוט. ובתעניות של זכרים כפופים, פי' של אילים שהן גדולים וכפופין. קרנות שן והבנים (יחזקאל כו טו) תרגום קרנין דיעלין, שן דפילין וטווסין".

התוספות (ועוד ראשונים) הבינו שכונת הערוך היא לכשבה-רחל, והקשו עליו שהפסוק בדברים יד, ה מונה "אקו" בין החיות, והתרגום של אקו הוא יעל, וא"כ יעל הוא חיה. ובחידושי הר"ן הוסיף להקשות גם מהירושלמי דמבואר שהוא מין שאינו מצוי בינו ולכן תקנו בראש השנה, שהוא מצוי, את הבהמה המצויה לנו (וכן הקשה התוספות יום טוב מבלי לראות את חידושי הר"ן). ואכן כך משמע ממה שנאמר בשמואל א כד, ב "צורי היעלים", ומאיוב לט, א "יעלי סלע", וכן בתהילים קד, יח משמע שהם חיים בהרים בסלעים עם השפנים. ומכל זה משמע שהוא חיה רחוקה מבני אדם, החיה בסלעי ההרים, והיא מה שאנו קוראים יעל, וראה ד"ר משה רענן בתחומין כח (עמ' 425) שהביא את הפסוקים הנ"ל, ובגללם שלל מי שפירש שהיעל הוא הראם.

לכן נראה שגם הערוך לא פליג על כל זה, והכוונה שלו היא ליעל שהוא עז הבר, ועיקר מה שבא לבאר הוא שהכוונה של המשנה דוקא לנקבת היעל, שאצלה הקרבן קטנה יחסית לקרבן הגדולה של הזכרים ואינה מתעגלת כ"כ כקרבן הזכרים, וי"ל לשיטתו שהמשנה לא מתייחסת לקרבן העיזים והכבשים הנקבות המצויות אע"פ שגם הן פשוטות כיון שבדרך כלל הן קטנות ולא שמושיות. ואף שהערוך אומר "כשבה", יש כמה מקורות שמהם עולה שיעל כבש ועז נחשבים אותה משפחה. המשנה בבכורות א, ה אומרת שלר"א אפשר לפדות בכלאים של כבש ועז לפי ששניהם נקראים שה. ובגמרא חולין לח ע"ב מובא שלפעמים העז יולדת כמין כבש, והכבשה יולדת כמין עז (וזה נקרא 'נדמה'). מבחינת גודל הקרנים, אצל היעלים, בין זכר ובין הנקבה יש דמיון יותר לכבשים מאשר לעיזים שכן אצל היעלים והכבשים יש קרבן גדולה (אכן יש מיני כבשים ללא קרנים כלל, אך לא בהם מדובר), ואילו הקרבן של העיזים קטנה, ובעבר היו מחלקים בין המינים לפי גודל הקרנים. גם בחלוקה המודרנית מסווגים הן את היעל והן את הכבש כסוג של שבט העיזים, וההבחנה במיני הבר בין כבש לעז אינה ברורה (תחומין כח עמ' 429). לכן י"ל שהערוך מתכוון לחיה יעל והוא קורא לה 'כבשה' כי במיני הבר אינו מבחינים בין כבשה לעז, אלא

(א). הערת המערכת: ראה עוד בזה במאמרו של הרב יוסף צברי בגיליון זה.

שלדעתו בניגוד לרש"י מדובר רק ממין נקבה, כי העיגול הכמעט מלא של היעל הזכר לא יקרא פשוט. ואולי יש לישב על פי זה גם את כוונת הרמב"ם באומרו שרק מין כבש כשר, שלא התכוון לשלול בזה את העז והיעל שהם מאותה משפחה, אלא את המינים האחרים שאינם מזכירים את עקידת יצחק². וראה אורחות חיים חלק א דין תקיעת שופר שלדעתו הרמב"ם מכנה כל מה שאינו פרה ככבש: "ואפשר כי דעת הר"מ אינו אלא למעט של פרה אבל של עז ושל תיש כלן בכלל כבש הן וכן של יעלים ובלבד שיהיו כפופין והילכך דיעבד כשרים. וכן נמי כתב הב' ההשלמה והר"י מקור' ז"ל".

