

בהתאסף

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

בהתאסף ראשי עם

אסופת זקנים • גנוזות מוכשונם של רבותינו זצוק"ל
כתר תורה • מתורת מורנו ורבינו שליט"א
ויאסף מוקני העם • תורתם של רבותינו, ראשי הישיבות ורבני הקהילות

בעלי אסופות

כאסף קציר • מתורתם של בני הקהילות
חקרי תורה • תחרות בני הישיבות

אסף ירך

אחוז במוסר • דברי מוסר וכיבושיו מרבותינו שליט"א
לחושבי שמו • הגות ומחשבה תורנית
ואסף איש טהור • קורים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
ויאסף אל עמיו • כבו בכה להולכים

עת לאסף

לאסף חיל • זרקור על ממלכת תורה בהקמה
האספו • מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש
עט האסוף • ספרים חדשים בכתל המזרח

בהתאסף

ד"ר/ל ע"מ



עמלי התורה

איגוד קהילות האברכים בירושלים

מל"ל: 0799-444-971

פקס: 077-470-4222

מוען: אשכולי 108 ד', רמות ב' ירושלים

דוא"ל: b023011269@gmail.com

עורך ראשי: הרב ישראל כהן

חברי המערכת:

הרה"ג רבי משה כהן שליט"א,
הרב אלון בר שלום, הרב שלמה טוויל,
הרב יהודה דיין, הרב ברוך מרדכי מימון,
הרב משה טראב, הרב אברהם כהר,
הרב יחיאל שלוש.

עימוד, עימוד והפקת דפוס:



טקסט רץ. הוצאה לאור

039-111-444

תוכן עניינים

דבר המאסף ז

בהזמנתו ראשי עם

אסופת זקנים - גנזות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל

מורא הגאון רבי חיים פלאגי זצוק"ל
ספר עיני כל חי - מסכת יומא יד

רבינו יהודה הכהן בכר זצוק"ל
בדין אין שליח לדבר עבירה כ

רבינו שלום יצחק מזרחי זצוק"ל
בדין ברכה אחת מעין שלש האם הוי מהתורה מא

הגאון רבי אברהם עטייה זצוק"ל
במהות חודש אלול מה

כתר תורה - מתורת מודנו ורבינו שליט"א

בדין ברכה ראשונה לאדם חולה קורונה שאינו חש טעם באכילתו מט

חולה קורונה שאינו מריח, ובירך בהבדלה על הבשמים בטעות, מהו שיחשב
הפסק בין ברכת הגפן לטעימת היין בהבדלה נב

דין חזקה בתפילה וגדר חזקת שור המועד נד

ברכה על אתרוג שלו שקנאו בדמים או של חברו המהודר יותר נח

מכתב בעניין דלא לקני איניש לוליבא לינוקא בהגיע לעונת הפעוטות ס

ויאסף מזקני העם - רבותינו ראשי הישיבות ורבני הקהילות

הגאון הגדול רבי בצלאל טולידנו שליט"א
בענין תקיעות דמוסף סב

סו	הגאון הגדול רבי דוד אברהם שליט"א בדין שמא יעבירונו ד"א ברה"ר
עג	הגאון רבי משה הלוי שליט"א מאמר לוחות ראשונות ואחרונות
עט	הגאון רבי שמעון כהן שליט"א בענין ד' טפחים שבלולב
פא	הגאון רבי שמעון דרור שליט"א תיקוני תשובה לגר במה שעשה בגיותו

בעלי אסופות

כאסוף קציר - מתורתם של בני הקהילות

צז	הרב יהודה טל והרב מרדכי עטיה • קהילת מסילת ישרים - רמות א' בירורים בדיני תקיעת שופר
קטו	הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א • קהילת היכלי תורה - מקור ברוך שליח ציבור בימים נוראים בכסא גלגלים
קכא	הרב אליאב כהן • מראשי ישיבת היכל שמעון אי איכא חיוב שמחה בר"ה [וביזה"כ]
קכח	הרב שמואל עדס • קהילת עטרת אברהם - נווה יעקב הערות בדין תקיעת שופר בשבת ראש השנה
קלו	הרב יהודה דיין • קהילת חניכי הישיבות - בית וגן בענין נתינת צדקה קודם התפילה וכן נתינת צדקה בלילה
קמא	הרב אברהם ישעיהו ברכץ • קהילת בני תורה - קרית יובל בדעת הרי"ף והרמב"ם דקי"ל כב"ש אף בסוכה קטנה
קמד	הרב אלון בר שלום • קהילת אהל משה - רמות ב' ברכת שהחיינו על הסוכה
קנה	הרב ברוך מרדכי מימרן • קהילת מנין אברכים - נווה יעקב סוכה הפסולה מדרבנן אי יוצא בה מדאורייתא

הרב דוד אזולאי • קהילת בני הישיבות - שמואל הנביא-מעלות דפנה
רחיצה ביום טוב שחל במוצ"ש במים שהוחמו מאליהם בשבת קסד

הרב יצחק אלחנן חורב • קהילת אמרי חיים - נווה יעקב
סוכה תחת חבלי כביסה או סורגים שביניהם פחות מג' טפחים קסח

הרב חיים אזולוס • קהילת מנין אברכים זכור לאברהם - נווה יעקב
עליה לרגל, ובמהותו בחג סוכות קעג

הרב ישראל כהן • קהילת אהל משה - רמות ב'
בביאור דברי רש"י דבעינן לדין ביטול ברוב קעה

חקרי תורה - תחרות בני הישיבות

הבה"ח יהודה צדקה נ"י • ישיבת פוניבז' ועד ג'
בסוג' תקפו כהן קפב

אסוף ירך

אחוז במוסר - דברי מוסר וכיבושין מרכותינו שליט"א

הגאון הגדול רבי יהושע ברכץ שליט"א
אחת שאלתי קצז

לחושבי שמו - הגות ומחשבה תורנית

הרב יהודה שגב • קהילת מנין אברכים - נווה יעקב
בביאור שיטת רבינו יונה בענין עזיבת החטא רז

ואסף איש טהור - קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה

רבינו הגאון רבי ישראל יעקב חאגיז זצוק"ל רי

ויאסף אל עמיו - בכז בכה להולכים

הגאון רבי אברהם עטייה זצוק"ל רכא

עַת לְאַסּוּף

לַאסּוּף חֵיל - זִרְקוֹרד עַל מַמְלַכַת תּוֹרָה בַּהִקְמָה

קִהִילַת אֶהֱל מוֹשֶׁה - רִמּוֹת ב' רִלֵא

הַאסּוּף - מוֹהַנְעִשָׁה וְהַנְשַׁמַּע בַּקִּהִילוֹת הַקּוֹדֶשׁ רִלּוּ

עַט הַאסּוּף - סִפְרִים חֲדָשִׁים בְּכוֹתֵל הַמְזוֹרַח רִנַּג



דבר המאסף

וַיְהִי בִישְׂרוֹן מִלֶּקֶד
בְּהַתְּאָסֵף רְאִשֵׁי עַם
יַחַד שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל"
(דברים ל, ה).

בראש השנה (לב): נקטינן פס' זה לפסוקי מלכויות במוסף ר"ה. וברמב"ן שם האריך לבאר שעיקר המלכת ה' הוא שיהיו יחד שבטי ישראל ולא נפרדים ונבדלים, וכדאיתא בספרי (דברים, שם) "בהתאסף ראשי עם: כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה - שמו הגדול משתבח למעלה. שנאמר "ויהי בישרון מלך" אימתי? "בהתאסף ראשי עם", ואין אסיפה אלא זקנים שנאמר (במדבר יא טז) "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל". יחד שבטי ישראל: כשהן עשוין אגודה אחת ולא כשהן עשוין אגודות אגודות". דהיינו שזכו כלל ישראל לברכות האמורות בפרשה, דווקא כשהתאספו יחד זקני העם וכל שבטי ישראל.

והנה בכלל ישראל מאז ראשית היותו לעם, הייתה מציאות של שנים עשר שבטי ק-ה אשר לכאורה היו נפרדים זה מזה, ונחשב הדבר למעלה ולא לחסרון. וכן האריכה התורה בפרשת המחנות והדגלים, ובפרשת חלוקת הארץ, ובמניין כלל ישראל לפי שבטיו ועוד הרבה. וכן כאשר נתקנא בלעם בכלל ישראל, היה זה כשראה כי "וירא את ישראל שוכן לשבטיו" (במדבר כד, ב) וזה שעורר את קנאתו ביתר שאת, וכלשונו רש"י "שוכן לשבטיו. ראה כל שבט ושבט שוכן לעצמו ואינן מעורבין".

ובפשטות צ"ב כיצד מתיישבים הדברים, דהא לכאורה מציאות זו של "שוכן לשבטיו" סותרת להדיא את המציאות של "כאיש אחד", ויש להבין אימתי הוי מעלה ואימתי חסרון.

האוחה"ק עה"פ "וירא את ישראל שוכן וכו'" כותב לבאר "פירוש, שראה בהם ב' ענינים גדולים, א' - שוכן כל שבט ושבט בפני עצמו, ב' - ותהי עליו וגו' שהיתה שורה שכינה על כל שבט בפני עצמו מלכו בראשו, והטעם שכל שבט יש לו הדרגה בפני עצמו, או לצד הזכות שיש לאחד יותר מחבירו, או לפי המנין, גם רמז בקשר ב' דברים על פי דבריהם ז"ל (ב"ב ס.) שאמרו שבאמצעות שנסדרו ישראל בדרך זה כל שבט בפני עצמו שכנה עליהם שכינה ונעשו מרכבה לה', והוא מה שדקדק לומר ותהי עליו רוח אלהים".

ומשמע מדבריו שחלוקת השבטים הייתה למעליותא ולא להפך, ונבדלו זה מזה במעלות היחודיות שהיו לכאו"א מהם. ובהכרח שבחלוקה כזו אין כל פסול, באשר היא מסייעת לכ"א לשמר את מעלותיו ויתרונותיו, וכולם יחד עובדים את הקב"ה כאיש אחד בלב אחד.

והעולה מדבריהם שבעצם ההיפרדות בין שבט למשנהו ליכא חסרון כלל כי אם להפך, הבדלה זו מסייעת לשימור המעלות של כל שבט ושבט, וכך רצויים כלל שבטי ק-ה לפני המקום כאיש אחד בלב אחד, וראויים למלכות ה', ולברכות מיוחדות לכל שבט כמובא בהמשך הפסוקים. וכן יש לדקדק מלשון רש"י שם שכ' "בהתאסף ראשי עם: בהתאספם יחד באגודה אחת ושלוש ביניהם הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", דנקט שלשון הפס' היא לאפוקי מחלוקת של ממש, ולא לשלול שוני והבדל במעלותיהם.

והנה גם בדורנו יש מעין מציאות של "שוכן לשבטיו" אף שלא ידועה חלוקת השבטים כיום, אך המציאות היא שישנם בכלל ישראל ציבורים שונים בעלי מעלות שונות, כ"א לפי מעלותיו ויתרונותיו.

ובמציאות זו, מוכח שהדבר שתורם לאחדות ולשלום הוא דווקא היבנות עצמאית ובלתי תלויה של כל חלק בפנ"ע והדברים ארוכים ונתבארו במקו"א.

הנהגה לציבור אנ"ש אשר יאתיון ממוצא וממערב מארצות אבותינו ומקהילות הקודש במקומות אליהם גלו אבותינו, ודאי ישנם מעלות רבות עצומות שחשוב לייקר ולרומם עד מאוד בהיבנות עצמאית ובלתי תלויה. ע"י עידוד והשלמת תהליך מבורך זה, ודאי ניתן יהיה להרבות שלום ושלווה בכלל ישראל, ולהסיר צער ומחלוקת.

וב"ה זוכים אנו לראות מדי יום כיצד היבנות זו מתעצמת במאוד מאוד, בהתווסף מוסדות תורה וחסד שקמים מדי יום, ובעוד ועוד קהילות אברכים מאריות שבחבורה המוקמות ומצטרפות יחדי למהלך הכולל, ומכוח זה להגדיל השלום והאחדות בעמנו ולזכות עי"כ להמלכת הקב"ה עלינו בבחי' "ויהי בישורון מלך" וגו', וכמשנ"ת.

"נגיל ונשיש בזאת התורה כי היא לנו עוז ואורה". מה נחמד הוא היום בו זוכים אנו בחסד ה' להוציא לאור עולם את גיליון ה"ט"ו של כתב העת לתורה ולמחשבה "בהתאסף", ולציין חמש שנים מאז יצא לאור הקובץ הראשון.

כתב העת בהתאסף הינו פעילות המשך לכלל פעילות "עמלי התורה - איגוד קהילות האברכים בירושלים" המונה כיום עשרות אברכים מפוארות כ"ר. מטרת הפעילות הבלתי פוסקת היא להביא לבנייה תורנית עצמאית וברת קיימא של ציבור אנ"ש בכל המישורים, לעידוד ולחיזוק כח התורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

זכות נפלה בחלקנו, באשר זכינו לחסות תחת רבינו, מרן הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א, נשיא קהילות עמלי התורה ואב"ד כתר תורה, אשר מורנו דרך הישר בכל אשר נפנה ומערה על ראשינו טל מים חיים וזכים מתורתו ואצילותו, יזכנו ה' להמשיך ולינק מטוב תורתו לאו"ט בבריאות איתנה ונהורא מעליא.

