



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני מנהגים ♦ חודש תשרי ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון יא

שנה ג' ♦ תשרי תשפ"א

ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses,
and treatises on Biblical and Talmudic law gathered from
scholars of Judaism in the Spanish-Oriental rite.



2020 ♦ תשפ"א
כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$32
מחיר מנזי לשנה: \$32

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com

חברי המערכת:
יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי
יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה

**הגליון הבא יצא לקראת חודשי כסלו-טבת ה'תשפ"א
ויתמקד בענייני חנוכה ובענייני ברכות.**

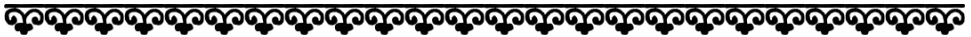
**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח כסלו
(ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים)**

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"א



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נכאת

דיני המנהגים ממרנא ורבנא כמוהר"ר שלמה עמאר זלה"ה ז
הרב יוסף פרץ

בגדר חיוב תקיעת שופר יא
הג"ר אליהו פנחסי זצ"ל

ענייני דיומא

מקום אמירת הפיוטים בתפילה בימים נוראים יט
הרב אהרן צבי כהן

אמירת קטעי הסליחות שבארמית ביחיד כז
הרב עמנואל מולקנדוב

ברכת הלבנה ועשיית הסוכה במוצאי יום הכיפורים לג
הרב מתתיהו גבאי

דין אינו מקבל טומאה בסכך מא
הרב צבי אריה פרידמאן

בענין מוקצה דעצי סוכה ונוי סוכה מז
הרב יעקב חסאן

בענין מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה גדולה וסוכה קטנה נא
הרב יוסף צמח

שאלות מצויות בענייני אתרוג נו
הרב בנימין צרויה

בענין לולב במקדש שבעה סט
הרב חיים וועג

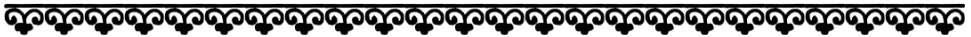
עיונים בהלכות דבר האבד בחול המועד עז
הרב מנחם מענדל אייברמסאן

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"א



תוכן העניינים



תורת אמך

בעניין לא תתגודדו והמסתעף	פז
הרב מיכאל פרץ	
קבלת דעת הרא"ש בפסקי הספרדים ובמערב הפנימי	קא
הרב מרדכי לבהר	
הקדמה כללית לתורת המנהגות	קט
הרב יוסף פרץ	
בניקוד נקדישך ונעריצך.	קיז
הרב משה יעקב חפוטא	

בית יוסף

בדין שומע כעונה אם צריך להבין	קכה
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי	
בענין אסורה לבעל אסורה לכוהל	קמט
הרב ישי יצחק שרגא	
בגדר פנים חדשות וכמה נפ"מ לדינא	קנז
הרב אליהו קדושים	
מניעת שכן להמשיך להחזיק בחנותו בשכונה סגורה	קסז
הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי	
שוטר יהודי שרוצה להתפטר ממשרתו בסיבת המהומות שבארה"ב	קעא
הרב שי טחן	

בית תלמוד

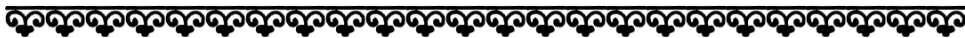
בענין מפקד העם	קעז
הרב שמעון תבריקאן	
עיונים בריש מס' תמורה	קפג
הרב יהודה אריאל עובדיה	
בענין בשר עוף בחלב מן התורה	קפט
הבה"ח מנשה ראזק נ"י	

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"א



תוכן העניינים



מגיד מישרים

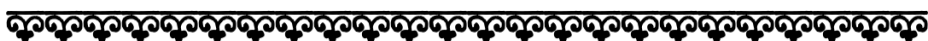
שיחת מרן ראש הישיבה קודם התקיעות	קצה
רה"י הג"ר שלום כהן שליט"א, מרשימות הרב שי קבסה	
שופר של אלול	רג
הג"ר משה שפירא זצ"ל, מרשימות הרב אליהו ענתבי	
ענייני תשובה ועבודת ראש השנה	רט
הרב שאול סימן טוב	
ענין השברים, תשובה תפילה וצדקה	ריט
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי	

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת	רכז
[א] הערות על ספר מגן אבות, להג"ר מרדכי לבהר שליט"א ♦ הרב משה פרץ ♦ [ב] תגובה למאמר הרב יגון עזרא צור בגליון י' בענין טלטול ספר תורה ♦ הרב שאול סימן טוב ♦ [ג] תגובה למאמר הרב רפאל גנדי בגליון י' בענין אמירת ה' אלקיכם אמת ♦ הרב עמנואל מולקנדוב ♦ [ד] שו"ת בענייני קורונה ♦ הרב שי טחן הרב ♦ אברהם יפה-שלזינגר	



פתח הבית



ישמחו השמים ותגל הארץ, לקול מבשר מבשר ואומר, שיר למעלות, בהגלות נגלות, מעשה ידי מלכים אמניך, מאן מלכי רבנן וקול בניך בני עליה, זאת תורת העולה, מקוטר מר ולבונה, מקול "אבקת רוכל", גליון י"א, תשרי תשפ"א, ואחד עשר סמנים היו בה, קול יפה לבשמים, ובכל מקום מוקטר מוגש, אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בקול מקום, עלה אלוקים בתרועה, ה' בקול שופר, רבנן דשפיר קא אמרי, קובץ מלא אמרי שפר, נוסף גם הוא על הראשונים והיו לאחד עשר כוכביא, קדם אבונא דבשמיא, ברן יחד כוכבי בוקר רנה של תורה, ויריעו כל בני אלקים, להעלות על נס ועל במתי ארץ, להכתב בספרן של צדיקים, מאיי הארץ וים רחוקים, ונעשו קרובים מפי הכתב, כתב סופר והוא עד, עדות נאמנה ומיוחדת, אן סהדי, עדי חתימה כרתי, על ישראל ועל רבנן ועל תלמידיהון די בכל אתר ואתר, מקום שהאמינה תורה, זו תורה וזו שכרה, פשיטי דספרא וסייפא, מחדדים זה לזה במשא ומתן של הלכה, מחריפי דנהרא, סורא ונהר דיעה, מתהום ארעא ועד רום רקיעא, ותהום כל העיר, אחד מעיר ושנים, ממשפחת הפלואי, על כן נצרתם נפשי. מראשית השנה ועד אחרית שנה, תחל שנה וברכותיה.

במדור 'בית נכאת', מוסבות שם משובצות, מיריעות שלמה מאהלי קדר, מחשוכא לנהורה אפקינן, כל זכות שתבא לידן, להעמיד בקרן אורה אותיות מוקפות גויל, מגנוי מכון פי ישרים בראשות הג"ר יוסף פרץ שליט"א מפנמה, ואלו הן הגוילין, מעשה ידי אמן, כתב יד מחד מקמאי מחכמי מרוקן, ה"ה כמוה"ר רבי שלמה עמאר זצוק"ל. גם עלתה בידינו, מטובת עין ידידנו, ר' משה פנחסי שליט"א מכתבי אביו המנוח רבי אליהו פנחסי זצ"ל, בגדרי מצות תקיעת שופר, לפרטיה ועוללותיה.

ובדרכנו מאז, מתמקד הגליון הנוכחי בענייני חודש תשרי - ירח האיתנים, יזכור לנו היום חסדי אבות ראשונים, וגם בו זכינו למילי מעלייתא, מפומא דאירותא, דעני לאהרן במחתא, ענינן, מאמר מאת הרה"ג ר' אהרן צבי כהן שליט"א, מדייני מתא ליקווד יצ"ו, בענין מקום אמירת הפיוטים בתפילה בימים נוראים, וע"ט יתקע ועלה, הרה"ג ר' יעקב חסאן שליט"א, ראש הכולל הספרדי ד'טורונטו, בענין מוקצה דעצי סוכה וגוי סוכה, ויעל בראשונה הרה"ג ר' בנימין צרויה שליט"א, ראש חבורת כולל אור ההלכה, כמה שאלות מצויות בעניני אתרוג, וכן מאמר מאת הרה"ג ר' חיים וועג שליט"א, ראש כולל זכרון גרשון לדיינות, בענין לולב במקדש שבעה, וכנגה זרועיה תצמיח עוד כהנה וכהנה לא ידענו שבעה, חביבה מצות השעה, סולו מסילותיה.



פתח הבית



שמע בני מוסר אביך, כי קרוב אליך הדבר בפיך, סיפחנו לגליון זה מדור בענייני המנהג לענפיו, וברכה לעצמו קבענו במדור 'תורת אמן', מאמרים יקרים, מהררי נמרים, ומלכם בראשם מאמר בענין 'לא תתגודדו' מאת הרה"ג המפורסם, ר' מיכאל פריץ שליט"א, בעמח"ס 'אהלי שם' ועוד, ומאת בנו ר' יוסף פריץ שליט"א בעמח"ס 'תורת המנהגים'. גם זכינו למאמר בענין קבלת מנהגי הרא"ש במערב הפנימי מאת הרה"ג ר' מרדכי לבהר שליט"א, בעמח"ס 'מגן אבות' ג' כרכים על מנהגי מרוקו, כל אלו חברו מסלתה ומשמנה, להקיף סוגיות חמורות אלו כעכנא, והיתה לראש פינה, **הבשילו אשכולותיה**.

ולכו אל יוסף, במדור בית יוסף, שו"ת בהלכה מנופים ומנוקים, שבעתיים מזוקקים, בכמה עניינים זקוקים, מכמה פוסקים מובהקים, וביניהם הרה"ג ר' אליהו קדושים שליט"א, רב דק"ק טוב סטאטין איילנד, הרב חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א, מחברי המערכת ומדייני מתא ליקווד יצ"ו, ואת יהודה שלח לפניו גשנה במדור 'בית תלמוד', דרופתקי דאורייתא כל אחד לפי מה שהוא אמוד, ובראשו נפקד, מאמר מאת הרב שמעון תבריכיאן שליט"א, מחו"ר בית מדרש גבוה, ליקווד יצ"ו, בעניין מפקד העם, ותעלה לך תימרתו, והיה הוא ותמורתו, עיונים בריש מס' תמורה, ובסוגיא דבשר עוף בחלב, עיין עליו, לאסוקי שמעתתא אליבא דקושטא, סלו סלו מסילותיה.

ובמדור 'מגיד מישרים' דרושים לכל חפציהם, שיחת מוסר ודברי כיבושין, מאת מרן ראש הישיבה הג"ר שלום הכהן שליט"א שדרש לפני התקיעות ר"ה תש"פ בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, אשרי עין ראתהו, נכתב ע"י הרה"ג שלום שי קבסה שליט"א, הוד והדר פעלו, איישר חילו, ולהבדיל בין חיים לחיים, אשרינו מה טוב חלקנו, ותבט עינינו במאמר עמוק עמוק מי ימצאנו, בענין שופר של אלול מאת הג"ר משה שפירא זצ"ל, נרשם ע"י תלמידו הרב אליהו ענתבי שליט"א, וצדקתו עומדת לעד, וגם דרוש יפה ומנופה, מאת הרה"ג ר' שאול סימן-טוב שליט"א, בענין תשובה ועבודת ראש השנה. ועוד דרושים הנותנים אמרי שפר. מה אהבתי תורתך, אהבת כלולותיה.

ובמדור בדק הבית, נאספו ובאו בעלי תריסין ועלו בסערה, לשלוח חרב מתערה, ולהשיב מלחמה השערה, מעמידים הים בגערה, ואת והב בסופה כדרכה של תורה, ובסוף המדור כללנו כמה שו"ת מאת הרה"ג ר' שי טחן שליט"א, מורה הוראה וראש כולל ארזי הלבנון, ברוקלין,



פתח הבית



והרה"ג ר' אברהם יפה-שלינגר שליט"א, בעמח"ס באר שרים, בעניינים הנוגעים למעשה בתקופת הקורונה, אשר עדיין שולחת את הבערה, ירחם ה' עלינו מהרה, ולא תקום פעמיים צרה, אל נא רפא נא למחלותיה.

הגליון הבא יופיע בעזהשי"ת לקראת חדשי כסלו-טבת תשפ"א הבעל"ט, ויתמקד בעיקר בענייני חנוכה וברכות, נא לשלוח חידו"ת לא יאחר מר"ח כסלו הבעל"ט, וניתן לשלוח גם בעניינים אחרים, וכן מאמרים באגדה או איזה תגובה או הערה, ולכתחילה לבא בדרך קצרה, (ועדיף גם מוקלדים ושלוחים אל כתובת האימייל של המכון). בברכת כתיבה וחתימה טובה, תבורכו בכפליים - תחל שנה וברכותיה.

חברי המערכת



בית נכאָת

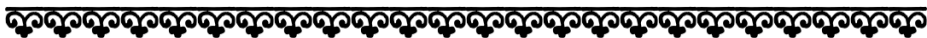




דיני המנהגים ממרנא ורבנא כמוהר"ר שלמה עמאר זלה"ה

הרב יוסף פרץ

מכון פי ישרים, להוצאת כתבי חכמי ורבני מראבש, פנמה



תודלותיו

"מרנא ורבנא הרב הכולל, החסיד העניו, איש אלים קדוש הוא, כידוע ומפורסם בכל העולם, כמוהר"ר שלמה עמאר זלה"ה. כך כינוהו רבני דורו.

רבנו נולד בעיר ואם בישראל "מראבש" אשר במדינת מרוקו, בשנת ת"כ בערך, ונלב"ע שם בתמוז שנת תצ"ה (וי"א תצ"ח). היה תלמידו של כמוהר"ר יצחק דלויה זלה"ה וחבירו של כמוהר"ר אברהם אזולאי. וזה מה שכתב עליהם בספר הקדמון מר דורור (איזמיר ת"ץ):

עיר המהוללה עיר ואם בישראל בתורה וביראת שמים מרויקוש, שקורים לה בלשון ישמעאל מראבש יע"א, מגודלים מנעוריהם ביראת אלהים שלמים וכן רבים בידי התורה מחזקים. ידם רמה בעבודת האל. בכח ואל. כלם אנשים צדיקים ות"ת כנגד כלם ביתר שאת כיד ה' הטובה עליהם והדברים עתקין. בפלפולא חריפתא בש"ס ובכל הפוסקים. והמפורסמות אינן צריכות ראייה, וכל יודעיו יעידון יגדון שאין תורה כתורת מראבש. **ובפרט** מן הפרט הישיבה הקדושה שראשה נמלא טל אורות ג' המה מטיבי צעד והמה מבני ענקים. ראשם מגיע לשמים ועיניהם רואות בשמים ממעל ועל הארץ אור תורתם בהיר בשחקים, הראשון שבקדושה הרב המובהק יצחק די לויה תנצב"ה, והשני הדומה לו בגדולה ובמעלה הרב המובהק כמוהר"ר שלמה עמאר נר"ו, והחוט המשולש לא במהרה יתק המופלא בחסידות המקובל האלהי מורי ורבי הרב הכולל ואברהם [אזולאי] היו יהיה לגוי גדול ועצום אכ"ר. וכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, והמה חכמים מחוכמים וכולם גבורים גבורה של תורה, והמה מריקים זינים לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, אשרי עין ראתה כל אלה.

רבנו השתלם בחכמת הקבלה עם חברו כמוהר"ר אברהם אזולאי זלה"ה בחברת כמוהר"ר יעקב מראג"י בטיטואן. והעמידו ישיבה במראבש ללימוד הקבלה. משיבה זו יצא הפירוש המפורסם על הזוהר "מקדש מלך", והובא בו מחידושי רבנו.

רבנו היה פוסק העיר, וחדש חידושים הרבה באיסור והיתר, וזכה ונתקבלו בכל העולם. ומחידושו נפרסם כאן מכתבי יד עתיקים סמוך לזמנו של המחבר, מה שחידש בתורת המנהגים. פסקים אלו פורסמו בחלקם על ידי החיד"א זלה"ה בספרו שיורי ברכה, ונעשו פסקים אלו יסוד מוסד לתורת המנהגים, והביאום הפוסקים במאות מקומות. וכאן מתפרסמים בשלימות על פי כתבי יד. במסגרת "מכון פי ישרים" זכינו לקבץ את פסקיו וחדושו של רבנו מספרים ומכתבי יד, ובע"ה נפרסם אותם במקום אחר.

דיני מנהגי איסור

המותרים ונהגו בהם איסור הוי כאלו קבלו עליהם כנדר ואסור להתירם להם. ולישנא דכאלו קבלו עליהם הכי דייק. ועוד דהא קיימא לן בנדרים עד שיוציא בשפתיו דכתיב לבטא בשפתים, ואם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו אינו נדר, וכן מבואר בש"ע סימן ר"י

(סעיף א) אין הנדר חל עד שיוציאו בשפתיו ויהיו לבו ופיו שוים. וכן מבואר בהרא"ש פרק מקום שנהגו וז"ל, כמה בטלני איכא

שאלה^[א] מהרב הנוכח הא דקיימא לן דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם, אם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

תשובה: דבר פשוט הוא שאינו אלא מדרבנן משום דדמו לנדרים, והכי דייק לשון הש"ע שכתב בטור יו"ד סימן רי"ד, דברים

בקעה מצאו וכו'. עכ"ל. משמע מדבריו דדוקא כשהמנהג גרוע אנו תולין בטעות, אבל מנהג חשוב מסתמא היה כהוגן ובלו טעות.

ומכל מקום נראה שאם יש שום צד או שום הוראה לתלות בטעות אנו תולין, לפי שדבר זה קל בטולו מאחר ששורשו מדרבנן. וראיה לדבר מהא דגרסינן בפרק קמא דחולין דף ו' (עמוד ב), העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על רבי מאיר שאכל עלה ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו, חברו עליו אחיו ובית אביו, אמרו לו מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהוג בו היתר, דרש להם מקרא זה (מלכים ב יח ד) וכתת נחש הנחושת אשר עשה משה כי עד הימים ההם היו בני ישראל מקטרים לו וכו', איפשר בא אסא ולא ביערו בא יהושפט ולא ביערו והלא כל עבודה זרה שיש בעולם אסא ויהושפט ביערו, אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו, מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה שאין מזיחין אותו ואמרי לה שאין מזניחין אותו [ואמרי לה אין מזניחין אותו], מאן דאמר מזיחין דכתיב (שמות כח) ולא יזח החושן, מאן דאמר אין מזניחין אותו דכתיב (איכה ג לא) כי לא יזנח לעולם ה'. ואמרי לה אין מזניחין אותו כדתנן

[א] הביא דבריו החיד"א ביו"ד סי' ריד כל הסימן. ומשם הביא זכור לאברהם אלקלעי (חיו"ד מהד' ב אות ד). ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ה סי' מא אות ב). שואל ונשאל ח"א אור"ח סי' לא, יו"ד סי' קפג. ח"ב יו"ד סי' קלח. ח"ג סי' רפה. יו"ד סי' צ"ז.

[ב] והוא תלמוד ערוך בנדרים דף טו, ובהרא"ש והר"ן שם דף פ"א. וכבר העירו כן האחרונים, ערך השלחן (סי' רי"ד ס"ק א), משמרות כהונה (יצחקי נדרים דף פא ב ד"ה דברים), משפטים צדיקים (ח"ב סי' י'), יאודה יעלה (קובו יו"ד סי' כג), פני האריה החי (סי' לא עמ' פ בנד"מ), עטרת שלמה (זעפרני סי' לב אות ב), ועוד.

[ג] כן פסק מו"ה ידידיה מונסונייגו בס' קופת הרוכלים (דברים המותרים ב).

בשוקא, משמע הא לא איפשר בלא מחלוקת היה לו לעשות מלאכה עמהם שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דלית ביה איסורא דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם. עכ"ל.^[1] ונפקא מינה לענין ספיקא אי הוא מנהג או לאו יש להקל, דקיימא לן ספיקא דרבנן לקולא.^[2]

עוד יש לשאול במאי דאמרין דברים המותרים וכו', עשה הדין ב' חילוקים, והוא שאם יודעים בהם שהם מותרים ונהגו בהם איסור הוי מנהג, ואם טעו וסברו שהם אסורים מצד הדין ונהגו בהם איסור אינו מנהג. ויש לשאול אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג, אם בטעות ואם במתכוין, מה דינו.

והנה נראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל. אבל אין נראה כן מדברי בית יוסף שכתב בהלכות נדה סימן קצ"ד ד"ה [ו] כתב מהרי"ק וז"ל בקיצור, וטעמו של הרמב"ם משום דאף על פי שאפשר לגזור כן, כל שלא נודע לנו שגזרו כן אנו תולין הדבר בטעות, כיון שהוא דבר רחוק שיהיו כל כך פרוצים עד שיצטרכו לגזור גזירה רחוקה כל כך, וזהו טעמם של התוספות שכתבו פרק כל הבשר (חולין קיא א ד"ה תותי) על הנוהגים לזוזה מלחתוך כחל רותח בסכין של בשר דהבל הוא, ולא חשו לומר דהראשונים שמא

תשובה נראה דלא שייך בו דברים המותרים וכו', שהרי הם לא ידעו מזה כלום, באמת שאם עשו הקהל על פי החכם והסכימו עמו זהו מנהג חשוב בודאי, ואם עשו מעצמן הוא מנהג גרוע אלא שהוא גרוע מהראשון, אבל עשה החכם ולא שאל את פי הקהל ודאי שאינו מנהג כלל, וכ"ש אם החכם עצמו סבור שכך הוא הדין, כמו שאירע לנו בכמה דברים אשר ראינו בעינינו, ובפרט בענייני איסור והיתר שאינם מסורים לקהל אלא על פי המורה.

ודע שהרב בעל פר"ח כתב בספרו על עצם הקולית שנמצא שבור ומורכב זה נמשך למעלה וזה נמשך למטה שהוא אסור, כתב הוא ז"ל, שלא נאמרו דברים אלו אלא כשיש איזה רושם בעור למעלה מבחוץ אבל אם הוא שלם בלי שום רושם מותר, וכן כתב הש"ך בסיומן נ"ה ס"ק י"ד וז"ל, דוקא כשיש ריעותא בבשר כדמשמע מלשונו דכתב וקדם עליו עור ובשר אבל לא כשהעור והבשר יפים ולא ניכר ריעותא כלל. עכ"ל. וכתב הפר"ח דלא שייך בזה דברים המותרים כי בודאי בטעות נהגו, והאריך בענין. ולכאורה קשה מי הגיד לו שבטעות נהגו, ודילמא בקעה מצאו וכו', אלא ודאי מאחר שיש צדדים לומר שבטעות נהגו שלא היו מדקדקים לשון מהרי"ק להבינו על אמתו גזר אומר שבטעות היה המנהג.^[ד]

משרבו מזחחי הלב. עכ"ל. וכתבו התוספות במסכת פסחים פרק מקום שנהגו דף נ"א (עמ' א) ד"ה ואי אתה רשאי להתירן בפניהם, תימה איך התיר רבי את בית שאן כדאיתא פרק קמא דחולין, ותירץ רבינו [נסים] במגילת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור היינו שיועד[ים] שהם מותרים והם רוצים להחמיר על עצמם, וכן משמע לישנא דדברים המותרים, אבל דברים הנוהגים מחמת טעות שסוברים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם, וכן משמע להדיא בירושלמי. עכ"ל.^[ה] ובאמת שיש להקשות בדבריהם הללו ומנא ליה לרבי שבטעות נהגו מאחר שמנהג זה מאבות אבותיו, ודילמא ידעו בו שהוא מותר ונהגו בו איסור, אלא ודאי מאחר שיש הוכחה שבטעות היה הדבר כדאמרין בחולין שבית שאן נתקדשה קדושה ראשונה ולא נתקדשה קדושה שנייה בימי עזרא, והם סברו שדין קדושה ראשונה וקדושה שנייה אחת היא, וקרוב הדבר שבטעות נהגו ואע"פ שהוא מנהג נכון, לכן גזר רבי ואמר שבית שאן מותרת.^[ו]

ועוד יש לשאול אם הרב שבעיר הנהיג איזה מנהג, ובני העיר לא ידעו ולא יבינו כי לא שאל את פיהם, אלא שהם סבורים שכך הוא הדין, אם שייך בזה דברים המותרים וכו'.

[ד] כתב על זה החיד"א בשו"ת ברכה (יו"ד סי' ריד אות ב), וז"ל: ובדברי התוס' פ' מקום שנהגו דאיך רבי התיר את בית שאן וכו', האריכו למעניתם בס' משא מלך ובס' פרי חדש א"ח סי' תסח דין ד' ובס' אור חדש שיטה על פסחים ע"ש.

[ה] הב"ד החיד"א (יו"ד סי' ריד אות ב), וכתב עליו: דברי הרב ז"ל שריירן וקיימין, וזה שנים קודם ראיתי דברי הרב ז"ל קיימתי מסבא והתירתי איזה מנהגים שנתפשטו, והקרוב אלי שנהגו כן בחושכם שהוא אסור. עכ"ל. וכן פסקו על פי דברי רבנו שו"ת עדות ביעקב בירדוגו (או"ח סי' ב) וטהרת הבית (ח"ב עמ' תג). ושו"ת אורחותך למדני ח"א סי' צז.

דיני המנהגים

מוהר"ר שלמה עמאר זלה"ה

שכל ענין איסור והיתר שהיה בימינו כך הוא עניינם, שהרב המורה מעיין לפי דעתו ושכלו ושעתו וזמנו ופוסק הלכה.^[1] עכ"ל הרב הגדול כמוהר"ר שלמה עמאר זלה"ה.

[זה מועתק מספר הרב המובהק כמוהר"ר יעקב פינטו זלה"ה וז"ל, בכל מקום שאנו אומרים מנהג צריך שבכוין המכון קבלו עליהם כך ודעתם היה לנהוג כן לעולם, לא שנהגו כן במקרה לאיזה סיבה, מהרשד"ם ביורה דעה סי' מ'. ועיין בח"ה סימן קס"ג ס"ג בהג"ה בדיני מנהג, וריש סימן של"ד בהג"ה. עכ"ל].

ועוד יש טעם להקל בדברים הללו, מפני שיש בהם הפסד ממונם של ישראל, ולא בלבד שאין חשש בהתירם אלא שיש אדרבא עונש באיסורם, מפני שמפסיד ממונם של ישראל והתורה חסה על ממונם של ישראל, ואיכא משום בל תשחית שהוא לאו דאורייתא, וזהו הלאו שהכריחנו לדברים הללו.^[2]

וענין בני בישן שנהגו אבותיהם שלא לישן [צ"ל להפליג] מצור לצידון בערב שבת, ובאו לפני רבי יוחנן ואמרו אבותינו היה אפשר להם ואנו אי אפשר לנו, ואמר להם רבי יוחנן כבר קבלום אבותיכם וכתוב ואל תטוש תורת אמך. התם מיירי שאבותיהם ידעו בו שהוא מותר ונהגו בו איסור לפרישה וסייג, ואסור משום דברים המותרים וכו', אבל דבר שיש בו צד לומר שנעשה בטעות מחמת שסבור שהוא הדין אינו בכלל זה, וקרוב לזה בודאי

[1] אמנם עיין פר"ח (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור דין שלישי) שהסכים לדברי הרשב"א, שכל שאינו ידוע אם הוא מחמת טעות או מחמת חומרא צריך התרה. וצ"ל שיש לחלק כמו שכתב רבנו, בין מנהג חשוב למנהג גרוע, ודו"ק.

[2] נראה מדברי רבנו שס"ל שמנהג שיש בו חשש איסור יש לבטלו, וכן האריך הפר"ח (סי' תצו דיני מנהגי איסור דין י ודין טו).

[ח] מדברי רבנו נראה, שלא שייך מנהג בפוסק שפסק לפי דעתו, ואם שוב יהיה פוסק אחר שיסבור שיותר יכולים לשנות המנהג. ועיין מג"א או"ח סי' תקלד ס"ק ה וסי' תקנא ס"ק ז, שסבירא ליה שאם נהגו כאיזה פוסק אינם יכולים לשנות. ועיין בדבריו סי' ל"ב סוף ס"ק מ"ח שאפילו לחומרא אין להם לשנות. ולכאורה רבנו לא סבירא ליה כוותיה. אמנם יש מקום לחלק, שכאן איירי בבאו דור שאחריהם וסבירא להו שדור הקודם טעו, שבכהאי גוונא יכולים לשנות, משא"כ המג"א איירי באופן שהוא מחלוקת הפוסקים, ולא באו להכריע כהשני אלא שרוצים למינקט כדעה אחרת, שבזה אין להם רשות. ועיין שו"ת מהרשד"ם חיו"ד סי' מ' שחילק בדרך זו, ועיין גם פר"ח (או"ח סי' תצו בדיני מנהגי איסור דין ב) שחילק כן.

ועיין פ"ת יו"ד סי' רי"ד ס"ק ד' שהראנ"ח כתב שלחומרא יכולים לשנות ואין חשש משום מוציא לעז, וזה דלא כמג"א הגו'. ועיין פר"ח (שם דין י ודין יב) שג"כ הכריע שיכולים להחמיר.

ועיין למהר"ם בן חביב בס' גט פשוט (בכללים בסוה"ס א) שכתב בשם מהריב"ל שלא שייך בזמנינו דין ללכת אחר רב העיר, כיון שכל הפוסקים הם רבתינו, ובכל דין יש ללכת לפי הכלל בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. ויש לעיין לדידן בני המערב שקבלנו הוראות מרן בין לקולא בין לחומרא בין בדאורייתא בין בדרבנן, דלכאורה לא סבירא לן כדברי מהריב"ל. ועיין פר"ח (שם דין יא) שהרשב"א חולק על מהריב"ל. ואנן קיי"ל כהרשב"א.

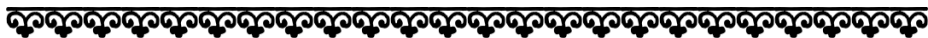


בגדר חיוב תקיעת שופר

הג"ר אליהו פנחסי זצ"ל

בעמח"ס מנחת פאר, דברות אליהו ועוד

נמסרו לנו ע"י בנו, הג"ר משה פנחסי שליט"א, ליקווד



האם המצוה היא התקיעה או השמיעה

יש להתבונן האם מצות תקיעת שופר היא בשמיעה, והתקיעה היא הכשר מצווה, אבל אין בה שום מעשה מצווה, או בהיות ואין אפשרות לשמוע ללא התקיעה, אם כן התקיעה היא עיקר המצווה, ובכדי לברר דין זה אין אומר ואין דברים דדין זה יהיה תלוי בצורת הברכה שנח' בה הראשונים האם מברכים על תקיעת שופר או על שמיעת שופר, אך בזה נדון בהמשך דברינו ונבאר במה נח' הני ראשונים, ומתחילה נראה שיש לדון בזה ממשמעות סוגיות הש"ס והדינים היוצאים מזה להלכה, דתנן בר"ה (דף כט.) חרש שוטה וקטן אינן מוצאים את הרבים יד"ח, וביארה המשנה דטעם הדין הוא דכל שאינו מחויב בדבר אינו פוטר את הרבים ואינו מוציאם יד"ח וכ"פ השו"ע (סי' תקפט סעי' א-ב), ולפום ריהטא בשלמא אי נימא דעיקר המצוה היא התקיעה, א"ש מפני מה אינם יכולים להוציא את הרבים יד"ח מכיון שהם אלו התוקעים, והם פטורים מן המצוות, אך אי נימא דעיקר המצוה היא השמיעה, מה איכפת לן אנן במה שהחש"ו הם אלו שתקעו, והלא השומעים הם בני חיובא, והם שמעו התקיעה, ובר מין דין יש עוד להוכיח דעיקר המצוה היא התקיעה מהא דתנן (שם דף לב:) השומע מהמתעסק לא יצא וכ"פ השו"ע (שם

ס"ח), הרי דלא איכפת לן במה שאותו מתעסק השמיע תקיעה כהלכתא, כיון דעיקר המצוה היא התקיעה, וכיון דאנן קיי"ל (סי' ס"ד) מצוות צריכות כוונה, ואיהו לא כיוון להוציא את האחרים בתקיעתו, לא יוצאים הם יד"ח [ומההיא טעמא איהו נמי לא יצא יד"ח כיון שלא כיוון לצאת יד"ח התקיעה], אמנם אי נימא הכי דעיקר המצוה תלויה בתקיעה צ"ב הא דתנן במתני' (שם דף כז:) דהתוקע לתוך הבור וכו', אם קול שופר שמע, יצא, ואם קול הברה שמע, לא יצא, וקאמר עלה ר"ה בגמ' דכל ההיא דינא דמתני' הוא לעומדים מחוץ לבור, אבל העומדים בתוך הבור, יוצאים הן יד"ח וכ"פ השו"ע (סי' תקפז ס"א), וא"כ נמצא דפעמים שאפי' התוקע עצמו לא יצא יד"ח, וכגון שהיה עומד על שפת הבור ותקע לתוך הבור ולא שמע קול שופר אלא קול הברה, ולמשנ"ת דעיקר המצוה היא התקיעה, מפני מה לא יצא התוקע, והלא איהו קיים מצות התקיעה כהלכתא, אלא ע"כ דעיקר המצוה היא השמיעה, וכל שלא שמע קול שופר לא יצא וכן הוכיח הטור (סי' תקפה), ומעתה צ"ב דינא דחש"ו ודינא דמתעסק מפני מה השומע לא יצא יד"ח, ועוד יש להעיר מהא דאיתא בירושלמי דסוכה (פ"ג ה"א) דשופר של אשירה ושל עיר הנדחת כשר, ופסקו

בגדר חיוב תקיעת שופר

הג"ר אליהו פנחסי זצ"ל

וביאר דהטעם הוא מפני שאין המצווה אלא בשמיעת הקול, ולפיכך אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, וכולי טעמא מאי משום דבקול ליכא דין גול, ומכאן כל הני דיני פסק הרמב"ם (פ"ג ה"י) דהברכה על תקיעת השופר היא 'לשמוע קול שופר', ואזיל בזה לש' במש"כ הרמב"ם בתשובה דעיקר המצווה בתקיעה היא השמיעה, ואף השו"ע (סי' תקפה ס"ב) פסק כדברי הרמב"ם דמברך לשמוע קול שופר, מבואר יוצא דאיהו נמי אזיל כש' הרמב"ם דעיקר המצווה היא השמיעה.

קושיות ע"ד הרמב"ם ויישוב דבריו

אכן יש לעיין דאם כנים אנחנו בזה דאינהו ס"ל דעיקר המצווה בתקיעת שופר היא השמיעה, הרי לעיל הוכחנו מדברי התנא בר"ה דהעיקר הוא התקיעה, ומש"ה חש"ו שתקעו השומע לא יצא יד"ח, וכן השומע מהמתעסק לא יצא, ופלא הוא דב' דינים אלו הובאו להלכה ברמב"ם [דין חש"ו (פ"ב ה"ב)], דין המתעסק (שם ה"ד) ובשו"ע [כמש"כ], וא"כ צ"ב כנ"ל, ובחופשי מצאתי למוהר"מ בן חביב בחי' יום תרועה עמ"ס ר"ה (דף כט. ד"ה חש"ו) שהק' לדברי הרמב"ם וסייעת מרחמוהי דעיקר המצווה היא השמיעה, מפני מה השומע מחש"ו לא יצא יד"ח והלא השומע נתכוון לצאת, ומה איכפת ליה שהתוקע היה חש"ו ולאו בר חיובא, ולפיכך כ' לחדש דבמצות שופר איכא ב' חלקים האחד הוא התקיעה והשני לו היא השמיעה, וכל אחד ששומע את התקיעה הרי הוא ממנה את התוקע לשליח עבורו בשביל החלק של התקיעה, וכיון שחש"ו אינם בכלל

הרמב"ם (פ"א משופר ה"ג) והרא"ש במס' ר"ה (פ"ג ס"ט) דה"ה נמי לשופר הגזול וכ"פ השו"ע (סי' תקפו ס"ב), הרי מבואר נמי מדין זה דעיקר המצווה בשופר היא השמיעה, דאל"ה האין יוצא יד"ח התוקע בשופר גזול, והלא לאו דידה הוא, ובשל אשירה ועיר הנדחת כתותי מכתת שיעורא הוא, והדרא קושיין לדוכתא דצריכים אנו לבאר מהי עיקר המצווה בתקיעת שופר, האם התקיעה או השמיעה.

לרמב"ם והשו"ע עיקר המצווה היא השמיעה

הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן נא) נתקשה בשאלה זו האם יש חילוק בין שמיעת קול שופר לבין תקיעת שופר, וכ' לתרץ וז"ל: החילוק גדול ביניהם, כי המצווה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סג', דאם היתה המצווה התקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד בלולב וסוכה, וא"כ בודאי השומע שלא תקע לא יצא יד"ח, וכן התוקע שלא שמע יצא יד"ח, אפילו סתם אוזניו בשביל שתקע, ואין הדין כך, כי המצווה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו שהסוכה המצווה היא הישיבה ולא העשייה, ובלולב הנטילה ולא באוגדן, "כך זו המצווה היא השמיעה", וכשהוא תוקע, אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע, ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר, כמו שמברכים לישב בסוכה ולא לעשות סוכה, עכ"ל. ועפ"ז פסק הרמב"ם במשנה תורתו (פ"א מהל' שופר ה"א) דמצוות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה, שנאמר 'יום תרועה יהיה לכם' (במדבר כט, א), ולהלן מינה (ה"ג) פסק עוד דשופר הגזול שתקע בו יצא,

מפני מה לא יצא יד"ח, ושוב מה איכפת לך מהתוקע ומכוונתו וחייבו בדבר, וע"ש שתי' דלעולם עיקר המצוה היא השמיעה, אלא דשמיעת קול תרועה שאמרה תורה היינו קול שנעשה בו מצווה, ותקיעת חש"ו אינה אלא כקול קרן בעלמא, וקצת יש לעיין ע"ד השפ"א דאיהו ירד להציל ולא הציל, דבשלמא לדבריו אתי שפיר מפני מה השומע מחש"ו לא יצא יד"ח, אך אכתי צ"ב מפני מה השומע מהמתעסק דהוא בר חיובא ושוב אי"ז כקול קרן בעלמא, מפני מה לא יוצא יד"ח.

דעת הראשונים דעיקר המצוה היא התקיעה

וקודם שנבאר דברי הרמב"ם אפתח פי בשי' הראשונים החולקים ע"ד ואי"ה משם תצא לנו אורה, הנה הרא"ש ברי"ה (פ"ד ס"ס י) הביא דעת ר"ת וכתב שיש לברך 'על תקיעת שופר', משום דעשייתה היא גמר מצותה, ע"כ. וכן היא דעת היראים (סימן תיט) דנוסח הברכה היא על תקיעת שופר, ואף הסמ"ג (עשין מב) כ"כ שהמצווה לתקוע בשופר, וכן הבין שלטי הגבורים (דף יא. מדה"ר אות א), שדעת הרי"ף היא דמברך לתקוע, ושוב הביא שכ"כ הרי"א (ה"ג אות ה) דמברך על תקיעת שופר, ומעתה כבדה עלינו העבודה מלבד מה שאנו צריכים ליישב דברי הרמב"ם, צריכים אנו נמי לבאר דברי שאר ראשונים אלו דסברו דהעיקר במצות השופר היא התקיעה, א"כ מפני מה התוקע לתוך הבור ושומע קול הברה לא יצא יד"ח, וכן מפני מה יוצאים יד"ח אף בתקיעה בשופר הגזול.

המצוה, שוב אין השומע מהם יוצא יד"ח, ועל ב' החלקים להעשות בבת אחת, ומשו"ה התוקע לתוך הבור לא יצא, אע"ג דעשה הוא עשה תקיעה, ויכול הוא להשלים את החיוב שלו אם השמיעה ע"י שמיעה מחש"ו, מ"מ כיון דאי"ז בבת אחת סתמה המשנה וכתבה דהתוקע לתוך הבור לא יצא, והשומע מחש"ו לא יצא, אלא שכ' דכל זה אמת ונכון הוא, אך מדברי הרמב"ם מבואר דכל המצוה הוא רק החלק של השמיעה, ולפיכך מברך הוא על השמיעה, ואם תקע בשופר גזול יצא יד"ח, כיון שכל המצוה היא השמיעה, דאלת"ה יהיה דינו כדין המנענע בלולב הגזול שלא יצא יד"ח, וא"כ לדבריו הדרא קושיא לדוכתא מפני השומע מחש"ו שתקעו אינו יוצא יד"ח, והלא הוא כיוון היטב בשמיעה לצאת יד"ח, ומה איכפת לך מי הוא התוקע, ומשום מה אין דינו של השומע כדין היושב בסוכת גנב"ך דכשרה היא, וכ' דאפשר לומר ב' תירוצים לדברי הרמב"ם; א. דבשלמא סוכת גנב"ך כיון דהשיבה בסוכה אינה בזמן העשייה אין בזה כ"כ גנאי, משו"ה כשרה היא, אבל תקיעה דהתקיעה והשמיעה נעשים בבת אחת, גנאי הוא שחש"ו יתקעו לרבים. ב. דכל ההיא דקיי"ל מצוות צריכות כוונה, היינו שיהיה כוונת שומע ומשמיע, וכיון דהכא ליכא לכוונת המשמיע, חסרון הוא בכל ההיא כלל דמצוות צריכות כוונה, ולפיכך אין השומע מהחש"ו יוצא יד"ח, ואכן סיים וכ' דהתי' הראשון נראה עיקר, והשפת אמת הזכיר את התי' השני של הרב יום תרועה ושדי ביה נרגא וכ' דאין דבריו מובנים ואיהו תלי תניא בדלא תניא, דהלא לדברי הרמב"ם דכל עיקר המצוה תלויה בשמיעה, א"כ כל עוד שהיתה שמיעת שופר

בגדר חיוב תקיעת שופר

הג"ר אליהו פנחס זצ"ל

משא ומתן בדברי הרמב"ם

דעת האחרונים בגדר החיוב בתקיעת שופר

והיה נראה לי לישב את דעת הרמב"ם מדוע אם שמע ממתעסק לא יצא, בהיות וכאשר אני שומע ומכון לצאת י"ח ה"ז כאילו שאני תוקע, וכאשר התוקע אינו מכון להוציאני י"ח הו"ל כאילו אני לא כיונתי בתקיעה, וכל כה"ג פשוט הוא שלא יוצאים יד"ח, אולם תירוץ זה נדחה ממש"כ בשו"ת אבני נזר (סימן תמט סק"ג) לחדש שדין שומע כעונה שייך רק בדיבור כגון שמיעת מגילה וכדומה, אבל שופר אינו אלא קול בעלמא לא אמרינן דיוצא מדין שומע כעונה, וראיתו מהא דאמרו במכילתין (דף כח:): אלמא קסבר מצוות אינם צריכות כוונה, מתיבי היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון ליבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו כיון ליבו לצאת, לא לשמוע, לשמוע הא קא שמע, כסבור חמור בעלמא הוא. והשתא קשיא הא תינח שופר, מגילה מאי היכא למימר, אלא ודאי שיש לחלק בין מגילה לשופר, דגבי מגילה מעיקרא לא קשה מידי, בהיות ומצוות מגילה בקריאה תליא, ויוצא משום שומע כעונה ולכן אם לא כיון ליבו לא יצא, אבל שופר אינו דיבור אלא קול בעלמא ובשמיעה תליא מילתא, עכ"ד. הרי דשמיעת קול השופר הוא יוצא י"ח בכל אופן אף שלא כיון ולא שייך לומר בזה דין שומע כעונה, א"כ הדרא קושיין לדוכתא בביאור דברי הרמב"ם.

יישוב דברי הרמב"ם

על כן חייבים לתרץ את דברי הרמב"ם ע"פ מש"כ החזו"א (או"ח סימן כט אות ד) וז"ל: וכן לענין תקיעת שופר אינו יוצא בשמיעה

בשו"ת שאגת אריה (סימן ו ואין לחלק) כ' דמצות תקיעת שופר אינה תלויה בשמיעה לחודא, אלא בעיקר התקיעה שהיא בפה ג"כ, וכדמוכח מהא דהשומע מחש"ו אינו יוצא יד"ח, והו"ל מצות תקיעה ככל שאר מצות שהם תלויים בדיבור, וזהו הטעם דהשומע מהמתעסק נמי לא יצא, וכן היא דעת המנחת חינוך (מצוה תה) דמצות תקיעת שופר תלויה היא בשמיעה ובתקיעה, ואחד בלא חבירו לא מהני, וצריכים להיות שניהם ביחד, עכ"ד. נמצא מבורר מדבריהם דלכל הפוסקים מצות תקיעת שופר תלויה בתקיעה ובשמיעה גם יחד, ואין יוצא אף אם מתקיים אחד מהחייבים בלא חבירו.

תמיהה על דברי הני אחרונים

אכן לענ"ד דבריהם הקדושים יכולים להיות אמת ואף מיישבים הם את הקושיות ע"ד שאר הראשונים דס"ל דהמצוה היא בתקיעה, וכדי להסיר מהם את הקושיות שהקשנו מדברי הבבלי בתוקע לתוך הבור והירושלמי בשופר הגזול, א"ש אם נאמר דב' חלקים הם במצוה ועל אף שהעיקר הוא בתקיעה ומשו"ה מברך עליה, מ"מ צריכים אנו נמי את השמיעה, אך לדברי הרמב"ם דאיהו פי' דבריו וחזרו ושנה בתשובותיו ובספר ההלכות שלו, דהעיקר הוא בשמיעה לחודא וזהו הטעם שיוצאים יד"ח בשופר הגזול, שאינו שומע אלא קול ובקול אין גזל, הרי דאיהו ס"ל דשמיעה ורק שמיעה לבדה היא המצוה, וא"כ הדרן קושיין לדוכתא מפני מה השומע מחש"ו לא יצא יד"ח, וכן מ"ט דדין של השומע מהמתעסק.

לסמ"ג (הל' שופר דף ט ע"ד) שכ' ליישב דאי מהא לא איריא דהלא ר"ה פי' בסוגיא אומר דהא דתנן דאם שמע קול הברה לא יצא, לא איירינן בתוקע עצמו, דאיהו כיון שתקע ודאי יצא, אלא איירי בשאר אנשים העומדים בחוץ, שהם לא תקעו, ומשום"ה אמרינן דלא יצאו, מ"מ כ' דחה דבריו בב"י (שם) וכ' דאילו היה רואה למש"כ הרא"ש (פ"ד סס"י) דעיקר הראיה היא מהא דפעמים שהתוקע עצמו לא יוצא וכגון היכא דמכניס ראשו לתוך הבור ותוקע, א"כ מבורא היטב דהעיקר הוא השמיעה ולא התקיעה, אלא דהרא"ם טעה בדבר מפני שראה את לשון הטור שקיצר במקום שהיה לו להאריך ולא ראה את לשון הרא"ש [וע"ע במש"כ הב"ח, ובמה שהעיר החיד"א בברכיו (סק"ה סוד"ה אמנם) בשם רבו מוהר"א נבון בספרו נחפה בכסף ע"ד הב"י, ואכמ"ל], ובפר"ח הק' עוד ע"ד מההיא דקאמר רבא (דף כח.) דמאי דתנן אם קול שופר שמע יצא, מיירי דאדם התוקע לעצמו, והחידוש הוא דלא חיישינן דלמא מפיק רישיה מן הבור ומתערבב הקול, הרי דבשמיעה תליא מילתא, ועוד הקשה מהא דקיי"ל במנחות (דף מב:) דכל מצוה שעשייתה לאו גמר מצווה, לא מברכים עליה, אם כן הכא נמי כיון שגמר המצווה לא הוי התקיעה אלא השמיעה לא מברכים אלא לשמוע, דבכלל השמיעה תקיעה, ואין בכלל התקיעה שמיעה. עיי"ש.

יישוב שיטות שאר הראשונים

והנראה לענ"ד די"ל ביישוב שיטת ר"ת והסמ"ג, על פי דברי הסוגיא בר"ה (דף לד.) דילפינן דין תקיעת שופר מקרא ד"תקעו בחודש שופר" (תהלים פא, ד), והנה הלא

אלא בקול השופר של מצוה, הלכך אינו יוצא יד"ח מחש"ו ולא ממתעסק, וכן ממי שאינו מכוון להוציא, לדידיה לא הוי קול שופר של מצוה, ע"כ. וכ"נ מדברי הלבוש (סימן תקפט ס"א) שכ' דאע"פ שהעיקר בתקיעת שופר היא השמיעה, מ"מ א"א לצאת ממי שאינו מחוייב בתקיעה, דכל מי שהוא פטור אין השי"ת חפץ במצות התקיעה שלו, וא"כ האיך הוא יוציא את האחרים, הרי דאיהו פי' דכל כה"ג שפטור האדם מהמצוה או שאינו עושה תקיעה של מצוה, אין יכולים לצאת יד"ח בתקיעתו, מכיון שאי"ז תקיעה של מצוה, אע"פ שאנו שומעים את התקיעה וזוהי עיקר המצוה, מ"מ שמיעה של תקיעה שאינה מצוה אין אנו מתייחסין אליה כשמיעת תשיעה אלא כקול בעלמא וכאמור. וכ"כ בשפת אמת בר"ה (דף כט. ד"ה במשנה) דהעיקר הוא דצריכין לשמוע קול שופר שנעשה בו מצוה, והיא תרועה שחייבו התורה, ואם יהיה התוקע מי שאינו בר חיובא, הוי כשומע קול קרן בעלמא, [וע"ע באבני נזר (סימן מ) מש"כ בזה].

תמיהות על הראשונים דפליגי על הרמב"ם

אולם כעת עלינו להבין סברת החולקים על הרמב"ם והם ר"ת והסמ"ג דס"ל שהמצווה היא בעצם התקיעה ולא בשמיעה, והלא תנן (דף כז:) דהתוקע לתוך הבור אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא, ומעתה אי נימא דהמצווה בשמיעה ניחא, אבל אם המצווה בתקיעה מדוע שמע קול הברה לא יצא ידי חובה, ומזה הוכיח הטור (ריש סי תקפה) בפשטות דהעיקר הוא כדעת הרמב"ם, ועל אף שמצאנו לרא"ם בחי'

על ידי שליח ואין חובה לכל אחד לתקוע, בהיות ואין המצווה רק בתקיעה בלבד כמו שהבין הרמב"ם אלא התקיעה היא עבור השמיעה ובוזה ניתן לאחד לעשות עבור כולם. והראיה לכל זה מהא דילפינן בירושלמי (פ"ג מסוכה ה"א) שאם תקע בשופר גזול יצא ידי חובה, בהיות ובקול אין דין גזול, ולא מצאנו שר"ת או הסמ"ג לא יסברו כיירושלמי, ש"מ דאין המצווה רק בתקיעה אלא גם בשמיעה. ודו"ק. [ועיין עוד לרבי יהודה צדקה וצוק"ל בספרו קול יהודה, ובשו"ת שמע שלמה (ח"ד סימנים יח-יט)].

ודאי פסוק זה מדבר על התקיעה ולא על השמיעה, אלא ודאי חייבים לומר דלית מאן דפליג שכל התקיעה היא עבור השמיעה, ממילא סבירא להו שהתקיעה והשמיעה חד מצווה היא, והמצווה מתחילה בתקיעה ונגמרת בשמיעה, והני תרי לא מיפלגי מהדדי ולא מועילים אחד בלא חבירו, ולכן מברכים לתקוע קול שופר בהיות והתקיעה היא תחילת המצווה, ועל כן פשוט הוא שהתקוע בבור לא יצא ידי חובה, בהיות ויש כאן תקיעה ללא שמיעה וחסרון זה הוא בעצם המצווה, ולפי זה מובן מדוע אפשר לעשות



עבייני דיומא





מקום אמירת הפיוטים בתפילה בימים נוראים

הרב אהרן צבי כהן

חבר בד"ץ אבן העזר, ליקווד



אבל אח"כ גיליתי שבמחזור ישן המודפס בליוורנו, שבשער שלו כתוב שהוא כמנהג ק"ק ספרדים שבקוסטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטאליאה, וגם כאן הפיוטים אינם אחרי העמידה אלא משובצים באמצע התפילה מקצתם בין כי לה' המלוכה לנשמת כל חי, ומקצתם בין ישתבח לקדיש. וכן בעוד כמה מחזורים ישנים ישנו אותו סדר לפיוטים. ואם נוסח מחזורים אלו הוא הנוסח של קהילות אלו, לא יתכן שיכניסו את הפיוטים אלא במקום שאומרים אותם ולא במקום אחר. ולפי זה מסתבר מאד שבזמן הדפסתם היו הרבה קהילות שנהגו לומר הפיוטים במקומות אלו ובהתאם לכך סידרו אותם כאן כמו שמופיע.

אחד מן המחזורים הישנים האלו הוא מחזור 'זכור לאברהם' (מודפס בליוורנו). ושם לפני הפיוטים שבין ישתבח לקדיש כתוב בזה"ל: "וטוב לומר שיר המעלות ממעמקים שהוא על סדר האריז"ל... וטוב שלא לומר פיוטים כי אם אחר העמידה שלא יפסיק". וכן במחזור 'שנות חיים' (ליוורנו שנת תר"ד) הפיוטים מופיעים בין כי לה' ונשמת ובין ישתבח לקדיש, ושם מובהר: "אלו הפיוטים טוב לאומרם אחר חזרת העמידה שלא להפסיק במקום שאמרו שלא להפסיק".

מדי שנה בימים נוראים בזמן שהפיוטים מושרים בתפילה אני מתרגש ומתעורר לתשובה, ותוך כדי אמירתם כשאני מתבונן במילים הקדושות, בוערת בי אהבה ויראה מיוחדת להשם עד שאני מצטער שלא זכיתי ליכנס לתפילה מתוך הרגשות אלו של ענוה וגעגועים להשם – כיון שעיקר התפילה כבר הסתיימה.

ותמיד תמהתי מה הסיבה שפיוטים חשובים אלו שנכתבו ע"י גאונים קדמונים מושרים אחרי תפילת העמידה ולא באיזה מקום בתחילת התפילה, הלא אם היו שרים אותם לפני התפילה היו עוזרים לציבור להרגיש הרגשות של קירבה להשם והיה מחזק באופן מיוחד את כוונתם בתפילה.

ואחרי שהפריעה לי קושיא זו כמה שנים, נודע לי שמנהג מרוקן הוא לשיר את הפיוטים באמצע התפילה, חלקם אחרי כי לה' המלוכה, וחלקם אחרי ישתבח ושיר המעלות ולפני קדיש. בהתחלה חשבתי שזה מנהג ייחודי לעדת המרוקאים בלבד כמו עוד כמה מנהגים מיוחדים שיש רק אצל יוצאי מרוקן.

מקום אמירת הפיוטים בתפילה בימים נוראים

הרב אהרן צבי כהן

שאמר עד סוף י"ח". וממשיך הרמ"א ומוסיף: "ואפילו לצורך מצוה אין לדבר בין ברוך שאמר לישתבח". ואחר כך בהלכות קריאת שמע וברכותיה השו"ע כותב: (או"ח סימן סח) יש מקומות שמפסיקים בברכת קריאת שמע לומר פיוטים ונכון למנוע מלאומרם משום דהוי הפסק. הג"ה ויש אומרים דאין איסור בדבר וכן נוהגים בכל המקומות לאומרם והמיקל ואינו אומרם לא הפסיד... וע"כ אין לאדם לפרוש עצמו מהציבור במקום שנהגו לאומרם ויאמר אותו עמהם. ע"כ.^[א]

מחלוקת זו הוא לגבי פיוטים בתוך ברכות קריאת שמע. אבל הפיוטים שלנו הם לפני ברכות ק"ש. אותם הנמצאים בין כי לה' לנשמת נחשבים באמצע פסוקי דזמרה ואלו שאחרי ישתבח הם 'בין ישתבח ליוצר'. ועל זה לא ראינו במפורש אם מותר להפסיק לפיוטים או לא. רק משמעות יש קצת ממה שבהלכות תפילה מרן אמר את הכלל שאין להפסיק בדבור מבורך שאמר עד אחרי העמידה ולא הזכיר הדין של פיוטים ובהלכות קריאת שמע וברכותיה הביא דין פיוטים הנאמרים ופסק שנכון למנוע מלאומרם. מזה משמע קצת שאין החשש אלא בברכות ק"ש. ואם כי אין זה ראייה ברורה שמתיר פיוטים בפסוקי דזמרה, אבל אם מרן אוסר למה לא כלל גם פסוקי דזמרה כשאמר שיש למנוע מלאומרם משום הפסק?

ונראה שהמובן הוא שכאן מקומם וכאן הם מושרים בפועל, רק עצה טובה ניתנת שיותר טוב לומר אותם אחרי העמידה כדי שלא להפסיק. ומזה שהדפיסו אותם במקומם עדיין משמע שלא שינו את מנהגם והמשיכו אז לומר אותם במקום, רק הודיעו על הענין של הפסק למי שרוצה לזהר.

כמה שאלות בולטות מיד דורשות הסבר

אם במקומות אלו שהיו אומרים הפיוטים, אסור להפסיק באמת, איך יתכן שהיו אומרים אותם במקום זה מלכתחילה? ואם התברר בזמן מאוחר יותר שלמעשה הוי הפסק, למה המשיכו להדפיסם במקום זה ולמה אמרו רק שטוב לומר אותם אחר כך? היה להם לומר בפירוש שאסור על פי ההלכה להפסיק כאן לפיוטים והיו צריכים להדפיסם דוקא אחרי העמידה? ואם באמת אין זה הפסק ולכן השאירו אותם במקומם, א"כ למה במחזורים של היום הפיוטים מופיעים אחרי העמידה או לפני ברוך שאמר? מה הסיבה שהיום רוב הקהילות אינם אומרים אותם במקומות אלו?

נתחיל בדין הפיוטים באמצע התפילה וננסה להגיע להבנה במה שהקשינו. והאם פיוטים בתוך פסוקי דזמרה הוו הפסק ואסור או לא.

כתוב בשו"ע (בסימן נא סעיף ד) "צריך לזהר מלהפסיק בדבור משיתחיל ברוך

[א] והמחלוקת מרן והרמ"א אם מותר להפסיק באמצע ברכות קריאת שמע לפיוטים (הנקראים קרוב"ץ עיין ב"י) שנוי הוא במחלוקת בין הראשונים, שהרמב"ם אסר (הלכות ק"ש פ"א הלכה ז' ושו"ת פאר הדור סימן סד וקצט) והרשב"א (חלק א סימן תסט) הביאו והסכים לדבריו, רק לא רצה לאסור בפועל כיון שפשט המנהג ברוב המקומות לאומרו והנהג להם לישראל. והר"י מיגאש (בתשובה סימן פז) התיר לאומרם, והביא שכן דעת הר"ף, ועיין בטור (שם) מה שהשיב הרמ"ה כשנשאל על זה ומה שהחליט הטור שטוב ויפה לבטלה למי שאפשר אף שר"ת קיים המנהג כיון שהרא"ש לא הסכים. ועיין ברכי יוסף (סימן קיב ס"ק ה) שהרבה ראשונים פסקו שיותר לאומרם.

שאינ עונים אמן. וכן, מי ששכח לומר ברכות התורה ונזכר בפסוקי דזמרה הדין הוא שמפסיק לברך ברכת אשר בחר בנו (ולחלק מהפוסקים כל ברכות התורה עיין הערה 3), ואילו אם נזכר בברכות ק"ש אינו מפסיק לברך כלל (רק מכיון לברכת התורה באהבת עולם).^[א]

עוד הבדל שיש הוא במהות הדבר שמפסיקים בו. האיסור להפסיק בברכות קריאת שמע כולל כל הדברים משא"כ בפסוקי דזמרה. שלחלק מהפוסקים (עיין משנה ברורה סימן נא ס"ק ח) דברים שהם שבח להקב"ה אינם נחשבים הפסק בפסד"ו. ולכן מותר לברך ברכת אשר יצר או מודים דרבנן או ברכת רעמים שהם דברי שבח להקב"ה.^[א]

ולהמקום הנקרא 'בין ישתבח ליוצר' יש דין מיוחד המבואר בלשון מרן (בסימן נד

או שהיה מביא הלכה זו בנפרד לגבי פסוקי דזמרה כמו שהביא בברכות ק"ש.^[א] אלא מזה יש מקום גדול לומר שלדעת מרן פיוטים בתוך פסוקי דזמרה לא הוי הפסק. ובודאי שאין להסיק מכאן שאוסר.

הזכרנו שמרן מצריך לזהר מלהפסיק בדיבור מברוך שאמר עד אחר העמידה. משך זמן זה כולל פסוקי דזמרה, 'בין ישתבח ליוצר', וגם ברכות ק"ש. ולמרות שדיבור בכל אחד מהמקומות האלו אסורה אבל יש הבדלים בין שלשת המקומות האלו.

יש הבדל בין פסוקי דזמרה לברכות קריאת שמע בחומר האיסור להפסיק בדברים שאינם מסדר התפילה. למשל, בתוך פסוקי דזמרה אסור להפסיק ואפילו לדבר מצוה כנזכר (שו"ע סימן נא סעיף ד) ועדיין עונים אמן דשאר ברכות (עיין סימן נא ס"ב ובמשנה ברורה שם), מה שאין כן בתוך ברכות ק"ש

[ב] ואין לומר שלא כתב לאסור מכיון שלא נהגו לשיר אותם בתוך פסו"ד בזמן מרן, אלא שבדאי בזמן מרן ג"כ היה כך, כי פיוטים האלו חוברו על ידי ראשונים להיות מושרים דוקא במקומות אלו בתפילה, וכמו הפיוט המפורסם "אלקים אלי אתה" שחובר על ידי רבי שלמה בן גבירול בתור רשות לנשמת כל חי (וכבמחזוריים הישנים) ולכן מקומו מאז ומתמיד הוא לפני נשמת. וכן מוכח מהאופן של רבי יהודה הלוי "י-ה שמך ארוממך" שתוכו רצוף אריכות על ענייני השבחים הנאמרים בקדיש וכתב אותו בכדי להיות מושר לפני הקדיש של יוצר, וכן הוא מסודר מיד לפניו במחזוריים הישנים (ולכן המילים המושרים בין הבתים הם "י-ה שמך ארוממך" ויתפאר ויתרום ויתנשא").

[ג] הבאנו דוגמאות שמוסכמות לכל הדעות. אבל יש הרבה שיטות באחרונים לאיזה דברים מותר להפסיק במקומות אלו ולאיזה אסור. הצד השווה שבהם הוא, שיותר קל הדין להפסיק בתוך פסו"ד מאשר בתוך ברכות ק"ש, ולכן יש יותר דברים שמותר לאומרם בתוך פסו"ד מאשר תוך ברכות קריאת שמע. ולדוגמא: מי ששכח לומר ברכות התורה, ונזכר בפסוקי דזמרה דעת המשנה ברורה שיפסיק ויאמר את כל ברכת התורה ואלו נזכר בברכות ק"ש אין לומר ברכה"ת אלא יכוין באהבת עולם. או לדוגמא, המשנה ברורה מתיר לברך ברכת אשר יצר בפס"ד ולא בברקש"ו והכף החיים פוסק שאין לומר אשר יצר אלא אחרי ישתבח (ויותר טוב לאומרו אחרי תפלת י"ח). וכן על זו הדרך כמה פרטים השנויים במחלוקת.

[ד] ויש דעות שגם הם הקילו לברך ברכת אשר יצר בתוך פסו"ד אבל לא מטעם שהוא שבח להקב"ה. כמו האגרות משה (או"ח ח"ד סימן יד) שמתיר לסמוך על הפוסקים המקילים אבל לא מטעם שהוא שבח. וכן החיד"א (סימן נג ס"ק ד) שפסק לומר אשר יצר בין הפרקים שבתוך פסו"ד כיון שחביבה מצוה בשעתה. ומוכח מזה שעצם ההפסק בתוך פסו"ד אינו חמור כל כך כמו בברכת ק"ש.

שמותר לו לומר הביאו לי מלח או הביאו לי לפתן (כמבואר בסימן קסז סעיף ו) וכל דבר שהוא לצורך הסעודה ולא הוי הפסק ומותר. והוא הדין לגבי הפיוטים שכיון שהם צורך התפילה לא הוי להו כדיבור זר האסורה אלא כדיבור לצורך המצוה שגם אחרי הברכה של ברוך שאמר מותר לדבר דברים אלו. (ואף אם נחשבים כל המזמורים כמצוה אחת) ועיין באגרות משה (או"ח א סימן כב) שעל פי חשבון זה מתיר להכריז לציבור בתוך פסוקי דזמרה (בין הפרקים) את הדף בסידור שבו אוחזים כיון שהוא צורך התפילה ולא הוי דיבור האסור. וה"ה לעניינינו שהפיוטים באים לצורך התפילה ולכן בתוך פסוקי דזמרה אינם נחשבים לדיבור זר ומותר.

לפי זה יש בהבדלים אלו כדי להבין ולהצדיק בריח את המנהג שהיה נהוג בקהילות של הספרדים לומר את הפיוטים בשתי מקומות אלו. מתברר שמנהגם היה מבוסס על הפוסקים שמתירים פיוטים בתוך פסוקי דזמרה. או מפני שאין הנהירות מהפסק בתוך פסוקי דזמרה חמור כל כך ולכן מותר, או מטעם שהפיוטים הם דברי שבח להקב"ה ולכן אינם נחשבים הפסק בכלל. וגם הפיוטים שבין ישתבח ליוצר כיון שמותר לדבר אז לצורך דבר מצוה כן הוא לגבי הפיוטים שהם דבר מצוה לעורר את לבם של הציבור ולחזק את תפילתם.

סעיף ג) "המספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו... ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה מותר להפסיק"^[ה] ועיין שם בפוסקים (משנה ברורה ס"ק ו) שלפסוק צדקה לאו דוקא אלא הוא הדין שמותר לדבר בשביל כל דבר מצוה.

הדינים שראינו הם שניים במחלוקת. יש שלמדו בדעת מרן שהוא מתיר פיוטים באמצע פסוד"ז על פי הדיוק שהזכרנו ויש שלמדו בדעת מרן שהוא אוסר פיוטים בתוך פסוד"ז מזה שהזהיר מלהפסיק בין ב"ש לאחר תפילת י"ח. למעשה כיון שלא גילה דעתו במפורש, מה שנוקטים בדעתו לכל צד אינו מוכרח והם רק השערות בלבד. וכן לגבי דברי שבח בתוך פסוד"ז יש את האחרונים שסוברים שמותר ויש אוסרים, ואין גילוי בדעת מרן בזה, ולכן הרי זה בדרגה של מחלוקת הפוסקים ואין הכרע כמו מי חייבים להתנהג.

ויש עוד חילוק בדין פסוקי דזמרה שמהווה טעם נוסף למה אין הפיוטים נחשבים להפסק. שבתוך פסוקי דזמרה אין האיסור לדבר איסור מצד עצמו כמו בברכות קריאת שמע אלא האיסור לדבר בפסוד"ז הוא מצד הברכות של ברוך שאמר וישתבח. ברוך שאמר בהתחלה וכשגמר את פסוקי דזמרה ישתבח בסוף. שבדרך כלל אף שאין מדברים בין הברכה לעשיית המצוה אבל מותר לדבר מה שצריך בשביל המצווה עצמה כמו אחד שברך המוציא ועדיין לא טעם מהפת

[ה] ועיין יבי"א ח"ב סימן ד אות ג שהיש מי שאומר כאן אינה משום שיש דעה החולק. אלא זה דוגמא של הכלל הידוע שכשמרן כותב יש מי שאומר אינו משום שיש מאן דפליג עליו אלא מכיון שמצא זאת בשם פוסק אחד כתב אותה בשם יש מי שאומר. ועיין כלל זה בשדי חמד (בכללי הפוסקים סימן יג אות כב)

להוסיף כפי מה שירצו ודלא כהמנהיגים להשמיט הפזמונים ביום הכפורים מתוך התפילה כי מנהג אבותינו תורה וכן ראוי להניח הסדר שכתוב במחזורים. וכן רבי חיים פלאגי (מועד לכל חי עמוד רל"ה) כתב "שכך נהגו בחלק מבתי הכנסיות באיזמיר ושכל אחד ינהג כמנהגו ואין לשנות" (הוא גם כתב הקדמה בחרוזים למחזור שנות חיים שבו הפיוטים נמצאים בתוך התפילה).

וכן נמצא בפוסקים של דורינו שהחזיקו במנהג זה וכמו שכותב הרב יצחק חזן (יחיה דעת ח"ג אות ב) וז"ל דהפזמונים שנהגו לומר בראש השנה וביום הכפורים לפני נשמת ולפני קדיש דיוצר אין לדלגם כיון שכל דבריהם אינם אלא דברי שבח והודאה להשם דברי התעוררות והשתפכות הנפש ושאין בזה משום הפסק. וגם רבי שלום משאש (שמש ומגן ח"א סימן מא) שכתב "דאם כל הקהל או רובו מיוצאי מרוקו צריך לישאר במנהג מרוקו שהוא משובח ומפואר לומר כל דבר במקומו דאז יש בזה רגש וחרדה הרבה ומעורר הלבבות. לא כן אחר התפילה אנשים יודעים שכבר גמרו את חובת התפילה ואלו רק דבר טפל בעלמא ואינו צריך ולא יבואו לכיון בזה כלל."

זה מסביר את מנהג מרוקו. אבל קשה שאם נקבע כך מתחילה בעוד קהילות והיה להם על מה לסמוך ולא חששו שיש איסור בדבר,

ואף אם אינו ברור שמרן היה מתיר אמירת הפיוטים במקומות אלו, ברור הוא שהפיוטים נכתבו ונקבעו בתוך התפילה לפני שנתפשט השו"ע בעולם ולפני שקבלו עליהם פסקי מרן בתפוצות של הספרדים. ויש להעריך שבמקום שהפיוטים שובצו בתפילה מקדמת דנא, הוא המקום שהמשיכו לשיר אותם תמיד בתפילה ולא השתנה מנהגם במשך הדורות. ועיין בהערה ב שחלק מהם נכתבו בדוקא למקומות אלו בתפילה כמו נשמת כל חי וקדיש של יוצר.

ועל עצם התנהגותם לומר הפיוטים במקומם מתברר לא רק שנהגו כן מימי הראשונים אבל שיש הרבה פוסקים שאישרו את המנהג והמשיכו אותה לדורות. וכפי הכתוב בשער מחזור זכור לאברהם נראה שהרבה הם הקהילות שהיו נוהגים לפי סדר זה. ורק אחר כך שינו הקהילות את מנהגם.^[1] ורק יהודי מרוקו המשיכו עד דורנו ממש לומר את הפיוטים במקומם ולא חששו משום הפסק.^[2] וכן נמצאו פוסקים שפסקו שאין בזה משום הפסק ושרשאים להחזיק במנהג זה.

וזה לשון האור החיים הק' (חפץ ה' מסכת ברכות יא. בתוס' ד"ה אחת ארוכה) "מכאן ראיתי להוכיח לחזק המנהג שנהגו לומר הרבה פזמונים ותחינות ביום התענית וביום ר"ה וביום הכיפורים בתפילת י"ח כפי סדר הנוגע לכל אחד כי כן נתנו רשות אבותינו

[1] לא ניסיתי לברר מתי השתנה מנהג זה בכל קהילה וקהילה אבל לא בהכרח שינו כולם באותה תקופה.

[2] ואין ידוע לי אם יש עוד קהילות שגם הם המשיכו מנהג זה הקדום או לא. רק שמעתי לפני הרבה שנים מחזן אחד ותיק מעדת החאליים שלפני כל המחזוריים המודרניים שמסתובבים בקהילה שלהם, היו החאליים גם כן משתמשים במחזור 'זכור לאברהם' נוסח ליורנו שהזכרנו. ומאד מעניין אותי לדעת אם גם הפיוטים היו אז אומרים כפי הסדר המודפס שם או לא...

עשו זאת מחשש הפסק בפסוקי דזמרה כי למה להם להתהפך פתאום אחרי שבמשך דורות נהגו כהפוסקים שהתירו. אלא נראה שעשו זאת מטעם אחר. והוא שעל פי הקבלה אין להפסיק את סדר התפילה מתחילת ברוך שאמר עד אחרי העמידה בשום מלה אפילו תוספת של תפילות אין להפסיק בהם אבל אין הקפידה משום הפסק דיבור שאסור אלא כמו שכותב החיד"א (שם) אחרי הביאו את ר"ד קוריאנאדי שהתיר הפיוטים לדעת מרן השו"ע כותב בזה"ל "עמו הסליחה כי באמת הקהלות שביטלו אמירת מי כמוך (פיוט) הנאמרת בנשמת כל חי בשבת שלפני פורים ודינו שזה לפיוטים של נידוננו) יפה עשו שהרי אסור להפסיק בין ב"ש לישתבח... ורבי יהודה הלוי (המחברו) וחביריו המשוורים לא ידעו שנוסח נשמת כל חי ותיקוני התפילה הכל בנוי על ע"פ הקבלה ברזין טמירין במספר ובמפקד התיבות ונרמזו בהם שמות הקודש ואילו ידעו שהתנאים הקדושים תיקנו כל דבר ע"פ הסוד גם הם נסגו אחור ולא היו מתקנים פיוטיהם בתוך נשמת כל חי וכיוצא ולכן יישר כחם של הקהילות שהנהיגו שלא לומר מי כמוך בתוך נשמת כל חי שהדין עמם וכן ראוי להנהיג בכל ואתר"

אתה הראת לדעת שכל הסיבה שהחיד"א אסר הוא מטעם הקשורה לקבלה שאין לשנות ממספר המילים וכו'. אבל אין איסור הלכתי מטעם הפסק דיבור במקום זה הלשיר דבר שקשור לתפילה. וזה מדויק בלשונות שאר הפוסקים שגם הם הכריעו לומר את [ח] וזה הקשה המגן אברהם (סימן סח ס"ק ב) איך מפסיקים לומר שיר המעלות אחרי שמרן אסר לספר בין ישתבח

מה הסיבה שמאוחר יותר שינו את מנהגם והתחילו לאומרם אחרי העמידה או לפני ברוך שאמר?

ואם תאמר שמפני הפוסקים שאוסרים שינו הרי גם בפוסקים שלא החזיקו במנהג זה, על פי הרוב הם לא התעכבו בעד מי שרצה להמשיך במנהג זה. ולא פסקו באופן מוחלט שהוא אסור. עיין בטוב עין להחיד"א (סימן ח"י) שמביא את רבי דוד קוריאנאדי שחזק את המנהג לומר את הפיוטים אבל מסקנת החיד"א עצמו שם שיפה עשו המקומות שביטלו. וכן הרב זבחי צדק (ח"ג סימן לט) כתב רק "שהפיוטים של הימים הנוראים שנדפסו במחזורים אחר נשמת כל חי הנהגנו בבית מדרשנו לומר הכל קודם ברוך שאמר. ובכף החיים (סימן סח ס"ק ד) רק כתב איך השתרבב המנהג לומר הפיוטים בראש השנה וביום הכפורים קודם נשמת וקודם יוצר שאומרים אותם קודם ברוך שאמר כדי לא להפסיק בין ברכת ב"ש לישתבח ובין ישתבח ליוצר בדבר שאינו רגיל להיות שם כל השנה.

ובאמת יותר קשה על המנהג שהשתנה שאם באמת חששו מפני הפסק ולכן החליטו שלא לומר הפיוטים בתוך התפילה, א"כ איך ממשיכים לומר שיר המעלות ממעמקים בימים נוראים וגם בכל עשרת ימי התשובה?^[ח]

ונראה לומר שבאמת הקהילות ששינו והתחילו לומר הפיוטים שלא במקומם לא

[ח] וזה הקשה המגן אברהם (סימן סח ס"ק ב) איך מפסיקים לומר שיר המעלות אחרי שמרן אסר לספר בין ישתבח ליוצר ונשאר בצ"ע

ועכשיו מדוייק מה שאומרים כולם שיר המעלות בעשרת ימי תשובה גם אלו שלא מפסיקים לפיוטים כי הקפידה הוא על פי האריז"ל לא להפסיק לשום דבר שאינו כתוב על פי חכמת האמת. ולכן הפיוטים הם הבעיא לפי הקבלה אבל שיר המעלות שחובר על ידי דוד המלך חובר עם כוונות ואין קפידא להפסיק בו גם מי שאינו מבין סוד הדברים.

ובזה מתורץ כל מה שהיה קשה. מתחילה נהגו לומר את הפיוטים בתוך פסו"ד ובין ישתבח ליוצר מקום שתוכננו להיות מוכנס לתפילה כשחוברו על ידי מחבריהם. וכן נהגו הרבה מאד קהילות ולא חששו כלל מטעם הפסק בתפילה. מאוחר יותר התחיל להתפשט תורת האריז"ל והקבלה בעולם והתחילו המונים לנהוג על פיה. עד שהחליטו המונים גם בזה לעשות כמנהג האריז"ל לא להפסיק בשום פיוט שלא נכתב על פי חכמת האמת ולכן נשאר רק שיר המעלות שהוא על דרך האמת ולא השמיטו את הפיוטים מחשש הפסק בתפילה כלל. ולכן הפוסקים לא אסרו הפיוטים בצורה מוחלטת וגם הזכירום. וגם מובן מה שהביאו את הפיוטים במחזורים וגם כתבו שאין להפסיק כי אין איסור הלכתי מטעם הפסק לומר אותם רק שהנהגים על פי קבלה לא יאמרו במקום זה.

ובזה מובן למה שינו פתאום אחרי דורות. כיון שהתחילו לנהוג על פי האריז"ל ועל פי הקבלה שינו גם את זאת כדי להיות מתאים לתורת הקבלה.^[1]

הפיוטים אחרי תפילת העמידה וכמו רבי שמואל יהודה אשכנזי בספרו בית מנוחה (שהוא סידור לשבת עם הלכות שלו) שמביא שם לפני נשמת את הפיוטים של החתן ושל ברית מילה וגם לפני כי לה מביא "שבשבת בשלח יש נוהגים להוסיף 'ותקח מרים הנביאה'", גם הביא שם לפני שועת עניים "שבשבת שלפני פורים יש נוהגים לומר כאן 'מי כמוך' ובהלכות על אתר כותב (בדינים השייכים לנשמת אות ז) בזה"ל: "המנהג הנכון שלא להפסיק בשום פיוט בין השירה (אז ישיר) ובין נשמת כי על דרך הסוד אין להפריד ביניהם כלל." ובתוך אותו סידור יש לו כל סוגי הפיוטים למיניהם הנמצאים בתוך פסוקי דזמרה. וגם בין ישתבח ליוצר מביא שבשבת שובה אומרים שיר המעלות וגם מביא 'רשות נאה לקדיש יוצר של רבי אברהם אבן עזרא' ובודאי אין הוא אוסר מדין הפסק לומר כל הפיוטים האלו ולכן הביאם בסידורו רק בהלכות הזכיר הענין שעל דרך הסוד אין להפסיק. כנראה למי שנוהג בכל הדברים על פי הקבלה שידע שגם כאן אסור לו לומר הפיוטים אבל לשאר האנשים מותר ולכן הביאם כולם בתוך הסידור כפשוטו. וכן מוכח מהכף החיים שהזכרנו שנשתרבה המנהג לאומרים אחרי עמידה ולא אסר אותם במקומם כלל. ועיין גם בסימן נד שמביא לכולם לומר שיר המעלות בעש"ת ובסימן סח אות א מביא לשון שער הכוונות שמורי ז"ל לא היה אומר שום פיוטים של רבי שלמה בן גבירול וכיוצא רק התפילות של הראשונים ר"ע ע"ה ור"א בן ערך ור"נ בן הקנה וגם היה אומר של ר"א בן הקליר לפי שכל אלו הראשונים תקנו דבריהם עפ"י חכמת האמת. וזה המקור.

אשר על כן בקהילות שנוהגים לומר אותם במקומם ולא שינו ללכת אחרי הקבלה יש להם להמשיך במנהגם שהוא המנהג המקורי מימי הראשונים ולא לשנות. (וצ"ע במנין כזה מה יעשו יחידים שמבינים ומתנהגים על פי קבלה ונגררים אחרי הארז"ל אם ירצו להניחם עד אחרי העמידה) ואלו שהם מקהילות שכבר שינו וכיום אין אומרים את הפיוטים אלא לפני ברוך שאמר או אחרי העמידה כן יעשו ג"כ. אבל מכיון שאין הקפידה מצד ההלכה של הפסק לכאורה נראה שאם קהילה שלימה החליטה שרוצים לשיר את הפיוטים במקומם בתוך התפילה כיון שאין להם עסק בקבלה והם רוצים את המעלה של אמירת הפיוטים בתוך התפילה יהיו רשאים לעשות כן.

[ט] ורואים תופעה זאת בעוד מקומות למשל גבי תקיעות דמעומד בר"ה שלפי הגמרא בר"ה (דף לד ע"ב) אין תוקעין אלא בחבר עיר ופירש שם בפסקי הרי"ז דהיינו בחזרת השליח צבור. והוא נפסק בראשונים הרי"ף (בדף יא ע"ב) והרמב"ם (הלכות שופר פרק ג הלכה י) שרק בחזרת הש"ץ תוקעים ולא בלחש וכן מבואר בדעת מרן (בסימן תקצ"א) ומצד שני בערוך בשם הירושלמי מובא שנוהגים לתקוע שלשים קולות בתוך תפילת הלחש וכן בתוספות (ר"ה דף לג ע"ב) ובראבי"ה (סימן תקמ"ה) ובעוד כמה ראשונים מובא מנהג זה וכן הוא דעת הארז"ל כמבואר בשער הכוונות (דף צ ע"א) שיש לתקוע שלשים קולות בתוך תפילת הלחש. וכתבו הכנה"ג (סימן תקצ"ב בהגה"ט) וכמה אחרונים שאין לעשות כן לתקוע בתפילת הלחש. וכן המהרשד"ם (או"ח סימן א) כתב שלא לעשות כן והסביר שקדמונו לא היו תוקעים כשהציבור מתפללים תפילת לחש. ובכל זאת מביא רבי אברהם אדאדי (ויקרא אברהם קכב ע"ב) דאף שדעת הרמב"ם והטור והשלחן ערוך שאין לתקוע בתפילת הלחש הנה המנהג פשוט גם בעיר הקודש צפת אתריה דמרון ואף בבית מדרשו של מרן לתקוע שלשים קולות בתוך הלחש כסברת הערוך וכן הביא הכף החיים (סימן תקצ"ב אות א) שעל פי דעת רבינו הארז"ל צריך לתקוע בלחש ובחזרה. וכן בשל"ה כתב בסוף שיש לנהוג על פי דברי הארז"ל וגם במחזורים הישנים מובא שיש שני דרכים בתקיעות ושמונה הארז"ל וארץ ישראל לתקוע בתוך הלחש. וכיום כל הספרדים תוקעים בלחש אף שהוא דלא כפסק השו"ע מאחר שהתחילו לנהוג על פי הארז"ל בכמה מקומות בתפילה וגם ענין הפיוטים שינו להספיק דעתו.



אמירת קטעי הסליחות שבארמית ביחיד הרב עמנואל מולקנדוב



ח"ב (סי' ג) גבי יקום פורקן. אולם מדבריהם אין הכרח שיש 'איסור' לומר בקשות אלו ביחיד, אלא שאין רגילות לאומרם אלא בציבור משום שודאי יועיל, דשכינה שריא, אבל ביחיד אפשר שיועיל ואפשר שלא יועיל, אבל איסור אין בזה, ולכן התניא הדגיש לגבי במטותא מינייכו שאין לומר, אבל שאר הבקשות אין איסור שלא לומר ביחיד.

אולם מצאנו לר"י בר' יקר בפירוש התפלות (עמ' כ) [ונדפס גם בתמים דעים סי' קפד] שכתב וז"ל, תפלה שאין דרך לאומרה כ"א בצבור, כגון קדיש ויקום פורקן תקנוה בלשון ארמי, וכן מחי ומסי ונגדי תרעיה וכיו"ב, אין דרך לאומרן כ"א בצבור ע"ש. ומדהשוה קדיש ליקום פורקן, נראה ש"אין דרך" דקאמר, היינו שאין אפשרות לומר ביחיד כמו קדיש, ולא רק שאין מעלה לומר ביחיד, וזה כדנקטו המט"א והמ"ב הנ"ל.

אולם הכה"ח (סי' תקפא אות כו) הביא את דברי התניא והא"ר, וכתב ומיהו לא ידענא מה הוי אם לא יבינו המלאכים, וכי מי שלשונו לשון ארמי ושואל צרכיו מאתו יתברך אין דבריו נשמעים, והא כתיב מי כה' אלוקינו בכל קראינו אליו, ובזה נשתבחו

כתב בספר תניא רבתי (סי' עב) [ועיקר דבריו הם משה"ל בסי' רפב כדרכו] וז"ל, ומסתברא היכא דליכא מנין עשרה שאין לומר אלו הבקשות [במטותא מנכון מלאכי מרומא, ובמטותא מינך מטטרון ספרא רבא] בלשון ארמית, לפי שיש מן המלאכים שאין מכירין בלשון ארמית, [כמבואר במסכת שבת יב:]: ואין נזקקין לו שהרי המלאכים המצווין עליו לשומרו אינן מבינין אלא לשונו, אבל המלאכים המסורין לצבור מבינין בכל לשון, לפיכך אומר אותן בצבור ע"כ. והובא בא"ר (סי' תקפא), וממנו במ"ב (שם סק"ד). והמדייק בדבריהם יראה שהזכירו רק תפלות אלו שיש בהם פניה ישירה למלאכים, ובזה כיון שאינם מבינים, אין לומר בקשות אלו, אבל בתפלות בארמית שהפניה היא לקב"ה, כמו רחמנא או מחי ומסי לא מיירו, ובזה אפשר דשרי לבקש בארמית.

אמנם המט"א (סכ"א), הוסיף שגם מחי ומסי ומרן דבשמיא אין לומר ביחיד, וגם את זה הביא המ"ב שם. ובאמת שהשה"ל שם כתב מתחלה שהסיבה שאומרים מחי ומסי בלשון תרגום, זהו משום שאומרים בצבור והשכינה שורה ע"ש. וכ"כ גם במחז"ו (סי' צט) שאומרים מחי ומסי ויקום פורקן בלשון ארמי משום שנאמרים בצבור, וכ"כ האו"ז

בהערה] שהעולם אינם נזהרים ואומרים אותם, שאם לא יועילו לא יזיקו ע"ש.

ישראל ששואלים צרכיהם מאתו יתברך בלי שום אמצעי וכו' ע"ש.^[א]

ועל מה שהביא הכה"ח ראייה מהפסוק כה' אלוקינו בכל קראנו אליו, הקשה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"א (סי' לה) וכן בחזו"ע ימים נוראים, דהגמ' בר"ה (יח.) העמידה פסוק זה בצבור ולא ביחיד. אולם יש ליישב עפ"י דברי הירושלמי רפ"ה דברכות, שפירשו דהפסוק דרשו ה' בהמצאו לא קאי על 'הזמן' שה' מצוי אלא על 'המקום' שה' מצוי, דהיינו בבתי כנסיות ובתי מדרשות ע"ש, וא"כ אפשר שבכל קראנו אליו קאי גם על יחיד, דלירושלמי הנ"ל אין הכרח לומר דקאי רק על צבור. וכבר עמדו במחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי האברבנאל בפירושו לישעיה (נה ו), ור' משה אלמושינו בספרו תפלה למשה [סאלוניקי שכ"ג] בח"ב מאמר א ע"ש. וע"ע בירושלמי ברכות (פ"ט דף סג.) שדרשו הפסוק בכל קראנו אליו כפשוטו, דהיינו שאדם בא לבהכ"נ ומתפלל בלחישא, והקב"ה שומעו וכן כל בריותיו שנאמר תפלה לעני כי יעטוף וכו', וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותיו כפה לאוזן וכו' ע"ש. ומבואר דקאי על כל יחיד. ואף שבבבלי דרשוהו על צבור וכנ"ל, מ"מ כיון שאין איסור בדבר וכנ"ל, א"כ שפיר דמי לאומרו גם ביחיד דאם לא יועיל לא יזיק.

ובפרט למה דאיתא באוה"ג שבת (עמ' 4), ששאלו השואלים את רה"ג גבי אמירת הבקשות בלשון ארמי, וכתבו בתוך הדברים,

ובאמת שבשו"ת תורה לשמה (סי' מט) נשאל שמה בכך אם ישאל צרכיו בלשון ארמי, הרי אין בזה איסור לכאורה, אף אם אין המלאכים מבינים. והשיב שבוה מתקנאים בו המלאכים למעלה, כי יאמרו זה יחיד ושואל צרכיו בלשון תרגום ולא בלשון הקודש, משמע שסומך על עצמו שהוא צדיק גמור ותפלתו חשובה כתפלת צבור וכו', ונזכרין עונותיו ע"ש. אולם עדיין יש להקשות, דהא לפי פשט הגמ' שמלאכי השרת אין מבינים הלשון כלל חוץ מלשון הקודש, א"כ לא יכולים להתקנא בו, ולפי הרא"ש בברכות (פ"ב ס"ב) וכן הוזהר בפרשת לך לך בדרך פט ע"א [שהובאו בב"י ובדרכ"מ בסי' קא], שהם מבינים אלא שאינם נזקקין כיון שמאוס ביניהם, א"כ גם כאן לא יתקנאו בו ולא יודקו לו, ולא מצאנו בגמ' שיש איסור לבקש בלשון ארמי, אלא שאמרה הגמ' עצה טובה שאם האדם רוצה שיענה שישאל צרכיו בלשון הקודש, אבל לא שמענו שיש איסור בלשון אחרת. ורק בתפלת י"ח שיש לו חובה להתפלל, אפשר שיש איסור לכתחילה להתפלל בלשון אחרת לדעת הרי"ף ודעימיה, עי' (סי' קא) ובמפרשים שם שיש בזה מחלוקת גדולה בראשונים, אולם בשאר תפלות ובקשות שאינם חובה ומבקש מעצמו, מה איסור יש בדבר. וכ"כ ר' אליהו מאני [בתשובתו לר' יוסף חיים שהובאה בתורה לשמה שם במהדורת אהבת שלום

[א] ולפי מה שדייקנו לעיל מדברי התניא שהוא מיירי בבקשות שמדבר למלאכים ישירות ובוה אסר, משא"כ בבקשות שמדבר לקב"ה לא מיירי – לק"מ קושיית הכה"ח, דאכן אם שואל 'מאתו יתברך' – שפיר דמי לבקש אף בארמית, אבל התניא מיירי בשואל 'מהמלאכים', ודוק.

וכתבו כמה ביאורים בזה, באוה"ג שבת (עמ' 5) הנ"ל השיב רה"ג וות"ד, דה"ק רב, מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית, אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, והאריך להוכיח שמותר לשאול מהמלאכים שהם ממונים כל אחד על תפקידו, וסיים ומן אילין מימרי ומן מעשים דקא חזינן רבנן, דלא שמיע לן דאיכא דחש לה להא דרב ולהא דר' יוחנן גמרינן דפליגי רבנן עליהון, ומרחק מימריהון מן סברא נמי, אטו מלאכים שהם ממונים לכתוב שיחת אדם מי לא ידעינן בלשון ארמית. ואע"ג דלא ידעינן מאי טעמייהו דרב ור' יוחנן ומנין להם, וכיון דלא חשו לה ראשונים אף אנן נמי לא חיישינן ע"כ. [וסיום זה הובא גם בשירידיס מפירוש הגאונים שנדפס בקובץ 'הדרום' גליון מ"ו עמ' 144 ע"ש]. ובקובץ 'שיח תפלה' (עמ' צב) הובאה עוד תשובה של הגאונים הנ"ל, שכתבו כדבריהם הנ"ל ובסוף התשובה הוסיפו, ופירוק זה חוץ מן הפירוק האמור בתלמוד ציבור שאני, אנו שאפילו יחיד, וכבר פירשו עוד שיש במלאכים הכרת לשון ארמי ולמד כן זה על מקצתם נאמר ע"כ ע"ש.

והרמב"ם בפה"מ בסוטה כתב, שהיחיד יש לו להשתדל מאוד שלא יתפלל אלא בלשון הקודש. ע"ש. ומבואר שאינו איסור גמור אלא השתדלות בעלמא, ואם אינו יודע וכדומה יכול להתפלל בכל לשון.

וכן הנימוק"י בברכות יג כתב וז"ל, מכירין מלשון את הבכור יכיר, כלומר לתת לו יותר, ה"נ מפני שהיחיד אין זכותו גדול כמו צבור, צריך שיליצו בעדו להפיק צרכיו, ואין ספק

ואי נימא בעשרת ימי תשובה הוא דאמרי משום דקריבא שכינה, והא קא חזינן דביומי תעניאתא ובכל צרה שתבוא בעו בלשון ארמית וכו', ע"ש. ומבואר שעכ"פ בעשי"ת דינם כדין צבור וכמו שמשמע בגמ' בר"ה שם, ובזה פשיטא להו דשרי לומר בלשון ארמי, דא"צ למלאכי השרת דומיא דחולה.

ולפ"ז אנן דנהגינן כפרקי דר"א שכל חודש אלול הוא זמן מסוגל לרחמים וסליחות, וה' קרוב בכל חודש זה, דהא אנן מרבים בסליחות כל החודש, וכעדות ר' יצחק אבן גיאת שהביא הטור (סי' תקפא), א"כ כל החודש דינו כדין עשי"ת וכדין ציבור, וא"כ הרוצה לומר את הקטעים הנאמרים בארמית וכדעת ר' אליהו מאני והכה"ח, יש לו על מה לסמוך ואפשר שיועיל.

ובפרט אם אומרים בדמעות או בכונה רבה, שגם הר"י בר' יקר שם כתב דמהני וז"ל, ולפ"ז אין הנשים נשמעות כשמתפללות לשון לעז. אבל אם מתפללות בדמעה וצעקה על אונאה, אז אינן צריכות שיביאו המלאכים את תפלתן לפני המקום, שהרי שערי דמעה לא ננעלו. וה"ה אם מתפללות בכון גדול מתוך צרה, שהן נשמעות אע"פ שאין המלאכים מכירים לשונם, שהרי מנשה היה מתפלל בלשון הקודש, ומתוך תשובתו קבל הקב"ה את תפלתו בע"כ של מלאכים וכו' ע"ש. ובפרט אם הוא בבהכ"נ שגם שם השכינה שורה, ובצירוף כל הנ"ל אפשר להקל בזה.

ויש להוסיף שמצאנו ראשונים רבים דס"ל שאין איסור לשאול צרכיו בלשון ארמי,

אמירת קטעי הסליחות שבארמית ביחיד

הרב עמנואל מולקנדוב

כל לענין חולה מתוך שאדם מכוין בתפלתו ביותר אין בזה בית מיחוש, וכ"כ הגאונים בתפלת הציבור שהוא בכל לשון מטעם זה שהציבור שכינה עמהם, ר"ל שכונתם מצויה הרבה. ע"כ.

שצריך לזה סיוע מקדושת הלשון וזך הלב בכונה גדולה, וזהו אין נזקקין לו, ומיהו אם אינו יודע לשון הקודש טוב שיתפלל בכל לשון כמו הנשים כן נראה לי. עכ"ד.

והמאורות בשבת יב, הב"ד הרי"ף בברכות שחילק בין ציבור ליחיד, וכתב וז"ל, וצ"ע דבר זה ואין ספק כי השם יתעלה יודע מחשבות האדם, ותפלתו אפילו קודם שיוציאנה מפיו, כמו שאמר והגיון לבי לפניך, לכך נראה כי תפלה בכל לשון ואפילו ביחיד, ומצאתי פירושים למפרשים על זה וביארנו זה במסכת תענית בארוכה. ע"כ. ובתענית טו כתב המאורות וז"ל, ומה שאמרו לעולם אל יבקש אדם צרכיו בלשון ארמי וכו', בודאי בקשתו היא ראויה לעשות לשי"ת לבד וכו', אבל הוא גזר על המלאכים האמצעיים וכו' מעת בריאתם להזדקק לחסידים שבדור בעת הצורך ובעת תפלתם אליו וכו', לכך אמרו צריך לאדם לומר תפלתו בלשון שמכירין אותו, שלא יצטרכו השגחה וצואה פרטית ע"ז מן המקום יתברך עכ"ד. וכונתו שמותר להתפלל בלשון אחרת אם אינו יודע וכדומה, ואין זה איסור אלא מעלה בעלמא לכתחילה ומהסיבה שכתב.

והמאירי כתב בג' מקומות בזה דברים שונים, בברכות יג לאחר שהביא את דברי הרי"ף והר"י מלוניל הנ"ל, כתב ולדעתי ביחיד לא אמרו כן לעכב אלא שהדבר הדור לו בכך, שכל שהוא מתפלל בלשון לעזות אינו בעיניו אלא כדבור בעלמא, ואין כל הכונות מצויות בו ע"כ. וכ"כ ממש בסוטה רפ"ז ע"ש. וכ"כ עוד בשבת יב, והוסיף ומ"מ

והארח"ח בהלכות ק"ש (אות יט) כתב וז"ל, ודעת ר' יוחנן ידוע למשכילים ומביני טוב לחש ולמה אינם מבינים בלשון ארמי והשאר לשונות חוץ מלשון הקדש. וזה ביאור המאמר שבא להעיר האדם לכוין בתפלתו כוונה רצויה, ולהסיר מלבו בעת התפלה כל מסך וכל מחשבה מבלדת, ויהיה כלו זך ונקי, ואל תהיה מחשבתו בחלק חק הגוף כלל, אלא בחלק חק הנפש ויהיה כלו לה', ולפי שלשון ארמי הוא זר עד מאד ואינו שגור בפי האדם וטבע הנפש להתערב בו, ואין הכוונה מצויה בהתפלל בלשון ההוא, אמרו שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, ר"ל הכוחות הטובות אשר מהם נמשכו המעלות הטובות הם נקראים מלאכי השרת, כמו שביאר הר"ם במדרש דברי אליהו אם יש עליו מלאך מליץ כמו שביאר בספרו, והכחות הרעות נקראו מלאכי חבלה, והזהיר בזה לפי שאין כחות הנפש מורגלות באותו הלשון, ואין יכולין לכוין בתפלת לפי זרות הלשון ע"כ.

ובספר חסידים (סי' תקפח) כתב וז"ל, ואם יבא אליך מי שאינו מבין לשון עברי והוא ירא שמים [וירצה לכוין], או אם תבא לפניך אשה אמור להן שילמדו התפלות בלשון שמבינים, כח התפלה אינה אלא בהבנת הלב, ואם הלב אינו יודע מה שיוציא מפיו מה

בינינו שפונים לקב"ה ולא למלאכים כגון רחמנא, דעני לעניי, מחי ומסי וכו'. וציבור שמחכים למנין, יתחילו את הקטעים שאין בהם ארמית כגון וידוי, ה' מלך, אלוהינו שבשמים וכדומה, ואם יבואו מנין, יחזרו לומר את קטעי הארמית יחד עם י"ג מדות, ואם לא יבואו, יאמרו את הקטעים הנ"ל ביחיד.

מועיל לו לכך טוב שיתפלל באותו לשון שהוא מבין. ע"כ. [וע"ש בהגהות ברית עולם להרחיד"א שעמד בזה]. וכ"כ עוד (סי' תשפה) טוב לו לאדם שיתפלל ויקרא את שמע וברכות בלשון שמבין בו, משיתפלל בלשון הקודש ואינו מבין בו וכו'. ע"ש.

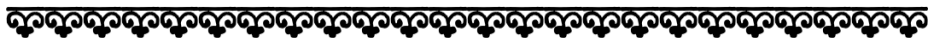
וע"כ נראה שלפי כל הנ"ל, מותר ליחיד לומר את קטעי הסליחות בארמית הנהוגים



ברכת הלבנה ועשיית הסוכה במוצאי יום הכיפורים

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"ס, ירושלים



יוה"כ. והקשה בס' ענפי משה לידידי הג"ר משה חליוה, ראש חודש (סי' לט), ממש"כ המטה אפרים (סי' תרכד ס"ד), שהמדקדים 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. ע"ש. ועיין מה שכתב לתרץ בספר גם אני אודך ח"א (סימן יט) תשובת הגר"ח פדלון, ובספר גם אני אודך ח"ד (סימן כא) תשובות הגרמ"ש דייין, ובספר גם אני אודך תשובות ח"א (סימן יד) הג"ר אדיר כהן.

ובבית מתתיהו ח"ד (ס"ד אות ז), כתבנו לתרץ ע"פ מה שהקשה בשו"ת דברי יציב ח"ב (או"ח סי' קעח סוף אות ו), במה שהשו"ע או"ח (סי' תכו) לא הזכיר לשון מצוה על ברכת לבנה, ורק לשון הרואה לבנה מברך, וכשאר ברכת הראיה, וכתבנו ד"ל דס"ל לשו"ע שברכת לבנה ל"ה מברכת המצוות אלא מברכת השבח, וכמב' בפרמ"ג פתיחה כוללת (אות יח). וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב (תשו' תלג) שברכת לבנה מברכת השבח. ע"ש. וא"כ י"ל דמש"ה לא כתב הרמ"א לקדש הלבנה במוצאי יוה"כ משום לצאת ממצוה למצוה, דס"ל שברכת לבנה ל"ה

(א) **בשו"ע** או"ח (סי' תרב ס"א) כתב הרמ"א, ואין מקדשין הלבנה עד מוצאי יום כיפור, ובמשנ"ב (סק"י) כתב, דקידוש לבנה יותר טוב כשהוא מבושם ובשמחה, ובמדרש איתא שבמוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך, ע"ש. וגם ברמ"א או"ח (סי' תכו ס"ב) כתב, אין מקדשין הלבנה קודם תשעה באב ולא קודם יוה"כ, ובמוצאי יום הכיפורים מקדשין דאז שריים בשמחה. ע"ש.