והנה הריטב"א מקשה על הערוך שהביא ראה מהפסוקים ביחזקאל שקרן יעל כשרה, שמה שמצינו ביחזקאל הוא שקרני יעלים נקראו קרן, ולא נקראו שופר, אך המאירי בדף כו ע"א מקשה אותה קושיה על עיזים, שכן מצינו בדניאל ח, ה שהוא נקרא קרן "צפיר העיזים... קרן חזות בין עיניו" ומשיב "שהתיש בכלל הכבש הוא כדכתיב שה כבשים ושה עיזים" (וראה בדרשת הרמב"ן לר"ה שלדעתו מדובר בחזון שבו מתואר עז עם קרן שהיא עצם אחד ואין זו עז עם קרן רגילה). לפי האמור שלמעשה יעל הוא סוג של עז י"ל שבאותו אופן ניישב את קושיית הריטב"א, שזה ברור לגמרא שאין לחלק בין כבש עז ליעל כי כולם אותם משפחה, וכיון ששל איל נקרא שופר, כולם נקראים גם הם שופר. וא"כ אדרבה מזה יש חיזוק לשיטת הערוך.

מכל מקום לפי רש"י הוא מין חיה שלא הבחינו בו בין נקבה וזכר, ומשמע שגם קרני היעל הזכר יחשבו לפשוטים, וכן כתבו תוספות, ריטב"א, רבינו יהונתן, רבי אברהם מן ההר, והר"ן (אמנם תו"י המבוא בשיטות קמאי לר"ה כתבו בשם רש"י 'מין חיה נקבה'. ואולי כוונתם שמין חיה זו הוא בשם של נקבה, ועכ"פ כל הראשונים לא חילקו בזה) ולענ"ד נראה ברור שלפירוש רש"י גם קרן היעל הזכר תקרא פשוטה משום שהיא אינה מפותלת כקרני הכבשים הזכרים, ולפי רש"י כפוף פירושו מפותל, והיינו שהפיה פונה לכיוון אחר, וכן עולה ממה שפירש המאירי "פשוט ר"ל שאינו כפוף כקרן הכבשים כולם"³.

מכל זה עולה לענ"ד שאין כלל נפקא מינה ביישור הפיה, לפי רש"י פשוט שהשופר נשאר כולו בגדר כפוף גם לאחר אותו יישור, שכן כפוף פירושו מפותל. גם לפי שיטת הערוך שמפרש של יעל פשוט – ישר, נראה שאם מיישרים באופן חלקי את החלק הקרוב לפה לא איבד השופר בזה ממעלת כפוף. לפי הערוך קרן היעל הנקבה פשוטה כי היא ישרה כמעט לגמרי, אבל כאשר מדובר בקרן מפותלת גדולה שיישרו רק את פיה אינה דומה כלל לקרן היעל הנקבה. לכן הנפק"מ למעשה בענין מעלת כפוף היא אך ורק בשופר שיישרו אותו שלא יהיה מפותל, דבזה הוא דאיכא גריעותא לפי שיטת רש"י שהרי כך היא קרן היעל, וכפי שכתבתי בזה בספרי 'קול תרועה' עמ' 13 (בהוצאת המכון לרבינו ישובים) על השופר המרוקאי.

בברכה רבה

עידוא אלבה

ב). כ"כ בלימוד ערוך (מהרב שלמה ב"ר יצחק דב באמברגר) שלפי הערוך היעל הוא מין של כבש, ולדעתו גם הרמב"ם סובר כהערוך, אלא שלא פירש מה שאמרנו שבמיני הבר אין הבחנה בין כבש לעז.

ג). למעשה כבר קדמני בפירוש זה ד"ר משה רענן בתחומין כח, אלא שיש כמה הבדלים בין דברי לדבריו, ולמעשה דברינו משלימים זה לזה.

הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (עמוד כ"ה)

למערכת האוצר שלום,

במאמרו "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (אלול תש"פ) מחדש הרב אייכנשטיין ש"התקיעה במקדש כאילו מסמלת את תחילת העברת השופר בכל הארץ, ולכן סתמיות תקיעת שופר משתמעת ממילא בראשונה במקדש שהיא התחלת העברת השופר בארץ".