כתב העת בהתאסף אשר ראה אור במתכונתו הראשונה כבר בשנת תשע"ו, שם לו למטרה להביא לקהל עמלי התורה מזיו אורם ותורתם של רבותינו זצוק"ל ויבדלחט"א, ממיטב פרי הארץ עידית שבעידית דברי תורתם של אברכי קהילות עמלי התורה וחברי בתי המדרש, וכן עדכונים מהנעשה בקהילות עמלי התורה, זאת כחלק ממהלך כולל של האדרת כבוד התורה ותפארתה בעם ישראל כולו, לכבוד יקר ותפארת.

ועתה כתום חמש שנים בהם ראה הקובץ אור ואף עבר שדרוגים במהלכו, זוכה הקובץ להפוך לכתב עת תורני רשמי, ומלבד המדורים הנפלאים אשר הופיעו בו עד היום, התווספו מדורים חדשים ומעשירים, והקובץ סודר ביתר נוחות ובהירות לתועלת המעיינים, וכן זוכה ל'קנקן' מפואר כיאה ליון ישן ומשובח - יינה של תורה.

מעתה ייערך כתב העת בחלוקה פנימית, ובו ארבעה שערים נפתחים;

שער הא' - "בהתאסף ראשי עם" יבאו כמלפנים - גנוזות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל, דברים מתורת מורנו הגרש"י זעפראני שליט"א, ועיונים בעומקה של תורה מאת מורינו ורבותינו, ראשי הישיבות ורבני הקהילות שליט"א.

שער הב' - "בעלי אסופות" יובאו חידושים מאת אברכי ובני קהילות עמלי התורה, וכן מדור "חקרי תורה" אשר בו תפורסם החבורה הזוכה, מבין החבורות שייכתבו בתחרות בני הישיבות 'חקרי תורה'.

שער הג' - "אסוף ידך" מתווסף מדור לדברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א, מדור לדברי הגות ומחשבה, מדור סיקור על דמות מגדולי הדורות הקודמים, מדור סיקור קהילות אבותינו בארצות הגולה תוך הדגשת הוד קדושתם וגדולתם ויראתם הצרופה אשר מושרשת בנו משנות דור, וכן מדור מיוחד שיהווה גלעד לרוחם וגדולתם של ענקים, אשר נסתלקו מעמנו ועזבונו לאנחות.

שער הד' - "עת לאסוף" תסוקר בקביעות מלאכת החיזוק הבלתי פוסקת של עולם התורה, כאשר מדי גיליון נשתדל להדגיש קהילה אחת בצורה מקיפה, וכן נגיש עדכונים נוספים על שאר הקהילות ומוסדות התורה כאשר הובא בלוח "הקהילות" בחודשים אלו, עבור אלו שלא הספיקו לעיין בדברים. וכן נצרף גם מדור לציון ספרי הקודש היוצאים לאור ע"י בני קהילות עמלי התורה.

תודתנו נתונה לכל התורמים והמסייעים להוצאת קובץ זה, שולחי התכנים הרבים מחברי הקהילות ומבני הישיבות ולצוות תלמידי החכמים הכותבים והעורכים בקובץ. תודה מיוחדת מסורה להוצאת 'טקסט רץ' אשר צוותיה המקצועיים לא חסכו במאמצים למען הוצאת כתב העת ברוב פאר והדר לכבודה של תורה ואף נתנו את תרומתם ביד רחבה למען הוצאת הקובץ, לנדיבי עם שתרמו למען הדפסת כתב העת, ולכל התורמים והמסייעים. ישלם ה' שכרם בכפל כפליים וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם.

ובצאתנו מן הכרך נפרוס כפינו בפני אב הרחמן, שזכה להמליך הקב"ה ושכינתו עלינו ובהתאסף ראשי עם - נזכה לכל הברכות האמורות בתורה, יחד שבטי ישראל עדי יבוא ינון ויבשרנו.

ביקרא דאורייתא
העורך

בהתאסף
לאשי עם



אסופת זקנים

גנזוזת מכשונם של רבותינו זצוק"ל



מרנא הגאון רבי חיים פלאג'י זצוק"ל

רב אב"ד וד"מ איזמיר

מרנא רבינו **חיים פלאג'י** זע"א, (י"ז טבת תקמ"ח - י"ז שבט תרכ"ח), כאחלמה קבועה בכותרת ענקי הדורות, וכוכב צדק לדורות זרח. [תולדותיו הכתובים על ידי עצמו כנסו לספר '**מפיו אנו חיים**' בהוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשע"ד].

בין רובי חיבוריו שזכה להוציא לאור, ייחד חיבור שלם על תלמוד בבלי; '**עיני כל חי**', ונלוה אליו גם רשימת ציונים לשאר ספריו בהם נזכרו חידושי על הש"ס.

ועת כנוס חידושי הרבים של רבינו על סדר הש"ס דף על דף פירושי גפ"ת, המשוקעים בין רבבות דפי כתיבותיו, ולהביאם בפני הלומדים כשהם מעוטרים בעטרת זהב גדולה, ציונים ומראי מקומות, הערות והשלמות. באשר רבים מהספרים אשר ציין אליהם נדירים מאד, ויש אשר הציין שהוקבע אליהם לא ישיגנו המעיין, באשר כבר נדפסו במהדורות חדשות, והראשונות ספו תמו. ופעמים רבינו רק יורה באצבע, בלשון קצרה, והוא מועט המחזיק את המרובה. וחכמה ומלאכה כבירה היא. [לאחרונה יצאו בס"ד במסגרת מכון 'קדם'; '**חיים וקיימים**' תורת רבינו על מגילת אסתר, '**ברית חיים**' על עניני ברית מילה, ו'**חיים ושבע**' על סדר ברכת המזון].

מפאת קוצר היריעה נדפסים לפנינו לעת עתה מחידושי רבינו על ריש **מסכת יומא**, בתוספת מראי מקומות, ציונים והערות רבות לשאר ספרי רבינו ובניו אחריו הרבנים הגאונים ז"ל, בעריכת חו"ר מכון '**קדם**' - **אוצר גאוני ספרד**.

ספר עיני כל חי

מסכת יומא

דף ב, א: 'מתני' שבעת ימים וכו'". שהקשה זה, ותירץ ב' תירוצים, כאן במקדש ראשון כאן במקדש ב". ועוד תירץ משום לא תקשה הרב תוס' יו"ט" דהא אחד מי' תנסו, דהיינו אין סומכין על הנס, כתירוצך ניסים: ולא אירע קרי'. ועיין בירו' הרב תוס' יו"ט.

א. ריש דמאי.

ב. אבות פ"ה מ"ה. [ובאדר"ג (פ"ה): ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, חוץ מר' ישמעאל בן קמחית שיצא להסיח עם הגמון אחד ונתזה צינורא מפיו ונפלה על בגדיו ונכנס אחיו ושימש בכהונה גדולה תחתיו. וראה בהערה (להלן בסמוך בשם הירוש') גבי יוסף בן אילס. וכתב הריטב"א (יומא כא.) דאמנם לא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ, אבל שאר טומאות אירעו, לפי שהקרי הוא מגונה ומכוער שפורש מגופו, משא"כ בשאר טומאות כגון דשרץ ונבלה וטמא מת, וכגון הא דניתזה צינורא של עם הארץ על בגדיו. וראה באבות הראש (אדר"ג שם) וביפה תלמוד (ח"א יומא יב.) אם הך מעשה דיוסף בן אילס היה טומאת קרי".

והתוי"ט (אבות שם) כתב (בשם המדרש שמואל) דיש מי שהקשה ולמה יארע לו קרי, אחר שהיה מזרזין אותו כל שבעת הימים, והוא בטהרה כל היום ההוא, וזקני העם כל הלילה לא יחשו מלזרוז. והתשובה כי יצר הטוב ויצר הרע מתקוטטים זה עם זה כשני אויבים, וכשאחד מהן קרוב להיות מנוצח יתחזק על עמדו בראותו כי כלתה אליו הרעה, והרבה מן האנשים בעת פטירתן יתחזקו וידברו דברים טובים כאילו הם בריאים. ולזה היה קרוב מאד להיות הכהן בעל קרי.

ג. ביום הכפורים. ואם אירע קרי לכהן ביום הכפורים שהוא מכפר על כל השנה נחשב זה קלקול לכל השנה (-דרך חיים אבות שם).

ורבינו (ס' עיני כל חי אבות שם) פירש בשם הוזה"ק (פר' תרומה דף קל) דמעמוד העשן אשר היה עולה מן הקרבנות היו ניזונין בעלי הקרי שלא להחטיא בני האדם. וזהו דסמך התנא הנס דלא ניצחה הרוח את עמוד העשן להא דלא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ.

ועיין מש"כ בן רבינו הג"ר יצחק ז"ל (עין יפה אבות שם) לבאר מ"ט לא אמרו דנעשה נס לכהן גדול דלא נצרך לנקביו באמצע עבודת יוה"כ ומה גם בהיותו בבית קודש הקדשים.

ד. ריש יומא. וכן העירו ההון עשיר והמהר"ץ חיות (יומא) ע"ד התוי"ט דכה"ג בירו'. וכן ציין המהרש"א (להלן יח.) לדברי הירוש'. ועיין בס' גן המלך (ס' קיח) ובלחם שמים (ריש יומא) מש"כ ע"ד התוי"ט. וע"ע בימי שלמה (פ"א מהל' עבודת יוה"כ הל' ג בהגה"ה). ובמאירי (יומא כא.): וי"א שניסים אלו לא נאמרו אלא במקדש ראשון, ומעשה יוסף בן אילס (הו"ד בהערה להלן בסמוך בשם הירוש') היה בבית שני. עוד כתב (מגילה טו): ושמא תאמר היאך אפשר לומר שאירע מעשה בכך, וכל היום אתה צווח בעשרה נסים שבמקדש שלא אירע קרי ככהן גדול. 'שמא' דוקא בבית ראשון, או 'שמא' לא קרי היה אלא צנורא של גוי. ובאבות (שם): שלא אירע קרי לכה"ג ביוה"כ. ומ"ש ביוסף בן אילס שאירע בו פסול ומיני כהן אחר תחתיו, לא פסול קרי היה אלא טומאה אחרת, כגון טומאת שרץ או צינורא של עם הארץ, ולא טומאה היוצאת מגופו, שהיא טומאה מגונה. וי"מ שמשנה זאת לא נאמרה אלא במקדש ראשון, ומעשה דיוסף בן אילס היה בבית שני. ועיקר הדברים כפירוש הראשון. ולשון הרא"ש (בתוספותיו יומא כא.): מיהו בירו' גרים מעשה ואירע קרי ככה"ג ונכנס יוסף בן אולם וכו', 'שמא' במקדש ראשון דוקא קאמר הכא.

ועיני בס' מחנה ראובן דף מא ע"א, ולהרב שושנים לדוד פ"ה דאבות

ה. ובירו': א"ר אבון על שם לא תנסו. א"ר יוסי בר ר' בון כאן בראשון כאן בשני. וכתב ההון עשיר דכר' יוסי מסתברא, דנס זה לא נעשה אלא בראשון, שהרי בירו' (להלן שם, ובבבלי יומא יב:) גרסינן מעשה בבן אלים מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ונכנס בן אלים ושימש תחתיו וכו'. ור' אבון נמי נ"ל דמודה בהא לר' יוסי, שהרי עינינו רואות שכך היה מעשה, ולא קמפלגי אלא במאי דקאמרי לה אם ה' לא יבנה בית שוא וכו', דעל זה מקשה והלא אחד מן הניסים וכו', ומשני ר' אבון הכי ור"י הכי, ור' אבון ס"ל דאפי' במקדש ראשון היו אומרים לו זה הפסוק משום לא תנסו, ולר' יוסי לא היו אומרים אותו אלא במקדש שני. ואפשר דאפי' אמניעת מאכלים המחממים הנזכרים שם קודם הפסוק קמפלגי, דלר' אבון היו מונעים אותם, ולר"י לא היו מונעים אותם. וכל זה דוקא במקדש ראשון, דמקדש שני לכו"ע לא היה בו נס זה כמעשה שהיה.

ועיני בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' לו) הטעם דהיה זה הנס רק במקדש ראשון. וע"ש (וסי' קלה) מדוע לא מנו זה (להלן כא): בין ה' דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני. וזהו לשון הרבינו יונה (אבות שם): ואע"פ שהיו יודעין שלא יארע לו קרי, היו ממנין את הסגן, שאין סומכין על הנס משום לא תנסו, כדאייתא בירו'.

והגר"ש קלוגר (חכמת שלמה או"ח סי' תרכא) כתב דלכך אמרו (להלן יט:) דכל הלילה לא היו מניחין הכהן גדול לישן, וטהעם פן יארע לו קרי, דאע"ג דלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים, מ"מ אין סומכין על הנס. וע"ע בזה בס' קול יעקב שאול (חידושי הלכות דף ב) ובשו"ת יבי"א (ח"ה יור"ד סי' יב אות ד).
ז. להג"ר ראובן זעליג ב"ר ישראל אליעזר ז"ל מק"ק זאמושט, ליוורנו תקל"ז.