והנה הרמ"א או"ח (סי' תרכד ס"ד), והמדקדים מתחילים מיד במוצאי יו"כ בעשיית הסוכה, כדי לצאת ממצוה למצוה. ע"ש. ולמש"כ הרמ"א הנ"ל דיש לקדש הלבנה במוצאי יוה"כ, א"כ מ"ט צריך לדקדק ולהתחיל בעשיית הסוכה, הרי צריך לקדש הלבנה במוצאי יוה"כ, וממילא כבר יצא ממצוה למצוה. ואמנם י"ל נפק"מ כשרוצה לקדש 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. ואולם המטה אפרים (סי' תרכד ס"ד), כתב דנוהגין לקדש הלבנה מיד כשיוצאין מבית הכנסת כדי להתחיל במצוה מיד. ע"ש. הרי דס"ל להמט"א שיש לקדש הלבנה מיד כשיוצא מביהכנ"ס במוצאי

הרב מתתיהו גבאי

ושפיר לא כתב הרמ"א שיקנה ד' מינין במוצאי יוה"כ משום שיצא ממצוה למצוה, דרך עשיית סוכה שהיא מצוה ממש הוי בגדר יוצא ממצוה למצוה.

ובס' לבנימין אמר (עמ' נה) נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי, מ"ט לא כתב הרמ"א לצאת לקנות ד' מינים בכדי לצאת ממצוה למצוה, והשיב כי סוכה צריכה הרבה זמן. ע"ש. ולכא' כוונתו שבניית סוכה לוקחת זמן לבנותה, ואילו ד' מינים נקל לקנות. ואולם צ"ע בזה ממש"כ המשנ"ב (סי' תרכה 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 דהוי רק התחלה, ולא כל הבניית סוכה.

בגדר מצוה, וכדחזינון שהשו"ע לא הזכיר כלל לשון מצוה בברכת לבנה, אלא הרואה לבנה מברך, והוי כשאר ברכת הראיה, וא"כ אי"ז בגדר לצאת ממצוה למצוה. ואולם בדעת תורה להמהרש"ם או"ח (סי' תכו) כתב בדין ברכת לבנה כשרואה הלבנה ביחידות אם יברך, דזריזין מקדימין למצוות או ברוב עם עדיף. ע"ש. הרי שנקט שברכת לבנה בגדרי מצוה. וכן ראיתי בס' ארי עלה מבבל (עמ' צה) דהגאון רבי יעקב מוצפי זצ"ל בירך ברכת לבנה אחרי שבעה ימים מהמולד, ואפי' ביחיד, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ע"ש. וע' בס' חדות מועדים ברכת לבנה (עמ' סד) ע"ש. וכן דעת הגר"א במעשה רב (אות קנט) דברכת לבנה מברך קודם יוה"כ וקודם ת"ב, דאין להחמיץ המצוה ע"ש. וע' בס' לבנה בחידושה (עמ' תקנד) יעו"ש. הרי שברכת לבנה הוי בגדר מ"ע.

קניית ד' מינים במוצאי יום הכיפורים

ובשו"ת השואל ח"א (סי' נו) תירץ הגר" שמאל 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 פתוחים כמו היום, אבל סוכה אפשר לעשות ע"ש. ואולם בס' נהר מצרים (יו"כ ס"כ), הביא גם לעסוק במצות סוכה ובר' מינים במוצאי יוה"כ ע"ש. וע' בס' נטעי גבריאל (יוה"כ פס"ח ס"ה) ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני דרך ח"י (סי' עג), מש"כ לתרץ עוד מ"ט לא כתב הרמ"א לקנות ד' מינים במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, ובדברי יד"נ הגר"ג רבינוביץ בשו"ת השואל ח"א (סי' נו) ע"ש. וע' עוד בכף החיים או"ח (סי' תרכד ס"ק לו), ובמטה אפרים (סי' תרכד סע' טו) ע"ש.

(ב) **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, ואמנם י"ל בזה דע"כ ס"ל להרמ"א דעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע וכדמוכח מרש"י מכות (דף ח), ועיין מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א (ס"ה אות מו). 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,

מצוה, בשו"ת בנין שלמה ח"א (סי' מג), דכתב על בניית סוכה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וכ"כ להוכיח בשו"ת משנת יוסף חי"ג (סי' רא) ע"ש. וגם בשו"ת דברות אליהו ח"ב (סי' לה) הוכיח מהרמ"א שיש מ"ע בעשיית סוכה, ממש"כ אל תחמיצנה, דע"כ שיש מצוה בעשיית סוכה דאל"ה מ"ט קרי ליה מצוה. ע"ש.

ואולם ראיתי בס' משא המלך (סי' תרכה), דכתב דגם בהכשר מצוה י"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ע"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. ואולם ממש"כ הרמ"א לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, לכא' נראה דס"ל דעשיית סוכה הוי מ"ע בפ"ע, אם לא דנימא דגם בהכשר מצוה הוי בגדר לצאת ממצוה למצוה, ובס' נתן פריו סוכה (ח:) הוכיח מהרמ"א (סי' תרכה), דכתב מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, דעשיית סוכה הוי מ"ע. ע"ש. וע' בשו"ת להורות נתן ח"ב (סי' מח), וכן הוכיח בשו"ת משנה הלכות ח"ח (סי' רלז) ע"ש. וע' בשו"ת נהרות איתן ח"א (סי' סד). וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ח"ד (סי' סה עמ' תלד), ובספר גם אני אודך ח"ב (סימן ב) תשובות מבעל משנת אהרן על סוכות.

ואולם ילה"ק בזה, דהרי מיד במוצאי יוה"כ עושה הבדלה ומקיים מצות הבדלה, וממילא יוצא ממצוה למצוה, ומ"ט צריך לבנות הסוכה, וכן הביא להק' בס' ענפי משה (ר"ח סי' לט), ור"ל דמצות הבדלה מישך שייכא לעצם מצות יוה"כ, וכדמצינו בשבת זכרהו

וע' מש"כ בספר גם אני אודך תשובת הגרי"ח"מ אביחצירא, ח"ב (סימן כז) לתרץ עוד מ"ט לא כתב הרמ"א לצאת לקנות ארבעת מינין במוצאי יוה"כ, והביא שכן הק' הגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבבות אפרים ע"ש. וע' מה שכתב בספר גם אני אודך תשובת הגר"ב דדון, ח"א (סימן רנה), ומש"כ בס' ענינו של יום ירח האיתנים (עמ' שסא), ובס' מחשבת עם (עמ' תצב) יעו"ש, ובס' שירת הלוויים פסחים (ס"ד או"ג). ע"ש.

והנה הרמ"א או"ח (סי' תרכה ס"א), כתב 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:), וביומא (לג.). יעו"ש.

והקשה העמק שאלה (שאלתא קסט) מ"ט לא כתב הרמ"א לילך לקנות ד' מינין אחר יוה"כ דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ודמיא לבניית הסוכה משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ע"ש. וע' מש"כ לתרץ בס' פתחא זוטא (סי' תרכה ס"ב). ע"ש. ולפ"ר י"ל דקניית ד' מינין אי"ז אלא הכשר מצוה ול"ה גוף המצוה, ול"ש בהכי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ושאיני בניית סוכה דס"ל להרמ"א דהוי מ"ע בפ"ע וכנ"ל, ומש"ה שפיר שייך בבניית סוכה מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, שבניית הסוכה הוי מצוה ממש. וכן הוכיח מהרמ"א דבניית סוכה הוי

(ג) והנה בשו"ע או"ח (סי' קנה ס"א), כתב 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 ע"ש. וא"כ צ"ע מ"ט לא קאמר הרמ"א דאחר יוה"כ יעסוק בתורה לצאת ממצוה למצות ת"ת, דמקור הך דינא דילכו מחיל אל חיל קאי במצות ת"ת, ואכן בעליות אליהו מובא שהגר"א אחר יוה"כ עסק בלימוד מסכת סוכה. ע"ש. הרי שגם בת"ת מקיים הך דינא, דאחר יוה"כ יצא ממצוה למצוה, וכ"כ הערוך השלחן או"ח (סי' תרכד ס"ג), דמי שאין לו מה לעשות במוצאי יוה"כ בעשיית סוכה, ילמד מסכת סוכה ע"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 ע"ש. ובמועדי הגר"ח ח"ב (תשו' קמ) השיב ע"ז ביטול תורה ע"ש.

ושו"מ בס' דביר קדשו מועדים ח"א (עמ' קעה), שכתב 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 לידיך אל תחמיצנה, צריך לעשות דוקא מצות עשיית סוכה. וכתב עוד דאם משום לצאת ממצוה למצוה שא"צ לצאת דוקא למצוה ממש, ויכול לעשות גם הכשר מצוה בקניית ד' מינין, וכדחזינן אף בעשיית סוכה א"צ לעשות כל הסוכה, ורק

על היין בכניסתו וביציאתו. ע"ש. ובהכי י"ל עוד שהרי עושין סעודה במוצאי יוה"כ, וכמב' בתוס' יומא (פז:): מהמדרש דבת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך ע"ש. ובתוס' שבת (קיד:): דסעודת מוצאי יוה"כ הוי כעין יו"ט ע"ש. א"כ איכא בהכי קיום מצוה בסעודה ושפיר יוצא ממצוה למצוה, אם לא דנימא דה"ז ממצות יוה"כ, ול"ה בגדר יוצא ממצוה למצוה, ואולם י"ל דהוי כמו פת שחרית דאכול אחר שיוצא מבית הכנסת, דע"ז ל"ח כהולך ממצוה למצוה, אף די"ל דפת שחרית הוי בגדר מצוה.

ואולם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' טז) כתב דפת שחרית ל"ה בגדר מ"ע דרבנן, אלא בגדר עצה טובה והנהגה טובה יעו"ש. ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם אכילת פת שחרית הוי בגדר מ"ע, כלשון הטור או"ח (סי' קנה), או דהוי כעצה טובה, וכתב לי, כעין מצוה דרבנן, הרי דס"ל דהוי בגדר מצוה דרבנן, וא"כ שפיר י"ל דכשיצא מביהכנ"ס, ואוכל פת שחרית, יוצא ממצוה למצוה. ואולם שאלתי להגר"ח קניבסקי, אם האוכל פת שחרית יש לו פטור דעוסק במצוה פטור מהמצוה ליתן צדקה לעני, וכתב לי, לא. ועמש"כ בגדר אכילת פת שחרית אם הוי מ"ע, בשו"ת דברי שלום [קרויז] ח"ד או"ח (סי' עד אות ב), ובשו"ת מנחת דוד ח"א (סי' ע) וח"ב (סי' ק), ובשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' כה), ובס' זכר עשה (עמ' שלד), ובס' תורת חכם ח"ב (עמ' תשלא). ע"ש.

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 לידך אל תחמיצנה זהו בגדר מצוה, ול"ה רק למדקדקים, שזהו 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 הוי מהל' סוכה, אם יהא אצל חבירו בסוכות אין עליו מצוה לעזור בבניית סוכה, שהרי לא תהא לו סוכה ע"ש. ואולם יש לדון בזה ממש"כ בס' נפש חיה (סי' תרכה), דאף מי שלא יהא בביתו בחג הסוכות, יש לו מ"ע בפ"ע בעשיית הסוכה ע"ש. ובמועדי הגר"ח ח"א (תשו' תפה) השיב ע"ד שזהו חידוש גדול ע"ש. וע' מש"כ בתשובות והנהגות ח"ו (סי' קלט). ע"ש.

ובעיי"ז ראיתי בתשו' חק ומשפט להגאון רבי שאול גבאי או"ח (סי' דש), שכתב דדעת הרמ"א יראה כמה חילוקי לשונות, דבסי' תרכד כתב הרמ"א והמדקדקים, ובסי' תרכה כתב בלשון מצוה, ולעיל כתב הטעם משום ילכו מחיל אל חיל, ובסי' תרכה טעמא משום מצוה הבאה לידך 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 לידך אל תחמיצנה, וזהו דין בהל'

להתחיל בבניית הסוכה ומקרי שיצא ממצוה למצוה, ואילו מדינא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, בעי לקיים מצוה ממש ע"ש.

ובתשו' דבר יהושע ח"ב (סי' יז), כתב דלטעם עשיית סוכה במוצאי יוה"כ לצאת ממצוה למצוה, א"צ לזרו עצמו מיד כשיצא יוה"כ, ועיקר הקפידא שלא יעשה דבר אחר של רשות, אחר שיצא יוה"כ לפני שיתחיל בעשיית הסוכה, אבל באינו עושה כלום ליכא חסרון, ומצד מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, יש לו לזדרז ולא לשהות כלל ע"ש. וע' בשו"ת נהרות איתן ח"א (סי' סד) יעו"ש. וגם בשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' מג) כתב נפק"מ בהנך תרי טעמי דבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, אם צריך להזדרז לבנות הסוכה אף קודם שיאכל, דבכף החיים או"ח (סי' תרכד ס"ק לה) נראה דמיד שיבוא לביתו יבנה הסוכה. ואולם בחיי אדם דלאו דווקא קודם שיאכל, צריך לבנות הסוכה, וכתב הא"נ לתלות, דלפי עיקר הטעם לבניית הסוכה משום ילכו מחיל אל חיל, לא גרע מהמב' בסי' קנה 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 ע"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' תרכד בהל' יוה"כ, וחזר ע"ז בסי' תרכה בהל' סוכות לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ, וכתב שיתכן ואלו שתי הלכות, האחת בהל' יוה"כ והשניה בהל' סוכה, שמהל' יוה"כ זהו

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 ע"ש. וע' בשו"ת נהרות איתן ח"א (סי' סד).

ואמנם בס' אילת השחר למרן הגר"א ל שטיינמן זצוק"ל, זבחים (נא). הקשה בהמבו בפסחים (דף ד), דין זריזין מקדימין למצוות ויליף מוישכם אברהם בבוקר, תיפול מושרתם את המצוות, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ע"ש. וראיתי בס' ארח המועדים (עמ' תקלה) 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 יודרו למצוה ע"ש. וע' בשו"ת מחזה אברהם ח"א (סי' קלה) ע"ש. 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 מצותה, שזמנה זהו כשהגיע חג הסוכות, ול"ש זריזין במוצאי יוה"כ, וכע"ז כתב בשו"ת משנה הלכות ח"ג _סי' עח) ע"ש. וע' מש"כ בס' עיטורי מגילה (ו: אות ד). וע' בס' גליוני הש"ס להגר"י ענגיל ברכות (כב). מש"כ לחלק בין דין זריזין למצוה הבאה לידך. וע' בס' נחלת בנימין עה"ת (פר' בא), ובס' ערוגות הבושם יומא (כח:), ובס' שערי דעת יבמות (לט.), ומש"כ לתרץ בשו"ת דבר יהושע ח"ב (סי' יז)

סוכה דהוי בגדר מצוה ע"ש. וע' בס' מחשבת עם (עמ' תצב). ועיין במש"כ עוד בדברי הרמ"א שכפל ההלכה לבנות הסוכה במוצאי יוה"כ, בס' מתורת חג האסיף (ס"א), ובס' נהמת דוב או"ח (עמ' תעח), ובשו"ת נהרות איתן ח"א (סי' סד), ובס' עטרת ישראל ורחמים ח"א (עמ' רמו), ובס' שלמי תודה להגר"צ פלמן זצ"ל, סוכות (ס"ט או"ג). ע"ש.

(ד) **וראיתי** בשו"ת עמק ההלכה ח"ג (סי' סב אות יט), 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, וכתב דע"כ כיון שבניית הסוכה הוי הכשר מצוה, בהכי ליכא דין זריזין מקדימין למצוות, שזהו רק בגוף המצוה ולא בהכשר מצוה. ע"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' תרכה ס"ה), על בניית הסוכה במוצאי יוה"כ, משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומשום זריזין מקדימין למצוות ע"ש. הרי שגם בבניית הסוכה איכא לדין זריזין. ובבית מתתיהו ח"ג (סי' יז אות ג) הארכנו בדעת הרמ"א דלא כתב טעמא דזריזין מקדימין בבניית הסוכה, די"ל שבמצוה שאין חובה ל"ש זריזין ע"ש. וע' מש"כ בזה בס' ענינו של יום ירח האיתנים (עמ' שסב), ושו"מ בס' ויקהל משה להגרמ"ש קליין ח"ב (פר' בא), דכתב ע"ד הרמ"א, דטעם עשיית הסוכה במוצאי יו"כ משום

ובשלמא כשהנדון על זמן קריאת המגילה
 בי"ד באדר ראשון או שני י"ל דאין 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 ע"ש. וע' בשו"ת מענה
 לשון ח"ו (סי' עה). וע"ע במרומי שדה
 פסחים (ד). ובס' מחשבת עם (עמ' תצג),
 ובשו"ת אבני נזר או"ח (סי' תנט אות יז),
 ובס' שירת הלויים פסחים (ס"ד או"ג), ובס'
 שלמי תודה (סוכות ס"ח). ע"ש.

מ"ט לא קאמר הרמ"א דין זריזין בבניית
 הסוכה. ע"ש. וכן עיין בס' נתיבי המנהגים
 להגר"א דבורקס סוכות (עמ' לה), ובשו"ת
 נהרות איתן ח"א (סי' ס"ד), ובס' יקח מצוות
 זריזין מקדימין למצוות (פ"ו ס"ג) ובחלק
 הסימנים (סי' יח עמ' שכה), וסימן (ל עמ'
 תקעב).

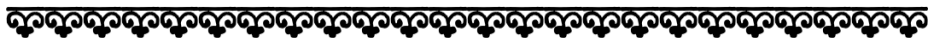
ובברכת אברהם להגר"א ארלנגר מגילה
 (ו: אות י), תמה ע"ד הרמ"א, דמצוה לתקן
 הסוכה משום מצוה הבאה לידך אל
 תחמיצנה, דצ"ע הא אין כאן זמן לבניית
 סוכה, דנימא דאסור להחמיץ ולעבור,



דין אינו מקבל טומאה בסכך

הרב צבי אריה פרידמאן

דיין ומר"צ בבית הוועד לענייני משפט, ליקווד



דמקבל טומאה במה חסר וגשתנה מפסולת גורן ויקב דיפסול. וכדי לבאר זה נעיין קצת בסוגיא דאין מסכין במקבל טומא במתני' (יב.) איתא דאין מסכין בחבילי עצים משום גזירת אוצר (פעמים שמניח חבילי עצים ע"ג סוכתו בקיץ לייבש ולא לשם סיכוך ויבא לישב תחתיהם בסוכות ופסול משום תעשה ולא מן העשוי). ומבאר דדין תורה יכול לסכך בחבילי עצים. וקשה, דהלא מצאנו דחבילי עצים מקבלים טומאה, דתנן בנגעים (פי"ב מ"ה) 'וצוה הכהן ופינו את הבית (קודם שיטמאנו הכהן) אפילו חבילי עצים אפילו חבילי קנים דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר עסק הוא לפינוי, אמר ר' מאיר וכי מה מטמא לו, אם תאמר כל עציו ובגדיו ומתכותיו מטבילין והן טהורין, על מה חסה תורה על כלי חרסו ופכו'.

ובשיטת ר' יהודה שצריך להוציא חבילי עצים קודם שיטמא מחמת הבית, יש לעיין האם ס"ל דחבילי עצים מקבלים טומאת נגעים או דקסבר דאע"פ שאין מקבלין טומאה מ"מ גזירת מלך היא להוציא הכל מהבית קודם שיטמאנו הכהן. ובאמת מדברין ר' שמעון משמע שמקשה על ר' יהודה למה מפנה, הלא אלו אין מקבלין טומאה 'וכי עסק זה לפינוי' (האם סתם חייבתו התורה

בדיני סכך מצינו ג' תנאים להיות סכך כשר: גדולי קרקע, שלא יהיה מחובר לקרקע, ושלא יהיה דבר המקבל טומאה. ובגמ' מבואר דילפינן מחג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך דהסוכה נעשית מפסולת גורן ויקב. ומזה יליף בגמ' דצריך גדולי קרקע וכן דבעינן דבר שאינו מקבל טומאה. ודעת רש"י (יא.) שפסול מחובר לקרקע ג"כ ילפינן מפסולת גורן ויקב. והריטב"א (יא:) כתב דאין סברא שנאמר דוקא תלוש ולא מחובר, ולכן למד הריטב"א דפסול מחובר הוא מגדרי תעשה ולא מן העשוי דכל שמחובר לקרקע חסר בעשיית הסכך (בביאור דברי הריטב"א ע' בהליכות שלמה פ"ח דבר הלכה אות י"ח). ומבואר מהריטב"א דכל מה דילפינן מפסולת גורן ויקב היינו דברים שמסתברא שצריך שיהיה דומה לפסולת גורן ויקב אבל לא בעינן ממש דומה בכל ענין. וראיה לדבר שלא הצריכו חז"ל דוקא פסולת של פרי עץ ודומה לגורן ויקב אלא הבינו חז"ל דמה שנצרך לסכך אין נפ"מ אם מגיע מעץ פרי או אילן סרק. ומ"מ פסלו מחובר ואינו מקבל טומאה דבזה בעינן דומה לפסולת גורן ויקב.

ויש לעי' לענין פסול מקבל טומאה למה יפסול בזה שעשאו העץ לכלי מה בכך

מטמאים). וע"ע בחזו"א נגעים (פ"ט אות י') שמביא מח' הראשונים אם חבילי עצים מקבלים טומאת נגעים ומביא דהגר"א למד דפלוגתא דר' שמעון ור' יהודה במתני' דנגעים דר' יהודה ס"ל חבילי עצים מקבלים טומאה ור' שמעון ס"ל שאע"פ שאין מקבלין טומאה מ"מ יש מצות פינוי.

היוצא מזה, דדעת תוס' והגר"א דלדינא חבילי עצים מקבלים טומאת נגעים והק' במל"מ א"כ למה כשרים לסכך. וראיתי מהלך ליישב בכמה אחרונים (בחזו"א, וכע"ז בהעמק שאלה פר' מצורע שאלתא פח אות ו', וכע"ז בתפא"י בבוועז בנגעים שם) דהא דמקבלין חבילי עצים טומאת נגעים היינו רק כשנמצאים שם כשטמא הכהן את הבית ונטפלין לבית, אבל אם אחר שנטמא בית המנוגע אחד יכניס חבילי עצים לא יטמאו. ולכן עדיין לא חשיבי חבילי עצים 'מקבלים טומאה' ולכן כשרים לסכך.

[ואפשר דיש להטעים את תירוצם של האחרונים לפ"ד הגר"ח בסענסייל שביאר דחלוק טומאת נגעי בתים מנגעי בגדים, דבית המנוגע למד הגר"י שאין הבית טמא ורק מטמא אחרים, משא"כ בבגדים הבגד עצמו נטמא, והוכיח דבר זה דבבגד אחר שהלך הנגע צריך טבילה, משא"כ בבית כשהלך הנגע אי"צ מעשה טהרה, ש"מ שלא נטמא בעצם. ולפ"ז אם נימא כהחזו"א ודעימי' דחבילי עצים נטמאים כחלק מהבית, א"כ להגר"ח אינם 'טמאים' רק 'מטמאים' אחרים (אכן הסדרי טהרה בה' נדה למד דכתם על רצפת הבית חשוב דבר המקבל טומאה משום

להתעסק בפינוי הבית). ובר"ש משמע דאה"נ לר' יהודה אין עצים מקבלים טומאה, וזו טענת ר"ש דטעם פינוי משום שהתורה חסה על ממונו (שלא יטמא דבר שאין לו טהרה), ולכן אין סיבה לפנות חבילי עצים, וע' במל"מ (נגעים פי"ד ה"ד), שג"כ למד בדעת ר' יהודה דיש גזה"כ לפנות הבית ומביא מקור לדין זה מתורת כהנים וראה הכהן את הנגע דרך הנגע יראה ולא שום דבר אחר בבית. וכתב דיש נ"מ לפ"ז בין ר' שמעון דס"ל דמפנה רק כלים שאין להם טהרה לר' יהודה, דלר' שמעון אין 'מצוה' לפנות אפי' כלי חרס רק התורה נתנה עצה שלא יטמאו ואם לא איכפת ליה בהפסד ממונו אינו מחוייב לפנות חפציו, אכן לר' יהודה הוי מצוה וחיוב לפנות הבית. ולדינא פסק הרמב"ם כר' יהודה שצריך לפנות חבילי עצים.

הרי דדעת המל"מ, וכ"נ דעת הר"ש, דגם לר' יהודה חבילי עצים אינם מקבלים טומאת נגעים. אכן במו"ק (ז:) מביאה הגמ' דחתן אין רואין נגעו כל ז' ימי המשתה מק"ו אם חסה התורה (להמתין על כליו שלא יטמאו) לדבר הרשות כש"כ לדבר מצוה. ור' יהודה ואומר דלא ילפי' מפינוי הבית דחידוש הוא דעצים ואבנים לא יטמאו בעלמא והכא בנגעים מקבלים טומאה. ובתוס' (מו"ק ח.) ביאר כוונת הגמ' ע"פ המשנה בנגעים דחבילי עצים מקבלים טומאת נגעים לכן צריך לפנותם (ובדעת הר"ש והראב"ד דס"ל דחבילי עצים אין מקבלין טומאה, ביאר המל"מ דכוונת הגמ' לעצי הבית ואבניו שבעלמא לא מקבלים טומאה, אבל בנגעים

ונראה די"ל בזה דקבלת טומאה אינה ה"סיבה" דפסול לסיכוך אלא הטעם דפסול משום דנשתנה ואינו עוד בכלל פסולת גורן ויקב אלא נשתנה לדבר אחר (שיש שם כלי עליו) וקבלת טומאה הוא רק 'הבחנה' אם עדיין חשיבי עצים בעלמא. ולכן טומאת נגעים שנתחדשה אס' על חבילי עצים ואפ' על אניצי פשתן או על חוט שתי וערב (שאינו כלי לשאר טומאה) י"ל שלא נשתנה ועדיין חשיבי עצים בעלמא ופסולת גורן ויקב (ובחוט ואניצי פשתן פליגי סומכוס ורבנן אי השתנות כזו מוציאת מתורת עצים בעלמא וסוגיין כסומכוס דפוסל).

ויעויין ברמב"ם (פ"ה ה"ד) שכתב טעם דאניצי פשתן פסולים לסיכוך אינו משום קבלת טומאה וז"ל הרמב"ם, סיככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשירה שעדיין עץ הוא ואם דק ונפץ אותן אין מסככין בו שנתשנית צורתו וכאילו אינן מגדולי קרקע, עכ"ל (וע"ש בראב"ד שלמד טעם חדש למה מקבלי טומאה, ואכמ"ל). ולכאורה מבואר בהרמב"ם דיש פסול של 'נשתנית צורתו וכאילו אינו מגדולי קרקע', וצ"ע מנ"ל פסול זה. אכן לפ דברינו זהו באמת פסול של מקבל טומאה דנשתנה ולא חשוב עוד גדו"ק אלא כלי.

וע"ע בריטב"א שדן בפסול אניצי פשתן ומביא מרש"י דמקבל טומאת נגעים, וחולק עליו ומסיק לכך נראה דאניצי פשתן לא מקבלי טומאה כלל ומדאורייתא כשירין לסכך אלא דרבנן פסליניהו או מפני שיצא קצת מכלל פסולת גורן ויקב כיון שנגמרה מלאכתן או מפני שקרובין לבא לכלל טומאה

דמקבל הבית טומאת נגעים ש"מ שלמד דמקבל טומאה כפשוטו].

הרי הבאנו מחלוקת ראשונים אם חבילי עצים מקבלים טומאת נגעים ולדעת תוס' מו"ק והגר"א דמקבלים טומאה הבאנו מהלך שמביא הנצי"ב (מבנו ר' חיים ברלין) והחזו"א ועוד דרך מקבלים טומאה בתורת טפל להבית ולא מצד עצמם, ולכן חשיבי אינם מקבלים טומאה.

ונראה דיש לומר עוד מהלך ליישב, דהגם דמקבלים טומאת נגעים מ"מ כשרים לסיכוך, דיעויין בגמ' יב: סככה באניצי פשתן (פשתן משיתלבנו בתנור) פסולה, פרש"י שכן ראוי לטמא בנגעים כדאמר בבמה מדליקין (שבת כז:): בתוס' ד"ה אניצי שקיל וטרי אי מטמא מדאורייתא (או היא רק גזירה דיפסול לסכך כיון דקרוב להיות חוט שמקבל טומאת נגעים), ומביאים תוס' את שיטת סומכוס דמטמא מדאורייתא ופסול לסיכוך. שוב כתבו התוס' דרבנן שם דפליגי וס"ל דכשר לסיכוך יתכן דמסכימים לסומכוס דמקבל טומאה דין תורה ואעפ"כ ס"ל דכשר לסיכוך 'דקסברי דלא שייך למילף מפסולת גורן ויקב לפסול בדבר המטמא בנגעים מאחר דאין מטמא בשאר טומאות' (וסוגיין בסוכה קאי כסומכוס דמזה שמקבל טומאת נגעים נפסל לסיכוך ודלא כרבנן במס' שבת). חזינו משיטת רבנן דבזה דמקבל טומאת נגעים אין בהכרח סיבה דיפסול לסכך. וצל"ע בסברת התוס', דמה לי אם מקבל כל טומאה ומה לי אם מקבל רק טומאת נגעים, סו"ס אינו דומה לפסולת גורן ויקב שאינו מקבל שום טומאה.

גדולי קרקע. ובאמת גם בהוכשרו ומקבלין טומאה דמבואר (בגמ' יב. ובפרש"י שם ד"ה גורן ויקב עצמו) דאין מסככין בהן צריך לע' דלפי מה שביארנו דטעם קבלת טומאה הי' מפני שנשתנה א"כ פירות לא נשתנו והן כמו שגדלו באילן ולמה יפסלו בזה שמקבלין טומאה.

(סברת התוס'), עכ"ל. הרי שמביא ג"כ כדעת הרמב"ם דיצא מכלל פסול גורן ויקב. אכן הריטב"א נקט דהו' רק מדרבנן (וי"ל דגם להריטב"א שורש הדבר הוא פסול מקבל טומאה דמטעם שנתשנה פסול לסיכוך ורק דכל שייעורי חכמים כך הם וקבעו שהדין נשתנה נמדד על פי דיני טומאה). ומסתימת הרמב"ם קצת משמע דפסול דין תורה.

ולכאור' י"ל ע"ד דברי החינוך הידועים דיסוד דין הכשר לקבל טומאה היינו דבבאין פירות מהשדה אינן ראויין עדיין לאכילה דיש עליהן עפרורית וברחיצתן ה"ז כמו גמר הכלי ומוכנין להיות אוכלין. וא"כ י"ל דיש חילוק קודם הכשר דלא חשוב מאכל אבל אחר הכשר חשוב 'אוכל' (וע' רש"י עה"ת ויקרא יא, לח דמשמע דאין שם 'אוכל' קודם הכשר), ויתכן דאוכל לא חשוב עץ ופסול גו"י אלא כבר שם אחר יש לו (ובזה דומה לנשתנה שאין שם עץ עליו). ולפ"ז יש מקום לומר אפי' קודם הכשר דפרי במהותו חלוק מפסולת גורן ויקב ושם אחר עליו.

וראיתי בספר מנחת שלמה (תנינא סי' קיב) שמביא מספר המעשר והתרומה שכתב שאין לחלל מעשר שני על צוקר מפני שנשתנה ולא חשיב עוד גדולי קרקע. ומקורו מהרמב"ם שלנו בה' סוכה דכיון ששנתנה שוב לא חשוב גדולי קרקע. והמנחת שלמה דן בדבריו וחולק עליו (דיתכן דשאני סכך שבעינן שיהא ניכר דהוא גדו"ק ועוד סברות). וגם נקט הגרשז"א דבע"כ פסול סכך שנשתנה צורתו הוא דין דרבנן מצד מראית עין וכי"ב דמה טעם יש שיפסול מפני שנשתנית צורתו. ולכאור' לדברינו יובן טעם הרמב"ם דיתכן פסול מעיקר הדין.

ומצאתי בדין פירות שלא הוכשרו שיש מחלוקת ראשונים אם כשרים לסיכוך, דבגמ' (יג:) איתא דירקות שאדם יוצא יד"ח בפסח אין מסככין בהן ופסולין משום אויר (בג' טפחים) כיון דכי יבשי נפלי, ובתוס' ר"פ הק' דמאכל אדם הוא וא"כ תיפוק ליה משום דהו' דבר המקבל טומאה. ותי' וי"ל דמיירי בלא הוכשרו. ומשמע מדבריו דפירות שלא הוכשרו כשרים לסיכוך. אכן בתוס' רי"ד כתב דנ"מ בזה דלכי יבשי פרכי שלכן פוסלים אף בג' טפחים אבל פירות שלא יתייבשו פוסלים בד' טפחים כשאר סכך פסול 'ואע"פ שעדיין

[וברש"ש הק' על טעם הרמב"ם (מפני שנשתנה) מהגמ' דף טו סיכך בבלאי כלים פסולה, ושם דנה הגמ' בטעם הפסול, ותיפוק ליה שנשתנה. ואולי י"ל דשם כלי מוציאו מגדו"ק אבל כשאין לו צורה מסויימת אז לא חשוב נשתנה. אכן צל"ע אם אפשר לומר (בשינוי) דאניצי פשתן חשוב כ"כ להוציאו מתורת גדו"ק יותר מבלאי כלים, וצ"ע].

ויש לע' אם אפשר לסכך בפירות שלא הוכשרו דבכה"ג אינן מקבלין טומאה והם

בהערות הגריש"א מש"כ בדעת הרמב"ן ב"ב
יט דהוי ד"ת, ע"ש). ויתכן לומר דגם בלא
הוכשרו מ"מ שם אוכל עליו וזה גופא אינו
פסולת גו", והו' אותו יסוד של אינו מקבל
טומאה שישאר עליו שם פסולת גורן ויקב.

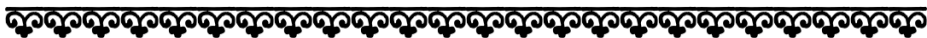
לא הוכשרו דפסולת גורן ויקב אמר רחמנא
ולא גורן ויקב עצמו, ואע"פ שלא הוכשרו,
עכ"ל. ובמשנה ברורה (תרכט ס"ק כח) פסק
לדינא דאוכלין הגם שלא הוכשרו פסולין
לסיכוך (וע' ברש"ש וביכור"י שנקטו דפסול
רק מדרבנן, ובפמ"ג נקט שהוא ד"ת, וע"ע



בענין מוקצה דעצי סוכה ונוי סוכה

הרב יעקב חסאן

ראש הכולל, כולל ספרדי ד"טורונטו



ואי נימא דמריחא אקצייה כמו בהדס שבלולב או דילמא שאני הדס שבלולב שהוא צריך למצותו, (ר"ל צריך דוקא הדס ולא עץ אחר), וא"א אלא בו לריחיה שהוא עומד אקצייה, אבל הדס שבסוכה כיון דאפשר ליה בעצים בעלמא, מעשה עץ בעלמא משמש, ומהבערה בלבד אקצייה [שלא יפחות], אבל מריחיה לא אקצייה. עכ"ל (הר"ן). והרמ"א מביא בזה בסוף הסימן, וממש"כ מוכח להתיר בזה נ"ל. עכ"ל הט"ז.

ומבואר דנקט הט"ז דלא כשו"ת עונג יו"ט דמקרא ד"עצי" סוכה לא ילפינן רק הנאה של ביטול, כעין מש"כ הרמ"א בסעיף א ליטול ממנו קיסם לחצוץ בו שיניו וכדומה. אבל שאר השתמשויות בעוד קיימת אפילו תשמיש של חול, וגם בעוד שאין מקיים המצוה הכל מותר לכתחילה. ולא רק דאין בו איסור דאורייתא של עצי סוכה, אלא גם איסור דרבנן אין בו מצד "ביזוי מצוה" או "הוקצה למצותו", כיון דאינו נוטל ממנו להשתמש בו. ולכן פסק כדעה א' ברמ"א סוף ס"ב ולא כדעה ב' המחמיר. עכת"ר. ועיין באחרונים, גר"ז פמ"ג, ביכור"י, ועוד, וכן במשנ"ב (ס"ק ד וס"ק כו) שפסקו כט"ז בכל זה.

עצי סוכה אסורים כל שבעה, דכתיב חג הסוכות שבעת ימים לה', כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. ולשון השו"ע (סימן תרלח סעיף א), וכן הוא לשון הרמב"ם, "ואין ניאותין מהן לדבר אחר". ועיין בשו"ת עונג יו"ט (סי' מט), דנקט דאין נהנין ממנו כלל שום הנאה, דומיא דחגיגה. ולכן כתב דבעת ירידת גשמים וכדומה דפטור משיבת סוכה ואין כאן מצוה, אסור לילך לסוכתו לשבת שם, דנהנה ממנו ע"י דירתו שם בשעה שאינו מקיים מצוה, ואסור כמו חגיגה. ע"ש. ואכמ"ל.

אבל עיין בט"ז (שם ס"ק ג) דהוכיח מהא דנקטינן דהזמנה לאו מילתא, לקדושת עצי סוכה עד שישב בה, דאינו ממש כחגיגה, דשם יש קדושת הגוף ולא כאן. ולכן כתב דנראה פשוט שמש"כ השו"ע אין ניאותין מהן לדבר אחר, היינו "ליטול דרך ביטול" (גי' יד אפרים) משום שבזה תבטל קדושתה, אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה, "כדי לסמוך גופו עליה (על הדפנות או הסכך) או להניח עליה שום דבר" כיון שעדיין קדושתה עליה... אלא דכאן [ר"ל הרמ"א סוף סעי' ב] כתב בשם הר"ן (יח. מדפי הרי"ף ד"ה הדס) ב' דעות אם מותר להריח בהדס [ר"ל שסיכך סוכתו בהדסים],

משום ביזוי מצוה אף שאינו מבטלו, סי' תרעד]. וא"כ מטעם ביזוי מצוה דרבנן ליתסר להשתמש תשמיש חול על הדפנות וסכך, אף באופן שאין מבטלו.

ומצאתי במפמ"ג שעמד בזה בקיצור ויישב הענין, וז"ל משבצ"ז (אות ג בא"ד), "ובאמת שכן מוכח בגמ', [ר"ל דאפילו לכתחילה מותר להשתמש תשמיש חול עם סכך ועצי דפנות באופן שאין בו ביטול] סוכה (דף י:): מנימין בכתונתא דמנח אסכך ליבשו [ופשטות עשה כן בסוכות, ואין בו איסור אף דמשתמש בעצי הסכך לתשמיש חול של ייבוש בגדיו]. "ולית ביזוי מצוה ג"כ כה"ג" [ר"ל דקש"ל קושייתו, דעכ"פ מדרבנן ליתסר משום ביזוי מצוה כנר חנוכה, הדס להריח וכדומה]. "תשבו כעין תדורו מה שעושה בדירה עושה בסוכה" ועי' מג"א (סי' תרכח ס"ק ו) [ר"ל שכתב שם מג"א בא"ד וז"ל, ומ"פ פ"ד כתב וז"ל "שהיו רגילים להניח ולתלות בסכך חפציהם ולהשתמש בהם. עכ"ל]. עכ"ל הפמ"ג. ודבריו מבוארין דלא שייך ביזוי מצוה באופן שמשמש בעצי סוכה אפילו תשמישי חול, כיון דכך דרך תשמיש דירה של בית, וזהו מצות סוכה להיות כבית. וא"כ אדרבה מיוחד לתשמישים אלו ואין כאן בזיון.

וכדברים אלו מצאתי בקהלות יעקב (סי' ז דף כד ד"ה ובעונג יו"ט בא"ד), כשמתרץ שם קושיית העונג יו"ט וז"ל ולענ"ד וכו' דאנן הרי ילפינן כמו דבקדשים שהוקדשו להקרבה נאסרו בה כל שאר הנאות חוץ ממה שהוקדשו, ה"נ בסוכה "שנתייחדה לדירה לז'

ובאמת שיטת הט"ז והאחרונים הנ"ל לענין דעצי סוכה מדאורייתא [מקרא הנ"ל], אינו אסור רק דרך ביטול ולא השתמשות בעלמא. מפורש בתוס' מס' שבת דף (כב.) בד"ה אבוהון דכולהו דם וכו' אומר ר"י וכו', דמעצי סוכה לא הוה ילפינן דשאני סוכה דבמסתפק מהן איכא ביטול מצוה וכו'. ע"כ. מבואר דנקטו דקרא איירי באופן הסתפקות בדרך ביטול ולא בעודה קיימת. [ועי' בשו"ת עונג יו"ט הנ"ל שעמד בזה, ודחק דאין כוונת התוס' דכן הוא באמת אלא כוונתם דבגמ' לא יכיל למילף משם, דיש מקום לדחות דקרא רק באופן זה קאסר וכו', אבל לעולם אליבא דאמת כל הנאה אסירא מקרא הנ"ל מדאורייתא. ע"ש וצ"ע].

אבל שיטת הט"ז והאחרונים עדיין צ"ע ממקום אחר, דאה"נ דמדאורייתא מדין עצי סוכה בענין הנאה דרך ביטול, אבל מדרבנן עכ"פ מדין "ביזוי מצוה" ליתסר גם שלא בדרך ביטול, וכדמפורש שבת (כ.) דאסרי "הרצאת מעות נגד נרות חנוכה מטעם זה". ואף דשם אינו מתבטל ממצותו לאותו רגע. והכי נקטינן (סי' תרעא ס"א). וכן אסרי הדס של מצות ד' מינים להריח בו דהוקצה למצותו, ומדין ביזוי מצוה הוא ג"כ ואף שאינו מתבטל ממצותו. והכי נקטינן (סי' תרנג ס"א), וכן הוא בגמרא, וכן אסרי (סי' כא) בשו"ע ע"פ השאלות מובא בטור שם דאסור להשתמש בחוטי הציצית בעודן קשורין לבגד, איזה תשמיש חול לקשור וכדומה, ואף שאין שם ביטול מצוה והכל משום ביזוי מצוה. ע"ש. [וכן אין מדליקין מנר לנר, עכ"פ נר רשות מנר מצוה דאסור

ברמ"א (סוף סעיף ב), זה בהדס לסכך, אבל אם תלה הדס לנוי סוכה מחמת שהוא "הדס", אז אסור להריחו וכמו הדס של ד' מינים, דבדודאי מריחיה אקצייה. ובשעה"צ כתב בשם ביכור"י להקל אף בזה ע"פ הט"ז (ס"ק ג), דאי"כ ביטול קדושה כיון דעדיין מונח שם, ורק נהנה בעוד שהיא קיימת. ע"כ. וביאור הדברים כנ"ל, דאין בו אפילו משום ביזוי מצוה כיון דתלה הדס לנוי בסוכה שהוא כביתו של ז' ימים, ונתייחד להשתמש בו כדירת בית, דהיינו ליהנות מנויה ולהריח בו. א"כ פשוט דלא אקצייה מריחו ואי"כ בזיון. וצ"ע דברי הפמ"ג כאן, דלכאורה סותר מש"כ פמ"ג על ט"ז (אות ג) "דכל מה שעושה בדירה עושה בסוכה". וצ"ע.

אבל עיין במגילת ספר (ס' נו אות ו), וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק כב הערה נה), דיישבו קושייתנו על הט"ז והאחרונים משאר ביזוי מצוה באופן אחר. ותוכן דבריהם, דהשתמשות בעצי סוכה מותר כמו דמותר להריח מאתרוג של מצוה כמבואר בגמ' ושו"ע (ס' תרגו ס"א), ולא אסרינן להריח ממנו מצד ביזוי מצוה אף שהוא תשמיש חול, והטעם כיון דאתרוג בעיקרו עומד לאכילה, לא הוקצה רק מאכילה, ורק אם אוכלו או קצת ממנו עובר על ביזוי מצוה, משא"כ הדס שעומד רק להריח הוקצה מריחו ולכן איכא בזיון. ולכן עצי סוכה שעיקר עצים עומדים להסקה, רק מתשמיש זה הוקצו, ולא משאר תשמישים בעלמא, ומצד דין עצי סוכה דאורייתא רק באופן שמבטלו מהסוכה ומשתמש בו אסור ולא להשתמש בעודו קיים. והרצאת מעות לנר חנוכה, דאור בעיקרו להאיר ולעשות דברים

ימי החג" נאסר בה כל שאר הנאות שאינם דירה, אבל ענין דירה שמותר בה שרי לאו דוקא היכא דמקיים המצוה, אלא אדרבה הסוכה מתייחדת לדירה כדירת ביתו וכו', ורק במה שאינו הנאת דירה נאסר, וכמו קרבן שנאסר לשאר הנאות משום שנתייחדה להקרבה ואתי שפיר דגם בשעת גשמים מותר לדור שם וכו'. עכ"ל.

ואה"נ לפי מהלך זה של הפמ"ג והקהל"י, תשמיש שאינו תשמיש רגיל שיעשה "בדירתו" יתכן שיהיה אסור בסוכה משום ביזוי מצוה, עכ"פ אפילו לשיטת הט"ז והאחרונים. וכמו הרצאת מעות בנר חנוכה, וחטי ציצית והדס להריח.

[ונקודה זו מצאתי בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תא) דהשיג על העונג יו"ט וביאר, דכמו דמתירין בשבת ללבוש תפילין שלא לשם מצוה אלא לתשמיש אחר, דרך באופן זה יכול ללבוש דלמצוה איכא בל תוסיף. ומטעם זה ביאר הגר"א (ס' שח) למה לכמה פוסקים נחשב כלי שמלאכתו להיות, דיכול ללבוש לשמירה וכדומה. והקשה באבני נזר למה הלא תשמישי קדושה הן, ואסור ליהנות מהן ולהשתמש בהן, וביאר דהנאה דרך מלבוש שהוא תשמיש המיוחד לו בעת מצותו זה מעולם לא נאסר. ולכן סוכה אפילו שלא בשעת מצוה כגון בעת גשם יכול להשתמש בו כבית דירה כמו בשעת מצוה. ובכלל זה כל תשמישים של דירה. ודלא כשו"ת עונג יו"ט. ע"ש].

ולפי מהלך זה, יש להעיר על הפמ"ג מובא במשנ"ב (ס"ק כה), דכתב דאפילו לדעה א'

בענין מוקצה דעצי סוכה ונוי סוכה

הרב יעקב חסאן

(ב), ומבואר כמהלך של השש"כ והמגילת ספר. ודלא כמהלך ראשון שכ' ע"פ הפמ"ג ודעימיה. שהרי ביאר הר"ן טעם דיעה הא' (ברמ"א), דמיקל רק מטעם כיון דאפשר ליה בעצים בעלמא וא"צ דווקא הדס, א"כ מעשה עץ בעלמא משמש ומהבערה (הסקה) בלבד אקצייה שלא יפחות מסוכה ולא מריחיה. עכ"ל.

מבואר דאם עיקר תשמיש של עץ להריח, היה אסור להריח גם מסכך, וכהדס של ד' מינים. וא"כ בציור דתלה "הדס" לנוי דכל הנוי הוא משום שהדס הוא, "אסור להריחו", וכפמ"ג מובא במשנ"ב ודלא כביכור"י. עכ"פ מבואר דר"ן לא סבירא ליה כסברת פמ"ג (במשבצ"ז אות ג), וקהל"י (סי' ז) דאם היה ס"ל כמותם, היה מתיר להריח מהדס של סכך אפילו עיקרו היה עומד להריח ולא להבערה, מטעם דמתשמיש זה לא הוקצה כיון דסוכה ועציה ונויה נתייחדו לתשמישי דירה רגילה, שהוא ליהנות ממנה ומנויה כתשמיש רגיל של דירה, ובכלל זה מריחו של הנוי. וצ"ע.

כאלו, ולכן הוי ביזוי מצוה. וכן י"ל בחוטי מצוה דחוטין עומדין לתשמישים כאלו, ולכן איכא בזיון. [ובאמת הטור חולק שם לענין חוטין על השאילתות, וביארנו בחי' די"ל דדומה לאתרוג דמותר ואכמ"ל].

ולפי זה ביאר במגילת ספר, דהדין עם הפמ"ג מובא במשנ"ב (ס"ק כה), ולא כביכור"י שחולק עליו שם, דהדס עומד להריח וכשקובעו לנוי הוקצה למצות נוי בתורת הדס ולא בתורת עץ בעלמא, ולכן איכא בזיון להריח בו כהדס של ד' מינים. ומהט"ז (ס"ק ג), אין ראיה להיפך, דשם קאי על "עצי סוכה" סתם, דלא הוקצו רק מהסקה וכדומה, ולכן שאר תשמישים מותרין אפילו להריח מהן אם הן הדסים כיון דלסכך עשוי, וק"ל.

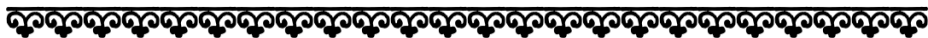
שוב התבוננתי דמדברי הר"ן (דף יח. מדפי הרי"ף בד"ה הדס של מצוה), הובא בבית יוסף, וכן בט"ז (ס"ק ג) [וכתבנו לשונו שם], וזהו מקור הב' דיעות מובא ברמ"א (סוף סעי'



בענין מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה גדולה וסוכה קטנה

הרב יוסף צמח

מח"ס ויצבר יוסף, וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד



ולכאורה לפי הני דסברי בסוכה קטנה הוי מח' בשיעור הסוכה ובהלכות דירת קבע, ולא הוי פלוגתא גבי גזירה דשמא ימשך, א"כ בזה המח' הוא בענין דאורייתא ושיעור סוכה ממש, משא"כ בסוכה גדולה ודאי הוי פלוגתא בגזירת חכמים, ואינם תלויים זה בזה כלל. וק"ק שכל הסוגיא וכן עצם לשון הברייתא, כוללת יחד כאילו שני העניינים שייכים זה לזה.

(ב) **היוצא** מכל הנ"ל נראה, דהני דסברי דסוכה קטנה יש בה ענין של גזירה שמא ימשך, וזהו טעם הפסול של ב"ש, א"כ מסתבר לומר דהלכתא כב"ש גם בסוכה גדולה, דבחד טעמא איפלג, אבל אם בסוכה קטנה יש הלכתא של שיעור סוכה, ומה"ת צריך ז' על ז' כדי ראשו ורובו ושולחנו, א"כ פשטות סוכה גדולה דהוי ענין אחר וגזירה של שמא ימשך, בזה אה"נ הלכתא כב"ה. ולפ"ז הביאור הלכה (סימן תרלד ד"ה פסולה) הקשה על הפרי מגדים שפסק בסוכה קטנה של ו' על ו' פסולה מדאורייתא, אבל מטעמא דשמא ימשך אחר שולחנו, ולכאורה ארכבא אתרי רכשי, דפשטות הדין דאורייתא הוא משום שחסר בשיעור סוכה, (וסוכה ו' על ו' דלא הויא כדי ראשו ורובו ושולחנו חסר בקביעות של סוכה כמו בדף ז:).

(א) **במס'** סוכה (ג.) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין וכו', הובא בגמ' לעולם בתרתי פליגי, פליגי בסוכה קטנה ופליגי בסוכה גדולה, וחסורי מחסרא והכי קתני, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ב"ש אומרים לא יצא וב"ה אומרים יצא, ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד, ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. ע"כ. והרי"ף בסוף פ"ב (דף יג. בדפי הרי"ף) פסק 'והלכה כב"ש בתרווייהו דחד טעמא נינהו', והר"ן שם הקשה דלכאורה הני ב' פלוגתות הם תרי סוגיות נפרדות, דבסוכה גדולה פליגי כדמבאר בסוגיין בגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו, ושם בסוכה קטנה הובא להלן (דף ז: בטעמא דב"ש דפוסלין), הוי משום סוכה דירת קבע בעינן. ומבאר בר"ן ותוס' ועוד, דאה"נ בסוכה קטנה איפסקא הלכתא כב"ש, אבל סוכה גדולה הוי ענין אחר לגמרי, שאינו הלכתא בשיעורים של גוף הסוכה, אלא בהאי גזירה דשמא ימשך, ולכן שם חוזרין למאי דקי"ל דב"ש במקום ב"ה אינה משנה, והלכתא כב"ה, דלית לן למקבע הלכתא כב"ש אלא במאי דאיפסקא בה בהדיא הלכתא כוותיהו.

שיטת הרא"ש, אז ודאי פסול הוא, שצריך שהסוכה קטנה שהוא יושב בה עכשיו תהיה ראוי' לו, ומצד עצמה תהי' בה שיעור סוכה.

והביא שם עוד נפק"מ לגבי פסל היוצא מן הסוכה נדון כסוכה, דכידוע היסוד שבפסל היוצא הוא, דאחר שיש שיעור סוכה זה מכשיר השאר, באיזה אופן של פסול היוצא אחר דכיון שיש כבר סוכה כשרה, הסוכה יכולה להימשך במקום פסל היוצא מן הסוכה, והוא יושב בסוכה ו' על ו', בשלמא אם לשיעור סוכה קטנה בעצם סגי בו', א"כ יש כבר סוכה ויכול להמשיך ההכשר למקום השולחן, אבל אם מה"ת צריך ז' על ז', אז אינן יכולים להצטרף מקום השולחן להיות כשר מדין פסל היוצא, שאין זה מתחיל אלא אם כבר יש לנו השיעור סוכה בלי הסניף שהוא היוצא מן הסוכה.

ומוסיף שם הבית הלוי בדברי הרא"ש, שהרא"ש נקט דבמקום שאין מחזקת הסוכה את השולחן אפי' אם נתנו שם מ"מ פסול, והקרבת נתנאל עמד בזה דאיך היה שייך להניחו שם אם אינה מחזקת את השולחן, דהא גופא אמרינן שאין זה יכול להחזיק בתוכו, ובאר שלא מחזיקו בריח אבל בדוחק מחזיקו, ונעשה כדירה סרוחה מחמתו. וביאר שם הבית הלוי שזהו גופא החידוש של הרא"ש, דהגם שיש אופן לדחוק שם השולחן, דלא תהי' בה גזירה שמא ימשך, אבל כיון שיש שיעור סוכה נמי, והשיעור הוא שמחזיק ראשו ורובו ושולחנו באופן הרגיל להיות, א"כ מה שדחקו שם עדיין נחשב שהסוכה פחותה מכשיעור.

וכן דן הביאור הלכה בדברי הרמב"ם נמי, שבשיעור סוכה שהיא פחותה מז' על ז' שהיא פסולה, כתב הרמב"ם ביחד עם סוכה גבוהה מעשרים אמה בפרק ד' (הל' א), דמשמע דשניהם חד דינא ומדאורייתא, ובפ"ו (ה"ח) כתב בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו 'ואפי' בסוכה גדולה', ומוכח מזה דפסק גם בסוכה קטנה, הסיבה היא משום גזירה שמא ימשך, ופסק כב"ש בסוכה קטנה פסולה מדאורייתא, א"כ נראה דלא כמו דתלינן בפשטות, דאם היא גזירה אז היא מדרבנן ואם מחמת קבע וכדו' אז היא מדאורייתא. ובהרמב"ן על הרי"ף שם מוסיף על מה שכתב הרי"ף, שסוכה קטנה הוי נמי משום גזירה וחד טעמא הוא, 'שכל שאינה ראוי' לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה', ומשמע מזה נמי דאחר שיש גזירה, שוב אפשר להיות שפסול מן התורה. אמנם לגבי דברי הרמב"ן לכד אינו דבר מוחלט, דלא הוי להדיא כמו דאמרינן בדברי הפמ"ג, שהשער הציון הביא אחר כל דברי הרמב"ן, דאה"נ דמשמע מתחילה שהוא דין דאורייתא, אמנם בתוך דבריו יש משמעות נמי דהוי מדין דרבנן לבד, עיין ספר אבן גבורים מש"כ בזה.

(ג) **והנה** בבית הלוי ח"ג (סי' נג), נראה פשוט שלמד ברי"ף שהוא מדרבנן, ולא מסופק בדבריו. והביא את הרא"ש דס"ל שהוא מן התורה, והביא נפ"מ ביניהם, בכגון סוכה קטנה סמוך לסוכה גדולה, ואחד יושב בסוכה קטנה ושולחנו תוך סוכה גדולה, דאם כל הפסול הוי משום גזירה, אז פשוט הוא דכשר, שאפי' ימשך אחר שולחנו תהי' בתוך סוכה גדולה, אבל אם הוא שיעור בסוכה כמו

בסוכה קטנה, שיכול לפסלה מכל וכל, דמשמע שאין סתם גזירה דרבנן לבד, ובאמת הסברא הפשוטה דשייך לומר בזה היא, דאה"נ הכל מתחיל בגזירה דרבנן, אבל אחר שכבר לא שייך לאכול בסוכה באיזה טעם שיהיה, שוב הוי כסוכה דלא שייך בה התדורו לגמרי שאין יכול לאכול בה, וזה שוב נהפך לפסלות מן התורה נמי, דהוי כמו חסרון של תשבו כעין תדורו, ועיין ספר הערות וצינונים.

אמנם מהבית הלוי הנ"ל, וכן מהשער הציון שלא רצה ללמוד הרמב"ן כאן שאינה סוכה מה"ת, ודהוי מדין האי סברא, ע"כ יסוד זה לא כ"כ מוסכם, ובאמת הדבר אברהם מזכיר סברא זו, ותמה ע"ז הרבה, ע"ש. וכן צ"ב יסוד שיטת החכם צבי, דלא אמרינן דאכילה ושינה הוי תלויין זה בזה מחמת דין של תדור, שצריך סוכה אחת שיכול לדור בה לגמרי.

(ה) **ונקדים** שזה דאמרינן בהרמב"ם שאינו ז' על ז', הרי משמע שהוא פסול מה"ת, זה מובן בפשטות אפי' אם היא גזירה, אבל אחר שיש שיעור סוכה כדי שלא תהי' הך חסרון, באמת הוא דין בחפצא דסוכה, ומובן למה ברמב"ם מבואר, דסוף דבר הוא דין דאורייתא, והוא פסול בחפצא דסוכה. אבל מה דתלינן אכילה ושינה זה בזה, לא כ"כ פשוט שהוא דין שמתרגם מהו המהות והחפצא של הסוכה, ואז הלשון פסול הוא פסול גופא בהחפצא, (שתהא משמע מדאורייתא), דהנה האבן גיבורים כשהוא מביא החכם צבי מסביר, דהדין תשבו כעין תדורו הוא רק באופן הישיבה, ולא שייך

ומכל דברי הבית הלוי מוכח, שהוא סבר שכל הגזירה היא ביסודו דדין דרבנן, אבל להלן באותו סימן באות ב', מביא מרדכי שיש לו יסוד ידוע, שסוכה שמצטער בה לגבי שינה, גם ידי אכילה אינו יוצא בה, אבל החכם צבי חולק שהאכילה שיכול לעשות שלא בצער יוצא בה עדיין, אע"פ שאין יכול לצאת בה השינה, אבל הבית הלוי שם מדמה שיטת המרדכי להרמב"ן שלנו, שאחר שלא שייך אכילה משום הדין שולחן, הסוכה פסולה לשינה נמי. ובזה נראה שהוא כמו דין בסוכה עצמה, ודין פסול ממש, ולא הוי סתם דין דלגבי אכילה יש גזירה.

וא"כ אם הבית הלוי עוסק בסברא זו של המרדכי בתוך דבריו שם, צ"ב למה עדיין עומד בזה שהדין הוא רק דרבנן, ולא שהגזירה עושה שהוא פסול נמי מה"ת.

(ד) **ועוד** צריך להבין שהבית הלוי שם באות ג', מזכיר שהסברא של הרי"ף שסוכה גדולה וסוכה קטנה הוי מחד טעמא, ושהוא רק גזירה, גופא נלמד ממה שהגמ' בסוגיין מפרשת, סוכה גדולה וסוכה קטנה על דרך חסורי מחסרא בברייתא אחת, ומשמע שהם תלויין בדין אחד. והבית הלוי עצמו כבר ביאר דבסוכה קטנה, אחר שאין יכול לאכול בה יש בה פסול של פחות מכשיעור ממש, דאפ' לשינה פסול, וזה משמע שהסוכה קטנה הויא בה ענין בפני עצמה, דלא דמי להחסרון שיש בסוכה גדולה. א"כ ע"כ הבית הלוי קשה, למה עדיין הולך שהפסול לא הוי אלא דרבנן, ושהסוכה גדולה וקטנה שניהם פסולין מחמת גזירה, דצ"ב דמשמע מדבריו באות ב' במרדכי והרמב"ן, שיש דין פחות מכשיעור

(ו) **והיוצא** מזה דאפ' הרמב"ן דמשמע דתלוי זה בזה, ואחר שיש גזירה שוב אינו יוצא בזה השינה, והבית הלוי רצה לדמות המרדכי לשיטת הרמב"ן, ובאמת תלויין זה בזה, אבל מה שעדיין הוי רק בגדר גזירה דרבנן, הוא משום שכל הדין בזה שתלוי אחד בחבירו, הוא בהלכות אופן קיום הישיבה בסוכה, ואם כל הדין הוא שלא תאכל בזה משום גזירה דרבנן, כל הענין עדיין הוי רק חסרון מדרבנן שלא נחשב מעשה דירה, ולא הוי יסוד שאינה סוכה כפשטות לשונו, שבאמת הוא רק דין גזירה שלא תאכל ולא תישן בסוכה כזו.

וע"כ היה להשער הציון ספר שאפ' בלשון הרמב"ן 'דאינה סוכה' מ"מ לא הוי משמע בדבריו אח"כ שהוא פסול חפצא, אלא דין בהקיום ונשאר על דרגא דגזירה מדרבנן. ולשון פסול לא צריך להיות פסול חפצא ממש, אלא שאין יכול לקיים מצותו בזה, וע"כ למד הבית הלוי הרי"ף, שעדיין מדרבנן הוא, שאין דין בחפצא דסוכה שצריך שתהי' ראוי' לכל דבר כדי שיהי' שייך האי סברא, ולא אמרינן שאפ' אם מדרבנן תשמיש אחד לא שייך בי' ממילא הוי פסולה מן התורה נמי, שלמעשה לא חזי שהכל הוא דין מצות ישיבה, והיא מעשה מצוה עם גזירה, ועל זה א"א לחזור לומר ששוב הוי פסול מן התורה, ועל כן תמה עליו הדבר אברהם. אבל הפרי מגדים סבר שוב הוי פסול מן התורה, שלמד שהוא דין בחפצא דסוכה שצריך להיות ראוי להכל.

למיפסל הסוכה על ידו, והחכם צבי סבר עוד דלא תלוי אכילה ושינה זה בזה, ואפ' אם תחלוק עליו בזה, אבל היסוד הדבר שתשבו כעין תדורו הוא רק דין בקיום המצוה, ולא בחפצא בסוכה, זה ודאי אפשר להבין אפ' בשיטת המרדכי.

והיסוד הוא שאם אינו יכול לקיים שינה בזה המצב, א"כ האכילה בתוכו היא בגדר מעשה אכילה, אבל אינה מעשה של ישיבת סוכה, כמו אדם שדר בה ואינו אוכל באופן של חלק מדירת האדם בדירתו, רק שהוא דוחף עצמו בקופה קטנה ואוכל, אבל לא נחשב למעשה 'ישיבת סוכה'. ורק אכילה באופן שהוא אוכל במקום שיכול לישון בו, ג"כ נחשב האכילה כקיום של תשבו של סוכה, א"כ לגבי הדיון במרדכי והחכם צבי לא צריך לדייק כעין דברינו בהרמב"ם, דאפ' אם היא גזירה, אבל מוכח מלשון הרמב"ם ששוב הוי פסול חפצא, כמו סתם שיעורי סוכה כדין גבוה מעשרים וכיו"ב. משא"כ הנדון בין החכם צבי והמרדכי הוא, כעין הר"ת שקובע שהטעם שמברכים לישב בסוכה רק על האכילה, הגם שיש מצוה לישב ולישן שם, הוא משום שאחר שעיקר הדבר שהוא עושה הוא אכילה, ממילא מברך על זה, וכל השאר נגרר אבתריה ופוטל שאר עניני דירה. ובין לפי המרדכי ובין לפי החכם צבי השאלה היא, מעשה מצוה של אכילה ושל שינה וכמה הם תלויים זה בזה, אבל הכל הוא ענין של קיום ישיבה, ולא שסוכה עצמה מחייבת שתהיה יכולה לעשות בה כל תשמישיו, ושאל"כ הוי פסול בחפצא של סוכה.

מצות ישיבת סוכה, ובסוכה קטנה חסר הישיבה יותר. אבל ביסודם הוא בנוי על יסוד הקיום מצוה, שהיא כנגד גזירת דרבנן.

[א] ולפ"ז לא קשה על רש"י והראשונים דסברי שבסוכה גדולה הוא ענין דרבנן וקי"ל כב"ה, ובסוכה גדולה הוי מח' אחר מדאורייתא, מ"מ הגמ' כוללת יחד, שאחר שיש גזירה אם הוי סוכה שלא ראוי לכל תשמישין ואין לה דין קבע ופסול מן התורה.

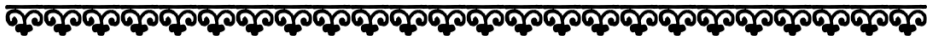
(ז) ולגבי מה דהגמ' כללה סוכה גדולה עם סוכה קטנה, אה"נ אם סוכה קטנה פסולה מחמת דקבע בעינן, אה"נ הוי ענין אחר, אבל אם אמרינן שהוא מחמת הגזירה דשוב הוי פסול נמי, א"כ חד ענין הוא כמו שביארנו בפמ"ג.^[א] אבל אפ' אם הוא רק מדרבנן, ובקטנה אפ' שינה לא שייך בי', אלא הויא כמו הגזירה בסוכה גדולה אבל היסוד הוא שוה. וזו סברת הבית הלוי שדנין כך על



שאלות מצויות בענייני אתרוג

הרב בנימין צרויה

רב ק"ק תורה ויחיים וראש חבורת כולל אור ההלכה ליקווד



[לפי סדר שו"ע סי' תרמ"ח]

הטעם משום דמסתמא אם אינו ירוק כ"כ
כבר נגמר פריו. ולדעת הב"ח צ"ל דגוון כזה
אינו פוגם בהדרו של האתרוג.

[א]

אתרוג הירוק, ושאלו בו פטום
אתרוג הירוק

וי"א דאתרוג שיש בו ירקות שאינו כעשבי
השדה הרי היא משובחת, דהרי איתא
בזוהר(מובא בהג' חכמת שלמה וביתר
פוסקים) "ואם היא ירוקא היא משובחת יתיר,
כדיוקנא דהות אסתר ירקרקת דאתמר בה
ותלבש אסתר מלכות, ואתקריאת הדסה על
שם הדס", וכתב בהג' מטה אפרים שאין
הכוונה לירוק ככרתי ממש שלא יהא סותר
דברי הש"ס. אך נחלקו האחרונים אם פירוש
כמראה געל (חוט המשולש ח"א סי' כא,
ולדבריהם צהוב היא משובחת) או הכוונה
למראה גרין כמראה הדס דהרי אסתר נקראת
הדסה ע"ש הדס (הג' חכמת שלמה סע' כא).

אתרוג הירוק שהוא מנומר במראה צהוב

2. אתרוג הירוק שהתחיל להשתנות בכמה
מקומות והוא מנומר במראות צהובות, דעת
הביכורי יעקב (סי' תרמח ס"ק מד)
דלהסוברים שמנומר פסול אפי' במראות
כשירות ה"נ אתרוג זה המנומר במראות
צהובות פסול. אך המשנ"ב לא העתיקו,
והסכמת האחרונים שהוא תלוי לפי ראות בני
אדם אם המקומות הצהובות שבו פוגם בהדרו

1. אתרוג הירוק ככרתי, כלומר כעשבי
השדה פסול כל שבעה. ואם התחיל להיות
צהוב במקצת או שיודע בבירור שיחזור
למראה אתרוג לאחר שהייה בכלי, לדעת
שו"ע (תרמח, כא) ורוב הפוסקים, כשר.
ולדעת הב"ח, פסול. ואם אינו ירוק כל כך
לכו"ע כשר, וי"א שאף היא המשובחת.

קי"ל כר' יהודה במתני (לד: דירוק ככרתי
פסול, ויסוד הטעם לפי השו"ע ורוב הפוסקים
הוא ע"פ מסקנת הגמ', משום דלא נגמר
הפרי, שהוא פסול כל שבעה מפני דלא נקרא
פרי (ביאור הל' תרמח, כב ד"ה פסול). ודעת
הב"ח דאף פסול משום הדר, כלומר דמראה
הירוק פוגם בהדרו של הפרי (וכדקס"ד שם).
ונפק"מ אם התחיל לחזור למראה אתרוג
במקצת או שיודע בבירור שיחזור, דלדעת
שו"ע וסיעתו כשר שזהו סימן שכבר נגמר
הפרי, אך לדעת הב"ח פסול דעדיין יש בו
ממראה ירוק ככרתי שפוגם בהדרו.

וממתני' משמע דוקא ירוק כעשבי השדה,
הא אינו ירוק כ"כ כשר. ולדעת השו"ע

פיטמתו מתחילת ברייתו שאין לכנותו שאינו הדר (כמו שביאר המשנ"ב בס"ק לב, וע"ע בשעה"צ ס"ק לו). ויסוד הדברים הוא ע"פ מה שהוכחנו דפירושו של 'הדר' הוא 'אתרוג מיוחד-נקי מכל מום' ואינו תלוי אך ורק אם נראה יפה או לא, ומראה מטבע האתרוג אינו נחשב למום לפגום הדרו.

ולפי"ז צ"ב בדעת הסוברים דמנומר במראות כשירות פסול, הלא כולו מראה האתרוג. ובר"ן כתב משום שעשוי גוונים. ונראה לבאר, דאע"פ דדבר שהוא מטבע האתרוג אינו נחשב למום לפגום הדרו של האתרוג, אמנם כאשר הוא עשוי גוונים גוונים בצורה של מנומר הוא כל כך אינו יפה עד שאפי' מראה שהוא ממראה האתרוג נחשב למום לפגום הדרו.

נמצא דכל המהות של הפסול דמנומר במראות כשירות הוא אך ורק במה שאינו נראה יפה (דהא מטבע אתרוג הוא ואין בו צד חולי), א"כ פשוט דפסול זה יהיה תלוי לפי ראות בני אדם אם זה נראה יפה או לא. וא"כ, אתרוג ירוק שמעורב בו מקומות צהובות באופן שנראה יותר יפה בודאי אינו פוגם הדרו, ולא בכלל מנומר.

אתרוג צהוב שיש בחוטם נקודה שהוא ירוק ככרתי

3. **אתרוג** צהוב שיש בו נקודה בחוטם שהוא ירוק ככרתי לדעת שו"ע כשר דהא הפסול דירוק ככרתי הוא משום דלא נגמר הפרי והכא נגמר הפרי דהרי רובו הוא מראה צהוב. אכן לדעת הב"ח פסול. והטעם, דירוק

ואינו נראה יפה או לא (ולפעמים אף נראה יותר משובח).

והנה דעת הביכורי יעקב(שם) דאע"פ שמרן בשו"ע (שם) פסק שאם האתרוג שהוא ירוק ככרתי מתחיל לחזור למראה הצהוב כשר, צ"ל דזהו רק אם נעשה צהוב במקום אחד, אמנם אם פורח עליו בשנים או שלש מקומות הרי הוא מנומר במראות הכשירות לדעת קצת ראשונים שהוא פסול משום מנומר. וכבר כתבנו דאע"פ דקי"ל מעיקר הדין שאין מנומר אלא במראה פסול (כדעת שו"ע והגר"א) המשנ"ב החמיר בזה לכתחילה(ע"ש בס"ק כו ובס"ק נה ובשעה"צ ס"ק סב).

אולם הסכמת האחרונים שהכל תלוי לפי ראות בני אדם אם הוא פוגם בהדרו או לא. וכן הוא מדוקדק מלשון הר"ן(סוכה פ"ג יז: בדפה"ר ד"ה אבל) שהוא מקור לשיטה זו, שכתב וז"ל, "אך אחרים פוסלים, שכל שעשוי גוונים אין זה הדר". וכוונתו, דכאשר יש בו גוונים 'אין זה יפה' ולא מיקרי הדר. אכן כשהגוונים משביח חזותו פשוט שהדר מיקרי וכשר.

וביתר ביאור, דהנה צריך להבין האי ענין דמראה כשר אינו פוסל משום שינוי מראה והלא אין מראהו דומה לשאר האתרוג ואין זה יפה. וכבר עמד בזה בביאור הגר"א (שם ס"ק כז) וז"ל "ולכן נקלף כשר אפי' ברובו 'הואיל הוא מראה האתרוג', אע"פ שאין מראהו שווין". הרי, כל שהוא מראה האתרוג, ומטבעו, אינו פוסל, דומיא לניטלה

אולם כתב התפארת ישראל (סוכה פ"ג מ"ו אות לו) שיש כמה דברים שמוסיף ביופיו של האתרוג שיהיה לו תואר אתרוג מהודר, על אף שאין מעכבים מצד ההלכה, וכגון שיהא השושנתא שלם אע"פ שמעיקר הדין אינו פסול אפי' אם ניטל לגמרי (רמ"א שם בסע' ז). ויש ללמוד מדבריו שיש להדר אחרי אתרוג שיש לו פיתם שלם שעושהו נחמד לעינים.

ויש מן המחמירים מן הדין ע"פ דברי ביאור הגר"א (כאן אות יז) וז"ל " ולהכי קאמר 'ניטלה', וכדעת הרמב"ם ביו"ד סי' נ סע' ב". הרי שתלה האי דין של אתרוג שגדל בלי פיתום במח' ראשונים, וב' דיעות (סתם ויש) בשו"ע הל' טריפות (יו"ד סי' נב, ב) בענין סימן טריפה שנברא עמו מתחילת ברייתו. דסתם דעת שו"ע שם דאף שנברא עמו טריפה, ויש מכשירין, והוא דעת הרמב"ם. וכתב הרמ"א דבהפסד מרובה יש לסמוך על המכשירין. וכבר מצינו בגמ' (סוכה לה.) דמדמה פסולי אתרוג לסימני טריפות.

נמצא לפי דברי הגר"א דאתרוג שנברא בלי פיתום אינו כשר אלא לדעת היש מכשירין שהוא דעת הי"א בשו"ע, ואף הרמ"א לא סמך עליו אלא במקום הפסד. ולפי"ז יש מקום למנוע מלקחת אתרוג שגדל בלי פיתום מן הדין. אולם נראה שאין כן דעת הב"י והרמ"א שהם הביאו דין זה (דאתרוג הגדל בלי פיתום) בלי חולק. וכן עיקר. וצ"ב כעת ביסוד פלוגתתם.

[ב]

אתרוג עם בלעטלאך

ככרתי הוא גם פסול משום שאינו הדר כפסול שינוי מראה דשחור או לבן, ופסול זה פוסל בנקודה בחוטם.

וכן פסק המשנ"ב (שם בס"ק נה) שאחד מהדוגמאות של מנומר בגוונין פסולים הוא חזוית שהוא שחור או לבן או ירוק ככרתי. והוא הערה גדולה על המשנ"ב דהרי להלן בסע' כא בענין פסול של ירוק ככרתי לא עשה זכר מדעת הב"ח, אלא רק כתב שהוא פסול משום שלא נגמר הפרי, ואילו כאן כתב בסתמיות דירוק ככרתי יש בו משום שינוי מראה הפוסל (משום הדר). וצ"ע.

אתרוג שגדל בלי פיתום מתחילת ברייתו

4. **אתרוג** בלי פיתום מתחילת ברייתו הוא כשר לכתחילה אך יש ענין להדר אחרי אתרוג עם פיתום שהפיתום מוסיף ביופיו והוא יותר מהודר. ויש מן המחמירים אף למנוע מלקחת אתרוג בלי פיתום (אפי' מתחילת ברייתו) מבחינה הלכתית.

ברמ"א (שם סע' ז) "אבל אם לא היה לו דד מעולם, כשר, וכן רוב האתרוגים שמביאים במדינות אלו". והוא ע"פ הרא"ש (סוכה פ"ג סי' טז). וכן הוא בב"י בתוך דברי האורחות חיים בלי חולק. ובמשנ"ב (ס"ק לב) ביאר הטעם, כיון שכך היא ברייתו והוא דרך גידולן (לשון רדב"ז ח"ד סי' קיא) אין לכנותם בשם חסרים (שהוא יסוד הפסול דניטל פיטמתו כמפורש ברמ"א סי' תרמט, בשם ר' ירוחם "ניטל פיטמתו או עוקצו דינו כחסר") או שאינן הדר (לדעת המג"א בסי' תרמט ס"ק יז דטעם הפסול הוא משום הדר. וע' בשע"צ סי' תרמח ס"ק לו).

שאלות מצויות בענייני אתרוג

הרב בנימין צרויה

כשר, ובכגון זה אע"פ שנראה שינוי גוון באתרוג לא מיקרי מנומר. ועפ"ז רצו לומר עוד דאף בלעטלך שהם מצוי ושכיח הם ממראה האתרוג ואינו בכלל השאילה דמנומר במראות הכשירות.

ולפענ"ד אין זה מחוור, דאף התרה"ד שיצא לקיים מנהג העולם וחדש שכיון דשכיחי נחשבים למראה כשר נשאר בצ"ע, ונראה מתחילת דבריו שהבין בפשטות שבלעטלך אינם נראים יפה והם בכלל חזוית הפוסלות, וא"כ אפי' אם קמ"ל שאין מראיתם מראה הפוסל עדיין אינו נהיה מראה האתרוג הטבעי שלא יהיו בכלל מנומר במראות הכשירות. וזאת מלבד דעת המהרי"ל (שהוא הדיעה ראשונה המובא ברמ"א סע' יג) דס"ל דבלעטלך הוא שינוי מראה פסול ולא ס"ל מהאי חידוש של התרה"ד שנעשה ממראה האתרוג, (והא דס"ל שהוא פוסל דוקא כשהוא גבוה ואינו פוסל מצד שינוי מראה בלבד, כתב השעה"צ בשם הפמ"ג משום דבכה"ג השינוי הוא דרכו בכך ואין הבלעטל פוסל משום שינוי מראה בלבד, אך כל זה במקום באחד אבל בשנים או שלשה מקומות בודאי מראה זו שעושה גוונים שונים נכנס בכלל הפסול דמנומר).

נמצא שאתרוג עם שתי בלעטלך (אפי' סמוכין זה לזה) אינו נראה יפה ושפיר שייך עלה שם מנומר. ולהסוברים דמנומר במראות כשירות פסול ה"נ פסול. וכן ראיתי באור לציון(פרק לה אות ה)שכתב, דהגם דקי"ל דאין מנומר אלא במראות פסולים, כדאי להחמיר כהסוברים שהוא פסול אפי' במראות

1. **שאלה:** האם עדיף לקחת אתרוג עם שתי בלעטלך שאינם מורגשים בחלק למטה או בלעטל אחד שאינו מורגש בחוטם.

תשובה: נראה דאע"פ ששתיהם כשרים מעיקר הדין, עדיף לקחת האתרוג עם בלעטל אחד שאינו מורגש בחוטם שהוא כשר לכל הדיעות בלי פקפוק מלקחת האתרוג עם שתי בלעטלך שנכנס לשאילה של מנומר, ואינו כשר לכל הדיעות.

ובטעם הדבר, דהנה נחלקו הראשונים אם הפסול של מנומר הוא דוקא במראות פסולים או אפי' במראות כשרים. וא"כ, אפי' אם נאמר דבלעטל דשכיחי ורגילי אינו חזוית אלא נעשה כטבע וכמראה אתרוג, עדיין אינו יוצא מכלל מנומר במראות הכשרים. ואפי' בשתי בלעטלך סמוכין זה לזה הוא בכלל מנומר לדעת מהרי"ץ גיא"ת וי"א בתרא בשו"ע(סי' תרמ"ח סע' י). והגם דמין שו"ע והגר"א פסק כהראשונים דאין מנומר אלא במראות פסולים, אמנם המשנ"ב (בס"ק נה ובשעה"צ סב) חשש להחולקים ונשאר בצ"ע למעשה. וכבר כתב הביכור יעקב (שם ס"ק מד) שאתרוג ירוק שהתחיל להצתהב ויש בו מקומות צהובות נכנס בכלל מנומר במראות הכשרים כ"ש בלעטלך שאינו המראה הטבעי של האתרוג.

ויש מן החכמים שרצו לחלוק על סברת הביכורי יעקב ולומר שאין מקומות צהובות בכלל מנומר במראות הכשרות שהרי מראה הצהוב הוא מראה הטבעי של האתרוג ממש ואינו כמראה שאינו רגיל בה אלא שהוא

רבות נמצאים באתרוג כתמים\חברבורות לבנים והן שוים לגוף האתרוג או שקועים ממנו-\לא גבוהין ולא עמוקין מגופו\אינן פוסלים כי הם באו במה ששכב האתרוג על עלי האילן או על ענפיו. וכן לשון סימני אשר", חזונית שפוסל הוא כעין אבעבועות דיש בהן ממש שמקומן ניכר במישמוש היד שהוא גבוה מן האתרוג, אפי' במקום אחד, פסול כל שבעת ימים שאינו הידור עכ"ל".

הרי, כל הטעם דבעינן שאינו גבוה הוא משום דהגבהות הוא סימן שהגיע מבפנים ולא מקוץ, אולם באופן שברור למומחים שהגיע מחמת הקוץ אף אם הוא מורגש אינו כלום למהרי"ל, וכ"ש לדעת התרה"ד שהוא נחשב למראה כשר. וא"כ צ"ע על המשנ"ב שהחמיר בזה לכתחילה דהרי לכאורה כל דבריו איירי בבלעטיל של התרה"ד שמדובר באופן שברור שהגיע מקוץ ועם כל זה החמיר בגבוה שמורגש במישמוש היד.

בביאור המשנ"ב דגבהות הבלעטיל הוא בעצמו הסיבה הפוגם הדרו

ואשר נראה בביאור המשנ"ב דס"ל דיסוד ענין דענין של גבהות בחזונית אינו כסימן בעלמא שהחזונית הגיע מעצמות האתרוג, אלא הגבהות בעצמו פוגם הדרו של האתרוג. וכן נראה מפשטות דברי התרה"ד בהבנת הרא"ש שפי' דחזונית הוא כמין אבעבוע גבוה שנגרש במישמוש היד, ואחרי זה הזכיר דברי הראב"ד בתמים דעים שחזונית אינו מראה כשר. והתרה"ד הבין מדבריהם דכדי ששיהא שם חזונית בעינן תרתי, חדא שיהא גבוה, ועוד, שיש בו שינוי מראה, וכל אחד מהם תורם לפגום בהדרו של האתרוג.

כשרים ויש למנוע מאתרוג שיש בו שתי בלעטלך (אפי' שאינם מורגשים) כדי שלא יהא בו צד מנומר כלל.

אתרוג עם 'בלעטל' גבוה' שבדאי הגיע מחמת הקוץ

2. **המשנ"ב** (סי' תרמ"ח ס"ק ג) כתב על בלעטלאך מורגשים הבאים מחמת קוץ שאין להקל אלא בשעת הדחק. אך מגוף דברי מהרי"ל מבואר דבכה"ג שבאים מחמת קוץ יש להקל, וצ"ע על המשנ"ב. ונראה, דבמקום שמסופק אם גבהותו מורגש במישמוש היד אין לחוש ויש להקל.

בענין בלעטלך הכרעת המשנ"ב שאם גבהות הבלעטל מורגש במישמוש היד אין להקל אלא בשעת הדחק. והענין, דאע"פ דלדברי תרה"ד (סי' צט) הוא כשר אף בבגוה ומורגש מטעם שהמראה נחשב ממראה האתרוג, אולם חשש לדעת המהרי"ל (שהוא דיעה שנייה המובא ברמ"א שם סע' יג) שאם הוא גבוה נקרא חזונית.

דברי מהרי"ל דגבהות הבלעטל הוא סימן ולא סיבה

אולם לאחר העיון בדברי המהרי"ל במקור הדברים, נראה דבמקרה שברור שהבלעטל הגיע מחמת קוץ ולא מחמת חולי יש להכשירו אף אם הוא מורגש. וז"ל המהרי"ל "עלתה חזונית על פני רובו פסול. אמר מהר"י סג"ל היינו הכתמים הלבנים שנראו באתרוג, ויש מהן שבאין מן העלין או מענפי האילן ואינן פוסלין. אך סימן חזונית דפסול היינו שהן גבוהין והאתרוג שקוע ביניהם." וז"ל בנוסח כת"י "אבל פעמים

כמראה כשר, אולם מבואר מדברי המהרי"ל שלא הסכים לסברא זו שהוא נחשב למראה כשר, ולענין זה המשנ"ב חשש לדבריו ולא קיבל את מסקנת התרה"ד להקל.

נמצא שהחמיר בבלעטליך גבוה כחומרת כל השיטות [דשמא אינו נחשב למראה כשר ושמא חזוית הוא אף מדבר חיצוני והענין של גבהות הוא חלק מהמום של חזוית], ולפי"ז תמוה הוא הכרעת המשנ"ב שלא היקל אלא בשעת הדחק לפי האמור יש צדדים להקל מעיקר הדין.

ואפשר שהמשנ"ב הבין גם בדברי המהרי"ל שהוא מסכים עם התרה"ד דהענין של גבהות הוא חלק מהמום ואפי' כאשר הוא חיצוני וכל מחלוקתו עם התרה"ד הוא שאינו מסכים לסברתו שהוא מראה כשר.

והגם שנראה כן כפי איך שהביא הרמ"א את דבריו בדרכ"מ ובהג"ה, אין כן כוונת דבריו להמעיין במקורותיו בפנים, ובפרט לפי נוסח הכת"י של המהרי"ל שכוונתו הוא עוד יותר ברור.

מ"מ בבלעטיל שאינו מורגש במשמוש היד מבואר משמשנ"ב שאין בזה פקפוק כלל.

וע"פ האמור שיש צדדים להקל טפי בבלעטיל שהגיע מחמת דבר חיצוני כמו קוץ וכדומה, ואפי' אסנחמיר כסתמיות המשנ"ב אולם כאשר הוא מסופק אם הוא מורגש במשמוש היד אין לחוש ויש להקל.

ויסוד זה גם מוכח מדברי הפמ"ג (המובא בשעה"צ ס"ק נו) שהקשה, דאם בכל חזוית איכא מראה פסול ל"ל שיהא גבוה (שיקרא חזוית) תיפוק"ל דפיסולו הוא מצד מראה פסול לבד. ותי', דשינוי מראה פסול שיוצא על מקום באתרוג שדרכו בכך (דהרי מקום החזוית הוא עור חולה שדרכו שיצא בו שינוי מראה) אינו פוסל אלא בצירוף שהוא גם גבוה ויש עליו שם חזוית.

והנה אי ס"ל להפמ"ג דהענין של גבוה הוא סימן בעלמא שהמראה פסול הגיע מעצמות האתרוג, קושיתו מיעקרא ליתא. דבאמת אין כאן שתי סיבות שגורם הפסול אלא עיקר הפסול דחזוית הוא רק משום מראה פסול ול"צ שיהא גבוה אלא להוכיח שהמראה פסול אינו מדבר חיצוני, אלא ע"כ מוכח מקושיית הפמ"ג דהענין של גבהות בחזוית הוא חלק מהסיבה שפוגם הדרו, ועל כן הקשה דאי חזוית הוא מראה פסול ל"ל תרתי (שיהא שינוי מראה, וגם גבוה) תיפוק"ל דפסול מצד שינוי מראה בלבד.

נמצינו למדים בענין הכרעת המשנ"ב, שמה שהחמיר בבלעטליך 'גבוה' מחמת דבר חיצוני (כקוץ) כדעת המהרי"ל, הוא שלא מטעמיה, דאילו למהרי"ל הוא משום שהוא סימן שהוא בא מעצמות האתרוג, ולדבריו אין להחמיר כשיודע בודאי שהוא מדבר חיצוני, אולם המשנ"ב הבין כהבנת התרה"ד בדברי הרא"ש, דיסוד ענין גבהות בחזוית הוא חלק מהמום של חזוית ויש להחמיר אף כשהוא גבוה מחמת קוץ. ואע"פ דהתרה"ד בעצמו מסיק להכשיר מטעם אחר, משום דנחשב הגוון

והקשה תוס' (שם) דאי הדר פסול כל שבעה איך יוצא מהגמ' (לו:): דחסר כשר ביום שני. ותי' דע"כ דחסר לאו משום הדר אלא משום לקיחה תמה דבעינן שיהא שלם, וזה אינו אלא ביום ראשון בלבד.

וכתב מרן רי"ז הלוי (קונטרס סוכה) דלפי הרמב"ם (סוכה ח, ט) וסיעתו דסברי דגם פסול הדר אינו אלא ליו"ט ראשון אין לנו שום הכרח לחדש דחסר הוא פסול חדש שהמציאו הראשונים שאינו מוזכר בגמ', אלא אף חסר משום הדר הוי.

והנה המשנ"ב לאורך כל הל' כל הל' אתרוג (סי' תרמח ס"ק ב, ל, ג, נה) תמיד מדגיש אם הפסול הוא משום חסר (וכוונתו לדין לקיחה תמה) או משום הדר. וזה מורה, שהם שתי פסולים שונים עם נפק"מ ביניהם. וכוונתו ברור ע"פ דברי הרמ"א (תרמט, ה) שפסק כתוס' דהדר פסול כל שבעה וחסר פסול רק יום ראשון (כדאיתא בגמ' לו:), ומשום דחסר הוא פסול חדש משום לקיחה תמה.

אולם דעת שו"ע כהרמב"ם דאף פסול הדר הוא ליום ראשון בלבד. נמצא דלדעת שו"ע אין לנו הכרח לומר דחסר הוא פסול חדש אלא אף חסר הוא משום הדר.

ותצ"א דינ"א, דלפי הכלל דפסול הדר הוא דוקא מה שנראה לעינים מיד, א"כ אתרוג שחסר חסרון כל שהו שכמעט אינו נראה, לדעת שו"ע כשר, דהרי חסר הוי משום הדר. (ויעייין במשנ"ב תרמט ס"ק לח, ויש לדון אם משמעות דבריו מסכימים אם זה).

'חסרון' באתרוג שאינו נראה לעינים

1. **שאלה:** מהו דין אתרוג שחסר כל שהו ביו"ט ראשון, אך החסרון אינו נראה לעינים בלי הסתכלות.

תשובה: לבן ספרד כשר מעיקר הדין אך אינו כדאי לברך עליו, ולבן אשכנז פסול, אך בשעת הדחק (כשאין אחר) כשר.

אולם אם מסופק אם הוא 'חסר שאינו נראה לעינים' לכו"ע כשר אף לברך עליו.

ובטעם הדבר, דהנה בגמ' סוכה (לו:): מבואר, שהפסול של חסר הוא רק ביו"ט ראשון, אך יש לחקור האם פסולו משום שאינו הדר או משום דבעינן שהאתרוג יהיה תם ושלם כמו שכתוב 'ולקחתם' שיהא לקיחה תמה. ונפק"מ בזה דאי משום הדר אינו פסול אלא"כ הוא נראה לעינים בלי הסתכלות (כמש"כ בפשיטות הרדב"ז ח"ד קיא, מבי"ט ח"ג סי' מט, מג"א, ומשנ"ב ס"ק מו), ואילו פיסולו משום לקיחה תמה אפי' חסרון שאינו נראה לעינים פוסל שהרי סוכ"ס אין האתרוג שלם במציאות (כ"כ רעק"א במכתבים סוף דו"ח ובחי' כט. ד"ה ומ"ש).

והנה נחלקו הראשונים אם פסולי הדר (חזו"ת, שינוי מראה) הוא פסול כל שבעה או רק ביו"ט ראשון. דעת תוס' (כט:): והרא"ש דהדר פסול כל שבעה כפשטות גמ' דידן (כט:): ודעת הרמב"ם ועוד ראשונים שהוא פסול ליום ראשון בלבד כפשטות ירושלמי (פ"ג ה"ו).

בספק חסר (בים ראשון) דספיקא דאורייתא לחומרא.

אולם לפי האמור דאם אינו נראה לעינים כשר לשו"ע, א"כ אם הוא ספק חסר וגם אינו נראה לעינים (כפי שמצוי היום במקרה של ספק חסר) כשר לדעת השו"ע אף לברך עליו. והטעם, שהרי אף בודאי חסר שאינו נראה לעינים צידדנו שאפשר לברך, א"כ, אם בנוסף לזה הוא גם ספק חסר, נראה שיכול לברך לכו"ע.

[ד]

נקודות שחורות מחמת גרם חיצוני

1. **שאלה:** האם אפשר לקחת אתרוג עם נקודות שחורות מחמת ריסוס.

תשובה: יש למנוע מלקחת אתרוג עם נקודות שחורות שנולדו מריסוס. אך רשאי להקל כל עוד שברור לו שהנקודות הם בעור חיצוני בלבד.

אכן, נקודות שנולדו מחמת ריקבון הנגרם מהריסוס, פוסל באתרוג.

הנה יש שרצו להתיר נקודות שחורות שנולדו מחמת ריסוס ע"פ המב"ט (הובא במשנ"ב סי' תרמ"ח ס"ק מט) שחזוית אינו פוסל אלא כשנולד מעצמות האתרוג (כגון מחולי אוא עיפוש הפרי, ע' בביה"ל שם ד"ה אבעבועות) ולא מחמת דבר חיצוני, והני נקודות שחורות נולדים בעור מחמת ריסוס שהוא חיצוני.

ועל פי האמור כתבנו דלבן ספרד הסומך אתכא דמרן, אתרוג שחסר כל שהוא שאינו נראה לעינים כשר אף ביו"ט ראשון ואילו לבן אשכנז היוצא בי"ד רמ"א, פסול (דהא סוס"כ אין כאן אתרוג שלם), זולת שעת הדחק דאז סמך על הראב"ד דאין חסר פסול אלא"כ יש בו גם נקב מפולש.

אולם יש לדון אם לבן ספרד הוא כשר אף 'לברך עליו' דהא קי"ל ספק ברכות להקל, אפי' נגד מרן, ואולי צריכין לחוש לדעת תוס' והרמ"א שהוא פסול ולא לברך עליו.

ומדברי הכה"ח (תרמט ס"ק נו) והאור לציון (ח"ד לו"א) מבואר שאין לבן ספרד לברך על אתרוג שאינו כשר לדעת הרמ"א, יעויין שם בדבריהם ובציניהם. ויש לפקפק ע"ז דשמא מאי דאמרינן סב"ל נגד מרן הוא רק כאשר הספק הוא בגוף הברכה ולא בגוף המצוה ומסתעף מיניה ספק לענין הברכה בתולדה. אולם מהמשנ"ב (תרמח, ס"ק יב) שפסק דבשעת הדחק אתרוג חסר כשר אף לברך עליו מבואר שאם הכרעת ההלכה הוא שהאתרוג כשר אף יכול לברך עליו. ויעויין

והנה הרמ"א (תרמח,ב) והמשנ"ב (שם) פסק כהראב"ד דבשעת הדחק אתרוג שהוא רק חסר אינו פסול. וכן מצינו בט"ז (ס"ק ה) והמשנ"ב (ס"ק יא) שסמך על הראב"ד בציור של ספק חסר.

ובספר בית דוד (חג הסוכות כו,ג) העיר, שלא מצינו שמרן גילה שאפשר לסמך על הראב"ד, וא"כ לדעת השו"ע יש להחמיר

כשנולד מחמת דבר חיצוני, ואח"כ החמיר בבלעטלי"ך גבוהים דו"ק].

מ"מ יש לדעת, דסברת המבי"ט אינו סברת עצמו, ומצאנו סמוכין לו מדברי הראשונים. דיעויין בדברי מהרי"ל בפנים (ויותר מפורש בנוסח כת"י המודפס לידו) שביאר, שהטעם שחזוית פוסל כאשר הוא גבוה אינו משום שעצם הגבהות אינו יפה ועושהו לאינו הדר, אלא הוא סימן שנולד החזוית מעצמות התרוג ולא מחמת קוצים. וע"ע בתו"ס רי"ד.

על כן, הרוצה לסמוך על סברת המבי"ט רשאי (ובפרט שהמשנ"ב הביא דבריו בסתם). ואפשר לקחת אתרוג עם נקודות שחורות שנולדו בעור חיצוני כל עוד שהריסוס לא גרם עיפוש בעצמות האתרוג. אך לכתחילה יש למנוע מזה כמשנ"ת.

[ה]

ביסוד דין 'הדר' דאתרוג

1. **יסוד** דין 'הדר' האמור בתורה פירושו 'שהחפצא של האתרוג יהא הדר, דהיינו שיהא מיוחד ונקי מכל מומין. ואין הגדרת מומין תלוי אך ורק במה שאינו יפה בעיני בני אדם אלא יש מומין שהם מומין בעצם.

ותדע, דהא מצינו דאתרוג היבש פסול משום הדר (ע' סי' תרמ"ח סע' א ובמשנ"ב ס"ק ב) אע"פ שאין היבשות תמיד נראה לעינים.

ועוד ראייה מדין נחלקה תיומת שפוסל בלולב משום הדר (ע' בגמ' סוכה כט:

אך יש שרצו להחמיר מחמת שאין זה מוסכם לכל הדיעות שהרי הא"ר פקפק על דברי המבי"ט מדברי האגודה בענין חזוית שגדל מחמת ששכב עליו קוצים. וע' בשע"ת (שם ס"ק כב) בשם הברכ"י שכתב להחמיר כדבריו. וע"פ שהביה"ל יישב דבריו באופן שאין מחלוקת ביניהם (שהאגודה דיבר שהקוצים שכבו עליו וגרמו עיפוש וחולי והמבי"ט דיבר על מה שנולד מחמת עקיצה בעלמא) עדיין יש לפקפק על המבי"ט ממה שדנו הפוסקים צד לפסול בלעטל"ך שהגיעו מקוצים ולא עלו בדעתם להתיר מחמת שנולד מדבר חיצוני. [ע' בתרה"ד (סי' צט) הובא ברמ"א (שם סע' יג) ובמשנ"ב (ס"ק ג), שדנו אם בבלעטל"ך פסול משום חזוית. והתרה"ד העלה להתיר משום שאין חזוית פוסל אלא בתרת, חדא שהוא גבוה, ועוד שיש בו מראה פסול (כן מבואר מדברי הרא"ש שפי' בחזוית שהוא גבוה ומורגש במשמוש היד וגם הזכיר במק"א בתוך דבריו את דברי הראב"ד שסובר שחזוית אינו מראה כשר. וע"כ דס"ל דבעינן תרתי), והני בלעטל"ך כיון דשכיחי ורגילי נחשב כמראה האתרוג. והמהרי"ל (מנהגים הל' אתרוג) שלא כתב בתרה"ד ולא התיר רק בשאינו גבוה מבואר שאין סברת התרה"ד ברור בין כל הראשונים (ואף התרה"ד עצמו כתב בסוף דבריו וצ"ע). ועל כן לא התיר המשנ"ב בבלעטל גבוה אלא בשעת הדחק. ומכל דבריהם אינו מוזכר להתיר בפשיטות מצד שנולדו מחמת עוקץ הקוצים ולא מעצמות האתרוג. על כן נראה שאין לסמוך על סברת המבי"ט לכתחילה. ובאמת הוא הערה גדולה על המשנ"ב מינייה וביה איך פסק קולתו של המבי"ט (בס"ק מט) שחזוית אינו פוסל

שאלות מצויות בענייני אתרוג

הרב בנימין צרויה

האתרוג, אך הבא מדבר חיצוני הוא מקרה בעלמא ואינו נקרא מום בעצם שעושהו לאינו הדר. ודו"ק.

ואין להקשות דאי הדר הוא דין 'בחפצא' של האתרוג מדוע כתב המב"ט שחזוית או שינוי מראה פוסל רק כאשר הוא 'נראה לעינים' (משנ"ב סי' תרמ"ח ס"ק מו) הלא סוכ"ס יש מום בחפצא דאתרוג אפי' שאינו נראה. די"ל בפשיטות, דמה שאינו נראה לא נחשב למום.

אך לא כל המומין שוין, דיש מומין שכל עניינם הוא מצד שאינו נראההיפה ואינם נחשבים מום אלא"כ נראה לעינים ויש מומין שהם מום בעצם ואפי' אינו נראה כלל.

ותדע, דהא מצינו דאתרוג היבש פסול משום הדר (ע' סי' תרמ"ח סע' א ובמשנ"ב ס"ק ב) אע"פ שאין היבשות תמיד נראה לעינים, דהא יש אופנים דא"א לדעת שהוא יבש אלא ע"י בדיקת חוט (כדמבואר שם).

ויש לדחות, דמסתמא איירי דאיזה סימן יבשות נראה מבחוץ ובדיקת החוט הוא רק לבדוק שנתייבש לגמרי בפנים.