רציתי להעיר על דבריו, בהקשר לשנה זו שא' דראש השנה חל בשבת, כותב הפני יהושע (ראש השנה דף כט עמוד ב) בשיטת רש"י "דמ"ש ברישא דמתני' דדוקא במקדש עצמו היו תוקעין אבל לא בירושלים היינו לענין שלא היו רשאים לתקוע בירושלים ביום טוב שחל להיות בשבת קודם שתקעו בב"ד במקדש". על פי הפני יהושע, בראש השנה שחל בשבת התקיעה במקדש היתה תחילת העברת השופר, לא רק כסמל, אלא בפועל ממש. לא היו רשאים לתקוע קודם שתקעו בב"ד במקדש.

אך נראה שיש מקום לומר שגם בשנה רגילה, כשראש השנה לא חל בשבת, היה עיקרון שבסביבות ירושלים בפועל המתינו לשמוע בתחילה את התקיעות מבית המקדש. מדי שנה בא' בתשרי לא ידעו אם יעברו את אלול אם לאו. במקום שבו לא היה ניתן לדעת מה נקבע בב"ד הגדול, תקעו משום הספק. אך במקום שהוא בסביבות ירושלים הסברא נותנת שהמתינו לשמוע אם יתקעו בב"ד שבמקדש ויורו בכך שהיום מקודש כיום תרועה.

כך שהתקיעה במקדש אינה רק מסמלת את תחילת העברת השופר בכל הארץ, גם היה לזה המחשה מסוימת בפועל, הן בראש השנה שחל בשבת, והן בראש השנה שחל בימות החול. כנלע"ד.

בני דה לה פואנטה
מודיעין



הערה על מאמרו של הבה"ח הראל הכהן זק "יציאה מארץ ישראל לקברות צדיקים בחוץ לארץ" (עמוד ל"ב)

בס"ד

על מאמרו של הבה"ח הראל הכהן זק שליט"א

קודם כל ייש"כ על הצעת שיטות הראשונים בבהירות.

אולם לגבי מסקנתו לגבי יציאה מאר"י לקברות צדיקים, שאין ליוצאים על מה לסמוך, זה אינו מתרי טעמי:

א. הרבה מהפוסקים (מהם באו"ח סי' תקלא ס"ד) אשר כל בית ישראל הולכים לאורם, כתבו להקל לצאת לצורך מצוה כל דהו [וכן נהוג עלמא], ובודאי שיציאה לקברות צדיקים לכל הפחות בכלל זה. ולדבר כזה פשוט אך למותר להביא מקורות וכבר נתחברו ספרים שלקטו המקורות

האוצר ♦ גיליון מ"ה

לכך (וראה לדוגמא בפתח ספר שפתי צדיקים לרבי שלמאן מוצפי זצ"ל), והדברים מקורם טהור במדרשי חז"ל ובזוה"ק, ובדברי המקובלים המהרח"ו וכו'. ואציין עוד לדברי מרן הגרע"י זצ"ל ביחיה דעת (ח"ה סי' נז) שכן מוכח מדברי השו"ע [ומקורותיו] (או"ח תקסח ס"י) בדין הנודר לילך על קברי הצדיקים.

ומה שהמציא סברא שאין ללכת רק על קברי אבות וקצת תנאים, כמובן שבמקורות חז"ל מדובר רק על קברי האבות כי לא היו כבר אחרים בזמנם, וכן בדורות שאחרי על קברי התנאים, אבל במקורות היותר מאוחרים בראשונים ואח"כ באחרונים פשוט שמדובר על קברי הצדיקים אשר נפטרו בדורם, וכמבואר במהרי"ל שנפסק ברמ"א בהל' ראש השנה (או"ח תקפא ס"ד) שנהגו ללכת על הקברות בער"ה, "דבית הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפילה נתקבלה שם ביותר וכו'" ע"כ מדברי המהרי"ל המובאים בנושאי כלי השו"ע. וכי איזה קברי תנאים יש באירופה?! [ועוד יש להוכיח מכאן שהוא אפי' אם קבר הצדיק הוא בתוך בית קברות]. וכל החששות של לועג לרש ודורש אל המתים, כבר נמנו וגמרו כל הפוסקים להקל בדרכים הנהוגים [ואף לבקש מהצדיקים שיבקשו רחמים עליו למקל יש על מה לסמוך, כמבואר בחזו"ע ימים נוראים עמ' נב-נג].