ושם ג"כ העיר דכדברי התויו"ט איתא בירו'. ושוב הקשה לאב"י (פסחים שה): דס"ל דסומכין על הנס. ותירץ די"ל דאב"י ס"ל כהתי"ב בירו' דכאן במקדש ראשון כאן במקדש שני.

ובס' מראה האופנים (פסחים שם) תירץ דשאני טומאת קרי דהוה ליה כבידי אדם שהרהר ביום ובא לידי טומאה בלילה. ויש להעיר בזה ממש"כ הריטב"א והרא"ש (להלן כא). הטעם דאירע נס זה דלא אירע קרי לכה"ג בתמידות, משום דפסול קרי גנאי הוא לו, אבל שאר פסולין זימנין דאירעו. וראה בזה בתוס' חדשים (ריש דמאי). [וראה עוד בזה בס' האיר ממזרח (עיונים אבות עמ' קצט)].

וכן כתב הג"ר יצחק חיות ז"ל (זרע יצחק פסחים פ"ו) להקשות בשם בנו הרבני המופלג מוה"ר יהודה לייב ז"ל. ותירץ (בתי' הב') דאיתא בזה"ק דכמה מלאכים וכל שכן שדים ומוזיקים מתקנאים בכה"ג ורוצים להחטיא אותו בטומאת קרי, ובמקום דשכיח היזקא שאני ולא סמכין אנסא.

ובס' אור חדש כתב דאולי י"ל דאב"י ס"ל דהיו מתקינין לו כהן אחר שמא יארע בו פסול אחר כמו זיבה, והנס היה רק מקרי שלא ראה. וביתר י"ל דהנס היה רק ביוה"כ, אבל חשש זיבה יש לחוש שמא יראה קודם יוה"כ ויטמא טומאת שבעה.

ובס' משיב נפש (פסחים שם) חילק דהא דמתקינין לו כהן אחר ולא סמכין אנסא דילמא מן השמים הוא שלא ישמש כהן גדול זה ביוה"כ, ועל כן מן השמים יעכבוהו שיראה טומאה שלא ישמש ביוה"כ. וע"ע בס' ימי אברהם (פסחים שם) בזה.

ומה שהקשה בס' מגילת ספר (ח"ב עשין רכג) מדוע לא הקשו דאב"י מהא דיומא (יח, א) ערב יוה"כ עם חשיכה לא היו מניחין אותו לאכול הרבה, ראה מש"כ הרב חיד"א ז"ל (קוב' אחורי תרעא דף קז) לתרץ בזה. וראה עוד בס' האיר ממזרח (עיונים הפטרות עמ' רמה) לענין אליהו שנטמא כשהיה בן הצרפית, שכתבו התוס' (ב"מ קיד:) שהיה ברור לו שיחיייהו, ולכך היה מותר משום פיקוח נפש, והלא אין סומכין על הנס.

ע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (אהע"ז סי' ט) שאף שאין סומכין על הנס, מ"מ לא כל הניסים שוין, ונס זוטא שכיח, ואפשר לסמוך עליו.

מ"ה דפירש דייק לומר 'ביום', עיין דף ט, ב: "משמתו נביאים ראשונים" נסתלקה רוח הקודש".

ועיין שער יוסף דף קו' ודף קיז', ובספרו פתח עינים דף עב ע"ב, ושיח יצחק דף כה ע"ד. ועיין לקמן לדף פב ע"ב. אין להוכיח מכאן דנבואה היינו רוח הקודש, ד"ל דהכי הוה עובדא, דבזמן שמתו אלו צדיקים נסתלקה רוח

ח. ושם כתב בשם ס' עבודת ישראל (דף לא) דמ"ש דלא אירע קרי לכה"ג ביה"כ היינו בעת הכנסו לבית קדוש הקדשים שהאורב יושב שם לטמאו. וכוותיה דייקא מתני' דלא קתני 'בליל יוה"כ'. עכ"ד. ובוזה יש ליישב קושית האחרונים הנ"ל מדוע הוצרכו לעמוד על ימין הכהן גדול בלילה לסמכו שלא יישן.

ט. הוריות י'. ושם העיר ג"כ ע"ד התו"ט מהירו'. ושם כתב עוד לדון אם ב' תירוצי הירו' פליגי אהדדי. ועיין בנוזר שמשון (אבות שם) מש"כ ע"ד.

י. שם יב: ושם כתב (לדעת הרמב"ן) דבבית שני אפשר היה הכהן גדול יכול לראות קרי ביה"כ, וכדמשמע קצת ריהטא דהירו'.

יא. יומא יג. ושם העיר ע"ד האור יקרות (ריש יומא) דג"כ נראה דנעלם ממנו דברי הירו' הנ"ל. ושם גם יישב קושית האחרונים הנ"ל מדוע לא היו מניחין הכהן גדול לישן בליל יוה"כ. [גם בס' פתח עינים (ריש דמאי) העיר על התו"ט דנעלם ממנו דברי הירו', וכרבינו].

יב. יומא כא. ובגמ' שם אהא דתנן עשרה נסים נעשו לאבותינו בבהמ"ק, הקשו ותו ליכא והאיכא וכו'. וכתב בס' שיח יצחק: אם נאמר דהא דחשיב לא אירע קרי היינו בבית ראשון וכת' הא' דהירו' אמתני' לדעיל, נחא דלא מצוי לשנויי, דניסים השוים בבית ראשון ושני דוקא קחשיב. ואפי' לאידך תירוצא דמשמע דבבית שני היה, ג"כ עדיפה מינה משני, דאפי' תימא דגם דקרי לא היה אלא בבית ראשון, לא תיקשי מהני ניסי, דגואי לא קא חשיב.

יג. ובס' עיני כל חי (יומא פב:) אהא דתנן (שם פב). עוברא שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה, ואמרו עוברא שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה וכו'. ואם נתייבבה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מעז"ז וג"ע ושפ"ד, והקשה רבינו (בשם התוס יוה"כ) ממש"כ רש"י (אבות פ"ה מ"ה) דמהניסים שנעשו בבהמ"ק דמעולם לא הפילה אשה מריח בשר הקודש, דאילו הריחה ובאת לטעום מהן, אין שומעין לה להאכילה בשר קודש. וע"ע מש"כ רבינו (ובחרת בחיים פר' תרומה) לענין קנים שהיו בשולחן שהיו עושין כדי שהרוח תיכנס בהם, ולא היו סומכין על הנס.

יד. בגמ' לפנינו: משמתו נביאים' אחרונים' חגי זכריה ומלאכי. וכן אמרו (סוטה מח:): מאן נביאים הראשונים, לאפוקי מחגי זכריה ומלאכי דאחרונים ניהו, דת"ר משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל. ועוד אמרו (ב"ב יד:): חגי זכריה ומלאכי סופן של נביאים. והם אנשי כנסת הגדולה (רש"י ב"ב טו.). ובברייתא דסדר עולם רבה (פ"ל:): עד כאן [ימי אלכסנדר מוקדון] היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך הט אונן ושמע דברי חכמים.

טו. וכתב בס' שערי קדושה (ח"ג ש"ז): בהנהגת רוח הקודש בזמנינו זה, אחר שהזהרנו בשער שקדם מכל דרכי ההשגה כנ"ל, אל יתייאש האדם, כי הנה בפסוק ודבורה אשה נביאה, תגא דבי אליהו מעיד אני עלי שמים וארץ, בין איש בין אשה בין גוי בין ישראל בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשיו, רוח הקודש שורה עליו. והנה באזונינו שמענו ובעינינו ראינו יחידי סגולה השיגו למדרגת רוח הקודש בזמנינו זה, והיו מגידיים עתידות וכו'.

עוד כתב (שם ריש ח"א): ומה שאמרו משמתו נביאים האחרונים נסתלקה רוח"ק מישראל ואעפ"כ היו

הקודש באותו פרק, ואינו תלוי על כי הם היו נביאים. וזה פשוט.

לרש"י ס' וירא' וס' תולדות' וס' בלק', ובס' שני אליהו דף פב ע"א. והביטה וראה במגילה דף יד ע"א, וב"ר פל"ז, ובשמו"ר פ"א, וביוק"ר פי"ד, ובמב"ר פ"י, דהוכח תוכיח דרוח הקודש ונבואה הכל אחד.

ועיין למוריניו הרב כהן הראש בס' מדרש תלפיות דף סא ע"א, ולמר זקני הרב מערכי לב ח"א דף ח"ן ע"ד, ועיין

משתמשים בבת קול וכו', רוה"ק שזכרו כאן הכוונה בו נבואה, לא ההופעה האלוקית אשר למטה מנבואה במעלה מה שאנו קורין רוה"ק וכו', כי בעלי רוה"ק כאלו היו מצויים בכל דור ודור. וראיה לזה מאמרו של רפ"י (ע"ז כ): חסידות מביאה לידי רוה"ק. וגם בדורות האחרונים היו מאנשי קודש אשר רוה"ק היה מופיע עליהם.

עוד איתא בתנא דבי אליהו (פ"ב): אשרי אדם השם עצמו כשור לעול וכחמור למשא ויהגה בכל יום בתורה, מיד רוה"ק שורה עליו ותורתו בתוך מעיו וכו'. קורא אדם תורה נביאים וכתובים מיד רוה"ק בתוך מעיו ומילתו על לשונו.

עוד יש להעיר מלשון הכתוב (בראשית מה, כז) ותחי רוח יעקב אביהם. ואונקלוס תרגם: ושרת 'רוח קודש' על יעקב אבוהון. ובת"י: ושרת 'רוח נבואה'. וברש"י: שרתה עליו שכינה. ואמנם הא דקאמר יעקב אבינו ע"ה (שם מג, יד) ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש ושלח לכם את אחיכם אחר, כתב רש"י דרוה"ק נזרקה בו. ושם (מב, א): וירא יעקב כי יש שבר במצרים. וברש"י: ראה באספקלריא של קודש שעדיין יש לו שבר במצרים. ולא היתה נבואה ממש להודיעו בפירושו שזה יוסף. ובס' משנה למלך אחרון (פ"ו מהל' גרושין) כתב דמשמתו נביאים אחרונים פסקה הנבואה וגם רוה"ק נסתלקה.

עוד ראה מש"כ רבינו (עיני כל חי ב"ב יב, שם מכות כג, זכירה לחיים ס"פ עקב, ספרי חיים פר' דברים כב, חידושו לזוה"ק פר' צו דף לה, מי החסד ח"ב תהלים תרצה) מהו רוה"ק ומהו נבואה. ובס' חיים טובים (דף פב). העיר רבינו מ"ש (מדרש תהלים ג) על הכתוב (תהלים ג, ו) אני שכבתי ואישנה. אני שכבתי מן הנבואה, ואישנה מרוה הקודש.

ובן רבינו הג"ר יצחק ז"ל (יפה תלמוד ח"א בסוגיין) הוכיח מהגמ' לפנינו דנבואה ורוה"ק הכל אחד. [ולא הזכיר דברי מר אביו רבינו ז"ל]. וע"ע מש"כ בזה בספרו אבות הראש (ח"ב דף מד ע"ד, דף קי ע"ב). ומ"ש (ברכות י). דקאמר חזקיהו חזאי לי ברוח הקודש, כתב בס' יפה תלמוד (ח"ב שם) דהיינו בניצוץ רוה"ק, לא בנבואה ממש, דהרי לא מנו לחזקיהו בנביאים.

טז. ושם (ענף חכמה ובינה) ביאר ענין רוה"ק. ושם (ענף חלומות, שאלת חלום): ועל כי גרם עוונינו ופסקה 'רוח הקודש' מתכוננו, ואין לנו לא 'נביא' וכו'. ובענף (יהונתן בן גרשום) כתב דברי היר' (ברכות פ"ט, הו"ד בילקו"ש שופטים עג): ואותו היום חזר בתשובה ושרתה עליו 'רוח הקודש', הדא הוא דכתיב (מ"א יג, כ) ויהי דבר ה' אל 'הנביא' אשר השיבו.

יז. שם ביאר מחלוקת הרמב"ם (ס' מורה נבוכים) והר"י אברבנאל ז"ל. דלהרמב"ם שלמה המלך לא זכה לנבואה, וחלום שלמה בגבעון היה רוח הקודש ולא נבואה. ולהר"י אברבנאל שלמה זכה לנבואה, מ"ש (סוטה שם) מאן נביאים ראשונים שמואל דוד ושלמה. וראה עוד בזה בס' האיר ממזרח (עיונים הפטרות ע"מ קנו).

יח. אולי כונת רבינו להא דכתיב (בראשית כב, ה) ונשתחה ונשובה אליכם, נתנבא שישובו שניהם.

יט. שם כו, מה: 'ורוח הקודש' נזרקה בה 'ונתנבאה' וכו'.

כ. במדבר כב, ח: אין 'רוח הקודש' שורה עליו אלא בלילה, וכן לכל 'נביאי' אומות העולם.