ובשם הגר"י עדס שליט"א הביאו ראייה מדין נחלקה תיומת שפוסל בלולב משום הדר (ע' בגמ' סוכה כט: בתוד"ה נקטם) אע"פ שאינותמיד נראה לעינים.

נמצא דיסוד דין 'הדר' האמור בתורה הוא 'שהאתרוג יהיה הדר'. כלומר, מיוחד ונקי

בתוד"ה נקטם) אע"פ שאינו תמיד נראה לעינים.

ובזה יובן חידושו של המב"ט שחזוית הנולד מדבר חיצוני אינו פוסל הגם שאינו נראה יפה. דכיון שאינו מעצמותו של האתרוג אינו נקרא מום בעצם.

ויש לדון בחסרון באתרוג שאינו נראה לעינים שפסול משום הדר לדעת שו"ע האם הוא מום בעצם או שהוא סוג מום שתלוי בעיני בני אדם. ע' בהערה כאן, ולעיל בפרק ג'.

ובעיקר סברת המב"ט צ"ב, דמה לי אם אינו נראה יפה מעצמותו או מדבר חיצוני סוכ"ס אינו נראה הדר.

והנראה לומר בעזה"י, שיש לחקור ביסוד דין 'הדר' האמור בתורה האם פירושו 'שיהא יפה ומהודר בעיני בני אדם' וכל המומים משום הדר המנויים במשנה דאתרוג (לה:): הם דוגמאות ואמצעים שבהעדר אותם דברים יתקיים ענין זה שהוא נראה יפה בעיני אדם. או דנימא שפי' 'הדר' כמשמעו, 'שהחפצא של האתרוג יהא הדר דהיינו שיהא מיוחד ונקי מכל מומין. ואין הגדרת מומין תלוי אך ורק במה שאינו יפה בעיני בני אדם.

ונראה מוכח מדברי המב"ט שהוא דין בחפצא דאתרוג, ובה יובן דבריו דהגם שמראות שאינם יפות ראוי להיות מום אך סברא הוא שזהו דוקא כאשר הוא מעצמות

ואף הפסול של חסר הוא משום הדר ולא משום לקיחה תמה (כמש"כ במרן רי"ז הלוי, סוכה ל:), ודלא כהכרעת המשנ"ב, האם נאמר דהמום של חסר תליא בעיני בני אדם, ובחסר משהו שאינו ניכר ונראה אינו פוסל או דנימא דחסר הוא מום בעצם ואפי' אינו נראה פוסל.

ומדברי חי' רעק"א (סוכה כט:): משמע דאי אומרים דחסר משום הדר אינו פוסל כשאינו נראה. ונפק"מ בזה טובא לדעת השו"ע ולבני עדות המזרח הסומכין אתכא דמרן.

מכל מומין. ובענין הגדרת 'מומין' אינו תלוי אך ורק 'מה שאינו נראה יפה לעיני בני אדם' אלא הדבר תלוי. דיש מומין כגון חזוית ושינוי מראה שכל עניינם תלוי בראות בני אדם ואינם נקראים מומים אלא"כ הוא נראה לעינים (ולהמבי"ט דוקא כאשר הוא מעצמותו של האתרוג, ולהא"ר אפי' כשהוא חיצוני). ויש קצת מומין שהם מום בעצם ואפי' אם אינו נראה כלל.

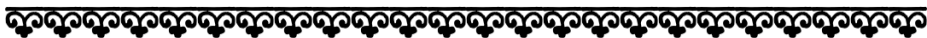
ויש לדעת לפי"ז לדעת שו"ע (סי' תרמ"ט סע' ה) דהדר פסול רק ליום ראשון בלבד,



בענין לולב במקדש שבעה

הרב חיים וועג

ראש כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



משאר ימים היינו בדאיכא אחריני לברוכי עליהן, אבל בדליכא אחרינא כלל אלא זה החסר דכשר בשאר ימים, ודאי דאף ביום ראשון מחוייב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברכין על כל המצות דדבריהם, עכ"ד.

וביאור דבריו היינו, דתנן (בפ"ג דף מא.) בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ע"כ. ומסתברא, דריב"ז לא התקין זכר למקדש דוקא בימים דליכא חיוב מה"ת ליטול בגבולין, אלא שהתקין שכל מה שהיה מצוה במקדש ונכלל בקרא של "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם", משחרב בית המקדש נוהגין אף במדינה זכר למקדש, ולכן ביום הראשון, מלבד החיוב מה"ת, איכא ג"כ מצוה דרבנן מתקנת ריב"ז ליטל זכר למקדש. ולכן אף אם אין לו בראשון אתרוג הכשר מצד המצוה מה"ת, מ"מ מחוייב ליטול ולברך אפי' על חסר, כיון דכשר מצד המצוה דרבנן דמוטל עליו כל שבעה זכר למקדש.

ובאמת זה תלוי במה דיש לדון בפירושו דקרא, דכתיב (אמור כג, מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר ג' ושמחתם לפני

שאלת החכ"צ בניטול עוקצו ביום ראשון האם מברכין עליה בשעת הדחק

בשו"ת חכם צבי (סימן ט) נשאל, בעיר שאין להם אלא אתרוג אחד שניטל עוקצו, האם מברכין עליו ביום הראשון בשעת הדחק. ויסוד השאלה הוא דניטל עוקצו הוי נידון של חסר, וא"כ בחול המועד שפיר מברכין עליה, כמו כל שאר פסולין של חסר דאינו פסול כ"א ביום הראשון בלבד, והשאלה הנשאלת היא, האם יתכן להתיר להם לברך על אתרוג החסר עוקצו גם ביו"ט ראשון בשעת הדחק.

לברך עליו משום המצוה דרבנן של זכר למקדש כמו בשאר הימים

והחכ"צ בתשובה האריך בענין אם מברכין אפסולין בשעת הדחק, ועוד בענין האם אתרוג שניטל עוקצו פסול משום חסר לפי כל הראשונים עיין שם. ובא"ד כתב עוד סברא וחדושו כדי להתירם לברך עליה, ונעתיק מדבריו, וז"ל אפשר לומר דאף הראב"ד מודה דאתרוג החסר שכשר בשאר הימים, דמברכין עליה אפי' ביום הראשון, דנהי דאינו יוצא בו מה"ת, מ"מ מדרבנן מחוייב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברך עליו בשאר ימים כדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים, והא דחלוק יום ראשון

בענין לולב במקדש שבעה

הרב חיים וועג

הראשון, דמלבד מצות ולקחתם, איכא ג"כ מצוה מדרבנן זכר למקדש, וא"כ נהי דא"א לצאת מצות ולקחתם ביום הראשון היכא דנמצא חסר, מ"מ אכתי יוכל לצאת התקנה של זכר למקדש ולברך עליה כמו בשאר הימים, וזהו מש"כ החתם צבי. אולם אי נקטינן דביום הראשון איכא רק מצות ולקחתם לחוד, ולא היתה שום מצוה מיוחדת של ושמחתם לפני ה', א"כ ג"כ לא היתה תקנת ריב"ז של זכר למקדש ע"ז, וממילא דליכא שום קיום באתרוג החסר ביום הראשון.

קושית הקבא דקשייתא דע"כ ושמחתם אינו מצוה בפ"ע ביום הראשון

ובקונטרס קבא דקשייתא לבעל החלקת יואב (קושיא עה) כתב על החכם צבי, דמאד מאד תמוהין דבריו, דהבעל המאור (ריש פרק לולב הגזול), כתב בהדיא דביום הראשון ליכא מצות מקדש, דקרא דושמחתם לפני ה' שבעת ימים, הפירוש הוא עד תשלום שבעת ימים. זאת ועוד, דדברי הבעה"מ מוכרחין בש"ס שם דתיקנו ביום הראשון ליטול בביתו. וזהו מה דתנן שכשראו ב"ד שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו, וכפשוטו הסכנה לא היתה סכנת נפשות, וא"כ היאך היה מתקן שיהא כ"א נוטל בביתו, והא קא מבטל ע"ז זה מצות עשה של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם, דלא קא מקיים נטילה במקדש. וע"כ מבואר דביום הראשון ליכא מצוה של ושמחתם לפני ה' ורק ולקחתם לחוד, ומצוה זו יכולה להתקיים בין במקדש ובין בגבולין, וממילא אי אפשר לברך על חסר ביום הראשון בזה"ז זכר

ה' אלוקיכם שבעת ימים", ודרשינן (סוכה דף מג.) ביום הראשון אפי' בגבולין, אבל ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים, קאי דוקא במקדש לפני ה'. ויש לעיין אם המצוה של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם היינו דאיכא מצוה ליטול במקדש ז' ימים, מלבד המצוה של ולקחתם לכם ביום הראשון הנוהג אף בגבולין, נמצא דביום הראשון איכא ב' מצות, א) ולקחתם לכם ביום הראשון, ב) ושמחתם לפני ה'. או דילמא ביום הראשון איכא רק מצוה אחת של ולקחתם לכם ביום הראשון, ופי' של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים, היינו עד תשלום שבעת ימים, כלומר דמצוה במקדש להשלים המצוה עד כלות ז' ימים, וליכא מצוה שנית ביום הראשון במקדש מצד ושמחתם לפני ה'.

ומצינו ב' נ"מ בין אם איכא ב' מצות ביום הראשון, ובין אם בראשון ליכא מצוה מיוחדת של ושמחתם לפני ה', חדא, דבזמן שביית המקדש קיים איכא נ"מ אם מחוייב ליטול במקדש לקיים ושמחתם לפני ה', או דמספיק בזה שנטל בגבולין, דלפי צד השני, הרי ביום הראשון איכא רק מצוה של ולקחתם לבד, וליכא שום מעלה וקיום מצוה במקדש יותר מגבולין.

ועוד נ"מ בזמן הזה לאחר החורבן, היכא דאין לו ביום הראשון כי אם אתרוג חסר, דא"א לקיים בו מצות ולקחתם לכם, דאם אמרינן דהמצוה של ושמחתם לפני ה' היתה כל שבעה במקדש ואף יום ראשון בכלל, א"כ מסתברא דתקנת ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, קאי אף ביום

למקדש, דהרי ביום הראשון ליכא מצות מקדש, וממילא ליכא תקנת ריב"ז.

ת' של הקה"י דושמחתם לפני ה' אינו מצוה על כל או"א

ובספר קהלות יעקב (סוכה סימן כח) כתב לתרץ קושית החלקת יואב על החכ"צ, שהקשה אם איכא מצוה מיוחדת ביום הראשון של ושמחתם לפני ה' מלבד המצוה של ולקחתם, א"כ האיך תיקנו שביום ראשון שחל להיות בשבת, שיהיה כל א' נוטל בביתו, והא קא מבטל מצות ושמחתם במקדש? שהרי ההנחה של הקבא דקשייטא היא, דהמצוה של ושמחתם הוי מצוה על כל יחיד ויחיד, דצריכין לעלות ולשמוח במקדש, לקיים מצות ושמחתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם, ועל פי זה הקשה, דהיאך מבטלינן אותם מהך מצוה לתקן שיהיה כ"א נוטל בביתו, והוכיח מזה דע"כ ביום הראשון ליכא מצות ושמחתם כלל. ות' הקה"י בדעת החכ"צ, דמצות ושמחתם אינה מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד לעלות למקדש לשמוח עם הד' מינים, אלא היא מצות מקדש, שתהא שמחה עם הלולב במקדש כל ז', וכמו תקיעת חצוצרות ושאר מצות של מקדש, דאינן מוטלות על כל אחד ואחד לעלות ולתקוע בחצוצרות וכדומה, אלא היא חובת הציבור שתהא המצוה נעשית שם, ולכך שפיר גזרינן שיהא כל א' נוטל בביתו, דלא קא מבטל מצות ושמחתם כלל עי"ז, שמצות ושמחתם יכולה שפיר להתקיים עי"ז כהני בית האב, ושאר האנשים שהמקדש הוא ביתם.

וכמה אחרונים נקטו דהמצוה מוטל על כל או"א

דעת השפת אמת

אכן יש להביא עוד מכמה מרבתינו גדולי האחרונים, דמבואר שנקטו דהמצוה של ושמחתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם באמת מוטלת על כל או"א, והויא חובת גברא, וכהנחת הקבא דקשייטא. הנה הגרי"פ פערלא זצ"ל (שם),

וז"ל הקהילות יעקב, ועוד נלענ"ד די"ל דהתקנה שיהא כל או"א נוטל בביתו, אינו

דשמא יעבירנו כדי שלא ליטול לולב במקדש, הרי שבמקדש ג"כ גזרין מטעם גזירה דרבה. וכתב הערוך לנר (בסוכה דף מג. ד"ה בגמרא והיינו טעמא) לתרץ, דהטעם דאין שבות במקדש היינו משום דהכהנים זריזים הם, ולכך לענין מגילה שפיר קאמרי תוס', דכיון דאין שבות במקדש ליכא גזירה דרבה, שהכהנים יכולים לקרות במקדש. אבל בלולב שהיא מצוה המוטלת על כל ישראל לקיימה במקדש דוקא כל ז', שפיר גזרו שלא ליטול במקדש משום גזירה דרבה, דלא שייך בזה אין שבות במקדש, שהרי הגזירה היא על כל ישראל, דאם לא יגזרו, יטלו כל ישראל במקדש, משא"כ במגילה שאין חשש שיבואו ישראל לקרוא במקדש, דאין מצוה יותר מבגבולין וכו', עכ"ד. הרי בהדיא דנקט הערוך לנר שמצות ושמחתם מוטל על כל גברא וגברא, לעלות למקדש וליטול כדי לקיים מצות ושמחתם.

בדברי הרמב"ם דאיכא דין נטילה בירושלים מלבד המקדש דעת הברוך טעם

והנה ידוע מש"כ הרמב"ם בפ"י המשניות (סוף פ"ג), על הך דתנן לולב נטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, וז"ל, מדינה היא כל העיירות שבארץ ישראל מלבד ירושלים, וכבר ביארנו זה במס' מעשר שני, ע"כ. ונראה מדבריו דירושלים הוי בכלל מקדש, ולפני ה', ונכלל במצוה של ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים. אך כבר הקשו דהרמב"ם סותר את עצמו, דשם להלן (ריש פ"ד) כתב, דהלולב נטילתו חובה מן התורה ביום הראשון בכל העולם, ונטילתו חובה כל

הקשה דלכאורה למה לי מצות ראי' בחג הסוכות, תיפ"ל דבלא"ה חייב לבוא למקדש כדי לקיים עשה דושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים. וכע"ז הקשה השפת אמת (סוכה דף מא ד"ה במשנה), דיל"ע למה לא נימא דחובה עלינו לבוא למקדש בכל ימי החג לקיים ושמחתם ז' ימים, ואפי' אותם הפטורים מראי' יהיו חייבין בזה, וגם לבני מדינה למה לא יהי' חיוב [לעלות כדי ליטול במקדש]. ותי', דצ"ל משום דכתיב ולקחתם ביום הראשון משמע דליכא חיוב לעלות בשביל זה, עכ"ד. ומבואר עכ"פ דנקט בהה"א דחובה מוטל על כל אר"א לעלות למקדש כדי לקיים ושמחתם לפני ה' אלוקים, וכנראה לא חזר מזה במסקנתו.

דעת הערוך לנר

והנה בגמ' מגילה (ד:): שנינו ב' טעמים למה אין קוראין מגילה בשבת, אמר רבה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברה"ה, והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב, רב יוסף אמר מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה. וכתבו בתוס' וז"ל, ע"כ צ"ל דרב יוסף לא פליג אטעמיה דרבה, דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא, מ"מ קאמר הכא טעמא אחרינא (שעניניהם של עניים נשואות), משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות (ולכן ליכא למיסר קריאת המגילה שם בשבת, משום חשש שמא יעברנו), ואפ"ה אסור משום סברא דקאמר רב יוסף, עכ"ל.

ותמה עליהם הטורי אבן (שם במגילה), שהרי בלולב אמרינן שפיר גזירה דרבה

ושמחתם הוי מצוה על קרקפתא דגברא, עד כדי כך שהתקינו עוד מצוה דרבנן למי שאין ביכולתו לקיים הדאורייתא, שעכ"פ יהא מקיים מצוה דרבנן בירושלים.

הרי לפנינו כמה אחרונים (השפת אמת, הערוך לנר, והברוך טעם), שנקטו דאיכא חובת גברא לעלות וליטול ד' מינים במקדש, ולפי דבריהם א"א לתרץ כדברי הקה"י, שכתב דמה שהתקינו שיהא כ"א נוטל בביתו אינו סותר למצות ושמחתם לפני ה', כיון דשמחתם אינו אלא חובת מקדש ולא חובה על כל יחיד ויחיד. וא"כ הדרינן קושיית הקבא דקושייתא על דברי החכם צבי, דאם איכא קיום מיוחד של ושמחתם גם ביום ראשון, היאך התקינו שיהיו כ"א נוטל בביתו, והא קא מבטל מצות ושמחתם. ולכא' צ"ל דהך דבאו לידי סכנה היתה סכנה ממש, ושפיר בטלו מצות ושמחתם מפני הסכנה, ודו"ק.

מהנהגת מרן הגרי"ז נראה דחייב דוקא אם נמצא במקום המקדש

ולכא' מרן הגרי"ז זצ"ל נקט מהלך אחרת, בגדר המצוה של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם. דהנה כידוע דהנהגת מרן זצ"ל היתה, שלא לילך לכותל המערבי ומקום המקדש ביום בימי חג הסוכות, כי ירא שמא ימצא שהארבע מינים שלו היו פסולים, וקא מבטל המצות עשה של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם.

ואם נימא דהחיוב ושמחתם מוטל על כל יחיד ויחיד לעלות למקדש וליטול, א"כ מה

שבעת הימים במקדש בלבד. וכ"כ ביד החזקה (פ"ז מהל' לולב הי"ג) בזה"ל, מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר "ולקחתם לכם ביום הראשון", ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלהיכם", ע"כ. ומשמע דדוקא במקדש איכא קיום של ושמחתם לפני ה' אלוקיכם. ובספר ביכורי יעקב (ריש סימן תרנח) כתב, דמש"כ דנטילתו חובה כל ז' במקדש בלבד, בריש פ"ד וביד החזקה, מקדש לאו דוקא הוא, דכל ירושלים בכלל לפני ה' אלוקיכם בנוגע למצות לולב כל ז', ונלמד שתום מן המפורש.

אולם בהגהות הברוך טעם (על הטורי אבן ר"ה דף ל). כתב לבאר דברי הרמב"ם, וזהו תו"ד, וביישוב דברי הרמב"ם בפ"י המשניות, נ"ל לכא' שסובר דמדאורייתא לא נאמרה חיוב נטילת לולב שבעה כ"א במקדש לבד ולא בירושלים, ורק מדרבנן הי' נטילת שבעה גם בירושלים כ"ז שביהמ"ק היה קיים, ובמדינה לא הי' רק יום א', ומשחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהי' גם במדינה חוץ לירושלים נטילת לולב שבעה. ונמצא דריב"ז הוסיף רק מדינה דהיינו חו"ל, כי על ירושלים לבדה היתה תקנה קדומה בחיוב דרבנן ליטול לולב כל שבעה, והי' תועלת בתקנה זו [ליטול בירושלים שבעה אף בזמן הבית], למצוה דרבנן לאנשים שלא היו יכולים לבא למקדש לקיים מצות נטילת לולב מדאורייתא, דאלו אנשים טהורים שהיו יכולים לבא למקדש לקיים מצוה דאורייתא, לא נפטרו במה שנטלו הלולב חוץ למקדש, עת"ד. ומבואר מדבריו דהמצוה של

שיש מסורת שהמקום שדרים בו היהודים עכשיו, אינו קדוש בקדושת ירושלים, ולכן נוהגים לפדות שם מעשר שני, מ"מ קרוב למקום המקדש ובמקומות שנתקדשו בקדושת ירושלים, נוהגת מצות לולב כל ז' מדאורייתא אף בזה"ז.

למה התקינו ריב"ז זכר למקדש אם אכתי יוכל לקיימה בזה"ז

וכבר תמחו האחרונים על דברי הביכורי יעקב, דאם יתכן לקיים המצוה של ושמחתם גם בזמן הזה בירושלים לשיטת הרמב"ם, א"כ למה כשחרבה בית המקדש התקין ריב"ז ליטול לולב כל שבעה זכר למקדש, הא לכאו' רק היכא דנתבטל המצוה ע"י החורבן, יתכן לתקן שיקיימו המצוה זכר למקדש. וכע"ז הקשה השפת אמת (שם בדף מא) על עיקר שיטת הרמב"ם שכתב שבראשונה לולב ניטל בירושלים כל ז', דאי נימא דקדושת ירושלים לא בטלה אפי' אחר שחרב הבית, [כמ"ש הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז], א"כ כיון דגם קודם תקנת ריב"ז הי' ניטל בירושלים כל שבעה (עכ"פ מדרבנן), שפיר איכא זכר למצות ושמחתם, ולמה התקין ריב"ז גם במדינה. ולפרש"י א"ש דגם בזמן הבית לא הי' ניטל בירושלים כל ז'.

ויש שכתבו לתרץ, דבשעת החורבן כשגלו ישראל היה זמן שלא דרו שום ישראלים בירושלים, שהרי גלו מארצם ונתרחקו מעל אדמתם, ולכך שפיר התקין ריב"ז שיהיה ניטל אף במדינה שבעה זכר למקדש, כיון דלמעשה באותו זמן נתבטלה המצוה לגמרי, ואע"פ דאילו היו ישראלים בירושלים היו

לי אם לא ילך למקום המקדש הא אכתי קא מבטל העשה של ושמחתם. ואי נקטינן כדברי הקה"י דהוי חובת מקדש, ג"כ לכאו' ליכא שום ענין שלא לילך למקום המקדש, דממ"נ אם איכא נטילה שם בד' מינים כשרים, א"כ מה איכפ"ל אם המינים שלו פסולין, דהא כבר איכא קיום של נטילה מחובת מקדש, ואם ליכא שם ד' מינים כשרים, א"כ אכתי מוטל חובת מקדש ליטול שם מינים כשרים, ואפי' אם הוא לא ילך שם מ"מ ליכא קיום של מצוה זו, מה יתן לך ומה יוסיף לך אם נשאר במקומו ולא יעלה למקום המקדש.

ונראה דנקט מרן הרי"ז ז"ל, דאינו חובת גברא לילך ולעלות למקום המקדש כדי ליטול. אך ג"כ אינו חובת מקדש כמו שמחת בית השואבה וחצוצרות דמספיק בזה אם איכא חד קיום במקדש. אלא דהגדרת החיוב היינו, דכל מי שנמצא במקום המקדש מחוייב לשמוח שם בד' מינים, והוי חיוב על כל או"א הנמצא שם, ולכך לא רצה לילך שם כי נתיירא שמא הד' מינים שלו פסולין, ואם הוא שם, נמצא דקא מבטל המצות עשה של ושמחתם לפני ה' אלו קיכם, ודו"ק.

בדברי הביכורי יעקב דאף בזה"ז איכא מצות ושמחתם בירושלים

והנה הביכורי יעקב (בריש סימן תרנח) נקט בדעת הרמב"ם, שמצות ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בלולב, נוהגת אף בירושלים שגם היא נקרא "לפני ה'", ואף בזה"ז שנחרב המקדש עדיין המצוה דאורייתא נוהגת להסוברים שקדושת ירושלים לא בטלה, ע"ש שהאריך בזה, ואף

אשכחך ירושלים תשכח ימיני וכו', אם לא יעלה את ירושלים על ראש שמחתי, וכדאיתא בגמ' ב"ב (דף ס:), משא"כ תקנת ריב"ז, מקורם היא מקרא דציון היא דורש אין לה, וכדשנינו בגמ' (סוכה דף מא.) מכלל דבעי דרישה.

והיינו דיש כאן ב' ענינים נפרדים ושני דינים חלוקים, האחד הוא דין אבלות, להזכיר לעצמינו שאנחנו חסרים בזה"ז בלי מקדש, וכל זמן שאנחנו בגלות מחסרים בביתינו ובשמחתנו כדי להרגיש הגלות, וזהו זכר לחורבן הנלמד מפסוק אם אשכחך ירושלים. אבל יש דין שני הנלמד מהפסוק ציון היא דורש אין לה, והוא להתאוות ולתבוע את הקדושה וההתקרבות לה' שהיה לנו כאשר היתה שכינתו בציון, וזהו זכר למקדש, כלומר לעשות מעשים אשר על ידם נרגיש נועם מתיקת אהבת התקרבותינו לה', בדמיון מה מאותה ההתעלות שזכינו לה בבהמ"ק, ומתוך כמיהה לקדושה נבוא לדורש את ציון בלב שלם, ולהתאוות לקרבת ה' בשלמות שהיה לנו אז. ולכך בחג הסוכות שהיה שמחה גדולה והתקרבות נוראה במקדש, בגדר בני ציון יגילו במלכם, מצאו חז"ל לנכון, להטעים אותנו מטעם נופת צופים ושמחה של מצוה, מעט מעין אותה שזכינו לה בביהמ"ק, והעבודה היא לעורר הך געגועים וקירבה שהיתה אז, והוא בגדר טעמו וראו כי טוב ה', וממנו נעלה ונתאוה לעוד התקרבות לה' להיות דורש את ציון, עכת"ד.

ולפי דבריו, דחלק מעבודת ימי הסוכות היינו שיהיה דורש את ציון, להרגיש את

יכולים לקיים המצוה שם. וכבר אמרו עפ"ז לבאר דברי הרמב"ם שכתב (פ"ז הט"ו) בזה"ל, משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום, כל שבעת ימי החג זכר למקדש. כו' ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש, כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן, ע"כ. וצ"ב למה הוסיף דוקא כאן, תקנה זו עם שאר התקנות יתבטלו כשיבנה ביהמ"ק.

אך לפני הנ"ל אתי שפיר, דסד"א דלאחר שחזר היישוב לירושלים, ליכא עוד מקום לתקנת ריב"ז זו, כיון דאיכא אנשים שיקיימו המצוה של ושמחתם בירושלים, וע"ז קאמר הרמב"ם שתקנה זו אינה תלויה ביישוב בירושלים, אלא דגם תקנה זו לא תבטל עד שיבנה ביהמ"ק כמו שאר התקנות, דכל התקנות שווים הם, וכיון דשאר התקנות אכתי קיים, אף תקנה זו קיימת אע"פ שנתבטלה טעמה, עד שיבנה בית המקדש ויתבטלו כל שאר התקנות.

ויש לישב בע"א למה התקין ריב"ז לולב כל שבעה, הגם דיוכל לקיים המצוה דאורייתא של ושמחתם בירושלים אף בזהמ"ז, דהנה שמעתי מהמשגיח הגה"צ ר' מתתיהו שליט"א (ע"י ספר מתנת חיים מועדים, בענין לולב כל שבעה זכר למקדש) שהעיר, שכל מה דתיקנו זכר למקדש בחג הסוכות, כגון נטילת לולב שבעה מתקנת ריב"ז, ושמחת בית השואבה, עושין אותם בשמחה רבה ומתוך הלל, ודלא כשאר השנה דמוכירין חורבן ביהמק"ד מתוך אבילות וצער. ואמר לבאר, דכל התקנות דעשו זכר החורבן, זהו מכח מה דכתיב אם

בענין לולב במקדש שבעה

הרב חיים וועג

יכולים לעשות חובותינו, התקינו שיהיה כל או"א בכל מקום שהוא, נוטל לולב שבעה זכר למקדש, לקיים מה שנאמר ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה, ועי"ז יתעורר אצל כל אחד אחד, בכל מקום שהוא נמצא, געגועים לבנין בית מקדשנו שיבנה במהרה בימינו.

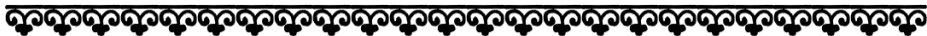
השמחה והקירבה שהיתה בזמן שבית המקדש היה קיים, אפשר דמה"ט התקין ריב"ז שיהיה נוטלין לולב כל שבעה זכר למקדש, דאף דאכתי איכא קצת קיום של המצוה דאורייתא של ושמחתם [לפי דברי הביכורי יעקב], ע"י מיעוט האנשים הדרים ביושלים, מ"מ כיון דמפני חטאינו גלו רוב ישראל מארצינו ונתרחקו מעל אדמתינו ואין אנחנו



עיונים בהלכות דבר האבד בחול המועד

הרב מנחם מענדל איברמסאן

במחמ"ס ספר בני אברהם, ליקווד



במשוי ומוציא ליחה שבהן לחוץ היינו אסור, רש"י]. רב פפא אמר כיון דמתלעי [אי לאו דמייצינהו, רש"י] כפרקמטיא האבד דמי ושרי [כלומר כסחורה שאדם יכול לעשותה במועד כדי שלא יפסיד בה אם לא עשאה, הכי נמי מצי למייצינהו דאי לא עביד הכי מיתלעי ושרי, רש"י].

וכתב הרא"ש (פ"א סי' כב) וז"ל: אמר רבא הני תוחלני מגזרינהו שרי מייצינהו אסור, פי' תמרים שלא נתבשלו כל צרכן מותר ללקטן במועד לצורך אכילה, והנותרים מאכילה אסור לכובשם כדי שתצא מהם הליחה שלא יתליעו, רב פפא אמר כיון דאי שבקינן להו מתלעי, כפרקמטיא האבד דמי ושרי, כלומר כיון שלקטן לאכילה אם יניח המותר שאינו צריך לאכילה יתליעו הויא כפרקמטיא אבודה אם לא ימכרנה עתה שמותר במועד הלכך הני חותלי נמי שרי למייצינהו כדי שלא יופסדו כיון דמתחילה לקטינהו לאכילה, ע"כ.

וכן נפסק להלכה בטור (סי' תקלג ס"ג) בזה"ל: פירות שנתבשלו קצת ונאכלין על ידי הדחק מותר ללקטן כדי לאכלן ואם לקטן לאכלן והותר וחושש שמא יתליעו אם לא

שאלה: מי שחתם חוזה [contract] עם שוכר על דירתו, והשוכר היה כבר צריך להיכנס לדירה, אך מחמת שהדירה לא היתה מוכנה לא נכנס, והמשכיר מפסיד מדמי השכירות, האם מותר למשכיר לעשות מלאכות [מה"ת] לגמור את שיפוץ הדירה [interior decoration] שלא יפסיד מדמי השיכרות, ומה הדין אם יעשה כן על ידי פועלים נכרים?

וכמו כן, אם שכר דירה כדי לשפץ את ביתו [interior decoration] וע"י שיעבדו בביתו גם בחוה"מ יחזור לביתו מוקדם ויחסוך בהוצאת שכר הדירה, האם מותר לעבוד במועד ומה הדין על ידי פועלים נכרים?

תשובה: המיקל לעשות מלאכה גמורה ע"י פועלים נכרים יש על מה לסמוך, והמיקל לעשות מלאכה גמורה אף ע"י יהודי אין למחות בידו, אולם יש מחמירים בכל גווני.

קניית וכבישת פירות כשמצאם בזול במועד

איתא בגמרא (מו"ק י, ב): ואמר רבא הני תמרים תוחלני [תמרים שלא נתבשלו כל צרכן, רש"י], מיגזרינו שרי [לחותן לשנים ולאוכלן הכי ביו"ט שרי, דלצורך יו"ט קעביד, רש"י], מייצינהו אסיר [לכובשן

יכבשם להוציא ליחה שבהם יכול לכבשם, אבל אסור ללקטן תחילה כדי לכבשם.

הדין בהם אם מותר רק הקנייה או אף מלאכה גמורה.

ההיתר של 'שיירות'

ובדין 'השיירות' ביאר הרא"ש (פ"א סי' כג) בזה"ל: ועוד גרסין בירושלמי, פרקמטיא אבודה שרי מזבינינהו במועדא, רבי יעקב בשם רבי אחא בשם ר' יוסי, הדא שיירתא שרי למיזבן מינה במועדא, לא הוה ידע אם נודמן במועד, דבר שאינו מצוי מיקרי שפיר דבר האבד, כגון אם באו שיירות של סחורים במועד והביאו הרבה סחורות ומוכרים בזול ולא ימצאו אחר המועד, ואף השיירות קונין עתה הסחורות ביוקר מהן ומוכרין להן דמניעת הריוח הוא הפסד כיון דדבר שאינו מצוי הוא, ע"כ.

ובבית יוסף (סי' תקלט) אחר שהביא דברי הרא"ש הנ"ל, כתב שכן דעת הרבה ראשונים, ושוב הביא שיטת הרמב"ן שחלק על הרא"ש וס"ל דרך מותר לקנות מהשיירות לצורך תשמישו ואם לא יקנה במועד בזול יצטרך לשלם ביוקר אחר המועד, אבל כדי להרויח ולעשות סחורה בודאי אסור לפי שהעברת ריוח אינו כדבר האבד. ומסיק הבית יוסף: ולענ"ד נראה שמאחר שהרמב"ם והרא"ש והראב"ד והסמ"ג וקצת מפרשים מתירין וכן נראה מדברי הרי"ף והגאונים וכו', יש לסמוך עליהם הלכה למעשה ולהורות להיתר במקום שאין להם מנהג קבוע לאסור. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקלט ס"ה).

ההיתר לקנות יין לצורך שתיית לכל השנה

והוסיף הטור בזה"ל: אבל אם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד, מותר לקנותו ולכבשו, ע"כ. וכתב הבית יוסף: נראה שלמדו מדין השיירות שמותר לקנות מהן לפי שהוא דבר שאינו מצוי תמיד וכמו שיתבאר בסי' תקלט וגם מדין מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמצא עכשיו שנתבאר בסי' ההוא שמותר לקנותו. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקל"ג ס"ג).

נמצא מכל הנ"ל, שמותר לקנות פירות בחוה"מ ולכבשם כשאינו נמצא לקנותו בזול אחר המועד, ונלמד מדין השיירות שג"כ מותר לקנות סחורה כשאינה מצויה בזול אחר המועד, וכן ממה שמותר לקנות יין במועד לצורך שתייתו לכל השנה כשאינו מצוי בזול כ"כ אחר המועד.

עשיית מלאכה גמורה להשיג פירות שמצויים בזול במועד

והנה יש להסתפק אם מותר לעשות אף מלאכה גמורה להשיג הפירות במועד אם אינו יכול להשיגם אח"כ בזול, או דוקא מקח וממכר יש להתיר ולכלל היותר איסור דרבנן ככבישת הפירות שמעיקר הדין אין מעבד באוכלין, אבל מלאכה גמורה [מה"ת] יש לאסור. אכן כבר הורה לנו הבית יוסף שההיתר לקנות ולכבש פירות נלמד מדין ההיתר לקנות מהשיירות וקניית יין לצורך שתייתו לכל השנה, וא"כ צריך לראות מהי

שהביא מה שחילק הראב"ד בין איסור פרקמטיא לבין צידת ומליחת דגים שיש בזה טרחא ומלאכה [עי' לקמן בזה], ותמה הרמב"ן וז"ל: ועוד אין במועד חלוק בין מלאכה שחייבין עליה בשבת למלאכת פטור עשאוהו כחול להתיר בו מלאכה גמורה בדבר האבד ועשאוהו כעין שבת בשאינו אבד לאסור אפילו שבות, ע"כ. ומבואר דמה שהתיר הרמב"ן לקנות במועד צרכי תשמישו בזול כמש"כ לעיל, הוא מדין דבר האבד. א"כ נראה מזה שהוא דבר האבד ממש, ומותר לצורך זה אפילו מלאכה גמורה.

דברי הראב"ד לחלק בין שיירות למציאה

והנה כתב הטור (סי' תקלט ס"ו) דאף שמותר לקנות מהשיירות אבל מציאה אסור לטרוח ולחפש עליה כגון נהר שהציף דגים על שפתו, אסור לאספם כדי לכבשם אלא א"כ יהו ראויין לאכול מהם במועד. והקשה בבית יוסף (שם) דמאי שנא מהשיירות שהתירו לקנות מהם משום שנחשב לדבר האבד כיון שאינו מצוי לקנות מהם אחר המועד, היה להם להתיר במציאה שהוא יותר בלתי מצוי. ותירץ הבית יוסף: ונראה דשיירות דמידי דפרקמטיא הוא, ולפי שבני אדם מרויחים בו פרנסתם דעתם עליו, והלכך חשיב דבר האבד, אבל מציאה שמתוך שאינה מצויה כלל כמעט אין דעתם של בני אדם עליו ולא חשיב דבר האבד, ואחר שכתבתי זה מצאתי להרא"ש (פ"א סי' כח) שהקשה קושיא זו בשם הראב"ד ותירץ דשאני מציאה דליכא שום פסידא אלא רווחא בעלמא הוא, אבל פרקמטיא ביטול דידה פסידא הוא, אי נמי עד כאן לא שרינן משום רווחא אלא מקח וממכר שהוא דרך כל אדם לא מיקרי

ובנוגע למה שציין הבית יוסף שהתיר לקנות פירות ולכבשם נלמד מקניית יין לצורך שתייתו לכל השנה, כן כתב הטור (סי' תקלט ס"ט) וז"ל: ומי שצריך לקנות יין בעת בציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה דבר האבד הוא ומותר, ומותר לקנות ולתקן החביות ולזפתן ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, אבל יותר מכדי צורך שתייתו לא יקנה, ע"כ. וציין הבית יוסף שדברי הטור הוא מהרא"ש. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקלט ס"ט).

הראשונים שהתירו לעשות מלאכה גמורה

והנה, מדכתב הטור שלא דוקא שמותר לקנות היין במועד אלא גם מותר לתקן החביות ולזפתן, למדנו שאף מלאכה גמורה מותר לעשות כדי להשיג יינו בזול במועד. ובאמת בשמירת המועד כהלכתו (מילואים סי' טז, מהדורת תשע"ג) הביא שכן מפורש בריטב"א (מו"ק יח, ב) דעל מה שכתב במשנה (יח, ב) דמותר לכתוב שטרי קידושין במועד, כתב הריטב"א וז"ל: כיון שהוא צריך לישא אשה ושמא יקדמנו אחר ברחמים דבר האבד הוא, ואע"ג דהרווחה אסורה ולקנות סחורה אסור, הכא כבתים ועבדים שהתרנו דמי, כי הוא צריך אשה לגופו ולתשמישו ושמא לא ימצא כמותה כנ"ל, ע"כ. וכוונתו, דכמו שהתירו לקנות במועד צרכי תשמישו של כל השנה בזול, כך מותר לקנות כל דבר שלא יוכל להשיגו אחר המועד, ונחשב כמפסיד דבר שתחת ידו ולא כמניעת ריוח בלבד. שמותר אפילו מלאכה גמורה כדי להשיג יין לצורך שתייתו לכל השנה. וכן מבואר מהרמב"ן (מו"ק יא, ב ד"ה שכיר),

עיונים בהלכות דבר האבד בחול המועד

הרב מנחם מענדל אייברמסאן

המנחת פתים, בית דוד, שפת אמת ועוד עי' לקמן. וא"כ הוא הדין בהיתר של השיירות וכן להשיג הפירות בזול במועד, יש להתיר אף מלאכה גמורה.

ובאמת דכן מוכח מהטור ושו"ע (סי' תקלג) שהתירו לקנות ולכבוש הפירות כשמצוי בזול במועד, וכבר הבאנו מדברי הראב"ד הובא בבית יוסף ב' תירוצים לחלק בין ההיתר של השיירות והאיסור לצוד דגים מהפקה, ובתירוץ הב' מחלק הראב"ד דפרקמטיא אין שום מלאכה וטירחא רק מקח וממכר, משא"כ מליחת דגים מיקרי מלאכה וטירחא. והנה לפי התירוץ הב', אין שום היתר לכבוש פירות שנמכר בזול במועד, רק לקנותם יש להתיר, ואיך התיר הטור ושו"ע לכבוש הפירות. אלא צ"ל שהם למדו כהתירוץ הראשון של הראב"ד, שהשיירות התירו משום שביטול ידיה נחשב להפסד, משא"כ מציאה לא נחשב להפסד רק רווחא בעלמא. וכן נראה מהבית יוסף שתירץ בעצמו כהתירוץ הראשון של הראב"ד. ולפי"ז מובן שמותר אף לכבוש הפירות כשמצאם בזול במועד. וגם מובן איך התירו הטור ושו"ע (סי' תקלט ס"ט) לקנות היין לצורך שתייתו של כל השנה ואף לתקן החביות ולזפתן, אבל לפי התירוץ הב' של הראב"ד אין שום היתר לתקן החביות ולזפתן שהרי הוא מלאכה וטירחא.

וכן מפורש בביאור הגר"א (סי' תקלג ס"ג וסי' תקלט ס"ט) שהשו"ע נקט כהתירוץ הראשון של הראב"ד. וכן כתב הגרעק"א (סי' תקלג). ודברי הגר"א ורעק"א הובאו ג"כ

מלאכה וגם ליכא טרחא, אבל מליחת דגים מיקרי מלאכה ואיכא טרחא, לא שרינן לה משום רוחחא, עכ"ל. הרי דלתירוץ הראשון של ראב"ד יש להתיר מלאכה גמורה בשיירות, ולהתירוץ הב' יש להתיר רק מקח וממכר שאינו מלאכה וטירחא.

מרהיטת דברי הבית יוסף ושו"ע משמע שיש להתיר מלאכה גמורה בשיירות

ועתה נחזור לדברי השו"ע (סי' תקלג ס"ג): פירות שנתבשלו קצת ונאכלין על ידי הדחק, מותר ללקטן כדי לאכלן, ואם ליקטן לאכלן והותר וחושש שמא יתליעו אם לא יכבשם להוציא ליחה מהם, יכול לכבשם, אבל אסור ללקטם תחילה כדי לכבשם, ואם הוא דבר שאינו נמצא אחר המועד, מותר לקנותו ולכבשו, ע"כ.

והנה נסתפקנו לעיל מה שכתב הטור ושו"ע שמותר לקנות הפירות בזול במועד כשאינו יכול לקנותו בזול אחר המועד, האם מותר לעשות גם מלאכה גמורה או דוקא מקח וממכר וכבישת הפירות [מעבד].

ולפי מה שכתבנו לעיל היה נראה להתיר מלאכה גמורה, שהרי הבית יוסף הורה לנו, שההיתר לקנות ולכבש הפירות נלמד מהשיירות (סי' תקלט ס"ה) וקניית יין לצורך שתיית לכל השנה (סי' תקלט ס"ט), וכבר הזכרנו שפשטות לשון הטור ושו"ע שכתבו להתיר לא רק לקנות היין אלא אף לתקן החביות ולזפתן, הרי שהותר מלאכה גמורה, והבאנו שמפורש יוצא כן גם מדברי הריטב"א והרמב"ן להתיר מלאכה גמורה, וכן כתב

לקנות חביות ולתקנם ולזפתן בחוה"מ דהוי דבר האבד, ע"כ. ואף שלדעתו אין ההיתר של שיירות במלאכה גמורה (סי' תקלג ס"ו), עכ"פ לקנות יין לצורך שתייתו לכל השנה ס"ל להתיר, וצ"ע.

האחרונים שס"ל להתיר רק מלאכה דרבנן

אכן דעת המג"א שלא כדברי האחרונים הנ"ל, שהמג"א למד (סי' תקלג ס"ק ו) שמה שכתב השו"ע שהגם שמותר לקנות הפירות לצורך אכילתו אבל אסור ללקטם כדי לכבשם, מיירי אפילו כשאינו בנמצא אחר המועד, דליקוט היא מלאכה גמורה ואינו מותר אלא בדבר האבד, ועבור רווחא לא מקרי פסידא. והיינו שהמג"א נקט בדעת השו"ע כהתירוך הב' של הראב"ד, שאין שום היתר של השיירות במלאכה גמורה. והקשה הביה"ל (שם) דא"כ איך התיר השו"ע לכבוש הפירות הרי יש איסור של מעבד שהוא מלאכה, וכן הקשה כן ברעק"א, ותירץ הביה"ל בדוחק, דסבר השו"ע דמליחה קיל טפי מטעם דמעיקר הדין אין עיבוד באוכלין.

וגם דעת המ"ב שאין היתר במלאכה גמורה

ונראה דגם דעת המ"ב היא שאין היתר במלאכה גמורה, א. דעל מה שנפסק להלכה בשו"ע (סי' תקלט ס"ט) שמותר לקנות יין ולתקן החביות, ביאר המ"ב (ס"ק ל) מהחיי"א דהגם שהוא מלאכה גמורה, מ"מ כיון דמותר לקנות מותר גם כן לתקן הכלים הצריכים לזה. ומבואר דאם התיר לעשות מלאכה גמורה להשיג היין לצורך תשמישו לכל השנה, רק אחר שהיין ברשותו מותר לעשות מלאכה גמורה שלא יבוא לדי הפסד. וכן מפורש בחיי"א שם דאין ההיתר של

ביה"ל (סי' תקלג ד"ה מותר). וכן כתב המ"ב (סי' תקלט ס"ק כד) ושעה"צ (שם ס"ק כג) שהשו"ע הולך בשיטת התירוך הראשון של הראב"ד.

הרבה אחרונים למדו בדברי השו"ע להתיר מלאכה גמורה

ויוצא מכל הנ"ל שלדעת השו"ע ההתיר של השיירות יכול לעשות אף מלאכה גמורה, וא"כ הוא לקנות פירות או יין לצורך תשמישו לכל השנה. וכן מפורש בביה"ל (שם), דאחר שהביא דברי הגר"א והגרע"א, כתב דלפי זה אם אין נמצא הפירות אחר המועד, מותר אף 'ללקטם' ולכבושם, ומה דלא הזכיר השו"ע, אפשר כדי למעוטי דאם נמצא אחר המועד לקנות אסור אפילו לקנות מלוקטים, ומה שכתב השו"ע דאף שמותר לקנות הפירות לצורך אכילתו, אבל אסור ללקטם תחילה כדי לכבשם, מיירי כשהוא בנמצא לאחר המועד, עכ"ת. הרי שכתב הביה"ל להתיר אף ללוקטם שהוא מלאכה גמורה. וכן פסק במנחת פתים (סי' תקלט, להג"ר מאיר אריק) דלשון השו"ע שכתב 'לתקן החבית', מזה ראייה דפרקמטיא שהתירו התירו אף לעשות מלאכה גמורה. וכן הקילו בשו"ת בית דוד (או"ח סי' שח, להג"ר יוסף דוד שאלוניקי) והשפת אמת (מ"ק י, ב) לעשות מלאכה גמורה לצורך תשמישו. שו"ר שכן נראה דעת הערוה"ש (סי' תקלט סי"ח) שכתב בזה"ל: וכן מי שצריך לקנות יין בעת הבציר לכל השנה לשתייתו ולשתיית בני ביתו ולא לשום מסחר ואם יעבור זמן המועד לא ימצא לקנות זה היין או במקח הזול כפי שקונה עתה הוה האבד ומותר לקנותה וכדומה לזה בשארי אוכלין ומשקין ומותר

להתיר אמירה לעכו"ם. וצ"ל שס"ל להחיי"א ומ"ב שכל מלאכה גמורה ס"ל להראב"ד לאסור, וא"כ אף ע"י עכו"ם אין להתיר, ורק מלאכה שבעצמותו הוא מדרבנן יש להתיר.

מה נקרא 'בזול' שמותר לקנות משיירות

ועדיין צריך לבאר, דההיתר של 'שיירות' שמותר עכ"פ לקנות מהם כמוכרים בזול במועד, מהו הדין אם יכול גם לקנות אותו חפץ אחר המועד בזול אבל לא היה כ"כ זול כימי המועד.

והנה כתב הטור דאף שמותר לקנות יין לצורך שתייתו לכל השנה, אבל יותר מכדי צורך שתייתו לא יקנה. וכתב הבית יוסף (סי' תקלט) דיש לדחות דכיון דאינו מצוי תדיר הוי כדין השיירות דשרי. דהיינו דכמו שמותר לקנות מהשיירות אם אינו מצוי בזול אחר המועד, ה"ה יש להתיר לקנות יין אף יותר מכדי שתייתו להרווחא אם מצוי בזול במועד. והנה כתב השו"ע (סי' תקלט ס"ט) כלשון הטור, "אבל יותר מכדי צורך שתייתו לא יקנה", והרמ"א הוסיף, ואם הוא דבר שאינו מצוי אחר כך להרויח בו, מותר. ויש להעיר על השו"ע שהרי בבית יוסף כתב כדברי הרמ"א להתיר לקנות להרויח ואיך כתב בשו"ע לאסור. וי"ל דבאמת הרמ"א לא בא לחלוק על השו"ע, רק לבאר דמה שכתב השו"ע לאסור לקנות יותר מכדי שתייתו היינו כשאינו נצרך לשתייתו וגם אינו רצה להרויח, והטעם לאסור כתב בבית יוסף (שם) מפני שהוא כעשיית סחורה דאסור, אבל אם רצה להרויח אה"נ יש להתיר כמו שכתב

שיירות לעשות מלאכה גמורה רק לקנות יש להתיר כהמג"א. ויש להקשות דלפי לפי מה שכתבנו לעיל, מפורש בראשונים להתיר אף מלאכה גמורה, וגם לפי הבנת המ"ב [גר"א ורעק"א] בדעת השו"ע שלמד כהתירוף הראשון של הראב"ד, ההיתר של השיירות הוא אף מלאכה גמורה.

(ב) **המ"ב** (סי' תקמג ס"ק ב) הביא מהחיי"א שאף אם נמצא פעולים נכרים במועד בזול ואחר המועד יצטרך לשלם ביוקר גדול יש לאסור, דמה שאינו בידו לא מקרי היזק. וגם בזה יש לתמוה כמו שכתבנו לעיל, שאם ההיתר של השיירות הוא אף מלאכה גמורה כמו שכתבו הראשונים, וכן למד המ"ב עצמו בדעת השו"ע, כ"ש שיש להתיר אמירה לנכרי. ויותר מזה יש לתמוה, שעיקר ראית החיי"א היא מתוס' מו"ק (י, ב ד"ה ובדבר) שכתב בשם הר"ר יוסף דאפילו לקנות יין בזול כשימצא ביוקר לאחר המועד אסור, וראיה דאף איסור דרבנן יש לאסור להרויח. אולם דבריו צ"ע, שהרי השו"ע פסק (סי' תקלט ס"ט) להתיר לקנות יין לצורך שתייתו של כל השנה, ולא כהר"ר יוסף. שו"ר שכן תמה עליו בשו"ת חלק לוי (סי' קפג). ועי' מה שכתב בשמירת המועד כהלכתו (מילואים סי' טז, מהדורת תשע"ג) לתרץ החיי"א, אולם דבריו דחוקים. ועוד יש להקשות כמו שהקשה בחלק לוי (שם) שהרי גם המג"א (סי' תקלג ס"ק ו) שלמד בדעת השו"ע שהולך כתירץ הב' של ראב"ד שאין להתיר מלאכה בשיירות, אבל עכ"פ ס"ל להתיר מלאכה דרבנן [כמו שכתב המחצית השקל ובביה"ל הובא לעיל], וא"כ ה"ה שיש

קניית יין יותר ממה שצריך לכל השנה לדון שיירות, ולקמן הביא מהרא"ש להתיר לקנות יין לצורך שתייתו לכל השנה וז"ל: ומדברי הרא"ש נראה דס"ל להתיר שכתב ומי שצריך לקנות יין בעת הבציר לצורך שתיית כל השנה ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה דבר האבד הוא ומותר, ומדכתב ואם יעבור המועד לא ימצא כמו שמוצא עתה, משמע דלאחר ימצא אלא שלא ימצא כל כך בזול כמו שמוצא עתה, ואפילו הכי מותר, ע"כ. הרי מפורש בדבריו להתיר שיירות אף שיכול לקנות בזול אחר המועד לא כ"כ בזול כמו שנמצא במועד.

איסור חוה"מ מה"ת או מדרבנן

וגם יש לצרף דכמה ראשונים סוברים שאיסור מלאכה בחוה"מ אינו אלא מדרבנן, עי' בביה"ל (סי' תקל), ואחר שהביא המחלוקת הראשונים בזה, שוב כתב דאף ששיטת השו"ע היא דמלאכת חוה"מ איסורה רק מדרבנן, אבל אילו היה רואה כל הראשונים שסוברים שאיסורה מה"ת [שלשיטת הביה"ל הם הרוב] אפשר שלא היה פוסק כנגדם. אולם עי' בסוף ספר חיכו ממתקים שמאריך טובה במחלוקת הראשונים, ומסיק שרוב הראשונים סוברים שמלאכת חוה"מ איסורה רק מדרבנן, וכן פסק בחזו"ע (יו"ט עמ' קסו) כהשו"ע משום שכן דעת רוב הראשונים. ואפשר עוד לצרף שהביה"ל (שם) הביא שיטת הרמב"ן ודעימיה [ונראה שכן דעתו למעשה] שכל מלאכה שהוא דבר האבד או לצורך המועד איסורו רק מדרבנן, ורק כשהוא שלא לצורך המועד וגם אינו דבר האבד איסורו מה"ת.

הבית יוסף שדומה לשיירות וזהו כוונת הרמ"א. וכן למד הא"ר ופמ"ג עי' לקמן.

ובביה"ל הביא את דעת הא"ר שמתיר כאן בכל ריוח שאינו מצוי כ"כ אחר המועד לדעת הרמ"א, ומחבר מיירי בקונה לעצמו ולא לריוח. וכן מוכח מהפמ"ג (מש"ו ס"ק ו) וז"ל: מזמן בציר לבצרו שרי ליקח על כל השנה שאם יקנה אחר המועד יתייקר, הוי דבר האבד, אבל יותר לצורך השנה אסור, אא"כ הוא דבר דאין שכיח כ"כ בזול (פי' דהבציר בשנה זו יצא כ"כ בזול דאינו שכיח שהבציר הבא יהיה שוב כ"כ בזול) אז מותר כירידים כמ"ש בהג"ה, ע"כ. הרי דכתב הפמ"ג שאף השו"ע מודה להרמ"א להתיר. עכ"פ למדנו מהפמ"ג והא"ר דאף בבציר שאינו שכיח כ"כ בזול שרי לקנות אפילו יותר מכדי צורך כל השנה, ומשמע דכל שהוא זול יותר שרי לקנות, ולא כתב דבעינן ריוח מרובה, וזה כדברי הא"ר הובא בביה"ל.

אולם הב"ח הובא בביה"ל מצריך שיהיה לו רווח מרובה, וכן גם דעת המחבר – דמה שלא התיר כאן הוא משום דלא היה רווח מרובה, ואילו ההתיר של שיירות מיירי בריוח מרובה. ודעת החי"א הובא בביה"ל דצריך שקניית היין לא יהיה מצוי כלל אחר המועד להרויח בו, וזהו ההיתר של השיירות, והמחבר מיירי שמצוי להרויח אחר המועד, רק לא כ"כ זול כהמועד. ולדינא העלה המ"ב דלמעשה יכול לסמוך על דעת הב"ח והמיקל כהא"ר [ופמ"ג] ג"כ אין מוחין בידו.

אמנם לענ"ד לשון הבית יוסף מוכח יותר כדברי הא"ר ופמ"ג, שהרי הבית יוסף מדמה

ששיירות (סי' תקלט ס"ה) קניית יין לשתייתו (סי' תקלט ס"ט) וקניית פירות ולכבשם (סי' תקלג ס"ג) נלמדים אחד מהשני. אכן דעת המג"א, חיי"א, ומ"ב שאין ההיתר של השיירות אלא במלאכה דרבנן כגון מקח וממכר אבל לא מלאכה גמורה, והחיי"א ומ"ב כתבו לאסור אף מלאכה גמורה אף ע"י עכו"ם [וערוה"ש ג"כ הסכים לאסור מלאכה גמורה רק לצורך שתייתו התיר מלאכה גמורה, וצ"ע].

ולדינא המיקל כדעת השו"ע, גר"א, מנחת פתים ועוד להתיר מלאכה גמורה בהיתר של השיירות וכ"ש בקניית יין לתשמישו לכל השנה, יש על מה לסמוך. ואף אם יכול לקנותו אחר המעוד רק לא כ"כ בזול, גם בזה המיקל יש על מה לסמוך, שכן דעת הא"ר ופמ"ג וכן מוכח דעת הבית יוסף, וכ"ש אם יכול להרויח הרבה עכשיו ולא אח"כ שבזה היקל הב"ח.

וא"כ כיון שכו"ע מודה שההתיר של 'השיירות' היא דבר האבד, והשאלה היא רק אם יש להתיר גם מלאכה גמורה, י"ל דהוא ספק דרבנן. אמנם יש לדחות, דאפשר דרק בדבר שהוא דבר האבד ממש, ס"ל הרמב"ן שאיסור מדרבנן, אבל לא שיירות שאינו דבר האבד ממש. שוב עיינתי בלשון הרמב"ן וכתב בזה"ל: וכן דבר האבד כל שבני אדם חושבין אותו להפסד וטורחין בו משום כך מותר מן התורה וכו'. ומדבריו נראה שגם ההיתר של 'השיירות' כיון שבני אדם חושבין אותו להפסד וטורחין בו, איסורו רק מדרבנן.

סיכום

לדעת הרמב"ן, ריטב"א, גר"א, ערוה"ש, וכן דעת השו"ע [לדעת הגר"א, רעק"א, ומ"ב], מותר לקנות יין לצורך שתייתו לכל השנה וגם יכול לעשות מלאכה גמורה כדי להשיגו. ופשטות דה"ה שמותר לקנות ולמכור לשיירות ולעשות מלאכה גמורה כשמוכרין בזול במועד, שהרי הבית יוסף כתב



תורת אמן

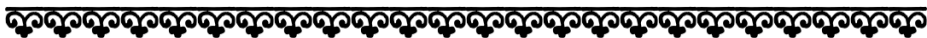




בענין לא תתגודדו והמסתעף

הרב מיכאל פרץ

בעמח"ס אהלי שם ועז"ס, מבסקיו



בגדר לא תתגודדו

לא עשו ב"ש כדבריהם, ור' יוחנן אמר עשו ועשו. ובפלוגתא דרב ושמואל, דרב אמר לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר עשו ועשו וכו', ומ"ד עשו, קרינן כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. אמר אביי, כי אמרינן לא תתגודדו, כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש, והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. אמר ליה רבא, והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים, בעיר אחת דמי, אלא אמר רבא, כי אמרינן לא תתגודדו, כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש, ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה. עכ"ל.

מבואר, שר"ל, ורב, ואביי ורבא, ס"ל, דאיכא דין דלא תתגודדו, ומה שב"ש וב"ה עשו כדבריהם, בזה יש מחלוקת בביאור הדבר בין אביי ורבא. ולדעת ר' יוחנן, ושמואל, אין הוכחה דאיכא דינא דלא תעשו אגודות אגודות.

(ב) **הרי"ף**, הרא"ש, רבינו ירוחם, המאירי, וספר החינוך (מצוה תסז), פסקו שהלכה כדברי רבא, כלומר, ששני בתי דינים בעיר אחת יכולים להורות כ"א כדעתו, ורק בי"ד אחד בעיר אחד, מקצתם מורים כן ומקצתם

איסור לא תתגודדו פירושו. בית דין אחד בעיר, שמקצתו נוהג כך ומקצתו נוהג כך. אבל אם יש שני בתי דינים ובית דין אחד פוסק כך, ובית דין אחר פוסק להיפך, אין בזה איסור לא תתגודדו.

שתי בתי כנסת, שתי קהלות, בני ספרד ובני אשכנז, נחשבים כשני בתי דינים. ומותרים לנהוג כל אחד כמנהגו.

(א) **יבמות** (יג, ב), תנן התם, מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר. אמר ליה ר"ל לר' יוחנן, איקרי כאן, לא תתגודדו (דברים יד) לא תעשו אגודות אגודות. (דנראה כנוהגין ב' תורות כשקורין כפרים את המגילה ביום כניסה, ועיירות גדולות בי"ד, ומוקפין חומה בט"ו, כן פירש רש"י), האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת. א"כ לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו, ש"מ להכי הוא דאתא, ואימא כוליה להכי הוא דאתא? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו, שמע מינה תרתין וכו', והא בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים וכו', מי סברת עשו ב"ש כדבריהם,

ובכסף משנה הביא תשובת הרד"ק (בבית יא), שמסביר שהרמב"ם פסק כרבא, וכונתו לומר שבית דין אחד לא ינהגו חלקם כך וחלקם כך, וממילא הוי כשני בתי דינים. וכן המהר"י בן לב (חלק ג' סימן יד), והמהרשד"ם (יו"ד סימן קנג), הביאו את הרד"ק ופסקו כרבא. והפמ"ג דייק שגם הכ"מ ס"ל כרבא, (א"א תצג ס"ק ו).

ולמסקנא, הלכה כרבא לכו"ע. וגם פוסק תימני חשוב מאוד כהמהרי"ץ פסק כרבא (אע"פ שהתימנים פוסקים כהרמב"ם).

וא"כ לדינא הלכה כרבא, שהאיסור הוא רק שבית דין אחד יפסוק חלקו כך וחלקו כך, אבל שני בתי דינים רשאים לפסוק כ"א כמנהגו.

(ד) **ומהו** הגדר של שני בתי דינים, שאז מותר להם לפסוק כל אחד כמנהגו, הנה כתב מרן השו"ע בשו"ת אבקת רוכל (הנ"ל), "הואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת". עכ"ל. ומבואר ששתי קהילות הם כשני בתי דינים.

ובתשובת גינת ורדים חיו"ד (כלל ג' סי' ט) כתב, דכיון שיש להאשכנזים בית הועד לבדם, ואינם מעורבים עם הספרדים, הם נידונים כשני בתי דינים בעיר אחת, שכל קהילה עושה כמנהגה, ואין בזה משום לא תתגודדו. והביאו הכף החיים (סימן תס"ח ס"ק ס"ה). וא"כ שתי בתי כנסת או שתי קהילות, חשיבי כשני בתי דינים, וכל אחד יפסוק כמנהגו.

מורים כן, יש בזה איסור של לא תתגודדו. וכן מרן השו"ע, בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) פסק שהלכה כרבא, כשנשאל שם לגבי קהילות שנוהגים הכל כדברי הרמב"ם בין לחומרא ובין לקולא, והם המיעוט בעיר, האם אפשר לכופ אותם לשנות כמנהג העיר שהוא שונה ממנהגם וממנהג אבותם שנהגו מדור דור כדברי הר"ם. וכתב בזה"ל: "אין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל, ואפילו רבו באותה העיר קהילות שנוהגין כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכופ למיעוט הקהילות לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת, וקי"ל כרבא דהיכא דאיכא שתי ב"ד בעיר אחת, אלו נוהגים לאסור ואלו להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו, כדאיתא בפ"ק דיבמות". עכ"ל. וכן פסק בספר פאת השולחן, וכן פסק הכף החיים (סימן תסח ס"ק ס"ה).

(ג) **הרמב"ם** ז"ל (בהלכות עכו"ם פרק יב הלכה יד) פסק: "ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שתי בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר". ומבואר שפסק כשיטת אב"י. והקשה הכסף משנה, היאך פסק כאב"י, כאשר כלל בדינו שבמחלוקת אב"י ורבא, הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם, ואיך הרמב"ם פסק כאן כאב"י. ותירץ וז"ל, ושמא י"ל דלא אמרו הלכה כרבא חוץ מ' מקומות, ולא היכא דפליגי אליבא דנפשיהו, ולא היכא דפליגי אליבא דמ"ד. עכ"ל. כלומר, הרי הכא חלקו אב"י ורבא אליביה דשמואל דס"ל דעשו כדבריהם, וכן לר"ל, ואז אין הכלל לפסוק כרבא, ויתכן לפסוק כאב"י.

(ה) **ואם** נמצאים בבית כנסת אחד שני קבוצות, אלו נוהגים כמנהג מסוים, והשני מנהג אחר, וכגון בספרדים בבית אשכנזים, הרי נראה שרשאים לנהוג כמנהגם, ולא חשיב כעובר על לא תתגודדו, מאחר ובעיר עצמה יש שתי קהילות, או שיש שתי בתי כנסת. וע"ז כתב בשו"ת תומת ישרים (סימן קע): שמה שנהגו בספרד ובאשכנז שנתקבצו למקום אחד. אין בזה איסור לא תתגודדו כיון שהמחלוקת ביניהם לא היתה בב"ד אחד, אלא שכולם באו עם מנהגיהם ממקומם הראשון, וספרד ואשכנז ודאי חשובים כשתי בתי דינים בשתי עיירות.

והרמב"ם (הלכות עכו"ם פרק יב ה' יד) כתב, וז"ל: ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות וכו'. ע"ש. וכ"כ הסמ"ג. וספר החינוך.

(ב) **הנ"מ** בין הטעמים הוא, דהנה לטעם שלא יראה כב' תורות, אם הוא הבדל במנהג, אינו נראה כשתי תורות, וא"כ במנהגא ליכא לא תתגודדו. ולטעם משום שלא יגרום למחלוקות, גם אם הוא מנהג גורם למחלוקות אם ינהגו כל אחד כמנהגו, וכמש"כ רש"י (ד"ה ואת אמרת מנהגא) דע"ש שמבואר שאפילו ההיתר ממנהגא, לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת, משמע שגם במנהג שייך מחלוקת.

אמנם צ"ע, דהא רש"י כתב את הטעם שלא יראה כב' תורות, ומאידך גיסא בספר הפרדס לרש"י (סימן רד) כתב שם שגם במנהגים נאמר האיסור הזה של לא תתגודדו, וצ"ע לפי הנ"ל, שבמנהגים לא שייך שתי תורות. אמנם י"ל, דרש"י ביבמות (יג:) כתב שיש שני דינים, גם שתי תורות, וגם לא ישנה מפני המחלוקת, ע"ש בד"ה ואת אמרת מנהגא, וז"ל דהתם לכ"ע שרי, ומיהו באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת.

(ה) **ואם** נמצאים בבית כנסת אחד שני קבוצות, אלו נוהגים כמנהג מסוים, והשני מנהג אחר, וכגון בספרדים בבית אשכנזים, הרי נראה שרשאים לנהוג כמנהגם, ולא חשיב כעובר על לא תתגודדו, מאחר ובעיר עצמה יש שתי קהילות, או שיש שתי בתי כנסת. וע"ז כתב בשו"ת תומת ישרים (סימן קע): שמה שנהגו בספרד ובאשכנז שנתקבצו למקום אחד. אין בזה איסור לא תתגודדו כיון שהמחלוקת ביניהם לא היתה בב"ד אחד, אלא שכולם באו עם מנהגיהם ממקומם הראשון, וספרד ואשכנז ודאי חשובים כשתי בתי דינים בשתי עיירות.

ומבואר שבבית כנסת אחד יכולים להמשיך כמנהגם, ואין כאן איסור ל"ת, וכן ס"ל לשו"ת פרשת מרדכי (ח' אר"ח סימן ד). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ד ס"ס ע) שאין לא תתגודדו בספרדים ואשכנזים, דנחשבים כב' בתי דינים. והכוונה גם בעיר אחד שיש בה רק ספרדים, מ"מ יכולים המיעוט האשכנזי להמשיך במנהגם, כיון שחשיב מ"מ כשני בתי דינים. וכב"ש וב"ה. וכך ס"ל בספר יחווה דעת (ח"ג סימן לו).

הטעמים לאיסור לא תתגודדו

בראשונים מצינו שני טעמים לאיסור לא תתגודדו. הטעם הראשון, שלא יראה כשתי תורות. הטעם השני, מפני שמרבה מחלוקות בעם ישראל, שחלק נוהגים במנהג זה, וחלק במנהג אחר.

(א) **מהו** הטעם לאיסור לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. רש"י, יבמות (יג, ב, ד"ה לא תעשו אגודות אגודות), "דנראה

בענין לא תתגודדו והמסתתף

הרב מיכאל פרץ

הרמב"ם ס"ל הטעם משום המחלוקת, ומאידך גיסא ס"ל כאב"י, ששני בתי דינים בעיר אחת אסורים. ומוכח שלא שייך זה לזה, ותמוהים דבריהם.

וכן קשה מרש"י והרא"ש והרמב"ן, דס"ל הטעם של שתי תורות. ומאידך גיסא פסקו כרבא, שטעמו מפני המחלוקת לפירוש הנ"ל, ועל כן נראה שאין לתלות זה בזה כלל.

(ה) **אמנם** בשו"ת הרדב"ז (ח' ה סי' יא, שפד), כתב שלטעם אב"י הוא משום המחלוקת, וב' בתי דינים בעיר אחת היא מחלוקת. וכהרמב"ם בהכל. ולרבא הטעם מפני שנראה כשתי תורות בבי"ד אחד. אבל בשני בתי דינים, לא נראה כשתי תורות שכל אחד הבין אחרת, ושפיר להלכה לרוב הראשונים, כדרך זו והוא שפיר. והנה הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן יא) כתב, שבמחלוקת ב"ש וב"ה אין איסור לא תתגודדו, משום שהיא מחלוקת מפורסמת לכל ישראל, והכל ידעו שמחלוקתם לשם שמים.

ועל כן, גם מנהגי הספרדים והאשכנזים מפורסמים בכל ישראל, שהספרדים נוהגים כמרן השו"ע, ואשכנז יוצאים ביד רמ"א, ומחלוקתם לשם שמים, ואין בזה איסור לא תתגודדו, כ"נ בספר יחזה דעת (חלק ד עמוד קצב). וגם, שלא תתגודדו הוא תחילת המחלוקת, שאז יש להשוות הדעות בבית דין. אבל בדבר שנחלקו הקדמונים, וכל אחד נוהג כמנהג אבותיו אין בזה משום לא

עכ"ל. ומבואר שיתכן שני הדינים יחד, ושני הטעמים נכונים. ודו"ק.

(ג) **והנה** המג"א (או"ח סימן תצג ס"ק ו) כתב לדייק מהא דסתם הרא"ש ולא כתב שאין איסור לא תתגודדו במנהגים, דמשמע מיניה דסבר שגם במנהגים איכא איסורא. וצ"ע, הא הרא"ש ס"ל שהטעם הוא משום שנראה כשתי תורות, ובמנהג לא שייך שתי תורות. וי"ל כרש"י ז"ל, שמ"מ יש גם טעם של מחלוקת, וכנ"ל, שלא ינהגו להקל במקום שמחמירים, הרי הוא משנה וכתוב לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת.

אמנם בפסקי הרא"ש כתב (אות ט), "ודבר התלוי במנהג המקומות, שבמקום זה נהגו כך, ובמקום זה נהגו כך, אפילו נתקבצו בו שני המקומות במקום אחד ועשה כל אחד כמנהג מקומו, לית לן בה. עכ"ל. והוא שלא כהוכחת המג"א מהרא"ם.

(ד) **והנה** בספר אבני נזר (או"ח סימן תכח אות ג), ובשו"ת משיב דבר להנצי"ב (סימן יז), כתבו שאב"י ורבא בגמ' יבמות פליגי בשני הטעמים הנ"ל, אב"י שאסר לשתי בתי דינים בעיר אחת משום לא תתגודדו, זהו משום שלא תהיה תורה נראית כשתי תורות. ובעיר אחת נראית כשתי תורות, ובשתי עיירות נפרדות לא נראית התורה כשתי תורות. ורבא שמתיר בעיר אחת להיות שתי בתי דינים משום שסובר שטעם האיסור מפני המחלוקת וזה שייך בבית דין אחד, שחלק חולק על החלק השני, אבל שני בתי דינים לית לן בה, שאין בזה מחלוקת. וצ"ע, הא

בתו דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר. שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר, "לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות". עכ"ל. ומהא דנקט, "ובכלל אזהרה" שנאמר, מוכח שהוא מן התורה. וכן מבואר מהכ"מ, שהקשה וא"ת היאך לוקה המגדד עצמו, דהא לאו שבכללות הוא כמו לאו דלא תאכלו על הדם, וי"ל דלא דמי, דהכא עיקר הלאו ידענו שהוא שלא נגדד עצמנו, אלא שריבה הכתוב גם שלא להעשות אגודות אגודות, אבל בלא תאכלו על הדם עיקר הלאו לא נודע איזהו, ולהכי הוי לאו שבכללות. כנ"ל עכ"ל. ומוכח דס"ל שהוא מן התורה. שאם הוא מדרבנן מה שייך להקשות, הא הוי לאו שבכללות. הא הוא מדרבנן. והלאו אתי רק שלא נגדד. אלא מוכח שהוא מן התורה. וכן הוכיח הפמ"ג (סימן תצג א"א אות ו).

(ב) **וצ"ע**, שהרמב"ם ז"ל בספר המצות, (לא תעשה, מצוה מה) כתב: והנה אמרו שבכלל זה האזהרה מחלוק בתי העיר במנהגם וחלוק הקבוצים ואמרו לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, אבל גופיה דקרא הנה הוא כמו שבארנו לא תעשו חבורה על מת, וזהו כמו דרש. וכן אמרו סנהדרין (דף קי) המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, הוא גם כן על צד הדרש, אמנם גופיה דקרא הוא להפחיד. עכ"ל.

מבואר שכתב שהוא על צד דרש, וכן בלאו דלא יהיה כקרח וכעדתו כתב, שהוא על צד הדרש, ודימהו ללא תעשו אגודות, א"כ

תתגודדו. כ"כ בשו"ת פרשת מרדכי (או"ח סימן ד).

ועתה בזמנינו, מ"מ כל עדה נוהגת כמנהגה, ואפילו בבית כנסת אחד, זה נוהג כמנהגו, וזה נוהג כמנהגו, והספרדים בשיבות אשכנזיות מתעטפים בטלית והאשכנזים לא מתעטפים. א"כ אין טעם לספרדי שלא לנהוג כמנהגו, ואין מחלוקות, ואין בזה כשתי תורות, ולהיפך כאשר ספרדי לא מתעטף בטלית, הרי הוא משונה, ועושה מחלוקת עם ספרדים, וגם האשכנזים רואים זאת כחיקוי, וכמנסה להידמות להם שלא כדן, ומואסים בו, ובזה נראה גם כשתי תורות שאע"פ שהוא ספרדי אינו מתעטף בטלית.

וכן בשאר מנהגים, כל אחד "לא יטוש תורת אמו", והוא השלום והאמת, שיש לאהוב, אלא שאין להכריז על זה שחרית וערבית, בקולי קולות, אלא המעשה עיקר, שלא יטוש מנהג אבותיו בצינעא, ושלא יהא כעצי סרק שקולם הולך, ואז זהו דרך הישרה שיבור לו האדם.

האם איסור לא תתגודדו מן התורה או מדרבנן
יש אחרונים שנקטו שהוא מן התורה, ויש שנקטו שהוא מדרבנן.

נטיית הדעת היא שהוא ספק אם הוא מן התורה, או מדרבנן. וכך יש לדון לגבי ספיקות בדיון זה.

(א) **הרמב"ם** (הלכות עבודת כוכבים פ"ב הלכה יד): ובכלל אזהרה, זה שלא יהיו שני

מוכח שהוא מדרבנן, שהרי הרמב"ם שרש ח', כתב שדרשה זו אסמכתא בעלמא.

ע"כ.

אמנם הרמב"ם בספר המצוות (רש שורש ג) כתב שמצינו בכמה מקומות שאמרו לשון "רמז" והוא מן התורה, וכמו שאמרו בע"ז (לו): ייחוד דבת ישראל דאורייתא הוא, דאמר רבי יוחנן רמז לייחוד מן התורה מנין שנאמר יסיתך אחיך בן אמך וכו' אמרי דאורייתא ייחוד דאשת איש. ואתא דוד וגזר אפנויה. וכן במכות (ב): רמז לעדים זוממין שלוקים מן התורה מנין, והוא מדרש גמור מן התורה וכו'. ע"ש.

אמנם, איכא למימר שמהמאירי הוא כן ראיא, שמדוע לו להוסיף "רמז", כאשר בגמ' לא כתיב כן, אלא שרצונו למימר שהוא מדרבנן, ששינוי לשונו להוכיח הוא בא. ומ"מ נראה שיש בזה מחלוקת הפוסקים, אם לא תתגודדו הוא מן התורה או מדרבנן, וכן יש לפסוק שהוא ספק.

דין לא תתגודדו בבית דין או בקהל

לא תתגודדו שייך גם בקהל, שלא ינהגו חלק מהקהל אחרת מהחלק האחר.

במנהגי מרן והרמ"א כיון שמפורסמים ההבדלים ביניהם, וידוע שהם כשתי בתי דינים בכל מקום. אין בזה משום לא תתגודדו. אמנם בבית כנסת, יש להשתדל לנהוג כמנהג אחד, ולא להבליט את ההבדלים, ואם מ"מ יש שני מנהגים, ודאי ינהג כל אחד כמנהגו.

ובזה יש לומר, שבספר המצוות עמד מפורש על הנקודה האם זה מן התורה או מדרבנן, והכריע שהוא דרש, ואילו ביד החזקה, הוא לא נוגע בנקודה זאת, וע"כ עדיף למימר שהלכה כספר המצוות. וכן הבינו, הרא"ם (על הפסוק ל"ת דברים יד, א), והפרי חדש (ס' מים חיים הלכות ע"ז) וכן מרן החיד"א בספר עיר און מערכת הבית, (אות ח) וספרו דברים אחדים דף קעו, וספר שער יוסף הוריות (ז: דף סו, ע"ב).

(ג) **אמנם** בספר שדי חמד (מערכת הלמד כלל עח), מצא בספר נר מצוה (ח"א סימן נ, ס"ק טז), שביד החזקה חזר בו, או שאין לדייק מהמילים "כמו דרש" שהוא מדרבנן, ויתכן שהוא מן התורה, וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם שהוא מן התורה, וכ"כ בשו"ת מעיל צדקה, וכ"כ הגור אריה (פרשת ראה, יד, א). ובספר יחיה דעת (ח"ד, סימן לו, עמוד קצו), כתב, שנראה לו כמין החיד"א שהוא מדרבנן, בדעת הרמב"ם, וכן התבאר לעיל, שהרמב"ם במקום שעמד על נקודה זו, ביאר להדיא שהוא דרש.

(ד) **והמאירי** (יבמות יג:) כתב שמה שאמרה תורה לא תתגודדו, רמז יש בו לא תעשו אגודות אגודות, ולשון "רמז" שהוא המציאו נוטה למימר שהוא מדרבנן, כמו שדייק המשנה למלך (פרק ז מהלכות יום טוב הלכה טז), בד"ה וראיתי להרב תוספות יום טוב, בההיא דאמרינן (מועד קטן ה.) רמז

משום לא תתגודדו כדאיתא בפ"ק דיבמות. עכ"ל.

ומבואר שאילו היינו פוסקים כאב"י, ששתי בתי דינים בעיר אחת אסור להם לנהוג במנהגים שונים, היה להם לשנות מנהגם. ואע"פ שלא מדובר בבתי דינים, אלא בקהל, ובאנשים שנוהגים כ"א במנהג אחר, ולדעת האור לציון, בנידון כזה אין איסור "לא תתגודדו", וא"כ אפילו לאב"י היו יכולים להמשיך במנהגם, ומוכח שהבית יוסף ס"ל שגם בבני העיר שייך לא תתגודדו, ולא רק בבתי דינים.

(ג) **ועוד** צ"ע, מהבית יוסף (סימן לד, סעיף ג) בשם המהרי"ל (סימן קלז), וז"ל, ונראה דשל רש"י והיו עליו בשעת ק"ש ותפלה, כיון דנהוג עלמא כרש"י, לא יפרוש מן הצבור לעשות אגודות ואחר תפילה יניח של ר"ת, עכ"ל. והרי מדובר ביחיד ולא בבית דין, ולא העיר הבית יוסף, שלהרמב"ם ולהלכה, אין בזה אגודות אגודות, כיון דלא איירי בבית דין, ומכאן מוכח דהכי ס"ל להב"י שגם ביחידים שייך איסור זה.

(ד) **ועוד** צ"ע, שבסימן תרכד, (סעיף ה), כתב הטור: וחסידיים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות שני ימים יום הכפורים שמתענין שני ימים, ולפעמים היה מהן עשרה והיו מתפללין בעשרה ככל סדר יום הכפורים, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מוחה בידם.

וכתב הבית יוסף, נראה שטעמו, משום לא תתגודדו (דברים יד, א) לא תעשו אגודות

(א) **הרמב"ם** ז"ל, (פרק יב מהלכות עבודת כוכבים הלכה יד) כתב: "ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר. שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות".

וצ"ע, אם איסור לא תתגודדו, נאמר רק על הבתי דינים, שלא ינהגו שני מנהגים שונים, או שמא הוא גם על כל אדם. ומלשונו של הרמב"ם ז"ל, נראה שהוא דין על בתי דינים בלבד. וכן דייק להלכה, בספר אור לציון (חלק ב עמוד מז), והוסיף שכיון שידוע שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, וכמ"ש מרן באבקת רוכל (סימן לב), א"כ בן ספרד שאומר קדיש בציבור של בני אשכנז, יאמר כנוסח שלו, "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה", ואין בזה משום לא תתגודדו, שהיא אזהרה לבית דין, ולא לאנשים בעלמא הנוהגים כל אחד כמנהג אחר. ע"ש.

(ב) **וצ"ע**, הא בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) נשאל מרן הבית יוסף מעיר אחת שחלקם קיבלו עליהם פסקי הרמב"ם, וחלקם קבלו עליהם כל פסקי התוספות, האם יכולים להמשיך במנהגם. וכתב בזה"ל: אין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל, ואפילו רבו באותה העיר קהילות שנוהגים כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכופ לביצוע הקהלות לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת. וקי"ל כרבא, דהיכא דאיכא שתי ב"ד בעיר אחת, אלו נוהגים לאסור ואלו להתיר, אין כאן

בענין לא תתגודדו והמסתתף

הרב מיכאל פרץ

(ז) **אמנם** בעניני מנהגי השו"ע והרמ"א, לא שייך לא תתגודדו כפסק האור לציון ולא מטעמיה, אלא כהרדב"ז, שכיון שמפורסם החילוקים בין מרן להרמ"א, דמי לב"ש וב"ה, וכולם יודעים שלשמה חלקו. ואין בזה מחלוקת, וגם לא כשתי תורות, כי הדבר מפורסם, שיש בזה חילוקי הלכות ומנהגים, וע"כ אם יאמר קדיש בנוסח הרגיל אצלו אין בזה לא תתגודדו, אא"כ מקפיד הקהל לומר כמנהגו תמיד.

ומ"מ נראה שיש להדר, ולא לשנות בציבור באופן בולט, שיש בזה הקפדה מעט, וגם קצת לא תתגודדו, שמ"מ נראה כאגודות אגודות, וינהג כל אחד כמנהגו בבית הכנסת שלו, וכמנהג בית הכנסת אם רואה שכולם נוהגים כמנהג אחר, ואם יש מ"מ חלק שנוהגים אחרת, לית לן בה. וכנ"ל.

האם שייך לא תתגודדו במנהגי כל עדה ועדה

אין איסור לא תתגודדו במנהגי אשכנזים וספרדים. וגם בספרדים עצמם אין איסור לא תתגודדו, מנהגי עדה ועדה, וכגון יוצאי מרוקו אומרים הלל בברכה בר"ח, וצריכים להמשיך במנהגם. ואמנם רוב עדות הספרדים נהגו כך, ומשום מה שינו. וכן כל בית כנסת ובית כנסת ימשיכו במנהגם, ודומה למחלוקת ב"ש וב"ה שמפורסמת, וידוע שמקורם בהררי קודש. ואין בזה מחלוקת או כשתי תורות.

(א) **בעיר** אחת שאין שם בתי דינים, או שיש רק בי"ד אחד, ויש שם בתי כנסיות, של ספרדים ואשכנזים, וכל בית כנסת נוהג כמנהג בני מקומו, ספרדים כהשו"ע

אגודות, ואע"ג דבפ"ק דיבמות (יד.) אמרינן דהיינו בית דין אחד, שלא יהיה פלג מורין כבית שמאי ופלג כבית הלל, אבל שני בתי דינים בעיר אחת לית לן בה, הכא כבית דין אחד דמי, עכ"ל. ותמוה, הרי הנוהגים שני ימים יום הכפורים, הם יחידים, ולא בית דין, א"כ לא שייך כלל לא תתגודדו לשיטת הרמב"ם. ולא קשה, שהבית יוסף ביאר את הרא"ש לשיטתו, ולשיטת הרא"ש ודאי לא תתגודדו נאמר אפילו בקהל ולא רק בבית דין.

(ה) **והנה** בבית יוסף (סימן תרפו, בסופו) כתב בשם שבלי הלקט (סימן קצד) שתענית אסתר הוא מנהג בעלמא, שקבלו עליהם לדורות, ואעפ"כ אסור לו לאדם לפרוש מן הצבור משום לא תתגודדו (דברים יד, א), עכ"ד. ומבואר דאיכא איסור לא תתגודדו גם באנשים יחידים ולא רק בבית דין. ואינה ראייה, דאיכא למימר ששבלי הלקט אזיל בשיטת הרא"ש (יבמות יד), והוא ודאי ס"ל שהוא גם ביחידים. שהרי כתב שבני הכפרים הקורין בכרכים אינם עוברים על לא תתגודדו, כיון שקורין לעצמם והוי כשתי בתי דינים, ואם היה הדין בבתי דינים בלבד, לק"מ, שהרי הם אינם בית דין.

(ו) **והרמ"א** (סימן תצג, סעיף ג) כתב ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ובקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו, ע"כ. ומבואר דס"ל שלא תתגודדו שייך גם במנהגי הקהל, ולא רק בהוראת בית דין.

אחת, וכולם חייבים לנהוג במנהג אחד. משום איסור לא תתגודדו.

והאשכנזים כהרמ"א, האם יש בזה משום איסור "לא תתגודדו", או שמא חשיב כשני בתי דינים.

איברא, נראה, שעתה ממה נפשך, כל עיר שיש בה הרבה קהלות מ"מ נוהגים כל אחד כמנהגו, וממילא אין ליחיד אלא לנהוג כמנהגו שהרי ממה נפשך יש שני מנהגים, ואין ג' אם יהיה ג' מנהגים שהרי כבר איכא איסור לא תתגודדו, ומה שיעשה, יעבור א"כ עדיף שלפחות ינהג כמנהגו, ויעשה שפיר לפוסקים שהתירו. ודו"ק.

(ב) **ובספר** בנים חביבים (סימן ה' עמוד כב), כתב בשם הגר"צ א"ש זצ"ל שאע"פ שכל בית כנסת יכול לנהוג כמנהגו, מ"מ אם יש הרבה סוגים של אנשים מעולי מרוקו, עיראק, סוריה, תוניסיה מעורבים כי אז יש להם לנהוג כמנהג א"י, וע"כ כל עדות הספרדים מנהג אחד להם, ולא משנה אם הוא ממקורו או פרס, או עיראק וכו'. כולם מנהג אחד להם.

והנה במציאות אין זה כך, וכבר כל עדה חזרה למסורת אבותיה, ואל תטוש תורת אמן כתיב, וזה העמוד החזק, שלא יסטו מהדרך המסורה, וזה הוי אחד מהגורמים להרס הדור, שהרסו להם מנהג אבותיהם, וכבר ישיבות יוצאי מרוקו חזרו למנהגם ואומרים הלל בר"ח, ומ"מ כך היה המנהג אצל רוב הספרדים לומר הלל בברכה.

והרי גם ב"ש וב"ה התפללו ביחד ומ"מ נהגו כל אחד כמנהגו. ובתי הכנסת חזרו כל אחד למנהג אבותיו. ועל כן, לא נראה כלל שיש עתה לבטל מנהגי אבות, שבפועל לא

ומסברא, נראה, שאין בזה משום לא תתגודדו, כיון שכל בית כנסת נוהג כבי"ד שלו, כלומר הספרדים נוהגים כבית דינו של הבית יוסף, והאשכנזים כבית הדין של הרמ"א, והרי גם אם יש שני בתי דינים ממש, הרי הבית דין, לא חייב להתפלל באותו בית הכנסת אלא כיון שיש שני בתי דינים, סגי להתיר לכל בית כנסת לנהוג כאותו בית דין, והכא נמי, הבתי דינים הם של מרן הבית יוסף ומרן הרמ"א, וע"כ שרי שינהגו כל אחד כמנהגו.

ויש להוסיף, דאין בזה כשתי תורות, כיון שידוע שמקור ההבדל הוא בבית דינו של הבית יוסף והרמ"א. וגם אין בזה לבוא משום מחלוקת, כי כל אחד אזיל כמנהג אבותיו שהם הבית יוסף או הרמ"א.

ואכן, הרי פסק הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב) וז"ל, וליכא משום לא תתגודדו, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (חלק יו"ד סימן מ, וקנג) וכ"כ בשו"ת הרד"ך (בית יג, יד וס"ק בבית יא חדר א). וכן בספר מהר"י בן לב (ח' ב' ס' עב), וכן בכף החיים (סימן תסח ס"ק ס"ה).

אמנם מהר"ם אלשיך (סימן נט) כתב, שכל הקהלות בעיר אחת חשיבי בי"ד אחד ועיר

והטעמים שאין לא תתגודדו בין ספרדים לאשכנזים כך בין ספרדים מעדה אחת לספרדים בעדה אחרת.

ובגון, בשו"ת תומת ישרים (סימן קע) שכתב שמה שנהגו בספרד ובאשכנז שנתקבצו למקום אחד, אין בזה איסור לא תתגודדו כיון שהמחלוקת ביניהם לא היתה בב"ד אחד, אלא שכולם באו עם מנהגיהם ממקומם הראשון, וספרד ואשכנז ודאי שחשובים כשתי בתי דינים בשתי עיירות. עכת"ד.

וכ"כ בשו"ת פרשת מרדכי (ח' או"ח סימן ד) שאפילו לדעת הרמב"ם והסמ"ג נראה שמכיון שהדבר מפורסם בכל תפוצות ישראל שהספרדים נוהגים כדעת מרן הבית יוסף, והאשכנזים יוצאים ביד רמ"א וכל עדה יודעת שהעדה האחרת ומנהגיה יש לה מקורות, לפיכך אין בכה"ג איסור ל"ת. ועוד כתב שאין האיסור נוהג אלא בתחלת המחלוקת ובבית דין אחד, שיש להם להשוות דעתם יחד. אבל בדבר שנחלקו בו הקדמונים וכל אחד נוהג כדברי רבותיו אין בזה משום לא תתגודדו וכל אחד צריך לקיים מנהג אבותיו ואפילו בבית כנסת אחר. עכ"ד. וכ"כ להדיא שבט הלוי (ח"ד ש"ס ע) דאין ל"ת בספרים ואשכנזים דנחשבים כב' בתי דינים, עכת"ד. וכל זה שייך גם במנהגי כל עדה ועדה.

האם במנהג יש איסור לא תתגודדו

מנהג שנהגו כל ישראל, כגון תענית אסתר, ותענית אסתר דחוויה, שנהגו כל ישראל מנהג

התקיים ה"ביטול" הזה, וממילא אין טעם ליחיד לשנות, ומאחר ויש בית כנסת לכל עדה ועדה, ונראה פשוט שימשיכו כל אחד כמנהגו. וכמו אצל האשכנזים, גרמנים לחוד, ופולנים לחוד, חסידים לחוד וליטאים לחוד, וכל אחד שומר מנהג אבותיו. ואין שום טעם לשנות, וע"כ מי שלא נהג בבשר "חלק" אין לחייבו בזה, וגם שמ"מ יש בזה ס"ס, שמא הבשר חלק ושמא כהפוסקים שלא צריכים חלק.

וגם בברכת הלל, מדוע שיבטלו את הברכה, כאשר רוב האשכנזים ורוב הספרדים נהגו כן, וביטול הברכה נעשה בגלל חוסר ידיעה במציאות ובהלכה, ומ"מ כבר הדור החדש חוזר למנהגי אבות וישר כוחם בזה, והייחוד של המנהג גורם לחיזוק וכח לכל יחיד ויחיד כשיודע שהוא ממשיך מסורת דורות.

ושאני ממנהג אשכנזים במצרים, שאז לא היה מפורסם שיש מנהגים שונים, וגם שבמצרים כולה נהגו מנהג אחד, אבל עתה שמ"מ יש מנהגים לרוב, מה טעם שהפרסים ישנו את מנהגם וכי במה גרע חלקם משאר הספרדים, אין לזה טעם כלל וכלל, ומה שייך לא תתגודדו אם מ"מ יש עשרה מנהגים, מה גרע אם יהא אחד עשר מנהגים.

(ג) **ונראה** עתה, שכל עדה ומנהגיה, ומפורסם כן כב"ש וכב"ה, אין בזה כלל משום איסור לא תתגודדו, ורשאים לנהוג כמנהגם בכל מקום שיהיו וכי אנשי ב"ה שהיו בבית כנסת שרוכו ב"ש שינו מנהגם? בודאי שלא, והכא נמי, ודו"ק.

שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, ומקום שלא נהגו אין עושין, כי חשיבי כשתי בתי דינין. וא"כ אין צורך לחלק בין מנהג לאיסורא, ועתה צ"ע האם התירוף הזה, מ"מ נשאר להלכה, שהוא נכון שבמנהג לא שייך לא תתגודדו. או שמא למסקנא הדינין מתירין זה, והעיקר תירוצו של רבא, וצ"ע.

(ג) **והמאירי** כתב, לפסוק כרבא והוסיף טעם לזה שבשתי בתי דינין ליכא לאיסור לא תתגודדו משם שאי אפשר לעולם שיסכימו כולם על דעה אחת, וכל שכן בדברים התלויים במנהג שאין קפידא, אם הללו נוהגים כך, ואם הללו נוהגים כך, עכ"ל. ומבואר שבמקום מנהג, אין איסור לא תתגודדו.

(ד) **והרשב"א** ז"ל כתב כמו כן, שאין איסור לא תתגודדו במנהגא, והוסיף וטעמא דמילתא דהקדמה קודם כניסה לא מתחזי כשתי תורות ואין כאן אגודות כיון דקא חזו, וכו' כלומר כיון שעושים כן משום מנהגא ליכא לדין לא תתגודדו.

(ה) **וכן** הביא השדי חמד את שו"ת מעיל צדקה (סימן מט דף נד) שכתב, שאין האיסור נאמר במנהג, וז"ל: בענין סדר התפילה וקידוש והבדלה לא שייך ל"ת, כיון שאינו אלא מנהג ובמנהג לא שייך האיסור ל"ת ע"כ.

(ו) **ובקיצור** פסקי הרא"ש (פרק א' דיבמות אות ט) כתב וז"ל: דבר התלוי במנהג המקומות, שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה

אחד, הרי א"א ליחיד לשנות משום לא תתגודדו.

אם נהגו מנהג מסויים חלק מהקהל, וחלק מנהג אחר, ולכו"ע כל מנהג אינו מעכב, כנוסחאות התפלה, אין בזה לא תתגודדו.

(א) **יבמות** (יג, ב), מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר ובשלשה עשר, ובארבעה עשר ובחמשה עשר לא פחות ולא יותר. אמר ליה ר"ל לר' יוחנן אקרי כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. א"ל (רבי יוחנן) עד כאן לא שנית, מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. א"ל (ר"ל), אמינא לך אנא איסורא, ואת אמרת לי מנהגא, א"ל (ר' יוחנן) והא בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרין א"ל (ר"ל) לא עשו ב"ש כדבריהם. ולרבי יוחנן עשו כדבריהם, והרי קרינן "לא תתגודדו". ותירץ אביי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת הללו מורין כב"ש והללו מורים כב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. אמר ליה רבא, והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת.

אלא אמר רבא, כי אמרינן לא תתגודדו, כגון ב"ד בעיר אחת פליג מורין כב"ש, ופליג מורין כב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת, לית לן בה, עכת"ד הגמ'.

(ב) **ועתה** צריך עיון למסקנא לרבא, שהלכה כוותיה. שתי בתי דינים בעיר אחת הללו מורין הן והללו מורין אחרת, אין בו לא תתגודדו. א"כ ליכא לקושיא ממקום

בענין לא תתגודדו והמסתתף

הרב מיכאל פרץ

במנהג איכא איסור, וכן הוסיף המג"א שהרא"ש והרי"ף סתמו ורק כתבו המסקנה של הגמרא לבר ולא חילקו בין איסור למנהג, משמע שגם הם סוברים שאין חילוק בין מנהג לבין דבר האסור מן הדין.

ואכן זה מקרה של מנהגים, שיש חלק מהעיר נוהגים כך, וחלק נוהגים אחרת, ולא מנהג כללי של עם ישראל, וע"ז אמרינן שיש לא תתגודדו גם במנהג.

(ט) **ובתשובת** האגרות משה (או"ח ד' סימן לד) כתב, שבנוסחאות התפילה אין בו משום לא תתגודדו, כיון שאינם חולקים בעיקר נוסח הברכות והתפלות, (ורק בפרהסיא לא יעשו כן משום דין "שינוי מפני המחלוקת". עכ"ל).

ויוצא כשיש מנהגים, שכל אחד מודה שיוצאים ידי חובה ע"י המנהג השני ג"כ. ואין זה אלא רק שנהגו כן, אין בזה לא תתגודדו.

(י) **ובספר** אור לציון (פרק ה שאלה יא במקורות בסוף ד"ה והנה) כתב, שיאמר בקדיש ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה, למרות שמנהג המקום שלא לומר, ואין בכך כלום, ואין בזה לא תתגודדו, כיון שכל אחד מודה שהשני יש לו על מי לסמוך.

בשינוי שאינו ניכר

יש להקל בשינוי שאינו ניכר, שאין בזה איסור לא תתגודדו, במנהגי העדות הידועים, אין בזה לא תתגודדו. כיון שהוא מפורסם

נהגו כך, אפילו אם נתקבצו בני שני המקומות במקום אחד וכל אחד עושה כמנהג מקומו מותר". ע"כ.

(ז) **ולעומת** זאת, מוכח מהפוסקים שגם במנהגא יש איסור לא תתגודדו. כן הוכיחו האחרונים, ממה שכתב הבית יוסף, (סימן תרפו) וז"ל: וכתוב בשבולי הלקט בשם רש"י, מעשה היה ואירע פורים בא' בשבת וקדמו הציבור להתענות בה' כמנהג, ואשה אחת שהיתה צריכה לרכוב אצל השלטון, ושאלה אם היא יכולה להתענות למחר לאכול היום מפני טורח הדרך, ואמר רבינו תענית זה אינו לא מדברי תורה ולא מדברי ספורים אלא מנהג בעלמא וכו', ואעפ"כ אסור לו לאדם לפרוש מן הצבור, משום לא תתגודדו, עכת"ד. ומכאן הוכיחו של"ת שייך במנהג ג"כ.

ונראה, שאין הכונה למנהג מקומי, וחילוקי מנהגים בדברים דכו"ע ידעו שאינם אלא מנהג ולא הלכה, אלא הכונה במנהג עולמי כזה של תענית, שדוחים ליום חמישי, והרי כו"ע כבר קבלו מנהג זה כהלכה גמורה, ובזה יש ל"ת, אבל בדבר שמ"מ יש נוהגים ויש שאינם נוהגים, ומ"מ יש סוגים שונים כי אז גם במנהג אין לא תתגודדו.

(ח) **וכן** הוכיחו מסימן תצג, בענין מנהגי תספורת ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה, ומקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו, עכ"ל. והקשה עליו המג"א שם מר"ל דאמר שבמנהג ליכא איסור ל"ת, וכתב המג"א (סק"ו) דלמסקנא לא קי"ל כר"ל, ושגם

כשתי תורת, שלא כן בתספורת שניהם רואים שיש ההיפך ממנהגם.

וידוע, ודמי לב"ה וב"ש. שהם שני בתי דינין בעיר אחת.

ותו, כיון שידוע שיש ל"ג יום שאסור להסתפר, א"כ זר שרואה שאלו מסתפרים קודם ר"ח ואלו לאחר ל"ג, רואה שתי תורות, שלא כן במנהג מלאכה, כיון שיש מחלוקת אם אסורה המלאכה או לא, הוזר לא רואה שני סוגים, אלא רק שמותר בעשיית מלאכה, ולא רואה שתי תורות, ורק מי שלא עושה מלאכה, רואה שיש מי שחולק עליו, וזה לא חשיב לאגודות אגודות.

(ג) **ויש** לחלק עוד שתספורות, כגון גילוח הזקן, לא שייך לומר שאינו מגלח משום שאינו רוצה, שהרי אנשים מקפידים על זה לגלח, ורק אבל לא מקפיד בזה. וא"כ ניכר לכל שיש שינוי מנהגים, שלא כן עבודה לא תלוי בו. שמא אין לו מלאכה ביום אחד, או חופש או סובר אחרת לכבוד פסח לא עובד.

(ד) **והנה** להרמב"ם שאיסור ל"ת הוא בגלל שיבואו למחלוקת, הרי גם במלאכה לא אתי שפיר, כי אלו שנוהגים שלא לעשות מלאכה אם יראו את האחרים עושים, אתו לידי מחלוקת מדוע אתם עושים, וא"כ לשיטת הרמב"ם גם אם לא ניכר אתי לידי לא תתגודדו.