ובמפורש כתבו רבים מהפוסקים להתיר לצאת לחו"ל עבור מצוה זו, ראה מה שהביא ביחיה דעת הנ"ל בהערה, ולגאון הרב יצחק ישעיה ווייס שליט"א בגיליון נוה ההיכל (מס' 412 בסופו) שהביא עוד הרבה אחרונים שכתבו להקל בזה. וחבל שכתב מסברות עצמו שאין מצוה בהשתטחות על הקברות, נגד מנהג כל גדולי הדורות ובלי לעיין בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים.

ב. לענ"ד יש צד להתיר הדבר אף למחמירים, שהרי מי שמתחזק מהליכה לקבר צדיק מסויים, הרי זה כלימוד תורה מרבו אשר חפץ בו, ואין זה דומה למי שהולך לנפוש באיזה מקום ואומר שזה מחזק אותו, שהרי להשתטח על קברי צדיקים הוא דבר מצוה, ובפרט אם מתחזק מהתפילות והלימוד תורה שם, ודאי שזה בכלל רבו שלבו חפץ.

ולעצם הנסיעה לקבר רבי נחמן זצוק"ל בראש השנה האם הדבר ראוי, רבים מגדולי הדור אמרו שאין הדבר ראוי לעזוב ביום קדוש זה את המשפחה וכו', ומ"מ אינו דומה החסידים ההולך ברצון משפחתם וכו', וכל אחד יעשה כהוראת רבותיו, ורבים הם הרחוקים ממצוות המתחזקים מהנסיעה, וד"ב [ויש להעיר שגם מרבני חסידי ברסלב יש אומרים שמארץ ישראל אין עניין לנסוע לאומן]. וע"כ פשוט שאין לחרוץ הדבר לאיסור במקום שיש על מה לסמוך, ואם רוצים להחמיר יש להתחיל מביטול הטיולים לחו"ל, מינים ממינים שונים, אשר להם ודאי רחוק למצוא היתר.

ולעניין פסק ההלכה בעניין יציאה מאר"י לחו"ל, יש הרבה לעיין בזה מכמה פנים, שהרי גם הראשונים שהחמירו התירו לצאת לצורך הרווחה ולמה שכל מצוה תהיה פחותה מזה. והנראה לומר בזה שמה שהתירו לצאת הוא רק לדברים שהם צורך ישיבת אר"י [מלבד הדברים המותרים משום שא"א לקיימם בארץ] (ועפ"ז יש ליישב את לשון הרמב"ם בהל' אבל פ"ג הי"ד "וכן כל כיו"ב") [ובעניין חיוב עלייה לאר"י לבני חו"ל, עי' בגיליונות החדשים ליחיה דעת (שם בגיליונות

החדשים מס' 1) וביביע אומר חלק יא (יו"ד סי' לד אות ט) מה שהעיר על דברי האגרות משה], ואכמ"ל ועוד חזון למועד אי"ה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה

משה בן דוד

תגובת המחבר

בס"ד

תודה על ההערה.

אמנם, איני מסכים כלל.

א. עניין הליכה לקברי צדיקים מאוחרים הוא מחלוקת ראשונים האם יש בו חשש דורש אל המתים. וגם האריז"ל הזהיר מללכת לקברות אם לא שצדיק ילך לקבר של צדיק (או כל אדם לקברים שציינתי שאפשר) [וכמו שכתוב שם שהמהרח"ו גופו פעם אחת בטעות היה על קבר של גוי רשע ונכנסה במהרח"ו ובקושי תיקן האר"י את הדבר (ואיני מוצא כעת את המקור המדויק)].

וצריך גם להוסיף על זה, שהאחרונים שהתירו לצאת לצורך קברות צדיקים, נסמכו הרבה על הסברא שקשה מאוד לחיות בארץ, ואין עבודה (העיקרון של הגמ' בב"ב).

ולגבי לועג לרש - איני מבין איך אפשר להתפלל בקבר של רבי נחמן, ועוד את תפילות הקבע, הרי זה בית קברות, וכל מקום שם הוא על גבי קבר של יהודי, וזה לועג לרש!

ב. העניין ברב מסוים הוא לא איזה רעיון אוורירי של רצון, אלא שאצל רב אחר האדם לא יצליח ללמוד, וההיתר הוא בעצם לצאת לצורך לימוד תורה (כמו שבארתי במאמר), ומה שאומר שמתחזק זה אינו כלום, וכי אם אדם יאמר שהוא מתחזק במקדש ע"ז בהודו יותר לו לצאת לשם?!