שׁוֹתָפוֹת בְּגוּיִם אִפִּי מִיְעוּטָא הֲרִי אִין חִיּוּב
בְּמִזְוָהָ. וְעִיין שִׁיחַ יִצְחָק דָּף י"א. וְעִיין בְּס'
תו"ר עַל הַשְּׂאִילָתוֹת. וְעִיין לְהַגְאֹן בְּעַל ס'
מִשְׁנַת רַע"ק בְּחִידוּשֵׁי הַנִּקְרָאִים בְּשֵׁם
חִידוּשֵׁי ר' עֲקִיבָא אִגְר ז"ל דָּף לֹא ע"א.
וְעִיין לְהַרְבּ אִמְר יוֹסֵף* בְּלֻקֵּט יוֹסֵף ד"ה

דָּף יא, א: רש"י אבולי דמחוזא. "שערי העיר
ששמה מחוזא, והיה רובן ישראל, מאי
טעמא לא עבדו בה רבנן מזוזה".

הדבר קשה דאי לא הוה גוי בתוכה שפיר
ביקשו טעמא, אך כיון דאיכא

ומש"כ המהרש"א (ברכות נה). דבצלאל לא מצינו בו שהיה נביא ולא היה מדבר עמו הקב"ה, הנה רש"י
(שמות לא, ג) פירש הכתוב בצלאל (שם) ואמלא אותו וכו' ונדעת: ברוח הקודש.

כא. להגר אליו ישראל ו"ל, דרוש כב חשבת תשובה. ושם תמה מדוע לא מנו (מגילה יד.) את רבקה בין
ז' נביאות, אחר דכתיב (בראשית כז, מב) ויגר לרבקה, וברש"י: ברוח הקודש הוגד לה מה שעשוי מהרהר
בליבו. [ועוד ע"ש דמצינו נבואה נוספת לרבקה].

כב. אולי כונת רבינו למ"ש (שם) דשרה אמנו ע"ה משבע 'נביאות'. וא"ר יצחק יסכה זו שרה. ולמה נקרא
שמה יסכה, שסכתה 'ברוח הקודש', שנאמר (בראשית כא, יב) כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה. ואמנם
רש"י (בראשית שם) כתב דמכאן דאברהם היה טפל לשרה 'בנבואה'.

כג. שם פ"ו, ז: רשב"ג אומר הראשונים על ידי שהיו משתמשין ברוח הקודש היו מוציאין לשם המאורע,
אבל אנו שאין אנו משתמשין ברוח הקודש אנו מוציאין לשם אבותינו. א"ר יוסי בן חלפתא נביא גדול היה
עבר שהוציא לשם המאורע.

כד. שם פ"א, כב: והיינו דכתיב (שמות ב, ד) ותתצב אחותו מרחוק וגו', לדעת מה יהא בסוף 'נביאותה',
ורבנן אמרין כל הפסוק הזה על שם 'רוח הקודש'.

כה. אולי כונת רבינו למ"ש (שם פ"ד, ב): הפסוק הזה אם אליהו אמרו מאליו שבת, ואם ברוח הקודש
אמרו שבחי שבחים.

כו. שם פ"י, ב: כך אמר רוח הקודש על ידי שלמה. ושם ה: ולכך זכו לרוח הקודש, הדא הוא דכתיב (יואל
א, א) דבר ה' אשר היה אל יואל בן פתואל. ועוד שם: מלמד שזכה ברוך בן נריה לרוח הקודש, כמה דתימא
(ישעיה יא, ב) ונחה עליו רוח ה'.

כז. רמ"א יור"ד ר"ס רפז.

ובגבורת ארי: משמע מרש"י דאילו רובא נכרים ומיעוט ישראלים היו פטורין מן המזוזה, ולא היה קשיא ליה
מאי טעמא לא עבדו להו מזוזה. ונראה מזה דס"ל לרש"י דאע"ג דשותפים חייבים במזוזה, היכא דרובא של
נכרים ומיעוט של ישראל הו' ליה כאילו כולה של נכרים ופטור ממזוזה, דבתר רובא אזלינן, ומשו"ה פטור
הואיל דרובן נכרים, דאל"כ לא היה קשה לו מ"ט לא עבדי מזוזה. [וה"ה אי היו נכרים וישראלים מחצה על
מחצה היה שפיר נמי קשה לו מ"ט לא עבדי מזוזה, אלא דברובן פסיקא מילתא יותר ממחצה על מחצה].

כח. אולי כונתו למש"כ (שם יא.) לבאר טעם השמטת הרמב"ם הדין דחייב שערי מדינות ועיריות דוקא
בעיר שכולם ישראלים, הא לא"ה פטור, דמילתא דפשיטא הוא, דבשעריך כתיב, והנהו לאו שעריך ניהו.

כט. נראה כונת רבינו לס' תועפות ראם על השאליות, להגר"ר יצחק פארדו ז"ל. ושם (פר' עקב סי' קמה)
ל"מ לע"ע.

ל. ושם: ג"ל לדייק דס"ל לרש"י דשותפות עכו"ם פטור [ממזוזה], מ"ש והיו רובן ישראל, משמע דבמחצה
על מחצה ומכ"ש רובן עכו"ם היה פטור, וע"כ משום דשותפות עכו"ם פטור ממזוזה. ולכא"ו קשה מה בכך
דהוי רוב ישראל, והא מ"מ הוי שותפות נכרי מכח מיעוט נכרים שיש להם חלק בדירה זו לצאת ולבא דרך
שערי העיר. וצ"ל כיון דמסתמא נקרא על שם הרוב מחזי כאילו כל העיר דישראל וניתן סתם רשות לנכרי
לדור בה ולצאת ולבוא. והוי כשוכרים או כשואלים מישראל ועדיין צ"ע.

כלאים^ב, ולהרב נחמד למראה ח"ב דף (קסא) [קמא^ב] ע"א ובהשמטות שם דף יד ע"א^ל וב"ה.

גם הרש"ש תמה ע"ד רש"י, דממה נפשך אי ס"ל דשותפות נכרי פוטר אפי' מיעוט נמי, ואי אינו פוטר אפי' מיעוט ישראל נמי חייב. ועיין בב"י בבדה"ב ובד"מ (יור"ד ר"ס רפז).
והאור שמח (פ"ו מהל' מזוזה הל' ז) ביאר דמקור דברי רש"י מהירו' (ריש יומא), ע"ש. וע"ע באורך בשד"ח (כללי הדינים מערכת המ' כלל קיב).
לא. להג"ר יוסף אלקלעי ז"ל. שאלוניקי תקצ"א.
לב. ושם דקדק מדברי המרדכי (ע"ז סי' תתי) דלא ממעטינן שותפות גוי אלא בדאיכא יתורא דקרא. והאריך בדיני שותפות גוי בציצית ושאר מצוות.
לג. כצ"ל. ושם עורר לענין שותפות נכרי במצוה דכתיבא בלשון רבים, כמזוזה דכתיב בה למען ירבו ימיכם. עוד דן במש"כ הקהלת יעקב (תוספת דרבנן מערכת הח' אות קלט) דלא ממעטינן שותפות גוי אלא בדאיכא יתורא דקרא.
לד. ושם עורר לענין מה שדרשו (חולין קלו). כסותך, דידך אין דשותפות לא, ממש"כ הבי" (או"ח סי' יט) כסותך, משמע דוקא כסות המיוחד לאדם חי, יצאו תכריכין דפטורים מציצית, דאינו מיוחד לכסות אדם חי, דהוה ליה כאילו אינו כסות כלל ופטור. וכן ממה שדרשו (שוע"ע סי' י סעיף ז) כסותך ולא כסות הראש.
לה. שם ל"מ לע"ע.

רבינו יהודה הכהן בכר זצוק"ל

מח"ס אהלי יהודה [מערכות בש"ס וחידושים על הרמב"ם] ואשמורת הבוקר [פירוש על ספר הזוהר] ומראשי ישיבת המקובלים בית אל.

העמיד את עולה של תורה בירושלים ומבין תלמידיו המובהקים נמנה הראש"ל הגאון רבי רפאל מאיר פאנזיל זיע"א בעל הלב מרפא.

רבינו נולד לאביו רבי שלמה זיע"א בעל ה"יפה שעה" ו"מזל שעה". נודע כאחד מחכמי המקובלים החשובים בירושלים, ומחברי ישיבת "בית אל". חכמי דורו מתארים אותו כצדיק, חסיד ומתמיד גדול בתורה: "גודל שקידתו בתורה שלא עבר עליו חצות לילה בשינה, וקדמו עיניו אשמורות בהלכתא ושמעתתא להבין ולהורות בדברים העומדים ברומו של עולם, בגנזי סתרי הקבלה. מעודו לא ניסה לצאת מן הקודש, ולמד מתוך דחק ועניות והסתפקות במועט".

בשנת תר"ז יצא רבינו כשד"ר לצפון אפריקה, ובהיותו בתוניס נפטר בשנת תר"י. בפטירתו נשא עליו הספד מר מרן רבי חיים פלאג'י, הספד זה נדפס בספרו "ברכת מועדיך לחיים" ח"ב דרוש ג' לשבת הגדול.

במערכה זו דן רבינו בהא דקי"ל דאין שליח לדבר עבירה אי יסודו דעצם מעשה השליחות בטל, או דלעולם מעשה השליחות קיים אלא דהעבירה מתייחסת לשליח.

במערכה זו העוסקת בהא דקי"ל דאין שליח לדבר עבירה, דן רבינו - אשר נמנה בין גדולי המקובלים בעומקה של הלכה, אי יסוד הדין משום דעצם השליחות בטלה, או דילמא מעשה השליחות קיים אלא דהעבירה מתייחסת לשליח, ומבליטה את גדלותו ועומק עיונו בתורת הנגלה כגדלותו המפורסמת בתורת הנסתר.

ספר "אהלי יהודה" הודפס לראשונה בשאלוניקי בשנת תקע"א ולאח"מ הודפס בירושלים (בדפוסו של הרב ישראל בק ז"ל) וכעת עומד לצאת לאור עולם מחדש בתוספת הערות וביאורים ע"י מכון "תורה מציון" עיה"ק ירושת"ו.

בדין אין שליח לדבר עבירה

התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי התלמוד דברי מי שומעים ופריך והא דתני וכו' עשה שליחותו בע"ה מעל כי עשה שליחותו דבע"ה מיהו מעל אמאי נימא דאשדל"ע ומשני שאני מעילה דיליף חטא

בדין אין שליח לדבר עבירה הנה עיקר דהאי מלתא הוא מאי דאמרינן בפ' האי ש מקדש דף מ"ב והא דתנן השולח את הבערה וכו' שלחה ביד פיקח פיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו שאני

חטא מתרומה מה תרומה משה שליח אף מעילה משה שליח, והנה התוספות בד"ה אמאי מעל הקדש הא ע"כ מיירי בשוגג דאי במזיד ליכא מעילה דאין מעילה במזיד א"כ יש שליח לדבר עבירה דלא שייך למימר דברי הרב וכו' כיון שהוא שוגג דה"נ משמע בפרק מרובה דף מ"ט דקאמר הרי שגג טלה מן העדר ואמר לכהן טול טלה זה שהוא שלי או נתנו לכהן לבכורת בנו והראה לו בטלה של חבירו ומסיק דמיד שהוציאו הכהן מרשות הבעלים נתחייב הגגב במשיכת הכהן והק' ר"י התם דאמאי חייב הגגב נימא אין שליח לדבר עבירה וכו' ות' כיון שאין הכהן יודע שהוא בא בגניבה לא שייך דברי מי שומעין וכו' ואור"י דהכא מיירי אפי' בגזבר קאמר דמעל בע"ה והשתא פריך אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה.

וקשה לי טובא דבריהם ממאי דאמרי' במעילה ד' כ"ט והביאו ז"ל דתני נזכר בע"ה ולא נזכר השליח שלי' מעל ובודאי ששליח לא ידע וסבר שהוא שלו וא"כ למה מעל השלי' כיון דבעלמ' כי האי גוונא אמרי' יש שליח לד"ע וחייב המשלח ואילולי דברי התוס' ל"ק זה דכיון דנזכר בעה"ב אין מעילה וכו' נזכר בעה"ב אין כאן מעילה וכו' נזכר בעה"ב אין כאן מעיל' יש לומר דיש לר"ע [לבדוק]

וא"כ הוי כמו בעלמא דאמר אין שליח וכו' ומש"ה מעל השליח כשזכר המשלח אבל כפי דבריהם שכתבו דכי האי גוונא בעלמא חייב המשלח ולא השליח משום דקסבר שהוא שלו א"כ הכא למה אמרי' דמעל השליח כיון דקסבר שהוא שלו ולקושית התוס' נ"ל דל"ק מהו משום דאפילו אמרי' בעלמא לכשלא ידע השליח דחייב המשלח הכא במעיל' אמרי' אי לא רביה קרא לומר ששלוחו של אדם כמותו היינו אומרי' ששלי' מעל משום דאין שליח לדבר עביר' אע"ג דבכי האי גוונא בעלמא המשלח חייב שאני מעילה משאר איסורים משום דבשאר איסורים כל ענין איסור הוא במזיד לחייב ובשוגג פטור וכיון דזה לא ידע השליח שהוא איסור והמשלח ידע ועשה במזיד מש"ה אמרי' דיש שליח וכו' אבל כאן שכל עיקר איסור מעילה הוא בשוגג וחייב מעילה נמצא שמה שהוא בשאר איסורים במזיד הוא כאן בשוגג ולא יש הפרש בין שוגג של מעילה למזיד של שאר איסורים ואי אמרי' במעילה דיש שליח וכו' א"כ ה"ה לשאר איסורים דיש שליח וכו' ומש"ה שפיר ילפי' ממעילה לשאר איסורים אלא דבעיקר דבריהם שכתבו דכיון שאין הכהן יודע שהוא בא מגניבה לא שייך לומר דברי מי שומעין וכו' וכו' ויש שליח לד"ע וכו'.