(ה) **ולמסקנא** נראה כהאחרונים יש"ש יבמות (פ' א' סימן י') והגרעק"א על השו"ע, והקרבן נתנאל ועוד, דס"ל שאם לא ניכר אין איסור לא תתגודדו. ובאחרונים התירו בדברים התלויים במנהג להמשיך במנהגם כגון:

המתפלל במקום שונה ממנהגו, יתפלל כמנהגו שלא ניכר כ"כ. אבל כשהוא ש"צ לא ישנה ממנהגם שהרי ניכר ובולט הוא.

(א) **יבמות** (יג): ב"ש אוסרים מלאכה בערב פסח, וב"ה מתירים, א"ל ריש לקיש, התם, הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה. ורש"י פירש: הרואה את זה שאין עושה מלאכה אומר, דאין לו מה לעשות עכ"ל. כלומר אם לא ניכר, שיש בזה אגודות אגודות, מותר. וצ"ע, הרמ"א פסק (סימן תצג סעיף ג): "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה, ומקצת מנהג זה משום ל"ת". עכ"ל. כלומר, כמה מנהגי תספורת, והרי הרואה אומר, שאין רצונו לספר עצמו, ואין ניכר ההבדל, ואין לא תתגודדו, וצ"ע.

ותירץ המג"א (סימן תצג סק"ו). שלהרמ"א למסקנא של הסוגיא יש איסור לא תתגודדו גם בדבר שאינו ניכר, ושעל כן סתמו הרי"ף והרא"ש את מסקנת הגמ' כרבא, ולא הביאו חילוק בין ניכר ללא ניכר.

(ב) **אמנם** ראית הגמ"א תמוהה, שבתספורת הרי חלק יסתפרו קודם כ"ח אייר. וחלק לאחר ל"ג בעומר, וא"כ כל חלק רואה שהשני נוהג שלא כמנהגו, שלא כן במי שעושה מלאכה, אינו רואה בשני שאינו עושה מנהג שונה, שסובר שאין לו מלאכה, ורק צד אחר והוא מי שלא עושה כן רואה שהשני עושה, אבל כן חלק רואים שיש

בענין לא תתגודדו והמסתתף

הרב מיכאל פרץ

אינם ראייה, שבמנהגו העדות כבר מפורסם שהם שתי בתי דינים, ואין בזה לא תתגודדו.

ונראה שלכו"ע שינוי נוסח כשמתפלל בינו לבין עצמו אין בזה איסור לא תתגודדו. וכשזה בולט, אם הוא ניכר כגון טלית לבחור בשיבה אשכנזים, כיון שמפורסם ההבדל, וגם לאשכנזים מגרמניה מתעטפים בטלית וגם שבנשואים מתעטפים נראה שיש לחייב לספרדים להמשיך כמנהגם, רק באופן שיש שם קצת נוהגים כן, ולא שיהא יחיד שונה מכולם, שאין לשנות מהצבור, אם אין שנים כמותו.

באור לציון (ב פרק ה הלכה יא) שבן ספרד שאומר קדיש בציבור של בני אשכנז, שאין נוהגין לומר בנוסח הקדיש, ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה, ימשיך במנהגו, כיון שהוא דבר שתלוי במנהג. וגם שלהרמב"ם הוא דין בבית דין, ולא בקהל, ומ"מ אין בזה ראייה, שהרי הוא ניכר, והתיר מטעמים אחרים.

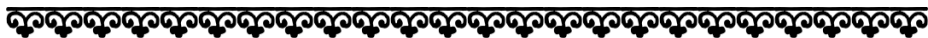
גם באור לציון (פרק ט, א) כתב שספרדי בבית כנסת אשכנזי ביום שני וחמישי, יאמר וידוי ושלש עשרה מדות אף שאין הצבור אומר אותם, אלא שיאמרם בצינעא, שלא יהא ניכר ומבואר שאם לא ניכר. שרי. ושמא



קבלת דעת הרא"ש בפסקי הספרדים ובמערב הפנימי

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועו"ס, ראש כולל ליב"ק, לוס אנג'לס



לאת נימוקים בכך למה נהגו כהרמ"א ז"ל, כגון שהושפעו מחסידויות ומהקישו"ע והעלו דברים שאין השכל יכול לסובלם. ומי שרגיל בכתבי רבותינו שבמערב יראה שאדרבה, כל מושג שקבלנו הוראות מר"ן הושרש בפוסקי המערב הפנימי ומשם התפשטה לכל העולם. והדברים לא צריכים להאמר כ"ש להכתב. ואין עתה עת האסף אבל די להביא מה שמצאתי דרך לפני כמה חודשים מהגאון העצום מוה"ר יוסף נ' סמאון בשו"ת עדות ביהוסף (ס' נט), וז"ל ואם כן מי ישמע לדבר הזה, שכבר ידוע ומפורסם בכל העולם, בארץ ישראל, ובח"ל ממזרח וממערב, מצפון ומים, שאין לנו אלא פסקי מר"ן ז"ל בשו"ע, וכבר נתפשטו בכל העולם, וקבלוהו עליהם, וסוגיא דעלמא כותייהו, והם מיוסדים על אדני פז, עמודי ההוראה שלושה, המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, ודין זה משרבו וכו' הסכימו וכו' הוא לשון הרמב"ם בפכ"ד מהלכות סנהדרין כמש"ל, ודבר זה מוחזק ומקויים אצלנו במערב יותר ויותר מכל העולם לעשות כפסקי מר"ן בש"ע בכל ענין, וא"כ בעיני יפלא וכו'. עכ"ל. הרי לימד אותנו מהרי"ח בן סמאון זצ"ל כללא רבתא בקבלת פסקי מר"ן השו"ע במערב, והוא שכידוע מן המערב התפשט מימרא זו אין לנו

ראה ראיתי תשובה מהגר"ש עמאר שליט"א (תנובת שדה - תשרי חשון תשע"ז), "האם במרוקו קיבלו עליהם את דעתו של מרן השולחן ערוך". ובתוך דבריו (בד"ה אלא שעמדו), שכתב ליישב למה יש דברים שלא נהגו כמר"ן. כגון אמירת הלל בברכה גם בימים שמדלגים ולא אומרים הלל שלם. וכן מה שנהגו למעך סירות ועוד איזה ענינים וגם נתנו כמה פרשנויות ילדותיות, יש מהם שאמרו שיהודי מרוקו נמשכו אחרי רבינו הרא"ש ז"ל שהיה בספרד והשפעתו התפשטה עד למרוקו, ולא זכרו שהיה שם גם הרמב"ם לפניו, וכן הרמב"ן ז"ל, ובימי שם היה הרשב"א ז"ל, הריטב"א והריב"ש זכרם לחיי העוה"ב, ועוד רבים מגדולי חכמי הספרדים, ומרן הב"י ז"ל בעצמו נולד וגדל בספרד, והוא גופו היה מן המגורשים, ולמה הוא לא הושפע ולא קבע הכל כהרא"ש ז"ל".

והנה מה שכתב הגר"ש עמאר שליט"א בתחלת דבריו שהגיעו למסקנא חפווה שנהגו כהרמ"א, אין ספק שדבריו נכונים הדברים לא צריכים להאמר, אלא שבא לאפוקי טעות נפוצה שאין לה בית אב כלל בתורת רבותינו שבמערב הפנימי, והוקשה להם למה במרוקו יצאו מן הכלל לפסוק כהרמ"א ז"ל ולא הסתפקו במסקנא מוורה זו, אלא גם החליטו

וגם במהרש"ל (ים של שלמה חולין הקדמה שניה) כתב וז"ל, ולא די בזה למהר"י קארו מה שעשה פשרה של אילו שלשה הגדולים הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, היכא שהושוו שנים מהם דאזלינן בתרייהו, ולא חש לכל הגדולים האחרים כאילו מסורה הקבלה מידו מימות הזקנים. ע"כ.

ולכא' צ"ע למה בחר הב"י דוקא בהני ג' תלת, הרי בשלמא הרי"ף והרמב"ם היו הפוסקים הספרדים המפורסמים. ברם, למה דוקא בחר ברא"ש, וכי רצה שיהיה פוסק מחכמי אשכנז. וזה לא מסתבר דא"כ עדיין הוי תרי נגד חד. ומה הועיל. וע"כ דמר"ן בחר דוקא בהני תלת כפי שכתב בהקדמתו "דכל בית ישראל נשענים עליהם".

והדברים מתבארים ע"פ מה שכתב רבנו האברבנאל (זבח פסח סוף הפרק "סדר הדברים בלי שימורים"), "ואנחנו גלות ירושלים אשר בספרד הננו נוהגים כדעת הרא"ש ז"ל. וכ"כ המהרש"ך (שו"ת מהרש"ך ח"א סי' קלד), "הרא"ש רבם של הספרדים. ובספר תקנות כרם חמר "שכבר נהגו מימות עולם כדעת הרא"ש" וכ"כ בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' ה) וכך היו אומרים, כי המקום אשר יפנה הרא"ש ככה ילכו". הרי דהשפעת הרא"ש היתה רבה בספרד. וא"כ פשוט לן שמר"ן בחר כאחד משלשה פוסקים את הרא"ש, כי דוקא הרא"ש היתה לו השפעה גדולה בפסקי רבותינו שבספרד. ולכן בחר בו.

אלא דברי מר"ן, וכמש"כ במשפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' ה).

[והאמת שניבאו ולא ידעו מה ניבאו, שכידוע אחד מכללי ברזל של חכמי המערב הוא שקיבלו מור"ם היכא שמר"ן לא גילה דעתו בהדיא, וקבלה זו אפ' כנגד אלף פוסקים שחולקים על הרמ"א, ואילו חכמי אשכנז שיוצאים ביד רמ"א נוטים מדבריו במקום שגדולי הפוסקים חולקים עליו].

איברא, מה שכתב הגר"ש עמאר שליט"א לדחות מה שנהגו כהרא"ש, דמאי אולמיה רבינו הרא"ש מעל כל שאר הראשונים, מובן מדבריו שאין השפעת הרא"ש קיימת במערב הפנימי יותר משאר הראשונים. ע"כ. והנה מר"ן בהקדמתו לספרו ב"י כתב וז"ל, ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא, ולכן פשט המנהג להיפך ע"כ.

ובהקדמת הדרכי משה תמה על הנ"ל "וכידוע שהרב המחבר בית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף, ופסק הלכה בכל מקום על פי שנים ושלשה עדים, המה הגאונים הנחמדים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בכל מקום ששנים מהם לדעת אחת נצמדים, ולשאר רבוותא אדירי תורה לא חש עליהם וכו'".

השישי מאשכנו לטוליטלא וכו' ולא היה נחשב בדורו שהיה איש, אלא כמלאך ה'". "היות ולא נראה כאיש ההוא בכל הארץ על כן נקרא הרא"ש". כ"כ רבי אברהם בן שלמה (סדר החכמים וקורות הימים ח"א עמ' 106).

וכ"כ בשו"ת ב"י בתשובתו של הר' יצחק קארו דודו של הב"י על דיני יבום וחליצה "שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש".

ומרן הב"י בעצמו כתב כן בפירוש בשני מקומות:

(א) **בב"י** חו"מ (סי' רטו ד"ה ואח"כ מצאתי) וז"ל גם מנהג ספרד שהחזיקו להרא"ש לרבן, על פי זה היא מיוסדת".

(ב) **באבקת** רוכל (סי' קצה) וז"ל, שמאחר שכל בני ספרד ובני אשכנזים סומכים על הרא"ש בהוראתם ובפרט באיסור והתר, אחר דבריו לא ישנו, אין כח לשום אדם לעשות מעשה נגד סברתו. ע"כ.

ומעתה, אין שום פלא למה בחר מרן הב"י דברי הרא"ש כאחד מתלת עמודי ההוראה, כפי שכתב בעצמו וכתבו עוד רבים אחרים שפסקי הרא"ש התפשטו וסמכו עליהם הספרדים והאשכנזים. ובפרט במקומות של הב"י שבספרד. כאמור. ואדרבה, סמכו על פסקי הרא"ש יותר מפסקי הרמב"ם והרי"ף אחרי שנחרב היישוב ע"י האלמוחידים ימ"ש, וזהו מסורת הפסק שהיה למרן הב"י וקבע בו מנהגים והוראת רבים, ע"פ מה שנהגו מדורי דורות בשולחנו הטהור.

ויש להרחיב היריעה בזה, דהנה בספרו של רבי דוד נ' יחייא (הל' טריפות פ"ו נדפס באוריינ תילתאי קראקא תרנ"ד עמ' 18) כתב אודות השפעת הרא"ש על בני ספרד "והוראתו נתפשטה בכל המלכות ההיא".

ועוד איתא בספר יסוד עולם לתלמיד הרא"ש רבי יצחק הישראלי "העיר ה' את רוח הרב הגדול ר' אשר ז"ל בר יחיאל ז"ל, לצאת בארץ אשכנז ארץ מולדתו ובא הוא ובניו ובני ביתו בטילטולה (טולידו) להאיר את עינינו, ולהוציאנו מחושך הסכלות והפתיות לאור החכמה והתבונה, והרביץ תורה והעמיד בה תלמידים" (יסוד עולם מאמר ד' פרק יח עמ' 35).

עוד איתא בצוואת ר' יהודה בן הרא"ש "מאת ה' היתה זאת להעמיד תלמידים רבים בארצות ספרד וכו' כי לא היו בארצות האלו פירושים מדויקים, וגם עשה לתלמוד פירושים ופסקים, ובכל מקום אשר פירושיו ותשובותיו ופסקיו יגיעו, חוקי הא-ל ותורותיו יודיעו" (צוואות גאוני ישראל ח"ב עמ' 190).

וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סו"ס שסט) "בספרד ירשו את ספרי חכמתו".

גם בב"י או"ח (סי' נא ס"ג) ציטט דברי המהרלב"ח שהחזיקו לרא"ש לרבן".

ובספר יוחסין (מאמר חמישי עמ' 223) למהר"א זכות כתב אודות הרא"ש "נזר החכמים, מורינו הגדול, רבינו אשר הקדוש בן רבינו יחיאל, שבא בשנת ס"ו לאלף

החכמים המסכימים לדעתו, או אם נחוש לפסק הרי"ף והרמב"ם במקום שחולקים עליו. תשובה: אני לא ידעתי מהיכן הדבר שהגיעך לספק זה, רואה אני כל הארץ שהיתה נוהגת על פי הרא"ש ומפסקיו לא יטו ימין ושמאל, וכל שכן שראוי לסמוך עליו בפסק שיש לו חברים רבים. עכ"ל. ועיין מה שכתב מרן ב"י א"ח (סי' נא) משם מהרלנ"ח.

ועוד מפורש בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' ה) "והנה אותם פסקי דינים שראה (ר' שמואל אבן דנאן) של הראשונים, היו קודם שיצא טבעו של מרן מהריק"א בעולם, שאז היו פוסקים על הרוב כסברת הרא"ש, וכך היו אומרים כי המקום אשר יפנה הרא"ש אחריו ילכו, ולפיכך פסקו כמותו בשני דינים הללו. ואף שבזמן שכתב ליקוטים אלה היה מצוי ספר ב"י שכן הזכירו בתוך דבריו, מכל מקום עדיין לא היו משתמשים בו אלא ככל שאר ספרים של הפוסקים שקדמוהו. אמנם אח"כ כשיצא טבעו בעולם ונתפשטו חיבוריו ב"י ושו"ע, וקבלו אבותינו ורבותינו ז"ל (כולל החכם מהר"ש בן דנאן הנזכר) דבריו וסברתו אפילו נגד אלף פוסקים, שוב אין לנו אלא סברתו. וכו', ולענין המזונות גם כן אין לנו אלא סברתו שפסק כדרכו כהרי"ף והרמב"ם, ודלא כהרא"ש שפסק כתלמוד ירושלמי, כמו שמבואר בב"י (סימן צג בסע' ב מסעיפי הטור). מסקנא דמלתא דדוקא מה שעשו הראשונים דרך תקנה לנהוג כן מפני תיקון העולם, אף שאינו על פי הדין כלל, כיון שהסכימו הראשונים לנהוג כן מפני תיקון העולם, שייך למימר ביה מנהג מבטל

שוב ראיתי את שאהבה נפשי, שכבר כתב כן בהדיא מרן החיד"א בספר ברכי יוסף (חו"מ ס' כה אות כט) וז"ל כל ימינו נצטערנו על דברתי מלכי צדק מרן וצ"ל בפשר דבר שעשה לענין הוראה ללכת אחרי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ובמקום דתרי מינייהו מסכימים לדעת אחד הכי נקטינן כידוע, וחלקו עליו הבאים אחריו וביקשו לעקור הכלל הזה, כמבואר בהקדמת מהרש"ל לספרו ים של שלמה, ובהקדמת מור"ם לדרכי משה א"ח, ושאר גדולים, ומהרש"ך ח"א (סי' קלד) כתב דרבים תפסו עליו ונחלקו עמו פנים בפנים. ועיין מה שכתב הרב של"ה (דף קטו). גם ראיתי תשובה אחת כ"י למהר"ר יחיאל קשטלץ אבי מהר"ש ומהר"ם קשטלץ שהיה בדור מרן, והאריך הרבה בזה, מפיו לפידים יהלוכו. ועתה ראיתי להרב"ז בתשובה (סי' תרכו) שכתב כל הגלילות הללו קבלו עליהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, להיות הכרעתם הכרעה, בין להקל בין להחמיר, בין לפטור בין לחיוב עכ"ל. הא למדת שדבר זה קבלה ביד בני ספרד מראש מקדם. וראיתי בתשובת מהר"ר יצחק קארו דודו של מרן בתשובה כי באה בסוף תשובות מרן אבן העזר, שכתב שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש. גם מהר"ר בצלאל בתשובה (ריש סי' כב) כתב, דהרא"ש רבן של גלות החיל הזה אשר כנענים עד צרפת וספרד ורוב הגולה קבלוהו לרב עליהם. גם בא לידי קונטרס ישן נושן מהרב משה נ' דנון ממלכות פורטוגאל תלמיד הגאון מהר"י אבוהב, וכתוב שם וז"ל, תשובת שאלה מרבינו ברכיה הלוי, עוד שאלת אם נדון על פי הרא"ש ויתר

(ג) **בשו"ע** או"ח (סי' תרמג סעיף ב) כתב שלהרמב"ם מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך זמן. אכן מנהגנו כהרא"ש גם לקדש מיושב.

(ד) **וכן** בסעיף ג' מר"ן כתב לברך בשאר הימים על הסוכה קודם ברכת המוציא, ואעפ"כ כתב מר"ן שנהגו לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא קודם שיטעום, וזה ע"פ הרא"ש (פ' לולב וערבה ס' ג) שכך מנהג העולם. וכן מנהגנו (קיצשו"ע טולידאנו סי' תעד סע' ו).

(ה) **ידוע** פלוגתת השו"ע והרמ"א בהל' חנוכה, (סי' תרעא סע' ב), דלדעת השו"ע אפ' אם הם רבים בני הבית לא ידליקו אלא נר אחד ליום. ומוסיף והולך ולדעת הרמ"א דכל אחד מבני הבית ידליק. ובט"ז העיר שיש חידוש במנהג שהספרדים נוהגין כתוס' כמש"כ הב"י, והאשכנזים כהרמב"ם. ונראה דאין זה כ"כ פלא, שהרי דעת הטור כהתוס' דמדליק רק נר אחד, וכאמור בספרד נהגו כפסקי הרא"ש ויתכן מאד שגם הרא"ש נהג כן. וע"ז נהגו בספרד כדעת התוס', ואין פלא שנקטו בזה דלא כהרמב"ם, דכך דרכם בהרבה הלכות לנקוט כדעת הרא"ש אשר היה בספרד.

(ו) **באו"ח** (ס' תקסה) פסק מר"ן דבד' צימות גם היחיד אומר ענינו בכל התפלות דאפ' יאחזנו בולמוס ויאכל שייך שפיר למימר ענינו "ביום צום התענית הזה" כיון שתקנו חכ' להתענות בו.

הלכה. אבל דבר כזה שנהגו הראשונים לפסוק כסברה אחת וכדברי פוסק אחר קודם שנתפשטו חיבורי מרן ז"ל, עכשיו אין לנו אלא דברי מרן ז"ל ותו לא מדי".

ואביא כמה מקומות לדוגמא ונלמד לשאר איך שנוהגים פעמים רבות כהרא"ש:

(א) **בשו"ע** או"ח (סי' רנג סעיף א) מנהגנו לפסוק כהי"א בשו"ע שתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרסאי מותר להשהות. אע"פ שדעת מר"ן כרבנן שכתבם בסתמא. וכן מוכח בב"י שדעת הרי"ף והרמב"ם, מכ"מ מנהג המערב הפנימי בפרט, והספרדים בכלל להקל בזה, וכמש"כ הרא"ש בפרק כירה והובא דבריו בב"י "ובשביל שרבו הדעות דהאי פסקא, וישראל אדוקין במצות עונג שבת, ולא ישמעו להחמיר, הנח להם כמנהג שנהגו ע"פ הפוסקים כחנניה". וכתב בספר זכור לאברהם (ס' עד) הו"ד בארץ החיים (סתהון ס' רנג), שנהגו כן ע"פ דעת הרא"ש, וכן העיד מהר"ם בן חביב. וכן מנהג המערב הפנימי, כמש"כ בקיצשו"ע (טולידאנו ס' קכח אות ה) ובתבואות שמ"ש (או"ח ס' כה). וכן פסק בשו"ת יביע אומר (ח"ו ס' לב) ובשו"ת אור לציון (ח"ב ס' יז ס"ה) בזמננו לספרדים.

(ב) **שו"ע** (סי' יח ס"ג) פסק בסדינים, אע"פ שאדם ישן בהם בבוקר אין מטילין בהם ציצית. ובב"י מבואר שאע"פ שנחלקו הרמב"ם והרא"ש אם כסות לילה מטילין בהם ציצית אפ' לובשם ביום, לדעת הרמב"ם חייב, ולהרא"ש פטור, בב"י כתב שהמנהג הפשוט שלא להטיל בהם ציצית. וכן פסק בב"י. והיינו כהרא"ש.

ובני אשכנזים סומכים על הרא"ש וכו'. והשפעתו יותר מרבנו הרמב"ן בהלכה.

ויש לבאר עוד למה דוקא הרא"ש נתקבל יותר מהרמב"ן, רשב"א, והר"ן.

נקדים במה שכתב הריב"ש (סי' תטו) על דברי הרמב"ן, "ועליו סומכים בכל גלילות קטלוניא כמשה מפי הגבורה". וכ"כ התשב"ץ (ח"ב ס' קמא), "ואני כל ימי גדלתי בין החכמים ומהם רבנים גדולים, ולא ראיתי מי שחשש לזה כלל לתקיעת כף, והרי הוא נתגדל בקטלוניא אשר כל הוראותיהם הם על סברת הרשב"א ז"ל, ולא היה להם להחמיר בזה". ויותר מפורש בתשב"ץ ח"ג (ס' רנו ושכ"ז) "ואם יש עדים שהוא ודאי בן ח' שלא גמרו סימניו, יש להקל בדיעבד ע"פ הרשב"א ז"ל בגלילות קטלוניא המתנהגים ע"פ הוראותיו, אע"פ שהרמב"ן ז"ל כתב בפרק המילה דהוי ספק נפל, ובגלות ספרד יש להחמיר ע"פ הטורים (הרא"ש), וכ"ש גם הרמב"ם מסעי"א".

הרי ברור שיש הבדל יסודי בין המקומות השונים אשר היו בספרד לבין קטלוניא.

וראיתי בספר ידיעות נכבדות (מהרב אהרן גבאי שליט"א, הובא במאמרו בגליון האוצר טז, מאמר הנחת תפילין), שהוסיף דמה שכתבו הראשונים מנהג ספרד, לא התכוונו לקטלוניא אלא ספרד, וכמש"כ הרמב"ן (מלחמות ברכות מד). "ספרי ספרד יותר נאמנין מספרינו", וע"ע בחידושו למס'

ואע"פ שעדות המזרח ורבים מהספרדים לא נהגו כן כמש"כ במאמר מרדכי (ס' תקנז), ובברכי" (תקסו) ועוד, מכ"מ נהגנו ע"פ מנהג ספרד ע"פ הגאונים והביאו הרא"ש (תענית יז) ע"פ הרי"ף. וכן נהגנו כמש"כ בספר נהגו העם (תענית) ועוד.

(ז) **באו"ח** (סי' תעד סעיף א) לברך בפה"ג על כוס ראשונה ושלישית, וזה כדעת הרא"ש, ודלא כדעת מור"ם שפסק כהרי"ף שמברכים על כל כוס וכוס.

(ח) **עוד** הראה לי הרה"ג אליעזר גרוס שליט"א, ראש ישיבה כאן בלוס אנג'לס דברי המהרלב"ח (ס' עט), שמנהג ספרד לנענע בכל ששה קצוות נתיסד ע"פ דברי הרא"ש. אע"פ שדעת רוב פוסקים וראשונים אינו אלא להוליד ולהביא ולהעלות ולהוריד, כמש"כ בשו"ת רשב"א ח"א (סי' תלז), ורישב"א סוכה (לז:).

ודינים אלו נלמדים להרבה מקומות שימצא המעיין בדרך לימודו, שמר"ן הב"י הנהיג פעמים רבות בשולחנו הטהור כדעת הרא"ש, או כהמנהג שהונהג ע"פ הרא"ש, והשפעתו רבה.

ומעתה, מש"כ הגר"ש עמאר שליט"א מאי אולמיה הרא"ש על שאר הראשונים, מכל המקורות שהבאנו לעיל, מבואר שקיבלו אותו בספרד כרבם, והגם שהרמב"ם ושאר ראשונים גם היו בספרד, אמנם, מרן הב"י בעצמו הושפע רבות מהרא"ש, כמו שכתב באבקת רוכל בעצמו (שם), שכל בני ספרד

כתובות (לא:): "שאין הנוסחא כך בספרינו ספר אהל מועד שמופיע הרשב"א כק"נ ובספרי ספרד". פעמים, והרא"ש פעמיים.

ובזה מובן לי מש"כ בספר נוהג בחכמה (דף רמ אות לז), "מנהגי פאס רובם ככולם מיוסדים על דברי הרב אבודרהם ז"ל" וכ"כ בדף קצא "וכן אנו נוהגים כהרד"א שכבר ידוע שעיר פאס מנהגם כהרד"א, ויראה המעיין בפנים כמה דוכתי שנגררים בתריה". ומעולם תמהתי למה בחרו ברד"א יותר מכל שאר המחברים.

ומכאן נלמד יסוד בפסקי מרן הב"י שקיבלנו הוראותיו ובמנהגי המערב הפנימי שנשרשים בעומק בדברי הרא"ש. ודו"ק.

מרדכי לבהר

נ.ב: שוב קיבלתי הערה מידידנו הרה"ג שלמה דיין שליט"א וז"ל:

שלום וברכה,
כשראיתי את החוברת תנובות שדה בשנת תשע"ז, נדהמתי וכתבתי לעצמי ראשי פרקים לסתור את כל דבריו, ועד עתה לא היסתייעא לי מילתא לכתוב בארוכה כאשר עם לבבי ועוד חזון למועד, מכל מקום קראתי בכל לב את דבריך והם נכונים כראי מוצק, יישר כוחך.

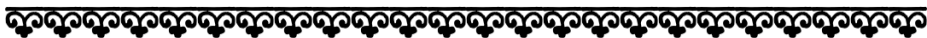
ולהנ"ל מובן היטיב, שהרי ידוע שהאבודרהם מרבתינו שבספרד ולא מקטלונה. ובמאמר הנ"ל ציין שבאבודרהם מופיע שמו של הרא"ש כמאה וחמישים פעמים, ואילו הרמב"ן עשרים ושמונה פעמים, והרשב"א שמונה פעמים, לעומת



הקדמה כללית לתורת המנהגות

הרב יוסף פרץ

מח"ס יתן פרי, רב ומו"צ בע"ת פנמה



יש בו כמה פרטים, א, כשעושין איזה עסק או הסכם בסתמא אזלינן בתר המנהג אפילו נגד הדין. [עיי' שו"ת רשב"ש סי' תקסב]. ב, כלפי הדיין הפוסק, שיש לו לפסוק כמנהג הדיינים ואי לא פסק כוותייהו הוי טועה בשיקול הדעת. [חור"מ סי' כה ס"ב], ועוד.^[א]

וכל מנהגים אלו מתחלקים לשנים. מנהגי עיר שלימה או קהל שלם. ומנהגי יחיד, שכך נהג הוא ומשפחתו. ומה שנדבר כאן הוא על מנהגים של עיר וקהל. ונבארם אחד לאחד.

מנהגי הלכה

(א) **מזמן** משה עד זמן יוסי בן יעזר לא היתה מחלוקת בישראל, וכל הלכה שמתחדשת היו הולכים לבית דין הגדול, וכשאר יפסקו כן יקום, והעובר על דבריהם הוא זקן ממרא ונהרג. אמנם מזמן יוסי בן

"תורת המנהגות" היא תורה גדולה ורחבה מני ים, המעיין בספרי האחרונים שמדברים בסוגיא זו לא ימצא ידיו ורגליו.^[א] ולכן הוצרכתי לכתוב הקדמה זו שבה אבאר את סוג המנהגים השונים, כדי יהיה סדר בעניינים אלו. ולא אכתוב השיטות השונות שבכל ענין, ולא ההכרעות, רק את יסודי הסברות, ואין בית המדרש בלא חידוש. והכל בקיצור נמרץ.^[ב]

והנה אפשר לחלק את המנהגים לסוגים אלו: א, מנהגי הלכה. שנהגו לפסוק כפוסק אחד. ב, מנהגי איסור. שנהגו להחמיר בדבר המותר כדי לא להגיע לאסורים או בשביל חיזוק הדת. ג, מנהגי הנהגה. שנהגו איזו הנהגה מצד מדות טובות. ד, מנהגים בעלמא. שאין בהם נפקא מינה מצד ההלכה או מצד חיזוק הדת. ה, מנהגים בענייני חושן משפט.

[א] כ"כ הפרי מגדים בספרו שו"ת מגידות, הביא דבריו בס' תפארת יצחק עמ' קלג. עיין לדוגמא: ס' מגן אבות להרב המאירי יו"ד סי' ריד. ס' משא מלך. פרי חדש או"ח סי' תנו וסי' תצו. גט פשוט בכללים בסוף הספר. מטה אשר (בחי' על רי"ו מדף קל עד קמ). פחד יצחק (מע' מ' דף קמב). משא חיים להגר"ח פאלאג"י. שדי חמד (כללים, אות ל- לעז על הראשונים, ואות מ - מנהג). וישמע קולי. ס' ברית כהונה והקדמותיו. "בענין שיטת מרן רבי יוסף קארו ז"ל בקיום והעמדת מנהגי ישראל" מהרב היח"ס נר"ו (נדפס בקובץ בית אהרן וישראל קמג, שנה כד ה עמ' קג, ובספרו שובי השולמית ח"ו סי' יב). ובספרו זכות יצחק ח"ב סי' נט. ובספרו מנוחת שלום ח"ו וח"ח. מגן אבות לבהר או"ח ויו"ד.

[ב] המראי מקומות שהבאתי אינם אלא לדוגמא בעלמא, כיון שיש הרבה מאוד בפוסקים שדברו בכל פרט ופרט, ולא באתי ללקט כל דבריהם.

[ג] עיין שדי חמד כללי מ' אות לח עמ' 269 א ד"ה ובענייני ממון והלאה. ולא נכנסתי לפרטיו להלן.

רבנו הרא"ש וחיבר חיבור על דרך הרי"ף והוסיף בו חידושי בעלי התוספות. ומאז היו מתנהגים כל העולם על פי פוסקים אלו. הרי"ף הרמב"ם והרא"ש^[א] ורבותינו בעלי התוספות. וקם רבנו הטור וחיבר חיבור ארבעה טורים ובו כל הדינים הנוהגים למעשה בזמן הזה, ואסף כל השיטות הנו' ועוד. והספר התקבל מאוד בעולם. וכך היו מתנהגים ובאים כל העולם כל אחד לדרכו ולפי הפוסק שקיבל. והיו מתחדשים דינים וספיקות והיו מכריעים בהם חכמי הדורות. ובאותו הזמן הופיע ספר הזוהר בעולם, וגם על פיו נהגו והנהיגו הרבה הנהגות ודינים.

עד שהגיע עת צרה ליעקב והיא גרוש ספרד, וכל הקהלות נעו ונדו ממקומם, והוצרכו לסדר הדעות מחדש, וקם מרן רבי יוסף קארו זלה"ה, וחיבר ספר בית יוסף שאסף בו כל הדעות וגם דברי המקובלים, ונקט בידו כלל להכריע על פי ג' עמודים, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש^[א] ועל פי זה חיבר ספר שלחן ערוך, שהתקבל בכל העולם, שעזבו מנהגם על פי הרי"ף או הרא"ש או הרמב"ם, והתחילו להתנהג על פיו. ורבנו משה איסרליס ראה יופי סדור הספר, והגיהו והוסיף עליו דעות רבותינו בעלי התוספות ומנהגי אשכנז [עיין בהקדמתו לד"מ]. וכך התקבל ספר השו"ע בכל ישראל, כל אחד מצא בו כדי ספוקו.

ובאותו דור זרח אורו של האר"י הקדוש, שגילה מסתרי תורה, והרבה הנהגות למעשה, וגם הם נתוספו במנהגי הקהלות.

יועזר התחילו המחלוקות בישראל ולא הצליחו להגיע לדעה אחת. ובזמן תלמידי שמאי והלל רבו התלמידים שלא שמשו כל צרכן ורבו המחלוקות בישראל עד שנעשתה תורה כשתי תורות, [סנהדרין פח:], והיתה ההנהגה שכל אחד יעשה כרצונו, אם כבית הלל או כבית שמאי, ורק בתרתי דסתרי א"א לעשות כקולי שניהם או כחומרי שניהם [ר"ה יד:]. עד שיצאה בת קול שהלכה כבית הלל, ובטלה שיטת בית שמאי [ערובין יג:]. והמשיכו הדורות במחלוקות וכל אחד נהג כרבותיו, עד שהגיע רבנו הקדוש ואסף כל חכמי ישראל וביררו כל הדינים וסידר המשנה, שבה יתנהגו כל ישראל [עייין הקדמת רנ"ג לש"ס]. ושוב התחדשו דינים ומקרים שהוצרכו לפסוק בהם, וכן נחלקו בביאור המשנה, והיו הולכין ובאים עד שנחתמו התלמודים, ירושלמי ובבלי, והיו בני א"י מתנהגים על פי הירושלמי, ובני בבל על פי הבבלי. עד שלבסוף כל העולם קבלו את התלמוד הבבלי, וכולם מתנהגים על פיו. [עיין בהקדמת הרמב"ם לספר משנה תורה]. ועדיין היו מחלוקות בביאור הבבלי ובמקרים המתחדשים והיו פוסקים בהם גדולי הדורות הגאונים והראשונים, ואיש לדרכו פנה. עד שבא רבנו הרי"ף ואסף כל הדינים הבאים בתלמוד והכריע במחלוקות התנאים ואמוראים והגאונים. ואחריו קם רבנו הרמב"ם שחיבר ספר משנה תורה ובדרך כלל הלך בשיטת הרי"ף, ובדורו היו רבותינו בעלי התוספות שחידשו הרבה בביאורי התלמוד, והסיקו בו הרבה חידושי דינים. ואחריהם קם

[ד] כן היה המנהג בקשטיליית כהרא"ש, ראה תקנות חכמי פאס בתקנה משנת ש"ה, ובהקדמת המוציא לאור לתוס' הרא"ש שימות כתובות דפוס ליוורנו.

[ה] עיין בהקדמתו לספר ב"י. ועיין מש"כ בכלל זה מח"ז מו"ה דוד עובדיה זלה"ה בהקדמה לספרו נהגו העם.

לשני סוגים. א, שנהגו בדין מסויים לפסוק באיזה אופן. ב, שקבלו איזה פוסק באופן כללי, לפסוק כוותיה בכל הדינים.

ומנהגים אלו יש בהם היתר וחיוב, דהיינו שלפעמים משתמשים במנהג לומר שיכולים להמשיך לנהוג כן אע"פ שהרבה מחמירים ואוסרים. ולפעמים לחיוב, שאסור לשנות ולהנהיג אחרת.

ויש הבדל בין אי נהגו להחמיר ורוצים לשנות ולהקל, שבזה מצינו שיש איסור מצד שאיך יודעים שהמתיר צודק, אולי המחמיר צודק, ואיך אפשר להקל [עיין מג"א או"ח סי' תקלד סק"ה וסי' תקנא סק"ז]. לנהגו היתר ורוצים להחמיר, שבזה לפעמים שייך חשש לעז על הראשונים.^[1]

ועל קבלת פוסק מסויים, יש דיון אי חייבים תמיד לפסוק כוותיה, או יכולים לנטות מדבריו בדברים מסויים, וכן אם יש רב בעיר אי מחוייבים לנהוג כוותיה לקולא ולחומרא, [עיין פר"ח (שם דין יא) בשם הרשב"א], או שאסור לנהוג כוותיה כשמקל נגד פוסקים אחרים [עיין למהר"ם בן חביב בס' גט פשוט (בכללים בסוה"ס א) בשם מהריב"ל].

מנהגי איסור

(ב) **נאמר** בתורה (ויקרא יח ל) ושמתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]. דהיינו שיש לחכמים לעשות גדרים

ומאז ועד היום ועד בכלל כל ישראל חונים סביב לשו"ע והג"ה, וכל בעלי תריסין תלו בו כלי זינם, אלו מיימינים ואלו משמאלים וכולם סביב לשו"ע יחנו. ומאז התחדשו דינים ומקרים וכל מדינה ומדינה לדרכה פנתה על פי רבניה ופוסקיה.

כל זה בכלליות, ובפרטיות יש עוד הרבה פוסקים וחיידושים שהשפיעו על ההנהגה בעם ישראל במשך הדורות. אבל חזינן דבר אחד ברור מכל זה, שתמיד ניסו להשוות ההלכה כמה שאפשר, שיהיו כל ישראל בשיטה אחת, אמנם מאז חיבור השו"ע והג"ה לא קם פוסק שכל ישראל יחנו סביבו, אע"פ שקמו פוסקים שמדינות שלימות הולכים אחריהם.

והנה בש"ס (ע"ז ז.) איתא שכשיש מחלוקת ואין אחד מהשנים גדול מחבירו בחכמה ובמנין, הדין הוא בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. אמנם, קשה מאוד לפסוק על פי כלל זה, שהרי איך תדע בין הפוסקים מי גדול בחכמה ובמנין. ועוד דחזינן בהרבה מקומות שלא פוסקים על פי כלל זה. ויש גם כלל^[2] שהלכתא כבתראי, וחזינן בהרבה דינים שלא פוסקים כן למעשה. ומי שירצה תמיד להתנהג ככללים אלו יצטרך לשנות ההלכה בהרבה דינים שמקובלים בעולם.

וא"כ איך עושים כשיש מחלוקת, כמי פוסקים? והנה מצינו בפוסקים מושג מנהג, דהיינו שכשכבר נהגו לפסוק באיזה אופן סגי בזה [חור"מ סי' כה ס"ב בהגה]. וזה מתחלק

[1] חור"מ סי' כה ס"ב בהגה. ועיין ישורון לו עמ' תשנ.

[2] עיין מג"א (סי' לב סוף ס"ק מח). פר"ח (או"ח סי' תצו דיני מנהגי איסור דין י ודין יב). פ"ת (יו"ד סי' ריד ס"ק ד). שדי חמד (כללי ל' אות כה ומאות עא עד עו).

בשש שנהגו לא ללכת מצור לצידון בע"ש [פסחים נ:]. ובעשה שהחמירו כדי לחזק המצות עשה, או עניינים שונים שהם חשובים, וכמו כל הנהגות והחומרות בבין המצרים, שעניינם לחזק הענין של אבלות ירושלים, שכיון שהוא דבר נצרך וחשוב כל הנהגות נכללות בכלל מנהגי איסור. [עיין או"ח סי' תקנא סי"א].

ומנהגים אלו לא שייכים אלא למי שקבלום עליהם וצאצאיהם, אבל שאר קהלות אין להם ענין לנהוג אלא אם יש להם צורך ורצו להנהיג, [כ"כ הרמב"ם בהקדמת ספר משנה תורה. ועיין גועם כג עמ' קמה].

מנהגי הנהגה

(ג) **מנהגים** שנהגו מצד מדות טובות וטבע ותכונות, ואלו ישנם בישראל לפני מתן תורה, מזמן אברהם אבינו ע"ה, כדתנן באבות (פ"ה מ"ט) מתלמידיו של אאע"ה. וכן ביישנים רחמנים וגומלי חסדים [יבמות עט.]. וכדומה. וכל זה הוא חיוב גמור על כל ישראל להשתדל ולומר, מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב [סדר אליהו רבה פכ"ה], ועד כדי שמי שאין לו מדות אלו אינו מהם [יבמות שם].

מנהגים בעלמא

(ד) **מנהגים** שאין בהם לא איסור ולא היתר, ולא חיזוק הדת, ולא נפקא מינה לדינא, אלא שכך עשו. ובזה כלול נוסחאות התפלה בפרטים שלא משנים לפי ההלכה

וסייגים לתורה, וכדתנן באבות ריש פ"ק ועשו סייג לתורה. ויש שני סוגים של גדרים, יש במצות ל"ת, כגון שהחמירו במוקצה כדי שלא יבואו להוציא בשבת [עיין רמב"ם סוף פכ"ד מהל' שבת, ובראב"ד שם]. ויש במצות עשה, שהנהיגו הנהגות כדי שתתקיים המצות עשה [עיין תומת ישרים, מאמר דרך חכמה פה ע"א]. כגון תקנת קריאת התורה, [עיין ב"ק פב. משום יושבי קרנות, ובפירש"י שם], שהוא חיזוק וגדר למצות ת"ת, כדי שכל ישראל יהיה להם לימוד קבוע. וכן נוסח התפלה, כדי שיתקיים הדין דאורייתא של תפלה. [רמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"ד]. וגם לדעת הרמב"ן שתפלה דרבנן, ודאי שהוא חיזוק למצות אמונה בה' ובהשגחה ועוד מצוות עשה. [עיין בהשגתו לספר המצוות מ"ע ה.]. וכל תקנות אלו הוי חיוב לכל ישראל להתנהג על פי דבריהם, ואינם קשורים כלל לדיני המנהגים שאנחנו עוסקים בהם.

ועל דרך זה כשראו רבני הקהילות במשך הדורות צורך לחזק בדקי הדת, הנהיגו סייגים והנהגות, והם הנקראים בפוסקים מנהגי איסור, מקורם בגמרא פ' מקום שנהגו (פסחים ג והלאה), שכשקהל קיבלו עליהם לגדר וסייג להחמיר בנושא מסויים, אין אפשרות להתיר, ועיין דין זה ביו"ד (סי' ריד) ומשם בארה. [מ] וחל החיוב עליהם ועל זרעם.

וגם זה שייך בלא תעשה ובעשה. בל"ת הוא שהחמירו כדי שלא יעברו איסור, כגון בני

[ח] ועיין שם למרן אאמ"ר נ"ו בס' אהלי שם, ובביאור שער החיים של ידידינו הרב זכריה בשארי נר"ו, וש"ת חתם סופר או"ח סי' קכב, ומוריה שנה כג ו-ט (רע-רעג) עמ' רה.

יש חסרונות פרטיים ששייכים לאיזה סוג של מנהג, ויש חסרונות כלליים.

הפרטיים, בסוג הראשון שהוא מנהגי הלכה, אם הוא מחומרא לקולא, יכול להיות שעושים איסור ממש, שאין להם אפשרות להקל במקום מחלוקת. ואם באים לשנות ולהחמיר במקום שהקלו, אז יש חסרון מצד מוציא לעז על הראשונים, דהיינו חסרון כבוד לדורות הקודמים.

בסוג השני שהוא מנהגי איסור, יש איסור הלכתי מצד דיני נדרים, אם מקילים בזה.

בסוג השלישי שהוא מנהגי הנהגה, הוא חסרון גדול כשיש מדות רעות, כיון שעל ידיהם עוברים הרבה איסורים, וגם שעצם המדות טובות הוא חיוב, מה הוא רחום וכו'. [שבת קלג:].

בסוג הרביעי שהוא מנהגים בעלמא, החסרון הוא ענין של כבוד ושמירת המסורת.

החסרון הכללי בשינוי המנהגים הוא, שאי אפשר לציבור להתנהג כל פעם אחרת, וכשאומרים להם לשנות חושבים שהתורה לא יציבה, אלא משתנה ח"ו, [עיין חגיגה ג: כל הסוגיא], ולא כולם מסוגלים להכנס לפרטי הסוגיות ולהבין ההבדלים בין השיטות, ולמה פעם נהגו כך ועכשיו אחרת, וזה גורם

כלל.^[ט] וכדומה. וכן הנהגות בדברי חולין, כמו שמצינו ביצחק (בראשית כו יח) ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו, שכתב רבנו בחיי שהוא משום כבוד לאביו. וכן [שיה"ש רבה ד כד.] שלא שינו מלבושיהם ושמותם ולשונם^[י] [בזה האחרון יש לדון].

בזה מצינו שיש מושג כבוד לאבות שהולכים בדרכיהם, וכן ענין שמירת המסורת, כיון שכל התורה שלנו היא מורשה מאבותינו, וכמה שיותר נכבד ונלך בדרכי אבותינו, זה יתן כח לכל המסורת. וזה דבר מאוד כללי.

מה נקרא מנהג

מה יש לו כח מנהג, יש בזה הרבה פרטים, כגון מי תקנו, אם תקנו רב אחד בלי לשאול הציבור, או שקיבלוהו הציבור בלי לשאול הרב, או מנהג המוני העם והת"ח נהגו אחרת, או מנהג שאינו שכיח, או מנהג שאפשר לתלות בטעות. או מנהג שלא ידוע מי התחיל בו.^[יא] וכן איזה סוג בירור צריך כדי שיספיק להניח שכך היה המנהג, האם סגי עד א' או בעינן לפחות שני עדים, ומה הדין כשיש הכחשה, או כשידעינן שהיו משנים אותו במשך הדורות.

לשנות המנהגים

וכעת נבאר מה החסרון בשינוי המנהגים.^[יב]

[ט] עיין שדי חמד כללי מ' אות לח עמ' 271 א ד"ה וכתב הגאון שיבת ציון. ושו"ת חתם סופר אר"ח סי' טו.

[י] עיין פי' מהרי"ק עה"ת ריש פ' עקב (ז יב).

[יא] עיין בזה בפסק מו"ה שלמה עמאר זלה"ה בכת"י והביא דבריו החיד"א בשו"ת ברכה יו"ד סי' ריד. ועיין שדי חמד כללי מ' כלל לו - לח.

[יב] עיין אר"ח סי' תרצ סי"ז בהגה: ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבע.

יהיה מטעם שיהיה כבר אינו מנהג, אלא הוא דעה שהיתה קיימת, ואינו מחייב כלל, רק אולי יש בזה משום כבוד אבותיו, באופן שאין בזה בזיון לאביו ששינה המנהג.

אמנם לפעמים במקום דהו לקוטאי, שבאו ממקומות שונים ואין מנהג ידוע, [עיין ב"מ פג:], ורוצים לקבל איזה מנהג, כדי שלא יהיה בלבולים איך לנהוג בכל דבר, כגון במנהגי בית הכנסת, מחליטים שיעשו כמנהג עיר פלונית, ולזה מנהיגים הכל כמו שהיו נוהגים בתקופה שהיו גרים שם יהודים, בזה יש לומר, שאם הוא מנהגים בעלמא או לחומרא, ודאי אין חשש, אבל באופן שרוצים להחזיר המנהג הקדום לקולא, יש לעיין אי שרי.

ויש בזה שהתבטלו המנהגים גם מעלה, שהרי כמעט כל הקהלות היו להם מנהגים שהיו מיושבים בדוחק, ורק מחמת שלא לשנות המנהג היו ממשיכים להתנהג כן, וכעת, זה הזדמנות לעזוב אותם מנהגים ולהתנהג בשופי כשיטות המקובלות בהלכה, [עיין בהקדמת הגר"מ מאוזו נר"ו לספר ברית כהונה להרב כלפון משה הכהן, מהדורת כסא רחמים].

והמעין בפוסקים יראה שכמעט בכל מנהג אפשר לדון לחדש ולהחליף או להדבק במנהג, והכל לפי העת והזמן והמקום והענין, וכך נהגו במשך הדורות שלא היה בזה כלל קבוע, אלא דור דור ודורשיו דור דור ומנהיגיו, דור דור ומנהיגיו. ואפילו בדברים חמורים וחשובים החליפו, וכמו שהיו נוהגים

לרפיון בקיום המצוות. ולכן יש צורך להעמיד הציבור על רגילותו כדי שלא יהיה רפיון בקיום המצוות, וזה אפילו בהנהגות בעלמא, שאם מרגישים שיש בזה קשר לדיני התורה, צריך להשאירם על רגילותם כדי שלא יגרום לרפיון בקיום התורה.

ועוד חסרון הוא, שגורם קטטה ומחלוקת, וכמו שהמליצו "עושה חדשות בעל מלחמות".

ויש גם מנהגים שלא מובנים, אבל הם מקיימים הדת באיזה אופן, ורק אחרי שמבטלים אותם מבינים מה היה התועלת שבהם, וידוע המעשה של הרמ"א בענין אמירת מזל טוב, ואכמ"ל.

המנהגים בדורינו

דורנו מתאפיין בזה שאין כמעט קהלה שיושבת על שמריה, שכל העדות התבלבלו ממקומן, והתערבו אחת בחברתה, ואין כמעט בית כנסת שאין בו בני כמה מנהגים. וזה גרם שהרבה מנהגים חדלו מלהתקיים, אם מחמת שלא מתאימים למציאות של שינוי המקום והאקלים, אם מחמת שהיו בין עדות אחרות והפסיקו לנהוג כמנהג שהיו רגילים במקומות הקדומים, וכן יש הרבה שעזבו הדת ובניהם חזרו, ואין להם ידיעה כלל במנהגים הקדומים, השאלה האם יש ענין לנבחר ולחטט ולחפש מה נהגו מקדם, או הנח להם לישראל, וכיון שכבר נהגו נהגו. והנראה בזה שלא שייך המושג מנהג ההלכתי בדבר שכבר לא נוהג, שכל מה שדיברו הפוסקים הוא רק במנהג נוהג בפועל, אבל מה שכבר לא נוהג

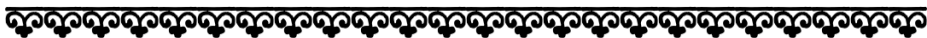
לפסוק כהרמב"ם או הרא"ש ושינו לקבל או שהיה מתרופף היו משנים. וכך עולם
הוראות השו"ע, ומסתבר שהשינוי לא נעשה כמנהגו נוהג עד דורינו ועד בכלל.
בבת אחת, אלא כשהיה משתכח איזה מנהג



בניקוד נקדישך ונעריצך

הרב משה יעקב חפוטא

אב"ד ק"ק דעת תורה לוס אנג'לס, ומח"ס שפתי דעת ה' חלקים, ועוד



נקדישך ונעריצך

סוף. ודוקא דברים פשוטים וידועים לכל טעיותם, אבל דברים דאית בהם פלוגתא חלילה ליה להגיה אליביה שום אחד מהם. אך היה מרגיל על לשונו לומר מבחוץ לפי הנר' לו ולא לכתבו בספר, עכ"ד. וראה מש"כ בתפילת ר"ה, שמהרי"ל בכל תיבה שמסיימת לך מך לך תך היה אומרו בסגול, ע"ש. והנה לא נזכרו הנך אחריתי שך צך רך אך נך וכו', ואל תאמר שמש"כ דוגמא בלבד, שהרי הזכיר ב' פעמים לך, אחת למילת לך ואחת למילים שמסיימות לך. וכבר מבואר בהלכות יוה"כ שהיה מתקן בע"פ לפי הנר' לדעתו ולא בתוך הספר. וכ"ד שיש בו מחלוקת אין להגיה רק הפשוטים שאין בהם מחלוקת, וכ"ז ברור מאד.

וזמש"כ החיד"א וז"ל: ובפיהם ירצו "שהם ידעו מה שלא ידעו הקדמונים" "וכל ישראל טועים", "והם ידעו האמת". וליבי בוער באש והולך בצערות וכו' קורא הדורות ישוב ירחמנו לפקוח עיניים עיוורות והיו למאורות, ע"ש כל דבריו הנוראים.

ולשאלתך, הנה אין נקדישך ונעריצך יחידים בתפילה בלשון זו, והרבה אנחנו מתפללין כן, מעמך מעריך מארצך ומנחלתך, לשבחך לפארך ולרוממך שבראש התפילה,

יש לעיין בניקוד המילים נקדישך ונעריצך, ושאר מילים שבתפילה שנראה לשון ארמית או מדבר בלשון נקבה, ומה ראו לשנות הנוסח הקיים.

ראשית זאת מודעת בכל הארץ על הצעקה הגדולה של מרן רבינו חיד"א בספרו יוסף אומץ (סימן י) על אלו הרוצים לשנות הניקוד של נקדישך ונעריצך מדרך כל העולם ועל אלה עינו בוכיה ע"ש. וראו הא דאיתא בספר המהרי"ל הלכות יוה"כ וז"ל: אמר הר"י סג"ל שבאותו פעם היו מכבדין אותו והיו מביאין לו מחזורים נאים להתפלל בהן, ולא רצה להתפלל בצבור (במחזורים נאים), כי אמר (התפלל) מתוך מחזור וסדרים המיוחדים לצבור, וגם אם זקנים הם ושחורים ומוטעים (המחזורים), ואמר דרך כתב רוקח דאין להתפלל אך בסדרים של הציבור, משום דסתם לשם מצוה נכתבים, שמא שאר סדרים לא נתכוין הסופר לשם מצוה כי אם לשם להתפאר (הסידורים היו בכתב יד), וח"ו שמא לא נתקבל התפלה מתוכם. ואמר מהרי"ל שגגה הוא ביד המגיהים את הספרים של הציבור שמא המסדר הוא היה גדול יותר מהמגיה, וגם אם מלא את ליבו להגיה שום סדר או רוצה להגיה כל הספר מראש ועד

וישרה, מחלאת לשון נכריה מטהרה, כדי שתהיה על הלשון קלה ובפה שגורה וכו', ע"כ. והנה דבריו ברור מללו שלא נמצא לשון בתפלה זולת העברית, וראה רמב"ם הלכות תפלה (פ"א ה"ד). [סליחות ותחנונים נתקנו בתקופה מאוחרת יותר].

ונשבחך ונפאריך וכו' שבברוך שאמר, עשה למען שמך עשה ימינך שבאלו' נצור, עשה למען שמך עשה למען אמיתך שבסליחות, על כן נקוה לך לראות מהרה בתפארת עוזך שבעלינו לשבח, למענך אלו' חיים שבעשרת ימי תשובה, נביאך, תורתך, וכיוצ"ב הרבה מפורזים בתפילה.

ולשאלה אם נקדישך לשון זכר או נקבה, צא ולמד דבמקום של אותיות הקשר ב"ת ולמ"ד כשמשייכין אותן לאדם לך, כך, צריך לנקד "ך" בקמ"ץ לזכר, ושו"א לנקבה, ואולם מצאנו פסוקים רבים שמנקדים בין זכר בין נקבה בשו"א. דברנו בה' ובך (במדבר כד ז'), מה לי ולך איש האלו' (מלכים א', יז יח), כאשר יחלנו לך (תהלים לג, כב), ואני אבטח בך (שם נג, כד), עוז לו בך מסילות בלבבם (שם פד, ו), אשרי אדם בוטח בך (שם פד, יא), כי אומרה לך (שם עג, כג), מה יתן לך (קמ"ץ) ומה יוסיף לך (שו"א) (שם קכד), אם חכמת חכמת לך (משלי ט' יב), ועוד רבות כהנה נאמרו לזכר. ורבים נאמרו לנקבה, ויאמר לה כלב מה לך (יהושע טו, יח), גם לי גם לך לא יחיה גזורו (מלכים א', ג' כו), אשר עובד בך (ישעיה יד ג'), יגורו בך נדחי מואב (שם ט"ז ד'), ירושלים... כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא (שם נ"ה א'), ועתה מה לך לדרך מצרים (ירמיהו ב' יח), שלמי נדריך כי לא יוסיף לעבור בך בליעל (נחום ב' א'), ועוד רבות כהנה.

אמנם יש דס"ל ש"בך" ו"לך" הוא לשון זכר, וכמש"כ הרד"ק על הפסוק "אשר עובד בך", והעיר כי עובד לשון נקבה וסיים בלשון זכר, ולכן מבאר דמדבר על ענין העבודה ולא

ולומר שהם לשון ארמי זאת לא שמענו, וכי איזה סברא להיות התפילה כולה בלשון הקודש למעט כמה מילים בלשון ארמית. ואל תקשה שבנוסח הקדיש נתקן לשון ארמית ובסליחות מעט חלקים, הנה לכ"א ניתן טעם כדי שלא יבינו מלאכים רעים ויקטרגו וכמש"כ הרי"ח בספרו תורה לשמה (סי' מט). ואולם בנוסח התפילה לא נוכל לומר דנשתרשה לשון ארמית, והכי איתא במס' שבת (דף יב:) ובסוטה (לג.), והאר"י אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דא"ר יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמית אין מלאכי השרת נזקקין לו. ועיין תוס' (שם: ד"ה שאין), ועיין מש"כ הרא"ש בפ"ב דברכות (אות ב), וכתבתי בזה במקו"א ואכמ"ל.

והעיקר כמש"כ רבנו דוד אבודרהם [העיד עליו הב"י או"ח (סי' תכה) שהיה בקי בהני מילי טובא ויש לסמוך עליו] וז"ל, ולא היה יכול לאחד מהם להתפלל ולדבר כל צרכו בלשון עברית כי אם בשבוש ותערובת לשון נכרית וכו', וכאשר ראו אנשי כנה"ג זאת הרעה החולה אמרו לכו ונלכה וכו', ולתקן התפלה הנקראת עבודה אשר על הלשון כבדה, בשפה ברורה ובלשון קצרה זכה וברה

גם תמצא דבכל הפסוקים הנז' תרגומו בלשון זכר לזכר ולשון נקבה לנקבה, ופעמים בלשון רבים (שהוא זכר במילא) "ועתה מה לך לדרך מצרים", ומתרגמין מה לכו, שהוא לשון רבים [ורש"י כתב בלשון נקבה למה תעזבי אותי וכו'], ע"ש.

וזכינו אגבן דהנך מפרשים הנז', לברר דמילות שמסיימות "ך" שו"אית לך בך איתך עימך השימוש בהן לזכר, ואי"ז לשון ארמית כמו שר"ל. והסרנו הטעות בשתיים, גם כי אלו לשונות עולין לזכר ולנקבה וגם כי אינם לשון ארמית. והכותבים שהוא ארמית טועים טעות גדולה, ולא יתכן שנמצא תוך נוסח התפילה [מלבד פסוקים שאומרים הפסוק ומתרגמין אותו].

סו"ס ממילת לך בך נגזור למילת שלך שבך [ולא אומרים לך שלך בך שביך. אולם יש גורסים בברכת הלבנה ואין אנחנו יכולין ליגע בך, אמנם גם אלו שאומרים יוצריך כנגדיך חלקם הסכימו לגרוס בך ולא בך, והנכון לגרוך שלך בך]. ומאלו פינה לשאר מילים שאות "ך" שו"א שישמשו לזכר, וכן מצאנו "ארצך אבק ועפר עד השמדך" (דברים כח, סא), ארצך ["צ" שו"א "ך" קמ"ץ] השמדך ["ד" קמ"ץ "ך" שו"א] ושניהם נאמרו לזכר, "לקול זעקך ["ק" שו"א "ך" קמ"ץ] כשמעתו ענך" ["נ" קמ"ץ] (ישעיהו ל' יט), שניהם נאמרו לזכר, "ולקדוש ישראל כי פארך" (ישעיהו ס' ט'), "מה ענך יי" (ירמיהו כג, לז), "פור עצמות חנך" (תהלים נג, ו').

על העבודה עצמה, וכן מבאר על הפסוק "יגורו בך" כלו' בהקב"ה, ונדחק לפרש שלא כדמתרגמין יתיתבון בך, (פי' שיגורו במואב) שאז יקשה לו מדוע משתמש בלשון זכר. וגם הכלי יקר כתב על הפסוק "ויאמר לה כלב מה לך" שהוא לשון זכר ולכן מבאר שהיה זה בגלל בעלה.

וצ"ע מה יענו על הפסוק "כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא", ועל הפסוק "לא יוסיף לעבר בך" ועל הפסוק "גם לי גם לך לא יחיה", הנה כל אלה הפסוקים מוסבים לנקבה על ירושלים ועל אשה לחברתה [צרתה]. ונרא' כי לשונות הללו משמשים לזכר ונקבה, ואח"כ מצאתי בספר צחות לרבי אברהם אבן עזרא שכתב בחלק הפעלים השניים, שער בנין הפעיל [הוצאת פיורדא דף ס' ע"א, הוצאת ברלין דף מג ע"א] במילה הליכי וז"ל: ליכי סימן לשון נקבה, רק הוא לעולם לך, גם ימצא כן לשון זכר, רק לשון זכר לא יהיה כן כי אם באתנח או סוף פסוק. לא ישתנה כאשר ישתנה לשון זכר להיות הכף קמוץ בקמץ גדול [כוונתו כי לנקבה יהיה שוא תוך "ך" ולא קמץ תוך "ך"]. וכן מילת בך גם איתך גם עימך, עכ"ל. הראת לדעת כי הלשונות הללו לזכר ולנקבה.

ומש"כ באתנח או בסו"פ, צ"ע בפסוק מה לי ולך שזכרת, ופסוק ומה יוסיף לך שאינם אתנח או סוף פסוק ונאמרו לזכר. ועיין מש"כ הרד"ק על הפסוק ומה יוסיף לך, דתלוי בטעם שהוא מלך ומפסיק. ועדיין לא יישבנו את הפסוק מה לי ולך, ושור"ר בספר לחם הביכורים בשער הכינויים (דף יז ע"א) שתירץ ע"ז ותלה האתנח בטעמים.

ע"ז דכשיש הכרח שפי"ד. והנה לא ראה דברי המהרי"ל שכתב אולי לא נתקבלה תפילתו, ולכן אין להגיה, וזאת הגם שמהרי"ל היה מתקן בע"פ הטעויות כתיב עכ"ז לא שלח ידו להגיה בספר. וכ"ש ועאכ"ו שבדורות שלפנינו נהגו כל קהילות הקודש מזרח ומערב כפי שמעיד הרב חיד"א שבעיניו ראה ובאזניו שמע, לומר נקדישך ארצך עירך נחלתך וכו', ומה לנו לדרך עיקש.

ומה יועלו אלף קושיות ראיות או סברות, וכבר הודיענו חז"ל דכשיש ספק, אין ספק ופוק חזי מה עמא דבר (עירובין יד:), יבמות קב. ואפילו יבא אליהו אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל, וראה ירושלמי יבמות (יב.) דברים ברורים. וראה מש"כ בשו"ת הלק"ט (א' ט' ע"ב), כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחווה, ע"כ. וראה מש"כ המאירי ליבמות בסוגיא הנו', כל שנהגו העם בענין אחד ואין בו איסור או חשש איסור אע"פ שיש בו חששא רחוקה אין מחדשין להם מנהג אפילו היה הבא לחדש מומחה שבמומחין וכו', אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל ואין גזרתו יכולה לעמוד.

ועוד יש לי להשיב הרבה, גם ראה מש"כ הרב חיד"א בספרו טוב עין (סי' ז), ונעמוד בזה לע"ע. וסו"ס גם הלה"ב כתב שראה הגהה במחזור ישן שר"א אבן עזרא כתב דנקדישך לשון נקבה, ולא נמצא מקורו.

גם מצאתי השימוש לנקבה, פן נשרוף אותך [שופטים יד, טו], ואנחנו ניתן-לך ("ת" בפתח) [שופטים טז ב'], כמו"כ מצאנו בלשון חז"ל "ך" לנקבה "ריקנין שבך" (חגיגה כז.) וקאי ארקתך, "אמר לה מפני שבך עתיד וכו'" (מדרש אותיות דר"ע) וקאי אנשמה. וכך משוררים גדולים כתבו בשירם, רבי שלמה אבן גבירול "שלשם ושתים נתיבות שבילך וכל מבין סודם יספרו את גדלך והם יכירו כי הכל שלך, "ל" קמ"ץ "ך" שו"א, וזה לזכר. ורבי אברהם אבן עזרא ברשות לקדיש כתב, אצולה מכבודו אל בראך ועל ארבע דמות חיות נשאך, ובספר צחות מנקד "ך" של נשאך בראך אל"ף קמ"ץ "ך" שו"א, וזה לנקבה. וכהנה רבות.

ומדברי הקדמונים אנחנו למדים דלא שנא נקדישך ארצך נחלתך עבדך וכאלה אלף, שיש בהם המשרתים וישתנו לזכר או נקבה. וכשם שאין לשנות מילת נקדישך אין לשנות עבדך ונביאך תורתך וכו' וכמבואר באר היטב בדברי הרב חיד"א.

אמנם הלה"ב רוצה לחזק דברי הישרש יעקב נגד מש"כ החיד"א, ולא נוכל לקבל דבריו באיזה אופן, וכבר כתב מהרי"ל העתקתי דבריו דמי אמר שהמגיה גדול מהכותב (חובה לשנן דבריו במש"כ שם שנית ושלישית), ובצדק לא ענה הרב חיד"א לדחות דבריו בראיה ובסברא כי אין לדבר סוף, כי קבלה בידנו נקבל ואח"כ נשמע להבין ולהשכיל, ולענ"ד גם סברנו מה שסברנו וכבר זכר הלה"ב דברי הרשב"א שהחרים למי שמגיה ספרים מדעתו, וכתב

במשמעו גם לשון נקבה. האמנם שראיתי מש"כ הרש"ך בספר בנין שלמה שמדברים כלפי מעלה ראוי להזהר בזה (וה"ד הלה"ב שם), סו"ס אין זה חסרון שהרי הקב"ה מקבל תפילתנו ונותנים לו עוז בשחקים, ומה עול יש בזה, לא אדע.

והנה בכתוב "ואם ככה את עושה לי וגו'", פי' רש"י תשש כחו של משה כנקבה, ומילת את קאי על משה ולא כמש"כ הרמב"ן דקאי כלפי מעלה והוא לשון זכר. ובבאר דברי רש"י כתב החזקוני פי', שלא סיים מילת אתה מכאן שתשש כחו של משה, דלא היה יכול לסיים מילת את, וכ"כ הרא"ש. ואולם הרא"ם מבאר שאם ככה שאתה מעניש ח"ו את העם, מיד תשש כחו של משה ולא היה יכול להסתכל אלא באספקלריא שאינה מאירה, וכנגדה אמר את עושה לי, והוא כינוי לאספקלריא שאינה מאירה, ע"ש. ומבאר דשייך להיות לשון נקבה גם כלפי מעלה. וכן ראיתי לא"א עט"ר שפי' בסידור שלו אשל אברהם שמבאר "נקדישך" מכון כנגד השכינה והוא לשון נקבה, וכן אנחנו אומרים בליל הסדר (ו) היא שעמדה, וכתב בספר קב הישר (פרק צ) בשם האר"י דקאי על השכינה [ה"ה] אחרונה משם הוי"ה שאומרים "הא" לחמא עניא, וכידוע כל ענייני הספירות הם זו"ן]. וכבר נתבאר לך שהוא לשון זכר שיכלול בתוכו לשון נקבה, או על דרך השכינה ואספקלריא שאינה מאירה או על דרך תנו עוז לאלו' כדפרשתי.

ובנוסף שתיקנו נביאך תורתך וכו', פעמים ינוקד בקמ"ץ או בסגול' או שו"א נע, ובלשון התפילה יהיה קמ"ץ ובהתוספת יהיה

אמור מעתה דעזרא הסופר עם אנשי כנה"ג שתיקנו התפילה, כתבו בלשון המשתמע לזכר וגם לנקבה, ואם תשאל מדוע ולמה עשו כזאת לכתוב בלשון זו, הנה טעם גדול יש להם בדבר, והוא טעם והוא עיקר בדברי ימי החכמים. וכזאת הייתה, לפי שהיה רצונם לשנות הלשון בכונה תחילה שיהיה ניכר ההבדל בין לשון הכתוב לבין לשון תקנתם, וכדי שיבחינו לדעת שאין זה לשון הכתובים שנכנסו לכ"ד ספרים [שהרי ביניהם כמה נביאים עזרא חגי זכריה מלאכי]. ועד כדי שיאמרו בש"ס כתובות (צג. וע"ב), לשון משנה לחוד ולשון אמורא לחוד, ובחולין איתא (קלז:), לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן. ולכן בחרו על המשקל בך ולך איתך עימך הרבה מילים כאשר משתמשים בפעלי השפה ושינו הניקוד בקמ"ץ קודם "ך" נביאך תורתך, ומיד נבחין כי אי"ז לשון הרגיל בנו"כ, וסו"ס נמצא דוגמתו מעט במקראות ללשון זכר נקבה ולא כתבו ח"ו בטעות, אלא בחרו שפה שמעט ממנה במקרא, והיא לשון אנשי כנה"ג לעצמן.

עוד נר' להוסיף ולבאר, דאף שביארנו כי "ך" בקמ"ץ לפני משתמשת לזכר וכנו' במקראות, הנה פעמים ירצו בדעתם לכוין ללשון נקבה ג"כ. לפי שכאשר יתן האדם שבח לבוראו, הרי נותן והרי מקבל (כביכול), ועשה כן לצורך הגופים למטה), קיבלנו השפע באור ישר, ומחזירים באור חוזר, וכמש"כ תנו עוז לאלו' על ישראל גאווה ועוזו בשחקים, וכן אמר משה רבנו ע"ה, ועתה יגדל נא כח ה' וגו'. וה"נ כשאומרים לשבחך ולפארך נקדישך ונעריצך שיהיה

יהושע טעמו ומנהגו כשנכנסו לא"י ממה שראה כשישימש את משה רבנו ע"ה במדבר, דהא דוקא ע"ז הייתה גדולתו משאר בני דורו, דגם אם למדו וגבהו מאד לא שמשו ולא יוכלו להעתיק השמועה כדקא חזו.

ולנדו"ד, כשמסיימין בניקוד קמ"ץ קודם "ך" ואות "ך" בשו"א, זוהי לשון כנה"ג וזו תקנתם, וזה אמור בכל המילים והלשונות במקומותם ואין לזוע מיניה, וכך הוא בכל הדורות ולא רק המילים של נקדישך ונעריצך אלא כל הנך שינויים שזכרתי וכדברי הרב חיד"א הנז'.

וענין דברי קדשך שבקדושה ומנקדים סגו"ל תחת השי"ן ולא קמ"ץ, כבר בארתי במקו"א בס"ד, דתלוי במחלוקת אם זה מכלל נוסח הקדושה או סיומת שמוסיפין. ולפי דיש שס"ל דאין זה מכלל הקדושה במילא לדעתם אין לענות ימלוך כ"ז שלא עקר רגליו ואפי' אמר יהיו לרצון, ויענה רק קדוש וברוך. ולפי שאין כאן שבח לה' כהנך קדוש וברוך לכן הבדילוהו, לידע שאינו מן השבח ורק סיומת עם הכתוב. והנך ס"ל דגם ימלוך מכלל קדושה שהוספנו אנחנו ויש בזה עוז לאלו', ולכן אומרים כדרך נקדישך ונעריצך.

שו"א או סגו"ל [כמו ובדברי קדשך כתוב, וכפי שאבאר]. ורק הקפידו דכשיש שבח ותפארת לבורא עולם לנקד בקמ"ץ דוקא, שיש בו גם משמעות שמקבל שהוא ללשון נקבה [ואפי' עשה למען שמך וימינך, אמנם שיש בזה בקשה, סו"ס שמך ימינך תורתך כולם שבחי האל לתוקף גדולתו ולכחות שפעל למען הנבראים], ולפי הביאור שזכרתי זה הלשון יש בו שימוש לנקבה המורה בזה שהעם נותנים עוז לאלו'.

עמי, אזרו כגבר חלציתכם, ונקיים בנו ואל תטוש תורת אמך [ובלשון צחות זאת תורת.. ולנקבה, דכל הפסוק מדבר כלפי מעלה מוסר אביך ותורת אמך], ובואו ונחזיק בנוסח ומנהגים וכ"ש הלכות שקיבלנו מאבותנו, ולא נהיה כעלה נידף ברוח פה וקולמוסין. ואולם הרבה מאלו מנהגים והלכות שאבדו בגלל אורך הדרכים שעברנו בין המדינות, וכ"ש בדור האחרון שנשתבשו השפות והלשונות ולא נדע מהו הנוסח הנכון, ומה היה המנהג בארץ מכורתנו. ובהניח ה' לנו כמעט רגע ושכנו לארץ הקדושה חזינו לרבנן שבודאי רוצים לכוין לאמת ומחדשים וגם מתחדשים כמה הלכות שלא נשמעו במחוזותנו, ומה לא יש טוב במנהגים שנהגו הזקנים, וח"ו שינה



בית יוסף

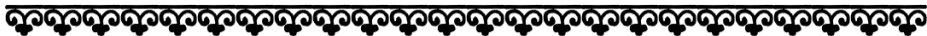




בדין שומע בעונה אם צריך להבין

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



מדאמר לקמן סופר מברך ובור יוצא, מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו, מיהו יש לדחות אותה ראייה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך, אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי. והא דאמר' במגילה (דף יז.) לועז ששמע אשורית יצא, פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרין התם (דף יח.), האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש (פ"ז ס"ו) והוב"ד בב"י (סימן קצג). וייחס הרא"ש הראיה ממגילה לרש"י. וכ"כ המרדכי (רמז קנח). וייחס ראית סופר מברך ובור יוצא לר"י. ע"ש.

וכן דעת האו"ז ח"א (הלכות סעודה סימן קפו), בשם מורו רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון שדחה ב' הראיות. אבל הראב"ה (סי' תקסה), כתב וז"ל, נראה לי דנשים ועמי הארץ יוצאין ידי חובתן בברכת המזון וידי תפלה בשמיעה, ואע"ג דלא ידעי מאי דקאמר מאן דקא מפיק להו, מדאמרין בפרק שלשה שאכלו, סופר ובור סופר מברך ובור יוצא. והאדמה לא תשם מתרגמינן לא תבור. ותו דאמרין בפרק שני דמגילה הלועז ששמע אשורית יצא, ופרכינן בגמרא והא לא ידע מאי קאמרי קמיה, ומשני מידי דהוי

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי ת.נ.צ.ב.ה.

בדבר השאלה שנשאלתי מידידי גיסי הנכבד יחיאל מטטוב הי"ו, אודות אנשי קהילתו שמתאספים לסעודות שבת ויו"ט וכדו', ובברכת המזון שומעים מאחד המברך בקול, ויוצאים י"ח בשמיעה, המבוגרים שבהם מפני שאינם יודעים לקרא בלשון הקודש, ואע"פ שמצוי בזמנינו סידורים הכתובים באותיות לועזיות, במילים של לשון הקודש, כבר הורגלו בכך לשמוע וקשה לשנות אותם ממנהגם, ואף יש מהצעירים והנשים שהורגלו בכך, לצאת ע"י שמיעה, אמנם אין בהם מי שמבין מפי המברך את ברכת המזון, אי שפיר עבדי.

ענף א

מחלקות הראשונים אם בור שאינו מבין יוצא בברכת חבריו

(א) **תשובה:** הנה בגמ' ברכות (דף מה:) אמר אביי נקיטין שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק, תנ"ה שנים שאכלו וכו' בד"א כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא. וכתבו התוס' (ד"ה שאני התם בא"ד) וז"ל, ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות, ויש מביאין ראייה שיוצאות

ופרסומי ניסא.^[8] ופירש רש"י ופרסומי ניסא, אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין, ואומרים מה היא הקרייה הו וואיך היה הגס, ומודיעין להן. עכ"ל. והיינו כמו שכתבו הראב"ה והמאירי, דכיון שיכולים לשאול ומבינים בלבם מאי קאמרי, יוצאים. ואתה ידעת שהרא"ש ייחס הראיה ממגילה לרש"י. וכעת לא מצאתי בראשונים שפירשו ההיא דמגילה בדרך אחרת, ומפני מה דחו הראיה, ומאי שנא מגילה דפרסומי ניסא, שהרי גם בברכת המזון שייך שישאלו מה אומרים, ויש הבנת הלב. וקשה על האו"ז ח"ב (סימן שעד אות ה) שהעתיק לשון רש"י, וליה לא ס"ל כרש"י.

(ב) **זה יצא** ראשונה מדברי רש"י והראב"ה והמאירי, שצריך הלועז לשאול כדי להבין, וכן הבין ידידי הגאון הרב בנימין אלון שליט"א. אמנם ראיתי בחידושי הריטב"א מגילה (דף יח.) וז"ל, ושומעין מינה שכל אדם יוצא באשורית אפילו אינו מבין וגם אין במקום מי שיתרגם לו, דהא האחשתרנים בני הרמכים ליכא דמתרגם לן ומיייתנן מיניה ראייה ללועז ששמע אשורית. עכ"ל. ומשמע שאינו צריך לשאול. וצ"ל לדעת רש"י ודעימי, דכיון שיכול לשאול שפיר דמי. אי נמי דאה"נ צריך לשאול, ואף הריטב"א לא כתב אלא שאין צריך לתרגם אבל לשאול

אנשים ועמי הארץ. וטעמא ששואלין ומפרש להו וידעין ממה מדבר באובנתא דליבא. עכ"ל. ומבואר דס"ל דאף בברכת המזון יוצא בהבנת הלב דומיא דמגילה.

וכן דעת המאירי ברכות (דף מה:): וז"ל, כבר ביארנו באחד סופר ואחד בור שסופר מברך ובור יוצא, מכאן למדו בתוספות שהנשים יוצאות בברכה שלנו, ומ"מ אין כאן ראייה, שהבור מבין קצת אלא שאינו בקי בנוסח, ומ"מ ראייה ברורה לזה מה שאמרו במגילה הלועז ששמע אשורית יצא. עכ"ל. ובמגילה (דף יז.) כתב וז"ל, ואמר שהלועז ששמעה בלשון הקודש אע"פ שאינו מכיר בו יצא. ופי' בגמ' מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, שלשון זה נודע טיבו לכל העולם אף למי שאין מכיר בו. ולא עוד אלא שרוב בני המסבה יודעין בו ואפשר לו לשאול על עניינים שבו. עכ"ל. ומועיל מה שמכיר בו שהוא לשון הקודש, וגם מפני שיכול לשאול על עניינים שבו גם כן לברכת המזון.

והילך לשון הגמ' במגילה (דף יח.), והלועז ששמע אשורית יצא. והא לא ידע מאי קאמרי, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה

[א] - והא לא ידע וכו' מידי דהוה, וכשם שהם יוצאים כך גם הלועז, אע"פ שאינו מבין, ועיין רש"י, מתקיף לה רבינא וכו', עיין פרחי כהונה, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא. ב- מידי דהוה וכו' כלומר ואמאי לא תקשי עליה, מתקיף לה רבינא. לפירוש זה קאי נמי ארישא עיין פרחי כהונה. ג- מידי דהוה וכו' היינו דעלמא, מתקיף רבינא לא תימא בעלמא אלא דוקא הכא משום דאנן נמי. וזה דלא כרש"י. ד- ובחידושים ובאורים, כתב מידי דהוה בעלמא, מתקיף רבינא אי בעלמא הוא אמינא דיעבד אין לכתחילה לא, קמ"ל במגילה הוה לכתחילה. ה- ע"פ דרכו יש לפרש הכל במגילה מידי דהוה היינו דיעבד קמ"ל רבינא דהוה לכתחילה. ו- והא לא ידעי והיאך יוצא, מידי דהוה, כלומר אה"נ אין צריך להבין, מתקיף רבינא וכו' הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא, כלומר דע"פ צריך אובנתא דליבא. הגר"ב אלון ע"פ מה שפירשתי ברש"י, להלן אות ו. וע"ע סוף אות ו פי' נוסף.

י"ח פרסום הנס, והא לא שייך פרסומא ניסא בברכת המזון ושאר ברכות, והיה להם לפרש כמ"ש בערוך השלחן משום מצות קריאה. וכתב רבינו יונה (דף לג. מדפ"ה), ולא דמי הא למגילה, דבמגילה הוי טעמא משום פרסומי ניסא וכששומע אותה אשורית הא איכא פרסומי ניסא ולא חיישינן אם היא אינה מבינה, אבל ברכת המזון שאינה תלויה בפרסום ודאי צריכה שתבין הדברים. עכ"ל. וקשה אם כן על רש"י שלמד ממגילה לשאר מילי. ואפשר לומר שהרי אף לענין פרסום הנס מה לי ששואל סוף סוף אינו מבין, ואם כן כשם שאינו מבין קריאת המגילה ויוצא ה"ה לשאר מילי. אבל יש לדחות שבמה ששואל ומודיעים אותו הרי מתפרסם הנס, וזה לא שייך בשאר מקומות, והדרא קושיא לדוכתא.

וראיתי בלבוש (סי' תרצ סע' י) שכתב שכיון שתחלת תיקונה וכתבתה היתה בלשון הקודש, שפיר הוי פרסומי ניסא בכך. ע"ש. וזה דומה קצת למש"כ המאירי, מ"מ אינו מובן כיצד מתפרסם הנס מבלי שידע במה דברים אמורים, דא"כ מה לו לשמוע הקריאה די לו שישמע הסיפור ויצא בזה, ואם הקריאה עיקר, הרי אינו מבין. וכן ראיתי שהקשה בספר ברכת אברהם ארלנגר מגילה (דף יח. עמ' צו), דמה הצירוף בזה בין שמיעת דברים שאינם מבינים, ומה ששואלים ויספרו להם הנס, הרי ברור דלא סגי בסיפור בלי קריאה, ומשמע דגם קריאה בלי סיפור לא, ולא מצינו ב' מצות קריאה וסיפור. ע"כ. וכן יש להקשות על הרב ערוך השלחן הנז' שכתב שיש ב' מצות בקריאת המגילה. והרב

צריך, ואפשר שאין צריך לשאול אלא עד אחר הקריאה.

וראיתי בספר ראש יוסף (מגילה דף יח.) להרב פרי מגדים, שדייק מדברי רש"י שצריך לשאול, וכתב דמהסוגיא לא משמע כן, דהא אחשתרנים בני הרמכים אין שואלין ואין משיבין, והניח דברי רש"י בצ"ע. ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סימן קפה אות ה), וז"ל וגם דחיה זו דפרסומי ניסא שאני לא אבין, שהרי במגילה שם אומר אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא. הרי שלבד פרסומי ניסא אומר גם טעם מצות קריאה, הרי שיוצאים בקריאה זו אע"פ שאינם מבינים. [ומלשון הרא"ש והמרדכי משמע שלפניהם היתה הגירסא רק מטעם פרסומי ניסא ע"ש, וגם ברמב"ם פ"ה (מהל' ברכות) הט"ו משמע להדיא לא כן, (כלומר לא כדעת רבותינו בעלי התוס' אלא כרש"י), וכן בבה"ג ובר"ף, וכן הסמ"ג שם כתב בשם ר"י כדעת רש"י ע"ש]. עכ"ל. מבואר בדבריו שיש ב' מצות במגילה, קריאה ופרסום הנס, ולשניהם א"צ להבין מה ששומע. וכיון שמוכח שאף מצות קריאה א"צ הבנה, יש ללמוד לשאר מקומות כמו ברכת המזון. ומוכח שגם א"צ לשאול. נמצא לדבריו שרש"י וסיע' ס"ל דמשום מצות קריאה יש ללמוד לשאר מקומות.

והתימה דהלא שפתי כולוהו ראשונים כמלאכים רש"י ראבי"ה ומאירי ברור מלל, דטעמא מפני ששואלין, ואיכא אובנתא דלבא. ומעתה יש להקשות לרש"י וסיעתו היאך למדו מכאן ראייה לברכת המזון דמה לי שצריך לשאול, מ"מ אין זה אלא בכדי שיצא

להצריכה כונה דלא ליתו לזלזולי ביה. ע"ש. וכ"כ הר"ח בן עטר בראשון לציון מגילה (יח:). ע"ש. וראיה לזה מגמ' ר"ה (דף כח:): דפריך למ"ד מצות א"צ כונה מהא דתנן ר"ה (כז:): היה עובר אחורי בית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו אם כיון להו לצאת, לא, לשמוע. לשמוע הא קא שמע, כסבור קול חמור בעלמא הוא. ע"כ הגמ'. וקשה התינח קול שופר, אבל קול מגילה שהוא בתיבות ואותיות הרי א"א לומר קול חמור הוא, ובע"כ אם כיון לבו היינו לצאת וכבר עמד בזה הטורי אבן שם, והניח בקושיא. אבל לפי מש"כ הרב המגיד וסיעתו ניהא, דאה"נ דלקול מגילה לכ"ע צריך כונה משום פרסומי ניסא. ומתני' לצדדים קתני, בשופר אם כיון לבו לשמוע, ובמגילה אם כיון לבו לצאת. ואף המקשה לא נתכוין להקשות אלא מדין שופר, ושפיר משני ליה. ושוב ראיתי להפ"ח (סי' תרצ סע' יג), שהסכים להרב המגיד, ומשום פרסומי ניסא, והביא ראיה הנ"ל. עכת"ד רבינו הגדול.

(ד) **והנה** הרב לחם משנה (פ"ב מהל' מגילה ה"ה) הקשה על ה"ה, דהא בר"ה (פ' ראוהו ב"ד) הקשו לרבא דאמר מצות א"צ כוונה, מההיא דהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה וכו', וא"כ משמע דבמגילה נמי א"צ כונה להאי מ"ה, דהא תרוייהו תני בברייתא. ואין לומר דמתני' לצדדין קתני, דמנין לחלק בין מגילה לשופר ולמשכוני נפשין לאוקמי ברייתא בהאי דוחקא. ואפשר היה לחלק דבשופר עביד קצת מעשה שהיא התקיעה ולהכי לא

מעשה רוקח הל' מגילה (פ"ב ה"ג) כתב דמצותה בקריאה משום פרסומי ניסא. ע"ש.

ענף ב

במה שכתב הרב המגיד למ"ד מצות א"צ כונה במגילה צריך לכיין לצאת, וישוב דעת רש"י.

(ג) **ובחפשי** באמתחות הפוסקים האחרונים, מציאתי ראיתי לרבינו הגדול מאור ישראל הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו חזון עובדיה פורים (עמוד ע), שדן בענין מצות צריכות כונה לענין מגילה אם צריך לכיין אם לאו, ושדעת מרן בש"ע (סי' תרצ סע' יג), פסק שצריך לכיין. והביא דברי הרב המגיד הל' מגילה (פ"ב ה"ה), על מה שכתב הרמב"ם וז"ל הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא. שכתב ה"ה וז"ל, הקורא את המגילה וכו'. במשנה היה כותבה דורשה ומגיחה, אם כוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. ופירש רבינו אם כוון לבו לצאת כפי דבריו שפסק פ' ב' מהל' שופר דבעינן כוונה לצאת ואולי שהכל מודים במגילה. עכ"ל. כלומר אפי' למ"ד מצות א"צ כונה אפשר דמודה במגילה.

וכתב רבינו הגדול בחזו"ע אפשר שטעמו משום "פרסומי ניסא", ושגם הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ח"ה (סי' קכה) כתב דמ"ש הרב המגיד בלשון אולי, אני אומר ודאי, והטעם דבעינן פרסומי ניסא, ואם לא יכוין לבו אלא כקורא אגרת בעלמא, מאי פרסומי ניסא איכא וכו', ותו דמקרא מגלה הוי מדרבנן והחמירו בה יותר ממצות תורה,

כמ"ש שם לענין ק"ש וכו'. ע"כ. ואחרי המחילה הראויה, מלבד שהוא סותר את עצמו ממ"ש על הרמב"ם ז"ל כאמור, אף גם זו דא"א לומר כן, דבשלמא גבי ק"ש שהוא עצמו מגיה שייך לומר אם כיון לבו, אבל בשומע מאחר אם קרא להגיה היכי יצא זה השומע בכוונת הלב, הרי לא נתכוון משמיע להוציא דלהגיה דוקא קרא, והלכה רווחת דבעינן שיתכוון שומע ומשמיע, אלא ודאי דדברי הפר"ח עיקר וכן פסק הרב ב"י שם. עכ"ל. [שוב ראיתי שהביאו מרן החזו"ע, שם עמ' עג ד"ה ותבט עיני]. ובאמת שהרב מקראי קודש (הל' שופר שם) בסו"ד כתב דשאני מגילה דהוי מדברי קבלה א"נ משום פרסומי ניסא. ע"ש. והביאו רבינו הגדול (שם עמ' עד). ע"ש. ואפשר שלזה כיון הרב מעשה רוקח שהמהרח"א לא הכריע.

וב"כ בספר מחנה יהודה הל' מגילה (שם), שטעמו של הרב המגיד או משום דחכמים עשו חיזוק לדבריהם, או משום פרסומי ניסא וכמ"ש הפר"ח, אלא שדחה ראית הפר"ח. ע"ש. וכן בספר צרור החיים (הל' מגילה פ"ב ה"ה) כתב שהן אמת דדברי מורו המהרח"א [הנז'] הן דברי הרשב"א בפ"ב דמגילה (דף יח: וז"ל, היה כותבה דורשה ומגיהה

בעי כוונה, אבל במגילה דלא עבד מעשה כלל בעי כוונה. אבל קשה שהרב המגיד עצמו כתב בהל' שופר (פ"ב ה"ד), שהתקיעות לא חשיבי מעשה.^[א] עכ"ד. אולם הפר"ח הסכים להרב המגיד ומשום פרסומי ניסא, וכאמור בדברי מרן החזו"ע. ובספר מקראי קודש למהר"ח אבולעפיא (פ"ב דמגילה ה"ה) כתב ליישב קושיות הרב לח"מ, דלא תימא דטעמא דהרב המגיד משום דמגילה הוה מצוה שאין בה מעשה, אלא משום פרסומי ניסא.

וב"כ במעשה רוקח הל' מגילה (שם), שטעמו של הרב המגיד משום פרסומי ניסא, והביא ראיה מר"ה וכדלעיל, וסיים וז"ל, ומעתה על כרחך מתניתין לצדדין קתני, ודלא כמ"ש הרב [לח"מ] שהוא דוחק, דמנין לו לומר כן כיון דיש לנו הכרח גדול במגילה משום פרסומי ניסא כאמור, שוב זכיתי ומצאתי כדברי בהרב חיים אבולעפיא נר"ו, אלא שהוא לא הכריח הדבר, ולענ"ד נראה ברור. שוב אחר החיפוש מצאתי להפר"ח (סי' תרצ) שכ"כ, והקשה עליו הרח"א נר"ו שם [מקראי קודש פ"ב מהל' שופר ה"ה^[א]] דליתא, דמאי דלא הקשו כן היינו משום דהתירוק הוא ברור, דמיירי בקורא להגיה

[ב] וי"ל שיש ג' חלוקות, א' אכילה, שפסק הרמב"ם שאם לא כיון באכילת מצה יצא, דהוה מעשה, אע"פ שבעלמא ס"ל להרמב"ם מצ"כ, כמ"ש הרב המגיד בהל' שופר שם. ב' שופר, שאין עיקרו התקיעות דהיינו המעשה אלא השמיעה דלא הוה מעשה דלכך למ"ד מצ"כ צריך לכיון. (וראה מח' הראשונים בענין הברכה של שופר). ג' מגילה, דאינה אלא קריאה ואין בה מעשה כלל, ולכן אפי' מ"ד מאצ"כ מודה שצריך לכיון, ויש לדחות. וכבר האריכו בכל זה האחרונים הלא בספרתם. [וע"ע לרבינו הגדול בחקירה אם שופר מצותו בתקיעה או בשמיעה או בשניהם, בחזו"ע ריש הל' שופר. וכן מר בריה דרבינא האריך הרחיב בזה בילקוט יוסף ריש הל' ברכת שופר. ואפשר לפ"ז שדעת הרב המגיד ששניהם עיקר].

[ג] (דע דמ"ש ציונים לספר מקראי קודש, הוא על פי מה שראיתיו במהדורת "אוצר מפרשי הרמב"ם", ועל פי האמת מה שנדפס שם פ"ב מהל' שופר הוא הנמצא בספרו דף קמה בהל' מגילה, ומה שנדפס בהל' מגילה הוא הנמצא בהל' שופר דף עג. ע"ש. וראו המהדירים לשנות מסיבה הנודעת להם).

שפיר. עכת"ד הרב בגדי ישע. וכן ראיתי להרב בן ידיד הל' שופר (פ"ב ה"ד) וז"ל, ועיין להרב פר"ח ז"ל (סי' תרצ ס"ק יג) ד"ה ודע, ע"ש. ולענ"ד טעמא דפרסומי ניסא אינו מספיק שיחייב לכוין לצאת, דבקריאה בלא כונה נמי הא איכא פרסומי ניסא. ועיין נמי להרב מקראי קודש מ"ש עליו. ולענ"ד נראה כפשוטו דיפרש רבה כונת קריאה, דכותבה ודורשה נמי אינו מכוין לקריאה דומיא דמגילה, ואפשר דזהו נמי כונת הרב ז"ל ויעלוז לבי שכינתי לדעתו, ועיין להרב צרור החיים בפ"ב דמגילה ולק"מ כאמור. עכ"ה. ושוב ראיתי במרכבת המשנה חעלמא שכתב, דהיינו טעמא דהרב המגיד משום שאם לא כיון חזקה שדילג ולא יצא יד"ח. ושוב לא קשיא מידי. ע"ש.

הרי שכמה טעמים נאמרו בדעת ה"ה למ"ד מצות אצ"כ, א' כמו שכתב הרב לח"מ לחלק בין שופר למגילה, וכבר הוקשה לו על זה, וגם המפרשים דחו טעם זה, גם בספר מחנה יהודה הל' מגילה (פ"ב ה"ה) דחה טעם זה. ע"ש. ותמהני שבדרך המלך בפ' הקצר, הל' מגילה (שם) הביא סברא זו. ועע"ש מש"כ. וע"ע בסוף דבריו שהביא טעם נוסף בשם נכדו. ע"ש. ב' מש"כ במרכבת המשנה. ועוד ג' טעמים או משום שחז"ל עשו חיזוק לדבריהם, או משום שמגילה הוא מדברי קבלה וכדברי תורה דמא, או משום פרסומי ניסא. אבל לדעת מרן הש"ע (סי' תרצ סעי' יג) מוכח דמצות צריכות כונה. כמו שהוכיח רבינו הגדול בחזו"ע הנז' ע"ש. וע"ע למרן היב"א בהקדמה לספר מקראי קודש הערה ה'. ע"ש.

וכו'. וא"ת למה לא דקדקו עלה בגמ' שמעת מינה מצות צריכות כונה, כמו שדקדקו בפ' היה קורא בתורה בברכות, י"ל דהכא פשיטא ליה דבקורא להגיה קאמר דהא קתני בהדיא ומגיהה. עכ"ל הרשב"א. מ"מ אחר המחילה רבה זה תמוה מאד, דא"כ ל"ל לתנא למיתני היה כותבה דורשה, ליתני הכי היה מגיהה אם כיון לבו יצא, וכו', דבשלמא במגיהה דאף קריאה אין כאן אלא מגמגם וכדפירש"י בפ' ראוהו ב"ה, שייך לומר אם כיון לבו והיינו לקרות, אבל בכותבה ודורשה מאי אם כיון לבו איכא, אי לקרות הא קא קרי, שקורא פסוק במגילה שהוא מעתיק ממנה וכותבה, וכן דורשה שקורא פסוק שלם במגילה ודורשו, אלא ע"כ מאי אם כיון לבו, לצאת יד"ח וכמ"ש הפר"ח ז"ל ודו"ק ועיין. עכ"ל. הנה דכולהו ס"ל שטעמו של ה"ה משום פרסומי ניסא, וכמ"ש רבינו הגדול.

(ה) **איברא** שראיתי להרב בגדי ישע הל' מגילה (שם), שכתב שמצא להר"ן מגילה שם שדרך בדרך הרשב"א, [ז"ל הר"ן (דף ה. מדפ"ה), היה כותבה וכו'. למ"ד מצ"כ אתיא כפשטה, ולמ"ד א"צ כונה, צ"ל אם כיון לבו היינו לקרות כראוי יצא. ואם לא כיון לבו, היינו כדרך קורא להגיה, שקורא בענין שיכיר השומע בחסרות ויתירות ולא כדרך קריאה, לא יצא. ולהכי לא איצטריך לאקשויה ולתירוצא כדעבדינן פרק היה קורא. וע"פ זה יש לפרש כותבה ודורשה, אם קורא בדרך קריאה יצא, ואם קורא להגיה היינו להשמיע חסרות ויתירות לא יצא, וכיון שגם הרשב"א כך פירש בפרק היה קורא, סמך על מה שפירש שם ומתני' אתי

שהמצות צ"כ, ופי' אם כיון ליבו לצאת, ומגדולי המחברים כתבו כן. ע"ש. והביאו הרב חזו"ע (שם עמ' עא). ומוכח דלאו כו"ע מודו במגילה, והרי המאירי ס"ל כדעת רש"י לענין הבנה, ואילו פרסומי ניסא הוי טעמא לחומרא היה מודה לה"ה. לא קשה דאפשר נמי דס"ל דפרסומי ניסא הוי טעמא לחומרא, שצריך אובנתא דליבא, אבל לענין כונה הרי ס"ל מצות א"צ כונה, ותו לא מידי. כנלענ"ד בס"ד.

וראיתי בספר חדושים וביאורים גריינמאן ברכות (מה:), שכתב שעיקר ראיית רש"י מתירוף קמא דגמ' דהיינו מידי דהוה אנשים וע"ה, דסתמא דגמרא הכי משמע דאין צריכין הבנה, ורבינא פליג עליה דגמרא. והקשה דא"כ מדוע נקטו התוס' והרא"ש כדברי רבינא. וכתב דנראה דס"ל להתוס' וסיעתם, דטעמא דמצות קריאה ופרסומי ניסא הוה נמי טעמא דגמ' מעיקרא, ורבינא הוציא סברא זו ע"י אתקפתא. אלא דלשון מתקיף קשה. עכת"ד. ולכאורה תנא דמסייע ליה הוא הרב מעשה רוקח מעשה רוקח הל' מגילה פ"ה ה"ג) וז"ל הלועז וכו'. שם ובגמ' (דף יז) מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, ותו דמצותה בקריאה משום פרסומי ניסא תדע דאנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן. ע"כ. וממה שפירש דהוה ב' תירוצים לכאורה יש לפרש דעת רש"י בדומה למש"כ בחדושים וביאורים. מיהו יש להשיב שהרי הראב"ה (סימן תקסה), כתב רישא דגמרא מידי דהוה, וסיים דאיכא אובנתא דליבא

(ו) **שוב** אשוב כעת אל נ"ד, דמוכח מדברי האחרונים דענין פרסומא ניסא הוי חומר במגילה משאר מצות דרבנן. וזה לכאורה לא כמו שכתבו התוס' והרא"ש דשאני התם משום פרסומי ניסא, דמשמע דפרסומא ניסא הויא טעמא לקולא. וכן כתב בספר בן ידיד הנז', שגם אם לא יכוין בקריאת המגילה שפיר מקיים פרסומא ניסא. והנה אע"ג דהתם מיירי בכונה לצאת י"ח ואינו ענין להבנה, דלמאן דס"ל שיוצא מבלי הבנה, עכ"פ צריך כונה. וכן הקורא שאינו מבין צריך ג"כ לכיון. מ"מ יש לומר שבזה נחלקו הראשונים דלרש"י וסיעתו פרסומי ניסא הוי טעמא רבה, ולפיכך צריך לשאול, שעכ"פ צריך שיהא הבנת הלב. ושפיר מצי ללמוד ממגילה לשאר ברכות ואפילו לברכת המזון דאורייתא, שהרי די למגילה הצריכה פרסומא ניסא בהבנת הלב,^[1] אע"פ שאינו מבין, ולא עוד שחכמים עשו חיזוק לדבריהם גבי מגילה לענין כונה להאי מ"ד, ולא מצינו שעשו חיזוק לענין הבנה. ואפשר גם לומר מטעם דמגילה הויא מדברי קבלה וכדברי תורה, ואכמ"ל בזה.

מכל אליו טעמי, יוצא שאפשר ללמוד ממגילה לשאר ברכות. אבל לתוס' והרא"ש וסיעתם, יש לומר דפרסומי ניסא הוי טעמא לקולא, ומשום הכי לא הצריכו חכמים הבנה, אבל בשאר ברכות בעי הבנה. ואע"פ שהמאירי מגילה (יח:), כתב, שצריך לכיון לקרוא וא"צ כונה לצאת, שהרי כלל ידוע מצות א"צ כונה לצאת, ויש מי שפי'

[ד] ומה שלא הוצרך להלכה לשאול אף לשיטת הפוסקים כרש"י, י"ל משום דמי הוא זה ואי זה הוא אשר יבוא לשמוע מקרא מגילה ולא ישאל על מה היה הנס ואת אשר קרא, שהרי כל העם משתתפים בשמחה ואם אינו יודע ממעשה המגילה ודאי שישאל או שישמע. ובברכת המזון א"צ שאינו ענין לפרסום.