ומה שכתב כבודו על טיולים - אכן כתבתי שאין שום היתר בזה.

ובר מן דין, לא התייחסת כלל לטענה המרכזית שלי, שגם לצאת לצורך שאר מצוות אסור, וממילא ק"ו לצורך מה שנחשב כ"מצווה קצת" (פני חבירו והמסתעף).

הערה על מאמרו של הרב דניאל אדר "חידושי הלכות וביאורים בדיני ברכת

התורה - הלכה למעשה [חלק ב']" (עמוד קי"ג)

הלום ראיתי בירחון האוצר האחרון (עמ' קמ-קמד) מה שהאריך הרב דניאל אדר נר"ו להקשות על שיטת מרן השו"ע בענין ברכת התורה לנשים, ותמך אשוריו בדברי החק"ל או"ח סי' י'.

ויעיין מה שכתבתי בזה בעניי בירחון האוצר גליון ל"ז (עמ' קיד-קיו) ליישב את שיטת השו"ע בדברים ישרים ונכוחים למוצאי דעת. ושם בהערה י"ד הבאתי שבחקרי לב הוצאת מכון המאור סיום דבריו הוא: "וא"כ אין להם על מה שיסמוכו לברך ברכת התורה, וצ"ע". ולפ"ז נמצא

האוצר ♦ גיליון מ"ה

שהחק"ל לא הכריע למעשה נגד השו"ע, אלא הניח את הענין בצ"ע, והרב מולקנדוב הקשה שבחק"ל דפוס ראשון [כפי שמצולם באוצרות התורה והיברו בוקס] אין את המילים "ברכת התורה וצ"ע", אך כעת ראיתי שכך העתיק את דברי החק"ל בשו"ת יוסף אומץ סי' ס"ז, וא"כ ודאי יש דברים בגו, ואולי במאגרים לא צילמו את כל הדף.

ועוד מקום אתי להעיר דהחק"ל עצמו כתב להדיא שלפי מנהגינו שנשים מברכות על הלולב ולא מחינן בידיהוה ה"נ לא מחינן בברכת התורה, אלא שהקשה על זה, שגם ר"ת שמתיר לאשה לברך על מ"ע שהז"ג מודה שאינה מברכת ברכת התורה, משום שאסורה היא בת"ת. ובזה יפה השיב היוסף אומץ שרבים סוברים שאין לה כל איסור ללמוד הלכות השייכות להן, כמ"ש בספר חסידים, וכ"כ הב"י עצמו ביו"ד סי' ש"מ, וכל דבריו של ר"ת הם רק על קריאת התורה שבכתב, שא"א ללמוד ממנה הדינים, וכן קרבנות וסדר תפילה התירו להם.

דוד אריה הילדסהיים



הערה על מאמרו של הרב יעקב דוד אילן "בדין תפילה וקריאת התורה בצבור, ודין צבור בקריאת שמונה פסוקים אחרונים שבתורה" (עמוד קמ"ה)

הרב יעקב דוד אילן ביאר דין ח' פסוקים האחרונים בתורה, והנני נותן את חלקי. הראב"ד הקשה על הרמב"ם דהא דאמרו שיחיד קורא אותם הכוונה שאינו מפסיק בהם, אבל להרמב"ם הוקשה א"כ מהו הלשון של "יחיד", ולכן פירש דלא צריכים בו עשרה. ומה שכתב הכסף משנה לפרש שלא היה בבית הכנסת אלא ט', צריכים לפרשו דביום שמחת תורה אם לא היה שם אלא ט' לא קורין בתורה אלא השמונה פסוקים, ויש לדייק בלשונו דבעינן עכ"פ ט' ולא מהני רוב מנין.

ומה שהקשה עוד הראב"ד דהיכן הלך הצבור, ופירשו הנ"ל דהיינו הרי בכל התורה הדין כן שאם יצאו מקצתן גומרין, י"ל כספיקותו של הכסף משנה, דבאמת בכל התורה יכולים לגמור רק העולה הנוכחי ולא להעלות עוד, וכאן יכולים לגמור כך.