א. צ"ל ע"ט.

ב. ר"ל דהנה קו' התוס' הייתה דל"ל קרא גבי מעילה דיש שליח לדבר עבירה תפ"ל דהוי בשוגג וממילא ל"ג מהא דבעלמא אמרינן דבשוגג איכא שליח לדבר עבירה ולזה תני רבינו דלולא קרא סק"ד דבמעילה אין שליח לדבר עבירה הגם דהוי השליח שוגג מאחר דהוה עיקר החיוב בשוגג וכשם דבעלמא במזיד דהוא עיקר החיוב אמרינן דאין שליח לדבר עבירה והשליח הוא דמחייב מאחר דעביד במזיד ה"ה נמי במעילה דיתחייב השליח הגם דעביד בשוגג מאחר דהוה עיקר החיוב האמור במעילה.

אלא דלכאו' עיקר דברי רבינו צ"ב דהא הגם דנימא דעיקר חיובא דמעילה הוא בשוגג מ"מ מהכ"ת לחייב את השליח מאחר דלא ידע ול"ד למזיד דעלמא דהתם אמרינן דאין שליח לדבר עבירה מאחר דחשיב כמי דהשליח עביד אדעתא

דבר איסור' ובא הכתוב ללמדנו בזה דיש שליח לדבר עבירה וא"כ משמע דדוקא בזה הענין השליחי לא ידע שהא דבר איסור אמרינן דיש שליח וכו' אבל בדבר שידע השליח שהוא דבר איסור ונעשה שליח בהא ודאי אמרינן דאין שליח וכו' ולזה באו השני כתובים לומר דבעלמא כיון שידע השליח שהוא דבר איסור אין שלי' לדבר עביר' ומשור'ה שפיר אמרינן במרובה דכשנתנו הגנב הטלה לבכורות בנו דמיד שהוציא הכהן מרשות הבעלים נתחייב הגנב במשיכת הכהן דכיון שלא ידע הכהן שהוא של גניבה בהא אמרינן יש שליח לדבר עבירה ועוד אפשר לומר דאפילו אי אמרי' בעלמא דאפי' לא ידע השליח שהוא של איסור אמרינן דאין שליח לדבר עבירה ולא מחייב המשלח אלא השליח הבא בגניבה [לבדוק] אמר' דכיון דלא ידע השליח שהוא של איסור מחייב המשלח והוא משום שכיון שחייב הכתוב טביחה ע"י אחר וזה האחר ודאי שלא ידע שהוא של גניבה ואפילו הכיר בה שהוא של אחר וזה גנבה אפי"ה אמרינן שזה השליח לא ידע שהוא של איסור שהרי אמרינן בגמרא בההוא אם באו עדי' של טביחה ומכירה ולא באו עדים של גניבה דאין כאן עדות שאם אין גנבה כאן אין טביחה ומכירה שאי' שלקח ובודאי שזה שאמר לשלוחו שישחוט

וקשיא לי טובא ממה דאמר' שם בגמ' א"כ לב"ה על כל דבר פשע שיכול אין לי אלא הוא אמר לעבדו ולשלוחו מנין ת"ל ע"כ דבר פשע וכו' וכאן סתמו מיירי קרא ועל הרוב הוא דהעבד והשליח לא ידעו שהוא של פקדון דאטו מי ששולח שליח שולח יד בפקדון שהוא ברשותו ואומר לשליח שהו' של אחר ומופקד בידו ורוצ' לגונבו שהופקד אצלו אחר והוא משלחו לדבר עבירה שישלח יד בפקדון א"כ איך אמרינן שכאן דוקא הוא שיש שליח לדבר עבירה? וחייב המשלח אבל בעלמ' כי האי גוונא אמרי אפי' לא ידע השליח שהוא דבר אסור אמרינן אין שליח וכו' וחייב השליח וכן ק' ממאי דיליף לכו"ש מטביחה דאמר מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר והכא ודאי שזה האחר לא ידע שהוא גנוב וכעין זה ראיתי להתו' שהק' בפרק מרובה דף ע"ט ד"ה נתנו לבכורו' בנו וכו' בסוף דבריהם כ' אבל ק"ק היכי ילפינן וכו' ע"ש סוף דבר שתי' לא זכיתי להבינ'.

ולעיקר ק"ו נראה לי והוא דכיון שכל מה שלמדנו מהכתוב שיש שליח וכו' הוא שהשליח לא ידע שהוא של איסור כמו מעילה וכן שליחות יד בפקדון וכן טביחה שכל אלו על הרוב הוא דשליח לא ידע דהוא

דנפשיה דהיה לו לשמוע לדברי הרב אולם עד כמה דהוי שוגג דליכא למימר הכי אי"כ הגם דעיקר החיוב דמעילה הוא בשוגג מהכ"ת לחייבו וצ"ע.

ג. בדגמ' בקידושין שם אמרו דליכא למילף מטביחה ומעילה דהו' ב' כתובים הבאים כאחד ע"ש.

ד. ע"ש בתוס' דכתב וז"ל ולעיל (עא.) גבי גנב וטבח בשבת דמוקי לה בטובח על ידי אחר ופריך וכי היכן מצינו שזה חוטא וזה מחתיב הוי מצי למימר דסבור שהוא של אבא משני שפיר והאמת אבל ק"ק היכי יליף מה מכירה ע"י אחר אף טביחה כו' דלמא דוקא כשסבור שהוא שלו כיון דליכא יתור וכו' עכ"ל ע"ש.

ה. צ"ל קו'.

ו. צ"ל דהשליח.

לבהמה ה' שמכיון שעדי גניבה לא באו עדיי שאם באו עדי גניבה מאי בעיא הגניבה גביה אי"כ נמצא שזה השליח של טביחה לא ידע שהוא של איסור גניבה וחייב הכתוב למשלח נמצא למד מכאן שאיסור אם אין השליח יודע שהוא דבר איסור חייב המשלח משו"ה שפיר אמר' במרובה דכשנתנו הגנב הטלה לבכורת בנו לכהן דמיד כשהוציאו הכהן מרשות בעלים נתחייב הגנב במשיכת הכהן כיון שגלי קרא שבגניבה אמרינן יש שליח וכו' כשלא ידע השליח שהוא דבר אסור אבל בשאר איסורים אמרינן אין שליח וכו' אפילו דלא ידע השליח שהוא דבר אסור.

והנה מדברי התוספות משמע דאי אמרינן אין שליח לד"ע לא קנה למשלח שום דבר כיון דאין שלוחו ומכח זה כתבו ואמאי מחייב במשיכה והא אין שליח וכו' ולא קנה.

ולפענ"ד נראה לומר דזה דאמרינן דאין שליח לדבר עבירה הוא דוקא לענין איסור שזה אינו חייב בזה האיסור שעשה זה אבל במעשה שעשה או קניה שקנה כיון שכל דעתו של זה הוא להקנות לחבירו זה קנה וזה נתחייב באיסור שעשה וראיה לזה הוא ממה דאמר' במעילה דף כ"א נזכר בע"ה ולא נזכר שליח השליח מעל והכא הא נזכר בע"ה וא"כ לא יקנה המקח ולא ימעול שליח כיון שכל דכחו של השליח זה הוא להקנות לבע"ה וכיון שהבע"ה לא קנה בזה הקנין כל [לבדוק] שליח אי"כ יחזור הדבר למקומו שאין כאן קנין ולא ימעול אפילו השליח שאין כאן שליח לדב"ע אלא ודאי נ"ל דאפילו שנזכר הבע"ה ונמצא שאין כאן שלד"ע כיון שדעתו של שליח זה הוא להקנות לבע"ה ובשליחות הוא שעשה זה קנה בע"ה ומעל השליח.^ז

ז. הנה מדברי רבינו מבואר דס"ל דהא דאמרינן דאין שליח לדבר עבירה היינו דהשליח אינו חייב בעבירה וכו' אולם המעשה מצ"ע קיים וצ"ל לפ"ז דיסוד הדין דאין שליח לדבר עבירה הוא אינו מחמת דאיכא ריעותא בגמ"ד של המשלח [וכ"כ הסמ"ע בסי' קפ"ב סק"ב] דהמשלח אינו גומר בדעתו שתעשה השליחות מחמת דהוי עבירה דא"כ לכא"ו דין הוא דאף עיקר המעשה לא יחול וע"כ דסברת רבינו דהריעותא בהא דאין שליח לדבר עבירה הוא דחסר בעיקר חלות השליחות דלא חידשה תורה דין שליחות בכה"ג דהוי עבירה [וכ"כ רעק"א בחי' לבב"מ דף י' ע"ב ע"ש] ולפ"ז אפשר לומר דכל זה דנתמעת פרשת שליחות במקום עבירה היינו כלפי זה דל"ח השליח כמשלח עצמו כלפי דמעשה העבירה יתייחס למשלח ויל"ב זה בהקדים דהנה כבר עמדו בעיקר דין שליחות אי יסודו דהשליח חשוב כמשלח עצמו וכגופיה דמי או דדין שליחות נתחדש רק ביחס לתוצאת המעשה ולא כלפי עיקר הפעולה והנה בגמ' בריש האיש מקדש ילפינן לדין שליחות מקראי וא"כ י"ל דלהצד דחשיב השליח כמשלח עצמו וחשיב כפעולת המשלח אי"כ לזה בעינן קרא' לחודיה אולם כלפי הא דמהני שליחות בכדי לייחס את תוצאת המעשה למשלח זה ידעינן מסברא דכל היכא דעשה מעשה מכח ציווי אחר חשיב המעשה כעומד בעבור המצווה וא"כ י"ל דלסברת רעק"א הא דאין שליח לדבר עבירה לאותו הצד דעיקר החידוש בדין שליחות דחשיב כפעולת המשלח היינו כלפי דל"ח כפעולת המשלח ולהכי בעבירה הוא דאינו חייב המשלח דסו"ס לא פעל את פעולת העבירה אולם כלפי התוצאה דזה ידעינן מסברא דאיכא שליחות י"ל דמהני שליחות דדין שליחות כלפי התוצאה לא בעינן ליה כלל מקראי.

ח. לכא"ו י"ל דאין להוכיח ממעילה את היסוד הנו' דשאני מעילה דיש מקום לחייב מחמת עצם מעשה ההוצאה מרשות הקדש הגם דלא קנה בעל הבית דהא גבי מעילה לא בעינן קניין בכדי שימעול אלא סגי במה שמעמיד את הדבר לרשותו [והיינו מעשה המעילה] וממילא יוצא הדבר מרשות גבוה דהא חזינן לכמה מרבוותא דס"ל דקניין דרבנן לא מהני לדאורייתא וא"כ למ"ד דמשיכה אינה אלא מדרבנן לכא"ו היכא דמשך נכסי הקדש לכא"ו לא מעל ומצינו סוגיות מפורשות דהיכא דמשך מהקדש מעל וכבר עמדו בזה ועיי' במטה אהרון [סי' ל"ט בדין הפקר ב"ד הפקר] דביאר בזה וז"ל ואך שיהיה

השליח הוא שהוא חייב ולא המשלח אבל המעשה ודאי הוא למשלח ואי קשה תפוק ליה דאין שליחות לגוי לזה נ"ל דזה דאין שליחות לגוי הוא דוקא בכל התורה שאנחנו מצווים בתורה והם אינן מצווים בתורה כמ"ש אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית אבל בע"ז יש שליחות משום דגלי קרא ואשריהם תשרפון באש והוא כמ"ש בקי' דמ"ג ואיבעית אימא שאני התם דכתיב אותו הרגת בחרב בני עמון וכו' יעו"ש שהביאה באורך.^ט

ועוד יש להביא ראייה לזה ממאי דאמרין בפרק ר' ישמעאל דף נ"ג דאמר יהודה אמר רב ישראל שזקף לבינה להשתחו' לה ובא נכרי והשתחוה לה אסרה אמר ר"א כתחילה כל א"י דא"ר ואשריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאביהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכו' אלא מדפלחו ישראל לעגל גלי אדעתיהו דניחא להו בע"ז וכי אתו נכרים נכרים שליחותיהו דידהו עביד ע"כ ומאי שליחות שייך כיון שאין שליח לדבר עבירה אלא ודאי דזה

נחזור למאי דאתאן עלה למה שהקשה הרב לשון למודים מההיא השואל קורדום נלע"ד דגבי מעילה שאני התורה תלה הדבר בשינוי מרשות לרשות דאם שינה אותם מרשות מרשות מעל ואיכא למי' שכל דבר אשר יקרא הוצאה מרשות לרשות באיזה צד ואופן שיהיה אם עשה כן בהקדש מעל ויש ללמוד זה מדברי התוס' במעילה דף י"ח ד"ה ואומר וימעלו וכו' עכ"ל ע"ש מה שהאריך בזה ובא"ד דשאני מעילה דלא בעינן קנין אלא סגי בכל היכא דעושה מעשה המעמיד את הדבר ברשותו בכדי ויחשב למועל ומינה נמי לנ"ד דלעולם הא דמעל השליח אינו בהכרח מחמת דחל חלות השליחות ונקנה הדבר לבעל הבית דאפשר דלעולם לא נקנה הדבר לבעל הבית ומ"מ מעל מחמת דעשה מעשה המחלל את קדושת מוון גבוה במה שהעמידו לצורך הדיוס [והקניין בעלמא הוא תוצאה ממעשה החילול אולם אינו גורם את החילול ולעולם היכא דמעל וכנ"ד הגם דלא קנה בעה"ב חשיב מעילה דהקניין הוא ביטוי להפקעת הדבר מרשות גבוה והקניין יתיחס ממילא לשליח הגם דפעל מכח המשלח מאחר דסו"ס הוא פעל את מעשה המעילה] ואכמ"ל ודו"ק.