(מצוה קט), וכ"מ מספר כל בו (סי' כה ד"ה שנים שאכלו) וכ"כ בהדיא להלן (שם ד"ה וכתב הרב יונה), והאורחות חיים מלוניל (דיני ברכת המזון אות ל, ואות מד), וכתבו שכן דעת ספר המכתם, (ע' חידושו לברכות) ושכן פשט המנהג. ע"ש. וכ"כ בהגה"מ (פ"ה מהל' ברכות אות ה), אע"פ שיש לדחות הראיות. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב כז ח"א ד"ה נשים ועבדים), בשם המפרשים, הביאו א"ר (סי' קצג). וכן משמע ברוקח (אות שכט ד"ה ברכת המזון, ובאות שלג), וכמו שיתבאר במה שאכתוב בס"ד בדעת הכל בו. (ואפשר שכ"ד הרשב"א הרא"ה והריטב"א).

ובדעת התוס' והרא"ש, כן דעת האו"ז הנז', ורבו ר"י שירליאון, והסמ"ג (עשין כז דף קי), הוב"ד בד"מ (סי' קצג אות א). ע"ש. והמרדכי (סי' קנח) הוב"ד בב"י (סי' קצג). ורבינו פרץ בהגהות סמ"ק (מצוה קט). וכ"כ בתשב"ץ תלמיד מהר"ם (סי' שכב ד"ה שלשה שאכלו), והאבודרהם בשם הרא"ש, (דיני זימן ד"ה תנן התם). וכ"כ בספר האגור (סי' רמ) שיש לדחות ראיית ר"י ור"ת. ע"ש. וכן פסקו הטור ומרן הש"ע (סי' קצג סע' א). ע"ש. וכ"כ המהרשד"ם (או"ח סי' לד), הביאו בכנה"ג (סימן קכד הגהב"י), וכתב שכן דעת [ה] א- ואח"ז ראיתי בפירוש הרשב"ץ ברכות (דף מה:): אמ"ש בגמ' בור יוצא, שכתב מכאן יש ללמוד לבעל הבית עם אשתו ובניו שדינו כסופר ובור, וכו' והן יוצאין בשמיעה ובלבד שישמעו כל הברכה. ויש מפרשים (אדצ"ל דיש) דמיירי אפילו בבור שאינו מבין לשון קודש ואפ"ה יוצא. והכי משמע מדאמרין במגלה וכו' ואינה ראייה דשאני התם דאיכא פרסומי ניסא. אבל בודאי סתם בור אינו מבין לשון הקודש, כדאמרין התם מידי דהוה אנשים וע"ה, כלומר עמי הארץ אינם מבינים לשון הקודש, וכל שכן בור שהוא יותר גרוע מעם הארץ וכו' עכ"ה. ומכאן שרש"י לא למד ממה שאמר מיד דהוה אנשים וע"ה. ב- ז"ל הרב מעשה רוקח מגילה (פ"ב ה"ג) מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, ותו דמצותה בקריאה משום פרסומי ניסא, תדע דאנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעין. עכ"ל. הנה דהוה ב' פירושים למסקנת הגמרא ולדידיה אפשר לומר שאכן רש"י למד מתנ' קמא וכמו שכתב בחדושים וביאורים הנז'. מיהו לפמש"כ יש לומר שרש"י למד מתירוצ' בתרא, והכי פירושא שכיון שהקריאה משום פרסומי ניסא, הו"א שצריך להבין הכל כדי לפרסם הנס, קמ"ל מתנ' דלא, מיהו אובנתא דליבא בעי, מיהו בשאר מקומות דהוי מצות אמירה דהיינו דומיא דקריאה דלית בה פרסומי ניסא א"צ אפי' אובנתא דליבא. ויש לפלפל בזה טובא.

והיינו כפי' רש"י במגילה, ואף המאירי פירש כן. נמצא דמשמע טפי דלשיתת רש"י סתמא דגמרא הו"א נמי משום מצות קריאה ופרסומי ניסא. וע"ע בריטב"א מגילה (שם), והבן.

וכתב עוד דמלשון הגמ' מידי דהוה משמע דכך הוא הדין בעלמא, ורבינא בא להוסיף דלעולם הו"א בשעת הדחק שאינו מבין, אבל במגילה הו"א לכתחילה, משום מצות קריאה ופרסומי ניסא, ומכאן למד רש"י. ע"ש. והיינו משום דפרסומא ניסא הוי טעמא לקולא, ולפי האמור בדעת רש"י דפרסומא ניסא הוי טעמא לחומרא, יש לפרש בדומה לזה, דהו"א אע"ג דבעלמא יוצא בשעת הדחק שהרי מה יעשו כיון שאינם מבינים, ולברך בעצמם אינם יודעים, אבל מגילה אין להקל משום פרסומי ניסא, ובירר לן רבינא דאף במגילה הדין כן והו"א לכתחילה, שהרי אי אפשר בלאו הכי. כנלענ"ד בס"ד.^[1] וראה בהערה א.

סיכום דעת הראשונים

(ז) **ובדעת** רש"י, כתב המרדכי שכן דעת ר"י, וכ"כ הראב"ה והמאירי הנז', ובאגור כתב שכן גם דעת ר"ת, וע"ע בספר הישר לר"ת (חידושים סי' תלב). ע"ש. וכ"כ סמ"ק

הרי"ף. ע"ש. וכיון דאנן אתכא דמרן סמכינן, יש לומר בנידון דידן דלאו שפיר עבדי, וצריך כל אחד לברך לעצמו, כיון שאינם מבינים.

ענף ג

דעת הכל בו והרוקח, ודעת מרן סימן קפה
סע"ג.

בו (סימן קפה), והרי כאן ס"ל כדעת הטור והרא"ש. ע"ש. ומוכח שלא ראה סוף דברי הכל בו, וזכה לכיון לדבריו. ומבואר שדעת הרוקח כדעת הכל בו והארחות חיים, וכדעת רש"י.

וידידי הגאון ר' בנימין אלון שליט"א, ר"מ בישיבת אור ישראל אטלאנטא, אמר שאפשר שכבר בזמן מרן הורגלו הנשים ולכן כתב מרן הדין כך בלי חולק. [וע"ע במלבושי יו"ט (סי' קצט סק"ב) שכ"כ בדעת הרמ"א שם, ע"ש]. ואחר המחילה הראויה, לא כן אנכי עמדי מכמה טעמים, חדא שהרבה פוסקים כתבו שהמנהג כרש"י, ואילו היה כן בזמן מרן, כ"ש בזמן שאחריו שהיו מורגלות הנשים בלה"ק. ועוד דאילו היה זה טעמו של מרן היה לו לכתוב בב"י שכן נהגו בזמנו. על לא נראה לפרש כן.

(ט) **והילך** לשון מרן בש"ע (סי' קפה סע"ג) יש מי שאומר דבעל הבית עם בניו ואשתו צריך לברך בקול רם, כדי שיצאו בברכתו. עכ"ל. והקשה עליו המג"א (סי' קפה סק"ב), צ"ע למה כתב יש מי שאומר, שהרי מילתא דפשיטא כיון שאינם יודעים לברך שצריך להוציאם בברכתו, כמ"ש רס"י קצג ע"ש, ועמ"ש שם. עכ"ל.

ורציתי לתרץ בפשיטות דמבואר בסימן קצג שאין יוצא אלא מי שמבין, ואילו הכל בו לא ס"ל הכי, ואפילו מהלשון שהעתיק הב"י יש

(ח) **וכתב** הכל בו (סי' כה) שנים שאכלו כאחד, אחד בקי לברך ואחד בור, יברך הבקי בקול רם, והבור יכוין דעתו וישמע ויוצא. והבקי נקרא בלשונם סופר, ובעל הבית עם בניו ואשתו הוי כסופר מברך ובור יוצא. ולפיכך צריך לברך בעל הבית בקול רם כדי שישמעו בניו ואשתו ויצאו בברכתו, ומי שברך בלחש טועה אם יש שם אשה ובנים. עכ"ל. וכ"כ בארחות חיים מלוניל, (דיני ברכהמ"ז אות כט ואות ל). ומסתימות לשונם היה נראה לי דס"ל כמו שכתבו הראשונים בשם רש"י ור"י. אכן חזון הרביתי וראיתי שם להלן (בד"ה וכתב הר' יונה), אחר שהביא בשמו שצריכות הנשים להבין, כתב וז"ל והר' דוד ברבי לוי ז"ל כתב בשם הר"ר שמואל שקילי ז"ל, מה שכתוב למעלה בענין בעל הבית ואשתו ובניו [והיינו הלשון דלעיל] וכן פשט המנהג. עכ"ל. וכ"כ בספר ארחות חיים (שם אות מד). ע"ש.

ומכאן אמרתי ראייה דמה שכתב הרוקח (אות שלג) וז"ל, מכאן אמרו המברך צריך להגביה קולו כדי להוציא בניו הקטנים ואשתו ובנותיו עכ"ל. והיינו כמ"ש הכל בו, ומוכח דהכי ס"ל גם כן. וכ"כ בדרישה (סי' קצג אות א), להוכיח מלשון הכל בו שצריך לברך בקול רם להוציא אשתו ובניו, דודאי

וזה פשוט. וכ"כ בכף החיים (סי' קפה סק"ח), וכמו שכתב החיד"א. ע"ש.

וכתב בא"ר (סי' קצג סק"ב) דלפי מש"כ מרן שצריך להבין צריך לפרש הא דסימן קפה בבור שמבין לשה"ק. ע"ש. והיינו כמו שהבין המג"א (סי' קפה סק"ב). אבל באליה זוטא (סי' קצג אות ב) כתב שהמנהג כרש"י ושכן משמע בסימן קפה (סע' ג). ע"ש. וכן ראיתי שכתב בערוך השלחן (סי' קפה סע' יא), וז"ל וכתב "יש מי שאומר", משום דהתוס' והרא"ש כתבו דאולי דוקא בור שמבין מה שאומרים, ולא נשים שאין מבינות כלל, וכמ"ש בסעיף ה' ולכן כתב יש מי שאומר, וזה ראייה שגם רבינו הב"י לא ס"ל כהתוס' והרא"ש. עכ"ל. ולפי האמור קשה, דהלא קי"ל סתם ויש, הלכה כסתם בדעת מרן, ומה גם שבג' מקומות שפתי מרן ברור מללו שצריך להבין, ואיך תפסו מלשון סתומה שהביא הב"י מהכל בו היפך זה, אע"פ שכן הוא הפשט בדברי הכל בו, הלא יש לפרש כמ"ש בא"ר. ולכן נראה כמו שכתבו מרן החיד"א והמ"ב בבאיור הלכה, והרב כף החיים. וכלענ"ד בס"ד.

ענף ד

שלשה ויש זימון ביניהם אם צריך בור להבין

(י) **איברא** דנראה דיש לחלק בין שנים ואין ביניהם זימון ואיכא מצוה ליחלק, ולכן אין בור יוצא אלא"כ מבין, כיון שמצוה שיברך בעצמו, אבל שלשה ויש ביניהם זימון, אחד מברך ושנים שומעים, אע"פ שיש ביניהם בור שאינו מבין. והכין משמע בסוגיא דגמרא ברכות (דף מה.), תנינן שלשה שאכלו כאחת

לפרש כמו שכתב בדרישה דס"ל כרש"י, ולכן אע"ג דבעלמא מה שכותב מרן בלשון יש מי שאומר אינו משום דלא ס"ל הכי, אלא משום שלא מצא עוד פוסקים שדיברו בזה, מכל מקום כאן אין לומר כך, דהנה כבר פסק מרן שצריך להבין (סי' קצג סע' א), וכן כתב גם לעיל בסימנים קכד וקפג כמו שיבואר בס"ד להלן. ולכן כתב כאן בלשון יש מי שאומר דרך פלוגתא, כיון שסתם כבר במקום אחר לא כך. ודון מינה ואוקי באתרין היכא דמבינים ואינם בקיאים לברך, שצריך לברך בקול רם, ולכך הביא מרן דין זה וכתבו בלשון פלוגתא, דלא תימא שסתם כדעת הכל בו. והצעתי הדברים לידידי הגר"ב אלון שליט"א, ולא סבר ולא קיבל.

ברם אני יקר מצאתי תנא דמסייע לי מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קפה סק"ג) שכתב כן בהדיא. ע"ש. ותאורני שמחה שזכיתי לכיון לדברי גדול. וחזרתי והרציתי הדברים לפני הרה"ג הנז' ושמח עמי. ושוב אחרי העיון ראיתי בבאיור הלכה (סימן קפה ד"ה יש מי שאומר), שכתב שהעיקר כמו שכתב בברכי יוסף, ושכ"כ בנהר שלום (סק"ב). וסיים שאע"פ שדעת מרן המחבר מעיקר הדין כהמחמירים, להכי העתיק דין זה, משום דעכ"פ זה עדיף ממה שלא יברכו לגמרי, דיוצא עכ"פ לדעה זו. ע"ש. ונראה שיצא לו זה משום דס"ל דמה שכותב מרן בשם יש אומרים, שיש להקל בשעת הדחק או להחמיר לכתחילה, אבל אנן בדידן דקי"ל הלכה כסתם לגמרי בין להקל ובין להחמיר, אין לומר כן. בפרט דטעמא רבה איכא הכא למימר דדון מינה ואוקי בבור שמבין קצת.

קובץ אבקת רוכל תשרי תשפ"א

קלה

פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון, ואחר כך אומר ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם הון את העולם כולו בטובו עד שגומר ארבע ברכות, והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה. ע"כ. וכן נראה בחידושי הרא"ה ברכות (דף מה: ד"ה אמר אביי דכיון דאין בהן זימון ה"ה דאין אחד מברך והשני יוצא, דמצוה על כל אחד לברך. ע"ש.

וכך נראה מלשון הטור (סי' קצג) וז"ל, וכל זמן שאינן ג' מצוה להם ליחלק, דתניא שנים שאכלו מצוה ליחלק שיברך כ"א בה"מ לעצמו. אבל בברכת המוציא פוטר אחד את חברו. בד"א כשהיו שניהם יודעין לברך בה"מ, אבל אם אחד יודע והב' אינו יודע, מברך היודע והב' יוצא, וכגון שמבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך, וצריך לכיון מלה במלה לכל מה שאומר, אבל אם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה, ולכך אין הנשים יוצאות בשמיעה אם אינן מבינות, אבל כשהן ג' אינן רשאין ליחלק, כדתנן ג' שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק. עכ"ל. ונראה לפרש אין ליחלק גבי שלשה בברכת המזון גם כן, דכותיה גבי שנים מצוה ליחלק היינו בברכת המזון.

(יא) **עוד** כתב הטור (שם) וז"ל, וכן ד' או ה' אסור להם ליחלק שכולם נתחייבו בזימון. ו' נחלקין כיון שישאר זימון לכל חבורה עד י', ואז אין נחלקין כיון שנתחייבו בהזכרת השם

חייבין לזמן ובגמ'. אתמר שנים שאכלו כאחת פליגי רב ורבי יוחנן, חד אמר אם רצו לזמן מזמנין. וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין. (ושם:) תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין. דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חברו. והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא שמע ולא ענה יצא, ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם, תסתיים. אמר אביי, נקיטינן, שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק. תניא גמי הכי, שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק, במה דברים אמורים כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך, ובור יוצא. ע"כ.

והנה אע"פ שיוצא בברכת חברו מ"מ דוקא גבי שנים מצוה ליחלק, אלא"כ הוא בור, שסופר מברך ובור יוצא, אבל גבי שלשה לא חילקו בין בור לבין סופר, משום דאפילו סופר יוצא בברכת חברו. ונראה הטעם כמו שפירש רש"י (ד"ה ואמר רבי זירא) וז"ל, לומר שאין ברכת הזימון ביניהן, לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא, שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא. עכ"ל. וכיון דבמקום זימון ברכת כולם היא, גם בור שאינו מבין יוצא, דהוי ברכתו. ודוקא כשבא לצאת בברכת חברו צריך שיבין.^[1] וכן נראה שאחד מברך לכולם בזימון, מדברי הרמב"ם ברכות (פ"ה הל' ב-ג) שכתב, שלשה שאכלו

[1] ואפשר מפני דבדין שומע כעונה צריך כונת שומע ומשמיע, אפילו למ"ד מצות א"צ כונה, דהיינו עכ"פ צריך כונת שמיעה, וזה מצרפם, ואם אינו מבין אין כאן כונת שמיעה שהרי אינו שומע, אבל בזימון שיש צירוף ביניהם א"צ כונת השומע לשמוע, ויוצא גם אם אינו מבין. עיין פרישה (ריג אות ב), עיין חזו"א (סי' כט), וגבורת יצחק. ולהלן בדעת רש"י כתבתי קצת אחרת.

החתימות. וכן יש ללמוד ממה שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יט) והביאו רבינו בסימן נט, וכו'. וז"ל ארחות חיים (הל' ברהמ"ז אות יא), כתב ה"ר פרץ (תשב"ץ סי' שו) שיש לכל אחד לברך ברכת המזון אף כשזימנו, לפי שאין יכולים לכיין כל תיבה ותיבה מפי המברך, וכו', אבל הר"מ לא היה מברך בלחש. עכ"ל. ולענין הלכה נראה לנהוג כדברי ה"ר פרץ ושבלי הלקט. ע"כ. ובשלחנו הטהור (שם סע' ז) כתוב לאמר, נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות. עכ"ל. [וכן ראיתי בתשובות הרדב"ז ח"א סימן רעו שכתב שהמנהג שכל אחד מברך לעצמו. ע"ש.]

והנה שהוציא לשון הטור שכתב המברך, שכונתו למזמן. וכן מש"כ חובת ברכת המזון, לברכת הזימון. וכך הוא בש"ע, (סי' קצג סוס"א) ומיהו אם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך וכו', וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון. ע"כ. וכ"כ בב"י סימן קצה (ד"ה וכתבו התוס'), על דברי התוס' והרמב"ם. ע"ש. הביאו בפרישה (אות ה). ע"ש. אבל הרמ"א בדרכי משה (אות ג), כתב דשאני התם [סי' קפג] דעכ"פ שומע מהמברך, אלא שמברך הוא עצמו בלחש, משא"כ כאן שאינו שומע, ואע"פ שבסימן ר' גבי אחד מפסיק בשביל שנים, שאינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר המברך הזן את הכל, [היינו לדעת הרמ"א שם, אבל מרן ס"ל עד שיאמר ברוך שאכלנו משלנו], ויכול לחזור ולאכול פת, שאני התם דאיכא צורך, משא"כ ללא

עד כ'. ומיהו אם היתה חבורה גדולה מסובין יחד, ואינן יכולין כולם לשמוע הברכה מפי המברך, ואינן רשאים ליחלק לחבורות של י' מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעה"ב ויקפיד עליהם, יכולים ליחלק לחבורות של ג' ג', ולברך בנחת שלא ישמע בעה"ב ויקפיד, זה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת בהמ"ז, שהרי אינן יכולין לשמוע מפי המברך. עכ"ל. וממה שכתב זה טוב להם וכו' משמע דכיון שנתחייבו בזימון אם לא ישמעו ברכת המזמן כולה אינם יוצאים. ולפי זה יש לומר שאפילו אם אחד מין הג' אינו מבין שיוצא בברכת המזמן. וקשה דנהי דאינם רשאים ליחלק היינו כדאמרינן שיוצאים בברכת המזמן, מיהו לא משמע דהכי הוי דינא לעיכובא, דאם עבר אחד ובירך לעצמו שלא יצא יד"ח ברכת המזון, ואולי גם שנים הנותרים לא יצאו, דזה דוחק.

וכבר עמד על זה מרן הב"י וז"ל, ונראה לי שמה שכתב ואינם יכולים לשמוע הברכה מפי המברך, אברכת זימון קאי, וכן מה שכתב זה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת המזון, חובת הזימון קאמר, דאילו ידי חובת ברכת המזון, אע"פ שלא ישמעו מפי המברך היו יכולים לצאת על ידי שיברך כל אחד לעצמו, דאין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל אחד ברכת המזון לעצמו, דאדרבה טוב שיברך ברכת המזון כל אחד לעצמו בלחש, וכמו שכתבתי בסימן קפג. עכ"ל. ובסימן קפג כתב, כתוב בשבלי הלקט (סי' קנו) בשם ה"ר אביגדור כל אחד מהמסובין חייב לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו

(יב) **ומ"מ** משמע שגם מרן מודה גבי שלשה שאם הבור שאינו מבין שיומץ ברכת המזון מפי המברך יוצא, אי לאו טעמא אחרינא דסימן קפג, דמעיקר הדין הכי עדיף טפי, ולא חילק בין בור לסופר. וכ"מ מלשונו בש"ע (סי' קפג סע' ז), יאמר בלחש "עם המברך" כל ברכה וברכה ע"ש. וכ"כ במחצית השקל (שם ס"ק יב), שע"י זה מצטרפין יחד. ע"ש. משום שברכת הזימון צריכה צירוף ועיקרה שאחד יברך לכולם, וכ"כ המ"ב (שם ס"ק כז). ע"ש. ומכ"ש לדעת הד"מ והמג"א, שכתבו שאינו יוצא י"ח ברכת המזון אם לא ישמע ברכת המזמן אע"פ שמברך בלחש. שהבור שאינו מבין יוצא בברכת המזמן שהרי אין לו ליחלק, ומעיקרא א"צ לברך לעצמו אלא לשמוע מפי המזמן. ואצ"ל לדעת הב"ח דס"ל שאין לברך בלחש. וא"כ בנידון דידן גבי שלשה יש לומר שבור יוצא אע"פ שאינו מבין משא"כ בשנים.

ועוד ראייה נראה לפי מה שכתבו התוס' והרא"ש, בטעם הראשון לחלק בין ברכת המוציא לברכת המזון, הביאם ב"י (ריש סימן קצג) וז"ל, בריש פרק שלשה שאכלו (מה:): אמר אביי שנים שאכלו מצוה ליחלק, ופירש רש"י בין ברכת המזון בין ברכת המוציא. וכתב הרא"ש (סי' ו), והעולם לא נהגו כן, וגם רש"י לא שמענו שהיה נוהג כן בברכת המוציא וכו', ומה שיש חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה, היינו משום דבתחלת הסעודה כשהם מסובין וקבועים יחד דעתם להצטרף, הילכך כל אחד יוצא בברכת חבריו, אבל בסוף הסעודה בטל הקבע ונחלקין זה מזה, הילכך כל אחד מברך לעצמו. וה"ר יוסף פירש בשם רשב"ם משום דברכת המזון

צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך. עכת"ד.

אבל נראה שהרמ"א חזר בו, שעל דברי הש"ע (סי' קצה סע' ג), שכתב כל היכא שמצטרפות שתי חבורות צריך שישמעו שתיהן דברי המברך ברכת זימון בביאור. כתב וז"ל ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו, אבל אם ירצו שהמזמן יוציא כולם, צריכים שישמעו כל ברכת המזון דבלא זה לא יצאו כלל. עכ"ל. והביאו במג"א (סי' קצג סק"ג) וכתב ולא ידעתי למה חזר בו בש"ע וסתם ססי' קצה כהר"ב. וסיים המג"א וז"ל, ול"נ לנהוג כמ"ש בד"מ דאם אין יכולין לשמוע ב"ה יזמנו ג' ג', וכ"מ פשט הגמ' והפוסקים, דכשמוזמנין בעינן שיצטרפו יחד לכל ב"ה ע"ש ודו"ק. עכ"ל. אבל הב"ח (אות ה), רוח אחרת עמו, וס"ל שאפילו בלחש לא יברך וכמהר"ם, דכשמוזמנין ליכא חילוק ברכות כלל, אלא אחד מברך והשנים ישמעו. ולא דמי לברכת יוצר אור, דהתם אם יברך בפני עצמו יצא, משא"כ בברכת המזון שיש בה זימון חייבים להצטרף יחד לענות אמן מדרשא דהבו גודל. ושכן דעת הרא"ש והטור. ע"ש. וכ"כ לעיל (סי' קפג אות ז). ע"ש. וע"ע בפרישה (אות ה ואות ז) ע"ש. ונ"מ דלדעת מרן, והרמ"א שחזר בו, אם יכולים לשמוע הזימון מפי המברך אע"פ שלא ישמעו, אין ליחלק לג' ג', אלא ישמעו הזימון מפי בעל הבית ויברכו בלחש לעצמם. וכ"כ הט"ז (סי' קצג סק"ה), ועע"ש. אולם להמג"א דס"ל עיקר כמ"ש בד"מ, עד שיוכלו לשמוע כל ברכת המזון מפי המברך, צריכים ליחלק לג' ג'. וכן י"ל בדעת הב"ח.

(יג) **ובהביטי** בערוך השלחן (קצג סע' ב וג'), ראיתי שחילק כמ"ש, וז"ל, שנים שאכלו צריכים לחלק שכל אחד יכרך לעצמו, אבל שלשה שאכלו כיון שנתחייבו בזימון ואומרים ביחד נכרך, הזימון עושה אותם כמחברים יחד ויכול המכרך לכרך כל ברהמ"ז, והשומעים יתכוונו לצאת בשמיעתם ויענו אמן, אפילו אם הם בקיאים לכרך, דכן נראה ברור מהש"ס והפוסקים, דכיון דהזימון מחברם דינם כתפלה בציבור שהש"ץ מוציא ידי חובתם, ואע"ג דבתפלה אינו מוציא את הבקי כמ"ש (ר"ס קכד), זהו דין מיוחד בתפלה, מפני דרחמי ניהו וצריך כל אחד לבקש רחמים, אבל בשארי דברים הרי עדיף יותר שאחד יכרך וכולם שומעים, משום ברוב עם הדרת מלך בקידוש והבדלה וכיוצא בהם, ולמה תגרע ברהמ"ז מהם כיון דהזימון מחברם, וכו', וזה ששנים כל אחד מכרך לעצמו זהו כששניהם יכולים לכרך, אבל אם אחד יכול לכרך והשני בור, היכול מכרך והבור יוצא, וצריך הבור לכיון כל מלה ומלה שאומר המכרך, וכתבו הטור והש"ע סעיף א' דזהו כשאינו יודע לכרך אבל מבין בלשון הקודש ע"ש, אבל אם אינו מבין כלל אינו יוצא בשמיעתו. עכ"ל. הרי שהזימון מחברם ואפילו הבקי יוצא בשמיעה וא"צ לכרך לעצמו, וכ"ש הבור שאינו מבין כיון שהזימון מחברם. ולא חילק בין מי שמבין לאינו מבין, אלא גבי שנים שאין להם דין זימון.

אבל ראיתי למהר"י טייב בערך השלחן (סי' קצג אות ב), שכתב שדעת מרן הב"י בסימן קכד מבואר, שאין חילוק בין ש"צ המוציא רבים לבין יחיד המוציא חבירו, דלעולם אינו

דאורייתא, אבל ברכה ראשונה דרבנן ולא אחמור כולי האי ויוצא האחד בברכת חבירו. וכן כתבו גם כן התוספות (מה. ד"ה אם), והמרדכי (סי' קנז). וכן כתב ה"ר יונה (לג. ד"ה שנים). עכ"ל. ומבואר שבשלשה אין ליחלק כיון שלא בטל הקבע, ואחד מכרך והשנים יצאו.

אבל הב"ח שדא ביה נרגא, שכתב שאין חילוק בדין זה בין שנים לשלשה, דגם שלשה צריך כל אחד להבין, ואם יש אחד שאינו מבין צריכים ליחלק, וקמ"ל גבי שנים ואחד בור, שאינם יכולים ליחלק דומיא דשלשה. ע"ש. וקשה דמלשון אב"י בגמ' משמע, דבא ללמד דשנים מצוה ליחלק. ועוד דגבי שלשה איתא בגמ' דאינם רשאים ליחלק, ואי איתא דהיכא דאחד מהשלשה הוי בור שאינו מבין דצריכים ליחלק, הו"ל לאתנויי טפי משנים ואחד מהם בור שאינם רשאים ליחלק, דהתם איכא מצות זימון והו"א שצריכים לזמן וישמעו כולם כעיקר הדין, וכיון שיש ביניהם מי שאינו מבין אין ביניהם זימון. אבל גבי שנים אם הבור בירך בלעז, אין לומר שלא יצא. ועוד דמבואר בדברי רש"י דשלושה שיש זימון ביניהם, הוי ברכת כולם. ולסברא זו אפ' אינו מבין יצא. ואפשר דס"ל כמ"ש הריטב"א ברכות (דף מה: ד"ה שנים שאכלו), דמה שאמר רבי יוחנן מיירי בששניהם סופרים דאי אחד בור הו"ל למימר כלשון הברייתא. ע"כ. וע"ע ברשב"א (שם), ובפנ"י (שם), ובספר גבורת יצחק. ואכמ"ל. ומ"מ יש ראייה מכל הנ"ל.

זה שאינו בקי יתפלל בעצמו בלחש יחד עם הציבור, אלא שגרמה לו בורותו שצריך לצאת ע"י חזרת השליח ציבור. משא"כ בשלשה שחייבין לזמן ואין רשאים ליחלק, ויש בזה דין צירוף. ועל כן נראה דאף מי שיוצא בחזרת הש"צ אין לזה אלא דין דיחיד המוציא יחיד. ועוד דמה שאין הש"צ מוציא את הבקי בתפילה משום דתפילה רחמי, וכל אחד ראוי לבקש על עצמו, וכך הוא הדין גבי שנים שאכלו דמצוה ליחלק, ואילו בזימון לא אמרינן הכי, וגם הבקי יוצא בברכת המברך.

והילך לשון הר"ן מגילה (דף יג:), ולבד מברכת המזון דאחמירו בה רבנן, מפני שהיא באה על הנאה שנהנה, ולפיכך החמירו שיברך אותה כל אחד לעצמו, ואסמכו למילתייהו מדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא יברך, אא"כ איכא זימון של שלשה בינייהו, דחשיבי צירוף, ואיכא שבח וקלוס יותר כשמצטרפין, ואסמכו למילתייהו מדכתיב גדלו לה' אתי וכו'. עכ"ל. הביאורו האחרונים.

ושוב ראיתי להרשב"א בתשובה ח"א (סימן קכו) שכתב וז"ל, גרסינן במסכת ר"ה (פ"ג דף כט) תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין. כלומר כל הברכות של חובה, חוץ מברכת הלחם וברכת היין וכיוצא בהן שהן ברכת הנהנין, ומי שנהנה הוא שמברך. ומה שנחלקו ר"ג וחכמים בברכות של ראש השנה ויום הכפורים ושל שאר הימים, וקי"ל כרבנן בשאר הימים שאינו מוציא את הבקי. היינו דוקא בתפילה כדי שיהא כל אחד ואחד

מוציא י"ח אפ' בלה"ק אלא"כ מבינים. ודלא כהרב שכנה"ג (סי' סב), ע"ש. וכ"כ הפר"ח. עכ"ד. וז"ל הב"י (סי' קכד), ומשמע מדברי רבינו דשאינו בקי היינו שאינו יודע להתפלל, ומכל מקום מבין הוא מה ששליח ציבור אומר, אבל אם אינו מבין מה ששליח ציבור אומר אינו יוצא בשמיעה, וכמו שפירשו המפרשים גבי סופר מברך ובור יוצא, וכמו שיתבאר בסימן קצג, וזהו שכתב שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו, דלישנא דיכוין לא שייך אלא במבין מה ששליח ציבור אומר. עכ"ל. ובש"ע (סע' א), תפס לשון הטור ע"ש. והפר"ח הינו בסימן סב (סק"א), ואף הוא מקורו נובע מהטור וב"י סי' קכד. ע"ש. והרב כף החיים (סי' קצג סק"ה) כתב שכן משמע ממרן שם ומסימן קכד. ע"ש. [ואחר מופלג ראיתי שכ"כ הגר"ד יוסף שליט"א בהלכה ברורה סי' קצג]. ואחר המחילה רבה, לא ידעתי מה שמועה שמע ובא ממרן סימן קצג, ואדרבה הכא איפכא משמע. וכ"כ בביאור הלכה (סי' קצג ד"ה אינו יוצא בשמיעה), דדינא דמרן המחבר מיירי בשנים, ובג' נחלקו הפוסקים. ע"ש. ואתמהה על הרב מ"ב שלא הביא דעת מרן מסימן קכד.

(יד) **במחילה** מהאי רבנן סבוראי הפר"ח ומהר"י טייב, והכף החיים, באמת שיש לדחות ההיא ראיא מסימן קכד, דלא דמי כלל לדין זימון, דאע"ג דש"צ אינו מוציא אלא במבין, אכתי אינו דומה אלא לשנים בברכת המזון. שהרי אין תפילתו של האיניו בקי תלויה בצירוף, ואדרבה כל שאר הציבור כבר התפללו תפילתם בלחש, וגם הש"צ עצמו כבר התפלל תפלתו, והיה עדיף שאף

בדין שומע כעונה אם צריך להבין

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

(טו) **אעיקרא**, שנראה שיש לחלק בין שלשה שאכלו ויש ביניהם זימון לבין שנים שאכלו ומצוה ליחלק. וז"ל מרן החבי"ב בשכנה"ג (סי' סב הגה"ט א), אבל מצאתי בספר ברכת אברהם ח"ט (סי' רפז) כתב, דאפילו למ"ד דאפילו בלשון הקודש בעינן שיבין בלשון הקודש, היינו דוקא בין יחיד למוציא יחיד חברו, אבל לא ליחיד המוציא את הרבים, דביחיד המוציא את חברו אינו יוצא אלא אם כן מבין בלשון הקדש, אבל יחיד מוציא את הרבים, כגון ש"צ המוציא רבים י"ח, ושלשה שאחד מוציא לשנים בברכת המזון, וכל שכן לעשרה, אפילו אינם מבינים בלשון הקודש מוציא את הרבים י"ח. ובסימן רפג כתב דכדאים הם המתירים לסמוך עליהם בשעת הדחק. עכ"ל.

ואם כי איני רוצה להאריך אמרתי אעתיק גם לשון ספר ברכת אברהם טריויש צרפתי הנז' (דף רסז:): שכתב על שיטת התוס' והרא"ש, וז"ל, ועם כל זה אפי' לדעתם נראה לע"ד שיש הפרש בין אחד שמוציא חברו, לאחד המוציא רבים כגון בברכת זימון בשלשה, דלדידהו אין הנשים יוצאות בברכת זימון של האנשים אם אינן מבינות לשון הקודש, אפשר אפילו בזימון של עשרה, היינו משום דאינן מצטרפות לזימון עם האנשים, וכ"ש אם לא היו חייבות בזימון

מבקש על עצמו. וביחיד שאינו מוציא בתפילה לכולי עלמא אף למי שאינו בקי כטעמא דאתמר בירושלמי. דגרסינן התם כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מן התפילה וקריאת שמע וברכת המזון. תפילה לפי שאין שליחות ליחיד. קריאת שמע כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו. ברכת המזון דכתיב (דברים ח), ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא יברך. ודוקא למי שהוא בקי אינו מוציא בברכת המזון, אבל למי שאינו בקי מוציא, וכדאמרינן חכם מברך ובור יוצא. עכ"ל.

ומוכח שאין אחד מוציא את חברו הבקי לעולם, שכל אחד יתפלל לבקש לעצמו, ומה שצריך לש"צ שיוציא לשאינו בקי משום שאין שליחות ליחיד, ולא מטעם צירוף, שהרי אין הבקי יוצא בתפילת הש"צ, ואילו גבי ברכת המזון מוציא המברך בשלשה, אף הבקי. והכי עדיף טפי, כדמוכח לעיל. ואילו היה דומה היה צריך להיות הדין בזימון שכל אחד יברך לעצמו. נמצא גבי ברכת המזון, היכא דאמרינן כל אחד ואחד יברך לעצמו, הוי דומיא דתפילה, שתפילה נמי צריך ליחלק, ולא מצינו מצוה ליחלק בברכת המזון אלא בשנים. ולכן החילוק עדיין עומד על תילו מפני שאין הנידון דומה לראיה.^[1]

[1] ואפשר לומר שאף אם אינו מבין נחשב שומע, אלא שאינו מצורף למשמיע שהרי אינו מבין מה אומר המשמיע ולכן אינו יוצא בשמיעה זו, כיון שאין מה שמצורף בינו לבין המשמיע, ולכן גבי שנים וכן בתפילה שהוא צריך לבקש רחמים על עצמו, צריך להבין כדי שיועיל לו, שאם לא כן אין להם צירוף, אבל כשיש זימון הרי הוא מצורף מחמת הזימון, ושוב אינו תלוי במה שמבין. ראיתי כעין זה באחרונים.

ואפשר לומר על פי האמור שזה כונת התוס' שאני התם משום פרסומא ניסא, שבמגילה בעינן פרסומא ניסא וברוב עם, ולכן ע"י כל אחד שנמצא בקריאה יש צירוף לענין זה, ולכן אינו צריך להבין. משא"כ בברכת המזון, ואילו לדעת רש"י יש לומר דאין זה מקרי צירוף, ושאינו מזימון, דחובה הוי.

להרב תוס' יו"ט בספרו דברי חמודות ברכות (פ"ז ס"ו אות טו), על דברי הרא"ש דס"ל שנשים צריכות להבין מה ששומעות, שכתב וז"ל, וכ"כ התוספות, ואם כן אין הנשים יוצאות בזימון שלנו, וכ"כ בהדיא בקיצור, גם כתב כן בטור וז"ל ולכך אין הנשים יוצאות בשמיעה אם אינן מבינות, ע"כ. ותימה מהכא אתשובות רבינו שכתבתי בסעיף יא, ונ"ל דהתשובות מיירי מימות רבינו ואילך, שהנשים רובן יודעות ספר ומבינות מיהת כמו הבור שהוזכר בברייתא בימיהם, שפירשו התוספות שמבין בלשון הקודש ויודע קצת מאי קאמר, [ח] ע"כ. אלא שרמ"א ז"ל כתב אף על פי שאינן מבינות, וזה צ"ע. עכ"ל. ובספרו מלבושי יו"ט (קצט ב) כתב כך ליישב דעת הרמ"א והלבוש, אע"פ שלא משמע כן מלשונם. ע"ש.

וכן ראיתי בספר גבורת יצחק ברכות (דף מה: עמ' קמב), שדייק מלשון התוס' דזימון וברכת המזון חד דין אית להו, ואם צריכים להבין בברכת המזון ה"ה בזימון, ואם לא צריכים להבין בברכת המזון ה"ה בזימון. והוקשה לו מהרמ"א והלבוש וכו'. ע"ש. ובאמת שהרא"ש (שם סי' ו) לא כתב לשון זימון, ולפ"ז יש לומר שהרא"ש פליג אתוס' בזה, וכמ"ש בתשובה הנז' בדברי חמודות. וז"ל הרא"ש (כלל ד סי' טו) ונשים יוצאין בזימון של אנשים כיון שמשובין יחד, דנשים מזמנות לעצמן כל שכן דיוצאות בזימון של אנשים. עכ"ל. אכן בקיצור פסקי הרא"ש (שם) איתא זימון. וכן הקשה בביאור הגר"א (סי' קצט סע' ז), שבר"ס קצט לא כ"כ וצ"ע,

כאנשים. אבל הסופר המברך להוציא שנים דהוו להו זימון, נ"ל דהנשים יוצאים אפילו אינם מבינים בלשה"ק, וכ"ש אם הם עשרה בברכת הזימון בשם, וכן כה"ג בש"צ המוציא בתפלתו הרבים י"ח דאל"כ וכו', אלא ודאי רבים שאני, דאפילו מי שאינו בקי שאינו גם כן מבין בלה"ק, יוצא בתפלת ש"צ וכו'. עכ"ל. ונראה דמכאן יצא להו לרבנים הנז' שלא לחלק בין ש"צ שמוציא יחיד וברכת המזון בשלשה, משום שהרב הנז' בחדא מחתא מחית להו, ובכללל חדא כייל להו. ובאמת שיש לחלק כנ"ל, ונקוט מיהא פלגא מהרב ברכת אברהם ומרן החבי"ב. וכ"פ בעולת תמיד (סי' קצט סק"ב) כדעת הברכ"א. וכבר פסק מרן סי' קכד שצריך להבין, ומיהו לגבי זימון נראה שיש לחלק. [וכן ראיתי בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' לב) שכתב וז"ל, ולענ"ד דדעת מרן הש"ע כד' ברכת אברהם מדנקט תנאי זה דוקא גבי שנים שאכלו יחד לבד משמע פשוט דוקא האי, אבל בג' או ב' אין תנאי זה אמור ודוק. עכ"ל. ויעלוז לבי שזכיתי לכוין לדעת גדול.]

ענף ה

עוד בהנ"ל, ואם יש חילוק בין ברכת המזון לזימון.

(טז) **עוד** רגע אדבר מילין לחבר, במה שכתבו מרן והרמ"א בש"ע (סי' קצט סע' ז) נשים מזמנות לעצמן, רשות. אבל כשאוכלות עם האנשים, חייבות ויוצאות בזמון שלנו. הגה: אף על פי שאינן מבינות. ע"כ. ויש לדון הן בדעת מרן והן בדעת מור"ם, אם יש לחלק בין זימון לברכת המזון. ראה ראיתי

[ח] ויש להעיר שבד"מ (סי' קצט אות א) כתב שהמנהג כרש"י, וכ"כ הרבה אחרונים, ואם כדברי הרב הנז' שמימות הרא"ש כבר רוב הנשים יודעות, קשה, היאך העידו כל הפוסקים שכך המנהג.

ואין לצאת מחובה לרשות, כדאיתא בגמ' ברכות (מה.) למ"ד שנים שאכלו אם רצו מזמנין. מיהו יש לדחות דמ"ש מזמנות לעצמן רשות, היינו אם לא אכלו עם האנשים, ובאכלו עם האנשים, חייבות אף אם יחלקו. וראיתי במ"ב (סי' קצט ס"ק חי) שדעת ש"ע הרב זלמן שאם רצו הנשים להתחלק מחבורת האנשים ולזמן בעצמן הרשות בידן. ע"ש. וכ"כ בשמו הרב כף החיים (שם ס"ק כג), וכתב שכשיש זימון בשם, שאינן יכולות ליחלק. ע"ש.

ובשער הציון (שם אות ט) האריך הרחיב בזה וז"ל, וביד הקטנה לא כתב כן, עיין שם. ונראה שטעם הגר"ז, דכיון דאחיבו להו בזימון מחמת שאכלו בחבורה של ג' אנשים וחל ממילא עליהו גם כן חיובא, כמו שכתב הלבוש, אפילו לאחר שנפרדו מהם לא פקע חיוביהו ועדיין הן מחויבות בזימון ולא רשות. ולא שייך בזה סברת הש"ס גבי ד' שאכלו אין רשאים לחלק לשתי חבורות [אף למאן דאמר דשנים מזמנין רשות], משום דאקבעו להו בחובה מעיקרא, דהתם החיוב היה מעיקרא משום שהיו ד' [לפירוש התוספות שם], ואם יתחלקו לשנים על כרחו פקע חיוביהו, משא"כ הכא דנמשך עליהם החיוב משום מגו וכנ"ל, ולכן אף לאחר שיפרדו גם כן לא פקע מהם. ואף דאין מוכרח, מכל מקום מסתברא כוותיה, דאין לנו לכופן שישבו דוקא בחבורה אחת עם גברים, ובפרט להגר"א שפסק לעקור דנשים מזמנות לעצמן חוב, בודאי לא יפסידו כלום על ידי פרידתן. עכ"ל. ותלי"ת שזכיתי לכון לדעת גדול. ונראה שדעת האחרונים נוטה

ואפשר שדעתו כמ"ש ט"ז שם (סק"ב), וצ"ע. ע"כ. וראיתי בספר שדה אליהו ברכות (דף מה: עמ' רס הע' 8), שכתב בשם דמשק אליעזר, לפרש כונת הרמ"א לחלק בין שנים ושלשה דבסימן קצג מיירי בשנים שלא נתחייבו בזימון, מסכים הרמ"א שצריך להבין לצאת בשמיעה, אבל בסימן קצט מיירי בזימון שעיקרו לשמוע מפי המברך, לכן גם הנשים יקיימו חיוב זימון כתיקונן ולכן סמכין ארש"י. ע"ש.

ואפשר שכן דעת הרא"ש בתשובה, ולפ"ז יש לומר כן גם בדעת מרן הש"ע, ולכן כתב הדין בסתם ולא חילק בין מבינות ללא מבינות. ואף הרמ"א לא כתב בלשון י"א אע"פ שמרן פירש דעתו בכמה מקומות. וכ"כ באליה רבה (סי' קצט סק"ד) בתירוץ שני, שאפשר דס"ל להרמ"א והלבוש כדעת הברכת אברהם ודעימיה, ודחאו בשתי ידיים שמלשון הלבוש לא משמע כן, שכתב וכבר כתבתי שברכת המזון צריכות שיבינו או שיברכו בלחש. גם בספר ברכת אברהם גופיה דף (רסז), כתב דנשים לענין זימון, כיון שאין מצטרפות הויין כיחיד המוציא יחיד. ע"כ. והוא בלשון שהעתקנו לעיל בשמו. וכ"כ במג"א (סימן קצט סק"ה). ע"ש. וע"ע בלבושי שרד שם. לך נא ראה.

(יז) **ברם** יש לומר דכיון שחייבות בזימון כשאוכלות עם האנשים, שוב אין להם ליחלק, ומצטרפות ויוצאות כמו אנשים, ושוב שיש לחלק בין שנים לשלשה. ואין לומר שיכולות ליחלק לזמן בעצמן, דהא נשים מזמנות לעצמן רשות, ועם האנשים הוי חובה

ובביאור הלכה שם, לך נא ראה. לפיכך לא כתב לשון י"א כיון דמרן לא איירי בזה, ולא פליג עליה הכא בהדיא. והרמ"א לשיטתיה אזיל דס"ל שהמנהג כרש"י, כמו שכתב בד"מ (סי' קצג אות א), ע"ש. וכ"כ המאמר מרדכי (סי' קצט סק"ג), ע"ש. ושוב ראיתי בב"ח (סי' קצט סוף סע' ז), שכתב שהרמ"א ס"ל כרש"י. ע"ש. וכן משמע בפרישה (סי' קצג ג). ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סי' קפה סע' ו). ע"ש.

(יט) **נהדר** אנפין לגידוננו אם יש לחלק בין ב' לג', ואעתיק לשון מרן (סי' קפג סע' ו) משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך, לא מבעיא בשעת שהוא מברך, שצריכין לשמוע ולהבין מה שאומר המברך, אלא אפילו בין ברכה לברכה אין להם להשיח וכו' עכ"ל. והוא לשון הטור. וכ"כ הלבוש ע"ש. ומבואר שאף בזימון צריך לשמוע ולהבין. וכעת לא ראיתי לאחד מהפוסקים האחרונים שהביאו לשון זו של מרן והטור להוכיח כן. ובדרך כלל אומרים בשיבות, אם דבר זה לא נמצא בספרים, אין לסמוך על זה. מיהו אנן בדין שלא חיפשתי אלא עד כמה שידי יד כהה מגעת, וכיון שזה פשוט כביעא בכותחא, יש לומר דהכי ס"ל למרן שאין לחלק בין יחיד שמוציא יחיד, ויחיד המוציא רבים אפי' בזימון. ובערוך השלחן (סי' קפג סע' ז) השמיט לשון "להבין", ונראה משום דס"ל לחלק בין ב' דהוה יחידים, לבין זימון.

ואנכי יקר ראיתי להרב אליה רבה (שם ס"ק טו), ובא"ז (סק"ז), שדקדק בלשון הב"ח (סע' ז) דס"ל שאין לברך בלחש עם המברך, כמו שכתב בב"י סע' ז, דדוקא אם מבינים הוא

להקל בזה, ואכמ"ל. ומ"מ אין ללמוד מכאן לחלק בין שנים לשלושה בדעת מרן. ובדעת הרמ"א כתב הא"ר טעם לחלק בין ברכת המזון לזימון, משום דסמך דעתו על הפוסקים דלעולם אין נשים חובה אלא רשות לכך היקל כשיטת רש"י ור"י. ופירש בפמ"ג (א"א סק"ה) והיינו דהוה כעין ספק ספיקא, שמא הלכה כרש"י בסימן קצג, ושמא רשות. ע"ש. כן כתבו בפירוש דעת הלבוש שחילק בין ברכת המזון לזימון.

(יח) **ומקום** הניחו לי האחרונים להתגדר, דמי לא עסקינן שהנשים עונות ברכת הזימון ברוך שאכלנו וכו', וכן משמע במ"ב (סי' קצט ס"ק יז). וזהו כונת מרן הש"ע שיוצאות בזימון של האנשים, שהרי אומרות בעצמן, ובוה יוצאות אע"פ שאינן מבינות. וע"ע בלבוש (סי' קצג סע' א), ובמג"א (שם סק"ב), ובערוך השלחן (סי' קפה סע' ז), ועוד אחרונים שהסכימו שאפילו מי שאינו מבין לשון הקודש יוצא באמירה. וכן דעת מרן היביע אומר ח"ה (א"ח סי' יב). ע"ש. והרמ"א לשיטתיה אזיל דברכת הזימון עד סוף הזון, וצריך לשמוע המברך לכה"פ עד סוף ברכת הזון, ואם כן היה ראוי שיבינו, ופסק שא"צ להבין.

ובזה מיושב אצלי למה לא כתב הרמ"א דינו בלשון י"א, שהרי מרן ס"ל שצריך שהשומע צריך להבין, והיה לו לכתוב בלשון י"א, דכיון שכאן מרן לא איירי בזה, אלא בחזרות ואומרות ברוך שאכלנו וכו', והרמ"א תפס לשון מרן לדידיה "ויוצאות בזימון שלנו אע"פ שאינן מבינות" וכן דרכו במקומות הרבה, ותמצא כן (סי' שיט סע' ג),

בדין שומע כעונה אם צריך להבין

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

אמן יצא. עכ"ל. וז"ל הרמב"ם (פ"ה מהל' ברכות הל' טו), שנים שאכלו כאחד כל אחד ואחד ממברך לעצמו, ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע, זה שיודע ממברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו. עכ"ל. וכתב מרן בכ"מ, וכתב רבינו והשני עונה אמן, משום דכשעונה אמן חשוב כמברך עצמו, ושומע ואינו עונה לא חשוב כמברך עצמו כמ"ש בפ"א מה' אלו. ע"כ. ודייק הפמ"ג מהלשון ויוצא ידי חובתו, דבלא עניית אמן אינו יוצא יד"ח, ומסתמא באינו מבין איירי, דמבין א"צ לענות אמן.

וב"ב באמרי נועם להגר"א ברכות (מה:): בד"ה בא"ד ונשים צ"ע וכו', וכל זה דוקא אם הם שותקין, אבל אם הם אומרים מלה במלה עם המברך או שעונין אמן יוצאין בודאי, וכן נכון לעשות בקידוש, או שיאמרו עם המקדש מלה במלה או שיענו אמן, ואם לאו צריכין לקדש בעצמן. עכ"ל. והיינו כמ"ש הפמ"ג בדעת הכ"מ והרמב"ם. שוב ראיתי שכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א (סי' קכו), וז"ל דגרסינן בירושלמי כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מן התפילה וקריאת שמע וברכת המזון וכו', ברכת המזון דכתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך. ודוקא למי שהוא בקי אינו מוציא בברכת המזון, אבל למי שאינו בקי מוציא וכדאמרין חכם ממברך ובור יוצא. וכל שכן בעונה אמן שהאומר אמן כמוציא ברכה מפיו דמי. עכ"ל.

ולאו מילתא פסיקא היא בדעת הרמב"ם, שכן בערוך השלחן (סי' קפה סע' ה), כתב

דא"צ לומר בלחש, שכן לשון הב"ח שצריך כל אחד לזוהר לשמוע ולהבין. ע"ש. [מיהו אם אינו מבין לדעת הב"ח צריך ליחלק ואין כאן זימון]. ובב"ח למד כן מלשון הטור. וה"ז כדברינו שכונת הטור והש"ע שאין חילוק בין ב' ואין ביניהם זימון, ובין ג' ויש ביניהם זימון, דלעולם צריכים להבין מה ששומעים. ותו לא מיד. והטעם מפני שאם אינו מבין אינו שומע. ועוד דכיון דלאו לעיכובא אמרו שבזימון יחדו ירננו, בדרך שאחד ממברך והשנים שומעים, ושפיר דמי שכל אחד יכול לברך לעצמו, ובזמנה"ז נכון וראוי לעשות כן, מוכח שלא מתבטל הזימון ע"י האמרים בלחש, והוי ברכת כולם. ואף שדעת המג"א דצריך לשמוע מפי המברך כל הברכות, מ"מ מועיל מה שמברכים בלחש, כמו שכתב המג"א עצמו (סי' קצג סק"ב), וכ"ש לדעת מרן והרמ"א, שא"צ לשמוע מפי המברך את כל הברכות כולן אלא הזימון בלבד, ולהרמ"א ברכת הזון, שאינו מבטל את הזימון והצירוף. ואחר המחילה זה דלא כמו שכתב הב"ח שאם אינו מבין בשלשה צריך ליחלק ואין ביניהם זימון, דס"ל שצריך לשמוע מפי המברך לעיכובא.

ענף ו

מי שאינו מבין אם יוצא בעניית אמן

(כ) **וחזי** הוית להרב פרי מגדים א"א (סי' קצג אות ד) שכתב וז"ל, והוי יודע דבכסף משנה (פ"ה הל' טו) מהל' ברכות משמע לכאורה דכשענה אמן בור יוצא אע"פ שאין מבין לשון הקודש, דעונה אמן כמברך, וזהו שהצריך שם לענות אמן. ופרק א' מהלכות ברכות (הל' יא) דבמבין, אע"פ שלא ענה

לשון הרמב"ם, דבאומר אמן אחר ברכה הוה כמברך בעצמו, ויותר משומע כעונה וכו', לפ"ז י"ל, דלכן נהגו לצאת בברכות ע"י אחר גם מי שאינו מבין לה"ק, דע"י שאומר אמן הוה כאומר בעצמו. וחזונו במשנ"ב שהבין, דהך כלל דמי שאינו מבין לא יצא בלה"ק, לשיטת הראשונים שנפסק כמותם בשו"ע, אין זה רק בשומע כעונה, אלא אפילו בעונה אמן. עכ"ל.

ולאחר המחילה מכבוד תורתו אען ואומר, שרש"י והראב"י והמאירי כולו ס"ל דומיא דמגילה, ובמגילה לא שייך עניית אמן. ואלא לר"י שהביא ראיה מסופר מברך ובור יוצא אפשר למימר הכי. ומיהו קשה דלא זכר שר לפמ"ג הנו, ושדעת הרמב"ם כדעת התוס' והרא"ש, שאם אינו מבין לה"ק אינו יוצא, והכי ס"ל לרמב"ם אלא"כ עונה אמן, וכמ"ש הכ"מ, ומרן הכ"מ בש"ע ג"כ פסק כשיטת התוס' והרא"ש, והיאך כתב שזהו טעם למנהג, ונמצאו דברי מרן סתרי אהדדי. ועוד שמרן הכ"מ (פ"א מהל' ברכות ה"א) כתב שאפילו ענה אמן דהוי כמברך עצמו, אינו יוצא אלא"כ שמע כל הברכה כולה. וכ"פ בשלחנו הטעור (סי' ריג סע' ג), ע"ש. ואמטו להכי זה שאינו מבין כאינו שומע דמי, ולא מועיל לו שעונה אמן. ובדעת המ"ב לא ידעתי היכן ראה מה שכתב.

ולכאורה כונתו לסתמות לשון המ"ב שלא חילק בזה. ומהפמ"ג לא קשה, שלכאורה יש לומר כונת מרן (פ"ה הט"ו) כך, שהבור יוצא אע"פ שאינו מבין, אמנם בש"ס איתא שמצוה ליחלק, ולזה כתב הרמב"ם שאם עונה אמן יוצא ידי חובתו דהוי כמברך עצמו, וכאילו

ו"ל, ולא אבין דעת רבותינו דמנ"ל דהבור מבין בלשון הקודש, והרי הרבה בורים יש שאינם מבינים כלל, וכי חלקה הברייא בין בור לבור, ובאמת בסמ"ג (מצוה כז) ליתא לדחייה זו, רק על הך דמגילה דפרסומי ניסא שאני. ע"ש. וגם דחייה זו דפרסומי ניסא שאני לא אבין, שהרי במגילה שם אומר אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא. הרי שלבד פרסומי ניסא אומר גם טעם מצות קריאה, הרי שיוצאים בקריאה זו אף על פי שאינם מבינים. [ומלשון הרא"ש והמרדכי משמע שלפניהם היתה הגירסא רק מטעם פרסומי ניסא ע"ש. וגם ברמב"ם פ"ה הט"ו משמע להדיא לא כן וכן בבה"ג ובריי"ף וכן הסמ"ג שם כתב בשם ר"י כדעת רש"י ע"ש]. עכ"ל. והבין בדעת הרמב"ם הנו' שלא חילק בין בור לבור, שאפילו אינו מבין כלל יצא. וק"ק שנראה כמ"ש הפמ"ג, דדוקא אם עונה אמן הא לאו הכי לא יצא. וראיתי למרן היביע אומר ח"ה (א"ח סי' יב אות ד), שהביא להקת הראשונים דס"ל שיוצא הבור אפילו אינו מבין, וכתב וז"ל ולדעת הערוך השלחן כ"ה ג"כ דעת בה"ג והרי"ף והרמב"ם. ע"ש. ודייקא דלדעת העה"ש, שבפלוגתא תליא.

(כא) **ואחזה** להרב ברכת אברהם ארלנגר מגילה (דף יז. עמ' צד) שכתב וז"ל, ועיין במשנ"ב (קצג סק"ה) שכמה ראשונים סוברים שיוצאים בשמיעה בלה"ק גם אם אין מבינים, ושכן נהגו, שגם נשים וע"ה שאינם מבינים לה"ק מוציאים אותם בברכת המזון וברכות, אלא שעדיף שגם יאמרו עמו בלחש. ולכאורה היה נראה להעיר, שלפי המבואר בכסף משנה ברכות (פ"א ה"א) עפ"י דקדוק

בדין שומע כעונה אם צריך להבין

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

נחלק. נמצא שדעת הרמב"ם כדעת רש"י, וסיעתו. ומרן הכ"מ לא כתב כן אלא בדעת הרמב"ם, וליה לא ס"ל הכי. ומ"מ אין לומר שהמנהג שכתב הרמ"א היינו מפני שעונין אמן. וסתמו כפירושו שלא כתבו כן האחרונים, ואדרבה כתבו דאפילו למ"ד מי שאינו מבין אינו יוצא, שאם יענה אמן יוצא.

(כב) **ומכאן** ראייה למש"כ הערוך השלחן (סי' קפה סע' ה) שדעת הרמב"ם כרש"י. ואם עונה אמן הרי מקיים מצות חילוק. ואפשר שזהו כונת מרן הכ"מ. ואל יקשה בעיניך מדברי הרמב"ם הל' ברכות (פ"ה ה"ב וג'), שכתב וז"ל שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון וכו', ואחר כך אומר ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו עד שגומר ארבע ברכות, והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה. עכ"ל. לומר שאף בזימון חייבים לומר אמן לצי"ח. דזה אינו כמבואר בכ"מ וז"ל, ומה שכתב והן עונין אמן. לאו למימרא שאם שמעו כל הברכות מתחלה ועד סוף ולא ענו אמן שלא יצאו, אלא לומר שמצוה עליהם לענות אמן כדי שיטלו שכר כמברך, וכמ"ש בפ"א מהלכות אלו. עכ"ל. שהרי שאין זה אלא ליטול שכר כמברך, ודיקא נמי שהרמב"ם לא כתב שבזה יוצא ידי חובה, ולכן פירשו מרן הכ"מ כדי ליטול שכר, ואילו בהלכה טו כתב הרמב"ם שיוצא ידי חובתו, וכתב הכ"מ חשוב כמברך. ואתי שפיר.

שאינו מבין לשון הקדש יוצא, ולדידיה גם הנשים שאינם מבינים לשון הקדש יוצאים בשמיעה, וכן היא דעת רש"י ז"ל, אמנם הרב ב"י ז"ל פסק דבעינן שיבין דוקא עיין שם. והשני עונה וכו'. היינו כדי שתחשב לו כאילו בירך הוא עצמו, דלענין לצאת ידי חובתו אף בלא עניה הוא יוצא. עכ"ל. ששתי כעל כל הון, שזיכני ה' יתברך לכיין לדעת גדולים. ולפ"ז שהרמב"ם כרש"י ס"ל ועניית אמן אינו אלא למצוה, נמצא שלתוס' והרא"ש ומרן שפסק כמותם, אפילו עונה אמן לא מועיל. ודלא כמ"ש הפמ"ג והגר"א. ואגב אעיר דמ"ש בערוך השלחן שהרא"ש והמרדכי משמע, שלא גרסו מצות קריאה אלא פרסומי ניסא. הנה במגילה (פ"ב ס"א) גרס לה הרא"ש.

ענף ז

המנהג, דעת האחרונים להלכה, והעולה
לדינא בס"ד.

(כג) **המורם** מכל, שדעת מרן שהשומע צריך להבין, ואין לחלק בין יחיד שמוציא יחיד ובין ש"ץ שמוציא רבים, ואף בזימון אין לחלק. ובעונה אמן, אדרבה משמע מהרמב"ם שדעתו כרש"י, ומה שפירש בו הכ"מ היינו לדעתו, ותו לא. אולם הרמ"א בד"מ (סי' קצג א) כתב שהמנהג כרש"י, וסיים ולא ראיתי מעולם מי שמיחה בדבר. ע"ש. וכ"כ הב"ח (שם סע' ג). ובשכנה"ג (הגהב"י אות ב). וע"ת (שם סק"ב). וכ"כ במג"א (שם סק"ב). וכ"כ בא"ר (סק"ב). ע"ש. וכ"כ הרב יפה ללב סימן זה (סק"א). ע"ש. וכ"כ בערוך השלחן (סי' קפה סע' ו). וכ"כ המ"ב (סי' קצג סק"ה).

וכאשר דימיתי מצאתי ראיתי להרב מעשה רוקח (פ"ה הט"ו) שכתב וז"ל, ואחד אינו יודע וכו'. רבינו סתם דבריו, ומשמע דאף

וכאשר דימיתי מצאתי ראיתי להרב מעשה רוקח (פ"ה הט"ו) שכתב וז"ל, ואחד אינו יודע וכו'. רבינו סתם דבריו, ומשמע דאף

לכ"ע.^[ט] ועוד שמשמע שהמנהג נפוץ כדעת רש"י להקל בכל העולם, עוד מוזמן הראשונים. שכ"כ הכל בו (סי' כה שם ד"ה וכתב הרב יונה) וא"ח (דיני ברכת המזון אות מד), שכן פשט המנהג. ואינו מלשון המכתם אלא דעת עצמם, שכן פשט המנהג. וכ"מ בהגה"מ (פ"ה מהל' ברכות אות ה), וז"ל אמנם יוצאות בברכת המזון שלנו אף על פי שאין מבינות מידי דהוה אבור דיוצא בברכתו של סופר וכן הלועז ששמע אשורית במגילה אמנם הראיות איכא למדחי. עכ"ל. ומוכח שאע"פ שיש לדחות כן נהגו. וכלל הוא דכל שהמנהג קדום למש"כ מרן הש"ע, שמרן לא בא לבטל המנהג. ואם כן היכא דא"א למה לא יסמוכו על הט"ז.

ועל מה שכתב הרמ"א בד"מ משה, כתב רבינו הגדול (שם אות ד), שכונת הרמ"א למדינות אשכנז. והרי אף הכנה"ג העיד שכן המנהג, אע"פ שהביא שם לשון הב"ח, מ"מ אם לא פשט כן במקומו היה לו להעיר. וכ"כ הרב יפה ללב, שכן נהגו. וכן ראיתי שכתב רבינו האור לציון ח"ב (פרק מו הלכה ל). ע"ש. ושוב ראיתי למר בריה דרבינא בספרו ילקוט יוסף (סי' קפה הע' ו) שהביא דברי המ"ב בביאור הלכה (שם) והברכ"י (שם), דמה שהביא מרן דברי הכל בו, היינו שעדיף שיצאו י"ח כל הפוסקים, וכמו שכתב הט"ז. ואפשר ליישב דעתו של רבינו הגדול, מפני שבתשובה בה עסק, העלה שאפשר להם להשתמש בסידור באופן כזה, עמוד אחד באשורית ולשון הקדש, ועמוד שני שכנגדו אותם המלים עצמם (בלשון הקדש) באותיות

ואע"פ שכן המנהג כתב המג"א (סק"ב) שטוב שיאמרו מלה במלה עם המקדש או המברך, שא"א לכיון, וכמ"ש מרן (סימן קפג סע' ז). ע"ש. ובא"ר (סי' קפג ס"ק טו) כתב שאם אינם מבינים, לכו"ע טוב לברך לעצמם. והנה המג"א כתב משום שא"א לכיון, והיינו טעמו של מרן סימן קפג כאמור, אבל הא"ר כתב משום שאינם מבינים, ובזה יוצא לכו"ע. ובמ"ב (סי' קצג סק"ה) כתב טעם שניהם. ע"ש. והבן. והט"ז כתב דאע"ג דלא קי"ל כרש"י, מ"מ בנשים שלנו שאינם מבינים לה"ק, ורובם אינם מברכין לעצמן, מ"מ יש להם לסמוך על רש"י, ואפי' לכתחלה יוצאות במה ששומעים, שעכ"פ זה עדיף טפי ממה שלא יברכו לגמרי. ע"כ. וצ"ל לדעתו דמיירי שגם אינן יודעות לברך בעצמן, משום דבסימן קפג (סק"ו), הסכים לדעת מרן לברך בלחש עם המברך. ולזה הסכים הרב כף החיים (סי' קצג סק"ב) דאם אי אפשר להם לברך בעצמם יחד עם המברך מלה במלה, דיש לסמוך ארש"י, כמ"ש הט"ז דזה יותר טוב ממה שלא יברכו לגמרי. ע"ש. וכ"כ הגר"א בספר אמרי נועם העתקתי לשונו לעיל.

אבל ראיתי למרן היביע אומר ח"ה (א"ח סי' יב אות א) שכתב לדינא כדעת מרן שצריך להבין. וז"ל ונמצא דלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן, בין בתפלה בין בבהמ"ז אין השומע יוצא י"ח מדין שומע כעונה אלא כשמבין הדברים ששומע אבל כשאינו מבין אינו יוצא י"ח. עכ"ל. וקשה דמה יעשו אלו שאינם מבינים כלל, וניחא אם יכולים לומר מלה במלה עם המברך, שבזה יוצאים

[ט] הגם שיש כמה אחרונים דס"ל שאין לברך יחד עם המזון, מ"מ כיון שגם אינם מבינים, לכן טוב שיאמרו מלה במלה.

ישנם מועטים שגם לקרא בלשונם אינם יודעים ובוזו יש לסמוך על המנהג, וכמ"ש הט"ז וכף החיים. וכן אם לא יקבלו ממנו, גם כן יש לסמוך על המנהג. ובודאי שיש יותר מקום לסמוך על המנהג כשיש זימון, וכ"כ הרב כף החיים (סי' קצג סק"ה). ע"ש. ויענו אמן אחר כל ברכה שיש בזה עוד צירוף לצאת יד"ח. צור ישראל יצילנו משגיאות, ויזכנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ללמוד, וללמד, לשמור, ולעשות, ולקיים. שבתי בבית ה' כל ימי חיי. ונזכה כולנו לביאת גואל צדק בב"א. כתיבה וחתומה טובה, שנה טובה ומבורכת, בבריות איתנא, ונהורא מעליא לנו ולכל בני ישראל. אכ"ר.

**הצעיר באלפי ישראל
חיים אריאל נפתלי הלוי**

לטיניות (בגופן שלהם). וכיון שכן, מה להם לשמוע, הרי יש ביכולתם לקרוא, ואע"פ שאינם מבינים יוצאים. בפרט שאפילו הפוסקים דס"ל שכן המנהג כולו ס"ל שעדיף לברך יחד עם המברך מהב' טעמים הנז', וכ"ש אנן דקי"ל כמרן. [וע"ע בהלכה ברורה (סימן קצג). ע"ש].

זאת עולה מן המדובר שהמנהג להקל כדעת רש"י. ומ"מ טוב ונכון שכל אחד יברך מלה במלה אחר המברך בקול, ואם אינם יכולים בכך, צריכים עכ"פ להשתמש בסידורים המצויים, הכתובים באותיות שלהם, במילים של לשון הקודש. ואף אם לא הורגלו בכך, נכון להסביר להם בטוב טעם ודעת, שכן יצאו יד"ח לכו"ע כי כן דעת כל הפוסקים ומרנן הש"ע ויביע אומר. מיהו



אלה אזכרה לאבי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי ע"ה. שלפני קרוב לשלושים שנה החלו לבוא אנשי קהילות הבוכרים לקווינס ניו יורק. והיו רבים שלא ידעו לקרוא בלשון הקודש והיה יושב ומלמדם לקרוא, ולומר שיר השירים, ועוד מקטעי התפילות. והיה מכתת רגלו עבור זה שיבינו את לשון הקודש כדי שיוכלו להתפלל כראוי, ויבינו את התפילה, ויבטו את המילים ואותיות כתקנן. והיה מלמד בחורים לקריאת בר מצוה, ורבים שכמעט ולא ידעו א-ב והיה מלמדם בנחת ובסבלנות רבה, עד כי הגדילו והיו לבעלי קריאה. ובד בבד היה מלמד גם את הורי תלמידיו לקרוא, ופעמים שהיה עוזר בעניני שלום בית כשהיה צורך. וכן בקשו ממנו להוציא דיסק עם תפילת שחרית מריש ועד גמירא לזכות את הרבים, למען ילמדו את להתפלל ולהגות המילים, והוציא בס"ד.

ובברכת המזון היה נוהג לברך בקול, כדי שישמעו כל המסובין, ואם רבים היו המסובין, היה מרים קולו יותר ומברך מלה במלה, והרבה שהיו מברכים יחד איתו. והיה מברך מתוך הסידור. כמ"כ כל ברכותיו היו בקול רם, שישמעו ויענו אמן. והיה שומר אמונים, אם היה שומע או רואה למי שמברך, היה מקרב אוזנו כדי לענות אמן. וראיתי אני איך שהיה רץ מצד אחד של הבהכ"נ לצד השני, כדי לענות אמן ממי שהיה מברך קצת בשקט.

ועל כן חובה קדושה מי שיכול ללמד אותם לקרוא ולהבין, הם ובניהם. ובוזו לעולם יצאו לכל הדעות ידי חובת התפילה וברכת המזון, וישמחו בזה. וע"ע בחסד לאלפים סימן קפה סעיף ג. ויהיה בזה לעילוי נשמת אבי מרי ע"ה, ת.נ.צ.ב.ה. אכ"ר.



בענין אסורה לבעל אסורה לבעל

הרב ישי יצחק שרגא

ר"מ בישיבת לב אליהו, ירושלים ת"ו



הקונטרס והלא אותו מעשה בעדים הוה, ואין נראה דנהי דידוע לרבים הוה שהביאה לביתו, מ"מ לא ראו כמכחול בשפופרת שבפני בני אדם לא שמש. ונראה לר"י לפרש, וא"ת דפתח פתוח כשני עדים דמי, אמאי לא אסורה לדוד, דדוד היה יודע בודאי שנבעלה, ואע"פ שעשה תשובה, מ"מ עיכבה, ואם היתה אסורה לו לא היה אותו צדיק לוקחה לו לאשה. עכ"ל. ועכ"פ חזינן דפשיטא להו להתוס', דמצד שדוד עצמו ידע שנבעלה, היה לו לפרוש ממנה, דכיון שאסורה לבעל ה"נ אסורה לבעל.

והנה בהגהות הרש"ש, עמד ע"ד התוס' במש"כ "דאמאי לא אסורה לדוד, דדוד היה יודע בודאי שנבעלה", וכתב, דלכאור' נראה דאף אם בודאי ידע שנבעלה, מ"מ עדיין מותרת לאוריה, דהא כיו"ב חזינן בגמ' דנבעלה באונס מותר לבעל, והיינו טעמא, דכיון דאינה נאסרת לבעל א"כ אינה נאסרת לבעל, והא בהא תליא, וא"כ גם בנ"ד לאוריה אינה נאסרת כיון דדוד אינו נאמן להעיד, דאין אדם משים עצמו רשע, וכיון שלאוריה אינה נאסרת א"כ ג"כ מותרת לדוד, דהא בהא תליא.

ע"ד השאלה, בא"א שנבעלה, ושוב נתגרשה מבעלה, ורוצה להינשא לבעל. והנה הלכה פסוקה היא שאסורה לבעל אסורה לבעל, אמנם בנ"ד, יש שרצו להתירה לבעלה, וזאת עפמש"כ הרש"ש בכתובות (ט), דהיכא דהבעל לא ידע מזה שנאסרה עליו, א"כ נמצא שאין כאן את הדין ש"אסורה לבעל אסורה לבעל", שהרי מעולם לא נאסרה לבעל. ויש לעיין אם אפשר לסמוך ע"ד הרש"ש הללו להלכה ולמעשה.

בגמ' כתובות (ט). אין האשה נאסרת על בעלה בעד אחד אלא בשני עדים. וקיניו וסתירה, אפילו בעד אחד נמי. ופתח פתוח, כשני עדים דמי. וכי תימא, מעשה שהיה (מעשה דדוד ובת שבע) מפני מה לא אסורה, התם אונס הוה. ופרש"י, מפני מה לא אסורה, על דוד שהרי עדים הרבה ידעו. עכ"ל. ודברי רש"י צ"ב מה בא להשמיענו "שהרי עדים הרבה ידעו", ולכאור' אף אם לא ידעו עדים הרבה, הלא כיון שדוד עצמו מידע ידע, א"כ היה לו לפרוש ממנה, וכהא דקי"ל "דאסורה לבעל אסורה לבעל", ודברי רש"י צ"ב.

אכן יעוי' בתוס' שדחו דברי רש"י בפרט זה מטעם אחר, וז"ל, מפני מה לא אסורה, פירש

עוד הביאו ראיה לשיטת הרש"ש, דהנה בחי' המאירי כתובות שם כתב וז"ל, ושמא תאמר היאך הותרה בת שבע לדוד, וא"ת שלא נאסרה לאוריה מפני שלא היו שם עדים, וכו', אין זה כלום, שכל שנתפרסם על ידי נביא אין לך עדות גדולה מזו, אין הענין אלא מפני שאונס היה ולא נאסרה על בעלה. עכ"ל. ולכאור' צ"ע מש"כ המאירי "שכל שנתפרסם ע"י נביא אין לך עדות גדולה מזו", ומשמע, דאי לאו הכי, באופן שלא היה עדות של נביא, אף שדוד היה יודע בעצמו שבא עליה באיסור, מ"מ מותרת לו, וזה עד ממהר לדברי הרש"ש. וכבר העירו מזה כמה אחרונים.

ונראה, דדברי המאירי אינם חוזרים על דוד גופיה, אלא על הסנהדרין שהיו צריכים להפרישו מאיסור כל שנתפרסם ע"י נביא, וכן מדוקדק לשון הש"ס דאמרו "מ"ט לא אסרוה", אשר מזה משמע דקאי אב"ד ולא על דוד. וכן נראה מדברי חת"ס בתשו' אה"ע ח"א (סי' כו). ע"ש. ולעולם י"ל דהבועל עצמו אסור לו לבא עליה אף אם רק הוא יודע מזה.

ומעתה לפי האמור י"ל שיטת רש"י, שכתב שהרבה עדים ידעו, והיינו, דר"ל דמשו"ה היה על הב"ד להפרישו, והלא דברי רש"י חוזרים על האמור בגמ' "מפני מה לא אסרוה", ולעולם פשוט דגם לרש"י אף אם לא היה ב"ד היה על דוד לפרוש ממנה, דאסורה לבעל אסורה לבעל. ומה שהדגיש רש"י שהרבה עדים ידעו, דזה חוזר על מש"כ לעיל "דפתח פתוח כשני עדים דמי" וע"ז

ותי' הרש"ש, דכל ד' התוס' המה רק להו"א דגמ', דלא ידעינן דנבעלה באונס מותרת לבעל, והא בהא תליא. אכן לקושטא דמילתא, כיון דקי"ל הכי להלכה, א"כ ה"ה במקום שאין עדים לאסורה לבעל, אינה אסורה לבעל, ולכן במקום שרק הבועל יודע מזה שנטמאה, והבעל אינו יודע, כיון שאינה אסורה על בעלה שהרי אין כאן עדות לאסורה, א"כ שוב גם היא מותרת לבעל, וסיים הרש"ש, וכן נ"ל להורות להלכה ולמעשה.

ומבואר מדבריו מילתא חדתא, דבמקום שאין עדים לאסורה לבעל, מותרת לבעל אף שהוא יודע שהיא נטמאה, וכלפי שמיא גליא שהיא אסורה על בעלה, מ"מ כיון שא"א לאסורה על בעלה, מותרת היא לבעל. ולקמן נדון בדבריו בס"ד.

וראיתי שכמה אחרונים רצו להביא ראיה לדברי הרש"ש מדברי רש"י הנז', שכתב "שהרי עדים הרבה ידעו", ובא להשמיענו, דמשו"ה היה לדוד לפרוש ממנה שהרי הרבה עדים ידעו, אבל בלא"ה, היתה מותרת לו, ואף שהוא עצמו ידע שהיא אסורה עליו, מ"מ אין די בזה לאסור, וכמ"ש הרש"ש, ומשו"ה הוצרך לומר שהרי הרבה עדים ידעו, דבכה"ג חייב להוציא. וכן פירש הגר"י קמינצקי, והובא במאסף אוהל אברהם כתובות שם. ומעין זה כתב בשו"ת לבוש מרדכי להגרמ"מ אפשטיין (סי' לט, דף נד ע"א).

שהרבה עדים ידעו כפשוטו, וכמ"ש התוס' וז"ל, דנהי דידוע לרבים וכו', וע"ז סובב כל דבריהם. ע"ש. וא"כ תימה להגיה בדברי רש"י, מ"מ עיקר קושיתו לכא' לק"מ, דמש"כ רש"י "שהרי דבר ברור הוא לו שנבעלה", דבריו נסובים על "הבעל" ולא על הבעל, ובכה"ג דקים ליה בגויה טובא שנבעלה פשיטא שאסורה עליו, אף אם אין עדים כלל, ואין ראייה נוספת, ועי' בגמ' קידושין (סו.). ודברי הרש"ש המה רק לחדש דכיון שאינה אסורה לבעל, כיון שהוא אינו יודע מזה, א"כ מותרת לבעל. וכל זה פשוט).

והנה במשנה אחרונה דנדרים (צ.), דהאומרת טמאה אני לך אינה נאמנת דחיישינן שמא נתנה עיניה באחר, כתב בתוס' (ד"ה חזרו לומר) וז"ל, וא"ת אמאי לא מהימנא, הא שויתא נפשה חתיכא דאיסורא. ותירץ הרב רבי אליעזר, דלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן, דודאי הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו, הילכך גם לדבריה אינה אסורה בו. עכ"ל. וכיו"ב כתב בחי' המאירי וז"ל, שזו הואיל ולא נודע לו אלא על פיה אם אינו מאמינה בלבו אינו מוזהר עליה, וכל דאיהו לא מזדהר איהי נמי לא מזדהרא. וכן הק' ותי' הרשב"א שם. ע"ש. והנה מבואר בשיטת הר"א, דכיון דהיא אינה נאמנת, א"כ הוא אינו מוזהר, ומשום כך היא אינה נאסרת, וחזינו, דאף שבאמת כלפי שמיא גליא שהיא זינתה, והיא עצמה יודעת כן, מ"מ כיון שהוא אינו מאמינה, היא עצמה מותרת לבעלה, ואף שהיא יודעת בבירור שהיא זינתה, וה"נ י"ל בנ"ה, דכיון שהבעל אינו יודע שזינתה, ואינה אסורה

שאלו בגמ' דא"כ מפני מה לא אסרוה לדוד, ופרש"י דהרי הרבה עדים ידעו, וא"כ הוי כפ"פ. עי' בריטב"א.

וכמו"כ נראה מוכרח כן בדעת רש"י, דהנה בתוס' הרא"ש פליג ע"ד רש"י שכתב דהקושיא על דוד, וכתב לפרש, מפני מה לא אסרוה. פי' לאוריה הרי הרבה עדים ידעו. עכ"ל. חזינו ג"כ דהקושיא היא על ב"ד, דהא אוריא לא ידע מאומה. ונראה דאם היה אפשר להעמיס כן בדעת רש"י, לא היה הרש"ש שותק מלפרש כן, ומדלא העיר כלום מזה, ש"מ דא"א לפרש כן. שו"ר שכ"כ בדעת המאירי בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' ו). ולמש"כ כן נראה גם בדעת רש"י. ולפי דרכנו למדנו, שאין שום ראייה לשיטת הרש"ש מדברי הראשונים. וז"ב.

(וראיתי לעורר עמ"ש בשו"ת שמש ומגן ח"ג (אה"ע סי' כג) שעמד בדברי רש"י, וכתב להגיה דברי רש"י דבמקום שהרי הרבה עדים ידעו, צ"ל "וכאלו" הרבה עדים ידעו, ור"ל שידעתו היא כהרבה עדים, וכמ"ש התוס'. והוכרח להגיה כן, לפי שתמה עמ"ש רש"י בדיבור שקודם לזה וז"ל, דבפתח פתוח לאוסרה ע"ע כשני עדים דמי, שהרי דבר ברור הוא לו שנבעלה. עכ"ל. ולכא' מפורש ברש"י דכל שברור לו שנבעלה אסורה עליו, ואף שאין עדים. וא"כ לא יתכן שרש"י יסתור דברי עצמו מיניה וביה, וע"כ דיש להגיה בדברי רש"י, וכמ"ש. ולעולם אין ראייה מדרש"י לשיטת הרש"ש. עכ"ד.

והנה מלבד שהמעין בדברי התוספות יראה נכוחה שהבינו שדברי רש"י באו לומר

וראיתי בקרן אורה נדרים שם, שתמה ע"ד הר"א ממין, וז"ל, וסברת הר"ר אליעזר צ"ע, דלא אמרו האי כללא דכל היכא דהוא מוזהר היא נמי מוזהרת, אלא לענין כשרות להנשא לפסולין, דלא שייכא בזה אזהרה כלל, אבל לא בכה"ג דגם הוא מוזהר אלא דאינה נאמנת לו, והיא דידעה בעצמה דזונה היא וודאי דעבדה איסורא, ע"כ. אכן למש"כ החת"ס, נוח דברי הר"א ממין, דאה"נ במקום שאינה מביאה אותו לידי איסור אינה מוזהרת כלל, ומש"כ הרי הוא כמי שאינו מוזהר. ואין זה שייך לאיסור סוטה. וראיתי בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב זצ"ל ח"א (סי' קצב), שתי קושיית הקרן אורה ע"ד שנתבאר. ועימש"כ בדברי הר"א ממין בטו"א חגיגה (יד. בהגהות רב"פ), ובבני אהובה פכ"ד מאישות (הי"ח, ד"ה מה שנראה לענ"ד), ובשו"ת מלבושי יו"ט (אה"ע ר"ס ז), ובשו"ת עונג יו"ט (סי' קע), ובשו"ת אגרות משה אה"ע ח"א (סי' יד - טו), ובהרחבה בס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמאן זצ"ל (נדרים, שיעור ל, אות י). וראיתי בשו"ת אור שמח ח"א (סי' א) שג"כ פי' דברי הר"א ממין ע"ד שנתבאר, אלא שהביא דברי החכ"צ הנז' שלכא' פקפק בזה, ודחה דבריו. אמנם לכא' בסו"ד החכ"צ נראה שפי' ממש כדברי האו"ש. ויש לעיין היטיב בכל דבריהם. וכעת אכמ"ל.

ואעיקרא, הנה לכא' דברי הרש"ש קשים מאוד בסברא, דהא כיון שהבועל טימא אותה בעצם, א"כ מה איכפ"ל שאין הבעל יודע מזה, הא היא טמאה בעצמה, וכבר תמה כן ע"ד הרש"ש בתשו' אגרות משה אה"ע ח"א

עליו, מותרת לבועל, אף שיודע בעצמו שזינתה, מ"מ כיון שלבעל מותרת, גם לו היא מותרת. והעיר מזה בס' אשל אברהם ניימארק כתובות שם, וכיו"ב העיר בס' שירת דוד להגר"ד הקשר שם.

אמנם באמת אין הנדון דומה לראיה, דכל דברי הראשונים הללו המה סובבים רק על איסור זונה לכהן, דע"ש דאירי באנוסה לכהן, ובזה הוא די"ל, דכיון דהיא לא מוזהרת כלל, ורק הוא מוזהר עליה, וכיון שהוא אינו מאמינה, אינו מוזהר ע"ז, אבל לעולם א"א לומר כן על איסור סוטה, דכל שנשמאה, הרי היא אסורה לבעלה. ומצאתי שכן ביאר בהדיא ד' הר"א ממין בתשו' חכם צבי (סי' קנ). ע"ש.

וביאר דברי הר"א ממין מצאנו בתשו' חתם סופר אה"ע (ח"א סי' קנ, ד"ה ולענ"ד, וח"ב סי' ק ד"ה והנה), וזת"ד, דמה שאמרו ביכמות (פד), דכל היכא דהוא מוזהר היא נמי מוזהרת, אין זה משום איסור לפנ"ע, אלא הוא דין בפנ"ע שאסורה להביא אותו לידי איסור, ובמקום שגורמת לו לבוא לידי איסור הרי היא מוזהרת, אבל אם הוא אינו עובר באיסור, היא אינה מוזהרת. וכיו"ב כתב התוס' בב"מ (ע. ד"ה מעות) דה"ט דמעות של יתומין מותר להלוותן בריבית, וגם הלזה אינו עובר, משום דלא מתחייב לזה בלא תשיך רק כשגם המלוה מוזהר, וה"נ בנ"ד, כיון שהוא אינו מוזהר, גם היא אינה מוזהרת בכה"ג. ע"ש בכל דבריו. ואין זה שייך לאיסור סוטה כלל וכלל.

ובאמת הנה בראשונים בסוגיין מפורש, דאף דהבעל אינו יודע מזה שנבעלה באיסור, מ"מ אסורה לבועל, וכמ"ש בשו"ת הרא"ש (כלל לב סי' טו), וז"ל, דכל היכא דאסורה לבעל אסורה לבועל, וכל זמן שלא נאסרה לבעל לא נאסרה לבועל. וזהו הדין אם אומרת שלא בא עליה, אבל יש להזהירו ולומר לו, פלוני, הוי יודע שאם באת עליה, אסורה, דלגבי ידיה הוי כעדים, אעפ"י שלא נאסרה על הבעל בידעתה, מ"מ הויא חתיכא דאיסורא אגבי ידיה. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' רמ). ומפורש כן ג"כ בתוס' קידושין (סו. ד"ה אמר אביי) וז"ל, אבל הכא הביאה אסרת בין בעדים בין שלא בעדים ואין אנו צריכין אלא שידע הבעל האמת. וכ"כ התוס' בסוגיין "הואיל והיה יודע דוד שנבעלה", וכ"כ הרשב"א והריטב"א, ע"ש. וכ"כ בתשובת מהריט"ץ (סי' קל), והובא בברכ"י (סי' יא אות ג). ע"ש. וכן נראה להלכה מדברי החת"ס בתשו' אה"ע ח"א (סי' כו). וכמ"ש ג"כ בשו"ת מנח"י ח"ד (סי' סט). וממש"כ בס' אורים גדולים (לימוד קכו), הובא בהגהות רע"א לשו"ע אה"ע (סי' יא). ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' עה). ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (אה"ע סי' ז). ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ג (סי' ו אות י), שהביא כל דברי הפוס' הנ"ל, והעיר ע"ד הרש"ש כאמור.

וגדולה מזו כתב באבי עזרי (הלכות סוטה פ"ב הי"ב), לדחות דברי הרש"ש, וביאר, דיסוד הדין דאסורה לבעל אסורה לבועל, דאין הכוונה דהאיסור לבועל הוא על ידי מה שאסרה על הבעל, ובאנוסה שלא נאסרה על הבעל, לא נאסרה על הבעל, דמנ"ל לומר כן, ובפשוטו כמו שיש איסור על הבעל כך

(סו"ס יד) וזת"ד, ומה שחידש הרש"ש, הוא תמוה מאד, דאיזה דמיון הוא לנבעלה באונס, דכתב הרש"ש דכמו שנבעלה באונס שלא נאסרה לבעלה, ה"נ בנ"ד, דהא באונס לא נאסרה כלל אף אם נודע שאנוסה, אבל הכא הרי נאסרה בעצם, והם יודעים דאסורה לבעל, דלא בעינן עדים לאסורה על בעלה, אלא רק לברורא דמילתא, וראיה לזה, דהא חזינן דאם מאמינה נאסרה עליו אף שלא היו עדים, וא"כ נאסרה על הבעל שהוא יודע שאסרה על הבעל. וסיים האג"מ, דדברי הרש"ש הם דברים מתמיהין טובא, ובפרט שהראיה מאונס אינה ראיה. עכ"ד. וכיו"ב העיר הגרי"ש אלישיב קובץ תשובות ח"א (סי' קצב).

ויסוד הדברים כבר כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (פ"ד הט"ז מיבום וחליצה), דלפי האמת בזנות אין צריכים עדים לקיום הדבר, ובתו"ד שם מבואר גם טעמא דמילתא, וז"ל, והטעם בזה נראה, דהוא משום דמצינו תרי גווני עדיות בדבר שבערוה, דבזנות הרי קי"ל דלא איברו סהדי אלא לשקרי וכמבואר בכתובות (דף ט), דבאמת נאסרת גם בלא עדים. ובגיטין וקידושין ע"י העדים הוא שמקיימא מלתא, והחילוק ביניהם הוא, דבזנות דהאיסור בא ממילא, על כן לא איברו סהדי אלא לשקרי, משא"כ בגיטין וקידושין דהבעל הוא שעושה עצם הגירושין והקידושין והאיסור וההיתר, ע"כ צריכים עדים לקיומי למלתא. ומבואר בדבריו דלפי האמת בזנות אין צריכים עדים אלא לברר האיסור, ולא לחלות האיסור, וזה משום דהאיסור בא ממילא, לפי שהבועל פועל את האיסור בביאתו.

אסורה תורה על הבעל. והנה זה פשוט, דאם הבעל היה במדינת הים, ורחוק כל כך מביתו, עד שהעידו עליו דמת, ולא נודע דחי היה, עד שבאו אח"כ, ואמרו דקיים היה, מסתמא גם לו לא נודע כלל, מהנשואין שלה, ומ"מ אסורה לבעל. ואין לדחוק ולומר, דמיירי דוקא בנודע להבעל, דכל כהאי גוונא ל"ה להו לסתומי, ולא אשתמט לחד, הש"ס והש"ע, או אחד מהנשואי כלים, לפרושי כן, אלא ע"כ דלא תלוי כלל בידיעת הבעל בזה, ואין לומר דרק אם הי' נודע לו, היתה אסורה לו. וק"ל. עכ"ד.

והנה הגם שראיה חריפה היא, מ"מ לכאו' יש לחלק, דעד כאן לא אמרינן דאם הבעל אינו יודע מזה דאינה אסורה לבעל, רק באופן שזולת הבעל אף אחד לא יודע מזה, אבל במתני' דיבמות דכו"ע ידעי דיש לה בנים מהבעל, ונתקבלה עדות בב"ד שבעלה היה קיים, הנה באופן כזה י"ל, דאף דהבעל עצמו לא יודע מזה, מ"מ כיון שב"ד יודעים מזה בבירור גמור, פשיטא שאסורה גם לבעל. ודו"ק.

ובזה יש לדחות גם מש"כ בשו"ת שמש ומגן הנז' להביא ראיה ברורה נגד ד' הרש"ש, דהנה פסק מרן (סימן יא סעיף ב), וז"ל, כל אישה שבאו עדים והעידו שזינתה עם זה כשהיתה תחת בעלה הראשון, הרי זו תצא מזה, אע"פ שיש לה ממנו כמה בנים. וכתב השמש ומגן, דהנה משמע להדיא דמעולם לא נאסרה על בעלה הראשון, שהרי לא נודע הדבר ולא באו עדים עד שנישאת לשני, והראשון גירשה לרצונו ולא נאסרה

אסרה תורה על הבעל. אלא עיקר הטעם, שאם היתה אנוסה מותרת לבעלה משום דלא נטמאה, שהרי אנוסה היא, והביא דברי הרש"ש, וכתב, וח"ו לסמוך על זה, ושאני אנוסה דמותרת להבעל משום שאין כאן "ונטמאה", משא"כ בנדון הרש"ש דהבעל שהוא יודע שהוא האמת, לדבריו גם על הבעל היא אסורה, ואין שום ספק שנאסרת על הבעל, והוא פשוט וברור. עכ"ד.

אמנם, בס' בני אהובה (פכ"ד מאישות הי"ח) כתב דבלא עדים אין האשה נאסרת לבעלה, ואפי' ראה שזינתה. ודבריו, נגד כל גדולי הראשונים הנו"ל. וכבר העיר ע"ד בכזאת בשו"ת מהרש"ם שם. וכמו"כ בשו"ת שואל ומשיב תניא ח"ד (סי' עו) כתב, דא"א שנבעלה ולא היו עדין בדבר, כשם שהיא מותרת לבעל כך מותרת לבעל, אע"פ שידוע שבא עליה, ע"ש. ולמש"כ דבריו צ"ע. ועי' בשו"ת רב פעלים ח"א (אה"ע סי' א). ובהרחבה בשו"ת יבי"א שם, מש"כ להשיג ע"ד.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' סט) שכתב להביא ראיה דלא כסברת הרש"ש, וזת"ד, ולענ"ד יש ראיה ממשנה מפורשת, והיא במתני' יבמות (צב.) האשה שהלך בעלה ובנה למדינת הים וכו', אמרו לה מת בעליך, ואח"כ אמרו לה קיים הי' ומת, תצא, והולד ראשון ממזר והאחרון אינו ממזר, ע"כ. ובראשונים שם מבואר, דגם האחרון הוי ממזר מדרבנן עכ"פ, ועי' בשו"ע אה"ע (סי' יז סעי' נו) והכל מודים דתצא, ע"ש בבאה"ט, ומשום דכשם שאסורה לבעל

את ההיתר, אין לנו כח לומר דאחרי רבים להטות, ואף אם קמי שמיא גליא שההיתר הוא הרוב. ולפ"ז י"ל דגם בשביל להפוך את האשה לאסורה לבעלה, צריך הבעל לדעת מזה. עכ"ד. והנה למש"כ לעיל, דעצם הביאה היא האוסרת אותה לבעלה, א"כ אין לדמות דיני ביטול ברוב וכיו"ב לדיני טומאה, וכמשנ"ת.

גם מה שהוסיף שם בלבושי מרדכי וכתב, דלפ"ז בכל מקום שאין עלינו להסתפק כלל, וכגון משמש עם הטהורה ולאחר תשמיש נמצאת טמאה, או שאכל בהמה ונמצאת טריפה דלא צריך כפרה, אין זה רק מטעם אונס, אלא משום דבכה"ג לא היה עלינו להסתפק כלל, ואין בזה איסור. הנה כבר דחה דבריו תלמידו בשו"ת שרידי אש ח"א (סי' קכז), וכתב דכל זה הוא רק לענין כפרה, שהבועל או האוכל לא עשה עבירה מכיון שחשב שהוא עושה מה שעושה הוא בהיתר גמור, ולא היה מחוייב לדקדק ולבדוק, כמו בשוגג, אבל האיסור הוא איסור ומכיון שהבועל יודע שעשה איסור, אף שהבעל אינו יודע מהאיסור שפיר קרינן ביה כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, שהרי אם הבעל היה יודע היתה אסורה עליו.

והביא לזה ראיה ברורה, דהנה קי"ל דמהבעל אין מוציאין רק בעידי טומאה, ומן הנחשד מוציאין אפי' בעדי כיעור וקלא דלא פסיק, וכמו"כ בעידי כיעור וקלד"פ מותרת לבעלה ואסורה לבועל, ע"ש עי' בב"ש (סי' יא ס"ק ד) כל השיטות בזה, ומבואר, דגם באופן שאינה אסורה על בעלה אסורה על הבועל. ונמצא דלא תליא הא בא. ובע"כ

עליו, ועכ"ז על ידי עדים שבאו אחר שנישאת אסורה על השני אע"פ שיש לו בנים. והטעם ודאי דאילו ידע הבעל בזמנו היתה אסורה עליו, ולגביה ידידה הוי כאילו ידע הבעל, עכ"ל. וסיים, וזה ממש היפך דברי הרש"ש. אכן למש"כ, נראה דאין לדחות מזה דברי הרש"ש, וי"ל דבכה"ג נודע הדבר בב"ד, ויש ע"ז שני עדים מהימנים, א"כ שוב אסורה לבעל מן הדין, ובכה"ג ג"כ אסורה לבועל לכו"ע, ואינו דומה למש"כ הרש"ש להתיר לבועל לחיות עימה כל שלא נודע הדבר, ואין פסק של ב"ד, ורק מפיו של הבועל אנו חיים. וזה ברור.

וכמו"כ ראיתי באג"מ שם שהעיר, דלפ"ד הרש"ש נמצא, דגם אם בעל לפני ב' עדים, אלא שהעדים לא העידו בב"ד עד שמתו, ג"כ יהיה מותר לבועל, כיון שהבעל אינו יודע מזה, וזה לא יתכן. ע"ש באג"מ. ולמש"כ, י"ל קושיא זו, דאח"כ גם הרש"ש מודה היכא דאיכא עדים.

איברא, דמצאנו חבר להרש"ש בשו"ת לבושי מרדכי להגרמ"מ אפשטיין (סי' לט) שכתב כעין דבריו, אבל מטעמא אחרינא, ויסוד דבריו עפ"מ"ש הפמ"ג (בפתיחה להל' תערובות) לתמוה בחתיכה גדולה וחתיכה קטנה שנתערבה חד בחד, אמאי מביא אשם תלוי, ונימא דיש כאן ס"ס, ספק שמא אכל היתר, ואת"ל שאכל איסור, שמא חתיכת ההיתר יותר גדולה, ופלפל בזה, ובסו"ד ר"ל, דמה דהאיסור מתהפך להיות היתר, ואף אם אוכל את האיסור אין עובר עליו, כ"ז דווקא היכא שרואים את ההיתר שהוא הרוב, דאז י"ל דאחרי רבים להטות, אבל אם אין רואים

וכדבריו כתבו שלושה מגדולי האחרונים, הבני אהובה, השואל ומשיב, והלבוש מרדכי.

אמנם מדברי הראשונים לא משמע כן, ולדברי האחרונים הנ"ל לא מצאנו ראייה ברורה ומוכרחת. וכמו"כ אין למצוא רמז לחדוש זה בדברי הראשונים. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ט (אה"ע סי' ח וסי' י), שצירף ד' הרש"ש להלכה. ע"ש.

מוכח מזה, דכיון אם היה הבעל יודע שזינתה עמו היתה אסורה לו, אסורה לבעל. ומכיון שהבעל יודע שעשה איסור, אף שהבעל אינו יודע מהאיסור שפיר קרינן בו, כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל, שהרי אם הבעל היה יודע היתה אסורה עליו. וכ"כ ראייה זו בשו"ת אגרות משה אה"ע ח"א (סי' יד), ובשו"ת שאילת שאול ח"א (אה"ע סי' יב). וע"ש מה שהוסיף בזה.

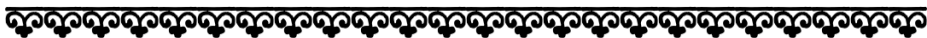
פירות הנושרין, ברש"ש כתב דבמקום שאין הבעל יודע שנטמאה לא נאסרה לבעל.



בגדר פנים חדשות וכמה נפ"מ לדינא

הרב אליהו קדושים

מח"ס שמועות אליהו, ורב דק"ק טוב, סטאטין איילנד



סברת המחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש

ונראה דנחלקו ביסוד דין פנים חדשות וז' ברכות, דלהרמב"ם הא דמברכים ז' ברכות דוקא בדאיכא פנים חדשות היינו משום לתא דידהו, כדי שיוכלו לשמוע הברכות ולצאת ידי חובתם לברך החתן והכלה, מאחר שעדיין לא שמעו אותן בחופה. ואם כל המסובין כבר שמעו את הברכות, שוב אין טעם לחזור ולברך בכדי. משא"כ לדעת הרא"ש, עניין ז' ברכות משום ריבוי שמחה דהיינו שחכמים תקנו שכל שסועדים לכבוד החתן והכלה ומתחדשת ומתגברת השמחה ע"י הפנים חדשות שיש לברך ז' ברכות. ולפי זה ענין פנים חדשות הוא משום לתא דחתן וכלה ובני החופה שע"י הפנים החדשות מתגברת השמחה, וניתן לברך עוד הפעם ז' ברכות.