בלשון התוספתא יש לדייק מדאמר מפסיק מיד משמע שהם עומדים עדיין באיזה דבר וצריכים להפסיק, ולכאורה הכוונה שנוכרו לפני חזרת הש"ץ, וא"כ יש לדייק שאם נזכרו אח"כ יצטרכו לחזור ולהתפלל מוסף.

ועכ"פ אין להוכיח מכאן שאם יצאו מקצתן בקריאת התורה יוכלו להתפלל מוסף, כי הרי אפילו הפטרה אינם מפטירין, וזה יותר שייך לתורה מתפילת המוספין.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב שלמה זאב פיק "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד"

(עמוד שנ"ג)

בס"ד

בנוגע למאמרו הנפלא של הרב שלמה פיק שליט"א,

קריאת המאמר היתה לי לתועלת רבה. לחיבת הקודש, אדון בכמה הערות בדבריו, כדרכה של תורה.

א. בראשונים הובאו כמה טעמים לטעם איסור הרבות מלך כסף וזהב, רוב הראשונים ביארו שהטעם הוא משום איסור גאות. בעוד שהאבן עזרא פירש זאת, משום שמא יבוא ליטול כסף מהעם שלא כדין.

רצה הרב המחבר שליט"א לטעון, כי יש נפק"מ בין הטעמים, במקום שהדיוט שאינו מלך מרבה לו כסף וזהב, דאם הטעם הוא משום גאווה, אם כן שייך הדבר אף בהדיוט, בשונה מאם נפרש את הטעם משום הכבדת העול על העם במיסים שלא כדין, שאין זה נוגע להדיוט.

אמנם י"ל, דלא באנו כאן לדבר רק על איסור גאווה, דבזה ידועים דברי הסמ"ג שלומד זאת מהשמר פן תשכח את ה' אלוֹקֶיךָ. אלא כאן יש לאו מיוחד דווקא למלך להרבות כסף וזהב, ואף לביאורו של הרמב"ן על התורה, שזהו משום שלא ירום לבבו, היינו משום דאצל מלך מחמת עצם מעמדו המרומם והנישא, ובצירוף הרבות כסף וזהב, יוביל אותו הדבר כמעט בוודאות לגאווה. אמנם דבר זה אינו שייך אצל הדיוט, ואף אם ירבה לו כסף וזהב, מכל מקום אין כאן את שילוב המעמד הגבוה וצירוף השליטה, כך שלא אסרה זאת התורה להדיוט להרבות כסף וזהב, על אף שנאסר עליו להתגאות.

ב. בענין המחלוקת בין הרמב"ם לחינוך (מצוה תקב) האם לוקה המלך על לאו של הרבות כסף וזהב, דלרמב"ם לוקה ולחינוך אינו לוקה, כפי שלא הזכיר זאת וכדדייק המנ"ח. והביא לבאר בשם ספר משפט המלוכה להגר"י גרשוני זצ"ל, שטעמו של החינוך הוא משום דסובר כאבן עזרא שיסוד האיסור הוא משום נטילת ממון מהעם שלא כדין, ואם כן הוי כדין גזל, ולגבי גזל אין לוקים משום שניתן לתשלומין (מכות טז, א), עכ"ד.

אמנם דבריו מחודשים, שכן אף שטעם המצוה הוא משום שלא יבוא להכביד עולו על ישראל, מכל מקום כאשר הוא נוטל מיסים וארנוניות מהעם אין בזה גזל, אלא איסור על המלך להרבות לו ממון. וכן יש לדון, שיתכן שאין זה ניתן לתשלומין כגון שנטל סך של מאה אלפים, ומה שהיה זקוק לו הוא חמישים אלף, אם כן למי מעם ישראל יחזיר, הלא מחצית מהמאה אלף נטל כדין.

ג. בעקבות מאמרו הנפלא, התעוררתי לכמה נידונים, ואציין הערה אחת, כתב הרמב"ם (מלכים ג, ד): "ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגזיו ולהתגאות בו, או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו, וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם הרי זה מצוה להרבות, ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גזיו שנאמר ולא ירבה לו, ואם הרבה לוקה".

יש לעיין, כיצד פסק הרמב"ם שאם הרבה לוקה, והלא הוי התראת ספק, שמא יקח את הכסף שגבה ויתנו לצרכי ציבור, נמצא אם כן שאין עצם נטילת הממון המרובה מחייבת שילקה ויעבור על איסור, ושוב הוי התראת ספק.