ט. לכאן מאחר דבלאו הכי ס"ל לרבינו דשאני התם דכתיב ואשריהם וכו' ולהכי מהני שליחות לעכו"ם נימא דמה"ט מהני שליחות לדבר עבירה כלפי המעשה אולם בעלמא לא מהני אף כלפי המעשה דליכא לשליחות כלל. [אכן בעיקר ראיית רבינו הנה עי' בארמי בינה (הל' שחיטה סי' י"ב דכתב ליישב דברי הגמ' באופ"א וז"ל וכן נרא' מהא דמבואר ע"ז (דף נ"ג) דאמר מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתיהו דניחא להו בע"ז וכי אתו עכו"ם שליחותא דידהו עבדי ה"נ ישראל שזקף לבנה גליא דעת' דנ"ל בע"ז וכי אתי עכו"ם ופלח ליה שליחותא דידהו קעביד וע"כ הא דנקט הש"ס שליחותא דידהו עבדי ודאי אינו תורת שליחות ממש דהא אישלד"ע וגם אין שליחות לעכו"ם וגם לא עבדי ממש לשליח כי לא ידעו מתי נטעו אשרה ומתי עבדי וע"ז דגליא דעתיהו ל"מ רק בדבר שהוא זכות וזכין לאדם שלא בפניו ולדעת רשב"א נדרים (דף ל"ו) זכות וזכה ל"מ רק בדבר שזוכ' בו ולא בנחותא לבד דמה אתם לדעתים אף שליח לדעתכם וזכה שזוכה בעדו דבר חדש הוא ענין אחר אבל במה שאינו זוכה רק שיהינן מטעם נחותא בעי שליחות בפירוש ועיין קצוה"ח (סי' רמ"ג) ואף דבמ"א בארתי דברי רשב"א דמהני זכי' אף במה דלא בא לידו מ"מ לכמה פוסקים אינו מטעם שליחות. וא"כ מה מהני מה דגליא דעתיהו ואיזו לאלהות הרבה הא מכל מקום העכו"ם שעבדו לאשרה לא היה להם זכות בו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא ודאי כיון דאין הבעלים מעכבין על האוסר יכול לאסור אף מה דאינו שלו ועדיף יותר מהקדש. מצינו בבה"ג לענין תורם דבר שא"ש דל"מ בעו בירושלמי (פ"א) דתרומות אתם פרט לתורם את שא"ש מה את עביד לי' כתורם את שאינו שלו או כתורם את של חבירו נשמעינה מן הדא הפקיר כריו ומרתו וחזר וזכה בו אין תעבדיניה כתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה ואין תעבדיניה כתורם את של חבירו תרומתו תרומה ועי"ש במפרש דהספק בשביל מה ל"מ בתורם את של חבירו אם החסרון הוא בשביל שהוא של חבירו וקנין בעלים מעכב וממילא אינו ש"כ כיון של הפקר מהני קריא' שם תרומה או החסרון הוא בשביל שאינו שלו ואין זה קנינו ואף של הפקר ל"מ וצריך אח"כ לחזור ולתורם ומה שיש לדבר בדברי ירושלמי יבואר אי"ה לקמן. עכ"פ מצינו דאף לקרות שם תרומה יש סברא דמהני אף דאינו שלו

לשליחו צא וגנוב לי לא קנה וכו' דהת' שאני כיון שאין שלוחו לא קנה ליה אבל בעלמא דזכין לאדם שלא בפניו דמסתמא שלוחו הוא וכפי מאי דמדמי הגמרא לאומר לשלוחו צא וגנוב לי למגביה מציאה לחבירו לפי האמת דק"ל דהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו וא"כ ה"ה דהגונב לחבירו קנה חבירו וזה נתחייב בכל דזה הוא הגנב ועבד איסורא.²

והנה גם התוספות שם ד"ה דאמר לישראל נראה דקיימי בהאי שיטה שכתבו" בת' הא' וי"ל דכי בעל אח"כ אף על הקידוש' כדמוכח בריש תמורה משמע דכהן זה שקידש גרושה לחבירו כהן ואפילו שהוא

ועוד יש להביא ראייה לזה והוא תמיהא גדולה על התוספות והוא ממאי דאמרינן בפ"ב דמציעא דף ח' אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו וכו' אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו והכא היינו טעמא מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה תדע כאילו"א אמר לחבירו צא וגנוב לי וגנב פטור ושותפין שגנבו חייבים מאי טעמא לאו משום דאמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ש"מ ואלו אמרינן שיש חילוק בין שליח דעלמא לשליח לדבר עברה ששליח דעלמא קנה ושליח דעבירה כיון שאין שליח לדבר עבירה לא קנה המשלח מאי ראייה מייתי תדע שאילו אמר

רק בשביל שהוא ש"ח ל"מ הה"ד נמי דאף בזה דקתני בש"ס א"א אוסר דבר שא"ש י"ל ג"כ דרק בשביל שהוא של חבירו אינו יכול לאסור וכמו דאם חבירו מתרצה מהני ויכול להמשיך עליו איכות האיסור כן נמי י"ל דהיכא דליכא שם בעלים ויד כל אדם שוה בו לזכות יכול להמשיך עליו שם איסור וכו' עכ"ל ולדבריו אין להוכיח דכל היכא דהוי עבירה המעשה קיים].

י. צ"ל בפ"ק.

יא. צ"ל דאילו.

יב. לכאוי"ל דלעולם בדבר עבירה ליכא שליחות כלל ומה דהוכיח רבינו מהתם יל"ב בהקדים מש"כ להק' בשטמ"ק [שם] וז"ל תדע שאלו אמר לשלוחו צא וגנוב וכו'. תמיהא לי טובא דמכאן איכא סייעתא לרמי בר חמא טעמא דאמר צא וגנוב דאין שליח לדבר עבירה הא אם אמר לו צא ולקוט מציאה קנה המשלח וכי תימא דשאני הכא דאמר צא וגנוב ודכותה אם אמר צא ולקוט קנה חבירו אבל המגביה מציאה מעצמו לחברו לא קנה הא ודאי ליתא דהדין שוה בשניהם ואין לחלק בלא סברא. ועוד דהיכי קאמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחברו לא קנה חבירו כיון דאיכא גוונא דקנה אפילו לדעתו דהיינו היכא דאמר ליה הגביהה לי. ותו אדמפליג רבא בין לא נתכוון לזכות בה כלל להיכא דנתכוון לזכות בה לפלוג וליתני בלא נתכוון כלל לזכות בין אמר לו לקוט לי מציאה ללא אמר לו ואם כן הדרא קושיא לדוכתא. ונראה לי דרבא לא מייתי מינה ראייה אלא שיש הפרש בין נתכוון לזכות לחברו לבדו לאם נתכוון לזכות לו ולחברו וכי היכי דלענין גניבה יש הפרש לענין קנין דעלמא יש הפרש והכי משמע מלשון רש"י. ורמי בר חמא אמר לך מי גרם הפרש משום דאין שליח לדבר עבירה אבל בעלמא אין הפרש ובתרווייהו קנה חבירו וכו' עכ"ל וע"ש עוד דכתב לבאר באופיא ואכמ"ל וע"ע בח' הריטב"א מש"כ לבאר בזה באופן דהמורם מת' הא' של השטמ"ק דעיקר מה שרימה רבא הוא כלפי זה דיש לחלק בין היכא דזוכה בעבור אחר לבין היכא דזוכה בעבורו ובעבור אחר ומעתה לכאי אודא לה ראיית רבינו.

יג. דף י' ע"ב.

יד. ע"ש דהק' וז"ל ואת"מ מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקדושין לרבא דאמר בעשרה יוחסין (קדושין דף עח). קידש אינו לוקה בעל לוקה וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקדושין כדמוכח בריש תמורה (דף ה. ושם) א"נ י"ל דאף לרבא נפקא מינה דאי יש שליחות חלין הקדושין ואי אין שליחות אין חלין הקדושין וכו' עכ"ל.

שליח לדבר עבירה מקודש' לחבירו ואפי' דכפי תי' הב' משמע דלא סל"ה שכתבו דנ"מ דאם יש שליחות דחלין הקידושין ואם אין שליחות דאין חלין וכו' ע"כ ואפ"ל דדוקא מה שאמרו זה משום שעיקר האיסור שעשה הוא המשלח שהוא מקו' לעצמו אבל השליח לית ליה האי איסורא כמ"ש בריש דבריהם ואי אמרינן אין שליח לדבר עבירה נמצא לזה¹⁰ האיסור שעשה בשליחות עשה המשלח האיסור שזו המגורשת מקו' לו ונמצא שכל עיקר השליחות יעשה האיסור המשלח ואם אמרינן אין שליח וכו' בענין שיתחייב באיסור המשלח נמצא שאין כאן קדושין אבל בשלמא¹¹ שכל עיקר האיסור הוא

שעושה השליח ולא המשלח משו"ה אמרינן שלענין חיוב האיסור חייב השליח אבל לענין קנין קנה המשלח" ואם כנים אנו בזה אפשר להתיישב מה שנתקשה מוהרימ"ט בח"א סי' קי"ו אי אמרינן באיסורא דרבנן אין שליח לדבר עבירה כיון דמן התו' חשיב שליח או דילמא אפי' במילי דרבנן דבר עבירה מקרייה ושייך ביה דברי הרב ודברי התלמיד וכו' ע"ש אבל כפי דברינו הוא שלעולם השליח כיון שעשה השליחות שליח דבעה"ב הוא אפי' באיסורא דאורייתא אלא שהשליח חייב באיסור והמשלח קנה א"כ מה לי אסורא דרבנן ומה לי דאורייתא הכל אחד וזה פשוט למעיין בדבר הטוב," ותמהני

טו. צ"ל דזה.

טז. צ"ל בעלמא.

יז. ונראה הגדר בזה הדיכא דהעבירה היא מתייחסת למשלח הרי דסיבת התייחסות העבירה עליו מפקיעה את מעשה השליחות ואמרינן דאין שליח לדבר עבירה אולם היכא דהעבירה מתייחסת לשליח והמעשה למשלח הרי דאין ריעותא בעיקר חלות השליחות דהא העבירה בלאו הכי מתייחסת לשליח דהא אין שליח לדבר עבירה ונמצא דשליחות המשלח חלה רק ביחס למעשה וכלפי המעשה ליכא עבירה [דהא השליח הוא עובר את העבירה] ולהכי אין דבר שיגרום את הפקעת השליחות.