שבת יו"ט אם נחשב כפנים חדשות

והנה, הרא"ש שם כתב שבת חשובה פנים חדשות דהיינו לו' דלא בעינן בשבת להזמין מי שלא אכל עד עכשיו בסעודת חתן וכלה דעצם יום השבת חשיב כפנים חדשות, והוא ע"פ מה דאמר במדרש מזמור שיר ליום השבת, אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, וע"ז כתב הרא"ש שהוא משום שהדרך

איתא בגמ' (כתובות ז:) ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות. ע"כ. ובגדר מה נקרא פנים חדשות נחלקו בזה הראשונים. הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב הל' י) כתב בזה הלשון, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבעה ברכות של נישואין, במה דברים אמורים כשהיו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, מברכים בשבילם אחר ברכת המזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין, ע"כ. מבואר מדברי הרמב"ם שפנים חדשות היינו אלו שעדיין לא שמעו הז"ב אפי' היו בסעודה ואכלו, כל שלא שמעו ברכת נישואין, פנים חדשות מקרו.

אולם הרא"ש (פ"א סי' יג) כתב ברכת חתנים כל שבעה א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפי' היו שם בשעת חופה, ונראה דלא מקרי פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר כו', ע"ש. הרי דס"ל שפנים חדשות הם אלו שעדיין לא אכלו בסעודת חתן וכלה, הגם שכבר שמעו בשעת החופה את ברכת הנישואין (ז' ברכות).

ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולוהו ואי שם (ז: ד"ה והוא). ולכאורה הוא לשיטתם דפנים חדשות באים להרבות השמחה ולחדשה, ועל כן י"ל דביום השבת נמי שמחתו מרבים השמחה דיש לברך ז' ברכות, אבל לשיטת הרמב"ם דס"ל דענין פנים חדשות הוא כדי להוציאן ידי חובה מחמת שלא שמעו את הברכות עד עכשיו, אין מקום לברך ז"ב בלי פנים חדשות ביום השבת ולהחשיב את יום השבת כפנים חדשות, ומובן שפיר למה לא הוזכר בדברי הרמב"ם שביום השבת לא בעינן פנים חדשות.

ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולוהו ואי לא אפויי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא, וכתב הרא"ש שם יומא קמא יש מפרשים סעודה קמייתא וכו', ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפנים חדשות, כיון דאכתי לא אכלי בני החופה. וכתב מרן בבדק הבית דמדברי הרמב"ם נראה, דאפילו בסעודתא קמייתא דיומא קמא לא מברכין ז' ברכות אלא"כ היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בעת הנישואין ע"ש. ולשי' הרמב"ם נצטרך לפרש דהא דקאמר בגמ' דיומא קמא בריך כולוהו, פירוש בעת החופה שמברכין ז' ברכות. ושו"מ שכ"כ הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סי' מה ד"ה ונמצא) ועכ"פ ה"נ לשיטתם אזלו, דלהרא"ש דיש דין בסעודה שביום הראשון לא בעינן פנים חדשות, אלא דאפי' לא נתקיימה הסעודה עד הלילה דתו לאו יומא קמא הוי ואז בעינן פנים חדשות, מ"מ כתב הרא"ש דכולם חשובים כפנים חדשות מאחר שעדיין לא אכלו שם, משא"כ להרמב"ם דס"ל דפ"ח היינו או שעדיין לא שמעו ברכת חתנים מובן שפיר מה שכתב הבדק הבית שמדברי הרמב"ם אפי' בסעודתא קמייתא דיומא קמא לא מברכין ז' ברכות אלא"כ היו האוכלים אחרים שלא שמעו את הברכות בשעת נישואין, שהרי אם כולם כבר שמעו את הברכות תו אין צורך באמירתם.

אם קטן או אשה יכולים להיות פנים חדשות

ולענין אי קטן חשיב להיות פנים חדשות, לכאו' תלוי במחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם והרא"ש, דלהרא"ש כל שהוא חשוב בעיני

להרבות בשבת בשמחה ומנות וכן הוא בתוס' שם (ז: ד"ה והוא). ולכאורה הוא לשיטתם דפנים חדשות באים להרבות השמחה ולחדשה, ועל כן י"ל דביום השבת נמי שמחתו מרבים השמחה דיש לברך ז' ברכות, אבל לשיטת הרמב"ם דס"ל דענין פנים חדשות הוא כדי להוציאן ידי חובה מחמת שלא שמעו את הברכות עד עכשיו, אין מקום לברך ז"ב בלי פנים חדשות ביום השבת ולהחשיב את יום השבת כפנים חדשות, ומובן שפיר למה לא הוזכר בדברי הרמב"ם שביום השבת לא בעינן פנים חדשות.

אם צריך שהפנים חדשות יהיו חשובים שמרבים בשבילם

וכן נמי זה שכתבו הרא"ש והתוס', דלא מיקרי פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר, הוא ג"כ לשיטתם, דמאחר שכל ענין הפ"ח הוא שע"י מתרבה השמחה, בעינן שיהיו אנשים חשובים שבבואם מתרבה השמחה, ואין להביא כפנים חדשות אנשים שאינם מוכרים או נחשבים לבני החופה, דאין כאן שום תוספת שמחה, מה שאין כן לדעת הרמב"ם, דלא בעינן דוקא אנשים שמרבים בשמחה בשבילם אלא כל שלא שמעו הברכות עד עכשיו, שפיר דמי לברך כל סדר הברכות בשבילם, וה"נ מובן למה הרמב"ם לא הזכיר דפנים חדשות היינו דוקא אנשים שמרבים בשבילם השמחה והסעודה.

וכן בהא דאמרינן בגמ' (ח.) רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולוהו מכאן

יוכל להיחשב פנים חדשות, מאחר דלא רמי עלי' לברך את החתן והכלה ואין לברך בשבילו. אלא שראיתי להחתם סופר בחידושו לכתובות (ז: סוף ד"ה במקלות), שכתב אליבא דהרמב"ם דלפנים חדשות כל שמרבים הסעודה לכבודו מברכין עבורו, אפי' אשה ועבד וקטן, וכ"כ בתפארת ליעקב (א"ה סי' סב ס"ק י"א) שדקדק מהרמב"ם דגם אשה עבד וקטן חשיבי פנים חדשות, שהרי בהל' ברכות (פ"ה הל' י') כתב דין ברכת חתנים בברכת המזון כשיש פנים חדשות, ולא התנה שיהיו גדולים ובני חורין וכמ"ש בהל' אישות (פרק י הל' ה), דאין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין, וגם בהל' ברכות (שם הל' ט) כתב דאין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים. אלא ודאי בהל' אישות דמיידי בעת החופה, כל שאין שם עשרה גדולים בני חורין אין מברכין, אבל בהל' ברכות דלא מיידי רק לענין פנים חדשות ויש שם בלא"ה הרבה אנשים, לא איכפת לן מה שהפנים חדשות אינם בני חורין וכו', ע"ש. ולכאור' צ"ע שהרי לדעת הרמב"ם הא דמברכין ז' ברכות כשיש פנים חדשות הוא כדי להוציאם בברכות אלו שלא שמעו בחופה, וא"כ קטנים עכ"פ דלאו בני חיובא, למה תסגי לן בה לפנים חדשות.

ושור' בקהילות יעקב (כתובות סי' ו) אחרי שביאר דברי הרא"ש והרמב"ם ויסוד פלוגתתם כנ"ל,^[א] כתב ויש לעיין אם בא פנים חדשות קטן שמחמתו מרבים בשמחה, אם הוא נידון כפ"ח לחייב בו' ברכות, ונר'

בני החופה ומרבים שמחה בשבילו, שפיר דמי שיהי' פנים חדשות שנוכל לברך ז' ברכות, ואילו לדעת הרמב"ם שדין פנים חדשות הוא מחמת שלא שמעו הברכות עד עתה ועל כן חוזרים ומברכים בשבילם, י"ל דלא סגי בפנים חדשות קטן שאינו בר חיובא, ולא רמי עלי' חיוב לברכם.

אולם מצינו להריטב"א (כתובות ז:) והו"ד בשיטה מקובצת (שם ד"ה ובתוס' אמ') שכתב בשם התוס' שאין קרוי פנים חדשות אלא כשבא לשם אדם חשוב, דלא הוה תמן מעיקרא להברות שמחה בשבילו, ואשה לאו בת הכי היא אף על פי שהיא חשובה, שאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים כו', ע"ש. והובאה להלכה בספר זכור לאברהם אלקלעי (ח"ב אות ב), והו"ד בפ"ת (סי' ס"ס אות יד) וכתב שם בזה"ל דלפי זה ה"ה לעבדים וקטנים דלא חשיבי פ"ח, וכ"פ בפרי אדמה ח"ט (ד פ"ד), ובפני יצחק (ח"א אות קט) וכיביע אומר (ח"ג א"ה סי' י').

והדבר צריך ביאור, שהרי לדעת התוס' והרא"ש, כל שעל ידי הפנים חדשות מתרבה השמחה שפיר דמי, ולמה צריך שיהיו ראויים להמנות מתוך העשרה של ברכת חתנים, והלא כתבו התוס' והרא"ש ששבת מיקרי פנים חדשות מחמת שמרבים ביום השבת בסעודה, הגם שיום השבת אינו שייך להצטרף לעשרה של ברכת חתנים, וצריך עיון. ועכ"פ לדעת הרמב"ם מסתבר שקטן לא

[א] וכן ביאר בערוך השולחן (סי' סב אות כד-כה) הדברים כנ"ל, וכן מתבאר מתוך דברי הגרי"ז (סנטיל סי' ק) וכן ראיתי בתשובות והנהגות (ח"א סי' תשד"מ) וכן מתאמ' משמ' דהגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בס' בית חתנים (ח"ב סי' יח) ובה' שזכינו לכין לדעת קדושים.

התחילו סדר ז' ברכות ויצאו הפנים חדשות באמצע

ועוד ע' בזכור לאברהם שם הו"ד בפ"ת (סקי"ד) דאם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתן, וכן אם התחילו בפנים חדשות והלכו, גומרין ע"ש. ולכאורה בדין האחרון שאם התחילו בפנים חדשות והלכו שגומרים, תלוי ג"כ במחלוקת הנ"ל בין הרא"ש והרמב"ם, דבשלמא להרא"ש והתוס' שענין פ"ח הוא שע"י מתחדשת ומתרבה השמחה, וע"ז תקנו חז"ל ז' ברכות כל ימי המשתה, י"ל דאם התחילו לברכם והלכו באמצע דגומרין, כמו שמצינו כיוצא בזה בשאר מקומות. אולם לדעת הרמב"ם שכל ענין אמירת ז' ברכות אחר הסעודה, הוא כדי להוציא את הפנים חדשות שלא שמע אותן בשעת החופה, אין סברא לומר שהגם שהלכו להם שיגמרו, והלא שאר אנשים כבר שמעו ויצאו י"ח, וכל אמירתם אינה אלא בשביל הפנים חדשות.

מסקנת ההלכה בענין מחלוקת הרמב"ם והרא"ש

ואחרי כל הדברים האלה, מוטל עלינו לברר כדעת מי קי"ל להלכה, אם כדברי הרמב"ם או כד' הרא"ש והתוס', דהנה כתב בטור וז"ל, ומברכין אותה (ז' ברכות) כל שבעה אחר אכילה, והוא שיהא שם פנים חדשות שלא אכלו בחופה אפי' בשעת הברכה, ואינו נקרא פנים חדשות אלא א"כ מרבים בשבילם וכו', ושבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית, ע"ש. והיא דעת

לפום צד הראשון (שי' הרמב"ם), שענין פנים חדשות הוא משום שלא שמע הברכות, א"כ י"ל דהא ליתא בפנ"ח קטן, שהקטן לאו בר חיובא במצוות, אבל אי ענין פנים חדשות הוא לפי שע"ז נתרבה השמחה אצל המסובין והחתן והכלה (ד' התוס' והרא"ש), י"ל דזהו שייך נמי בפ"ח קטן היכא שמחמתו נתרבה השמחה, ולדינא צ"ע, עכ"ל. וזה שסיים הקהילות יעקב בצ"ע היינו בדעת הרא"ש והתוס', דפשיטא ליה שיש לברך מאחר שנתרבה השמחה ע"י הקטן ע"ז סיים צ"ע, שבאמת גם לשיטה זו אינו פשוט שהרי מצינו להריטב"א, והו"ד בשטמ"ק, דגם להתוס' והרא"ש דאין לברך ע"י פנים חדשות, קטן שאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים.

ועכ"פ צריך ביאור במה דס"ל להחת"ס והתפארת ליעקב, דאפי' קטן ראוי לפנים חדשות שנוכל לברך בשבילו, והרי קטן לאו בר חיובא ולא רמי עלי' ברכות אלו. ואולי י"ל דאין הכוונה אליבא דהרמב"ם שמוציאין אותו מידי חיובו ע"י ששומע את הברכות שלא שמעו עד עכשיו, אלא ביאור הענין הוא שחז"ל נתנו הזדמנות לכולם לברך את החתן והכלה ע"י ברכת נישואין בז' ימי המשתה לכל מי שלא היה בנשואין, וע"כ קטן הגם שאין לו שום חיובים על קרקפתו מ"מ ברכותיו נחשבות לברכות למה יגרע מחמת שאינו מחוייב בדבר, והלא גם הגדולים בני חיובא אינם מחוייבים לברכם, אלא שחכמים רצו שהחתן והכלה יתברכו מפי כל ישראל, וע"כ שפיר חוזרים ומברכים בשבילו.

לא אכלו שם עד עתה מקרו פנים חדשות, ומברכין בשבילם שבע ברכות אחר ברכת המזון וכן פשט המנהג, ע"כ. הרי לן בהדיא שהמנהג כדעת הרא"ש ודעימי' בגדר מה נקרא פנים חדשות, ועל כן אם יש פ"ח שהיו בחופה ושמעו ברכת חתנים אלא שלא אכלו בסעודה עדיין מברכין בשבילם בשאר ימים, וכדעת הרא"ש ודלא כהרמב"ם. והגם שהיה מקום לחוש לספק ברכות, כבר כתבו הפוסקים שבמקום מנהג לא אמרין ספק ברכות להקל.

וכן נוהגים לפי זה לא להצריך בשבת ויו"ט בסעודת הלילה ושחרית פנים חדשות, משום דמרבין לכבוד שבת ויו"ט בשמחה ובסעודה, הגם שלהרמב"ם אין מקום להחשיב שבת כפנים חדשות וכדלעיל.

בישוב מנהגינו שלא להצריך שהפנים חדשות יהיו אנשים שמרבים בשבילם

וכן לפי זה דקי"ל כהרא"ש ודעימי' היה צריך שיהיו הפנים חדשות דוקא אנשים שמרבים בשמחה ומנות, וכן הוא בש"ע (שם סע' ח) בשם יש אומרים שהוא שי' הרא"ש, ולפחות צריך שיהיו אנשים שראוים להרבות בשבילם בסעודה, וכמו שכתב הב"ח (אות ו') הו"ד בח"מ ובב"ש שם.

אלא דחזינן שאין המנהג כן, אלא סומכים על סתם בני אדם שלא אכלו עד עכשיו בסעודת חתן וכלה להיות הפנים חדשות הגם שאינם אפי' ראוי' בעיני בני החופה להרבות בשבילם בשמחה ובסעודה. וכן כתב הבית עובד (דיני ברכת חתנים אות יג) שנהגו לברך ז' ברכות בדאיכא פנים חדשות, ואפי' שאינם

הרא"ש והתוס'. וע' בב"י שם שציין להא דאמר בגמ' רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא אפושוי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא, וציין להרא"ש שכתב יומא קמא יש מפרשים סעודה קמייתא, ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפנים חדשות, כיון דאכתי לא אכלו בני החופה. ועל זה כתב מרן בבדק הבית שמדברי הרמב"ם נר', דאפי' בסעודתא קמייתא דיומא קמא לא מברכין ז' ברכות, אלא כ"כ היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכות הנישואין בעת הנישואין. (והוא לשיטתו דאינם נחשבים כולם כפנים חדשות הגם שעדיין לא אכלו, מאחר שכבר שמעו כולם את ברכת הנישואין בחופה ואין למי להוציא בברכות אלו).

ושוב הביא הבדק הבית שדעת הרמ"ך כדעת הרא"ש והטור וסיים דכן הוא המנהג הפשוט. הרי שקבע לנו מרן שהמנהג בזה כדעת הרא"ש, דפנים חדשות היינו אלו שלא אכלו בסעודה עד עכשיו, הגם שכבר שמעו את הברכות בשעת החופה, וכן הוא בשו"ע (סי' סב סע' ז) וז"ל, ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות שהיא ברכת אשר ברא, במה דברים אמורים כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת הנישואין בשעת נישואין, מברכין בשבילם אחר המזון שבע ברכות כדרך שמברכים בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתן מן המנין, ויש אומרים שאפי' היו בשעת החופה ושמעו הברכות אם

חינא וחסדא (ח"א), שהמנהג לברך ז"ב אפי' על סתם אורחים שלא באו מחמת חתונה, ואפי' הם זרים ובמקרה סעודו שם. וכן יש לברך אפי' הפ"ח הם בני אדם עניים, ע"ש.

ועדיין לא נפיק מחולשא, שאמת ונכון הדבר שלדעת הרמב"ם לא צריך שיהיו הפנים חדשות חשובים שמרבים בשבילם וכמו שנתבאר לעיל, והעתיק מרן לשונו בסע' ז', מ"מ מסיק שם דיש אומרים שאפי' היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה מקרו פנים חדשות, ומברכין בשבילם ז' ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג ע"כ. הרי דגם שהביא מרן את ד' הרמב"ם דמשמע שא"צ דו' פ"ח חשובים וכו', מ"מ מזה שמסיק שכבר פשט המנהג כדעת הרא"ש, דס"ל שפ"ח אינו ענין להוציאם יד"ח ברכות אלו, אלא עניינם להרבות השמחה וכו"ל, א"כ דין הוא שיהיו חשובים שמרבים בשבילם.

וע' בספר חינא וחסדא שם, שכתב גם מנהגינו דאפילו לא באו מחמת חתונה אלא הם נכרים אצל בה"ח, ואפי' באו פתאם אורחים מחוץ לעיר וסעדו שם מברכין ז' ברכות, כיון דעכ"פ ראויים הם להרבות שמחה בשבילם וכו'. ואנכי לא אבין, דהגם שכ"כ הב"ח והו"ד בח"מ וב"ש שלא צריך להרבות בפועל, אלא כל שראויים להרבות בשבילם שפיר דמי, מ"מ הכוונה כמו שכתב שם הב"ח וז"ל, ובמרדכי כתוב אומר ר"ת, פנים חדשות קרוי אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילם, אבל איניש אחרינא לא, עכ"ל. ודייק שם הב"ח דמשמע

מרבים בשבילם, והגם שפסק שם לעיל (באות יב) כדעת הרא"ש, וכ"כ בספר חופת חתנים לרבינו רפאל מילדולה ז"ל בדיני ברכת חתנים (אות יד), ושכן מנהג ליוורנו. וכן ע' בבן איש חי (שופטים שנה א' אות טו) שכתב, פנים חדשות היינו שני בני אדם מסבין באותה סעודה שלא אכלו עמהם קודם זה, והוא כסברת הרא"ש ודעימי'. ושוב כתב וטוב לחזור אחר בני אדם חשובין שמרבין בשבילם כו', ע"ש. ומשמע דאין זה מעכב אם אינם חשובים שמרבים בשבילם, רק בגדר טוב. וקשה דהוי כתרתי דסתר, דאם המנהג כדעת הרא"ש שענין פנים חדשות היינו שלא אכלו עד עכשיו, הגם שכבר שמעו את הברכות והוא משום שתפקידם להרבות שמחה, א"כ דין הוא שיהיו בני אדם חשובים שמרבים בשבילם, ודוקא לש' הרמב"ם הוא דאין צריך בנ"א חשובים, שלדעתו אינו אלא כדי להוציאם בברכות שלא שמעו בחופה וע"כ אין צורך שיהיו חשובים, ואיך קי"ל כהרא"ש בחדא וכהרמב"ם בחדא.

וראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ג א"ה סי' יא אות ה) שהביא להבית עובד הנ"ל ודעימי', שהמנהג להקל בפנים חדשות שא"צ שיהיו חשובים שמרבים בשבילם, וכתב שאע"פ שמרן הש"ע כתב בשם י"א שצריך שירבו בשבילם, שהיא דעת התוס' והרא"ש והטור וש"פ, מ"מ מדברי הרמב"ם מוכח שא"צ שירבו בשבילם, וכמו שהוכיח בתשובת הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סי' מה) מדברי הרמב"ם, וכ"כ בספר פרי אדמה (ח"א) בדעת מרן שהעתיק לשון הרמב"ם, וכ"כ בערוך השלחן בד' הרמב"ם, וכ"כ בספר

והוא ע"פ מה שכתב רש"י בכתובות (ז: ד"ה והוא שבאו) בגדר פנים חדשות.

דאיתא בגמ' ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אר"י והוא שבאו פנים חדשות, ופרש"י והוא שבאו אל המשתה פנים חדשות בכל יום שלא היו שם אתמול, ע"כ, ומזה שכתב שלא היו שם אתמול משמע, שכל שלא היו שם ביום הקודם כבר נתחדש השמחה בביאתם, ופ"ח מיקרו הגם שהיו שם מתמול שלשום. וכן מצאתי שכתב בשיטה מקובצת בדעת רש"י. וצריך לפרש דס"ל לרש"י דענין פנים חדשות הוא להרבות השמחה וכו', וכדעת הרא"ש, דאי ס"ל כד' הרמב"ם שהוא להוציאם הברכות שלא שמעו בחופה, מה מועיל שלא היו שם אתמול אם כבר שמעו הברכות מתמול שלשום, אלא ע"כ כדאמרן.

ושו"מ באבודרהם (שער ט) שהשוה לגמרי שי' רש"י לשי' הרא"ש, לענין שפ"ח היינו שלא אכלו שם ודלא כהרמב"ם. וע"ש בשיטה מקובצת שכתב, ומשמע מלשון רש"י דלא בעי בני אדם המרכים בשבילם, תדע דהא משמע דלא בעינן שידעו בני הסעודה מהבאים כדי שיכינו יותר בעבורם, דאין הברכה תלויה בריבוי הסעודה אלא אפי' לא באו אל המשתה אלא פתאום ולא הרבו בשבילם מידי אפי' הכי פשיטא ודאי מברכין, וכיון שכן מה לי הראויין להרבות בשבילם או אינם ראויין, ואפשר שזהו שכתב רש"י והוא שבאו אל המשתה, ע"כ, הרי דהבין השטמ"ק בד' רש"י דלא צריך להרבות בשביל הפ"ח ואפי' ראויים להרבות לא צריך, והגם דס"ל דענין פ"ח הוא התחדשות

כל שבאו פ"ח אע"פ שלא הרבו בשבילם, מ"מ כיון שדרך להרבות בשבילם מברכין ז"ב וכו', ע"ש, הרי שהגם שלא הרבו בפועל בשבילם מ"מ בעינן שהפ"ח יהא אדם חשוב שהוא כבוד החתן וכו' דאל"ה מאי אתא לאפוקי.

וראיתי בשו"ת מהר"י שטייף (סי' ז) שפירש את לשון הרמב"ם 'אם האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין מברכין בשבילם אחר ברכת המזון שבע ברכות וכו', דאין הכוונה בזה שכתב בשבילם שמוציאים אותם ידי חובת ברכות אלו, אלא הכוונה בתיבת 'בשבילם' כמו על ידיהם ולכבודם, שע"י שישנם שם בין המסובין מי שלא היה בעת החופה ראוי לברך שבע ברכות, לפי שיש בזה שמחה חדשה לחתן וכלה, אבל אין חיוב הברכות כדי להוציא המסובין מחיובם, אלא כדי לשמח החן והכלה וכו' ע"ש, ועל פי דבריו מובן היטב מנהגינו שלא מקפידים שהפנים חדשות יהיו אנשים חשובים שמרכים בשבילם, דקי"ל כהרמב"ם בזה שלא הזכיר דין זה שיהיו חשובים וכו', ואין להקשות ע"ז ממה שכתב מרן שמנהג כהרא"ש, שפ"ח היינו מי שלא אכל בסעודה עד עכשיו, שהרי גם להרמב"ם לפי הנ"ל ענין פ"ח הוא לאפושי שמחה, ועם כ"ז לא הצריך שיהיו חשובים שמרכים בשבילם, שמע מינה דאינו תלוי הא בהא.

ועוד היה נראה לי ליישב המנהג מבלי לפרש ד' הרמב"ם באופן אחר כנ"ל, אלא לעולם כדאמרן בד' הרמב"ם שפ"ח הוא כדי להוציאם בברכות שלא שמעו ואין המנהג כמותו, אלא כד' הרא"ש שפ"ח באים לאפושי שמחה, ואעפ"כ אין מנהגינו שיהיו חשובים.

שהרי חייבים בברכות אלו, וחיוב הברכות אינו אלא אחר ברכת המזון וכמבואר בדברי מרן בסע' ד' וסע' ה', וכסברת רבינו משולם בתוס' פסחים (קב: ד"ה שאין) שברכת המזון וז"ב ענין אחד, דברכהמ"ז גורם לברכת נשואין, ופסק מרן כוותי' (בסע' ט שם), וגם להחולקים אינו משום דלא ס"ל לסברא הזאת.

ואילו לדעת הרמב"ם אין חיוב הברכות מוטל על כל המסובין שם, אלא דוקא על הפ"ח שלא שמעו הברכות עד עתה ועל כן אין צורך להוציא את כולם י"ח, וגם אין הקפדה אם ילכו להם מהמסובים לפני הז"ב כל שנשאר עשרה אנשים ופ"ח, ולפי מה דקי"ל כשי' הרא"ש צריך המברך לכוין להוציא את כולם, וכן המסובים צריכים לכוין לצאת, וכן אין להם ללכת מהחתונה עד שיברכו ברכת חתנים אחר ברכת המזון, וכן מתבאר מתוך דברי הערוך השולחן (סי' סב אות כד-כה), וכ"כ בקהילות יעקב (כתובות סי' ו), וכ"פ בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סי' פב), שאסור למי שהשתתף בסעודת חתן וכלה ללכת מהחתונה לפני הז' ברכות, וכ"פ באגרות משה (או"ח סי' נו ואהע"ז סי' פז).

וע"ש שכתב עצה קלה דאלו הרוצים שלא לחכות עד גמר הסעודה וז' ברכות, יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, שאז אף שיושבין בשלחן אחד לא מתחייבים

השמחה וכדעת הרא"ש, שמע מינה שאפ' אליבא דסברת הרא"ש שפ"ח הוא לאפושי שמחה אינו תלוי הא בהא, להצריך שיהיו חשובים שמרבים בשבילם או ראויים להרבות בשבילם, וע"כ י"ל דמנהגינו הוא ע"פ הרא"ש לענין שפ"ח מקרו אלו שלא אכלו עד עתה בסעודה ועניינם להרבות בשמחה, ומיהו לענין זה שהצריך הרא"ש שיהיו חשובים וכמו שהביא מרן בשו"ע בשם יש אומרים, בזה לא נהגו כן וכדמשמע מדברי רש"י.

ועכ"פ בין כך ובין כך מיושב מנהג העולם, שלא להצריך דוקא פ"ח שמרבים בשבילם שמחה וסעודה.

על מי מוטל לברך ז' ברכות, והאם צריך להוציא את כל המסובין, והאם מותר לצאת לפני גמר הסעודה

ועוד נפ"מ גדולה איכא בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש והוא אם צריך המברך לכוין להוציא את כל המסובין בסעודה, לדעת הרא"ש ודעימ' נר' שהברכות מוטלות על כל אחד ואחד שהשתתפו ונהנו מסעודת החתן והכלה,^[ב] וזה שמברך עליו לכוין להוציא את המסובין וצריכים הם לכוין ולצאת בברכותיו, ולפי זה יש להקפיד שלא יצא מהמסובין לפני ברכת המזון וז' ברכות, ועוד יש להקפיד שכולם יברכו ברכת המזון לפני אמירת הז' ברכות ודלא כמו שיש שמאחרים לברך ברכת המזון לעצמם אחרי כל הז"ב,

[ב] וע' בספר ברכת חתנים (סי' כ) שכתב 'ושמעתי דבנו (של הגר"מ סולובייצ"ק) הגרי"ד סולובייצ"ק וצ"ל הוסיף וז"ל, דאולי יסוד הדברים הוא (כל הנהגה כו') ואינו משמחו) דהרי מבואר דהחייב של משמחו הוא משום דנהנה, ואי קאי (משמחו) על מצות שמחת חתן, מה זה שייך להנאה שנהנה, דגם באינו נהנה מצוה לשמח חתן, ובע"כ איירי לענין ברכות שחייבן מכח השתתפות בסעודת חתן, ע"כ.

ואולי יש לומר אליבא דהרא"ש דקי"ל כוותי' שאין חיוב הברכות חל על כל יחיד ויחיד מהמסובים, אלא שכל שיש עשרה אנשים שאוכלים יחד בסעודת החתן והכלה חל חיוב לסדר להם הז' ברכות, דהיינו שאחד יברך את הברכות ואינו צריך להוציא אף אחד, ודמי לדין קריאת התורה שאין החיוב חל על כל יחיד ויחיד אלא כל שמתקבצים ציבור ביחד חל עליהם חיוב קריאת התורה, שאחד יקרא את הפרשה אבל אין איסור לצאת לפני הקריאה, כל שישארו עשרה בגמר הסעודה מותר לאחרים ללכת מהחתונה לפני הז' ברכות, וזאת ע"פ התנאים המבוארים בסי' קצג מתי רשאי לחלק, ואין כאן מקומו.

וראיתי שכן ס"ל המהר"י שטייף בתשובה (סי' ז),^[א] וע"ש שדייק כן גם מדברי המקנה הו"ד בפ"ת (סי' סב ס"ק יז), וכ"כ בשו"ת הר צבי (ח"א סי' מד ד"ה משא"כ), וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' רעא).

ועוד ע' בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' מג) טעם אחר להקל ללכת לפני סדר ז' ברכות, והוא שלא חל החיוב רק בגמר הסעודה של בני החופה, וע"כ כל מי שיוצא לפני תום הסעודה כשמוכנים בני החופה לברך ברכת

[א] וע' בשו"ת עמק התשובה להג"ר יחזקאל ראטה ח"ג (סי' צט) שכתב שכהיום שהשמחות מרובות והטורח גדול והוי כמעט בגדר א"א להשאר עד סוף הסעודה, בכה"ג הוי כהתנו מעיקרא שלא להתאחד זע"ז, ובפרט דהדבר ידוע בהרבה פוס' דכל דבר שהעם רגילים לעשות נדון כהתנו, וא"כ שפיר יכולין ליחלק ולברך בדרך הרגיל בלי ברכת נשואין וחתנים כנלענ"ד, עכ"ל.

[ד] וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"א (סי' פב) בשולי התשובה שכתב להקשות על מה שכתב המהר"י שטייף, ממה שנפסק בשו"ע (סי' סב סע' יא) דבנחלקו לחבורות אפי' אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולן מברכין ברכת חתנים ויכולין לברך לעצמן, וא"א שאין החיוב על כל א' מהמסובין אלא בעיקר שיברכו שם שם בעשרה מסובין איך מותרים לברך כל חבורה בפנ"ע ולהרבות בברכות כפולות, ויש להאריך, ע"ש. והגר' ליישב דהגם שאין החיוב מוטל על כל יחיד מ"מ מוטל על החבורה, וע"כ כל שנתחלקו החבורות יש לכל חבורה לברך לעצמה, וכעין ציבור גדול שמתחלק לכמה חבורות, שכל חבורה יכולה לקיים קריאת התורה לעצמה.

בזימון וכו', וממילא לא יתחייבו גם בז' ברכות מאחר דלא חייבו אלא לעשרה, ואף אשר ברא לא חייבו אלא לשלשה, ולכן כיון שלא מתחייב בזימן דעשרה ואף לא לשלשה, לא מתחייב בהז' ברכות ולא באשר ברא ע"ש.^[א]

וכן דעת הגר"י קמנצקי זצ"ל, שכל המשתתף בסעודת חתונה או ז' ברכות חייב בדין ז' ברכות, ואינו יכול לעזוב קודם אמירתו, וע"ש דס"ל שאינו מהני מה שיתנה מקודם שאינו רוצה להשתתף עמהם, ורק אם לא נטל ידי לסעודה ואכל רק המאכלים האחרים או אינו מצטרף עמהם. הו"ד ע"פ השמועה בספרו אמת ליעקב (סי' סב אות 28). וכ"ד הגר"ח קנייבסקי שכל שנתחייב בזימון, נתחייב בז' ברכות ואסור לעזוב לפני כן, הו"ד בספר ברכת חתנים (סי' כ עמ' צ).

ישוב מנהג העולם שאין מקפידים להשאר עד גמר הסעודה שישמעו הז' ברכות

חרי לן כת גדולי הפוסקים דס"ל ע"פ הנ"ל שחיוב ז' ברכות מוטל על כל המסובין שאוכלין בסעודת חתן וכלה, ועל המברך להוציאם י"ח ואין להם לצאת לפני סדר הז' ברכות, וצ"ע על מנהג העולם שאין מקפידים הכל בזה על מה הם סומכים.

המזון עדיין לא חל חיוב ברכת המזון, ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' פד) והביא סמך להמנחת יצחק ע"פ השו"ת האלף לך שלמה (סי' קז), וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סי' לב אות ט), וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"א סי' תשמב) בישוב מנהג העולם.

וע"כ לדינא נר' שודאי לכתחילה אם אפשר להשאיר עד שיסדרו הז' ברכות יעשה כן ויתכוין לצאת בהם י"ח, אלא אם כן כיון מתחילה שלא להצטרף עם המסובים, שאז אין חיוב לשמוע את הברכות ורשאי לצאת

לפני שיברכו, וי"א דהיום כך הוא סתם כוונה מאחר שאין הדרך להשאיר עד הסוף.

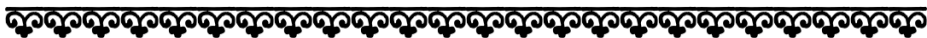
ויש אומרים דבלא"ה אין איסור לצאת לפני הז"ב משום דלא חל חיוביהו עד גמר הסעודה, ואולם אם נשאר עד אז יש לכוין לצאת בהם י"ח. ויש מקילים עוד יותר, וס"ל דאין החיוב חל כלל על היחיד, אלא כל שישארו עשרה וא' מהם יברך ז' ברכות שפיר דמי, והשאר מותר להם לצאת לפני כן, ואין חיוב גם להנשארים לכוין לצאת י"ח, והמקל כמותם יש להם ע"מ שיסמכו.



מניעת שכן להמשיך להחזיק בחנותו בשכונה סגורה

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

דיין ומו"צ בבית הוועד לענייני משפט, וראש כולל הרבנים אבן העזר, ליקווד



החזיק בזה, ומאידך דעת הרמב"ם (פ"ו מהלכות שכנים הלכה יב), וכן הוא בשו"ע (סי' קנו סעי' ב) הוא שרק כל עוד שהחזיק בדבר בידו לעשות כן, אבל קודם שהחזיק בזה ביד השכנים למנוע זאת, עיי"ש.

ובהיזק הנכנסים ויוצאים אם יכול למנוע זאת גם אחר שהחזיק בזה לכאורה מצאנו סתירה בדברי השו"ע והרמב"ם, דבפרק ו' הלכה יא ובשו"ע סי' קנו סעי' א' איתא, אחד מבני המבוי שאינו מפולש שביקש לעשות רופא או אומן או גרדי או סופר לשטרות וכו' בני המבוי מעכבים עליו, עכ"ל, ומבואר בלשונו שהדין דיכול לעכב על בני המבוי הוא כשביקש לפתוח החנות, אבל בשהחזיק בו לכאורה היה מקום לומר מדיוק דבריו שאין ביד השכן למנוע זאת מחבירו. ומאידך ברמב"ם שם בהלכה יב שם וכן בפרק יא הלכה ה', ובשו"ע שם בסעי' ד' איתא, ויש להם בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים, שהיזק זה הוא כמו העשן והאבק שאין להם חזקה, וכן הוא ברמב"ם שם שכתב וז"ל, ויש להם בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולים לישון מקול הנכנסין והיוצאין שזה הזק קבוע הוא כמו העשן והאבק, עכ"ל. ומבואר להדיא

שאלה: שכונה סגורה עם כמה בתים עם שטחים פתוחים לפניהם, שפתוחים לשטח הסגור, ומאחורי אותה שכונה ישנו מרכז מסחרי גדול שפועל במשך כל שעות היום, ולאחד מבני השכונה היתה חנות בתוך ביתו במשך תקופה, ועתה נכנס דייר חדש לשכונה ומתנגד לקיום חנות זו, עקב ריבוי האנשים הבאים לתוך השכונה האם בידו הזכות לסגירת החנות.

תשובה: אין בידו הזכות לסגירת החנות.

נימוקים: מתני' (ב"ב כ:): חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין, אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות. ע"כ.

והנה, בהיזק דקול הפטיש וקול הריחים נחלקו הראשונים במה דמצינו דעושה כלים ומוכר בשוק אם הוא רק אם כבר החזיק במלאכה זו שאינו יוכל למנוע ממנו לבטל חזקתו בזה, או שבידו גם לפתוח חנות כזו, ודעת הרשב"א במתני' דהזכות ביד כל אחד לעשות ברשותו דברים אלו אפי' אם לא

בדבריהם שביד השכן למנוע זאת אפי' אחר שהחזיק בזה, וצ"ע סתירת הדברים.

וראיתי שבסמ"ע (ס"ק ב') הרגיש בזה וכתב על דברי השו"ע שכתב שביקש לעשות וז"ל, שביקש ליעשות כו', עיין דרישה [סעיף ג'], שם הוכחתי דהאי שביקש לאו דוקא קאמר, אלא הוא הדין אם כבר החזיק ועשה שם מלאכה זו כמה שנים, אין מועיל חזקה לזה, וכ"כ הרמב"ם [המובא בציונים אות י'] והמחבר הביאו בסמוך סעיף ד', עכ"ל.

ורק דבאמת דבריו צ"ע, שאף דיש מקום אולי לומר דמה שכתב הלשון בסעי' א' "שביקש" הוא לישנא דמתני', אבל אחרי שחזינן שהיה צריך להוסיף סעי' שלם בשו"ע בסעי' ד' שביד השכנים למחות אף אחר שהחזיק כיון דהוה כמו העשן והאבק, הרי שהוא מילתא דתימא לומר שמה שכתב בסעי' היה רק כדי לכתוב לישנא דמתני', וביותר שצ"ע שאם הוא רק לגילוי מילתא להאמור בסעי' א' הרי שהיה לו לכתוב דין זה מיד אח"כ להשמיענו דבידו למחות גם אחר שהחזיק. וכן צ"ע ברמב"ם שחילק בדין חנות ובני מבוי שאחד רוצה לפתוח רופא וכדומ' לשני דינם אחרי שלכאו' דינם אחד ולכאו' היה לו לכוללם יחד.

ומה שהיה נראה לומר, דהנה נחלקו הראשונים בביאור מה דאיתא במתני' ההיזק דקול הנכנסין וקול היוצאין, דברשב"א כתב וז"ל מתני' חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסים והיוצאים, לאו מקול הנכנסים ממש קאמר

דהא אינו יכול לעכב מחמת קול הפטיש והריחים, ועוד דסיפא דמתני' דקתני אבל אינו יכול לומר איני יכול לישן מקול התינוקות אוקמה אביי בחצר אחרת אף על פי שהקול נופל באזניו, אלא טעמא משום ריבוי דרך כלומר איני יכול לעמוד ולישן מפני רגל הרבים שמרבים עלינו את הדרך, והכין איתא בירושלמי דגרסי' התם דו יכיל למימר ליה אינן אזלין ואתו הכא בעיין לך ולא משכחין לך והן מרבין עלינו את הדרך, עכ"ל, וע"ע ברמב"ן ונמוק". ומאידך ברמב"ם (פ"ו מהל' שכנים הלכה יב ושם פרק יא הלכה ה') כתב וז"ל, ויש להם בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולים לישון מקול הנכנסין והיוצאין שזה היזק קבוע הוא כמו העשן והאבק, עכ"ל.

ולהנ"ל אפשר לומר, דהנה המדייק בדברי הרמב"ם והשו"ע ששכתבו הדין דבני החצר מעכבים זה את זה כתבו 'מפני שמרבה עליהם הנכנסים והיוצאים', ולא כתבו שום דבר הקשור לרעש וקול, ורק בסעי' ד' בדין דיכולין למחות אפי' אחר שהחזיק כתב ויש להם לומר בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולים לישן "מקול" הנכנסים והיוצאים, וכן ברמב"ם כתב אין אנו יכולים לישון "מקול" הנכנסין והיוצאין, עיי"ש.

ומזה נראה דאפשר לומר דבאמת סבירא להו להרמב"ם והשו"ע דבאמת מצאנו בריבוי הנכנסין והיוצאין שני חסרונות, האחד מצד הריבוי האנשים כדעת הרשב"א, והשני מצד שבריבוי הנכנסין והיוצאין יש גם השמעת קול, וסבירא להו לשניהם דבעניין החסרון

כשדיבר בענין הבא לעכב מחמת הרעש שבזה כתב שאפי' בהחזיק הדין הוא שבידו לעכב זאת [ומה שהשו"ע חילק בזה בסעי' ב' על אף שחזר על דבריו בסעי' ד', צ"ל שבסעי' ב' חזר על לשון הרמב"ם ומ"מ בסעי' ד' השמיענו שהדין הוא כן גם באופנים המבוארים בסעי' א', ודו"ק].

ומה שכתב בב"י שדעת הרמב"ם אינו כדעת הרשב"א לענין ההיזק דנכנסין ויוצאין, יש לומר דכל כוונתו הוא רק לומר שמצאנו שלא מהני חזקה על ההיזק דרעש, אבל לא בענין שלדעת הרמב"ם לא מצאנו שיהיה היזק בריבוי הנכנסים ויוצאים, ודו"ק.

ולפי"ז באופן דידן שהשכונה נמצאת ליד מרכז מסחרי עם רעש שלכא' לא שייך הטעם דלא יוכל לסבול קול הרעש [וכמובן שצריך לבדוק המציאות יותר], ורק שייך הטעם דריבוי בדירות לא מצאנו בדברי השו"ע מקור שיוכל למנוע אחרי שהחזיק, ורק מה שהובא בש"ך מהגהות אשר"י דבכל דבר מהני חזקה ולדבריו גם לרעש יהני חזקה שבצירוף זאת, וגם שמירי בשכונה סגורה שלכל אחד יש שטח רחב ליד ביתו ושמסתמא יש מקום יותר לומר שיהיה דינו כמבוי מבחצר שנחלקו בזה הראשונים והשו"ע והרמ"א בסעי' א' אם במבוי מצאנו לדין זה [וגם שיש לברר אם יצטרך לשכור מקום לחנות אם עדיין יהיה שייך להתפרנס מאותה החנות, דאל"כ עי' פ"ת ס"ק א' שבאופן זה יש מקום להקל], הרי שקשה למנוע מהמחזיק להמשיך בקיום חנותו, ודו"ק.

דהשמעת קול באמת לא יהני מה דהחזיק בזה כיון שהיה היזק כ"כ גדול שיכול לומר שלא עלה על דעתי שלא יוכל לסבול זאת, משא"כ בהיזק דריבוי האנשים דס"ל להרמב"ם דמהני חזקה בזה.

ומה שכ' בדרישה הטעם דלא מהני חזקה מצד שכל פעם זה איש אחר שנכנס, ואין אחד מחזיק לשני, הרי דס"ל להשו"ע והרמב"ם דגם בהא מהני חזקה כיון שהחזקה נעשה מצד בעל החנות שיש לו הזכות להביא שם האנשים אחרי שלא מיחו בו.

ובסעי' א' כשכתב בכללות שיש מקום לעכב מבני החצר להיות אומן או רופא שמביא אנשים למבוי, כתב שהמניעה הוא קודם שהחזיק כיון ששם מירי כשכל העיכוב אינו בהכרח מצד רעש ובוה המניעה הוא רק קודם שהחזיק. והנפקמ"נ בזה היא שגם אם הוא מקום שיש שם בכל אופן רעש, כגון שנמצא במקום עם רעש וכדומ', עדיין גם יש ביד בני המבוי מלעכב משכנם לפתוח שם כיון שיש מניעה לפתוח גם מצד הריבוי בנכנסין ויוצאין, אבל בסעי' ד' [וב'] שבא בטענת שהרעש מזיק לו בזה כתב השו"ע שגם לאחר שהחזיק בו יכול למנוע את המשך קיום החנות כיון שבזה לא מהני חזקה כמבואר בדרי הרמב"ם והשו"ע ומדויקים היטב דבריו, ודו"ק.

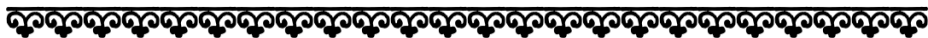
וגם מבואר מה דהרמב"ם חילק את ההלכה של חנות ורופא לשתי ההלכות, כיון שבהלכה יא כתב רק הדין שאפשר למנוע מחמת הריבוי בדירות ובשכונה צד המניעה הוא רק קודם שהחזיק, משא"כ בהלכה יב



שוטר יהודי שרוצה להתפטר ממשרתו בסיבת מהומות

הרב שי טחן

ראש כולל ובית הוראה ארצי הלבנון, ברוקלין



הסיבה שהתורה מתירה לפועל לנטוש את מלאכתו ולחזור בו אפילו אחר שהתחיל את עבודתו, היא כיוון שמשעבד את גופו לזמן שהוא עובד וזה הוי כעין מעשה עבדות, שאסרה תורה מהפסוק דלעיל. ובזה שניתן לו רשות לחזור בו בכל זמן שירצה, מוכח הדבר שאינו עבד, שהרי אינו מוכרח להמשיך לעבוד. ואפילו חזר בו השכיר משום שמצא עבודה טובה יותר, מותר הדבר, ולא אמרינן שכיוון שהולך מבעל הבית אחד לאחר עדיין נשאר עבד, ושלכן לא יוכל לשנות מקום עבודתו. שבוה שיכול לעזוב מקום עבודתו, מוכח שהוא ברשות עצמו. ועיין בחוות יאיר (סי' קו), ובשו"ת מים חיים, חו"מ (סי' כו). יש שחלקו בדין זה ראה באריכות בפתחי תשובה (שלג, ד) ובחכמת שלמה (שלג, ג).

אף על פי שאמנם יכול השכיר לחזור בו כשירצה, אולם יש פעמים שההלכה שומרת על זכויותיו של המעביד. ולפעמים גם בדבר הנוגע לזכויות הציבור, אם מלאכתו היא מלאכה הצריכה לרבים, ועל השכיר לישא באחריות. לדוגמא במקום שיגרם הפסד למשכיר או לרבים, (גמרא ריש פרק השוכר את האומנין). וכך פסק מרן בש"ע (שלג, ה) וז"ל "בד"א בדבר שאינו אבוד, כגון פשתן להעלות מהמשרה או ששכר חמור להביא

בפרוץ המהומות ברחבי ארה"ב, הרבה שוטרים החליטו לעזוב ולנטוש את מלאכתם, ולצאת לפנסיה מוקדמת. הסיבה לכך הייתה כי הם לא קיבלו הערכה ראויה ותמיכה ממשלתית. ועוד שההנחיות החדשות במלאכתם מסכנות את חייהם בצורה משמעותית. הנה יש לעיין האם לשוטר יהודי מותר על פי ההלכה לעזוב את משרתו בפתאומיות, ובזה להפקיר את שלום הציבור, ובמיוחד באיזור בו נמצאים רבים מאחינו בני"י?

על פי דיני תורתנו הקדושה פועל שהוא שכיר יום, המקבל משכורתו ע"פ שעות עבודה, (ואינו קבלן, שמשתכר לפי עבודה, עבור השלמת מלאכה מסוימת), יכול לעזוב את מקום עבודתו בכל זמן שירצה, שכך למדו חכמים ממה שכתוב בתורה, 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים. וכך פסק מרן בש"ע חו"מ (סי' שלג, ג) "התחיל הפועל במלאכה וחזר בו בחצי היום, חוזר ואפילו קיבל כבר את דמי השכירות ואין בידו לשלם לבעל הבית יכול לחזור בו, והמעות חוב עליו, שנאמר כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים".

קעב שוטר יהודי שרוצה להתפטר ממשרתו בסיבת מהומות

הרב שי טחן

והנה מלאכת השיטור אמנם מלאכה קשה ומסוכנת היא, ומראש יודע כל המקבל על עצמו מלאכה זו שכל יום יכול להיות קשה ומסוכן מחברו. אולם התנאים הבסיסיים היו במשך שנים ששוטרים יוכלו לעשות מלאכתם בצורה מכובדת, ובפרט מעוגנת ע"י החוק לעצור פורעי חוק ללא שירגישו שהם יפלו לרעה בצורה כ"כ קיצונית כמו שנעשה לאחרונה. וא"כ ודאי בכהאי גוונא הרשות בידם לחזור בהם, אפי' במקום דבר האבד, ובמקום שהציבור יהיה נפסד.

הגאון הרב בקשי דורון זצ"ל בניין אב, רפואה בהלכה (סימן לד), מביא את התוספתא דלעיל שמבואר בה שיש כח לרתק עובד לעבוד נגד רצונו. ומקשה עליה מגמרא ביומא (לח.). של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת. תנו רבנן בית אבטינס היו בקיאים במעשה הקטורת ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים, והיו יודעין לפטם כמותם ולא היו יודעין להעלות עשן כמותן. של הללו מתמר ועולה כמקל, של הללו מפציע לכאן ולכאן. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו בראו, שנאמר "כל פעל ה' למענהו", וחזרו בית אבטינס למקומן. שלחו להם חכמים ולא באו, כפלו להם שכרן ובאו. בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה, והיום עשרים וארבעה. רבי יהודה אומר: בכל יום עשרים וארבעה והיום ארבעים ושמונה. אמרו להם חכמים: מה ראיתם שלא ללמד? אמרו: יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו: שמא

חלילין למת או לכלה וכיוצא בהם. אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו". וחזינן שבכלל דבר האבד הוא לא רק הפסד ממון, אלא גם שירות הנצרך. כגון החלילים דלעיל, או לימוד התינוקות כמובא ברמ"א, או בשמירת ביטחון הציבור בענייננו.

ובתוספתא ב"מ (פרק יא) "מי שהיה בלן לרבים, ספר לרבים, נחתום לרבים, שולחן לרבים, ואין שם אחר אלא הוא, והגיע שעת הרגל והוא מבקש לילך לתוך ביתו, יכולין לעכב על ידו עד שיעמיד אחר תחתיו, ואם התנה עמהם בב"ד או שעיברו עליו הדרך, הרשות בידו.

כל קבל דנא, שאין שוטר העוסק בביטחון הציבור, יכול לחזור בו בשעת המהומות, כשמלאכתו נצרכת ביותר. אולם האמת יורה דרכו, שדווקא השתא שהורעו תנאיהם של השוטרים, אין הם מחוייבים להמשיך במלאכתם. ראשית בתוספתא דלעיל סיים, שאם עיברו עליו הדרך, הרשות בידו לילך לביתו. פי' אם שינו מלאכתו לרעה, יכול לחזור בו אפילו בדבר האבד. וכן פסק בש"ע (סי' שלה ס"א) השוכר את הפועל למלאכה ידועה ונשלמה בחצי היום, אם יש לו מלאכה כמותה או קלה ממנה עושה. ואם אין לו נותן לו שכרו כפועל בטל.

יתירה על זה, כתב החזו"א ב"ק (כג, ה) שאין בעה"ב יכול ליתן להם מלאכה שאין דרכם לעבוד. ונראה שמלאכה פחותה, או מזולזלת בכלל דבריו.

לכישוריו, אומן זה אינו יכול לעבוד מכוח צו ריתוק והצו לא יועיל להפעילו. ולא רק משום שלא נוכל לחייב אותו לעבוד באומנות ובכושר מלא מתוך כפייה, אלא אפילו אם ירצה ויקבל עליו את הדין, ויעבוד בנאמנות, כשהעבודה אינה לרוחו, אינה רצונו, ולא לפי תנאיו, לא יוכל להגיע לרמה מקצועית נאותה עכ"ל.

ולכן גם זו סיבה לפטור השוטר ולא לחייבו לעבוד, שכן ידוע שמלאכת השיטור מחייבת מסירות נפש גבוהה, להשתמש בכל כישוריו וכוחותיו תוך כניסה תמידית למקומות סכנה. ושוטר שמרגיש מקופח לא יעשה המוטל עליו בצורה היעילה.

ילמוד אדם שאינו מהוגן, וילך ויעבוד עבודה זרה בכך. עכ"ל הגמרא הנוגע לנו.

ומזה שלא חייבו את בית אבטינס לעבוד כנגד רצונם, ונקטו בשיטת שכנוע של העלאת משכורתם, למדנו שאי אפשר לרתק עובד למלאכתו.

ותרץ הרב נפלא. שגם אם אפשר להוציא צו ריתוק כדי להפעיל שירות חיוני כפסק התוספתא, לא עשו כן במעשה בית אבטינס, משום שצו הריתוק לא היה מועיל ולא היה מעשי. צו ריתוק אפשר להוציא לעבודת בלן, ספר, שולחני, וכל מלאכה שיכול העובד לעשות בע"כ. אבל אומן שעבודתו מקצועית ונדרשת ממנו רמה גבוהה של ביצוע בהתאם



בית תלמוד





בענין מפקד העם (census)

הרב שמעון תבריכיאן

בית מדרש גבוה, ליקווד



דמצינו בשאול דמנה את בני" בטלאים, ובגמ' שם איתא עוד ב' שיטות באמוראים, לר"א עובר בזה בלאו מדכתיב בהושע והי' מספר בני" כחול הים אשר לא ימד, ולר' נחמן ב"י עובר בב' לאוין מדכתיב לא ימד ולא יספר, זהו תורף דברי הגמ'.

וכאמור דאיסור למנות את בני" גלמד משאול המלך דפקד את העם בטלאים, ולא מנה את האנשים אלא ע"י דבר אחר, ולכן כשעשו פייס לצורך עבודה במקדש לא מנו את כהנים העומדים בשורה רק אצבעותיהם, דע"י זה נחשב מנין ע"י דבר אחר ומותר. ובביאור החילוק בין כשמונה את הגופים וגולגלות או אצבעות, ביאר הכלי חמדה בכי תשא משום דראש הוא מהאברים דהנשמה תלויה בו ושולט בו עיין הרע.

ולדינא נפסק להלכה ברמב"ם (תמידין ומוספין דה) דאסור למנות את ישראל אלא ע"י דבר אחר, ומשמע מל' אפי' שלא לצורך מותר בכה"ג. אמנם שיטת תורי"ד שם ביומא, דלא הותר למנות ע"י דבר אחר אלא לצ' מצוה, וכעין זה מטין דברי הרמב"ן הובאים בסמוך, דהותר ע"י שקלים רק לאיזה צורך ולא בכדי.

בתקופת קורנא היה מפקד העם בארצות הברית הנקרא census, ובעת ההיא העולם מחפשים לעצות וסגולות להנצל ממגפה רח"ל, אמרתי לעיין קצת בסוגיא זו של איסור למנות את ישראל, ובפרט דאיסור זו ג"כ משתייך לשליטת משחית כדמבואר ברש"י ר"י כי תשא, חשבתי דבזכות לימוד זו תהי' מעצור למגפה מלבוא לביתנו.

ויש להקדים דבנושא זו כבר האריכו אחרונים וספרי השו"ת, וא"א לפרטם כי רבים הם, והרשום כאן הוא רק איזה הערות בלימודי בסוגיא זו כפי הפנאי.^[א]

מקור האיסור

איסור מניית בני" הוזכר בגמ' יומא (כב). ע"פ המבואר שם במשנה דבזמן שכהנים מרובים לעבוד במקדש אז עושים פייס ביניהם, וכשכהנים עומדים בעיגול הממונה אומר להם הוציאו אצבעותיכם, ומתחיל למנותם עד איזה מספר קצוב, וחזור חלילה עד סוף המנין ומי שהמנין כלה בו הוא הזוכה בעבודה. ובגמ' ביאר דהטעם דהממונה מונה אצבעותם ולא את הכהנים עצמם, הוא משום דאסור למנות את ישראל והיינו אפי' לדבר מצוה, והביא בגמ' ראייה לזה ממה

[א] ובספר מנחת שמואל ח"ג סי' א הובא מר"מ בנושא זה, ולביאור מקיף בסוגיא זו עי' בציץ אליעזר ח"ז סי' ג

דמוציאין אצבעותיהן ומונין אצבעותיהן ע"כ, הרי דנקט בדבריו דאיסור למנות אפי' אם אינו מכוין למנייה, וי"ל פשוט דהמקור לזה ע"פ המבואר במשנה ביומא, דאפי' אם אין בכונתו למנות לדעת את המנין ורק עוסק במעשה ופעולת מנייה יש בזה איסור, דהממונה במקדש לא היה מונה כהנים לדעת מספרם אלא רק פעולת מנייה לחוד, במי יסתיים מנין הקצוב לזכות לעבודה, והוי בכלל איסור למנות את ישראל, והוצרך למנותם ע"י דבר אחר, ונראה דלזה כיון, דמה דכ' אינו מכוין למנות נלקח ממשנה שם ביומא, דאין הממונה מכוין למנותם אלא מנאם כדרך עשיית גורל.^[א]

אם יש איסור מח"ת למנות ובדעת הרמב"ן בזה

והיה מקום לומר דאם איסור זה הוא מה"ת אם לאו, תלוי בב' מקורות המובאים לעיל, דאם נלמד איסור זה מפ' כי תשא דלא תהי' נגף בפקוד אותם, איכא למימר דאינו רק אסמכתא אלא מה"ת, אבל אם נאמר דנלמד משאול הוי רק מדברי קבלה, והמפרשי המקרא תמהו על מוני המצוות דלא הזכירו מצוה זו במנינם. (עי' מלבי"ם שורש יא וצדה לדרך שם בשמות ועוד). ונאמרו בזה כמה תי', או משום דאינו לאו מפורש בקרא, או דהוי לאו הבא מכלל עשה, ועוד טעמים אחרים. ומבואר דס"ל דשפיר איכא איסור תורה^[א] בזה רק אינו במנין המצוות.

ובאמת בדעת הרמב"ן ג"כ נראה דיש איסור תורה בזה, דהנה מבואר בפסוקים

ומה דעומד לנגד זה הם דברי הגמ' בברכות (סב:) דנראה דיליף מקור לדין זה מהמבואר בפ' כי תשא, דה' אמר לדוד אני מכשילך בדבר דאפי' תינוקות של בית רבן יודעין אותו דאין להמנות בלא שקלים, ממה דכתיב דלא תהי' בהם נגף בפקוד אותם. ובעז"ה בהמשך הדברים תתיישב הערה זו.

האיסור בעצם מעשה המניה, ובמניה בלא כונה

והנה יש מקום לחקור אם האיסור בידיעת המנין, דכל דיודע את המנין ע"ז יחול בו עיין הרע, ולא תלוי במעשה המנין. או דאיסור תלוי בעצם מעשה המניה. והנ"מ להיכא דמונה ע"י דבר אחר דאינו מונה גופים, ועכ"ז יהי' אסור כיון דסוף סוף יודע את מנין האנשים.

ולכאורה לפום ריהטא נראה פשוט, דאין איסור תלוי בידיעת המנין, דהרי מצינו בקרא כמה פעמים דנמנו בני' במדבר, וכן אצל שאול בספר שמואל, דמזה הביאו בגמ' יומא ראייה דהותר למנות ע"י דבר אחר, ובזה ידעו את המנין, ולא מצינו בחז"ל שום תרעומת עליו ע"ז, ולא נזקו העם במגפה. ומזה נראה דהאיסור הוא בעצם מעשה המניה ולא ידיעת המנין, ועי' בזה עוד בדעת הרמב"ן המובאים בסמוך.

הנה המג"א בסימן קנו (סק"ב) ברשימתו הארוכה בכל מיני הלכות שונות כתב וז"ל, אסור למנות ישראל, ואפי' אינו מכוין למנות רק להטיל גורל אפי' לדבר מצוה, אלא

[א] וראיתי אח"ז הובא כן מחי' חת"ס שם ביומא ולא עלה בידי לעיין בו.

[ג] וכן מבואר מדברי החת"ס בכ"י, בגליון שו"ת רע"א, הביא בכתב סופר וכדלקמן.

דהקפיד שאול למנות ע"י דבר אחר ע"כ דקרא בכי תשא אינו מצוה לשעה אלא לדורות, ולכן הקפיד שאול למנות בטלאים, וי"ל זהו עומק כונת הגמ'.

עוד ישובים בזה דמנה דוד בלא שקלים

ואיך שיהיה המעיין ברמב"ן בריש במדבר, יראה ביאור אחר בכונת דוד המלך דכתב שם עוד ב' ישובים לזה, והאריך שם להוכיח דענין הפקידה המוזכרת בפסוקים היא מנין ע"י כופר נפש כמו מחצית השקל, דבהם ידע מספר העם. ובדוד נאמר מספר מפקד העם להורות ע"ז, דהיינו דהיה מספר ע"י פקידה, דהיינו ע"י דבר אחר כי רחוק אצלי שלא יזהר דוד במה שאמר הכ' ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, והקצף עליו היה בעבור שמנאם שלא לצורך, כי לא הי' יוצא למלחמה ולא עושה בהם דבר בעת ההיא רק לשמח לבו שמלך על עם רב ע"כ. ועוד פירש שם הרמב"ן, כי דוד צוה למנות כל איש ישראל דהיינו אפי' מבן יג' שנה ומעלה, וזה היה ענשו כי הכתוב לא הרשה למנות רק מבן כ' שנה ומעלה בשקלים, ודוד טעה בזה משום דאינו מפורש בקרא. ע"כ תורף דבריו.

ומבואר מדבריו דמנין של דוד היה שפיר ע"י שקלים, אלא דעכ"ז נענש דמנאם שלא לצורך, דאפשר למנות רק בהתאם ב' תנאים, דהיינו מנין לצורך, ורק ע"י דבר אחר, ובתי' ב' חידש דהיכא דמונה את כל ישראל חמיר טפי (ומשמע דלפי צד זה אפי' שלא לצ' הותר בשקלים), ויש לעיין דמה החילוק בין אם מונה את מקצתם, או כולם, ובמה ישתנה אופן המנין ובהכרח דס"ל לרמב"ן בתי' ב' דאין האיסור משום מעשה המנין, אלא דיש

בסוף ספר שמואל ב (פ' כד), דדוד המלך ציוה ליואב למנות את בני' לדעת מספר העם, ובעבור זה נפלו הרבה נפשות מישראל במגפה לג' ימים, ורבים נתחבטו למצוא פשר על עובדא זו, דמקרא מלא דיבר הכתוב בפרשת כי תשא "ונתנו איש כופר נפשו ולא יהי' בהם נגף בפקוד אותם, דאין למנות בני' שלא ישלוט בהם מגפה, ואיך אפשר לטעות בזה. והרמב"ן (שמות ל"ב) כתב דשורש טעותו היה מפני שלא נתפרש בתורה אם היא מצוה רק לשעה במדבר, או אפי' לדורות, ולכן דוד מנאם.

ועי' במהרש"א ביומא שם, דהקשה למה הביאו בגמ' ראייה משאול המלך, ולא מפסוק ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, דמשמע דמנין שולט בו עיין הרע להביא נגף, ותי' משום דמהתם אין ראייה דיש איסור, דאיכא לפרש דנתנו את חצאי שקלים רק לכפרה (על חטא העגל) ובזה ינצלו ממגפה, אבל איסור לא קמ"ל מהתם, משא"כ אצל שאול לא שייך כפרה בבזק וע"כ דהוא משום איסור ולא כפרה.

ונתעוררתי מזה דלדברי הרמב"ן הנ"ל בביאור טעותו של דוד המלך, בחושבו דהי' מצוה רק לשעה ולא לדורות, א"כ יוצא דיש ללמוד מקרא בכי תשא מקור לאיסור מניית ישראל, ולפי"ז יש להעיר דלמה הגמ' ביומא בחרה בנביאים להביא ראייה משאול ולא מקרא מפורש בתורה, ושמא יש מקום לומר דלדעת הרמב"ן בעצם ידעינן איסור זה מקרא בכי תשא, אלא דקרא אצל שאול מוכיח דלא היתה מצוה שנאמרה בתורה לשעה אלא לדורות, וזהו גופא כונת הגמ', דמדחזינן

בכתב, והובא מבעל קהלת יעקב זצ"ל דג"כ החמיר דבל ישתתפו במפקד העם בא"י בכתובה, אלא דהעירוני ממשנה מפורשת בשבת (קמח:) מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו ולא מהכתב, ופי' רש"י כך וכך אורחים ופלוני ופלוני זמנתי. ובגמ' שם ביארו הטעם משום גזירה שמא ימחק או יקרא בשטרי הדיטות. הרי דכתב להדיא מספר אורחיו ושמותם, ולולי גזירות שבת אין איסור בדבר, ומשמע מזה דאין איסור מנין בכתב. ושמא יש לדחות דהכונה שם הוא דכ' רק את המספר הכללי של אורחים, וגם את שמותם ולא דמונה את האורחים בשמותם מהכתב במספר וצ"ע.

ואגב רק אציין לתשובה מעניינת מהגאון בעל אגרות משה יו"ד ח"ג (סי' קיז), דנשאל אם מותר לכתוב מספרים על הקברים ממש, כדי שיוכלו למצוא מקום הקבר בנקל אם הוא זלזול למתים, ועי' שם דדן שם אם יש בזה משום לועג לרש כיון דאסור לספור את החיים.

ולכאורה הי' מקום לדמותו למשנה ביומא, דהממונה אין בכונתו לספור את כהנים, ועכ"ז נאסר לו למנותם אלא א"כ מונה אצבעותיהם, וה"ה כאן דאינו מכיין לספור את המתים אלא רק כסימן וציון בעלמא למצאם בנקל, וכיין דכותב את המספר על הקברים, הי' מקום לדון, דזה הוי כמונה ע"י אצבעות, דמונה את המתים ע"י מספר על

עוד איסור מיוחד למנות את כל כלל ישראל, והוא משום ידיעת מספר העם, וכצד הב' בחקירה הנ"ל.^[ד]

וב' גישות הללו לא מתאימים עם מה דכתב הרמב"ן בעצמו בפרשת כי תשא הנ"ל, שדוד המלך טעה בחושבו דהוי מצוה זו רק לשעה ולא לדורות,^[ה] וע"כ דצ"ל דמה דכתב בכי תשא הוא ע"פ פירוש חז"ל בברכות (סב:), במעשה זה דהיה שם מנין ממש שלא ע"י שקלים, והזכירו הרמב"ן שם (במדבר) בקצרה, וכינהו בל' מדרש אגדה.^[ו]

למנות בכתובה/במחשבה

והכתב סופר (יורה דעה סימן קו) בסוף התשובה, הביא כת"י החת"ס שמצא על גליון תשובת רע"א וז"ל, מדאמרינן ביומא (כב:) המונה ישראל עובר בל"ת דלא ימד ולא יספר, שמע מינה אפילו כותב ולא מוציא בפיו עובר, דאל"ה למה ליה בוק וטלאים לשאול המלך (כדכתיב ויפקדם בבוק ויפקדם בטלאים) וכו', אע"כ לעולם עובר בלאו, ומדלא יספר משמע אפילו בכתב, עכ"ל בקיצור.

ולכאורה צ"ב כונתו, דלמה לא יחשב הכתיבה כמנין ע"י דבר אחר, ומאי שנא ממונה באצבעות, ולא מצאתי חי' חת"ס ביומא לעיין בו, וצ"ע דלפי דבריו יוצא דאסור למלמד לרשום מספרים כמו 1,2,3 ליד שמות התלמידים, דאסור למנות אפי'

[ד] ומה דמצינו דלא שלט דבר בכלל ישראל בכל מנייות דמנו את כל בני' משום דהיה מבין כ' ולמעלה אבל דוד מנה אפי' מבין יג' שנה ומעלה.

[ה] וראיתי דכבר העיר בזה בכלי חמדה כי תשא ד"ה אמנם, ותי' דע"כ דחזר בו הרמב"ן מדבריו.

[ו] כמדומני דראיתי דכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ג), בתו"ד ליישב דעת הרמב"ן.

למנות, ובשעת אמירת הפסוק נותן עיניו באנשים, אלא ע"כ מדלא ערערו הגדולים על מנהג זה, מנהג ישראל תורה, וצ"ל דאין מנייה ע"י אמירת פסוק נחשב כמעשה מנייה כלל ומותר.

בטעם דמגפה שולט במנין

ובטעם דמגפה שולט על ידי מנין, בנ"י כתב הרמב"ן בריש במדבר, שאין ה' חפץ שיהיו כל ישראל בגדר מנין, שהוא ירבם ככוכבי השמים כאשר אמר (בראשית טו ה), אם תוכל לספור אותם. ועל דרך זה הוסיף הרמ"א תוספת בתורת העולה (ח"ג סי' פא) וז"ל כי הובטח אברהם שזרעו יהיה כעפר הארץ אשר ימנה כן זרעו ימנה, וכן אמר יעקב ואתה אמרת היטב איטב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר, ולכן אם ישראל נמנים מראים שאינם זרע אברהם ויעקב, אשר לא ימנו, ועל כן הנגף שולט במנין, ונראה שזהו טעם השקלים שהיו מכפרין על המנויין שלא יהיה בהן נגף ע"כ.

ולאור הנ"ל במפקד העם י"ל, דבשלמא לדעת הרמב"ם דהותר מנין ע"י דבר אחר אינו אסור, דאפי' הממונים לזה כיון דאין מונים האנשים אלא את תופסי הרשימה, נחשב ע"י דבר אחר ומותר. אבל לדעת הרמב"ן ותוס' רי"ד שהותר רק לצורך או משום איזה מצוה, י"ל דכאן נמי דלא עושים בכדי אלא לצורכי מזון ורפואה, ועוד שאר

הקברים ומותר, ולית ביה משום לועג לרש. אמנם באג"מ אסר מטעם לועג לרש, וכתב דלא דמי להיתר מנין ע"י אצבעות, דשם המונה אצבעות אינו מספר ברור על האנשים, דשמא יתחרט לא להוציא אצבעו, ולכן מותר, משא"כ במונה קברים דלא שייך זאת לכן אסור.

ולפי מהלך זה בהבנת מנין ע"י אצבעות, דאינו מנין מדוקדק, ולא משום דהוי מנין ע"י דבר אחר, לכאורה אפשר לפרש כונת החת"ס הנ"ל, דאסור למנות בכתב ולא נחשב כמונה ע"י דבר אחר. דיסוד היתר מנין באצבעות הוא דאינו מנין מדוקדק. ואגב מדברי האג"מ נמי מבואר דלמנות בכתיבה ג"כ נכלל באיסור זה, וע"כ משום דבזה אמרינן כתיבה כדיבור כדברי החת"ס הנ"ל.

והובא מגר"ח פלאג"י (כה"ח סי' יג סע' י) ועוד ספרים^[ז] דלא למנות אלא במחשבה, ולא אפי' למנות ברמיזות האצבעות.^[ח] ומה דנוהגים העולם למנות ע"י אמירת פסוק הושיעה את עמך וכו', דיש בו י' תיבות לדעת אם יש שם מנין לתפלה, הוזכר מנהג זה בקיצור שלחן ערוך (סי' טו סע' ג), והלא דבר הוא, דכיון דידוע דיש בפסוק זה עשרה תיבות מה לי דמזכיר בפיו מספרים א', ב', ג' או דמונה בתיבות, הלא ממשנה ביומא מבואר דאפי' אם אינו מכין במניית אנשים אסור אא"כ ע"י דבר אחר, וכאן שפיר מכין

[ז] פלא יועץ או' מ

[ח] ואין סתירה לו' מל' הבן איש חי בתורה לשמה (סי' שפה), דכשרוצה למנות את האורחים לדעת כמה כפיות צ' להכין לסעודה, דמותר ליתן דעתו ומחשבתו למנות הרגלים של האורחים, דלא חשיב בזה מונה את הגופים, כיון דנותן עיניו ודעתו על הרגלים וכו'. דאין הכונה דמונה אותם במחשבה, אלא דמונה אותם בפה שמתמקד רק על הרגליים.

צרכי חיי העממי, שפיר נחשב לצורך ומותר, ישראל, דחלק גדול ממנו מפוזרים בחוץ ואפי' לתי' ב' של הרמב"ן דיש איסור היכא דמונה את כל בני אפי' ע"י שקלים, י"ל דכאן אינו בכלל זה דאין זה מספר כל כלל בשבת והכל לפי הענין.

ישראל, דחלק גדול ממנו מפוזרים בחוץ לארץ, ואפי' בא"י יש הרבה גוים דמשתתפים במפקד זה, ולהסוברים דהאיסור למנות אפי' בכתיבה, שמא יש לדמותו למשנה הנ"ל



עיונים בריש מס' תמורה

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנן אברכים ספרדי, חבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



ולכאן' להגירסא הראשונה צ"ע מאי ס"ד דהתוס' כאן שילקו פ', הרי ניתק הלאו הראשון לעשה ולוקה על השני. ובאמת נקט כן המהרש"א בחולין (ב.) דהטעם שסופג רק ארבעים ולא שמונים היינו משום דלאו אחד ניתק לעשה ולוקה על השני. וע' בלשון רש"י (ד:), שכתב שם בד"ה תרי לאוי ועשה וז"ל, לא יחליפנו ולא ימיר, ואהכי סופג את הארבעים, ע"כ. ואפשר לפרש בלשון דהיינו דמשום שיש תרי לאוי ורק חד עשה לכך לוקה מ' ולא פ'. ואולם תוס' ע"כ לא ס"ל כן מדהקשו שי"ל ללקות שמונים.

והנה, מהרמב"ם ריש הל' תמורה מוכח שהיו ב' הגירסאות לפניו, שהרי כתב וז"ל, ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה, שהרי נאמר ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהציבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו ואע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו', ע"כ. וע' בלח"מ שם שכתב דהרמב"ם כתב טעמי שתי הגירסאות דראה את שתיהן וייטבו בעיניו שני הטעמים.

ולכא' אי נימא דלא כתירוצי התוס' אלא כהמהרש"א ריש חולין, דמה שלוקה מ' בלבד

ב"ה זכינו לפתוח כולל ערב בבית מדרשינו ללימוד מס' קדשים הקצרות, יחד עם כמ"ר גיסי הג"ר אהרן ישראלוב נר"ו, ונקרא שמו 'מנחת יהודה', ע"ש מו"ז המקובל האלקי, מוה"ר יהודה פתיא זצוק"ל. והתחלנו במס' תמורה, ולהלן כמה עיונים שהעלתי באמתחתי אמתחת עני ואביון, בס"ד. והבאתים לפני הולמודים אולי ימצאו בהם דברי חפץ, והיה זה שכרי.

א

שיטת תוס' שהקשו למה אינו לוקה פ', ובמה נחלקו תירוצייהם

תוד"ה וסופג את הארבעים – וא"ת אמאי לא תני פ', דהא כתי' לא יחליפנו ולא ימיר אותו, וי"ל דלא נחת למנין מלקיות אלא כלומר דלקי עליה. ועוד י"ל דלעולם לא לקי אלא ארבעים, ותרי לאוי צריכי, חד בקרבן שלו וחד בשל חבירו, וכגון דאמר כל הרוצה להמיר יבא וימיר. ע"כ. יעו' להלן (ד:) דאמר' בגמ' דתמורה לא מקרי לאו הניתק לעשה דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש דהווי תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, ע"ש. ועוד יש שם גירסא אחרת ברש"י דהטעם שאין העשה מנתק את הלאו הוא משום דהלאו שוה בכל וכולהו אסירי ביה, ע"ש.

דוקא כשהם ב' לאוין בדבר אחד שנאמרו לחזק האזהרה, אבל לאוין שונים למה לא נימא שמנתק העשה לכל אחד בפני עצמו. ותי' דמ"מ הואיל וסו"ס יעקור העשה את שניהם כיון שלא ילקה על אחד מהם מחמת העשה די בזה שלא יוכל העשה לנתקם, וכתב ע"ז הלח"מ ד"פשוט הוא'.

ואולם, מילתא דפשיטא ליה להרב לח"מ, פשיטא ליה לאידך גיסא להרב ברכת הזבח, שנקט בדעת התוס' דבהא גופא פליגי הנך תירוצי מה הגירסא בגמ' בדף ד', דלהתי' הראשון שלוקה שמונים ס"ל כהגירסא הראשונה דהטעם שאין העשה מנתק הלאו הוא משום דהווי ב' לאוין, וא"כ ע"כ צריכים הלאוין להיות בענין אחד, שע"י כך יעמדו נגד העשה, ולכך לוקה פ' דהם ב' לאוין בענין אחד. משא"כ להתי' הב' בתוס' דחד כתיב בידיה וחד בדחבריה, דאז למה לא ינתק הלאו כל עשה בפנ"ע [ודלא כמו שנקט בפשיטות הרב לח"מ], וע"כ ס"ל כהגירסא השניה שם בגמ' דהואיל והלאו שוה בכל ולא העשה לכן אינו מנתק הלאו, וזה שייך על כל לאו בפנ"ע, ע"ש [וע' בגמ' להלן (ט)]. חד בשלו וחד בשל חבירו, ואכמ"ל].

גם הרב חק נתן (רבי נתן בורגיל, אב"ד אלג"ר) האריך טובא בביאור דברי התוס', והביא עוד ב' סברות שלא ינתק עשה ב' לאוין: בשם הס' כריתות דאין ברירה איזה

היינו משום שלא אחד ניתק לעשה ולוקה על השני, לכאו' פליגי הנך ב' גירסאות כמה לוקה, דלהגירסא הראשונה ילקה רק מ' דלא אתי חד עשה ומנתק לב' לאוין אבל מועיל לנתק לאו א', משא"כ להטעם דאין העשה שוה בכל משא"כ הלאו, יש לו ללקות על כל לאו ולא, ואיך הביא הרמב"ם את טעמי ב' הגירסאות. ועכצ"ל דלא ס"ל להרמב"ם כסברת המהרש"א, דמועיל הניתוק לחד לאו ולכן לוקה מ', ולכאו' יצטרך לתרץ כהתי' השני של התוס', דחד לאו כתיב בשלו וחד בשל חבירו, דלהתי' הראשון לוקה שמונים והרמב"ם כתב שלוקה רק ארבעים, וכ"כ הלח"מ שם.^[א]

ב

גדר עשה לא מנתק ב' לאוין

ומה שהנחנו, דאם הלאו חוזר ונשנה, ינתק העשה רק אחד מהם וילקה על השני, ע' בלח"מ שם שכתב דלתי' בתרא של התוס' דלא נאמרו ב' לאוין בענין אחד אלא חד בשלו וחד בשל חבירו ולהכי לא לוקה שמונים דאם ממיר את שלו לוקה מ' מלא ימיר ואם ממיר את של חבירו לוקה מ' מלא יחליפנו.

אך העיר הלח"מ דא"כ הלא כל לאו הוא לאו נפרד, ולמה לא מנתק העשה כל א' מאותם הלאוין בפנ"ע, והבין בקושייתו דכל הך כללא דחד עשה לא מנתק ב' לאוין היינו

[א] וראיתי בס' חידושי בתרא שהביא רביה נאה מתוס' יבמות (ג: ד"ה לא) דגם לא ס"ל כהך גירסא דהעשה לא מנתק הלאו משום שהם ב' לאוין, דהרי כתבו התו' שם לענין עשה דוחה ב' לאוין וז"ל 'היכי דחי עלה מי דמי התם חד איסורא הכא תרי איסורי, הא לא מפלגינן בשום מקום, וילפינן מכלאים בציצית אפי' תרי איסורי', ע"ש. ונראה דאף דאולי יש מקום לחלק בין עשה דוחה ל"ת לבין לאו הניתק לעשה, ואכ"מ, מ"מ לשון לא מפלגינן בשום מקום משמע דס"ל להתוס' דאין חילוק בזה כלל לשום ענין, ויל"ע עוד.

הכריתות, יבי"ש וצ"ק דאין הלאוין צריכים להיות מחד עניינא.

[ובצ"ק אף הביא ראיה לדבריו דאפי' בב' לאוין בענין שונה אי"ז לאו הניתק לעשה דלא אתי עשה ועקר תרי לאוין מתוס' מכות ט"ו ע"א (ד"ה תניינא) שהקשו דלאו דלא יטמאו את מחניהם ולא יטמאו ולא דלא יטמאו את מקדשי לא יעקרו ע"י עשה כדאמרי' בתמורה לא אתי חד עשה ועקר לב' לאוין, והעיר הצ"ק דהרי אין הלאוין בחד עניינא, דחד לאו הוא במקדש והאחר במחנה. ויל"ע איך יתרוצו קושייתו זו הבה"ז והגרי"ז.]

העולה מדברי כולם, דלא ס"ל כהמהרש"א בחולין דניתוק העשה מועיל רק ללאו אחד ולא לחבירו, אלא דהואיל והם ב' לאוין לא מועיל העשה לנתק אפי' אחד מהם, ולא נאמר בכה"ג הכלל של לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו. אך כל אחד נתבאר בסגנון אחר, לדעת הלח"מ, הואיל ונעקרים שניהם לא ינתק אפי' אחד מהם, לדעת ס' הכריתות משום דעל איזה לאו ילקה ועל איזה לא ואין ברירה, לדעת היב"ש היינו משום דהתורה השוותה מדותיה, ולדעת הצ"ק כתיבת הלאו המיותר הוא מיעוט שלא ינתקו העשה. ולעומתם, הרב בה"ז והגרי"ז ס"ל דרך היכא דהלאוין בענין אחד ניתן בהם תוקף לא להתנתק ע"י העשה, וע"כ ביארו דצ"ל דלדעת הגירסא הראשונה בדף ד' הנך ב' לאוין לא יחליפנו ולא ימיר אותם שניהם בענין א' נאמרו. [וע"ע בס' שורש וענף לרב חביבאי הג"ר משה זאב גרנק שליט"א, שורש ט' ענף ג' שהרחיב בסוגיא בטוט"ד כדרכו.]

לאו ינתק ואיזה לא וע"כ יבואו שניהם, ובשם היבין שמועה כלל קצב (ע"ש שהאריך בסוגיין טובא) דהואיל וכדכתיבי בעניין אחד אין מנתק גם לא ינתק כשכתובים בב' עניינים דהתורה השוותה מדותיה, ע"ש עוד שהאריך.

וע' צאן קדשים שחלק על הבה"ז, וביאר ע"פ איך שפי' את הסוגיא בדף ט', מדלא נקט הש"ס שם לשון צריכותא לממיר בשלו לממיר בשל חבירו, דע"כ כוונת הש"ס דאפשר למילף לתרוייהו מחד קרא, רק הלאו השני הוא מיותר, ונכתב כדי שלא ינתקו העשה. וכדבריו נראה מלשון החינוך (מצוה שנב) שהביא את דברי הגמ' דלא אתי עשה ועקר תרי לאוי ופי' וז"ל, כלומר שהמניעה בתמורה נכפלה ב' פעמים, וקצת משמע דהכפילות היא הטעם שלא מנתק העשה את הלאו, וכעין מש"כ הצ"ק [וע"ע בלשונו שכתב 'ולא אתי עשה דוהיה כו' עקר תרי לאוין אלו', ויל"ע אם מתפרש כנ"ל].

ובחי' הגרי"ז האריך במח' הרמב"ם והרמב"ן בסהמ"צ שורש התשיעי, אם לקי ביתר על ב' לאוין בענין אחד, או לא, והוכיח במישור שדעת התוס' בתירוצם הראשון כהרמב"ן, דלהרמב"ם למה ילקה שמונים הלא הם ב' לאוין באיסור אחד (ולכאו' עצם הקושיא היא גם רק לפי הנחת הרמב"ן, שלוקה בכפילים על הכפלת הלאו). ואולם שם נקט דכל מה דלא עקר חד עשה לתרי לאוין היינו דוקא כשהב' לאוין הם בענין אחד, אבל אם הם ב' שמות נפרדים ודאי שיוכל העשה לנתק כל א' בפנ"ע. וזה בדומה לסברת הבה"ז הנ"ל, ודלא כסברת הלח"מ, ס'

ג

גדר עשה דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש

והנה מבואר בגמ' דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש היא מצות עשה, ולא רק דין ומציאות שהתמורה קדושה כפי משמעות פשט הפסוק, וצריך באר מה גדרו של עשה זה, ואין ס"ד שמנתק את הלאו.

וז"ל החינוך (מצוה שנב), להיות התמורה קודש, כלומר הממיר בהמת קרבנו בבהמה אחרת, כגון שיאמר זו תהיה לקרבן תמורת זו, שתהיינה היא והתמורה שתיהן קודש, שנא' והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, וזה הכתוב מצות עשה הוא, כלומר שתצוה אותנו התורה להיות התמורה קדושה ולנהוג קודש בשתייהן, והראיה שזה מצות עשה הוא אמרם ז"ל במס' תמורה (ד' ע"ב) בענין ממיר לא אתי עשה ועקר תרי לאוי כו'.

ובשרשי המצוה כתב וז"ל, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים, אלא מכיון שנתקדשה הבהמה תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת, ואם יוציא הדבר מפיו, שתהפך מחשבתו וכל מעשהו ותהיינה שתיהן קודש, כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה ותהיה להפך שתתפשט ותתפוש הכל. והסיק וז"ל, ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות, ועובר עליה והמיר (כלו' אם המיר) ולא נהג קדושה בשתי בהמות, כלומר בראשונה ובתמורתה, ביטל העשה, מלבד העונש שיש בדבר שמועל בהקדש. עכ"ל.

ומבואר מדברי החינוך דמהות העשה הוא לנהוג קדושה בב' הבהמות, בבהמת התמורה ובבהמה הראשונה, ואף שבלא"ה מוזהר על מעילה בקודש.

וראיתי בהערות משא י"ד להגרי"ד אילן על ס' כנסת ראשונים (הערה א') שחידש דבר גדול, דהלא מלשון החינוך 'ולא נהג קדושה בשתי הבהמות', מבואר דהעשה הוא גם על בהמת ההקדש הראשונה ולא רק על התמורה, וע"פ זה העלה דע"י תמורתו פקעה קדושת הבהמה ככל דין חילול, דהא איהו אמר שתצא לחולין אלא דגוה"כ דהוי עלה קדושת תמורה, כדכתי' 'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'.

והביא סימוכין לדבריו מדברי השפ"א להלן (ה:): על דברי אב"י שם אי עביד לא מהני, ע"ש, ועוד הבא ראיה משיטת ר' יוחנן להלן ט' ע"א דאין ממירין וחוזרין וממירין, ופריך ר"ל וכי קדושה ראשונה להיכן הלכה, וע"פ מה שייסד המשא י"ד דעת ר' יוחנן היא דאכן פקעה קצת קדושה.

ובעניו קשה מאוד לומר כן, חדא, דהרי לא קי"ל כר' יוחנן אלא כר"ל, וכמבואר ברמב"ם פ"א מתמורה הט"ז, וא"כ איך אפשר לדייק כן מלשון החינוך דאזיל אלי' דהלכתא דפוקעת קצת קדושת הבהמה הראשונה. ועוד קשה מלשון החינוך עצמו לעיל מיניה שכתב וז"ל, צוה הכתוב לבל נשנה הדברים, אלא מכיון שנתקדשה הבהמה תהיה בקדושתה לעולם, ולא נחשוב להפקיעה מקדושתה ולהחליפה בבהמה אחרת, ואם

על מה שאסור למעול בהקדש יש גם עשה נוסף כשנוהג בבהמה קדושה בין בראשונה ובין באחרונה.

ומחודש מדברי החינוך ששייך הך כללא דלאו הניתק לעשה אף שהעשה אינו מוסיף שום דין ושום חיוב דבלא"ה היה מצווה ועומד, וכמו בכה"ג דאם לא שהיו ב' לאוין ה"א שהעשה לנהוג בה קדושה היה מנתק את הלאו אף דבלא"ה צריך לנהוג בה קדושה. [אלא דיל"ע בבהמת התמורה, אם החלות קדושה חלה בלא"ה הואיל ורצה להמיר רק שצריך לנהוג בה קדושה גם מכח העשה דוהיה הוא ותמורתו, א"ד שהעשה גופא חידש שיש ניהוגי קדושה בבהמה, והואיל ונתקדשה יש בה גם דיני מעילה בקדשי בדה"ב. ואכ"מ להאריך בגדר חלות קדושת תמורה, ועוד חזון].

יוציא הדבר מפיו, שתהפך מחשבתו וכל מעשהו ותהיינה שתיהן קודש, כי הוא בא במעשיו להפקיע קדושה ותהיה להפך שתתפשט ותתפוש הכל. ע"כ. הרי דעת שפתיו ברור מללו דלא תועיל מחשבתו כלל.

ונראה גם להוכיח מלשון רש"י (ג: ד"ה בדברורו עושה מעשה) 'שעושה מחולין לקדשים', ומשמע שהחלות היחידה שהוא עושה היא להחיל קדושה על בהמת התמורה אך לא נוגע ולא פוגע בקדושת הבהמה הראשונה, וכמבואר בחינוך.

אך הא מיהת מבואר שהעשה הוא גם על הבהמה הראשונה, הן מלשון הפסוק 'והיה הוא ותמורתו', והן מלשון החינוך שחזר ושנה ופיר"ש שהעשה הוא גם כלפי הבהמה הראשונה. ואף דהיא בקדושתה בלא"ה, כבר עמד ע"ז החינוך בסוף דבריו וביאר דנוסף



בענין בשר עוף בחלב מן התורה

הבה"ח מנשה ראזק נ"י

ישיבה גדולה ד'ספרינג וואלי



הגלילי לרבי עקיבא וכו', איבעית אימא איכא ביניהו ר' עקיבא סבר חיה ועוף אינן מן התורה, הא מדרבנן אסירי, ור' יוסי הגלילי סבר עוף אפילו מדרבנן נמי לא אסיר. ע"כ. נמצא שיש ג' שיטות, לפי הת"ק בשר חיה ועוף אסורים משום בשר בחלב מן התורה, לפי ר"ע אינם אלא מדרבנן, ולפי ר' יוסי הגלילי בשר עוף מותר לבשל בחלב ולאכלו, שאינו אסור אפילו מדרבנן.

אך דייק הרא"ש (סי' נא) בדברי הרי"ף שהביא דברי הת"ק ור"ע ולא הביא דברי ר' יוסי הגלילי, דס"ל הלכה כדברי ר"ע, וז"ל, ומה שהביא רב אלפס דר"ע ולא הביא דברי יוסי הגלילי משום שפוסק הלכה כר' עקיבא, ואי ס"ל דרבנן פליגי עליה, הא קי"ל הלכה כר' עקיבא מחבירו דוקא ולא כנגד רבים, אלא ודאי סבירא ליה דלא פליגי, אלא ת"ק אמר שנוהג בבהמה טהורה דוקא ולא בטמאה, ור"ע מפרש מהיכן נתמעטו חיה ועוף ובהמה טמאה. ע"כ. וקצת קשה מהגמ' לעיל (דף קד.) שהבאנו בהנ"ל, דמדברי ר' יוסף משמע שיש רבנן שחולקים על דברי ר"ע וסבירא להו דבשר עוף בחלב אסור מן התורה. אבל ר' אשי סבירא ליה דהאי תנא דתנא כל הבשר וכו', ר' עקיבא היא, והכי קאמר כל הבשר אסור לבשל בחלב מהן

(א) **איתא** במשנה (שם דף קג:), כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים. ע"כ. ומלשון המשנה משמע שכולל כל מיני בשר, בין בשר בהמה ובין בשר חיה ובין בשר עוף, שאסורים לבשלם בחלב. ואיתא במשנה לקמן (דף קיג.), בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אסור לבשל ואסור בהנאה, בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנאה, ר"ע אומר חיה ועוף אינם מן התורה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה, ר' יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו כל נבלה ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, את שאסור משום נבלה אסור לבשל בחלב, עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב ת"ל בחלב אמו, יצא עוף שאין לו חלב אם. ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה בשר בהמה), דהוא הדין בשר עוף לרבנן דאסור מן התורה, דדוקא לר"ע הוא דאמר חיה ועוף אינם מן התורה. ע"כ.

וכן מצינו לעיל (דף קד.) דסבר ר' יוסף דהאי תנא דסבירא ליה כל הבשר אסור לבשל בחלב, רבי היא וסבירא ליה כרבנן שאסרו בשר עוף מן התורה, ע"ש. ואיתא בגמ' לקמן (דף קטז.), מאי איכא בין רבי יוסי

המצוי, אבל בבשול והנאה לא נאסרו ולא יפו כוחם מבשר בהמה טהורה עם חלב טמאה שמותרין בבישול ובהנאה כנזכר למעלה (שם הלכה ג, ועי' בדברי רש"י דף קיג. ד"ה מותר לבשל), אלמא לא גזרו בישול והנאה אטו בישול והנאה ואין הגזירה אלא על אכילה בלבד. עכ"ל. והוסיף הלחם משנה, דבאכילה שהוא תאוה לאכול, גזרו שלא יבוא לעשות, אבל גזרו בישול דאין זה דבר תאוה כלל, וכן הנאה אינו נראה תאוה כמו אכילה, ויורה היתר לעצמו באכילה כיון שהוא תאב לאכול. ע"כ.

(ג) **פסק** הטור (יו"ד ר"ס פז), איסור בשר בחלב כתיב לא תבשל גדי בחלב אמו וכו', ואינו נוהג אלא בטהורה כגון בשר בהמה טהורה בחלב טהורה, אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף, אפילו בחלב טהורה, אינו אלא מדרבנן ומותר בבישול ובהנאה. ע"כ. נמצא שפסק כדברי הרי"ף והרמב"ם שבשר עוף אינו אלא מדרבנן. וכ"כ מרן הב"י, והביא שכן דעת הרשב"א בתורת הבית (הארוך והקצר ב"ג ש"ד פד ע"ג), ע"ש. וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעי' ג), וכן פסק הכף החיים (ס"ק כג) והביא כמה אחרונים שפסקו כדבריהם, ע"ש.

והקשה מרן הב"י בלשון הטור שכלל דין בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, ובשר טמאה בטהורה עם דין בשר חיה ועוף בחלב טהורה, ונהי דלענין שלא גזרו על בישולם והנייתם הם שוים כדמשמע מפשטא דמתניתין ומדברי הרמב"ם ז"ל, מכל מקום

מדברי תורה ומהן מדברי סופרים, ע"ש. ולדברי ר' אשי לא קשה מיד, וכתב הרא"ש (סי' ה) דהרי"ף ס"ל כר' אשי, והוסיף שגם אביי דחה דברי ר' יוסף, ע"ש.

ומדברי התוס' משמע שסברו דבשר עוף אסור משום בשר בחלב מדאורייתא ואסור לבשלו בחלב, דהלכה כר' עקיבא מחבירו ולא כנגד רבים, והא יש רבים כנגדו, וכ"כ מהרא"י בהגהת שערי דורא (סי' עו), והביאו הב"ח (ריש סי' פז), שכתב דקשה להקל כנגד התוס', ואין לחלק בין בשר עוף ובשר בהמה, ע"ש, וכ"כ הרש"ל בים של שלמה (סי' ק), ע"ש. ובע"ה נבאר עוד לקמן.

(ב) **פסק** הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פ"ט ה"ד), וז"ל, וכן בשר חיה ועוף, בין בחלב חיה בין בחלב בהמה, אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה, ואסור באכילה מדברי סופרים כדי שלא יפשטו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב של תורה. ע"כ. והנה פסק הרמב"ם כדברי הרי"ף דבשר עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן. וכן ביאר ה"ה, שהביא דברי ר' אשי, ע"ש, וכמו שביארנו לעיל, ע"ש.

ומה שכתב שמותר לבשל בשר עוף בחלב ביאר ה"ה, דמפרש הרמב"ם דהאי לישנא דכל הבשר אסור לבשל בחלב (לשון המשנה בדף קג:), לאכול הוא ולישנא דקרא נקט, דאי בבישול בלא אכילה לא נאסרו חיה ועוף אפילו מדבריהם, שלא אסרו אותם אלא באכילה בלבד מפני אכילת בשר בהמה

מ"ש אינו אלא מדרבנן מצי קאי אלא לחיה ועוף בחלב טהורה, דאילו לבשר טהורה בחלב טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה לא אשכחן שיאסורו חכמים באכילה משום בשר בחלב, וגם לא היה להם ענין לאסור מדבריהם אחר שכבר הוא אסור ועומד מן התורה משום בשר טמא או משום חלב טמאה. ע"כ. ועי' בדברי רש"י על המשנה (דף קיג. ד"ה מותר לבשל), שמשמע שאין לאסור משום בשר בחלב אחר שהוא כבר אסור משום בשר טמאה או חלב טמאה, ע"ש.

אבל מרן בשו"ע (שם) חילק בין בשר טמאה בחלב טהורה וכו', ובשר עוף, ע"ש. והביא הט"ז (סק"ב) דברי הב"ח והדרישה, והקשה דעיקר הטעם לרבינו אפרים דמחמיר בבשר בחלב הוא מטעם שכל אחד בפני עצמו מותר, רק בתערובות אסורים ונעשים גוף אחד, כמו שמביא ב"י בשם התוספות בסימן צב, וזה לא שייך כאן במין אחד טמא, דהא בלאו הכי יש בו איסור מן התורה, וא"כ הוי כשאר איסורים. ע"כ.

כתב הפרישה (ס"ק ד) דצריך לגרוס בהטור "אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה לא, ובשר חיה ועוף וכו'", ובוה מיושב.

(ד) **בענין** בישול בשר עוף בחלב, כבר הבאנו דברי הרמב"ם שכתב שמותר לבשל בשר עוף בחלב, עי' בהג"ל. וכן פסקו הטור ומרן בשו"ע (סי' פז סעי' ג), ע"ש, וכ"כ הרמ"א (שם סעי' א), ע"ש.

והבאנו דברי הב"ח שהביא מהרא"י בהגהות שערי דורא (סי' עו ס"ק א וד ד"ה אבל) שכתב דקשה להקל כנגד דברי התוס' שלמדו שבשר חיה ועוף אסור לבשלם בחלב מדאורייתא (וכמו שהבאנו לעיל), ואין לחלק בין בשר בהמה לבשר חיה ועוף, ע"ש. והראה לי הבה"ח שרגא פ. זיידמאן יצ"ו דברי המהרש"ל בים של שלמה (סי' ק), שגם

וכתב הב"ח ליישב לשון הטור, דסבירא ליה להטור דכולא מתניתין דסוף פרק כל הבשר (דף קיג.) פלוגתא דתנא קמא ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי בדאורייתא היא, אבל כולו תנאי מודו דאף בבשר טמאה וחלב טמאה אית ביה משום איסור בשר בחלב מדרבנן, ואע"פ שכבר אסור הוא מן התורה, נפקא מינה לענין חתיכה עצמה נעשה נבילה דקיימא לן כרבינו אפרים (טור סי' צב) דלא אמרינן נעשה נבילה אלא בבשר בחלב, אי נמי אפילו לרבינו תם דבכל שאר איסורין נמי אמרינן נעשה נבילה, נפקא מינה לענין חתיכה הראויה להתכבד, דפסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות (ה"ו) דאף חתיכה שאינה אסורה אלא מדרבנן אינה בטלה אם היא ראויה להתכבד, והביאו בית יוסף בסימן קא, לפ"ז חתיכת בשר טהורה שנתבשלה בחלב טמאה והיא חתיכה הראויה להתכבד, אי נמי גבינה חשובה שקיבלה טעם מבשר טמאה אפילו באלף אינו בטל, אבל אם לא היה שם איסור בשר בחלב מדרבנן, לא אמרינן בשאר איסורין נעשה נבילה, וכן

התורה לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה, מוכח להדיא דלענין איסורא דמן התורה קאמר ולהכי קאמר דמאחר דאינו אסור באכילה מן התורה לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה מן התורה, והשתא ודאי משמע דלמאי דכתב אח"כ "ואסור באכילה מדברי סופרים וכו'", הוא הדין דאסור לבשלו ואסור בהנאה מדברי סופרים, דאיסור בישול והנאה נמשך אחר איסור אכילה. ע"כ. ולא כן דעת מפרשי הרמב"ם, שכבר הבאנו לעיל מה שכתב ה"ה, ע"ש, וגם דעיקר חסר מן הספר.

וכתב הש"ך (שם ס"ק ד), שאף מהרא"י לא קאמר אלא שקשה להקל נגד שלא לאכול גבינה אחר בשר עוף מיד, אבל מודה לדינא דבשר עוף מדרבנן. ע"כ.