אמנם י"ל דלרמב"ם האיסור הוא במה שמכניס את הממון לבית גנזיו להתנאות ולהתנאות, ובאותה השעה אינו יכול לפטור עצמו, שכן האיסור הוא בעצם ההכנסה לאוצרותיו על מנת להתנאות, ואז הוי התראת וודאי. אמנם בדעת החינוך י"ל דהאיסור הוא בגוף הזכייה בממון, ואז הוי התראת ספק, דשמא ימסרנו לציבור, או להקדש, ויל"פ עוד בזה.

ואחתום בברכה, שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה, בדרך התורה המסורה, בדבריו הנחמדים מפז ונופת צופים, ויהי ה' אלוֹקֵינו עִימו, ויזכה לכוח"ט.

כעתירת

דוד לוי



הערה על מאמרו של הרב רפאל סויד "שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה" (עמוד שצ"א)

א.

בעזה"י אלול המרוצה התש"פ

לכבוד הקובץ הנפלא!

באות ו'. יש לומר שמצוות מילה היא מעשה שכל אחד יכול לעשותו, ואפילו צפורה לקחה צור וכתה ערלת בנה, אי לכך איננה כל כך כמעשה אומן. והכל בקיאים אצל מילה. ועל כן שרי בחוה"מ בפשטות. ורק בדורינו, דאכשר דרא ונוהרים יותר ברפואה וכיו"ב, אך מעשה המילה הוא אותו מעשה. ופשוט.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

כפיר ברוך מבורך דדון ס"ט



ב.

בשמועות רבותינו אות י"ג, נראה לומר דאם יבנה בית המקדש יהיה חיוב מדרבנן להמשיך לספור, לידע מתי יקבעו חג השבועות ולהקריב מנחה חדשה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



ג.

במה שתמה הרב סוויד אות יג [מתורת הגר"ד לנדו], האיך מברכים על ספיה"ע הלא מהרה יבנה המקדש, ויתבטל המצוה גם מדרבנן כי כבר לא יהא זכר למקדש וגם דאורייתא אינו כי לא הוקרב העומר.

ובאמת אין כאן קו' כלל, כי הלא זה גופא היה התקנה והחייב דרבנן לספור ולברך בכה"ג. אלא דיל"ד אם משו"ה מוכח דגם לכשיבנה המקדש נצטרך להמשיך לספור עד שבועות או לא וצ"ע.

בברכה

מרדכי אייזן

ישיבת מיר



הערות על הערות וקושיות (גיליון מ"ד)

א.

בענין תוספת שבת נתקשה הרב אהרן הכהן פרידמן איך שייך לומר שהבעל יכול להפר קבל אשתו דהיינו שהופר רק מעתה ולא מעיקרו כיון שאתה מפסיקו מעיקר שבת בטל כולו, ויש לומר דהנה תוספת שבת אפשר רק להוסיף מפלג המנחה, אבל קודם לו אינו תוספת שבת, אולם י"ל שאם קיבל על עצמו הוי כסתם נדר, וכמו שכתב המ"ב בסימן תקנ"ג, ולכן כאן נשאר חצי הראשון כשביתה באמצע השבוע.

עוד שאל בענין לא תלבש לגבי טבעת, לזה עיין מ"ב סימן ש"א ס"ק ל"ה, ועוד כאן פשוט שמגלגלו על אצבע הקטנה, שזה לא נקרא לבישה.

דוד אריה שלוינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב



ב.

בדבר מה שדן הרב אהרן הכהן פרידמן נר"ו בקובץ האוצר (גיליון מד עמוד שיא) אם יש משום לא ילבש בלבישת איש טבעת אשה כשאין המטרה להדמות לאשה. ויש להעיר מדברי הגמ' בשבת (סב.) פעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת להוליכה אצל אומן לתקן ומניחה באצבעו עד שמגיע אצל אומן, ע"ש. דמשמע דבכה"ג ליכא משום לא ילבש.

בברכה

הצער ישראל סיתהון



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

חיים מלין
3126877@gmail.com

הרב אוריאל כהן
0533160716k@gmail.com

הרב אהרון אמויאל
amoyal.8486@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב ינון בר כוכבא
ybc8834@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב הראל דביר
hareldvir21@gmail.com

הרב אליעזר פויכטונגר
e0548439625@gmail.com