ויש להוכיח עוד כדברי רבינו דהנה ע"ש בגמ' במציעא דאיתמר וז"ל אי נמי, איש דאמר לה לאשה: אקפי לי קטן. להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד, אי בעי לא עביד - לא מיחייב שולחו, הכא נמי אי בעי עביד אי בעי לא עביד - לא מיחייב שולחו. להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא - מיחייב שולחו, הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו - מיחייב שולחו וכו' עכ"ל ויל"ע מה"ט אמרו בגמ' דהנפ"מ אי מחייב שולחו או לא הא יל"ד בעיקר הקידושין אי חלו או לא דללישנא דאי בעי עביד לא חל הקידושין וללישנא דבר חיובא חלו הקידושין וע"כ דס"ל להגמ' דלב' הלישנות לא חלו הקידושין וכל הנפ"מ הוא רק כלפי חיוב המלקות ודו"ק היטב. [והנהגה במה דנקט רבינו להוכיח מדברי הת"י הא' דהמעשה קיים עי' בתוס' רא"ש שם אכן עי' בשו"ת נו"ב (מהדו"ק סי' ע"ה והלאה) דכתב לחלק דעד כאן לא אמרו התוס' כ"א היכא דהעבירה היא לבסוף ובתחילה לאו מידי עבד ולהכי חל המעשה ולבסוף כשבעולה המשלח ועובר את העבירה עובר אף במעשה הא' אולם היכא דהעבירה היא לאלתר המעשה בטל ובעיקר סברתו יל"ע ואכמ"ל אכן עי' בנתיב"מ סי' קפ"ב סק"א דכתב דמהני בכל גוונא ואאמו"ר שליט"א העיר בזה דכל דברי התוס' דחלו הקידושין אינו אלא להצד דיש שליח כמבואר בגמ' ע"ש]

יח. לכאז"ל צ"ב דאף למטוניה דרבינו אכתי יש קיום לחקירת המהרי"ט משום דאפשר דבמידי דרבנן חשיב דעובר העבירה הוא המשלח מאחר דמדאורייתא יש קיום לעצם השליחות ועד כמה דיש קיום לעצם השליחות ממילא כל המסתעף מהשליחות מתייחס למשלח ובכלל זה אף העבירה וזה גופא מספק"ל למהרי"ט אכן נראה דלא בכדי דקדק רבינו בסו"ד וכתב וזה פשוט למעיין הטוב וכו' ור"ל דאי אמרינן דמאחר דמדאורייתא מהני וא"כ יש שליחות ע"כ דליכא כלל עבירה וממילא ל"ש שליח כלפי תוצאת העבירה דאי דיינינן ליה בדאורייתא הרי דל"ח עבירה כלל וממילא אף מה דהוי עבירה

השליח מה שעושה הוא בשוגג ונמצא שלא עשה איסור זה השלי' אלא המשלח שהוא במזיד אבל באיסור של מעילה שכל עיקר האיס' בשוגג והשליח הוא שעושה עיקר הא' והמשלח הכל שוגג ונמצא ששוגג של מעילה הוא כמו מזיד של שאר איסורים ומש"ה נקט רבינו אין שליח וכו' אלא במע' לבדה שכן השליח עושה האיסור שחייבה התורה.²

ואנב אורחין ראיתי מה שהקשה הרב שער המלך למ"ש התוס' שם בפ' קמא דמציעא שכתבו דכהן הוי בר חיובא והרי עבר משום ולפני עור לא תתן מכשול³ דמשמע דבקידושין לבד איכא איסורא אפי'

שראיתי דרובא דרבוואתא שלא נקטו כפי שיטה זו וכנראה שנשמט מינייהו הסוגיא וכפי מ"ש למעלה דשוגג דמעילה הוי כמו מזיד השאר אסורים משום דבשאר אסורים מה שחייב הכתוב הוא דוקא במזיד אבל שוגג פטור אבל במעיל' מה שחייב הוא שוגג והוא כמו מזיד ושאר איסורים ואתי שפיר מה שראיתי שהקשו למ"ש רבינו בפ"ז מה' מעילה הלכה ב' ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה כו' והק' שהרי שם בקידושין אמר' שהוא מעילה ושליחות יד ששלחו ה"ג יש שליח לדבר עבירה ואיך כתב רבינו שהוא מעילה לבד אבל עפ"י האמור נחא משום דשליחות יד וטביחה מה שאסר הכתוב הוא במזיד וזה

מדרבנן נמי ל"ש לייחסו למשלח דהא מדאורייתא א"ז עבירה כלל וע"כ דעיקר חקירת מהר"ט הייתה רק כלפי המעשה ובזה כבר הוכיח רבינו דהמעשה אף דאורייתא מהני וכנו'.

יט. צ"ל ה"ב.

כ. מדברי רבינו נראה דהגם דבשליחות יד וטביחה אמרינן דיש שליח לדבר עבירה מ"מ זהו רק היכא דהמשלח הוא מזיד והשליח הוא שוגג אולם היכא דהשליח הוא מזיד אמרינן דאין שליח לדבר עבירה ולכא' צ"ב דהא לעיל מיייתי רבינו דברי התוס' דס"ל דבכל מילי היכא דהשליח הוא שוגג יש שליח לד"ע וא"כ מאי קמ"ל קראי דשליחות יד וטביחה וע"כ דאף בזה היכא דהוי השליח במזיד כל היכא שעשה כן מחמת המשלח חייב דיש שליח לד"ע ועי'.

ובעיקר הקו' ע"ד הרמב"ם עי' במאמר המלך [שם] דכתב לבאר וז"ל ולענד' דברי רבינו ז"ל נראה שהוא פשוט הבנה והוא דרבינו ז"ל כתב בריש הדין דהא דאמרינן דיש שליח במעילה היינו משום דהוי קדשי בדק הבית דאין בו אלא איסור מעילה לבד אבל בקדשי מזבח דאיכא איסור אחר קי"ל דאין (ה)שליח והאוכל חייב והיינו משום דכיון דחייב משום איסור מזבח האוכלו אי"כ הוי כתרתי דסתרן דאי יש שליח לדבר עבירה וחייב המשלח משום איסור עולה א"כ אין נחייב לשליל משום מעילה ומשו"ה חייב (המשלח) (השליח) וכמ"ש הרב מל"מ ז"ל בפ"ג מהלכות גניבה והנה זהו דוקא במעילה אבל בטביחה ומכירה שאם אמר לו שישחוט לו בשבת אז אפילו דהגב מתחייב בארבעה וחמשה אפ"ה השוחט חייב משום שוחט בשבת וכן כתב הטור ז"ל בחו"מ סימן ש"ג בדעת רבינו ז"ל נמצא דבמעילה לבדה מצינו דאפילו דיש שליח לדבר עבירה אפ"ה אם יתערב לו איסור אחר אין שליח משא"כ בטביחה ומכירה כמ"ש וזהו שכתב ובכל התורה קי"ל אין שליח לדבר עבירה חוץ ממעילה לבדה כלומר כשהיא לבדה איסור מעילה דאינו מתערב עמה עוד איסור אחר דאם מתערב עמה איסור אחר אין שליח משא"כ בעלמא דיש שליח אפילו אם מתערב עמו עוד איסור אחר ולזה בא למעט רבינו דבשאר איסורים דיש שליח הוי אפילו אם מתערב עמו איסור אחר כמו בטביחה וכו' עכ"ל וע"ע ברש"י הי"ם ובשער המלך שם מש"כ לבאר דברי הרמב"ם.

כא. ע"ש דכתבו התוס' בדה' דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה וז"ל וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי וז"ל דכהן מקרי בר חיובא והאילו ואם מקדשה לעצמו חייב אבל ישראל אף על גב דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן כיון דאי מקדשה לעצמו לא מייחייב לא מקרי בר חיובא וכו' עכ"ל.

וטעמא הוא מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה וגם לפירש² התוס' שכתבו שהגביהו שניהם וכל אחד זוכ' לנפשיה ולחבר' והזכייה הוא מטעם שליחות וכיון דאין שליח וכו' למה זוכים הגנבים לא יזכו לא זה ולא זה ותהא כמו שמונחת ברשות הבעלי' ולא יתחייבו לבעלים כלל אלא ודאי נראה דזה דאין שליחות הוא לענין חיוב אבל לענין זכייה זכה לחבי' וכיון שב' גנבו וזכו ב' חייב' ע"כ מה ששיי' למעלה.³

וראיתי לחזור ולעמוד ע"מ שכתבו התוספת במציעא דף פ"ב [לבדוק] בד"ה דאמר לישראל שהקשה וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי ות' דכהן מיקרי בר חיובא הואיל דאם קידשה לעצמו דחייב וכו' הנה מדבריהם משמע דכהן שקידש גרושה לחבירו אינו עובר כהן זה שהוא השליח משום לאו של גרושה אלא דמקר' בר חיובא הואיל דאם מקדשה לעצמו דעובר על הלאו דבריהם תמוהים הם בעיני דודאי כהן שקידש גרושה שעובר על הלאו ומשו"ה נקט הגמרא דאמר לישראל' ולא לכהן וזהו תמה דאמרינן במכות בתוספתא פ"ג בדין ז' וז"ל הקורח קרחה בראשו של חבירו שניהם חייבי' בד"א בזמן שהיו שניהם מזידיים אבל אם שוגגין פטור אחד שוגג ואחד מזיד שוגג פטור ומזיד חייב וכו' ובדין ח' נקט כן השורט שריטה בבשר חבירו וכו' ובדין ט' נקט כן הכותב כתוב' קעקע בבשר חבירו

דליכא מלקו' כמ"ש אח"כ הק' מההיא דגרסי' בפ' משוח מלחמה דף מ"ד ת"ר אשר ארס אשה וכו' פרט לאלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ופריך בגמרא לימא דלא כר"י הגלילי דאי ר"י הגלילי הא אמר הירא מעבירות שבידו ומשני אפילו תימא ר"י הגלילי כדרבא דאמר רבא אינו חייב אלא עד שיבעול, הנה מסוגי' זאת מבואר בהדייא דהא דאמ' רבא קידש אינו לוקה לאו דוקא אלא אפי' איסורא דרבנן ליכא דאי לא כן מאי משני כדרבא הא אפילו לרבא מידי איסורא לא נפקא ולר"י הגלילי אפילו באיסורא דרבנן כגון סח בין תפלה לתפלה חוזר כדאמר' התם וכן הקשה ממ"ש התוספת בפ"ק דיבמות ר"י ד"ה לר"י שכתב וי"ל דשמא אסו' לקדש מדרבנן שמא יכפול כו' ויעו"ש שהניח הדבר בצ"ע.

ולפי ענ"ד נ"ל דלק"מ דשאני איסור מדרבנן משאר אסורי' משום דזה האיסור יש לו תקנה ויעקור האיסור לגמרי והוא כמו לאו הניתק לעשה והוא שיגרשנה ואלו הגרושין עוקר האיסור לגמרי אבל בשאר איסורים דרבנן כמו סח בין תפי' וכו' דליכא תקנה בזה האיסור אמרינן שחוזר מן המלחמה זה נ"ל נכון ואח"כ ראיתי שתירץ כן בס' שורשי הים.

וחרזתי לשייכות של תפלה בשיטה ג' דכיון דקי"ל דזכייה הוא מטעם שליחות וא"כ איך קאמר ששותפי' שגנבו חייבים

כב. צ"ל לפירוש.

כג. וכקו' רבינו כ"כ להק' בחי' רעק"א [בב"מ שם] וז"ל ובאמת לא הבנתי אמאי השותפי' שגנבו חייב מטעם מגו דזכי לנפשיה וכו' הלא זכיי' מטעם שליחות הוא ואשלד"ע כדאמר' פ' אי"נ דאין זכיי' לקטן מה"ט כיון דאין שליחות לקטן, וכי נימא היכא דזכי לנפשיה מצי לזכהו לקטן ולהיות שלוחו, אם לא מפני דרכי שלום לבר דיש להם זכיי', וצ"ע וכו' עכ"ל [אכן עי' בחי' רעק"א לכתובות י"א ע"א במש"כ בנו מהר"ש איגר ווד"ק]

נעשה מגלח למתגלח הוא דאיצטריך קרא לומר קרי ביה לא יעבור אבל אי לאו ק"ו בלא קרא היינו אומרים דנעשה מגלח כמתגלח והטעם הוא ודאי משום דבכל התורה כולה אמר' הכי בלא קרא.

ועוד יש להוכיח מ"ש הר"מ פ"ה הלכה ב' המטמא את הנזיר מזיר [לכדוק] הנזיר לוקה וזה שטימאו עובר משום לפני עור לא תתן וכו' ולמה לא ילקה המטמא לפי שנאמר וטימא את ראש נזרו אינו לוקה עד שיטמא את עצמו וכו' דמזה דקאמר ולמה אינו לוק' המטמא משמע דבכל מקום אמר' כי האי גוונא לוקה משו' דעשה האיסור ולזה קמתמה כאן למה לא ילקה ות' יתיב וכו'.¹⁰

ואגב אורחין ראיתי לעמוד במ"ש הר"מ בסוף הל' כלאים וז"ל המלביש את הכלאים אם היה הלוכש מזיד הלוכש לוקה והמלביש עובר משום לפני עור וכו' ואם הלוכש שוגג והמלבי' מזיד המלבי' לוקה והלוכש פטור ע"כ וע' מה שהק' הכ"מ שם.¹¹

יע"ש וכן פסק הר"מ ז"ל בסוף הל' עכו"ם וז"ל הקורח קרחה בראש חבירו והשורט שריטה וכו' והכותב כתובת קעקע וכו' והיה חבירו מסייע בזמן ששניהם מזידין שניהם לוקין אחד שוגג ואחד מזיד לוקה שוגג אינו לוקה הרי דהכא מבואר שאם עושה זה האיסור לחברו כמו הקורח וכו' וכן כולם אמרינן שלוקה זה שעושה האיסור לחבירו משום שהוא מחוייב בזה האיסור ומשו"ה לא מצי למנקט הסוגייה כהן שאמר לכהן אחר משום דכהן שקידש גרושה לכהן אחר הוא בר חיובא ולוקה על הקידושין אלו.