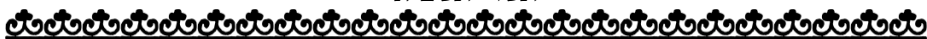
לא חילק בין בשר בהמה ובשר חיה ועוף, ע"ש.

והוסיף הב"ח לפרש דברי הרמב"ם, שגם למד דאסרו רבנן לבשל בשר חיה ועוף בחלב, וז"ל, ודברי הרמב"ם נמי מכוונים ע"פ דרך זה, שהרי כתב "אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה וכו', אבל בשר בהמה טהורה שבשלו בחלב בהמה טמאה או בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנייה, ואין חייבין על אכילתו משם בשר בחלב," מבואר להדיא שלא אמר דמותר לבשל ומותר בהנייה אלא מן התורה וכדמסיים ואין חייבין על אכילתו משום בשר בחלב, ומהא דכתב אח"כ (ה"ד), וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה ובין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן



מגיד מישרים



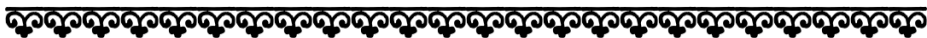


הגברת הנשמה על הגוף

שיחת רה"י הג"ר שלום כהן שליט"א קודם התקיעות

נאמר בהיכל ישיבת 'פורת יוסף' קודם התקיעות, ראש השנה תשפ"א

נכתב על ידי הרב שי קבטה שליט"א, וע"פ הבנתו



וחזינן מזה שענין מצות שופר אינה רק לתקוע בשופר ותו לא [כמו לגבי לולב דקימ"ל (סוכה מב.) "מדאגביה נפק ביה"], אלא דהמצוה היא שהתקיעות ילוו אותו במשך כל היום כולו. ואיך יעשה כן? היינו ע"י שיזכור את בוראו ויתבונן במעשיו ויחזור בתשובה ממעשיו הרעים וכו'. וכך עושה שכל היום יהיה "יום תרועה".

(ב) **הנה** אף על פי שחלק מהדברים שנאמר עכשיו כבר דיברנו עליהם בעבר, האמת היא דהנה איתא במסכת אבות (ה, ז) "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם וכו', ועל מה שלא שמע אומר [החכם] לא שמעתי וכו', וחלופיהן בגולם." ויש להבין, דאם הגולם אומר על מה שלא שמע "שמעתי", נמצא שהוא שקרן ולא רק 'גולם'? אלא, פירש החתם סופר דהכוונה למי ששמע כבר איזה חידוש, אלא שאע"פ שרובו הוא כבר שמע, מ"מ יש תוספת חידושים בפרטים, ולכן בכה"ג החכם אומר "לא שמעתי" כי באמת הוא הטה אוזן לשמוע את התוספת חידושים, משא"כ גולם שכבר שמע אפילו מקצת מהחידוש כבר טוען שהוא כבר שמע את הכל...

(א) **כתב** הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"ד) וז"ל, אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, 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', עכ"ל.

ויש להבין, אם באמת זה גזרת הכתוב, מנלן שטעם זה הוא הרמז של המצוה, והיכן רמזו ענין זה בתורה שמשם למד כן הרמב"ם? וי"ל שהרמב"ם למד כן ממה שצוותה התורה (במדבר כט, א) "ובחודש השביעי באחד לחודש וגו' יום תרועה יהיה לכם." ויש לדקדק, למה התורה קראה לראש השנה "יום" תרועה, הרי התרועה היא מצוה אחת שמקיימים במשך היום אבל אינו השם של היום כולו. לדוגמא, ביום הראשון של סוכות יש מצוה ליטול ארבע מינים, כמ"ש (ויקרא כג, מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדור" וגו', והרי התורה לא אמרה שם "יום לולב יהיה לכם", וכדומה. וא"כ מה נשתנה כאן שהתורה קראה לכל היום "יום תרועה"?

ואם כן, אם המצוה הזאת היא ממש בתוך ליבנו, איך שייך לומר "לא בשמים היא" אלא...!?

אלא, יש לבאר הענין ע"פ מה שהאריך הרמח"ל בדרך עץ החיים, שה' יתברך ברא את האדם עם שתי בחינות, נשמה עליונה יותר מהמלאכים, וכן מעפר מן האדמה, ע"ש שהאריך בזה. ועפ"ז יובן הפסוקים הנ"ל, דהרי ודאי שהתורה והקרבנה לה' וכו' נמצאים 'בשמים' ובעולמות הרוחניים וכו', אלא שהתורה מלמדנו שלא צריך לעלות לשמים, כי באמת, הענין הזה נמצא גם "בפיך ובלבבך", כי יש לכל אחד נשמה מן העליונים בתוך גופו ממש. כי מצד ה"גוף" שלנו, באמת נראה שאפשר להשיג את המצוה הזו רק ע"י שנעלה לשמים, וזהו שאמרה התורה "לא בשמים היא" כמו שנראה לך מצד גופך, אלא "בפיך ובלבבך לעשותו" מצד נשמתך.

והנה איתא במדרש רבה (דברים פר' נצבים ת, ג) וז"ל: אמר הקדוש ברוך הוא 'לא נפלאות היא', ואם נפלאות היא – 'ממך', שאין אתה עוסק בה!", ע"ש. ויש לבאר את דברי המדרש ע"פ הנ"ל, שהרי מה שהתורה היא ב"פיך ובלבבך לעשותו", היינו מצד הנשמה שלנו וכמש"נ, אבל זה תלוי במה שהאדם מגביר את נשמתו על גופו, אבל אם מגביר את גופו על נשמתו, אז באמת התורה היא 'בשמים'. ולכן "אם נפלאות היא", זהו "ממך" ממה שהגברת את גופך על נשמתך!

ובעין זה מסופר על ריש לקיש שכמה חודשים לא שמע חידוש בבית המדרש, עד שיום אחד שמע חידוש קטן, ואמר על זה שהיה כדאי כל הזמן הזה שהיה בבית המדרש רק בשביל החידוש הזה.



(ג) **למדנו** בפרשה בשבת שעברה (דברים ל, יא-יד), "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאות הוא ממך ולא רחקה הוא. לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו."

והנה מזה שהתורה מתחילה שהמצוה הזאת, (דהיינו התורה, או התשובה, כמו שכתבו במפרשים שם) "לא בשמים היא", הרי מוכח שהיה הוה אמינא לחשוב שבאמת המצוה הזאת היא בשמים ולכן התורה צריכה ללמדנו שזה אינו. אלא דאם כן, איך יתכן להבין מה שכתוב בסוף "כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשותו!" אם זה באמת בתוך פינו ובתוך ליבנו, איך היה הוה אמינא לחשוב שזה בשמים?! דרך משל, אם ראובן (שנמצא בירושלים) שאל איפה שמעון, ואמרו לו שהוא לא בבני ברק אלא בבית שמש, זה מובן, כי הכוונה היא שהוא לא כ"כ רחוק כמו שחשבת שהוא בבני ברק, אלא הוא בבית שמש ויותר קרוב. אבל לא יתכן לענות לו שהוא לא בבני ברק אלא מול הפנים שלך! אם באמת הוא מול פניו, לא שייך לומר שהוא "לא בבני ברק, אלא...!"

יותר מהמלאכים. ואם כן ודאי מה שקרא לעצמו 'אדם', היה גם כן מצד חכמתו הגדולה.

ולכאורה הענין קשה להבין, דהנה דרך משל אם אדם קונה תכשיט יקר ומניחו בתוך קופסא כדי לשמור עליו ומחזיק את הקופסה בידו, ושואלים אותו 'מה יש לך בידך', והוא עונה 'קופסה!' והרי יש לו תכשיט יקר עד מאד בידו, והוא אומר שהוא מחזיק קופסה פשוטה? ואם כן גם כאן, הרי אדם הראשון נברא מנשמה מן העליונים, חלק אלוהי ממעל, ואיזה שם נתן לעצמו? 'אדם' על שם שנברא מן האדמה! והרי מה שנברא מהאדמה היה רק גופו, וכל גופו אינו אלא כלי בשביל נשמתו שהיא העיקר, כי הגוף הוא כאין ואפס לעומת הנשמה! ואם כן, איזה חכמה גדולה יש כאן במה שקרא לעצמו אדם שנברא מן האדמה, בשעה שהיה צריך לקרוא לעצמו 'נשמה' וכדומה, כדי שיוכר תמיד את נשמתו היקרה השוכנת בקרבו שהיא מן העליונים ממש?

ותמיד פירשתי שבאמת יש בזה חכמה גדולה מצד אדם הראשון, כי באמת אע"פ שהנשמה שבו היא העיקר ודאי, מ"מ אם אדם היה קורא לעצמו על שם נשמתו אז היה עלול לחשוב על כל מיני רעיונות שבאו לו מחמת גופו, שבאמת מקורם מצד היצר הרע, אלא דמאחר שהוא חושב שהוא בעל נשמה כ"כ גבוהה, ממילא כל מה שחושב זה ודאי מצד נשמתו! נמצא שהיצר הרע היה מפיל אותו בהרבה עבירות שמצד חיצוניותם נראים כמצוות ע"י שהיה מתעה אותו שבאו לו רעיונות אלו מצד נשמתו. ולכן אדם קרא

ועפ"ז יש לבאר עוד מה שאמרו חז"ל (עירובין נה.) "לא בשמים היא", ואם בשמים היא, אתה צריך לעלות אחריה!", ע"ש. ולכאורה קשה להבין ענין זה, דהרי אמרו חז"ל (חגיגה יג.) שמהארץ עד לרקיע הוא מהלך של חמש מאות שנה וכו', ע"ש. וא"כ איך יתכן שעל האדם לעלות לשמים לקבל את התורה?! אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר, כי באמת לכל אחד יש נשמה בתוך גופו, והנשמה היא ממש מהעליונים [הרבה למעלה מחמש מאות שנה, כי היא "חלק אלוהי ממעל" (איוב לא, ב), כידוע], ולכן ע"י שאדם יגביר את כח נשמתו על כח גופו, הרי זה דומה למי שיש לו מטוס בתוך גופו שעל ידו יכול לעלות לשמי השמים!

(ד) **ועל** פי הנתבאר, נראה להבין את דברי המדרש (בראשית רבה, פר' בראשית פרשה יו, יט), "אמר רב אחא, בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות את אדם הראשון, נימלך במלאכי השרת, אמר להם 'נעשה אדם' (בראשית א, כו). אמרו לו 'אדם זה מה טיבו?' אמר להן 'חכמתו מרובה משלכם!' מה עשה הקדוש ברוך הוא? הביא לפניו בהמה וחיה ועופות, אמר להן זה מה שמו? ולא היו יודעין, וזה מה שמו? ולא היו יודעין. העבירם לפני אדם, אמר לו זה מה שמו? 'שור', וזה מה שמו? 'גמל', וזה מה שמו? 'חמור', וזה מה שמו? 'סוס'. הדא הוא דכתיב 'ויקרא האדם שמות לכל הבהמה' וגו'. אמר לו 'ואת מה שמך?' אמר לו 'אני נאה להקראות אדם, שנבראתי מן האדמה!' וכו', עכ"ל המדרש. והנה מבואר מדברי המדרש שמזה שאדם הראשון ידע לקרוא שמות לכל הבהמות, זהו מראה על גודל חכמתו אפילו

הגברת הנשמה על הגוף

רה"י הג"ר שלום כהן שליט"א

שלום מזומן לחיי העולם הבא!" בכה רבי ואמר, "יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים!"

עוד מסופר בגמרא שם (יז.) על רבי אלעזר בן דורדיא שעבר על עבירות חמורות עד שבסוף חזר בתשובה והניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה "רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא". בכה רבי ואמר, "יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת!"

ועוד מסופר שם (יח.) על רבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו. וגדולי רומי לקחוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האש, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו במהרה. ואז אמר לו הקלצטונירי שהיה ממונה עליו, 'רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא?' אמר לו, הן. אמר לו, השבע לי. ונשבע לו רבי חנינא. מיד הרבה בשלהבת ונטל את הספוגין של צמר מעל לבו, ויצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האש. יצאה בת קול ואמרה, "רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנים הן לחיי העולם הבא". בכה רבי ואמר, "יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים."

לעצמו 'אדם' כדי שתמיד יזכור שגופו הוא עפר מן האדמה ולכן כל דבר שיעשה בחיים, תמיד יתבונן שאולי כל מה שעושה זה מגיע מגופו ולא מנשמתו. וזה לימוד גדול גם בשבילנו, תמיד לעשות את החשבון נפש הזה.

(ה) **והענין** בזה הוא, כמו שביארנו למעלה, שצריך להגביר את נשמתו על גופו. והנה, כל התענוגים הגשמיים הם מצד הגוף אבל ודאי יש להם סוף ותכלה. אבל תענוגים רוחניים הם מצד הנשמה, ובהם אין סוף ותכלה, כי ברוחניות אין סוף. ולכן מי שמגביר את כח נשמתו על גופו יכול להתענג עד אין סוף בתורה הקדושה. וזהו שאמר דוד המלך, "מה אהבתי תורתך!" [מין שליט"א אמר פסוק זה בהתרגשות גדולה ובפנים מאירות. אשרי עין ראתהו.] וכן אמר, "תורתך שעשועי!"



(ו) **והנה** איתא במסכת עבודה זרה כמה סיפורים על אנשים שקנו חיי עולם הבא בשעה אחת. דהנה מסופר שם (י:) על קטיעה בר שלום שהיה מחשובי מלכות רומי, ובאותו זמן, הקיסר רצה להרוג את כל היהודים, ואמר לו קטיעה בר שלום שכשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל. ואז הקיסר גזר עליו מיתה, וביוצאו להורג, אמרה לו אשה רומית חשובה שחבל שהוא מת על היהודים והוא לא מהול, ולכן לא יכול ליטול חלק עמהם. ומיד קטיעה בר שלום נפל על ערלתו וגרם לעצמו להיות מהול והקדיש את כל נכסיו לרבי עקיבא וחבריו. יצתה בת קול ואמרה, "קטיעה בר

ויש להוסיף לזה מה שהאריך רבינו יונה בשערי תשובה (שער א, העיקר החמישי, אות טז) שתמיד צריך לדאוג על העתיד, והביא על הפסוק "חכם ירא וסר מרע" (משלי יד, טז) שאמרו רבותינו ז"ל (תנחומא א לך טו), דאין לפרש כפשוטו ש"חכם ירא וסר מרע", אלא "חכם סר מרע וירא", דהיינו שאפילו צדיק גדול שאין לו שום עבירות, מ"מ הוא תמיד ירא על העתיד דאולי אינו עושה מספיק בעבודת ה' ית', ע"ש. ועפ"ז י"ל דגם מה שבכה רבי במעשים הנ"ל, לא היה על העבר, אלא כל בכייתו היה על העתיד כדי שיזכה גם הוא לקנות עוד ועוד בחינות בעולם הבא בכל שעה ושעה.

(ח) **והנה** עוד שם בשערי תשובה, בתחילת הספר, הביא רבינו יונה מה שאמרו רבותינו ז"ל (קהלת רבה ז, לב) על ענין מי שיש בידו לעשות תשובה ולא עושה כן, "משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך ואיך לא מהרת המלט על נפשך?" וידוע הקושיא, למה הכהו שר בית הסוהר, הרי אדרבה הוא נשאר שם ולא ברח?!

אלא הביאור הוא, כי כל אלו שברחו, בזה גילו דעתם שבאמת הפריע להם המצב הזה להיות אסור בבית האסורים, ולכן מיד שיכלו לברוח, עשו כן. ושר בית הסוהר באמת שמח בזה, כי לפחות הוא יודע שהבית סוהר הוא עונש שמפריע להם הרבה, ופעם הבא הם ידאגו כבר לא ללסתם את הבריות שלא

והנה יש להבין, למה 'בכה' רבי כשהבין שיש קונה עולמו בשעה אחת. והפשט הפשוט בדברי הגמרא הוא שבמקום לעמול להשיג עולם הבא במאה שנה, אפשר להשיגו בשעה אחת. מ"מ עדיין קשה למה בכה על זה?

ויש לומר דהנה איתא בפרקי אבות (ד, יז), "יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה". כלומר, כל התענוגים שכל בני העולם התענוגו מאז בריאת אדם הראשון עד היום הזה, כל זה ביחד לא מגיע לשעה אחת של תענוג בעולם הבא. והסיבה היא, כי התענוג בעולם הבא הוא סוג תענוג אחר לגמרי מכל תענוגי עולם הזה, הרבה יותר ממה שאנחנו יכולים להבין. אבל מאידך גיסא אמרו חז"ל שם, "ויפה שעה אחרת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא". ואיך יתכן לומר כן אחר שאמרנו שכל תענוגי עולם הזה אין מגיע לשעה אחת בעולם הבא?! אלא הכוונה היא כי אחר שאדם מגיע לעולם הבא, וכבר השיג כל מה שהשיג, הוא מעולם לא יוכל להוסיף על דרגתו. ורבי ראה מהמעשים הנ"ל שכבר בשעה אחת אפשר להשיג עולם הבא, והרי ידוע מעולם הבא אין לו סוף, ממילא הבין רבי מזה שבכל שעה ושעה מחיינו, אפשר להשיג עולם ומלואו בעולם הבא, ובכל שעה מחיינו ממש אפשר להשיג עוד עולם ומלואו מעולם הבא. ולכן בכה רבי כי הבין כמה ערך יש לכל שעה ושעה בעולם הזה, שבכל שעה ממש אפשר להשיג עוד ועוד ועוד עולמות בעולם הבא בלי סוף!

הגברת הנשמה על הגוף

רה"י הג"ר שלום כהן שליט"א

ללמוד תורה, גם אם אתה לא יודע כלום, רק תבכה והוא כבר יטפל ויעשה הכל! [כאן פרץ מרן שליט"א בבכי במשך דקות ארוכות, ולא יכל להמשיך לדבר...] [א]

אע"פ שנפסק להלכה שאסור לבכות בראש השנה, היינו דוקא על עבירות שבידנו, וכדומה, כי יום זה קדוש לאלקינו. אמנם הגדר בזה הוא שאסור לבכות 'על העבר', אבל על 'העתיד' מותר לבכות. למה? כי אם בוכים על העבר, זהו בגלל העבירות שיש בידו, משא"כ אם בוכה על העתיד, היינו שבוכה כי רוצה לזכות להיות עבד ה', ולהיות צדיק, ושיתגלה כבוד ה' יתברך בעולם. ועל הדברים האלו ודאי שמותר וגם צריך לבכות! [ב] [וזה תואם לדברי רבינו יונה הנ"ל שתמיד צריך לדאוג על העתיד].

מי שבוכה על הדברים האלו, זה בא מצד נשמתו, ולא מצד גופו. הגוף יכול לבכות רק על דברים שיכולים להזיק לו, אבל בענינים רוחניים כמו להיות עבד ה' ושיתגלה כבוד ה' בעולם, אלו רצונות של הנשמה, ולגוף מצד עצמו אין שום נפק"מ בדברים אלו. ולכן מי שבוכה על הדברים הנ"ל, זוכה למה שאמרנו לעיל (אות ג), להגביר את נשמתו על גופו. [ודרך אגב, רבינו הבן איש חי (ש"א נצבים הל' יג) כתב להתוודות בין התקיעות. וקשה הרי אסור להתוודות ולבכות בראש השנה? וביאר שם הבא"ח דהיינו דוקא בקול רם,

יגיעו לזה עוד. משא"כ ההוא שנשאר שם אע"פ שיכל לברוח, הראה שבאמת לא הפריע לו כלל להיות בבית הסוהר, וזה לא היה בגדר עונש בשבילו. א"כ אין שום ראיה שהוא למד לקח מהעונש הזה, ולכן היה שר בית הסוהר צריך להכותו לעונשו על מעשיו הרעים שליסטם את הבריות. [והנמשל הוא, שאם לא עושים תשובה על עבירות שבידנו, זה מראה שזה באמת לא מפריע לנו מה שיש לנו עבירות בידנו, רח"ל].

(ט) **הנה** איתא במדרש שמות רבה (תצוה פל"ח, אות ד), וז"ל: "קחו עמכם דברים [ושובו אל ה']" (הושע יד, ג) וכו', לפי שישאל אומרים "רבון העולם, הנשיאים חוטאים ומביאים קרבן ומתכפר להם, משיח חוטא ומביא קרבן ומתכפר לו, אנו אין לנו קרבן!" אמר להם, "ואם כל עדת ישראל ישגו" וגו' [ויכולים גם הם להביא קרבן]. אמרו לו, עניים אנו ואין לנו להביא קרבנות! אמר להם, דברים אני מבקש, שנאמר 'קחו עמכם דברים ושובו אל ה', ואני מוחל על כל עונותיכם', ואין דברים אלא דברי תורה שנאמר (דברים א) אלה הדברים אשר דבר משה. אמרו לו, אין אנו יודעין [ללמוד תורה!] אמר להם, בכו והתפללו לפני, ואני מקבל, עכ"ל המדרש. כשקראתי את דברי המדרש הנ"ל, אמרתי איזה איזה רחמן! איזה אבא רחמן יש לנו! גם אם אתה לא יכול להביא קרבן, גם אם אתה לא יודע

[א] א"ה: במשך שנה זו, תש"פ, מרן שליט"א הזכיר כמה פעמים את דברי המדרש הנ"ל בדרשותיו לרבים, ובפרט בזמן הנגיף ה"קורונה" רח"ל בחודש אדר תש"פ, דרש ענין זה ברבים דרך צריך לבכות לה', והוא כבר יסדר את הכל ברחמי הרבים.

[ב] א"ה: ע"פ דברי מרן שליט"א כאן, אפשר לתרץ את הסתירה לכאורה בדברי הפוסקים בדין האם יש לבכות בתפילתו בראש השנה או לא. עי' מש"כ בזה רבינו הגדול זצ"ל בספר חזון עובדיה ימים נוראים (עמ' פז-צ), ודו"ק.

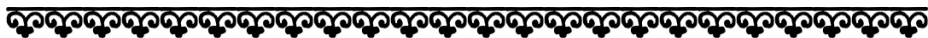
אבל בלחש בעת התקיעות מותר, ע"ש. וקצת מעולם לא נהגו פה בישיבה להתוודות בין קשה כי הרי כולם רואים שהוא בוכה התקיעות, וכן אבותינו לא נהגו בזה.]. ומתוודה ואין זה נחשב 'בצנעה'. בכל אופן,



שופר של אלול

הג"ר משה שפירא זצ"ל

נרשמו ע"י תלמידו הרב אליהו ענתבי, ליקווד



שלא יטעו אחר ע"ז

רחמים, שנא' עלה אלקים בתרועה. ועם שהענין צ"ב, עכ"פ מבואר דענין השופר בעליית משה להר לא היתה עצה טובה בעלמא כדי להחריד לב העם, וכענין שנא' (עמוס ו) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, אלא היה באותו שופר דין שופר של ר"ה שעמד הקב"ה מכסא דין וישב על כסא רחמים והענין צ"ב.

שופר של חירות

והנה בפרשת החצוצרות כתיב (במדבר י') וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרות כו' והיו לכם לזכרון לפני אלקיכם אני ה' אלקיכם. ואיתא שם בספרי (פיסקא יט) וז"ל, אני ה' אלקיכם למה נאמר. לפי שהוא אומר (ויקרא כג), דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם בחודש השביעי (באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש), אבל מלכויות לא שמענו (ר"ל אמירת מלכויות בתפילה), ת"ל ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו (במדבר כג). ר' נתן אומר אינו צריך, שהרי כבר נאמר ותקעתם בחצוצרות הרי שופרות, והיו לכם לזכרון זה וזכרונות, אני ה' אלקיכם זה מלכויות כו'. ובמה, בשופר של חירות ואין שופר אלא של חירות, שנא' והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול (ישעי' כז). אבל איני יודע מי תוקעו,

מנהג אשכנז לתקוע בשופר אחר התפלה כל חודש אלול, ומקור המנהג כ' הטור (או"ח סי' תקפא) ז"ל, תניא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו) בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה (דברים י'), שאז עלה לקבל לוחות אחרונות. והעבירו שופר במחנה משה עלה להר', שלא יטעו עוד אחר ע"ז. והקב"ה נתעלה באותו שופר שנא' עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר. (תהלים טז) עכ"ל. מבואר שהוצרכו ישראל לקול שופר לשמירה מע"ז בעליית משה להר פעם שנית, כדי שלא יטעו אחרי ע"ז כמו שטעו בעגל בעלייה ראשונה.

וצ"ב מהו המיוחד בקול שופר שיש בו שמירה כנגד ע"ז. ועוד, הרי אי באמת מועיל כנגד ע"ז למה לא השתמשו בזה ישראל כל משך ימי ירבעם בן נבט ומנשה ועוד מלכים הרבה, שהטעו את ישראל אחרי ע"ז בזמן בית ראשון (ועי' יומא ט).

ועוד בכלל צ"ב הכוונה במה שכתב "שהקב"ה נתעלה באותו שופר" שנא' עלה אלקים בתרועה. והנה כע"ז מצינו שדרשו רבותינו ז"ל (ויק"ר כט) על השופר של ר"ה שהקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא

פנימיותו כלפי חוץ במחשבה בדבור ובמעשה, ר"ל שהאדם מבטא תפיסת מחשבתו הפנימית ע"י הדיבור.

והנה כידוע, בדברים שאין לאדם תפיסה בהם א"א לפרשו בדיבור כלל. אמנם, מצד עצם בריאתו של אדם כמדבר, גם בזה ניתן לאדם כח לבטא עומק פנימיות לבו כמו שהוא. רק מכיון שאין הדבר ההוא מסודר ומבורר אצלו במחשבתו, כמו"כ הביטוי של הדבר ההוא לא יהא בדבור מלא אלא בקול צעקה. דכשהאדם נמצא במצב שא"א לפרשו במילים, תחילת ביטוי של הענין הוא בצעקה. ואע"פ שבמשך הזמן יתברר הדבר אצלו במחשבתו באופן שאפשר לפרשו במילים, מ"מ הצעקה הוא הביטוי הראשון, עוד לפני שיתפרש הדבר במילים.

וזהו מאי דאיתא בגמ' (ר"ה לג) שברים ותרועה דגנוחי גנח וילולי יליל, אשר הם צורת ביטוי מעין דיבור, שהרי הם ידועים וניכרים כקולות של יגון ואנחה, אבל הפשוטה שלפניהם ואחריהם היא הצעקה, שלעולם א"א להצרטף לדיבור כלל.

הקב"ה לבן של ישראל

וזהו הביאור במאי דאיתא בהמשך הספרי שם ז"ל, אבל איני יודע מי תוקעו, ת"ל וה' אלקים בשופר יתקע ע"כ. ולכא' צ"ב דהרי מיירי בשופר של ר"ה שכל אחד מישראל תוקע, ומאי קשי' לי' איני יודע מי תוקעו. אבל ביאור הענין הוא דעומק התוקע והמשמיע של קול צעקה, אי"ז האדם אלא מה שיוצא מעומק פנימיות נפשו, שהוא

ת"ל וה' אלקים בשופר יתקע. ועדיין אין אנו יודעים מהיכן התקיעה יוצאה, זה שנא' קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו, עכ"ד המדרש.

והנה ממ"ש "דאין שופר אלא חירות", מבואר דעצם ענין השופר בכלל הוא ענין של חירות, וכל שופר שהוא בין בעליית משה להר, ובין שופר של ר"ה או של מועדות, כולם הרי הם מעין השופר הגדול דלעת"ל, וכמ"ש והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. רק דלעת"ל יתקע בשופר גדול, והאידנא אינו אלא מעין אותו שופר גדול.

ובאמת מה"ט איתא בגמ' ר"ה (טז) שהשטן מתערבב בתקיעת שופר של ר"ה. וע"ש תוס' בשם הערוך, דמה שהשטן חרד בשמיעת קול השופר דר"ה, היינו משום דנראה ליה שהוא השופר של חירות דלעת"ל, שאז יהיה חירות ממלאך המות וחירות מיצה"ה, ומטי זמניה למתבלע. וע"כ הוא בהול וטרוד על נפשו כמו כל בריה שמוטל בסכנה שמניח כל עסקיו ומתעסק רק להציל נפשו, כן בשופר של ר"ה השטן מתעסק להציל נפשו, וע"כ אין לו פנאי לקטרג. והיינו כמ"ש"נ דכל שופר היא של חירות, וע"כ גם שופר של ר"ה נראה ליה לשטן כשופר דלעת"ל, והגיע זמנו לעבור מן העולם.

שורש קול שופר

ובביאור עומק הענין, הנה בבריאת האדם כ' ויהי האדם לנפש חיה (בראשית ב: ז) ובתרגום כ' לרוח ממללא, והיינו שעצם האדם הוא בריאה שמוציא את עומק

רצונו הפנימי בלא תוספת של שעבוד מלכיות, ושאר שבעיסה אלא עצם רצונו הפנימי בלבד.

ונמצא מבורר, שהשופר הוא הכלי שעל ידו ניתן להוציא כלפי חוץ את עומק פנימיותו של האדם, וזהו ע"י הצעקה שבוקעת מעל שני המעכבים שהם השאר שבעיסה ושיעבוד מלכיות, ומבטא כלפי חוץ עצם פנימיות הרצון לעשות רצונו.

וזהו הביאור בהמשך דברי חז"ל שם, אבל איני יודע מי תוקעו ת"ל וה' אלקים בשופר יתקע. והיינו שהתוקע הוא "לבן של ישראל" שהוא הרצון הפנימי שהוא בעצם רצונו ית'. "ועדיין אין אנו יודעים מהיכן התקיעה יוצא, זהו שנאמר קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו". ר"ל שהתקיעה יוצאת ממקום שהוא ביתו של הקב"ה כביכול. ואע"פ שבודאי התקיעה יוצאת ממי שתוקע, אבל הוא משרש פנימיותו של האדם שהוא מקומו ית'.

שופר של ר"ה

והנה איתא בר"ה (כו.) א"ר שמואל בר יצחק כמאן מצלינן האידינא "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ע"כ. ור"ל דרבי אליעזר ס"ל שהעולם נברא בכ"ה באלול, ועיקר בריאת העולם שהוא האדם נברא ביום ו' למעשה בראשית ביום ר"ה. וע"כ בנוסח התפילה של ר"ה אומרים זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון כשיטת ר"א.

החלק אלו-ה ממעל. וכן איתא במדרש שיה"ש (ה: ב) שהקב"ה נקרא ליבן של ישראל. ור"ל שבעומק פנימיות הלב במקום שא"א לפרשו בדבור כלל, שם הוא צורת האדם הפנימי, שהוא חלק של הקב"ה בעצמו. וע"כ אמרו בספרי ת"ל וה' אלקים בשופר יתקע, שהצעקה של השופר הוא הקב"ה, ור"ל שקול השופר הוא ביטוי לפנימיות האדם שהוא החלק אלו-ה, וע"ז מסיים שם שנאמר אני ה' אלקים.

ויתבאר עוד ע"פ מאי דאיתא בברכות (יז), רבי אלכסנדר בתר דמצלי אמר הכי רבון עולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. ע"כ. ור"ל דעומק פנימיות לבם של ישראל הוא רצונו של הקב"ה, רק שהחיצוניות מעכבים, ואין נותנין לו להוציא רצונו כלפי חוץ.

(ענין שאור שבעיסה הוא מה שמכניסין טעם נוסף מבחוץ ומשנה הטעם מכמות שהוא. ושיעבוד מלכיות הוא, השעבוד שמוטל על האדם ע"י אחר בכח ובאונס וע"ז אינו מפעיל עצם רצונו, אלא רצונו של האחר. ושניהם מעכבים שאין האדם יכול להוציא את עצמו לפועל).

שופר של חירות

וזהו עומק הביאור בדברי חז"ל, שאין שופר אלא שופר של חירות. משום שהשופר נותן לאדם כח להוציא מתוך עצמו את הצעקה שהוא רצונו הפנימי והחלק אלו-ה ממעל, שא"א לפרשו בדבור ולעולם נשאר כצעקה בלבד. ובזה נעשה בן חורין, כי שם הוא עצם

וכדי לבטל את הגזירה היו זקוקים לעוד מ' יום לקבל לוחות שניים ביוה"כ.

תקיעת שופר דחודש אלול

ולפי"ז מבואר דעליית משה רבינו להר בר"ח אלול דומה במה ליום בריאת האדם בר"ה. שהרי אז עלה לקבל לוחות שניים שיש בכחם לסלק גזירת מיתה מעל ישראל, ולהחזירם למצב של חירות ממלאך המות ומיצה"ר ומשעבוד מלכיות. ונמצא שחודש אלול הוא זמן של חירות, וע"כ העבירו שופר במחנה וכמ"ש בפרקי דר"א. ואינו קול של התעוררות בעלמא, אלא הוא מעין השופר הגדול דלעת"ל שהוא חירות לגמרי ממלאך המות ומיצה"ר.

וע' מש"כ בחידושי הר"ן (ר"ה ג. בדפי הרי"ף), דתחילת הריצוי היה ביום ר"ה, ומר"ה ועד יוה"כ נתרצה לו לגמרי ע"כ. ור"ל דמכח תפילתו של משה רבינו בחודש אלול, התחיל הקב"ה לרצות בר"ה, עד שביוה"כ אמר סלחתי כדברך. ולפי"ז מבואר שעיקר התפילה לחיים היה בחודש אלול ותחילת הריצוי היה ביום בריאת האדם בר"ה. ולכן כשם שביום ר"ה תוקעים בשופר כך תוקעים בכל חודש אלול, באשר הוא הכנה ליום תחילת מעשיך ולהיות עומד לפניו כיציר כפיו ית', בלא תוספת של שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות.

שופר דלעת"ל

והנה ענין המושג של דבר "גדול" הוא חיבור של פרטים קטנים שמצטרפים להיות דבר גדול. וע"כ ענין השופר הגדול דלעת"ל

וע"פ מש"נ בעומק ענין השופר, מובן ג"כ מה שנצטוינו במצות תקיעת שופר ביום תחילת מעשיך, שהוא יום בריאת האדם. והיינו שעומק המצוה הוא שכל אחד יחזור לעיקר נקודת תחילת מעשיך, ולעמוד לפניו ית' כמו אדם הראשון בעת בריאתו, ולהיות אך ורק יציר כפיו של הקב"ה בלבד בלא תוספת, של שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. ודב"ז נתקיים רק ע"י קול שופר של חירות שהוא קול הצעקה מעומק פנימיות לבן של ישראל שהוא החלק אלוך ממעל.

לוחות שניות

והנה במתן תורה חזרו ישראל להיות במצב של אדה"ר בעת ברייתו, וכדאיתא בשבת (קמו.) ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. ובמדרש איתא (ויק"ר יח) והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות (שמות לב), אל תקרא חרות אלא חירות. חירות מיצה"ר, חירות ממלאך המות, חירות משעבוד מלכיות ע"כ.

אמנם כ"ז בלוחות הראשונות שהי' הכתב חרות עליהם באצבע אלקים, דכמו"כ היה הכתב חרות על לבן של ישראל, וכמ"ש (ירמיה לא:לב) נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה. והיינו שהכתב היה חרות על לבם כפי מה שהיו מקבלים את הדברים בלב. אבל כשחטאו ישראל בעגל ודחו את הדברים מעל לבם, תו לא היו הדברות חקוקות על לבם, וע"כ נשתברו גם הלוחות. וע"ז דרשו רז"ל (שמו"ר לב) אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם אכן כאדם תמותון שנגזר עליהם מיתה כמו שנגזר על אדם הראשון,

אינו אלא להיות האדם כפי שנברא מידו של הקב"ה. ובוה ישליך מעל עצמו השאור שבעיסה שהם הטעמים הנוספים שאינם העיקר בחיי האדם, והשעבוד מלכיות שהם ההשפעות מבחוץ. ועי"ז נזכה מתוך קול השופר שאנו תוקעין בו, שיתקבצו כל השופרות כולם, ויתקיים בנו דברי הנביא והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, במהרה בימינו אמן.

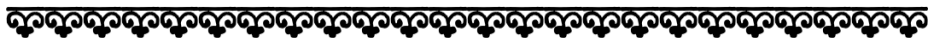
הוא קיבוץ של כל השופרות הקטנים אשר אנו תוקעין בהם. ונמצא שכל שופר שאנו תוקעין בו עכשיו צריך להיות מעין השופר דלעת"ל כדי להצטרף אליו. וע"כ אף שהוא עבודה רבה על האדם לעלות למדרגה בתקיעת שופר של ר"ה ולשמוע את השופר של חירות, מ"מ אם יטה את אזנו נכון לשמוע בתקיעות כדבעי, יבוא לידי הכרה שבעצם הוא בן חורין, ועצם רצונו הפנימי



ענייני תשובה ועבודת ראש השנה

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי 'תורת חכם ברוך' ורב דק"ק אר"ץ ג"אקסון



החובה להזדרז בעבודת התשובה בראש השנה

וענין זה ביארו הרמב"ם במתק לשונו (פירוש המשנה ראש השנה פ"ד מ"ז) 'לא היו קורין הלל, לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי עבודה, והכנעה, ופחד, ומורא מהשם ויראה ממנו, ומברח מנוס אליו, התשובה והתחנונים, ובקשת כפרה וסליחה' וכו'. הרי שהעבודה באלו הימים היא הכניעה והפחד ממנו יתברך, ומתוך כך בורח האדם ונס אל השי"ת להושיעו (כנודע בשם הגרי"ז).

(א) **ידועים** הם דברי מרנא הגר"י סלנטר זצ"ל (אור ישראל אגרת ז) שכתב להזהיר על הנחיצות לתיקון המעשים בראש השנה ב"אשר האדם, הוא ובני ביתו התלויים עליו, בסכנה גדולה לעת דין הגדול' וכו'. ואם כי הדבר הוא נורא ואיום, הרי מאידך המלך השופט כל הארץ, ברחמיו המרובים חתר לנו חתירה להימלט מן האף והחמה, והוא על ידי עשיית התשובה ותיקון המעשים באלו הימים שבין כסה לעשור.

והנה ידוע מה שכתב רבינו יונה (שערי תשובה שער א אות ב) על המתאחר לשוב מחטאו 'משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו, ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו, אמר לו, קשה יום, הלא המחתרת חתורה לפניך, ואיך לא מיהרת המלט על נפשך!', ואם כך הוא הדבר כאשר הליסטים חותרים המחתרת, כל שכן כאשר המלך עצמו פותח לנו שער, וקורא לנו בקריאה של חיבה 'שובו בנים שובבים, ארפא משוכותיכם' (ירמיהו ג, כב), ונותן לנו דרך לעלות מתוך פחת מעשינו ולנוס מפח פשעינו.

וזהו באמת מן החסדים הגדולים שהטביע הקב"ה בעולמו, שמצד אחד קבע ימים אלו להיות ימי הדין, ומאידך גיסא הם גם ימי רחמים באשר התשובה מתקבלת ביותר באלו הימים. וזה וזה גורם להביא את האדם לידי תיקונו, שהרי כאשר יתבונן האדם בסכנה הנוראה המרחפת עליו ממילא יבא לידי מורא ופחד, ומתוך כך ירצה לברוח אליו ית', וכמו שכתב הגר"י סלנטר שם בסוף דבריו 'בתחילה ישבור לבבו מאימת דין הגופני כי נורא הוא וכו', ומזה יבא לתקן דרכיו להועיל ליום הכפורים'.

שראש השנה הוא יום הדין, היה ראוי שיקדם לו יום הכיפורים שהוא יום סליחה וכפרה, כדי שיבא האדם לדין כאשר הוא מזוכך מכל חטא ופשע, ולמה הקדים הבורא יום הדין ליום הסליחה.

ובהיות שראש השנה הוא תחילת עשרת ימי התשובה אשר בהם נותן ה' יד לפושעים והוא מקורב אלינו ביותר, ראוי מאוד להתבונן בענין התשובה ודרך פעולתה בראש השנה.

מהות התשובה - חזרה למקומו הראשון שהוא הקב"ה

מדוע אין מתפללים בעד חיותנו בר"ה - ומדוע הקדימו הקב"ה ליוה"כ

(ג) **ולהבנת** הנושא, יש להקדים בביאור ענין התשובה ומהותה כפי שביארו רבינו המהר"ל בנתיב התשובה (פ"ב) 'דע לך כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל השי"ת אז האדם חוזר להתחלתו, הרי שמהות התשובה היא החזרה לתחילת הוייתו שנברא בלא חטא, וכאשר האדם שב להשי"ת אזי מסתלק ממנו החטא והינו עומד במציאותו כבתחילה.

ובהמשך דבריו שם הרחיב בזה יותר, וז"ל 'יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השי"ת ומסלק עצמו מן החטא, וזהו שאמר, גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, כי משם התחלת ההויה מן האדם, וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחזור אל התחלתו, והתחלת האדם מן תחת כסא, כי משם הנשמה חצובה, ועד שם מגיע הפשיטות הזה, כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור'. הרי שיסד לנו המהר"ל שני יסודות עיקריים

(ב) **הרי** מפורסם כי עיקר העבודה בראש השנה היא המלכת השם יתברך, כדאיתא בראש השנה (טז.) 'אמר הקב"ה, אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם' וכו',^[א] שביום זה הקב"ה עומד בבחינת מלך בעולמו. ונשאלת השאלה, הרי בהיות שראש השנה הוא יום הדין, אשר כאמור, בו האדם ובני ביתו הרי הם תלויים בסכנה גדולה, הלא היה ראוי שבו ביום יתחנן האדם על נפשו ועל נפש עולליו, ושתקבע עיקר עבודת היום בתחינה ובקשה שירחם עלינו המלך המשפט. ואף שתיקנו לומר בתפילה 'זכרנו לחיים' וכו', מכל מקום דבר זה איננו מעיקר עבודת היום, ואדרבא, יש מהגאונים שלא אמרו אלו התחנונים כלל כמש"כ הטור (סי' תקפב).

ועוד צריך להבין, וכי מאחר שראש השנה הוא מעשרת ימי תשובה, אם כן למה אין אומרים בו ווידויים וסליחות כמו שאומרים בשאר ימות התשובה. ובנוסף לכך הרי מכיון

[א] ועי' ריטב"א שם, 'ובמה בשופר - עיקר הפירוש דאכולהו קאי, במה ראוי להמליכו ולהזכיר זכרונכם לפני, בשופר, שכן כתיב 'ויתקעו העם בשופרות וימליכו את שאול עליהם למלך', ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע, והיינו דעבדינן נמי תרועה במלכיות ותרועה בשופרות'. הרי שכל עבודות היום חוזרות אל ענין המלכיות, שהיא עיקר עבודת היום. וכן מדויק מדבריו שאפילו ענין הזכרונות שייך למלכיות, שלא ביאר כיצד השופר מעלה זכרוננו לפניו, אלא שעל ידי השופר ממליכים אותו, ועל ידי שאנו מכירים במלכותו, בזה עולה זכרוננו לפניו לטובה.

מתרחק והולך מן הבורא יתברך (וכן הוא לשון חטא, מלשון חסרון והפסד, שמתרחק ממציאות האמת). וענין זה מפורש יוצא מלשוננו של הרמח"ל במסילת ישרים (פ"א) 'אדם הנמשך אחר התאוות החומריות, הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי'.^[2]

ומפני שהתשובה היא החזרה אל מציאותו יתברך והחטא הוא הריחוק ממנו, נמצא שהפשיטות שדיבר עליה המהר"ל היא ביטול הפירוד על ידי שהאדם מבטל עצמו למציאותו יתברך.

ומעתה יובן מדוע עבודת היום היא בהמלכת ה', שהרי קודם שידרוך האדם בנתיבי התשובה עליו להבין תחילה לאיזו מציאות הוא שב. ובלא שיתברר לו אותו הענין אין מקום לתחילת התשובה כלל. ומלבד זאת, הרי זהו כל ענין התשובה, אשר סופה נעוצה בתחילתה, תחילת התשובה היא ההכרה שהקב"ה הוא יחיד בעולמו, וכאשר מתחבר אליה האדם ממילא יש לו קיום אמיתי ונצחי, וסופה היא החזרה לאותה המציאות בפועל.

תפילת ראש השנה מרוכזת בהתגלות מלכותו והרמת קרן ישראל

(ד) **הנה** בתפילת ראש השנה מצינו שני ענינים עיקריים שאנו מתפללים עליהם, האחד הוא שתתגלה מלכותו יתברך, כמו

בענין התשובה, האחד, שהתשובה היא חזרת האדם אל כור מחצבתו שהוא הקב"ה, והשני, כי השגת אותה החזרה היא על ידי התשובה שהיא הפשיטות הגמור.

הבה נא ונתבונן, אותה הפשיטות מאי היא, וכיצד חוזר האדם לכסא הכבוד על ידה.

ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב המהר"ל בנתיבות ישראל (ר"פ יג) וז"ל, 'כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השי"ת, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם ה' בשמם, כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך, ולא תאמר אף אם הם חלק ה' מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך אבל הם לגמרי אל ה' יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השי"ת'.

הרי כאן יסד לנו המהר"ל דבר נורא ואיום, כי לא רק שבני ישראל שייכים למקום ב"ה, אלא שמציאותם אחת היא עם הבורא יתברך, וכמשפט הידוע ע"פ הזוהר הקדוש 'ישראל ואורייתא וקוב"ה חד הוא', חד הוא ממש בלא שום פירוד כלל. אלא שמצד מעשי האדם אכן נעשה פירוד בבחינה מסוימת בינינו לבין הקב"ה, כמו שכתב המהר"ל בתחילת דבריו, שהאדם נברא ללא חטא, וכל שהוא מתרחק ממציאות האמת אז הוא

[2] עי' רמב"ן בראשית (ו, ג) עה"פ 'ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם בשר' וז"ל 'כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר ככל בשר הרומש וכו' ואיננו ראוי להיות רוח אלהים בקרב, והענין לומר כי האלהים עשה את האדם ישר להיות כמלאכי השרת בנפש שנתן בו, והנה נמשך אחרי הבשר ובתאוות הגופניות נמשל כבהמות נדמו, ולכן לא ידון עוד רוח אלהים בקרב, כי הוא גופני, לא אלהי, אבל יאריך להם אם ישוּבו'.

ע"פ מה ששנו חכמים בלשון המשנה (ר"ה לב א) 'אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות'. ופירשו בגמרא (שם) שהם כנגד עשרת הדברות שניתנו בקול שופר, וכנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. ועיין שולחן ערוך (סימן תקצא סעיף ז) 'ונראה לי דמלכיות הוא כנגד המאמרות של בריאת העולם, דתכלית הבריאה הוא לקבל עול מלכותו יתברך' וכו', ע"כ. ואלו העשרה מאמרות הן כנגד עשר הספירות אשר בהן הקב"ה מנהיג את עולמו, ואמרו בתיקוני זוהר 'וכל מאן דאפריש חד מן חבריה מאילין עשר אתחשיב לה כאילו אפריש בך', כלומר שמי שאינו מאמין שהן חיות מאתו ית' הרי זה כעושה פירוד כביכול בהקב"ה עצמו, הרי שבאמת הוא ורצונו הם אחד, ואכמ"ל. וכבר ביארנו כי זהו גם ענין התשובה, ולפי"ז מובן מאוד למה נחשב יום ראש השנה לתחילת עשרת ימי תשובה, דאע"פ שאין אומרים בו וידידים וכו' מכל מקום מה שאנו ממליכים בו הקב"ה הוא חלק עיקרי במהלך התשובה.

כלל ישראל מקושרים למקום במדת הדין

(ה) **ונראה** להעמיק בזה יותר על פי מה שאמרו בגמרא ר"ה (טז.) 'אמרו לפני וכו' זכרונות, כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה, בשופר, אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני

שאומרים 'ובכן תן פחדך' וכו' ותמלוך אתה הוא ה' לבדך' וכו', והשני הוא שירומם קרנם של ישראל כמו שאומרים 'ובכן תן כבוד לעמך' וכו'. [וכן מצינו בתחינות הסליחות שרובן הן תחינות להרמת קרן ישראל בין העמים]. ונראה כי שני הענינים שלובים זה בזה, כי הרי שניהם שייכים לגילוי יחודו ית', שאמתת יחודו מתגלה מתוך שישאל חוזרים אל התחלתם, דהיינו שמכירים ביחוד הבורא ומבטלים עצמם לאותה המציאות להיות כאחד.

ובכן אנו מתפללים 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו', כלומר שיבינו שאנו נאצלים ממנו יתברך, ואין כאן שתי מציאויות נפרדות, ומתוך שיכירו בענין זה אז 'ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה', דהיינו שיראו מתוך רוממות ישראל את יחוד הבורא ית'. (וזהו לשון 'מושל' דהיינו המושל מצד ייחודו,^[ג] כי כאשר יכירו בזה ישראל ויפעלו מעשיהם על פי אותה הידיעה אזי תהיה מציאותם אחת עם הבורא ית' בלא שום פירוד, ואז ישתמש הבורא במדת יחודו להביא את העולם לידי תיקונו). [ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד' דהיינו מציאותו ית' והנהגתו, כי שמות ה' מורים על הנהגות שונות, ולעתיד לבא יתברר כי אין כל פירוד בינו לבין הנהגותיו. ודבר זה יבואר בעומק

[ג] ז"ל הרמח"ל בתחילת מאמר החכמה 'הנה השליטה לפניו לעשות מה שיחפץ, ובזאת השליטה יתקן עולמו על כל פנים', והיינו שישתמש במדת יחודו להביא העולם לידי תיקונו אפילו כשאין הברואים זכאים לכך, והיינו שתתגלה אמתת יחודו עד שאפילו הרע עצמו יעיד על כך.

ויש לפרש לפי"ז על דרך רמז לשון 'בכל משלה' ש"בכל' בגימטריא נ"ב שהוא פעמיים שם הוי"ה, המורה על ענין 'אני ה' לא שנית', דהיינו מדת היחוד, שמצד שהוא יחיד בעולמו אין השינוי נמצא אצלו כי הוא ראשון והוא אחרון, וזוהי המדה שמשמש בה כדי להאריך אף לפושעים, כמו שביארו בגמרא (ר"ה יז:) 'ה' ה', אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה'.

מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים (ישעיה סג, טז) 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'.

ועיי"ש במהר"ל שכתב לתמוה על אותו המאמר וז"ל, 'למה לא היו אברהם ויעקב מלמדים זכות על ישראל, והיה מלמד זכות יצחק וכו', אבל דעת חכמים בזה לגלות הדברים אשר אמרנו, כי מצד יצחק ומדתו אי אפשר שיהיה הסרה והפרדה לישראל מן השי"ת, רק יש להם דביקות וחיבור לגמרי אל השי"ת, ולא שייך בחטא שיהיה מבדיל ומרחיק את ישראל מן השי"ת, וגם כי מדת יצחק אשר היא מדת הדין, כאשר ירד לעומק הדין יש ללמוד זכות, לכן על ידי יצחק שהוא התחלתם (מצד שהוא מן האבות) ומצד מדת המשפט אשר הוא עומק הדין יש כאן זכות. ואם שאין כאן זכות פשוט לגמרי, מכל מקום יש זכות כאשר ירד לעומק הדין' וכו'.

הרי שבזכותו של יצחק שעקד את עצמו על גבי המזבח זוכים אנו בדין, שמצד אותה המדה, שמסר נפשו לגמרי להשי"ת 'אי אפשר שיהיה הסרה והפרדה לישראל מן השי"ת'. והוא דבר פלא, שלפי עומק הדין יש לנו לימוד זכות, שלא שייך אצלנו הפירוד מאת ה' מפני שאנו דבוקים אליו לגמרי. וצריך להבין כיצד מצינו זכות גדולה כזו על פי מדת הדין.

ונראה בביאור הדבר, כי באמת המציאות האמיתית מתקיימת בדין, כמו שאמרו חז"ל (בראשית רבה יב, טו) "בראשית ברא אלהים וגו', שבתחילה רצה הקב"ה לברוא את העולם במדת הדין, כיון שראה שאין העולם יכול להתקיים במדת הדין שיתף עמה את

בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני'. ויש להבין מהו ענין עקידתו של יצחק שראוי להזכירו בראש השנה, וגם כיצד משיגים את המעלה הגדולה והנשגבה של העקידה על ידי תקיעת השופר בלבד.

ואף כי הדבר עמוק מאוד, מכל מקום נשתדל להבין אפס קצתו. הנה איתא בשבת (פט:) 'א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מהו דכתיב (ישעיהו סג, טז) 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך', לעתיד לבא יאמר הקב"ה לאברהם בניך חטאו לי, אמר לפניו רבש"ע ימחו על קדושת שמך, אמר אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים אפשר דבעי רחמי עליהו, אמר ליה בניך חטאו, אמר לפניו רבש"ע ימחו על קדושת שמך, אמר לא בסבי טעמא ולא בדדדקי עצה, אמר לו ליצחק בניך חטאו לי, אמר לפניו רבש"ע בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם (שמות ד, כב) 'בני בכורי', עכשיו בני ולא בניך, ועוד, כמה חטאו, כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשין, דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה, דל תרתי סרי ופלגא דצלווי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא, אם אתה סובל את כולם מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך, ואת"ל כולם עלי הא קריבית נפשי קמך. פתחו ואמרו (כי) אתה אבינו, אמר להם יצחק, עד שאתם מקלסין לי קלסו להקב"ה, ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו,

נפשו לגמרי לקיים רצון הבורא (ומשום כך הוא נקרא 'עולה תמימה', שקרבן 'עולה' כולו לה').

ענין השופר לעורר הדין - לכן ציוה הבורא לתקוע בשופר של איל לעורר הזכות בדין

(ו) **והנה** כתב הגר"א (יהל אור - ליקוטים ספר שמות) 'הא דפליגי רבי אליעזר ורבי יהושע אם בניסן נברא העולם או בתשרי (ראש השנה כו.), פירשו הקדמונים שהמחשבה בתשרי והמעשה בניסן (עי' בתוס' שם). והענין כמו שכתבנו, שרצה הקב"ה ית' לברוא במדת הדין וראה שאין מתקיים, שיתף מדת הרחמים, וחדשי החמה אור ישר, וחדשי הגשמים אור חוזר, לכן הותקן ראש השנה לדין' (ומצאתי כן גם בשם האריז"ל - וא"ש לפי"ז לשון 'הרת עולם' דהיינו בבחינת הריון שעדיין לא יצא לפועל). ומבואר מדבריו שמה שאמרו חז"ל שנברא העולם בתשרי הכונה לתחילת העולם שנברא בדין, וזהו ענין הדין בראש השנה שבו אנו נידונים אם אנו ראויים להתקיים כפי הדין שעלה במחשבה, שהוא עיקר התחלת העולם ומציאותו האמיתית. ולפי מה שביארנו כי מצד מדת הדין אין לנו פירוד ממציאותו ית', נמצא שמדת הדין היא זכות לנו לשרוד

מידת הרחמים, וזהו שנאמר (בראשית ב, ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים'. ומבואר בשל"ה הקדוש (בראשית, תורה אור) כי אותה המחשבה עדיין היא קיימת, כי העולם אכן נברא מתחילה בדין. ולפי זה יש לשאול, וכי לא ידע הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים בדין, הרי בודאי שידע, ואם כן מדוע לא ברא את העולם מתחילה במדת הרחמים. אלא ביאור הדבר הוא, כי המציאות האמיתית וההכרחית מתקיימת במדת הדין, ולא תתכן שום מציאות בעולם בלאו הכי,^[ד] וכך היה ראוי לו לעולם להתקיים, שזוהי מדת האמת והישר, אלא שמצד מעשי בני אדם לא היה יכול העולם להתקיים כך,^[ה] שהיה העולם כלה, שמצד הדין אין מקום להאריך אף לפושעים וכו', ולכן 'שיתף עמו מדת הרחמים' כדי שיפעלו יחד, אבל אם לא שברא את העולם בדין תחילה לא היה אפשר לברוא את העולם ברחמים בלבד.^[ו] ומשום כך, דוקא מצד מדתו של יצחק שהיא מדת הדין אי אפשר שיהיה לנו הפרדה מן השי"ת, שמצדה יש לנו חיבור אמיתי אשר לא ינתק לעולם. והלימוד זכות שיש לנו גם מצד המשפט הוא שאנו דבוקים בו ית' בחיבור אמיתי, ודבר זה נתגלה ובא לידי ביטוי בשעת העקדה כאשר יצחק מסר

[ד] וכך אכן יהיה לעתיד לבא, ועיין תנחומא (פקודי פ"ז) שבאחרית הימים יתקיים 'יום הדין הגדול' והיינו שלאחר כל התיקונים יתקיים העולם על מדת הדין, וזהו באמת החסד הגדול ביותר, שכאשר האדם ניוון בדין אז אין הדבר בגדר 'נהמא דכיסופא', וזה היה עיקר רצונו ית' ע"ד 'עולם חסד יבנה'.

[ה] ונראה כי גם מדת הרחמים באה מצד הדין, שהרי המציאות האמיתית אין שייך בה ההעדר והכליה, וכיון שראה שאין העולם מתקיים על כן מצד הדין יש הכרח למדת הרחמים שתקיים את הדין.

[ו] ועיין מהרש"א חולין פו ע"א מהדור"ב ח"א, מש"כ בשם ה"תורת חיים" בפירוש מימרת הגמרא 'כל העולם ניוון בשביל חנינא בני' וכו'. ויש לפרש הענין שמדת הדין מתקיימת בו וממילא שייך לפעול במדת הרחמים לכלל הבראה, שלא יתכן שום שפע כלל בלא מדת הדין. ועי' בשל"ה המצויין למעלה ובתבין הענין לאשורו.

ניזון אלא במדת הדין, וכך אומרים בברכת בית העלמין 'אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין, והמית אתכם בדין' וכו'. (ואין הכונה שרוב העולם ניזון בדין, שהרי בודאי לולא מדת רחמיו אין אנו זכאים כלל, אלא בהיות כי יש צד זכות גם מצד הדין ממילא אנו ניזונים ברחמים [ועי' 'של"ה הנזכר ויבואר הדבר ביותר]). ומשום שהמלכות היא מצד הדין כמו שנאמר (משלי כט, ד) 'מלך במשפט יעמיד ארץ', על כן מצינו שהמלך חייב לפרנס את העם, כמו שאמרו בברכות (ג): שבאו אצל דוד ואמרו לו 'עמך ישראל צריכים פרנסה', וכן נאמר (שמות כג, כג) 'ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך', ואמרו בגמרא ראש השנה (לב). 'מנין שאומרים מלכות, תניא רבי אומר 'אני ה' אלהיכם', הרי שמצד מלכותו יתברך הוא זן ומפרנס את העולם. [הערת חכ"א: גם כיון שעל ידי המלכות נדבקים בו ונעשים מציאות אחת פשוטה, הרי בהכרח הם חיים כמו הקב"ה עצמו שהוא מלך חי וקיים, ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום, ואין היום אלא ראש השנה].

גם מדת הרחמים קיימת מצד הדין - וגם התשובה נצרכת לדין

(ח) **מעשה** שביארנו שאי אפשר שתתקיים שום מציאות בעולם בלא מדת הדין, יש לומר כי גם מדת הרחמים קיימת מצד הדין. ומשום כך לא היה אפשר לברוא את העולם תחילה בשיתוף הדין והרחמים, אלא היה צורך לברוא אותו תחילה במדת הדין ורק אחר כך לשתף הרחמים. ובכל זאת, הרי כאמור אי אפשר לעולם להתקיים על הדין

ולהתקיים על אף רוב חטאתנו, וראש השנה הוא זמן מסוגל לחזור לאותה המציאות הקיימת בדין.

ונראה שמטעם זה אנו מעוררים את הדין בראש השנה, וכמו שמובא בספרים הק', כי תקיעת שופר מעוררת הדין (עיין יערות דבש ח"א דרוש ו), שאין רשות לבעלי תריסים ומקטרגים להיכנס למשפט עד שישמע קול השופר. וכך כתב הגר"י סלנטר זצ"ל 'באותה העת הרי האדם, הוא ובני ביתו התלויים עליו, בסכנה גדולה לעת דין הגדול, היא עת תקיעת שופר בר"ה', כי רצוננו להתחבר לאותו הדין, אך מי הוא זה אשר יכול לעמוד בדין, ולכן הקדים הבורא רפואה למכה, וצויה לתקוע בשופר של איל שעל ידי כך יזכור לנו עקידת יצחק, שיש בה לימוד זכות גם מצד מדת המשפט.

ויש לבאר לפי זה את לשון הפסוק (במדבר כג, כא) 'לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו', דהיינו שהקב"ה אינו מסתכל בעוונותיהם של ישראל מפני 'שתרועת מלך בו' דהיינו החיבור שיש לנו עם הקב"ה, שלשון תרועה היא מלשון ריעות (עי' רשב"ם שם), ומכיון שאנו מאוחדים ומקושרים לבורא ממילא אין החטא פוגע בנו.

קבלת השפע תלויה בחיבור האדם לדין

(ז) **ולפי"ז** יובן גם מה שאין אנו מתפללים בראש השנה בעד חיותנו, כי הדרך היחידה לזכות בדין באמת הוא על ידי שאנו מתחברים למציאותו יתברך [אשר כאמור הוא מצד הדין], כי אין העולם מתקיים ואינו

בלבד, שאילו היה הדבר כן היה העולם כלה, ויש צורך לבריאת התשובה שהיא מצד הרחמים ששיתפו הקב"ה לאחר בריאת העולם, וכך אומר המדרש (בראשית רבה יב, ט) על הפסוק (בראשית ב, ד) 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', 'דאמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן 'בהבראם' בה"א בראם, הוי העוה"ז נברא בה"א, ומה ה"א זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה, רמז שכל המתים יורדים לשאול, והעוקץ שלו מלמעלה, רמז שעתידים לעלות, והחלון הזה שמן הצד, רמז לבעלי תשובה'. הרי שמדת הרחמים הנתונה בעולם כוללת גם ענין התשובה, אך כאמור, גם היא פועלת בשיתוף הדין [7]. [הערת חכ"א: אמנם בגמ' פסחים (נד ע"א) מבואר שתשובה נבראה לפני בריאת העולם. ואפשר שהוא להקדים רפואה למכה. ועיין בתנחומא וישב (ס"ד) נורא עלילה על בני אדם, וגם מהא שהתשובה נבראה קודם העולם לכאורה מוכח כן, וכן ג"ע וגיהנם נבראו קודם כיעויין בגמ' שם.]

הגואל אותם, וזה אינו, כי הוא יתברך הגואל, רק שעל ידי מדת יצחק הם אל השי"ת, אבל עצם הכפרה הוא מצד השי"ת וכו', וגם במאמר הזה באו לומר כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השי"ת שנותן מציאות להם וכו', ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם הוא מצד השי"ת המקיים את הכל, הפרש יש, כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השי"ת מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד'. הרי שכדי לזכות לכפרה יש צורך להיות דבוק לגמרי במציאותו יתברך, שמכח זה באה הכפרה, כמו שנאמר (ישעיהו מג, כה) 'כי אנכי אנכי מוחה פשעיו' וגו', דהיינו שהקב"ה משתמש במדת יחודו כדי לכפר על פשע, והוא כדבר הבא ממילא, שלאחר שחוזרים ושבים לאותה המציאות אשר לא שייך בה שום חטא ופגם, ממילא באה הכפרה, ופשוט הדבר כי ענין זה אינו שייך לאומות העולם.

וב"כ המהר"ל בנתיב התשובה (סוף פ"א) 'וזה החוטא כאשר הוא פורש מחטאו ושב אליו יתברך, השי"ת מקבל אותו, כי זהו מצד מדת השי"ת שהוא מקבל כל הנמצאים שהם שבים אליו, ולכן אומר הקב"ה 'יעשה תשובה ויתכפר' כי מצד השי"ת החטא מסתלק'. והדבר יבואר יותר על פי מש"כ בחידושי אגדות לעבודה זרה (יז). 'אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי

כיצד פועלת התשובה בשיתוף הדין והרחמים - ומה שאין התשובה שייכת באומות העולם

(ט) **ובדי** לבאר כיצד פועלת התשובה בשיתוף הדין והרחמים, יש להקדים מה שמבואר בספרים כי אין התשובה שייכת באומות העולם, וענין זה יובן על פי מה שכתב המהר"ל בסו"ד שם 'ומפני כי יש לחשוב כי על ידי מדת יצחק זכו אל זה, וזה שנאמר, נשאו עיניהם כלפי יצחק, כי הוא

[ז] ועיין מסילת ישרים (פ"ד) 'וא"ת א"כ מדת הרחמים למה היא עומדת כיון שעכ"פ צריך לדקדק בדיון על כל דבר, התשובה, ודאי מדת הרחמים היא קיומו של עולם שלא היה עומד וזולתו כלל, ואעפ"כ אין מדת הדין לוקה וכו' הנה הוא חסד שאין מכחיש את הדין לגמרי' וכו', עיי"ש באריכות. ומבואר מדבריו שלעולם אין מדת הרחמים מכחישה את הדין אלא שפועלת לקיים את הדין.

פירוש, שאין לה קשר עם הקדושה, ויצתה ממקורה ברוב פשעיה ככל הגוים, אין לנשמה חלק עמה, ולא תקוה בה להשיבה' ע"כ. הרי שהגויים שאין להם קשר עם הקדושה לא שייך אצלם התשובה, כי אין להם למה לשוב, אבל ישראל שמציאותם מקושרת עם מציאותו יתברך, ממילא כאשר הם שבים אליה באה להם הכפרה מתוך מדת יחודו יתברך הפועלת למעלה מגדרי הטבע[8].

ובזה יתבאר מה שאנו מתפללים להרמת קרן ישראל תוך כדי התפילה להתגלות מלכותו יתברך, כי הרי באמת יש לנו מציאות אחת בלתי נפרדת, ומתוך שאנו מכירים במלכותו ממילא אנו שבים אל מקורנו האמיתי, ובכך מתרוממים גם אנו, וזהו ענין התשובה. וכך היה רצונו יתברך שתתגלה מלכותו מתוכנו ועל כן שיתף בנו שמו [וזהו שבימים נוראים אומרים 'שמנו קראת בשמך', 'שמך הגדול הנקרא עלינו'], ואותה ההתגלות מושגת על ידי שאנו מבטלים את עצמנו למציאותו יתברך כמו שעשה יצחק בשעת העקידה.

'אשרי העם יודעי תרועה'

(י) **אך** יש לדעת כי מה שהקב"ה מעלה עלינו כאילו עקדנו את עצמנו היינו דוקא כאשר אנו מתבוננים בענין השופר, על דרך שאמרו בזוהר הקדוש (פרשת פנחס דף רלא ע"ב) "אשרי העם יודעי תרועה וגו' לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה אלא יודעי תרועה, כגון חכימין' וכו'. ועיין ביסוד ושורש העבודה (שער האיתון פ"ג) שביאר

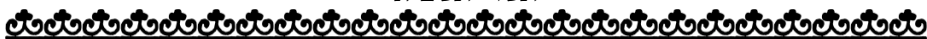
מן הש"י, וכן מורה השם תשובה, כי השורש שהוא 'שב' השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית כי התי"ו היא האחרונה וכו', ויהיה ש"ב עד ב"ת [בא"ת ב"ש ש' הוא ב' וב' הוא ש', דהיינו 'שב' מורה חזרה ואחדות גמורה, ושאין ביניהם שום הפרש], וכל זה בכלל תשובה, אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף (ואפשר פל"א עליון כפי שכתב ב"תומר דבורה' ואכמ"ל), אבל אם פירש לגמרי וכו' ובוה הוסר מהש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף וכו' ואין תשובה לזה'. הרי כי אין התשובה שייכת אלא למי שעדיין הוא מקושר לבוורא יתברך, ודבר זה אינו שייך אלא בישראל, וכמו שביארנו, שיש להם החיבור האמיתי מצד מדת הדין ולא יגרום בהם החטא להיפרד לגמרי. והרי מבואר, שגם התשובה הבאה ממדת הרחמים היא מיוסדת על מדת הדין, שאילולי החיבור שיש לנו מצד הדין לא היתה התשובה שייכת אצלנו.

ודברים אלו מפורשים יוצאים מלשונו הזהב של ה"אור החיים' הקדוש, וז"ל בביאוריו לפרשת דברים על הפסוק (שם כ, טו) 'כן תעשה לכל הערים הרחוקות ממך מאד אשר לא מערי הגוים האלה הנה': 'ואמרו 'כן תעשה לכל הערים' פירוש, כל מצוות האמורות בענין אינם אלא לערים, שהם הגופות שנתרחקו, על דרך אומרו (ישעיה נז, יט) 'לרחוק ולקרוב', שבעל עבירות יקרא רחוק מהשכינה, שהיא 'מקור הקדושה' שממנה היא מחצב 'הנשמה העליונה', אבל 'עיר' שהיא מערי הגוים'

[ח] ואמנם משמע מדבריו שאף שמצד כלל ישראל אין שייך הפירוד מכל מקום אצל היחיד שייך הפירוד. אך מאידך אמרו 'כי לא ידח ממנו נדח' והוא ענין עמוק, ואכ"מ.

[ויש להוסיף כי הדרך להגיע לאותה הפשיטות היא על ידי לימוד התורה, וכן מבואר ממה שאמר יצחק להקב"ה 'רבש"ע בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם (שמות ד, כב) 'בני בכורי', עכשיו בני ולא בניך'. הרי שאותו החיבור הפשוט שיש לנו עם הבורא ית' נתגלה כאשר הקדימו בני ישראל נעשה לנשמע, שבכך בטלו עצמם לגמרי לרצון הבורא, ונראה כי דוקא משום כך זכו לקבלת התורה אשר מציאותה היא אחת עם הבורא יתברך, כי קוב"ה ואורייתא חד הוא, וגם ישראל נעשו אחד עם הבורא כאשר הקדימו נעשה לנשמע, ולכן 'המקבל על עצמו עול תורה נעשה בן חורין' כמו שנאמר 'חרות על הלוחות' וכו', וכן מרומז ענין זה במה שתקע הקב"ה בשופר בשעת מתן תורה, ולכן גם מזכירים בשופרות פסוקים המזכירים התקיעות בשעת מתן תורה, עיין בכ"ז בהרחבה בשיח יצחק דרוש לשבת תשובה].

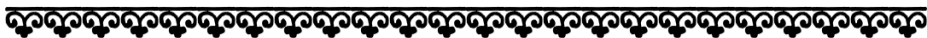
ענין השופר 'כי הבורא אין סוף ברוך הוא וברוך שמו זכרו לעד, ברא עולמות עליונים קדושים לאין קץ ותכלית, ובעולמות ההם יש עולם אחד נקרא שופר, ועולם זה הוא סוד התשובה' וכו' עיי"ש כל הדברים. ועיין בנפש החיים (שער א פי"ב) שהביא שעולם התשובה הוא נקרא 'עלמא דחירו ונהירו דכלא'. וביאר הגר"ח פרידלנדר זצ"ל בשפתי חיים (מועדים א יום הכיפורים) כי אותו עולם החירות, מתנהג על ידי מדת יחודו יתברך, דהיינו בהנהגה ששרשה גבוה יותר ואינה תלויה במעשינו, ובה חטאים אינם מקלקלים, ועי"ז מתגלה עוצם שליטתו וייחודו של השי"ת שאינו תלוי בשום גורם, והכל מרצונו, ע"כ. וזהו גם ענין השופר לעורר אותנו לחזור לאותה הפשיטות (וכן מורה התקיעה שהיא קול פשוט) אשר בה מתגלה יחודו יתברך, ומשום כך תקע הקב"ה בשופר בשעת מתן תורה כאשר הראה לדעת 'כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה).



ענין השברים, תשובה תפילה וצדקה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם ליכות והצילו, ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום. עכ"ל. ומקורו קידושין (דף מ). ע"ש.

ועל כן נראה לכאורה יש לדבר בענין ב' ימים של ראש השנה, מדוע יש לנו ב' ימים דמדין תורה ר"ה הוא יום אחד, וטעם הדבר הוא מפני שכשהיו מקדשים את החודש על פי עדים שראו את מולד הלבנה והרי העדים באים למחרת, ונמצא שבילול ראש השנה לא ידעו אם יגיעו העדים למחרת בוקר ויהיה זה ראש השנה, או לא יגיעו ויהיה זה יום חול, לכן היו מתחילים את הלילה בקדושת יו"ט, ולמחרת אם היו באים העדים, נמצא שאכן היום הוא ראש השנה, אבל אם לא היו

נאמר קודם התקיעות יום שני דר"ה תש"פ, בקהילת הספרדים פסיק נו ג"רזי.

כתוב בגמרא ראש השנה (דף טז:), אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה. ע"כ. ובירושלמי הקשו על זה, ראש השנה (פרק א הלכה ג), רבי חנניה חבריהון דרבנן בעי, ואין הקדוש ברוך הוא רואה את הנולד. ולא שמיע דא"ר סימון בשם רבי יהושע בן לוי אין הקדוש ברוך הוא דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה מ"ט [בראשית כא יז] אל תיראי כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ע"כ.

והנה על פי האמור (בדרוש א), כולנו בודאי אין ספק המלכנו את הקב"ה עלינו ועשינו תשובה, ועל כן ראויים אנו לדין של באשר הוא שם, ובע"ה כולנו נכתבנו לאלתר לחיים טובים ולשלום בספרם של צדיקים. אבל הנה כתב הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ד), וז"ל לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל

ענין השברים, תשובה תפילה וצדקה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

פוט) אשרי העם יודעי תרועה וגו' לא כתיב שמעי או תוקעי תרועה, אלא יודעי תרועה בגין (ס"א כגון) חכימין דדיירין באורא דארעא קדישא אינון ידעי תרועה, רזא דתרועה כמה דכתיב (שם ב), תרועם בשבט ברזל, מאן עמא כישראל דידעין רזין עלאין דמאריהון למיעל קמיה ולא תקשרא ביה וכל אינון דידעי רזא דתרועה יתקרבון למיהן באור פניו דקודשא בריך הוא ודא אור קדמא דגניז קודשא בריך הוא לצדיקיא ועל דא אצטריך למנדע לה. ע"כ.

ובמכתב מאליהו ח"ב (עמ' עה והלאה), הסביר הענין [אעתיק בקצרה קצת] וז"ל דבר גדול למדנו הוזהר בזה, והוא שגם דברים שבאו ע"י תקנת חז"ל משום סיבות ידועות יש להם טעם פנימי על פי עומק סתרי תורה. וכו' ובכתבי האר"י ז"ל מבאר דברי הוזהר הנ"ל בענין שני ימים של ר"ה, ואומר שגדר היום הראשון הוא לתקן פנימיות העולמות (סוד "הנשמות") ויום שני לתקן חיצוניות העולמות (סוד "עולמות"). והנה וכו' שתי הבחינות בדין מקבילות הן לשני אופני ההשגחה הידועים, השגחה פרטית והשגחה כללית. נבארם כאן בקיצור ההשגחה הפרטית מכוונת היא כלפי האיש העומד בדרגת עובד השי"ת לשמה, שהוא בעצמו בבחירתו ובמעשיו מגלה בעבודתו את כבודו יתברך בעולם ונקראת פרטית מפני שהיא מכוונת כלפי כל איש ואיש לפי עבודתו העצמית, ועל כן נקראת גם השגחה אישית, כמבואר בראשונים. הנהגה זו היא בדקדוק רק לפי מעשיו, לתת לו כל הכלים הנדרשים לו לעבודתו, וגם למנעם ממנו לעת הצורך,

מגיעים העדים עד המנחה היו מסיימים את היום בקדושה ועושים אותו למחרת ראש השנה מדאורייתא. נמצא שלפעמים היה ר"ה רק יום אחד ופעמים יומיים. ובזמן הזה התקינו חכמים שני ימים ר"ה וצריך להבין מה הטעם.

כתוב בזוהר זוהר פרשת פנחס (דף רלא ע"ב), ביומי דר"ה מתקנין בי דינא כורסייא למלכא למידן כל עלמא וישראל עאלין בקדמיתא בדינא קמיה דליפוש רחמי (ס"א קמי דליפוש רוגזא), תנן ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו, יום ביומו מאי הוא אלא הני תרי יומין דר"ה אמאי תרי יומין בגין דאינון תרי בי דינא דמתחברן כחדא, דינא עלאה, דאיהו קשיא בדינא תתאה דאיהו רפיא ותרואיהו משתכחי, ועל דא לא ידעי הני בבלאי רזא דיבבא ויללותא ולא ידעי דתרואיהו אצטריכו, יללותא דאיהו דינא תקיפא, תלת תבירין דאיהו דינא רפיא, גנוחי גנח רפיא אינון לא ידעי ועבדין תרואיהו ואנן ידעינן ועבדינן תרואיהו (ס"א ועל דא רזא דיבבא ויללה ותרואיהו אצטריכו הני בבלאי אינון לא ידעי ועבדין תרואיהו) וכלא נפקין לארח קשוט, פתח ואמר (תהלים פא), תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, תקעו בחדש שופר, מאי בחדש דא בי דינא רפיא דאקרי חדש, בכסה (כס דעלמא עלאה כ"ס ה' דא פחד יצחק דאיהו כס למלכא עלאה תו בכסה) דא דינא קשיא פחד יצחק, דינא דאתכסיא תדיר דלאו איהו דינא באתגליא, כי חק דא דינא רפיא, ומשפט דא דינא (קשיא) ברחמי ותרואיהו אינון כחדא בגין כך תרין יומין ותרואיהו ברזא חדא, (שם

לצדיק, מאשר לזכות בדין בזכות עצמו, וזהו דינא תתאה וכו'. עכ"ל.

וכו' ועל זה נאמר הקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה.

מבואר בזהר הקדוש שהתרועה היא כנגד דינא קשיא ושברים הם כנגד דינא רפיא, וכך הם גם ב' ימים של ראש השנה. מעתה ע"פ דברי הרב הנז' יש לפרש תרועה שכנגד הצדיקים, אשר גם ההפסקות שלהם מהלימוד ותפילה, לאכול ולשתות ולישון הכל הוא חלק מהעבודת ה' שלהם. וכשם שבתרועה אין ניכרים ההפסקות, כך הוא אצל הצדיקים, דהיינו הצדיק הוא בבחינת תרועה. אבל השברים הם כנגד שאר העם שאחר שיוצאים מתפילת שחרית הם עושים הפסקה עד מנחה וכן הפסקה עד ערבית, דהיינו שלוש שברים כנגד ג' תפילות, ואינם זוכרים שכל היום אפילו בעת עסקיהם הוא חלק מעבודת ה', דהיינו ששאר העם הם בבחינת שברים.

אך השגחה כללית היא למי שאינו עובד ה' כלל, או שעובדו מחמת שיגרא בלי הכרה פנימית, ולכן אין במעשיו כדי לגלות את כבודו יתברך באופן ישיר. תוכן חייו הוא במה שעוסק בהכנות הנדרשות לצדיק לצרכי עבודתו הוא, היינו שתכליתו להיות כלי לצדיק האמיתי וכו'. מה משמגיע לאנשים כאלה הזה איננו מכוון לפי מעשיהם הם, כי בזכות עצמם לא היה להם זכות קיום, אלא זוכים כפי צרכי עבודת הצדיק. נמצא שההשגחה עליהם היא באופן בלתי ישיר, וגם נקרא כללי, וכו' כזה הוא חלקם של כל אומות העולם וגם של אותם מישאל השמים עיקר עסקם בענייני קיום העולם הזה, וגם של אותם העוסקים בתורה ובמצות באופן חיצוני וכו'.

והרי בשלחן ערוך בסוף הלכות בית הכנסת (סימן קנו), כתב אה"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירו ע"ד קונו, ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו, וישא ויתן באמונה, ויזהר מלהזכיר שם שמים לבטלה, שבכ"מ שהזכרת השם מצויה, מיתה מצויה, ויזהר מלישב, אפי' באמת. עכ"ל. ובכלל זה צריך אדם להיזהר מאיסור ריבית ואונאה וגזל אפי' מגוי שהוא דאורייתא, ועוד דברים. ובשעה שאוכל לאכול לשם שמים ובשעה שיושן יישן לשם שמים, וכן בכל עסקיו שויתי ה' לנגדי תמיד.

ואעפ"כ גם אלה החיים תחת ההשגחה הכללית בעלי בחירה הם, ונידונים על בחירתם בראש השנה. אמנם קיומם הוא בזכות הצדיק שם "כלים" אליו, אבל נידונים הם לברר אם ראויים הם לזכות זו או לא, וכו'.

והנה גדר יום ראשון של ראש השנה דינא קשיא, דין הפנימיות, הוא דינו של הצדיק עצמו שנמצא תחת ההשגחה הפרטית וזהו דינא עילאה המוזכר בזהר, וכו'. וגדר יום שני הוא דינו של ה"כלי" לפי מבט ההשגחה הכללית. ודין זה הוא רפיא כי זכויות מועטות יותר נדרשות כדי לזכות להיות כלי

ענין השברים, תשובה תפילה וצדקה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

תדברון מישרים תשפטו בני אדם, מה אומנותו של אדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם, יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר, צדק תדברון. ופירש רש"י האמנם אלם, אומנות יפה היא האילום אבל צדק דהיינו דברי תורה אותו תדברון. ע"כ.

הרי שצדקה קאי גם על תורה, שאדם צריך להוסיף בלימוד התורה, וגם צדקה עצמה, ובכך צדקה תציל ממות.

וענין התורה הוא א' שכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'. ב' על פי הרמב"ן באגרמו לבנו, והוי זהיר לקרות בתורה תמיד אשר תוכל לקיימה, וכאשר תקום מן הספר תחפש באשר למדת אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו, ותפשפש במעשיך בבוקר ובערב וזוה יהיו כל ימיך בתשובה. עכ"ל. וזוה יצא אדם ממצב של "שברים" למצב של "תרועה". כיון שכל הזמן לומד ומקיים ומפשפש במעשיו.

ג' ואפילו עם התורה עצמה אפשר לעשות צדקה, כדאיתא בכתובות (דף נ.), אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת, (תהילים קו, ג), וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר, זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים. רבי שמואל בר נחמני אמר, זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן. [ובילקוט שמעוני רשב"ג אומר זה הכותב ספרים ומשאלין]. (שם קיב, ג), הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד רב הונא ורב חסדא, חד אמר, זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר, זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים.

אבל עתה, אותם אנשים נידונים כפי מה שאמר הרב דסלר, כפי צרכי עבודת הצדיק ועל כן כיון שאנו לא יודעים מי הם הצדיקים, וכן צריכים אנו להיות מעורבים בציבור ליתן מעצמנו לזולת כי שמא יש שם צדיק ובזכות זה נכתב לחיים טובים ולשלום.

וידוע כי תשובה תפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה!

תשובה דאמר רבי יוחנן (ר"ה יז:), גדולה תשובה דמקרת גזר דינו של אדם. תפילה היינו צעקה, רבי יצחק אמר, יפה צעקה לאדם, בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. ואע"פ דהני מילי בציבור מ"מ גם יחיד בעשרת ימי תשובה קורעים לו גזר דין באלו. כמו שכתב הרמב"ם, אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו. וצדקה שנאמר (משלי י, ב), צדקה תציל ממות.

וענין הצדקה הוא שנותנים לציבור כלומר הוא ענין "צרכי הצדיק" שאדם נהיה איש של ציבור כאשר נותן צדקה, וזוה יזכה בדין השני דינא רפיא עכ"פ, בע"ה.

ונראה לומר שענין הצדקה הוא ענין לימוד תורה גם כן, כדאיתא בחולין (דף פט.), אמר רבי יצחק, מאי דכתיב האמנם אלם צדק

וראה בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ד אות יא) שכתב וז"ל, ואם עבר אדם על כריתות ועל מיתות בית דין ועשה תשובה אחרי כי לא נרצה העון בלי יסורים, כי התשובה תולה ויסורים ממרקים, יכין לבו לעשות מצוות המגינות מן היסורים כמו מצות הצדקה, כי היא מצלת גם מן המות, שנאמר (משלי י, ב): "צדקה תציל ממות", ומי שאין לו ממון לעשות צדקה - ידבר טוב על העני, ויהיה לו לפה לבקש אחרים להיטיב עמו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא בתרא ט, א): גדול המעשה יותר מן העושה.

וכן יעסוק במצות גמילות חסדים לעזור את חבירו בעצמו והשתדלותו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (סוכה מט, ב): גדולה גמילות חסדים מן הצדקה, שהצדקה בממונו וגמילות חסדים בין בגופו ובין בממונו, והצדקה לעניים בלבד וגמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים. וכן ידבר על לב העני ויכבדהו וינחמהו מצרתו, כענין שנאמר (ישעיה נח, י), "ותפק לרעב נפשך", ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא בתרא ט:), כי המפייס בדברים גדול מן הנותן צדקה. וכן יעסוק במצות בקור חולים וקבורת מתים ותנחומי אבלים ולשמח חתן וכלה, כי כל אלה מדרכי החסד, וכנגד כולם מצות תלמוד

ע"כ. ונמצא הלומד ע"מ ללמד, והלומד ע"מ לעשות יש כאן.

והנה הקב"ה נשבע לעלי ולא יהיה זקן בביתך כל הימים, ומכאן שאפילו גזר דין של ציבור אם שבועה אינו נקרע, (ר"ה יח.), דאמר רב שמואל בר אמי, ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן, מניין לגזר דין [אפי' של ציבור] שיש עמו שבועה שאינו נקרע, שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. אבל ע"י תורה נקרע דאמר רבה, בזבח ובמנחה, אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. אביי אמר, בזבח ומנחה, אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. ומסיק בגמ' רבה ואביי מדבית עלי קאתו, רבה דעסק בתורה חיה ארבעין שנין, אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים, חיה שיתין שנין.^[א] ומוכח שהתורה קורעת גזר דין.

ולפי זה נראה שאפילו הצדיק שהוא בבחינת "תרועה" צריך לגמילות חסדים כאביי, שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים. ולכן תורה יחד עם צדקה וגמילות חסדים יזכה גם בדינא רפיא, בשביל שאר צדיקים. וגם בזה אפשר מה שמלמד תורה לאחרים.

[א] ירושלמי ראש השנה (פרק ב הלכה ה), רבי חייה בר בא הוה קאים מצלי עאל ר' כהנא וקם ליה מצלי מן אחוריי [עמד אחורי רבי חייה להתפלל] מן דחסל [סיים] ר' חייה בר בא מן צלותיה יתיב ליה דלא מיעבור קומוי רב כהנא מאריך בצלותיה [עמד במקומו שלא לעבור לפני רבי כהנא שהיה מאריך בתפילתו ואסור לעבור לפני המתפלל] מן דחסל רב כהנא א"ל הכין אתון נהיגין גביכון מצערין רבריכון [כן מנהגכם שאתם מצערים לגדולים שבכם]. א"ל ר' אנא מדבית עלי וכתוב על דבית עלי [שמואל א ג יד] אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם בזבח ובמנחה אין מתכפר לו אבל מתכפר לו בתפילה. [לפיכך הארכת בתפילתך] וצלי עלוי [רבי חייה התפלל על רב כהנא] וזכה למיסב עד דאיתעבדון טפרוי סמוקן כהדא דקסא [וזכה להזקין עד שנעשו ציפריו אדומים כצפרני תינקן].

ענין השברים, תשובה תפילה וצדקה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

צט:), כל הגופים לעמל יולדו, אשרי מי שהגיעה שלו בתורה, ואמרו (שם כו:), למה נקרא שמה תושיה, שמתשת כחו של אדם. עכ"ל.^[1] ומבואר שבחסד ואמת יכופר עון, אפשר כדאמרן שלומד ומלמד תורה לאחרים ובוזה מקיים ענין הצדקה וגמילות חסדים ע"י התורה.

תורה לשם שמים. וכל המועצות שזכרנו הן בכלל מה שאמר שלמה המלך עליו השלום (משלי טז, ו), "בחסד ואמת יכופר עון", כי קנין התורה נקרא קנין האמת, כמו שאמר (משלי כג, כג), "אמת קנה ואל תמכור", ונאמר (תהלים קיט, קמב): "ותורתך אמת".

ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ויקרא רבה קדושים כה, א), "עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח), עבר אדם על כריתות או מיתות בית דין, אם היה רגיל לקרוא פרק אחד ביום יקרא שני פרקים, אם היה רגיל לקרוא פרשה אחת יקרא שתי פרשיות. ומשני פנים תגן עליו התורה מן היסורים, האחת כי אמרו רבותינו זכרונם לברכה (קדושין לא:), תלמוד תורה כנגד כלם, והשנית כי ישית עמלו בתורה וטרחו בה ואשר תדד שנתו מעיניו יעלה במקום יסורים, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין

ואיתא בילק"ש תהילים (מח, יא רמז תשנה). צדק מלאה ימינך, רבי לוי ורבי יצחק, רבי לוי אומר שני דברים בימין התורה והצדקה, תורה מנין מימינו אש דת למו. צדקה מנין צדק מלאה ימינך, שני דברים ביד נפש ומשפט נפש מנין שנאמר אשר בידו נפש כל חי. משפט מנין ותאחז במשפט ידי. ע"כ.

יבואו דברים שבימין ויצדיקו הדברים שביד, ונוכה לשנה טובה כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים וחסידים אכ"ר.

[ב] החת"ס בתורת משה ליקוטים על תהילים, כתב וז"ל, פקודי ה' ישרים משמחי לב (יט, ט). כי תשובה ותפלה וצדקה מעבירין וכו', תפלה הוא לב נשבר ונדכה ודמעות, ועוסק בתורה פטור מזה כרשב"י וחבריו (שבת יא.), ע"כ פקודי ה' משמחי לב לאפוקי שברון לב בתפלה. ותשובה היינו תענית המכלה ראיית עין, כדאיתא בירושלמי סוף מס' תענית, אך מצות ה' ברה מאירת עינים, ולא כליון עינים ולא יתענה. וצדקה בממונו או במקרבי הנייתא, ועוסקי תורה לא צריכים, כי נחמדים מזהב ומפז רב של צדקה ומתוקים מדבש וגופת צופים, שנותן לאכול לעניים. ומ"מ עבדך נוהר גם בהם עוסק בתורה וגם תפלה תענית וצדקה, ולעומת זה יצרו גדול ככל הגדול מחבירו (כסוכה נב.), ע"כ שגיאות מי יבין מנסתרות נקני או איתם. ע"כ.



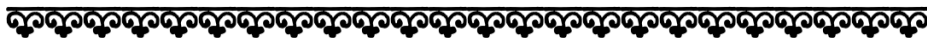
בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

הערות על ספר מגן אבות, להג"ר מרדכי לבהר שליט"א

הרב משה פרץ

רב ומו"ץ בע"ת מכסיקו

הנה מהר"ר מרדכי עקיבא אריה לבהר נר"ו חיבר ספר מגן אבות על מנהגי מערב הפנימי, ואכתוב בזה מה שעלה בדעתי הקצרה בלומדי בספרו החשוב. הערות אלה הם על המהדורה השלישית של חלק אורח חיים, הנדפס בשנת תשע"ד לפ"ק.

קימה באשמורת

בעמוד שמו הביא דברי מר"ן בשו"ע (סימן תקפא ס"א) 'נהגו לקום באשמורת לומר סליחות' - וכן המנהג במערב הפנימי, וכמ"ש בסליחות אהלי שם מהדורת תשע"ו (עמוד צח אות ב). והרב חמדת ימים (ח"ג פ"ב אות ד) כתב לבאר הטעם שתיקנו הסליחות בלילה ולא ביום. ע"ש. וכבר העיר בקובץ דברי שי"ח (גליון קצא עמוד ב) בשם קונטרס שערי שיח, שהאומרים סליחות משהגיע זמן תפילה, לכאורה יש להם להקדים התפילה לסליחות, משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, אלא שאמר מהר"ח קניבסקי נר"ו שכבר נשתרש המנהג להקל בזה. אלא שהוא עצמו אומר סליחות לפני תפילת ותיקין, כמ"ש בקובץ דברי שי"ח (גליון קצג דף ב ע"ב). ושור"ר שמהר"י אביחצירא ז"ל (ה"בבא סאלי) הורה שמשעהגיע זמן תפילה, לא יאמר סליחות לפני התפילה. והעיר בזה אחי ידידי כמוהר"ר יוסף נר"ו שמכיון שהתפילה היא חיוב והסליחות הם מנהג, לא שייך בזה כלל דתדיר ושאינו תדיר. וזה דלא כמ"ש בספר בית ההוראה שע"י ישיבת אהבת שלום (ספר ראשון חלק אורח חיים עמוד 617). עכ"ל. וכיו"ב כתב מהרי"מ הכהן רובין נר"ו בשם מהרש"ז אורבך ז"ל. ועי' בזה בשו"ת מהרי"ץ דושנסקיא (סימן לב) ובקו' הערות וביאורים שי"ל ע"י ביהמ"ד אהלי תורה (גליון תקכג עמוד יג). ועי' בקובץ מים חיים (גליון שג דף א רע"א) בשם מהר"ח קניבסקי נר"ו (מח"ס שיח השדה ועוד) שנרות חנוכה של אביו יש לו להדליק לפני נ"ח של עצמו, שכן כיבוד אב דאורייתא קודם להידור מצוה דרבנן. ובחזון עובדיה על חנוכה (עמוד עב) דן בענין אם צריך להקדים ק"ש דאורייתא לנרות חנוכה דרבנן. ועוד שם (עמוד קפו) אי הבדלה דאורייתא קודמת לנ"ח דרבנן [ושם (עמוד רלב) אי שיר של יום קודם דתדיר, או מזמור של חנוכה משום פרסומי ניסא. וגם לעיל (עמוד עב) דן אי פרסומי ניסא קודם לתדיר].

סליחות בתחילת הלילה

עוד כתב הרב מגן אבות נר"ו שם, בענין אמירת סליחות ב[תחילת] הלילה - והנה בסליחות הנוסח "רבונו של עולם אתודה וכו', בלילה לסוף אשמורות". וכתב מהר"מ מאזוז נר"ו בהערות וביאורים בסליחות (הנדפס בקובץ אור תורה גליון תפא סימן יד אות כ) וז"ל: במקור היה כתוב בלילה לראש אשמורות, מלשון הפסוק באיכה (ב, יט). ועיקר הפיוט נתקן לליל יוהכ"פ ומשם העתיקוהו לסליחות. וק"ק מה שאומר להלן לילה אקום להודות (מלה"כ תהלים קיט, סב) שאינו מתאים לערבית של ליל יוה"כ. וצ"ע. ע"כ.

וי"ל שכונת הפייטן היא שיש לומר הוידי מעומד [כמ"ש מר"ן בש"ע (סימן תרו ס"ג). ועי' בס' בית אל (דס"ב ע"א אות ה) ובספר חזון עובדיה על ימים נוראים (עמוד רנ)], ולכן אקום בבואי להודות. ובעיקר מה שהכריח מהר"מ מאזוז נר"ו שהכוונה היא לליל יוה"כ, אפשר גם לומר שהפייטן שייסדו היה מאלו שנוהגים לומר הסליחות (של חודש אלול ועשי"ת) בתחילת הלילה, כמו שהביא מהר"ע יוסף ז"ל בשו"ת יחזקאל דעת ח"א (סימן מו) בשם שו"ת הרמ"ז (סימן ל), וספר מחשבות בעצה (בקו' פרפראות לחכמה סימן ח, דע"ד ע"ב), ושו"ת חסד יהושע תליתאה (סימן יב), שיש שנהגו כן. ע"ש. וכן ראיתי שכתב בסידור בית תפילה (הנדפס בקושטאנדינא בשנת תצ"ה, דף קנ"ג ע"ב) "סדר סליחות, מר"ח אלול עד יו"ד לראש אשמורות אומרים". והוא פלא, שכן בדף השער של אותו סידור כתבו שהוא "מסודר בסדר הרמ"ז מפי כתבי האר"י לוריא זלה"ה", ואילו האר"י ז"ל בשער הכוונות (דרוש א' של ערבית, דנ"ב ע"ד) והרמ"ז בתשובה (סימן ל), כתבו שאין לומר סליחות כלל לפני חצות לילה.

והנה דברים אלו היו למראה עיני מהר"מ מאזוז נר"ו הנ"ל, בחודש תמוז תש"ע, וכתב ע"ז בזה"ל: בזמן הקדמונים לא אמרו סליחות בתחילת הלילה. מלבד זה אקום להודות זה לא להתוודות. ובמקור בתהלים הכוונה אקום מן המיטה. לכן תירוצך לא מספיק. ע"כ.

ונלע"ד לקיים דברי, שכן יש שאמרו הסליחות בתחילת הלילה, כמו שהבאתי המקורות לעיל, ואנחנו לא נדע אם הרב מחבר הפיוט ז"ל היה מהם. גם מה שהעיר שלהודות אינו כלהתוודות, גם אנכי ידעתי דבר זה, אולם נלע"ד שכונת הפייטן היא בלשון מושאל לוידוי, שכן פיוט זה נאמר לפני הוידי, ומה שיאטיה דלהודות הכא אי כוונתו להודאה כבמודים אנחנו לך. גם על הערתו שהכוונה היא ב"אקום", מן המיטה, גם כאן נאמר שהוא בלשון מושאל.

ובעיקר הענין, אמר לי מהר"ר אליהו אדמוני נר"ו (ר"מ כולל שובה ישראל במיקסיקו) לבאר שבראש אשמורות היינו בראש א' האשמורות, והיא האשמורה הג', שכן נהגו מקדם להאריך בסליחות כשעתיים וכל זה לפני תפילת שחרית כותיקין. עכ"ד נר"ו. ויש להביא בזה דברי

מהר"ש ן' גבירול בכתר מלכות (ד"ה ה' מי יעמיק למחשבותיך) על המלאכים, 'נחלקים למשמרות ביום ובלילה לראש אשמורות'. וכדבריו נראה מדברי הרב חמדת ימים (ח"ג פ"ב אות יא) שהזהיר שלא לומר סליחות בתחילת הלילה, ושם יצרם תוקפם ולא יוכלו לעמוד על נפשם לקום לראש אשמורות כי עזה כמות אהבת שינתם ולא יעורו משינתם, ההעדר טוב ממציאות הרע. ע"ש. הרי שקרא 'ראש אשמורות' לאחר חצות לילה. [וע"ע בסוף סליחות אהלי שם (מהדורת תשע"ו), שכתבנו שם בזה בקצרה].

בענין וידוי הגדול בסליחות

עוד כתב הרב מגן אבות נר"ו שם, שנהגו לומר הוידוי הקצר בסליחות - ועיין בס' בית אל (דף סד ע"ב) שכתב הוידוי הגדול בסליחות.

אמירת 'רבנו של עולם'

גם כתב הרב מגן אבות נר"ו שם, שהמנהג לומר 'רבנו של עולם אתודה' וכו', לאחר הוידוי - ועיין בס' בית אל (שם) שסידרו לפני הוידוי.

אלהא דמאיר עננו

ועוד כתב הרב מגן אבות נר"ו שם, לומר 'אלהא דמאיר עננו' - אולם כתב הרב חיד"א ז"ל בספר כף אחת (סימן ג אות ג), אם נראה שנתעברה, כל מ' יום יתן פרוטה לצדקה לעילוי נשמתו של רבי מאיר, כדי שיהיה בן זכר, אלהא דרבי מאיר ענני. ע"כ. ונראה שכוונתו בסוף דבריו היא שתאמר בשעת נתינת הפרוטה לצדקה 'אלהא דרבי מאיר ענני'. וחזינן שהרב חיד"א ז"ל שם כתב 'אלהא דרבי מאיר ענני'. וכ"כ עוד שם (סימן ג אות א וסימן לב), ובספרו פתח עינים (ע"ז סוף דף יח). ומ"מ דעת רוב האחרונים לומר 'אלהא דמאיר ענני' דוקא, עי' בספר טובת מראה להרמ"ז ז"ל (סימן מג), ובספר בית אל למהר"א חמוי ז"ל (דף צא ע"ב), ובשו"ת ויצבור יוסף (סו"ס עג), ובספר דרך אר"ץ (עמ' קז ובמילואים עמ' קפג), ובהליכות עולם (ח"ח עמ' נב), ובילקוט יוסף א"ח (מהדורת תשס"ד, בקו' נוסחאות התפילה שלאחר סימן קלד, אות קס), ובספר תשית לראשו (עמ' תכט והלאה), ובהערות מהר"ע מנצור נר"ו לספר עתרת החיים שבהוצאתו (ר"ס נב), ובספר אור מרדכי (עמוד קע). ובמיוחד בחודש טבת כמבואר למעין בילקוט ראובני (שם) שהגימטריא שרמז בזה היא דוקא בלא תיבת 'דרבי'. ועי' למהר"מ מאזוז נר"ו (מח"ס סנסן ליאיר ועוד) במערכותיו הנדפס בקובץ כתר מלוכה (גליון א דף ח ע"ב) וז"ל, וידוע שזו סגולה לכל צרה שלא תבא לפרט ולכלל, לומר: אלהא דמאיר ענני. ונ"ל לרמזו זה בתורה בפרשת חיי שרה (כד, יד) "ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני". אדע ר"ת אלהא דמאיר ענני. וסמך ליה: "ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת" וגו'. ע"ש. ודבריו חזרו ונדפסו בספרו אסף המזכיר (דף כה ע"ב). וגם רמז זה הוא דוקא בלא תיבת 'דרבי'.

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת

סדר ליל ראש השנה

בעמוד שנט יישוב הרב מגן אבות נר"ו המנהג לאכול בליל ר"ה תפוח בדבש ואח"כ תמרים - וכ"כ ליישוב המנהג בשו"ת מענה לשון (ח"א סימן מ).

[ב]

תגובה למאמר הרב ינון עזרא צור בגליון י' בענין טלטול ספר תורה
הרב שאול סימן טוב, רב דק"ק ארץ ג'אקסון

ראיתי מאמרו המקיף של האברך כמדרשו הרב ינון עזרא צור נר"ו, שירד לבאר דין הוצאת ספר תורה עקב הנגיף הקורונה, אשריו ואשרי חלקו, ירבו כמותו, ולא באתי כאן אלא להתווכח במשא ומתן של הלכה כדרכה של תורה.

מה שכתב שם בפשיטות בדעת הרמ"א דלאדם גדול שרי דר"ל אדם גדול בתורה, ושכן הוכיח הרב יביע אומר ושכן דעת הגר"א והמשנה ברורה, לכאורה יש כאן עירוב פרשיות, שהרי הגר"א והמשנה ברורה הנמשך אחריו כתבו כן ע"פ שו"ת מהר"ם פדוואה שמצא כן בכתב יד מדויק של המרדכי, ואילו הרב יביע אומר קיימו מסברא דאם לכ"ג שרי כש"כ ת"ח, והעמיס אותו אף בדעת מרן, ועצם הסברא אינה מוכרחת כלל, כי לפי גירסת מרן בבית יוסף משמע שפיר דרך לאדם גדול ככהן גדול התירו, ותו לא, ואף מהר"ם פדוואה, דאיהו מריה דהאי שמעתתא, לא נחית להאי קו"ח, ואדרבה נלחץ ונדחק להעמיד גירסתנו באופן דלאדם גדול סתם שרי, וממילא הוא הדין תלמיד חכם, ולא עשה כן אלא כדי שלא ליתן פתחון פה לערער על מה שכבר הורה גבר הרב השואל להביא ס"ת לגברא רבא ת"ח, אבל למעשה עיקר סמיכתו הוא ע"פ הגירסא המדויקת שלפניו דגריס בירושלמי 'גדולים בתורה', עיי"ש היטב.

מה שכתב שאין מדברי השו"ע הכרע כי הרבה פעמים לא הביא מה שכתב בבית יוסף וכו', הנה מרן בבית יוסף לא גילה דעתו בזה להתירא, אלא הביא לשון המרדכי כמו שהוא לפנינו ותל"מ, ועיין מאירי סוטה דף מ, שכתב להדיא לפי הגירסא שלפנינו דדוקא אדם גדול ככהן גדול מוציאים ולא לשום אדם אחר, ואפילו לריש גלותא, וכן מוכח בשו"ת מהר"ם פדוואה שם, ואף המשנה ברורה הבין כן בגירסת הירושלמי שלפנינו, וכדמוכח ממה שהקשה בביאור הלכה סי' קלה על פסקו של התשב"ץ דרשאי להעלות אדם גדול עשיר לפני תלמיד חכם שהוא כבוד לתורה כשקוראים בה בני אדם גדולים והביא ראייה מדבריו הירושלמי, והקשה עליו הרב משנה ברורה, דלשון הירושלמי מורה להיפך, כלומר דלא שרינן אלא לאדם גדול ככהן גדול, ובכן לא הביא דעתו להלכה, ופשוט שאין כונתו להקשות על התשב"ץ לפי גירסת מהר"ם פדוואה דגריס 'גדול בתורה', שהרי בפשטות גירסא זו לא היתה לפני התשב"ץ וכמו

שגם הבית יוסף ושאר האחרונים לא אתו לידייהו הך גירסא [ומה גם כי כך גירסתנו בשתי מסכתות, ולא תקום פעמיים צרה].

מש"כ להקשות דמנין יצא לאו"ז דין זה, הנה זה ודאי דהירושלמי מיירי לכה"פ באדם גדול, אך לא ברירא אם היינו אדם גדול ככהן גדול או אדם גדול סתם, והאור זרוע הבין דה"ה כל אדם גדול, אלא דהתנה שצריך שיהיה גם חולה, כלומר שהוא אנוס, ולא נפלאה היא, שהרי גם הכהן גדול לא היה חלוש מן העבודה, עיין מטה יהודה עייאש סי' תקפד, ודו"ק. ואגב אורחא, עיין בשו"ת אור זרוע שבסוף הלכות תפלה (סי' קטו) שלאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל כתב: 'אם כן משמע דדוקא שהחזון הוא גדול הדור, שהוא מופלג בתורה ובגדולה, דוקא אז מותר לו לאחר להושיט לו ספר תורה, אבל אדם בינוני לא'. הרי אף דגרס 'התורה' בה"א, מכל מקום נקט בפשיטות דאדם גדול דקאמרי היינו אדם גדול בתורה, ואינו סותר למה שכתב בהלכות קריאת שמע, דהתם נמי אפשר דבאדם גדול בתורה מיירי, אם כי הלשון אינו מורה כן כל כך, וצ"ע.

מה שהביא בשם מרן החיד"א בספרו לדוד אמת שפסק כהרב אמת ליעקב, אפנה אותך לעיין בספרו טוב עין (סי' יח) שהביא דברי הרב דוד קורניאלדי דאוסר בכל גווני (וע"פ הירושלמי הנ"ל לפי הגירסא שלפנינו דמשמע דוקא כה"ג), וכתב עליו החיד"א שיפה הורה. והנה מלבד שספר זה בתראה כי נדפס עשר שנים לאחר ספר לדוד אמת, עוד בה, ששם כתב הוראה ברורה ואילו בספרו לדוד אמת הוא צדיק עת"ק את דברי הרב אמת ליעקב כדרכו שם. והמעין שם בספרו טוב עין, יראה נכוחה כי חשש גם לדעת הזוהר וכסברת המחמירים בכל זמן ועידן ודלא כהרב מכתם לדוד, עיי"ש היטב שלאחר שכתב להחמיר ע"פ הפשט כהרד"ק הפנה לעיין במה שכתב בברכי יוסף בשם מהר"י אירגאז, והשמיט סברת מה"ר יצחק אבוהב שהביא שם שכתב להקל כדעת הרב מכתם לדוד, ומילה בסלע שתיקה בתרין, כי מזה למדנו כי היה חושש להחמיר כסברת מהר"י אירגאז.

ובעצם הכרעת הרב יביע אומר דגם מרן מסכים להיתר, הוא תמוה, כי כאמור כבר כתב המאירי ע"פ גירסתנו דאין להתיר אלא לגדול ככהן גדול ומלך, וכסברת הרב עדות ביהוסף והיד אהרן והכף החיים, ואף מהר"ם פדוואה הבין כן בפשיטות, ובכן בחינם השיג על כל הני רבנותא, אם כי כן הסכים מהר"א חזן בשו"ת חקרי לב חושן משפט סי' קיח, אך אין הדברים מוכרחים ואף נדחים מכמה טעמי, ואכמ"ל.

מה שהקשה שם מדוע מחלק בין חולה לחבושים, הנה כאמור בפשטות מרן אוסר בתרוויהו, ואילו בדעת הרמ"א, הרי לא כתב להדיא בספרו המפה להתיר לחולים, ועיין בשו"ת חקרי לב שם שכבר ירד לחלק בין חבושים דמן הסתם הוו אינשי דלא מעלי, אך גם זה תמוה, כי תשובה זאת הובאה במהר"ם מרוטנבורג, ומי כמוהו מורה שנתפס ונכלא על לא עוול בכפו,

ולדאבוננו עינינו רואות כי מזה דורות רבים היו תוספים למורמים שבעם דייקא על לא דבר פשע. וראה במרדכי השלם שהביא גירסת כ"י 'בני אדם החבושים החשובים', והכי נמי מסתברא, כי הרי כדי לקרות בתורה בעינן עשרה, ואטו לאנשים כאלו טרחנן כולי האי להביא ספר תורה ולמכניף עשרה, הא לא מסתברא, וגם כבר כתב הרב עדות ביהוסף, דכל כה"ג הו"ל לפרושי ולא לסתום. ואגב, גם הלבוש לא כתב להדיא דאיכא זילותא להביא ספר תורה לבית האסורים, וראה בדבריו בסי' קלה שכתב בהדיא דרשאי להביא להם ספר תורה בהכנה דרב"ה, הכנת ארון או תיבה יום או יומיים קודם. ובעיקר החילוק בין חבושים לחולים, עין מטה יהודה שם, דבכמה עניינים הקילו לחולה אפילו חולה קצת אע"פ שלא הקילו לשאר אונסים.

מה שהביא שם בשם פרי חדש שאין ראה מהירושלמי דהתם שאני שהיה יכול ללכת אצל ספר התורה, נראה פשוט דהיינו דוקא לסברת האור זרוע דלאדם גדול בעלמא שרי, וכמו שכתב שם 'אם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנוס כל שכן שמביאים לביתו', כלומר כיון דאיכא שריותא להוציא ספר תורה ממקומו משום כבודו של אדם חשוב בעיר דהוא כבודו של ספר תורה, מאי ריעותא איכא אם מובילים ספר תורה כדי לקרות בו אם אינו יכול ללכת אצלו, הרי אדרבה זהו כבודו לקרות בו, ואין כאן זלזול. [אך לשון 'כל שכן' דקאמר צריך עיון, דהא בתרווייהו טעמא דהיתרא הוא רק משום כבודו של ספר תורה, וזה שהוא אנוס לא מעלה ולא מוריד ביחס לכבוד התורה. ועיין בשו"ת בית שערים (סי' מח ד"ה ומה שנ"ל), ודו"ק.] אבל לסברת המרדכי אין כאן ראיה, שהרי הכל חייבים בכבוד התורה, ולא התירו אלא למלך או לכהן גדול דרב גוברייהו והתורה מתעלית בהם ביותר, וכן משמע מפשט לשון הדרכי משה דעדיין נחלקו המרדכי ואור זרוע בדין חולה, ולא בריא מילתא דגם המרדכי מודה דבשאר אדם חשוב שרי, ואפילו אם תמצא לומר דמודה, הרי ברור מללו דלחבושים אסור, וממילא הוא הדין חלופים וחולים.

אך גם הרב משנה ברורה לא פסיקא ליה דלאדם חולה שרי, ואף הרב פרי חדש ספוקי מספקא ליה, וגם הרמ"א דאיהו גופא האי תנא דווקא שדקדק כן בלשון האור זרוע לא פסק כן בהדיא בהגהותיו, שלא התיר אלא לאדם גדול, ומדברי המגן אברהם (ס"ק כג) משמע דאין מביאין ספר תורה לחולה אלא לפרשת זכור וכדומה שהיא מדאורייתא, וכן כתב בפרי מגדים אשל אברהם (ס"ק כג), והסכימו עמו הרב חיי אדם (כלל לא אות טו) וקיצור שלחן ערוך (סי' כג אות ל). וכן כתב בערוך השלחן סי' קלה (סעיף ל) דרך לאדם חשוב שרי, ואף בלא אונס, אבל שאר בני אדם אפילו באונס אסור, אבל כתב (סעיף לא) דהמורה להתיר לאדם חולה בכדי אין מזניחין אותו, ובפרשת זכור מותר להביא לכל הדעות, והוא הדין לכל ד' פרשיות. וכן כתב במנחת פתים סי' קלה דאין חילוק בין חולה לחבוש, דתרווייהו אנוסים נינהו, ופשוט

שלא התיר האור זרוע אלא לאדם חשוב דוקא, ומשמע אפילו בלא אונס, אבל להתיר לחולה אף על פי שאינו חשוב הוא תמוה, עכת"ד.

ומש"ב ע"פ המשנה ברורה דאף המרדכי מודה בדבאיכא עשרה דרשאי להביא להם ספר תורה, הנה לא ברירא הך מילתא כלל, ובודאי לא נעלם מעיניו שהרב כף החיים אזיל כל בתר איפכא דאף לכינוף עשרה משמע במגן אברהם דאין מביאים, שהרי על מה שכתב מרן דאין מביאים ספר תורה לחבושים, כתב המגן אברהם (ס"ק כא) דמיירי ברוצים לקרוא ספר תורה בעשרה, ותמה עליו בפרי מגדים אשל אברהם (סק"א) דמאי למימרא, הא בפחות מעשרה ליכא קריאת התורה, וכתב עליו הרב כף החיים (ס"ק עג) דנראה דבא להשמיענו שלא תאמר דדוקא אם אין להם עשרה אלא שרוצים לקבץ ולהשלים מחוץ הוא שאין מביאים, אבל אם יש בהם עשרה מביאים, לזה אמר שרוצים לקרות בעשרה, רוצה לומר אפילו יש בהם חבושים עשרה ורוצים לקרות, אפילו הכי אין מביאים, וכן כתב בספר תורת חיים סופר (ס"ק טז) בישב לשון המגן אברהם. וכן כתב בשו"ת תורת יקותיאל רוזנברגר מהדו"ת (סי' פז ד"ה והנה לענ"ד) דיש לחלק בין יחיד שרוצה להכניף עשרה לבין ציבור דמוטלת עליהם חובת קריאה, וכונת המגן אברהם להורות דאף על פי כן אסור.

וכתב בספר בני ציון סי' קלה (ס"ק יד) מדלא משני בירושלמי דשאני התם דהכהן גדול והעם היו שוהים בעזרה ואיכא טרחא דציבורא דאף הקב"ה ויתר כבודו בשביל כבוד הציבור בסוטה (שמא הכונה לסוטה מא ע"א), משמע דאפילו איכא רבים אין להקל ראש להוציא ספר תורה שהוא גנאי גדול, ומינה דהוא הדין בדאי אפשר להם ללכת אצל ספר תורה. וכן כתב בשו"ת נהרי אפרסמון (אורח חיים סי' ל) דאין לגלות ספר תורה אפילו לכבוד הציבור, עיין שם. וכך העלו גם קיצור שלחן ערוך (סי' כג סעיף ל), והרב מנחת פתים סי' קלה הובא בשו"ת הר צבי (אורח חיים סי' עא). ועיין שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סי' לד), ודו"ק.

וכן נראה מדברי הרב למודי ה' (למוד לג) שכתב לישב קושית הרב תוספת יום טוב פרק קמא דמגילה (משנה ב) דלמה לא גזרו בקריאת התורה בשבת שמא יעבירו ד' אמות, ותרץ על פי המרדכי הנ"ל, דכיון דאסור לגלות ספר תורה ממקום למקום, אין כאן בית מיחוש שמא יוליכנו ולא הוצרכו לתקנה. וכן כתב בשו"ת מהרש"ם חלק ו (סי' ד) דכיון דלצורך קריאת ספר תורה אסור לטלטלו, והציבור חייבים לבוא למקום הספר תורה, אם כן ליכא חשש שמא יעבירו, ועיין בהגהות נכדו הרב המגיד ז"ל שם, והוא דלא כמו שרמז בדעת תורה סי' קלה לדברי הרשב"א בתשובותיו חלק א (סי' קטו) דשאני ציבור דכאדם חשוב דמי.

גם הגאון מור וקציעה החמיר בזה מאד, עיין שם סי' קלה שכתב דמכאן שלא יפה עושים מה שנוהגים בק"ק אה"ו (אלטונא, המבורג, וואנובעק) שהאבל ר"ל מוציא ספר תורה מבית הכנסת ומעמידו בביתו בז' ימי אבילות לקרות בו בימי הכניסה, דהני ודאי לאו שפיר עבדי, ויש

לתמוה על מי שיש בידו למחות ואינו מוחה, ונתעלמה מהם הלכה ערוכה ביורה דעה סוף סי' שדמ (סעיף חי) שאפילו בבית אב"ד ונשיא שמת אף על פי שהציבור חייבין להתפלל שם לכבודו אין רשאין להביא ספר תורה לשם אלא נכנסין לבית הכנסת לקריאת התורה, ושמע מינה תלת, שמע מינה דהלכתא היא דאין מוציאין ספר תורה לקרות בו דרך עראי, ושמע מינה דלשבעה ימים נמי עראי הוא, ושמע מינה דלא חיישינן אפילו לטרחא דציבורא בכהאי גוונא, וראוי להחמיר בדבר. ועיין עוד בסידורו עמודי שמים (בית הספר ריש בית טו, מהדורות אשכול עמוד שיא).

לענין היתר ארון ותיבה, לכאורה שפיר יש להקל בזה, ובפרט למאן דלא חייש לסברת הזוהר, אבל מה שכתב בדעת תורה להביא ראייה מדברי הפרישה הוא תמוה, שהרי הפרישה כתב כן על ספרי תורה שבימי חז"ל שהיו מצניעים אותם במקום משומר ומוציאים אותם ביום הקריאה, ובכגון דא שפיר יש להקל. ואגב אורחא, מדברי מרן החיד"א בספרו טוב עין שם מבואר בהדיא שלא רצה להקל אף בהכנת ארון ותיבה. ומה שכתבת דמודה הכה"ח להתיר בכה"ג, אפשר דהיינו דוקא לסברת מרן, אך עדיין לא התיר בשופי כי חשש לסברת הזוהר דאפילו מבי כנישת לבי כנישתא אין מוציאים.

מה שכתב להתיר לציבור של עשרה, וקו"ח הוא מאדם חשוב, הרי כאמור אין זה שייך אלא לסברת המתירים לאדם חשוב, אך לדעת מרן דאינו מחלק בזה בפשטות יש לאסור אף למנין עשרה, אם כי יש מתירים, כי הך עובדא דירושלמי שאני שלא היה מוטלת על הציבור חובת קריאה, כמו שכתב הגרי"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' נח). ויש לציין כי אף לדעת המתירים היינו דוקא בשאי אפשר בענין אחר, כן כתב בתורת חיים סופר סי' קלה ובלקט הקמח החדש שם (סעיף יד אות ב) בשם שו"ת מנחת אברהם (סי' טו), וכן בשו"ת הר צבי חלק א (סי' עא) וכן נראה דעת המשנה ברורה שכתב דאף המרדכי יודה דשרי להוציא ספר תורה לעשרה שאינן יכולים ללכת לבית הכנסת, דכיון דחלה עליהם מצות קריאת התורה אין בכך ולול, ושכן כתב האליה רבה בחד תירוצא. ומבואר דהיינו דוקא בשאי אפשר בענין אחר, וכן כתב בשו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו), עיין שם שהאריך בגדר הדבר.

ובעיקר סברת הזוהר, דע אחי, כי רבו כמו רבו האוסרים וכפי סברת הרב כף החיים, ולא הוזכרו בדברי הרב יביע אומר, שכן הסכימו לסברת הכף החיים כמה גדולים וחשובים, מגורי האר"י מוהר"א גלאנטי בספרו זכות אבות כ"י (פ"א מי"ג), הובא בספר זכר דוד לרבי דוד די מודינא, רבי חיים הכהן תלמיד מהרח"ו בספרו טור ברקת סי' תקפד (סק"ג), רבי בנימין הכהן ויטאלי הובא בשבחי תודה (דף פז ע"ב אות יא), מהר"ם פופרש בספרו אור צדיקים (סי' י דיני ספר תורה סעיף ו), הרב יד מלאכי בשבחי תודה שגם העיד בגודלו שמיחו חכמים בדבר, וכן דעת מהר"י אירגאס, הרב מאורי אור(חלק באר שבע דף לד ע"ב והלאה), הגאון יעב"ץ, מרן

החב"ף ובנו הרב יפה ללב, וכן חששו הרב חסד לאלפים, והרב שערי אפרים, ועוד. וכן נראה דעת מרן החיד"א כאמור.

מה שכתב להוכיח מדברי הרב מטה יהודה דס"ת המונח בקרן זוית שרי להוציא, הנה לא כתב כן מהר"י עייאש אלא לסניף בנוסף למה שהיה הישיבה באותה חצר (והוא כבר ענין אחר שנחלקו בו האחרונים אם מחדר לחדר באותו בית וכיו"ב שרי), ומה שכתב הרב פני אהרן להתיר בספר תורה גלמוד, עיי"ש בפנים דמיירי בהבאת ספר תורה לשמוח בו עם שאר ספרי תורה, אבל אם כל הספרים הם בפנים, אין כאן בזיון כל כך, ויל"ע.

[ג]

תגובה למאמר הרב רפאל גנדי בגליון י' בענין אמירת ה' אלקיכם אמת הרב עמנואל מולקנדוב

עבור הקובץ החשוב 'אבקת רוכל'. בקובץ י' אב תש"פ האריך הרב רפאל גנדי שליט"א בענין אמירת ה' אלוהיכם אמת בצבור וביחיד, אולם יש להעיר כמה נקודות חשובות בענין

לענין יחיד הקורא ק"ש

הנה הכה"ח באות ט"ו הביא מהברכ"י ששמע בשם מהרח"ו שהאר"י היה מסיים ה' אלוהכם אמת גם ביחיד והסכימו לזה רבים מהאחרונים. אולם הדברים תמוהים דהא מפורש במדרש רות שהביא הב"י ורבים מהמקובלים הקדמונים הביאוהו ומהם הריקאנטי ואגודת אוזב ותולעת יעקב ושאר החכמים שהזכיר הב"י שביחיד הוי מעוות לא יוכל לתקן אעפ"י שמשלים בט"ו ווי"ן, ואיך יעשה האר"י נגד זה. ויש להוסיף שכ"כ ר' משה די ליאון בספרו משכיות הכסף וז"ל נתנו הקדמונים להשיב החזון שלש תיבות כדי להשלים החשבון, והם ה' אלהיכם אמת וכו', ויחיד שלא נמצא בשליח מצוה להשלים אבריו - יכוון בחמשה עשר ווי"ן באמת ויציב ע"כ, הרי שהיחיד לא חוזר ה' אלוהיכם אמת. וכבר כתב מהרש"ך בח"ג סי' ל"א וז"ל אמנם לענין חזרת הג' תיבות הנז' שיש בחזרתם קפידא גדולה של הפסקה לכן ראו לתקן הצורך הגדול שיש בהשלמה רמ"ח תיבות ולהרויח שלא להרבות בהפסקה, ולכן אמרו דדוקא ש"צ יחזור אותם להוציא כל הצבור השומעים ממנו אמנם לא ראו לומר שיהא רשאי כל יחיד ויחיד להפסיק בשביל הרוחת השלמת הרמ"ח תיבות וכו' עיי"ש, ומבואר שיש בזה חשש הפסק. ואין זה ענין למה שכתב רבינו האר"י בק"ש שעל המטה לחזור ה' אלהיכם אמת להשלים רמ"ח תיבות דהתם אין חשש הפסק [ודלא כמ"ש האמת ליעקב להביא ראיא מדברי האר"י אלו]. וכבר כתב מהרלב"ח בסי' ע"ג בסוף דבריו וז"ל ודי לנו שכפי הרמב"ם ז"ל לא היה לנו לחזור שום תיבה, וא"כ היותר מועט שנוכל לעשות שלא כדעתו נעשה עיי"ש.

ואין לסמוך על השמועה על מהרח"ו מאחר ולא כתבה בשער הכונות וכפי שכתב בכעין זה הברכ"י עצמו בסי' פ"ט בענין אכילה לפני התפלה וז"ל ואל תשגיח במה שכתבו קצת משם מהרח"ו זצ"ל דבאשמורת היה אוכל מיני תרגימא, דאין לסמוך על זה. ופשוט דמהרח"ו זצ"ל לא עשה כזאת דאיסור גמור הוא לדברי הזהר. ואולי שהיה הרב חולה וגברא דלאו שפיר חזי העד העיד לפני חכמים וכתוב בספר ע"כ. ואף אנו נאמר כאן כן שלא יתכן שרבינו האר"י עשה שלא כדעת הזהר הנ"ל, ויתכן ששמעו שאומר כן בק"ש שעל המטה והעידו על ק"ש וברכותיה.

וע"כ נראה שהעיקר כדעת המנחת אהרן כלל י"ד אות י' והתעלומות לב ח"ג בלקוטי או"ח סי"ג [שהובאו בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ה'] שאין ליחיד לומר כלל מילים אלו.

יחיד הנמצא בצבור והש"צ הקדימו

כתבו רוב האחרונים [והוא מספר סדר היום] שימתין במקום שנמצא וישמע מהש"צ אע"פ שאינו בסוף הפרשה ויעלה לו, והבא"ח והכה"ח כתבו שלפי הקבלה לא מהני ולכן יאמר בסוף לבדו עי"ש. אולם ר' אליהו מני בשו"ת מכתב מאליהו [הנד"מ] סי' מ' נשאל בזה מאת הבא"ח וכתב שהעיקר כדעת הש"צ וסיעתו שישמע מהש"צ איפה שנמצא ואין בזה בעיה עי"ש. וא"כ חזינן שגם לפי המקובלים אין זה מוסכם דלא מהני, וע"כ העיקר בזה כדעת ר"א מני, אלא שהוא ז"ל כתב שאם לא עשה כן יגיד ביחיד תיבות אלו כשמועת הברכ"י, אולם לפי האמור לעיל לא יעשה כן.

ויש להוסיף עוד שהיחיד"א עצמו שהוא בעל השמועה על רבינו האר"י שהיה אומרה ביחיד – הסכים שבמקרה שהש"צ הקדימו – ישתוק ויכוין למה שאומר הש"צ אף שאינו במקומו, וכפי שהביא הכה"ח הנ"ל. וגם הסדר היום והשלמי ציבור היו מקובלים ולא ראו בזה בעיה שאינו במקומו. וא"כ שוא"ת עדיף וכפי שכבר כתבנו לעיל בשם מהרלב"ח ומהרש"ך.

לענין אמירת היחיד עם הש"צ

הדרב"מ כתב שאין קפידא בזה ושכן נוהגים וכ"כ בהגהת שו"ע. אולם מדברי מהר"י אבוהב שהביא הב"י נראה לא כך שכתב שהש"צ חוזר ובוזה נשלם רמ"ח אבל אין היחיד חוזר ואומר ה' אלהים אמת כדאיתא בגמ' אלא בחזרת ש"צ ששומע ממנו יצא עי"ש, ומדויק מדבריו שאף עם הש"צ אינו חוזר ולא רק ביחיד ממש. וכ"כ במפורש מהרש"ך בח"ג סי' ל"א וז"ל אחר שעמד הש"צ מה צורך ליחיד לחזור ולכפול כי חזרת הש"צ יספיק לכל הצבור משום דשומע כעונה וכו' ומבואר מדבריו להדיא שהיחיד לא אומר עם הש"צ, ושיש בזה חשש הפסקה ליחיד. וכן מתבאר גם מדברי הדרב"ו בח"ד סי' נ"ה שהביא מספר שקל הקדש [למהר"ם די ליאון] בשם 'הירושלמי' שהקשה את קושית הב"י על הזהר מדברי הגמ' וז"ל והתנן חוזר

ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת, ודאי אינו חוזר ואומר אמת, ואמרו כיון שאינו חוזר ואומר אמת היאך יכול ש"צ לחזור הג' תיבות הללו וכו' ומתוך תנן מי שהתפלל אל יחזור ויתפלל פעם ב' משום דמיחזי כשתי רשויות, ש"צ אע"פ שהתפלל חוזר ואומר תפלתו כדי להוציא את מי שאינו יודע יד"ח, ומה להוציא את מי שאינו יודע חוזר ומתפלל - להשלים לבנין אדם ולהשלים לכל הקהל לא כ"ש ודאי חוזר ואומר אמת ש"צ ע"כ, ומבואר שזהו דין רק על הש"צ, וכמו שהיחיד לא יכול לחזור ולהתפלל עם הש"צ תפלת י"ח - ה"ה אינו יכול לחזור איתו על מילים אלו. וגם מסתימת דברי הזוהר ושאר הקדמונים נראה שרק הש"צ אומר ולא היחיד עם הש"צ.

וע"כ העיקר שאין לאומרו עם הש"צ ולחוש להפסק, וכבר הבאנו לעיל את דברי מהרלב"ח שהיותר מועט שנוכל שלא לשנות מדברי הרמב"ם והקדמונים בענין זה נעשה עיי"ש.

ש"צ שאינו מכין להוציא את הציבור

הנה החס"ל כתב דבעינן כונת שומע ומשמיע ולכן אם אינו יודע אם הש"צ מכין - יאמר אתו ביחיד כמנהג האר"י הנ"ל עיי"ש, והעתיקהו הכה"ח ועוד. ולפי הנ"ל נראה שגם בזה שוא"ת עדיף, ואדרבה עדיף לסמוך על רובא דרבנות [כעשרים ראשונים] דס"ל מצוות אצ"כ [ובמקום אחר הארכתי בזה]. והרי אף במצוות דרבנן דעת כמה אחרונים שמצוות אצ"כ, ואף דאנן קי"ל לא כן - מ"מ כאן אין זה אפילו בגדר מצוה דרבנן אלא הנהגה נכונה שמקורה בדברי הזוהר ואין לזה סמך בתלמוד ובקדמונים, ובכי הא שפיר סמכין על הפוסקים שמצוות אצ"כ ועדיף טפי לסמוך על פוסקים אלו מאשר להפסיק בדבר שלא נתקן ליחיד וכנ"ל.

לסיכום: נראה שהעיקר הוא שהיחיד לא יאמר אף פעם ה' אלוהיכם אמת בין אם הוא יחיד ממש, ובין אם הש"צ הקדימו, ובין אם מסיים עם הש"צ, ובין אם הש"צ אינו מכין להוציא, אלא תמיד ישמע מהש"צ היכן שנמצא וסגי בהכי.

[ד]

שאלות ותשובות בענייני הקורונה

(א)

שׁו"ת קצרים בעניין לבישת מסיכות מחמת הקורונה
הרב שי טחן, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבונו, ברוקלין

(א) מחלוקת בין חברי בית כנסת בעניין עטיית מסיכות

הנה באחד מבתי הכנסיות שבעיר נתאספו נציגי הקהילה לפגישה בענייני הכלל, ועל סדר היום היתה ההחלטה בעניין חובת עטיית הפנים בבית הכנסת. חלקם הקפידו בחומרה רבה לעטות על פניהם מסיכה, ודרשו ג"כ משאר הנמצאים בבית הכנסת לכסות פניהם. לעומתם היו אלו שבשום אופן לא הסכימו לכסות פניהם, וטענה בפיהם שזוהי זכותם על גופם, וכל אחד יחליט לעשות כרצונו. נשאלתי בזה איך להכריע?

הנה, במקום שרוב הקהל הסכימו לנהוג בצורה מסוימת בבית הכנסת, כגון בנידון שקבעו שיש ללבוש מסיכה בזמן התפילה, כולם מחוייבים לעשות כן מדין תורה, וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל ששי אות ה') וז"ל, 'וששאלת אם שנים או שלשה מהבינונים בעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל וכו', דע כי על עסק של רבים אמרה תורה 'אחרי רבים להטות', ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים, דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה בכל דבר ההסכמה של רבים אחרי רבים להטות', עכ"ל.

ואם לא באו להחלטה בדבר ונוצרה מחלוקת דיעות איך לנהוג בדבר מסויים, יקבעו טובי הקהל, הממונים או רב ביהכ"נ, וכמו שכתב מהר"ם הובא בהג"מ (פי"א מהל' תפילה אות ב'), הובא בדרכי משה סי' קסג) שכל צרכי קהל שאין יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל א' יאמר דעתו לשם שמים וילכו אחר הרוב. אולם אם הנושא אינו מחלוקת בדבר הנוגע לממון, אלא כגון הכא אם ליתן מסיכה על הפנים, ע"פ מה שכתב החזו"א (ב"ב סי' ה' ס"ק א') גם העני נכנס במנין עמהם, שכן בדבר שאינו נוגע לממון שווה הוא.

אולם אם ישנה מחלוקת והוא במקום בו אין ממונים וכגון בפגישה עסקית וכד' באנו לשאלה המצויה, אם נמצאים במקום שלחלק חם ולכן רוצים לפתוח בחורף את החלון או בקיץ את המזגן, ולחלק מהאנשים קר ואין רצונם בזה.

בפוסקים מצאנו שתי גישות לזה: יש שכתבו שהולכים בזה אחר הרוב ולכן לדוגמא אם לרוב קר ישאירו את החלון סגור וכו', בספר קיצור הלכות חובל ומזיק ושמירת הגוף שיצא לאור על ידי כולל אברכים ברחובות הביאו דעת הגר"ז אויירבך זצ"ל שכתב וז"ל, "כשנמצאים במקום ציבורי כגון בנסיעה וכיוצא בזה אסור לאחד שחם לו לפתוח חלון, בזמן שיש מזג אויר שרוב אנשים קר להם, ואין לאחד לסגור חלון בזמן שלרוב אנשים חם, וכן לענין הפעלת מזגן או תנור גם כן תלוי בזמן שרוב מדליקים", עכ"ל.

וכן בשבט הלוי (ח"ט סי' רחצ) סבר כן וז"ל, "כיום לפי מצב התקופה בימות הקיץ הוא דבר רגיל ושמוש רגיל להקל החום ע"י מאווררים, ובפרט אם הרוב רוצים כך לענ"ד דאין המיעוט יכולים לעכב, ואינו דומה להרחקת נזקין אפילו בדבר טבעי ורגיל דהתם ברי הזיקא ודאי וגם אין לו שייכות לב"ב כ"ג ע"א, ובכהא לענ"ד לכו"ע על האיסטנס להרחיק עצמו", עכ"ל.

ויש סוברים שהולכים אחר מי שבאמת מבקש כדין, ולדוגמא בחורף אלו שרוצים את החלון סגור הרי הם מבקשים כדין וכך יש לעשות ואפילו שהמבקש כן הוא יחיד כנגד רצון הרבים, וראה בספר ממון כשר בשם החפץ חיים, "שיש לנהוג על פי האמור במסכת פאה שהאומר כדין שומעין לו, אם כן, בקיץ שומעים לאומר לפתוח ובחורף לאומר לסגור".

ונלמד זה מהדין במשנה בפאה (פ"ד מ"א) "שאפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק, ואחד אומר לבזו - לזה שומעים, שאמר כהלכה". פירוש, בדין פאה הנשארת בשדה לעניים, מעיקר הדין העניים יורדים לשדה ובוזזים (לוקחים בעצמם) את הפאה. במקרה שהעניים רוצים שבמקום שהם יבזזו את השדה, בעל הבית יקצור את הפאה ויחלק להם בצורה שווה ומכובדת, אולם עני אחד (שהוא יותר חזק וזריז מחבריו) לא מסכים לזה ורוצה שיעשו כעיקר הדין, שירדו העניים לבזוז, שומעים לו שהרי אמר כדין.

ויוצא שאפילו במקום שהרבים רוצים דבר מסוים, אלא שהיחיד לא מסכים, אם הוא אומר כהלכה שומעים לו. ומכאן למד ג"כ הגרי"ס, הובא בשערי אמונה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (פ"ד דפאה עמ' רלד) שאם יש הרבה אנשים בחדר ומהם רוצים לפתוח החלון ומהם רוצים לסגור, בימות החמה הדין עם הרוצים לפתוח, ואפילו יחיד יכול למחות לא לסגור, אפילו ק' רוצים לסגור, ובימות הגשמים להפך.

והקשה עליו הגר"ח קנייבסקי שאין ללמוד ממשנתנו, שהרי במשנה הוא דין דאורייתא שיש לבזוז, ולכן שומעים ליחיד, אולם כאן הרי אין דין כיצד יעשו, אלא שבדרך כלל בקיץ חם ובחורף קר, אבל אם יש סיבה שרוצים לסגור בקיץ או לפתוח בחורף, לכאורה מסתבר שהולכים אחר הרוב כמו בכל הדברים.



אולם כל הדוגמאות הנ"ל אינם במקום חולי, והרי אנו דנים בלבישת המסיכה על מנת להגן מפני חולי ואפי' סכנה, ובכחאי גוונא נראה שאם אדם יכול להינזק מפתחת החלון אז נתחשב בו כנגד כולם, וכמו שכתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סי' ריט) "בכיתה לפעמים לכל הכיתה חם ולאחד קר מאוד אפילו אם לובש בגד, והשאלה מה לעשות לפתוח את החלון כמו שכולם רוצים או להשאיר סגור, ונראה הנה לאלו שחם אין היזק אם יהיה סגור ורק להנאתן הן רוצים לפתוח ואילו לזה שקר יש לו חשש של בריאות וזה לעיכובא דאסור להזיק ליחיד, ופשוט לכאורה שישגרו". וכן כתב בדברי מלכיאל (ח"א סי' לה) שמה שהכרחי לטובת הקהילה בודאי יכולים אף המיעוט לכופף את הרוב, אף שהרוב אומרים שאין אנו רוצים, ולמד כן מהמשנה בפיאה דלעיל.

ובשבט הלוי (ח"ח סי' שז) כתב "הנה בעיקר קביעות מזגן והוא גורם צער לאחרים שאין יכולים לסבול, ויש גם חשש חולי, הלא פסקינן בחו"מ סי' קנ"ו ס"ב ברמ"א דבמקום חולה והקול וכיו"ב מזיק להם דלא מהני אפי' חזקה, וכ"ה ברמ"א שם סי' קנ"ה סט"ו, דאפילו אינו מזיק לחצר אלא שיש חולי הראש לבעל החצר וקול ההכאה מזיק לו דצריך להרחיק עצמו, וכיון שגם הזקן או החולה הזה הוא ג"כ שותף בבית הכנסת או ביה"מ אי אפשר לסלקו בטענה שילך להתפלל במקום אחר, איברא כהיום יראה שאין אפשר למחות על עצם התקנת המזגן דנעשה בזמן תקופה שלנו כחלק נורמלי מיישוב הדירה או החזקת חבורת רבים של בתי כנסיות ובתי מדרשות והוא לתועלת התורה והתפילה. אבל לענ"ד גם אי אפשר לקחת מהחולה או ת"ח זקן הזכות שלו, כיוון שמזיק לו שימוש המזגן, ועיין סי' קנ"ה מסעיף ל"ו והלאה, ולפעמים הוא עד מחלה ממש כידוע. ואע"ג דאם החלונות מצער הרבים אינו אלא צער ולא גורם מחלה ע"פ רוב. ואם רק פותח קצת אהני לדידיה ולא מזיק כל כך לאחר, ע"כ אם הוא שותף ממש באותו בית כנסת אי אפשר לבטל אותו מלפתוח החלון שלא יחלה, וצריך לחפש מילתא דשויה לתרווייהו" עכ"ל.

והנה כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהא: א. שהיום דבר שנעשה 'חלק נורמלי' מקבל תוקף הלכתי ויש לנהוג על פיו, ולכן הדבר נוהג גם לגבי לבישת המסיכה שנעשית הנהגת הכלל. ב. שאף שיש לילך בדר"כ אחר רוב הקהל, אולם במקום שהדבר שרצו הרוב גורם היזק או חולי נתחשב בדעת היחיד. ג. אף שבדר"כ הולכים כדעת הרוב, ובמיוחד במקום תפילה

ולימוד שהוא לתועלת התפילה והלימוד, אולם במקום שיש מתפלל קבוע והוא שותף בביהכ"נ אי אפשר לסלקו בטענה שילך למקום אחר אם רצונו שכולם יעטו מסיכה.



ואולם, בפתחי חושן בהלכות גניבה והונאה (פרק טו הערה ג,ח) נראה שסבר אחרת מדעתו הרמה של שבט הלוי וכתב שעדיף שהמתפלל החולה לא יגיע להתפלל ויגרום צער לרוב, אא"כ הוא דיבר על מתפלל שאינו קבוע, וז"ל "ומסברא היה נראה שהולכים לפי דעת רוב המתפללים, ואם יש שחושש מפני מחלה אפשר שמוטב שישאר בביתו מאשר לגרום צער לשאר המתפללים, ופשוט שאם יש אפשרות לפתוח בחלק מביהכנ"ס ובחלק השני לסגור, שצריך לעשות כן, ומוטב לוותר על מקומו הקבוע מאשר לגרום צער לאחרים, אמנם באוטובוס הדבר קשה יותר, וכשיבינו ויתחשבו האחד בדעתו של חברו, אפשר למצוא פתרון המניח דעת כולם".

וכמו כן כתב הגאון ר"י זילברשטיין בחשוקי חמד (ב"ב דף כ.). בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, שבכיתה שיש בה תלמידים שחם להם וקשה להם ללמוד, ואחד התלמידים חולה וצריך לסגור את החלון, שכיון שהמקום נועד עבור לימוד בעיון ואם יסגרו את החלונות יקפחו את התלמידים, לכן יד החולה על התחתונה וילך ללמוד בביתו. והביא ראיה לזה מהגמ' סנהדרין (יא.) שביקש רבי את האוכל שום שיצא כיון שהוא מפריע את הלימוד. כמו כן הביא ראיה מדברי החת"ס (שו"ת יו"ד סי' ז') שאין אדם יכול לשמש כשליח ציבור אם הוא חולה במחלת הנפילה ויכול לקבל התקפה באמצע תפילתו, אם ישנם אנשים חלושי מזג שאם יראו את החון נתקף בתפילה הדבר ישפיע עליהם לרעה.

הנה ראינו שתי שיטות בדברי רבותינו במקום שכבר ישנו אדם שהוא חלק מהמניין או מהכיתה וכו' אם ידו על העליונה כנגד כולם או שאדרבא שאין לקפח את טובת הרבים עבור צרכי היחיד, ואפילו שיהיו צרכיו הכרחיים.



אלא שכאן חלקו הנציגים, שטענו שאם אמנם יש באי-עטיית המסיכה משום סכנה ודאי וודאי שהיו מכסים פניהם, אלא לטענתם המגיפה חלפה הלכה לה, ושום טענה לא תצדק לשכנעם. ובזה באו לשאול היכא לדינו דיינא להאי דינא?

כתב בדברי מלכיאל (ח"א סי' לה אות א') שכשמחולקים בדבר אם הוא לטובת העיר או לא, הרי זה דומה לבית דין שיושבים ודנים, ובזה דנים אחר הטיית הרוב. ואם הרוב יחליטו כדעה א' הרי המיעוט בטל, וככל דיני התורה. ובלבד שיאמרו דעתם לשם שמיים, ללא נגיעות

אישיות. ובהא ודאי מודינא שאין כח לאלו שאינם חפצים ללבוש מסיכה לכפות את אלו הרוצים כנגד רצונם, שכן בזה שהם מכסים פניהם אינם מפריעים כלל את זולתם.

לסיום יש לציין שמצוי שכשיש מחלוקת בבית הכנסת, אפילו אחר שמחליטים לנהוג באופן מסוים, יש את אלו שרצו באופן האחר, וממילא המחלוקת לאט לאט מתלבה וגדילה. וע"ז אמרו חז"ל סנהדרין (ז). תיגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא כיון דרווח רוח. ופרש"י כשהנהר גדל פעמים שהוא יוצא לשדות שעל אגפיו כעין ניגרים וצינורות קטנים ואם אינו סותמו מיד הולך ומרחיב ושוב אינו יכול לסותמו, והיינו דקאמר קרא פוטר מים ראשית מדון כלומר ראשית מדון ומריבה דומה לפוטר מים פוטר פותח כמו פטר רחם, ע"כ.

ולמדנו בפרק אין עומדין שאין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך 'מריבה' ולא מתוך כעס. ורבי חנינא ביומא דריתחא לא הוה מצלי, פי' ביום שהיה כועס.

וכתב הרדב"ז (תשובה תתק"י) שעדיף להתפלל יחיד בביתו ולא בבית הכנסת בה מריבים, שכן יחיד או רבים שיש להם איבה או שנאה או כעס או מריבה עם הציבור אין תפילתן רצויה, ואסור להם להתפלל שם שמחשבתו טרודה, ולא יוכל לכוון בתפילה וכ"ש אם מכעיסים אותו וכו', ואי לאו דמיסתפינא הוא אמינא דטב ליה להתפלל ביחיד מלהתפלל בחברת בני אדם שאין דעתו נוחה מהם.

ולכן יראה הרב או ראשי הקהילה לעשות הכל שהאמת והשלום אהבו.

(ב) בדין תפלה ביחיד כשמצטער להתפלל עם מסיכה

נשאל נשאלתי ע"י רב חשוב בקהילה וכך תוכן השאלה, בזמן שמחייבים את ציבור המתפללים לעטות מסיכה, וישנו אדם שמרגיש קושי רב להתפלל עם מסיכה, האם חובה עליו להתפלל כן, או היתר יש בידו ללילך ולשוב לביתו ולהתפלל שם ביחיד, ללא המסיכה.

והנה, תוכן השאלה הוא האם אדם חייב להתפלל במנין אפילו בצער גדול, או שאו פטור. ואם אכן הוא פטור מה רמת הצער שפוטרתו.

הנה בדין פטור במצטער בעשיית מצוות מצאנו מחלוקת. ישנם פוסקים הפוטרם לקיים מצוות תורה במקרים שאדם לא במיטבו. ראשית, למדנו מדברי מהר"י גיקטלייב בספר כללי המצוות (ערך פטור) שכתב שחולה פטור מן המצוות כולן אם כבד חוליו דתניא בפרק הישן,

חולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה, ת"ר חולה שאמר, לא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חש בראשו, חש בעיניו, סוף דבר, חולה בחיוב המצוות הכל לפי כובד חוליו או קלותו, עכ"ל. הרי שלא חילק בין מצוות סוכה לשאר מצוות אע"פ שמרבית הפוסקים כתבו שהוא דין בסוכה שנאמר בה 'תשבו' ודרשו תשבו כעין תדורו, שמצטער פטור מן הסוכה, וכן כתב מרן בכס"מ (פ"ד מהלכות תפילין הי"ג) שבשאר מצוות מצטער איבעי ליתובי דעתיה ואינו נפטור. אולם גם בזה מצאנו חולקים ופוטרים מלקיים המצווה, אספם כעמיר גרנה הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות דף עמ' קנג) והביא שם דעת הראש יוסף שהשווה פטור מצטער בשאר מצוות לדין פטור מצטער בסוכה, והחיד"א בברכי יוסף (סי' תעב סק"י) דחה את דבריו דבמצוות סוכה כתיב 'תשבו' ודרשו חז"ל תשבו כעין תדורו, וכשם שאין אדם מצטער בדורו ביתו כן יהיה בסוכתו.

וכן הרדב"ז (ח"ב סי' תרפז) התיר גילוח בר"ח אייר שהוא בימי ספירת העומר, ולמד כן מפטור מצטער בסוכה. וכן השווה באור זרוע (ח"ב סי' ו') דין מצטער בסוכה להוציא חוץ לתחום שאין לו אלא ד' אמות שאם יורדים עליו גשמים ומצטער שיוכל לצאת מן הספינה לעיר. וכן כתב בספר בתי כנסיות (בית מילוא סי' ר"ב) בתירוץ השני, ועוד כהנה.



הנה כל זה דיברנו בדין צער בקיום המצווה, אולם ישנה גם סוגיה של שיעור טירחה, ויש לעיין בשאלה עד כמה מחויב אדם לטרוח כדי לקיים מצוות. אמנם דבר זה לא נתבאר בדברי רבותינו, מלבד שיעור הוצאת ממון עבור קיום מצוות, שהוא עד חומש ממנו. וכאן יש רוצים להשוות בין שיעור הוצאת הממון לשיעור בטירחת עשיית המצווה. והסברה פשוטה בזה, שאומדין כמה אדם מוכן להוציא מכיסו ע"מ להפטר מהטרחת הכלולה בעשיית זו המצווה, ואם אדם מוכן לשלם חומש ממנו כדי להיפטר מן הטירחה, דינו יהיה שפטור, כשם שהוא פטור מהוצאת חומש ממנו עבור קיום המצווה.

אכן מצאנו שיעור בטורח הליכה לקראת תפילה במנין, וכן נטילת ידיים לתפילה ולאכילה. דהנה, חז"ל חייבו אדם לילך עבור תפילה עד מרחק מיל, כמבואר בגמ' פסחים (מו.) א"ר אבהו אמר רשב"ל לגבל ולתפילה ולנטילת ידיים ארבעה מילין, א"ר יוסי ב"ר חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר, א"ר אחא, ומינה, מיל אינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר. ופרש"י לתפילה להתפלל אם יש ביהכ"נ. והסביר הטור (או"ח סי' צ) כוונתו דהיינו בעשרה. וכן נפסק בש"ע (שם סט"ז), ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה. ובמשנ"ב כתב שהיושב בביתו דינו כמלאחריו, ואין צריך לחזור יותר ממיל.

וידוע שיש מחלוקת בשיעור מיל, ולמעשה פוסקים ששיעורו הוא שיעור הליכה של 18 דקות. אלא שיש לחקור האם מרחק מיל הוא שיעור שנתנו חז"ל למרחק בלבד או הוא שיעור בהתאמצות וטורח. לדוגמא, אם אדם נוסע ברכב האם מחשבים מרחק הליכה של מיל שאותה ברכב אפשר לעשות בדקות בודדות, או שיעור טורח ששיעורו בנסיעה של י"ח דקות או זמן רב יותר, כי בנסיעה אדם לא טורח. וכן זקן תשוש כח, אם אין דנים מרחק, ודאי שבהליכה מועטת כבר יש להם טירחה של הליכת שיעור מיל. וכן ביום גשום או יום שלוג מרחק קרוב כבר הוא טרחה גדולה.

הנה, מצאו הפוסקים סתירה במשנ"ב, בסי' צב סי"ז כתב "רוכב דינו בכל זה כמהלך ברגליו", דהיינו שמחשבים אורך הדרך ואף שרוכב מגיע מהר יותר מ-18 דקות. אולם בסימן קס"ג, ס"ג כתב בביה"ל ד"ה ברחוק ששיעור 18 דקות הוא אף לנוסע בעגלה (דהיינו שרוכב זמן של 18 דקות) וז"ל "אין חושבין לפי אורך הדרך אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין לאדם בינוני, שהוא שיעור ע"ב מנוטין".

בשבה"ל (ח"ח סי' יט ובח"ט סי' לז) כתב שרק לנט"י לסעודה דינו של רוכב או נוסע במכונית שמחשבים לפי הזמן (כיון שנטילת ידיים חמורה יותר), אולם לתפילה בציבור או לנטילה לתפילה דינם קל יותר, אין משערים זמן נסיעה של 18 דקות, אלא רק מרחק. אלא שהגר"ח קניבסקי (מובא באשי ישראל) תירץ שמה שכתב המשנ"ב שגם ברוכב נמדד לפי המרחק, היינו דווקא ברוכב על החמור שגם בו יש קושי, אך נוסע במכונית וכדומה תלוי בזמן. וחזינו מדבריו שהמדידה היא בטורח. אולם קשה ממה שכתב במשנ"ב סי' צב סי"ז לגבי נט"י לתפילה, שאין חילוק בין דרך טוב לרע שתמיד משערים בשיעור מיל.

ובספר מסורת משה (ח"א עמ' לט) כתב שמשערים לפי זמן הליכה ולכן גם ביום שלג, ימדוד זמן הליכה של י"ח דקות, אלא שהמדידה היא בהליכה ע"ג שלג, שאז לוקח זמן רב יותר לילך. ועוד הוסיף שאם מחמת השלג מצטער הרבה פטור גם מזמן הליכת מיל, שצער הוא אמנם סיבה לפטור, אך מן היושר לילך. והעיר דבאירופה היו הבתי כנסיות פתוחים ומלאים אנשים בכל מיני גשמים ושלגים.

גם בדברי ש"ע הרב יש סתירה, שכבר העיר בספר תהלה לדוד (אורטנברג סי' צ אות ו'), שכן בסי' צ' כתב שהדר בישוב תוך מיל למקום שמתפללים שם בי' חייב לילך בכל יום בוקר וערב להתפלל בעשרה והיינו דדינו כלאחריו, והוא סותר מה שכתב ש"ע הרב סי' קסג ס"א שמחויב לילך לאחריו מרחק ד' מילין ליטול ידיו לסעודה שהוא 72 דקות. וסתירה זו מרפסא איגרי, שהרי קשה לתרץ שנטילה חמורה מתפילה בציבור כדכתבנו לעיל בשם שבט הלוי, כיון ששיטת הש"ע הרב שם שמצוות תפילה בציבור גדולה ממצוה דאורייתא.

גם בגמרא ברכות מצאנו פטור במקום קושי, שמובא שר"י לא הלך להתפלל בביהכ"נ כיון שתש כחו. והמג"א הסביר שאין הכוונה שהוא חלה אלא שנחלש.

ולכן אע"פ שראינו שהחמיר מרן הב"י בכס"מ דלעיל שאין מצטער נפטר מעשיית המצווה, היינו בקיום המצווה עצמה, שאין לבטל המצווה מחמת צער. אלא שכאן אנו דנים בתפילה בציבור בלבד, ואין אנו דנים בקיום מצוות תפילה גרידא, שכן המצטער רוצה להתפלל ביחידות, ויתכן שהדבר קל יותר. וכך גם נראה מהא שנתנו חז"ל שיעור לטורח הליכת מיל לתפילה בציבור אולם לקיום המצוות אדם צריך לילך אפילו לעיר אחרת, כדפסק מרן בש"ע סימן תקצ"ה וז"ל, "מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפלת מוסף ולפניו שתי עיירות באחת בקיאים בתקיעות ולא בתפלת מוסף ובאחת בקיאים בתפלת מוסף ולא בתקיעות הולך למקום שבקיאים בתקיעות אפילו של מוסף ודאי ושל תקיעות ספק".

ובחיי אדם (כלל סח, יט) הסתפק אם צריך לעקור מביתו וילך לעיר אחרת לקיים המצווה, ובנשמת אדם שם חילק בשיעור קיום המצווה, שאם אפשר לילך ולחזור באותו יום אז חייב, ואם לא פטור. א"כ יוצא שבקיום מצווה דאורייתא אדם חייב לטרוח כדי הליכת יום א' והא דהקשנו לעיל דילמא רק בטירחא כגון הליכה לקראת עשיית מצווה, אולם אם המצווה לפניו יש לו להצטער טובא ולקיימה, הנה על דברי הגמרא חולין (ק). חולי מעיין פטור מן התפילין כתב רש"י שמשום טורח שצריך לחלצן תדיר. ונמצא לשיטת רש"י שטורח הוא סיבה מספקת להיפטר ממצווה רבה כתפילין.

נמצא איפוא, שיתכן שניתן להקל במצווה כגון תפילה בציבור שנתונה במחלוקת גדולה מה שיעור חובתה שיפטר כשאמנם מתקשה מאוד להתפלל כך, וילך וישוב לביתו ויתפלל כדבעי. ולגבי אדם שנמצא כבר בביהכ"נ וקשה לו לבישת המסיכה לא מצאנו שיעור ברור במה לפוטרו, דטורח לילך לבית הכנסת לחוד, וצער בעשיית מצווה לחוד. כיון שלעיל איירי במי שעדיין לא יצא מביתו וודאי לא הגיע לביהכ"נ, אולם אם כבר נמצא במקום תפילה יש לו להשתדל טובא. אולם אם קשה עליו הכוונה בתפילה בזמן שעוטה המסיכה ואילו בביתו יוכל לכוון או באמת נורה לו שילך וישוב לביתו.

(ג) עוד בעניין תפילה עם מסיכה

האם עדיף להתפלל בציבור עם מסיכה או יחיד בביתו ללא מסיכה. הנה הלכות מפורשות נאמרו בהלכה לגבי מلبושו של אדם בתפילה. הרמב"ם פ"ה מהלכות תפלה כתב שצריך המתפלל להיזהר בתיקון מلبושו, ונקט מספר דוגמאות, כגון לא יעמוד לתפילה באפונדתו (והוא אזור חלול שמשמים בו מעות), ולא בראש מגולה, ולא ברגליים מגולות וכו'. וכן מובאים בשולחן ערוך (סימן צא) דיני מלבוש בתפילה.

הנה, לפעמים עדיף להתפלל ביחידות במלבוש נאות, מאשר להתפלל בציבור כשאנו לבוש כהלכה. הגר"ח קנייבסקי שליט"א סובר שעדיף להתפלל ביחיד עם כובע על ראשו, מאשר להתפלל בציבור ללא כובע (ספר נקיון וכבוד בתפילה), וכן דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א (אמנם יש רבים שחולקים בזה). וכן כתב בחשוקי חמד (בכורות מד:): בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהנוסע לנפוש ללא כובע יתפלל ביחידות שאל"כ מתברר למפרע שהוא מזלזל בכבוד המלך ב"ה.

הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א יצא לחדש שאסור להתפלל עם מסיכה, אא"כ הוא במקום פקוח נפש, וראיתו בידו שנאמר בפסוק סוף פרשת כי תשא "והסיר משה את המסוה", והסביר האבן עזרא שהסיר כי עליו לדבר עם השי"ת פנים בפנים.

ואף שהדברים נחמדים וראויים למי שאמרם אולם יש להקשות על דבריו טובא. ראשית, אין דרך ההלכה ללמוד מפירוש של אחד הראשונים בפסוק בחומש, וכן כתב היש"ש בהקדמה למסכת חולין שאין הולכים בפירוש האבן עזרא לא לאיסור ולא להיתר, לא לחיוב ולא לפטור וכו', ע"ש. ובמיוחד שישנם כמה פירושים לפסוק זה שלא תואמים את דברי האבן עזרא.

שנית, אפי' לדברי האבן עזרא, הרי משה עטה במעטה ומסוה את כל ראשו והפסוק אומר שבזמן שבא לדבר עם הקב"ה גילה את פניו. אולם מצינו בכמה מקומות שפנים נחשבים בייחוד המצח, כן יוצא מפורש בגמ' קידושין (ע:): אמר רב יהודה אמר שמואל ארבע מאות עבדים ואמרי לה ארבעת אלפים עבדים היו לו לפשחור בן אימר וכולם נטמעו בכהונה וכל כהן שיש בו עזות 'פנים' אינו אלא מהם, אמר אביי כולהו יתבן בשורא דבנהרדעא, ופליגא דרבי אלעזר דאמר ר' אלעזר אם ראית כהן בעזות 'מצח' אל תהרהר אחריו שנא' (הושע ד, ד) ועמך כמריבי כהן. והנה ראינו שהגמ' מחשיבה את המצח והפנים כאחד, דאל"כ במה הם חולקים, חד איירי במצח וחד בפנים.

כמו כן קצת משמעות מגמ' זבחים (פח:): על הפסוק 'ומצח אשה זונה היה לך' ציץ מכפר על עזות פנים. בציץ כתיב, והיה על מצח אהרון, ובעזות פנים כתיב ומצח אשה זונה היה לך. הנה ראינו את חילוף הלשונות בין פנים ומצח.

ולפי דברינו כל הנצרך הוא רק לגלות את המצח, ובזה יוצא לשון האבן עזרא שיש לדבר עם השם פנים אל פנים, ואילו הפה והאף יכולים להיות מכוסים ואין בזה חסרון, וממילא אודא ראית הרב זילברשטיין.

אלא שיש לעיין אם יש לאיסור לבישת מסיכה מקור בהלכה, וכן יש לראות מה יעשה אדם בזמן שהמגיפה כבר לא מסוכנת אולם בבתי הכנסת מבקשים מהקהל שלא ליכנס ללא מסיכת פנים, האם אז כיון כבר צורך גדול ללבוש המסיכה, עדיף להתפלל ללא מסיכה ביחיד?

והנה, מצאנו גמרא שדנה בעשיית מצוות כשידיהם עוטות כפפות וכדומה. בפסחים (נו.) שעזרה צווחה צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי, מכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים, דהוי כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה. ופרש"י כריך ידיה בשיראי וחציצה פוסלת בקדשים, דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו, ועוד דבזיון הוא, עכ"ל. אמנם, סתירה לזה מצאנו בגמ' סוכה דאמר רבה, לא לינקוט אינשי הושענא בסודרא דבעינן לקיחה תמה וליכא (פי' לא יאחוז אדם את ארבעת המינים לצאת ידי חובתו ע"י סודר). ורבא אמר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. ונפסק הלכה כרבא לקולא.

ומצאנו כמה חילוקים בפוסקים: תוס' בפסחים חילקו בין אם כורך הלולב בסודר דשרי, לבין אם כורך ידיו בסדר שאסור, וז"ל, ותירץ ר"י דהתם מיירי באוחז בלולב על ידי סודר, כעין צבת כגון שכרך הלולב בסודר ואוחז בסודר, שהסודר מסייעו להחזיק, וכי האי גוונא לא הוי חציצה (כעין הבית יד שעושים היום להחזיק הלולב)... ושבשאינו מינו חוצץ, היינו משום דההיא הוי כעין דשמעתין דכריך ידיה בשיראי, דכי האי גוונא שייכא חציצה.

רש"י בפסחים כתב (בפירוש א') לחלק בין קדשים למצוות. שבקדשים יש איסור חציצה שכן בעינן 'ולקח הכהן' שיקח בעצמו. ורש"י במסכת כריתות (כח:) כתב שהאיסור הוא אם לובש כפפות שלא יתלכלכו ידיו בבשר ודם.

וכן בראבי"ה הל' לולב (סי' תרפ) שמתכוין לבזות בזה שלא ילכלך ידיו, דהיינו שאסור לאדם למנוע עצמו מלהשמר שלא יתלכלך בעשיית המצוות, כשם שמצינו בדוד המלך שכן אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה.

ובבאר שבע (כריתות) למד שהאיסור של יששכר כפר איש ברקאי היה שע"י שנתן שיראים על ידיו, הוסיף על ד' בגדים שצוותה תורה וז"ל, "נראה לפרש פסול אחר נוסף על החציצה, דהוה עביד מקודשים, עם זה דכריך ידיו בשיראי כדי שלא ילכלך ידיו בבשר ובדם, מסתמא היה בשיראי שלוש על שלוש אצבעות... הוי יתור בגדים ועבודתו פסולה". אולם בערוך לגר חלק שם על פירושו זה ונקט כפרש"י שפסול היה משום חציצה.

הרבה מצוות למדו המפרשים לאסור לעשות בכפפות מהכא. בפתחי תשובה (יו"ד רעא, יט) אסר לכתוב ס"ת ואף לתייג בכפפות, משום שאינו כבוד לס"ת. הבן איש חי בשו"ת תורה

לשמה (סי' כו) אוסר לש"ץ הקורא בתורה לאחוזו הס"ת בכפפות במקום המטפחת. ונקט חילוקו של הר"י בתוס' שיש הבדל בין מטפחת שמכסה הספר ובאה לכבוד הס"ת ולבין כפפות שמכסות את ידיו ובאות לכבוד עצמו.

ולמדו המפרשים איסור זה גם לגבי תפילה. בפחד יצחק מערכת ת' כתב שאסור להתפלל בבתי ידיים דהוי כיוהרא ובזיון, כי אין עומדים כך בפני גדולים. והרי תפילה הוי כעין עבודה ופסולי העבודה פעמים רבות נלמדות לגבי תפילה.

אלא שבאדם המתפלל עם כפפות לידי מצינו ב' טעמים לאסור: א. שנראה כמזלזל בתפילה, בזה שמכבד עצמו ולא מתפלל בידיים מגולות. ב. שנראה כמתגאה, שמראה עצמו חשוב בזה שלובש לידי כפפות.

לגבי הדין הראשון כבר הבאנו את הגמ' בפסחים שעזרה צווחה צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי דהוי כריך ידיה בשיראי כו', והשתא נחזי אנן, דלא מסתבר לומר שהאיסור נאמר רק על ידיו, אלא האיסור נאמר על אברי גופו שבהם מקיים את המצווה. ולכן בנוגע למצוות התפילה שמקיים בפיו, האם נאמר איסור במכסה פיו במסיכה? ואם אמנם ישנו איסור, יתכן שעדיף להתפלל בביתו ביחיד ללא המסכה.

וכך הביא בשו"ת באר משה (ח"ד סי' לט) מדברי הבעל נטע שורק (או"ח אות ו') שאסור בהחלט ללבוש בתי ידיים בשעת התפילה שמכבד עצמו בשעת תפילתו והרי זה ביזיון כלפי מעלה כדמצינו ביששכר איש כפר ברקאי. והסיק מדבריו שאין חילוק אם עושה כן מחמת גאוה או חולשת טבעו מחמת הקור הרי סוכ"ס איכא ביזיון כלפי מעלה, שהרואה אינו יודע שלבוש כאן מחמת רכות, ולכן טוב יותר שיתפלל ביחידות בביתו ולא בציבור עם בתי ידיים אם אי אפשר לו בלאו הכי, עכ"ל.

אלא שאחר ההתבוננות ראינו בפוסקים שחילקו בן מצוות שאדם צריך שגופו יתלכלך בהם לאלו שאין עניין להתלכלך בהם. וכך חילק באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' טז) בין הנהגתו הלא ראויה של יששכר כפר איש ברקאי ובין מה שהתירה הגמרא בסוכה שם לכוון ידיו בסודר וליטול הלולב ששם נחשב דרך כבוד. דבעבודת בית המקדש צריך להקטיר האיברים על המזבח כמו שהם עם הדם שעליהן, ולכן אין רשאי לבקש עצה שלא יתלכלכו ידיו בעשיית המצווה, מה שאין כן בנטילת הלולב אין עניין שידי יתלכלכו, כי אין הלכלוך חלק מן המצווה. וסיכם שם דין זה כך, לא כל מצווה הוא ביזיון לעשות בבתי ידיים, אלא כשהיא מצווה שבנגיעתו בחפץ המצווה מלכלך ידיו ולובש בשביל זה בתי ידיים לכסותם כדי שלא יתלכלכו ידיו שהוא ביזיון להמצווה משני טעמים, חדא צריך האדם לעשות בשמחה ובאהבה שיתכבד בכללן ידיו

בשביל המצווה ולא לבקש תחבולות שלא יתלכלך. ועוד שהוא כמוס ח"ו במצווה בשביל הלכלוך ואלמלא לא היה לו עצה זו לא היה עושה שזהו ביזיון. ולכן מצווה שלא שייך זה כגון לולב שלא יאמרו שבשביל שאינו רוצה ליגע בהמצווה מצד איזה ליכלוך ומאוס ח"ו, אלא יבינו שבשביל איזה טעם אחר הוא לובש הבתי ידיים אין בזה ביזיון, עכ"ל הנוגע לנו.

וכן כתב להלכה ולמעשה גם בבאר משה הנ"ל על הלובש בתי ידיים כשכותב סתם שאין לאסור דמה ביזיון איכא באוחז הקולמוס בידו בבתי הידיים, ועכצ"ל דלכן לובש הבתי ידיים שלא יתלכלכו ידיו מהדיו שכותב בו, ובאמת היכן מצינו שצריך שיתלכלכו ידיו בעת הכתיבה עיין שם.

ולענין הטעם הב' שכתבנו לעיל שנראה כמעשה גאוה, כדהביא המשנ"ב (סימן צא סי"ב) בשם הב"ח שאין ללבוש כפפות בשעת תפילה וקורא על העושים כן את הפסוק 'אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנידני'. וודאי שמסכה שעוטים עתה אינו נעשה בעבור גאוה, וליכא חשש זה.

ואם נכונים הדברים ודאי שאין איסור להתפלל באופן שלובש המסיכה.

(ד) **האם יש חיוב לרופא או לאחות לעבוד במרפאה בזמן המגיפה**

נשאלתי מאישה שעובדת כאחות בבית חולים אם יש לה חיוב לעבוד בזמן שבתי החולים היו מלאים בחולי המגפה וממילא המקום, הוא מקום סכנה. ואמנם שאלה זו נוגעת גם לרופאים המרפאים חולים. ויש כאן ג' נקודות שיש לדון בהם: א. האם מותר לאדם להסתכן? ב. האם מותר לאדם להסתכן על מנת להציל את חבריו? ג. האם מותר לאדם להסתכן עבור פרנסתו?

(א) **הנה** ודאי בהשקפה ראשונה נראה לומר שאסור לאדם להכניס עצמו בספק סכנה שהרי ציוותה תורה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם'. ואע"פ שפסוק זה נאמר על שכחת התורה ומעמד הר סיני, ולא על שמירת גופו כלשון הפסוק (דברים ד, ט) "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבנך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב.... ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דיבר ה' אליכם בחרב מתוך האש". וכן למדנו בפרקי אבות (פ"ג משנה ח') כל השוכח דבר א' ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך.

וכן בגמ' מנחות (צט:): אולם כבר למדה הגמרא ברכות (לב:): שפסוק זה הוא גם על שמירת גופו דת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם

(דברים ד, ט) רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב (דברים ד, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי?

וכן כתב הרמב"ם (פרק יא מהלכות רוצח ושמירת הנפש ה"ד) וכן בש"ע (ח"מ סי' תכו ס"ח) וז"ל "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצוות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך' ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצוות עשה ועובר בלא תשים דמים".

אולם כאן ישנה שאלה ניכרת, שכן מצאנו מקומות רבים בהם אין איסור להסתכן, ואדרבא חז"ל בכמה מקומות נקטו בלשונות המתירים לבטוח בה' אפי' במקום סכנה, וכגון שומר פתאים ה' (שבת קכט :), כתובות לט. ועוד), דהיינו שאדם יכול ללכת בתמימות עם ה' ולא לדאוג מחששות הבאות לו.

ואולם, ביארו הפוסקים כמה חילוקים כדי לתת הבחנה מתי לחשוש לספק סכנה ומתי לבטוח בתמימות. במשנה הלכות (ח"ה סי' רלד) חילק בין סכנה ודאית וקרובה מצד הטבע שאז לא אומרים שומר פתאים ה' או שומר מצווה לא ידע דבר רע, וכח הטבע חזק שאין עושים לו לאדם נס להפך הטבע, ולדוגמא אם ציווהו הרופאים לאכול ביום כיפור ועבר ולא אכל ואמר שומר מצווה לא ידע דבר רע, ומת הרי זה מתחייב בנפשו, שהתורה צוהה אדרבה ושמרתם את נפשותיכם.

וכל הנאמר שומר פתאים ה' הוא בהיזק רחוק (ואפילו אינו מצווה, כגון במשמש עם הקטנה שאין בו מצווה שהרי אינה ראויה להוליד), ויש מציאות בזמן מן הזמנים לבוא לידי סכנה אלא שעל פי רוב המציאות שלא תתעבר, ובכהאי גוונא אמרינן שומר פתאים. ולכן לפי שיטתו של הרב משנה הלכות יש לנו לבחון את אשר לפנינו, אם הסכנה קרובה או רחוקה. וכעין זה כתב גם באגר"מ (חור"מ ח"ב סי' עו).

(ב) **ולגבי** להכניס עצמו בסכנת מוות גמורה ע"מ להציל חברו, ודאי אין מחויב וגם אסור. וכן למדנו בגמ' ב"מ (סב). ורבי יוחנן, האי וחי אחיך עמך מאי עביד ליה, מבעי ליה לכדתניא, שניים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם ממים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב, דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם, וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד, וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חברך.

לגבי להכניס עצמו בספק סכנה ע"מ להציל חברו, הנה הגהות מיימוניות (הל' רוצח ושמירת הנפש א,טו) המובא בכס"מ שכתב כתב בשם הירושלמי שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חברו, ואל"כ עובר על לא תעמוד על דם רעך. והכס"מ כתב טעמא דמילתא שכן הלה ודאי והוא ספק, כלומר, אם לא יציל הלה ודאי ימות ולכן חייב להכניס עצמו בספק סכנה, שהרי אין ספיקו מוציא מן הודאי.

היד אליהו לובלין (סי' מג) הביא מקור לזה מהירושלמי (תרומות פרק ח' הל' ד') דרב אימי איתצד בסיפסופה. אמר ר' יונתן, ייכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש, עד דאנה קטיל, אנא מתקטיל. אנא איזיל ומשוב ליה בחיילא. אזול ופייסון ויהבוניה ליה, עכ"ל הירושלמי. ופירש בפני משה, איתצד בסיפסופה, ניצוד במקום סכנה הרבה (בידי גולנים), ומלשון "האף תספה" ו"פן תספה" הוא ודומיהם, שכל הניצוד לשם, סוף נספה הוא.

פירוש, רבי אימי נתפס ע"י רוצחים ליהרג, ר' יונתן ששמע על כך נתייאש הימנו מלהצילו ואמר, שאין לו (לרבי אימי) אלא להכין לעצמו תכריכי המת. לעומתו רשב"ל חשב שיתכן שניתן להצילו, ואע"פ שהדבר כרוך בלהיכנס לספק סכנה. וכך אמר רשב"ל או שאני אהרוג, והציל את רבי אימי או שאני נהרג. והלך ופייס לאותן גולנים, והניחוהו ונתנו אותו לידו. הנה ראינו שרשב"ל סבר שיש להיכנס למקום ספק סכנה להציל אדם שבדאי סכנה. כלשונו 'או אני אהרוג או אני נהרג'.

וכך פסק בחוות יאיר (סי' קמו) וז"ל "מחויב לכנוס לספק נפשו להציל נפש חברו, וש"ס דידן ב"מ דף ס"ב, נמי הכי משמע, דדווקא התם שאם ישתו שניהם ימותו ודאי, מה שאין כן בספק, יש לומר ישתו שניהם ולא ישתה הוא לבדו וימות חברו ודאי, ואם כן מחויב לכנוס עצמו לספק נפשות, אפילו בספק הצלה" עכ"ל.

אמנם רבים חלקו על זה וסברו שאין לאדם להכניס עצמו אפילו בספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית. הסמ"ע (חו"מ סי' תכו) תב שמרן הש"ע והרמ"א השמיטו דין זה משום שהפוסקים – הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור – לא הביאו כן בפסקיהם. וכנראה מטעם שכתב ברדב"ז (חלק ג' סי' תרכה) שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה ע"מ להציל חברו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חברו, שנאמר 'וחי אחיך עמך', חייך קודמים לשל חברך.

והנה הרדב"ז חילק לג' דרגות, שהרדב"ז לכאורה סותר את עצמו בשני תשובות שונות. בחלק ה סי' ריח כותב הרדב"ז על פסק הרמב"ם פ"א מהל' רוצח שכל היכול להציל אדם מישראל מסכנה ולא הצילו עובר על מה שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך, וז"ל "כל היכול להציל וכו'" איירי במי שיכול להציל להדיה בלא שיתכן המציל כלל... ולא זו בלבד,

אפילו יש בו קצת ספק סכנה, כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה, שיש בכל אלו ספק סכנה אפ"ה חייב להציל", ע"כ.

אולם בחלק ג סי' תרכז כתב וז"ל, "איך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו, כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה, ואם יש ספק סכנת נפשות, הרי זה חסיד שוטה, דספיקה ידיה עדיף מוודאי דחבריה, ע"כ.

ומרן חכם עובדיה זצוק"ל ביחווה דעת (ח"ג סי' פד) תירץ שיש כאן דרגות בספק סכנה, דרגת סכנה הנוטה אל הודאי סכנה, כלומר שעל פי הרוב ישנה סכנה, או אפילו בספק שקול של סכנה, אינו חייב למסור נפשו, ורק אם הספק של הסכנה נוטה אל ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך.

וחזינן הכא שישנם ג' דרגות: דרגה א. נוטה אל הודאי סכנה(כלומר שכמעט ודאי שהמציל ימות) שאז אסור לא להציל. דרגה ב. שהספק שקול(כלומר שיש כ 50% סיכוי שהמציל ימות ו 50% שיחיה),שאז אינו חייב להציל. דרגה ג. שהסיכוי שינצל מן הסכנה גדולים יותר משאם ימות, אז הדין נותן שחייב להציל.

ולכן גם כאן בשאלת הסיכון בעבודה בבתי חולים יש לעיין מה היא דרגת הסיכון של העובדים שם.

(ג) **כל** הנ"ל בהצלת חברו, אולם בעיקר הדין אם אדם יכול להכניס עצמו בסכנה עבור מחייתו ידועים דברי הנודע ביהודה (יו"ד תנינא סי' י') שכתב שהתירה התורה להיכנס למקום סכנה בשביל פרנסתו של אדם, וז"ל, "ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו', ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו', ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות, וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחר ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמר רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו". ע"כ.

אולם, מה שהתיר הנוב"י להיכנס לסכנה היינו רק במקום שאינו סכנה גמורה, וכגון הדוגמאות המובאות בגמ' ב"מ קיב., כגון לעלות בכבש, לתלות באילן, שעל פי רוב אין אדם מסתכן בהם, אלא לעיתים רחוקות (ע' מנחת אשר ח"ג סי' קכא).

סוף דבר הכל נשמע, שבכל שלשת הנקודות בהם התחלנו נמצא מכנה משותף והוא שתמיד מתבוננים בסבירות הסכנה. ובמידה שאמנם הסכנה נמוכה אפשר להיכנס לאותו החשש. ובסבירות גבוהה יותר של סכנה הדבר אסור, וכפי שהסברנו לעיל את דרגות הסיכון.

אלא שכל הנ"ל הוא רק במקום הצלה של אדם יחיד, אבל בהצלת הרבים, וכגון אחות בבית החולים או רופא, חידש בספר מנחת אשר (ח"ג סי' קכב) שאז מותרים הם להיכנס בבית הספק להצילם. וטעמא דמילתא שטובים השנים מן האחד.

וגמרא ירושלמי (תרומות מז.) מסייעתה שנחלקו ר"י ור"ל בסיעה של בני ישראל שאמרו להם הגויים תנו לנו את פלוני ונהרגהו, ואם לא, נהרוג את כולכם. לשיטת רבי יוחנן כיוון שיחדוהו מוסרים להם את פלוני, ואילו לר"ל אין מוסרים אותו אלא אם כן היה חייב מיתה כשבע בן בכרי.

והסיק מכאן הרב שישנה מצווה למסור נפש היחיד להצלת הרבים. וכן מצאנו בגמרא תענית (יח:) דפפוס ולוליינוס מסרו עצמם להצלת הרבים במעשה שבת הקיסר נמצאה הרוגה, ויצא קול שהיהודים באשמה, וגזר המלך גזרה על היהודים. ופפוס ולוליאנוס הודו בשקר שהם הרגו את בת המלך, כדי להציל את יושבי העיר מן הסכנה. ושיבחו חכמים שהיו צדיקים גמורים (ראה רש"י שם).

(ה) הרצח שלא לנקוט באמצעי זהירות

עמדת ואתבונן מה הדין באלו אנשי שהחליטו בדעתם שאין רצונם לנקוט באמצעי זהירות, ומוכנים הם להדבק בוירוס מחמת שטוב להם לסבול מעט בחולייה מאשר לסבול הרבה בכל אמצעי הזהירות המרובים. האם שפיר עבדי על פי תורה?

ודאי כהקדמה יש לבאר שכל דברינו להלכה ולא למעשה, אם הדברים מנוגדים לחוק המדינה שאז יש לציית למחוקקי החוק.

הנה, ישנה מחלוקת קדומה אם יש לאדם רשות ובעלות על גופו או שהגוף שייך לבוראו. ונפקא מינא אם לאדם מותר לחבול בעצמו או להכנס למקום סכנה. שאם הוא הבעלים על עצמו, כשם שבחפציו יכול לעשות ככל העולה על רוחו כן גם בגופו. אולם אם אין הוא

הבעלים על גופו אלא הבורא, ורק חיוב שמירת גופו עליו (כדברי הגמ' ריש ב"ק) ודאי שאין הוא יכול לסכן עצמו.

ראשית ידוע הפסוק 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ובגמ' ב"ק צא. אין אדם רשאי לחבול בגופו, שמכאן נראה שאין לאדם לעשות בגופו כבשלו. והר"י מגאש (שו"ת סימן קפו) כתב וז"ל, התורה לא התירה לאדם שיצער עצמו, ואין הפרש בין מי שמצער נפשו או מי שיצער חברו, ולסיבה זו אין אדם חייב במה שמודה על עצמו, במה שהוא חייב מיתה או מלקות, כמי שהוא חייב במה שמודה על עצמו ממון, וכבר אמרו חז"ל (תענית יא.) במה שאמר הכתוב בניזר 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזו נפש חטא, אלא בציער עצמו מן היין, ואם נקרא חוטא מי שציער עצמו מן היין בלבד, כל שכן שיקרא חוטא מי שמצער עצמו מן היין ומן הבשר. עד כאן דבריו.

וחזינן שהר"י מגאש אוסר לצער עצמו, וטעמא במילתא שאין גופו של אדם ברשות עצמו לעשות כעולה על רוחו. וחידוש לנו חידוש נפלא שלכן אין אדם משים עצמו רשע ואין מתחייב מלקות ומיתה על פי עדות עצמו, שכן הוי כהודאת יחיד שאינה קבילה בבית דין. וכן כתב ברדב"ז שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל יח). וכן הביא בש"ע הרב (הל' נזקי גוף ונפש ס"ד) וכך כתב אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה מאכל ומשקה. וחזינן ששפתיו ברור מללו שאין לאדם רשות על גופו לצער. וכן משמע ברמב"ם (פ"א הל' רוצח ה"ד) שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה.

מאידך גיסא, ישנם פוסקים שסוברים שהאדם בעלים על גופו, ורשות בידו לעשות בו כרצונו. וכן כתב הטור (חו"מ סי' תכ סל"א) בשם הרמ"ה וז"ל, החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור, ואחרים שחבלו בו חייבים. אולם סיכם שלהלכה לא פסקין כן, אלא מותר לאדם לחבול בעצמו.

ונודע בשערים חידושו של המנחת חינוך מצוה רלו, שאין חיוב להציל אדם המאבד עצמו לדעת, וכשם שאין חיוב השבת אבידה לאדם שמאבד ממנו מדעת. וכ"כ במצוה מח שלאדם רשות על גופו וז"ל, זה שחייבה תורה במכה אביו ואמו או בחברו, היינו דווקא בלא רשות, אבל אם אביו ואמו או חברו אומרים לו שיכם או שיקללם, אינו עובר בלאו זה, עכ"ל. וחזינן שוב שיש לאדם רשות על עצמו להתיר לחבול בו.

אלא שרבים חלקו על חדושו זה. יש שחלקו ממה שמובא בשאלות (שאלתא ס') שאב שמחל על כבודו, כבודו מחול, היינו דווקא כבודו, אבל על הכאתו וקללתו אין יכול למחול. וכן מבואר בריב"ש (סימן תפד) שאסור לחבול בחבירו אפילו עם נתינת רשות.

הנה ראינו שאין רשות לאדם לחבול בעצמו או ליתן רשות לאחרים לחבול בו או להזיקו. אכן כל המחלוקת בין הצדדים נוגעת במקום חבלה ובזיון שלא יבוא לידי סכנה, דבמקום סכנה אין להתיר, שהרי אין אדם רשאי להכניס עצמו לידי סכנה, דפסוק מלא דיבר הכתוב ושמרתם לנפשותיכם מאוד. וכן פסקו ברמב"ם ובש"ע.

ועל כן נראה שיש לחלק את סוגי האנשים לקבוצות: קבוצה אחת של אותם שאינם נכנסים לכלל לסכנה, וקבוצה שניה, אלו שבכלל סכנה.

אלו שנכנסים לכלל קבוצת הסכנה ודאי דליכא מאן דפליגי שעליהם לנקוט משנה זהירות, כציווי התורה (וכמו שהארכתי במקום אחר). אולם אנו דנים באלו שאינם נכנסים בכלל קבוצת הסכנה כגון צעירים ובריאם. ולא מבעי לפוסקים הנ"ל שמתירים לאדם לחבול בעצמו, שאם ברי לאדם שלא יסתכן כלל שמותר לו שלא להיזהר מלחלות. אלא אפילו לפוסקים שאוסרים לאדם לחבול בעצמו כיוון שאינו בעלים על גופו, במקום שיש לו תועלת לחבול בעצמו גם הם יודו שיש להתיר. ובוודאי אם יש תועלת רוחנית כגון שיוכל להתפלל במניין או ללמוד בבית המדרש אחר שנדבק, חלה והבריא ופיתח נוגדנים שיש להתיר לעשות כן. כמו שכתב בפירוש שולחן ערוך הרב שהבאתי לעיל שאף על פי שאסור לאדם לצער עצמו אולם אם מצער עצמו בדרך תשובה מותר כיוון שצער זה טוב לו להציל נפשו משחת.

ובמיוחד עם רק מכניס עצמו לצער וסכנה שאינה סכנה גמורה, הוא כמו שהביא אשר וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר (חלק ג' עמ' תי) דוגמאות מספר וביניהם הגמרא בערובין (כא:): "תנו רבנן, מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו, בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה, יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך! שפך חציין, ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחיידך? סח לו כל אותו המאורע אמר לו: תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי. אמרו, לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידי. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: מה בזקנותו כך - בילדותו על אחת כמה וכמה. ומה בבית האסורין כך - שלא בבית האסורין על אחת כמה וכמה". וכתב המנחת אשר שלא יתכן שרבי עקיבא אכן סיכן את נפשו עבור מצוות נטילת ידיים שאין מצווה זו דוחה פיקוח נפש אלא בע"כ שלא היה כאן סכנה מצויה אלא צער גדול וסכנה רחוקה. ובמקום עשיית מצווה יכול לסכן מעט עצמו.

גמרא נוספת מצאנו בברכות (י:) אמר רבי טרפון, אני הייתי בא בדרך, והטתי לקרות, כדברי בית שמאי, וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל. וכן כאן צריך עיון, וכי קריאת שמע בהטייה דוחה פיקוח נפש? אלא ודאי שר' טרפון לא ראה שום סכנה בסביבה אלא שדרך הוא מקום סכנה רחוקה של ליסטים. וכן ביבמות (סד:) למדו חכמים שאישה שניסת לג' אנשים ומתו לא תנשא שוב כיוון שהוחזקה קטלנית. וכתב בנודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' י) שבמקום מצוות ייבום מותר משום שומר מצווה לא ידע דבר רע וזכות המצווה תגן עליו. וכן עוד כמה וכמה ראיות כנ"ל.

יוצא אם כן שבמקום שבחשבון הכללי הסכנה מועטת, לפעמים המצב כדאי יותר להסתכן מעט ע"מ להרוויח הרווח גדול.

(ב)

שו"ת קצרים בענייני קורונה

הרב אברהם יפה שלינגר, מח"ס שו"ת באר שרים

למע"כ הרה"ג החסיד וכו' כש"ת מוהר"ר גמליאל הכהן שדעתו יפה רבינוביץ בן הג"ר אלחנן שליט"א מחבר הספרים אני אודך ועוד בעי"ת רחובות יצ"ו. הנני במענה לשאלותיך המחכימות בענייני הקורונה.

(א) **עתה** בגלל הקורונה ה' ירחם, שלובשים מסכות על הפנים כשהולכים ברחוב, האם יש ענין שיהיה לאדם מסיכה מיוחדת לכבוד שבת?

תשובה: לא צריך מסכה מיוחדת לשבת והיא דינה כמלבוש ושרי לצאת בשבת במקום שאין עירוב (עי' תוס' שבת נז. סוד"ה במה. ועיין משנ"ב סי' שא סקק"ח בשם א"ר).

(ב) **מי** שנפטר מהקורונה ל"ע האם אפשר לתת שם על שמו או שכדאי להוסיף עוד שם על השם של המנוח?

תשובה: באם נפטר רק מקורונה והיה צעיר למטה מגיל 60 יש להוסיף שם, באם היה עם מחלות רקע כמו מחלות הידועות לסיכון חיים והיה מעל הגיל הנ"ל אפשר לקרוא בשמו בלי להוסיף שם.

(ג) **האם** יש איזה צד להקל בשמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר כעת בגלל הקורונה, למי שחולה קורונה ל"ע, למי שנמצא בבידוד, או למי שנמצא בביתו כל היום עם הילדים כי אין לאן לצאת?

תשובה: לענ"ד מי שרח"ל חלה בקורונה, והמוזיקה הכשרה מרגיעו מן הפחד ונוטע בו שמחה, יש להקל אפי' לאחר ר"ח אייר. מי שנמצא בבידוד מחמת חשש קורונה ומצבו מצריך להרגיעו במוזיקה כשר יש להקל עד ר"ח אייר, ואם זקוק מאד לכך גם אחר ר"ח יש להקל וצריך המורה לשמוע מצבו כדי להקל לו לאחר ר"ח.

למי שנמצא בבית לפי ההוראות כמו רוב בנין ומנין כלל ישראל ה' יעזרו לצאת ממצר במהרה, אין להקל אפי' עד ר"ח אייר (ועיין מה שכתבתי בעניי בשו"ת באר שרים בחלק הליקוטים סי' ל' אות ב).

(ד) **אדם** שלא ראה את חבריו שלושים יום ועתה רואה חבריו שהוא כולו עטוף בפנים עם מסיכה, האם יכול לברך שהחיינו?

תשובה: באם מכירו ויש לו שמחה בכך, גם באם חבריו מכוסה במסיכה מברך (דעיקר החיוב תליא בשמחה שיש לו, כמבואר בשו"ע ס' רכה סעי' א).

(ה) **אדם** שמצא מסיכה יקרה עם פילטר וכדומה, האם יעשה השבת אבידה או לא?

תשובה: המוצא מסיכה גם באם היא יקרה לא יגע בה כמובן, ואין בזה חיוב השבת אבידה, ופשוט.

(ו) **כשמתפללים** במרפסות, האם ביום טוב מי שאין לו אב או אם ל"ע, יאמרו "יזכור" במרפסת, ובעצם הילדים מסתובבים גם בבית וגם במרפסת ודו"ק?

תשובה: אני לכשעצמי אני מן הפרושים בכלל בתפילות בין המרפסות (עיין לשון מרן החת"ס יו"ד סי' רלג ד"ה אמנם ידעתי, ושם צ"ל כבן דורתאי עי' פסחים ע' ע"ב פרש"י בן דורתאי) כי לענ"ד ספק גדול האם מצטרפים למנין בכה"ג ובפרט בעליה לתורה כפי ששמעתי שהעולה אינו רואה בפנים ואינו כקורא בתורה כלל. (ועיין בשו"ת בצל החכמה לאדמו"ח ח"ד סי' קלה, ואני בבאר שרים חלק או"ח סי' מז הארכתי בזה ובסי' נב עי"ש דעת הרדב"ז סי' האלף קסה מה שהביא מהרמב"ם ובנו, וכן כתבתי לאדמו"ח זצ"ל בבאר שרים בחלק הליקוטים סי' ז' אות א', ומכל מה שציינתי שם בדיון גדולי הפוסקים יש להסתפק טובא האם זה חשיב מנין גם בשעה זו שאנו נמצאים בה, ולכן אני מן הפרושים בזה ומתפלל בביתי ביחידות

כפי הוראות השלטונות וכן לענ"ד ראוי לחוש בעת המגפה הנוראה ה' ירחם במהרה, ובפרט לאנשים המבוגרים). אך לאלה שעכ"ז נוהגים להתפלל כן ולהחשיב במרפסות צירוף מנין בכה"ג לא אדע מניעה מדוע לא יקיימו תפילת יזכור גם בכה"ג ואת הילדים יכניסו אז לתוך הבית ולא ישארו במרפסות ודי בזה, כן נלענ"ד.

(ז) **אדם** שנולדה לו בת, מה יעשה כעת בגלל הקורונה, שלא יכול לערוך קידוש לכבוד לידתה, האם יתן שם לבת במרפסת, והספר תורה רחוק ממנו, והקידוש יערוך בהזדמנות אחרת? ומה יעשה אם נולד לו בן, האם יכול להשלים השלום זכר בפעם אחרת?

תשובה: לענ"ד גם בזמנים רגילים באם האב עומד על מקומו בבית הכנסת ולא בזמן שעלה לתורה, יכול לבקש מהגבאי לעשות מי שברך ולתת שם לבתו הנולדת. וזכר לכן, וזכרני שיש תשובה בשו"ת דברי מלכיאל להגב"ד דלאמזא (ח"א סי' ד) שכתב שעיקר זמן ברכת ברוך שפטרני מעונשו שלזה שאומר האב בבר מצוה של בנו הוא בזמן הסעודה בפירסום ולא כנהוג כיום לומר בזמן עליה לתורה, ע"ש.

וכבר כתבתי בספרי באר שרים (ליקוטים סי' ט' אות א') בשם הגאון האמיתי בעל כוכב מיעקב שבקריאת שם לבת אין צריך לחכות דווקא לשבת כמו שנהגו אלא הוא עצמו נהג מיד בעת שעלה לתורה ביום שבישרוהו על לידת בתו וכן נהגתי אני בלידת בנותי, עכ"פ מיד בעת עלייתו לתורה (שאו הוא הזמן כנהוג) יקרא שם בתו.

ולכן לאלה שנוהגים לעת כזאת בעת מגיפת הקורונה, לעשות מניינים במרפסות, אם קוראים בתורה מה טוב, ובאם לא קוראים בתורה, יעשה הגבאי או הש"ץ מי שברך ויקרא שם בתו בעת שרגילים לקרא בתורה כעת לאחר חזרת הש"ץ לאחר חצי קדיש קודם אמירת אשרי (שאין אנו אומרים תחנון בניסן), כן נלענ"ד. ואת הקידוש לרגל לידת בתו יעשה בבא הזמן ולא ישכח (כפי ששמעתי ממרן הגה"ק רבשכבנה"ג בעל ויואל משה מסאטמאר זתע"א שאחד שהיה לו איחור בשידוך לבתו בבא הזמן שאל אותו האם עשה קידוש בעת לידתה ואז נודע שלא עשה, ותלה זאת באי עשיית הקידוש בעת לידתה) ולכן אין דבר באם יאחר אך יעשה זאת בעת ישלח השי"ת הישועה ויוכל לקיימו ברוב עם כנהוג.

מה שנוגע לסעודת שלום זכור בלידת בנו יכול גם לעשות בביתו אפי' רק עם משפחתו הקטנה המצוי' בביתו העיתים אלו ועיין מש"כ בבאר שרים (או"ח סי' רפג וכן בח"א או"ח סי' פז אות ב') שסעודת מצוה לאו דווקא בעשרה. ואין לענ"ד לעשותה בזמן אחר מלבד בלייל שבת הראשון ללידה כנהוג, וכפי שהסמיכו זכר לסעודה זו דברי התוס' בב"ק (פ. ד"ה לבי) ע"ש.

(ח) **האם** חתן יכול להקל לצאת לבד לרחוב, בלי שומר, שלא יידבק בקורונה חס ושלום?

תשובה: פשיטא שילך עם ליווי ויקפיד על הכללים ואז ירא שמים יוצא ידי שניהם שלא יצא יחידי ומאידך שומר על הכללים.

(ט) **האם** אפשר לצרף לחם משנה מהשכן שלו כעת במצב של הקורונה ה' ירחם, הגם שמקפיד שלא טועם כלום משכנו?

תשובה: האם יכול לצרף ללחם משנה לחם מהשכן בעת מגפת הקורונה שאינו אוכל ולא כלום מהשכן, עיין בשו"ת בצל החכמה לאדמו"ח הגאון זצ"ל (ח"ג סי קי) שהביא מהאחרונים בשאלה האם אפשר לצרף ללחם משנה בשבת ערב הפסח מצה שאנו לא אוכלים מצה בערבי פסחים כדאיתא בירושלמי ונפסק בשו"ע סי' תעא, משו"ת פרי השדה, לבושי מרדכי, עין הבדולח, ואפרקטא דעניא, ועוד, ומסקנתו, בפת עכו"ם וכדומה, שפת האסורה באכילה אינה ראוי' להצטרף ללחם משנה. פת שמותרת באכילה אף שכעת אינה ראוי' לבצוע עליה מצטרפת ושם הביא משו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' זה אות ב') האם למי שמקפיד לאכול בפסח רק מצה שמורה האם יכול לצרף ללחם משנה מצה שאינה שמורה שאחרים כן אוכלים אותה מסקנתו להתיר.

ולכן בניד"ד היות והלחם מהשכן שראוי' ומותרת לשכן אף באם הוא בעת הקורונה לא יאכל ממנה יכול לצרפה ללחם משנה כיון שראוי' ומותרת לשכן, ואם השכן גם לא יאכל ממנה כי הייתה כבר אצלו לצורך לחם משנה, הרי זו פת שאינה ראוי' לאכילה לא יכול לצרפה.

(י) **הנה** בברית מילה נוהגים שנותנים לתינוק מהיין באמצע שמברכים על הכוס, כשאומרים בדמיון חי, והשאלה אם עתה בגלל הקורונה שיש חשש התדבקות, אם ראוי לקיים מנהג זה? וכן אם ראוי לכבד סבא שנמצא במרפסת שיברך על הכוס, והברית מתקיים בחצר הבנין, ולא יוכלו לקיים מנהג זה, או שיעשו הפסק באמצע הברכה, ויורידו הכוס לחצר, ויתנו לתינוק מהכוס, ויחזירו הכוס לסבא להמשיך הברכה?

תשובה: בנוגע לתת לתינוק בברית מילה מן היין לשתות אפשר לתת גם מיין שלא שתו ממנו ולא דוקא מן הכוס של המברך שהמנהג הנכון לשתות ממנו מיד אחר כורת הברית (עיין באר שרים ליקוטים סי' טו אות ב') שהסקתי כן על פי שני זקניי בעל הלבושים ומרן הרע"א שעל פי שניים עדים יקום דבר שכן יש לנהוג), ולכן בשעת אמירת בדמיון חיין שאז רגילים לתת לתינוק מן היין בעת הזו כבר שתה המברך מן הכוס ולכן בעת מגפת הקורונה יתנו מיין שלא שתו ממנו. ולכן גם כשהסבא נמצא במרפסת אל יפסיק באמצע הברכה, ויגמור הסבא ברכתו על הכוס מהמרפסת, ויתנו לתינוק הנמצא בחצר מיין אחר שלא שתו ממנו.

(יא) **אדם** שנמצא בבידוד בגלל הקורונה, ה' ירחם, האם יכול לעשות פדיון הבן על ידי העברה בנקאית לחשבון של הכהן?

תשובה: פדיון בנו כאשר האב נמצא בבידוד. הנה הרחבתי בספרי באר שרים (חיו"ד סי' קיח) גבי פדיון הבן על ידי שליח כידוע מדברי השואל בשו"ת הריב"ש ודברי הרמ"א, ושם בין היתר הבאתי ממרן כק"ז התת"ס חיו"ד סי' רצז שבאם זה כספו של האב ששולח על ידי שליח בודאי מהני, ובסי' רצד כתב דקיי"ל דמהני על ידי שליח גם בכספו של השליח, עי"ש, ואם כי בודאי מצוה בו יותר מבשלוחו גם בזה (דלא כדברי היד המלך פל"ב מהל' שבת שרצה לחדש דרך בשבת וקידושין נאמרה הלכה זו, ואכמ"ל). אך בנד"ד שהאב חייב להישאר בבידוד והגיע מועד הפדיון יפדה על ידי שליח ואין בכך ספק דיצא ידי חובתו (עיין שם בתשובתי אות ט', ועיין דובב מישרים לגאון הדור ח"א סי' קיד אות ב') ואל נעשה חדשות לפדות בהעברה בנקאית חדש אסור מן התורה, וד"ל.

(יב) **אדם** שיושב בביתו, וכבר התפלל, וכעת בגלל הקורונה שיש הרבה מנינים במרפסות, שומע שוב ברכת כהנים, האם צריך לעזוב עסקיו ולימודיו ולהקשיב לברכת הכהנים? כמו כן, אם שומע שמתפללים ואומרים חזרת הש"ץ וקדושה, האם צריך לעזוב עסקיו ולימודיו ולהקשיב בחלון כדי לענות קדושה ואמנים ואיש"ר?

תשובה: באם כבר התפלל ושמע ברכת כהנים ועוסק בצרכיו או בלימוד ושוב שומע ברכת כהנים או קדושה האם עליו לענות קדושה ולשמע ברכת כהנים ולכוון לכך. כבר כתבתי בספרי כעין זה בחלק א' מאו"ח (סי' נו אות א') גבי אלה שמתפללים בכותל המערבי, ויש שם כמה מנינים צמודים זה לזה כידוע, האם המתפלל בציבור שלו ולדוגמא הוא באמצע ק"ש ושומע קדושה ממנין הסמוך לו, האם שרי או מחוייב להפסיק וכדומה, והבאתי שם מהאדמו"ר מקלויזנבורג בעל שפע חיים זצ"ל, שלא הרשה לעשות שני מנינים באותה עת בבית מדרשו מחמת שנכנסים להרבה ספיקות בכגון דא, אך לדינא הסקתי שם, דלחייבו לענ"ד אין מן הדין כאשר עוסק בלימוד ועוסק במצוה, אך באם הוא יושב בטל במרפסת וכבר התפלל ושוב שומע קדושה או ברכת כהנים (שידועה דעת החרדים דמצוה גם להתברך וגם מדברי התוס' ר"ה טז: גבי מיתרמי עוד ציבור גבי ברכת כהנים והרחבתי בדבריהם בספרי ח"ב או"ח סי' רסד בש"ה אות א' בדין ערבות דעת הרש"ש בר"ה שם שם ומרן הרע"א שם והח"ס באו"ח סי' קסז, ואכמ"ל) מה בכך באם ישמע אך בעת לימוד אינו מחוייב.

הכו"ח תוך צפי' לדבר ישועה ורחמים על עמו ונחלתו בכלל כ"י מו"מ

אברהם יפה-שלינגר

מחבר שו"ת באר שרים ועוד