ועוד יש להביא ראיה לזה ממאי דאמר' בנזיר דף מ"ד ותגלח' לא נעשה בה מגלח כמתגלח ק"ו מטומאה ומה טומא' שהיא סותרת את הכל לא עשו בה מטמא כמטמא תגלחת שאינ' סותרת אלא ל' יום לא כ"ש אלא אמר קרא תער לא יעבור על ראשו קרי' ביה לא יפטור הוא ולא יעבור אחר ע"כ משמע דמשום שיש לנו ק"ו לומר שלא

כד. שמה יל"ב דשאני נזיר והקורח קרחה וכו' דבזה האיסור הוא לא בעצם מציאות היותו קרח וכו' אלא האיסור הוא מחמת מעשה הקרחה וכן הוא בנוזי דאין האיסור מה שאין בו שערות אלא מעשה התגלחת וכלפי זה אמרינן בהמגלח נמי הוי בכלל האיסור דהא הוא גילחו אולם גבי קידושי גרושה לכהן התם סוד האיסור אינו מעשה הקידושין גרידא אלא עצם השתות עם האסורה לו ולהכי הגם דנאסרו מעשה הקידושין מ"מ עיקר איסורם הוא מחמת דע"י הקידושין נמצא דהכהן מביא עצמו למצב אישות עם האסורה לו ולהכי אין המקדש בכלל האיסור אלא הבעל הוא דהוי בכלל האיסור לבדו.

כה. ע"ש דהק' וז"ל ויש לתמוה על מ"ש רבינו שאם לא ידע הלוכש שהבגד הוא כלאים והיה המלביש מזיד המלביש לוקה ואמאי לוקה הא לא כתיב לא תלביש ואי משום דעבר על לאו דלפני עור לא תתן מכשול אין לוקין עליו משום דהוי לאו שבכללות. וכן הוא עצמו כתב בסמוך עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול משמע דאינו לוקה דאל"כ מאי איכא בין רישא לסיפא לענין מלביש. ועוד קשה דאפי' אי נימא דקרי ביה לא תלביש וכדאמרינן בפ' ג' מינין גבי נזיר עשה מגלח כמתגלח משום דכתיב תער לא יעבור על ראשו קרי ביה לא יעבור הוא ולא יעביד לאחר קשיא רישא אמאי המלביש אינו לוקה ושאלא זו כתובה בתשובות הרא"ש ששאל להרשב"א ולא זכינו לתשובתו ותמהני על הרשב"ד שלא השיג על רבינו בזה. ומיהו הא לא קשיא למה לוקה הלוכש אף על פי שלא עשה מעשה שאדם אחר הלבישו דאיכא לימיר שא"א לאחר ההלבישו אא"כ יומין הלוכש עצמו ויצדד גופו זה חשוב מעשה כדאמרינן פ' אלו הן הלוקין גבי ניקף. ולענין תמיה קמאי אפשר לומר שם שסובר רבינו דמדאפקינהו רחמנא ללוכש ומלביש בחד תיבה חד מפשטה וחד מקרי ביה אין לחייב

נמצא שהשליח עושה האיסור והמשלח קנה ואם השליח אינו בר חיובא השליח שעשה שליחותו למשלח קיים למשלח שזכ' בשליחותו ונמצא שהוא עבר האיסור שהרי שליחותו קעביד והוי כמו מאי דאמרי' בכלאים דאם הלובש לא ידע שהוא כלאים והמלביש מזיד נמצא שהמלביש הוא שעשה האיסור ולוקה וא"כ ה"נ כיון שהשליח אינו בר חיובא נמצא שכל עיקר האיסור שעושה הוא המשל' וחייב מלקות ובהכי מתישב אצלי מה שהקשה הרב משנה למלך בה' מלוה ולוה פ"ה הי"ד ממאי דאמרו בריש פ' המדיר את אשתו מליהנות לו עד שלשים יום יעמיד פרנס ומקשי' ופרנס לאו שליחותי' קעביד ומאי מקשה אין שליח לדבר עביר' אבל לפי מה דאמרי' אתי שפיר דלעולם המשלח חייב כי האי גוונא.

ומה שנראה לפקע"ד הוא שאפילו אי אמרי' אין שלי' לדבר עבירה מ"מ המעשה קיים למשלח וכהן ששלח כהן אחר לקדש אשה גרושה מקודשת האשה באלו הקידושין ושניהם עברו על לאו וכן בשאר ענין של שלד"ע השליח עובר על לאו והמעשה קיים

ולפי ענ"ד נראה לומר בכונת רבינו והוא עפ"י האמור דמי שעשה האיסור לחבירו והוא חייב בזה האיסור המעשה חייב ולוקה וזה דוקא כשעושה עיקר האיסור המעש' כמו השורט או כותב כתובת קעקע בבשר חבירו אבל כאן שכל עיקר האיסור הוא הלובש שהוא שמכניס ידיו תוך הלבוש מש"ה הלובש חייב והמלביש עובר משום לפני עור וכו' אבל כשהלובש שוגג והמלביש מזיד נמצא שכל עיקר האיסור שעושה הוא המלביש ומש"ה לוקה¹ נמצינו למדים מכל האמור שמי שעשה האיסור לחבירו הוא עובר על הלאו ולוקה ואם האיסור בגוף של חבירו אם סייע בגופו מעט גם הוא לוקה ואם לאו עובר על לאו דוקא ואינו לוקה משום דלא עשה מעשה א"כ מאי דאמרו בגמרי' דאין שליח לדבר עבירה הוא דלעולם השליח עבר האיסור ולוקה אלא דמשלחו כיון שאין איסורו בגופו ואינו עובר על לאו אבל איסורא אית ליה² וכיון שכן נמצינו למדים שכל עיקר האיסור עושה השליח כיון שעובר על לאו ודאי שהמעשה קיים בכל התורה וכיון שכל דעתו של זה השליח דעתו לזכות לחבירו ודאי קנה חבירו כמ"ש וא"כ

שניהם כאחד וכל היכא דחד חייב איך פטור ולא דמי לתער לא יעבור על ראשו דההוא לאו מקרי ביה נפיק אלא ממשעווא דלא יעבור וכו' עכ"ל ע"ש.

כו. ויליב דברי רבינו דלכא' הגם דאיתו שמלבישים לו הוא שוגג מ"מ הוא הלובש והמעשה דידיה הוא אכן כוננת רבינו דאין לייחס את האיסור ללובש מחמת היותו לובש את הבגד אלא עיקר הייחוס עומד כלפי מעשה האיסור ומאחר דהלובש שוגג ממילא מעשה האיסור אינו מיוחס אליו אלא למלביש דבעלמא דאמרינן דהלובש עובר איסור א"י מחמת מציאות עוברת היותו לבוש בכלאים גרידא אלא מחמת עמידתו כמי שפעל את מעשה האיסור ולהכי היכא דהלובש הוא שוגג ממילא המעשה מתייחס למלביש דהוא חשוב כמי שפעל את מעשה האיסור.

כז. ולדברי רבינו נמצא דלעולם אף בשליח לדבר עבירה דאמרינן דהעבירה קיימת לשליח וכו' מ"מ קיימת סיבה לייחס את העבירה למשלח אלא דהא דחשבינן ליה לשליח כעובר העבירה מאחר דהוא עשה את המעשה בגופו ולהכי המעשה קרוי על שמו אולם כל היכא דאי' לייחס את מעשה האיסור לעושה מאחר דהשליח אינו בר חיובא או דלובש הכלאים הוא שוגג דאוי הגם דהמעשה נעשה ע"י אולם מ"מ היחס האיטורי אינו מתייחס לעושה אלא למעשה ודוק.

שליח וכו' וזה השוחטו לע"ז אינו שליח וא"כ איך יתחייב זה ארבעה וחמשה מכיון דאין שליח לדבר עבירה דזה דשוחטו לע"ז או בשבת נמצא דבשחיטה זו אינו שלוחו של משלח דדוקא בטביחה דגניבה שם הוא דאמרינן דיש שלד"ע אבל בטביחה דע"ז לא מצינו וא"כ למה יתחייב זה ארבעה וחמשה אבל עפ"י האמור נחא דאפילו אי אמרינן אין שליח וכו' זה דוקא לענין החיוב שחייב השליח ולא המשלח ולא המשלח אבל המעשה לעולם הוא למשלח וזכה בה והוא שלוחו ממש ומשו"ה אמרינן הכא דאפי' זה שעשה שלוחותיו¹ ושחטו לע"ז וכגון דא אין שליח לדבר עבירה, וחייב השליח כיון שעיקר המעשה הוא עשאו ונעשה שלוחו למעשה לענין שהוא שלו וכן אם היה בענין זכיה שזיכה לו א"כ משו"ה שפיר אמרינן הכא דלפי' שחטו שליח לע"ז כיון שעיקר שליחותו למשלח מתחייב המשלח במעשה השליח אפילו שיהיה דבר עבירה ומוזה הסוגיא מוכח ודאי כמו"ש להורות ולעשות הלכה למעשה וה' יצילנו משגיאות ויראינו מתו' נפלאות כיר"א.²

בדין אין שליחות לגוי הנה בעיקר דהאי מלתא ראייתו לעמוד במה שכתב הרב המחנ"א בהל' שלוחין סי' י"א שעלה ונסתפק במי שרוצה לתקן המעקה ע"י אומן גוי אם

למשלח ואית ליה איסור אפילו שלא ראיתי שום אחד מן הס' שכתב כדבריו והמשכיל יבין ודוק היטב בענין.

ונראה שעיקר כ"ז שכתבנו הוא סוגיא ערוכה לעיני הכל והוא בכתובות בריש פרק אלו נערות דף ל"ג דאמר וכ"ת דר"מ דלוקה ומשלם אית ליה מת משלם לית ליה ולא והתניא גנב וטבח בשבת גנח"י וטבח לע"ז רצה משלם תשלומי ארבעה וחמשה דברי ר"מ וחכמים פוטרין ומשני וטבחו ומכרו הא איתמר עלה אר"י ואמרי לה אמרי' וכו' כל חברותה משמיה דר"י אמרי' בטובח ע"י אחר ופרין וכי זה חוטא וזה מתחייב ומשני וטבחו ומכרו וכו' ר"י תנא או לרבות את השליח דביה חזקיה תני תחת לרבות את השליח ע"כ והנה מאי דפרין זה חוטא וזה מתחייב וכו' ופירש"י ז"ל וכי שליח חוטא ושולח מתחייב ארבעה וחמשה והא קי"ל אין שליח וכו' ע"כ ופי' עיקר הקו' הוא ששליח שחוטא בטביחה זו שקונה מן הבעלים ושולח מתחייב ולזה מתחייב ולזה משני או לרבות השליח וכו' וכן מוכח מדאמרינן בקידושין דף מ"ג דאם הקו' הוא בכי זה החוטא ששוחט לע"ז וזה מתחייב ד' וה' מאי משני וטבחו או מכרו או וכו' דזה בעיניינא דע"ז לא שייך והשתא קשה כיון דשוחטו לע"ז דקי"ל בע"ז אין

כח. צ"ל גנב.

כט. צ"ל שליחותו.

ל. אכן בעיקר קו' רבינו ע"ד הגמ' בכתובות דאמרינן דמהני שליחות הגם דשלחו לטבוח בשבת וכו' הנה ע"י במשנה למלך בפ"ג מהל' גניבה ה"ו דכתב וז"ל מדקדוק דברי רבינו ז"ל נראה לי דדוקא בשעשאו שליח סתם שישחוט לו והלך השליח ושחט בשבת אז הוא דחייב הגנב בתשלומי ד' וה'. וטעמא משום דמה שמתחייב הגנב בשחיטת השליח חידוש הוא שחידשה תורה דהא בכל התורה כולה קי"ל דאין שליח לדבר עבירה אלא דשאני טביחה ומכירה דגלי קרא דאיתיה ע"י שליח וכיון דחדוש הוא אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זה דלא עשאו שליח כי אם על הטביחה אבל היכא דעשאו שליח שישחוט בשבת דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת ולגבי איסור שבת פשיטא דאין שליח לדבר עבירה

וז"ל אינו עובר על ישראל ללאו [לבדוק] דלא תחסום כגון שא"ל ישראל משום* פרתי ודש בה תבואתי אינו עובר ישראל דגוי אדעתיה נדפשיה קעביד ואם גוי אמר לישראל חסום פרתי ודש בה תבואתי עובר על לאו שלא אמרה תורה לא תחסום שדך בשורך וכו' הרי לך מבואר דהראב"ד ז"ל ס"ל דפועל אין ידו כיד בע"ה ואינו עובר הישראל על לאו דסתמא דאיירי בפועל גוי וכו' ע"ש.

ולפי קוצר עניות דעתי נראה דלא קשה מידי משום דזה דכתב ואפילו בפועל גוי ידו כיד בע"ה היינו דוק' ששכרו למלאכה דוקא כגון מרוח ולא למלאכ' אחרת שלא שכרו כגון אחסימה שבדאי לא שכרו לפועל זה הגוי כדי שיחסום את הפרה אלא ששכרו הוא לדוש תבואתו ואגב זה שיחסום את הפרה ואינו זה עיקר פעולתו ובזה ודאי דאין ידו כיד בע"ה² ועוד דלפי דבריו שהביא לא מצאתי קו' שהרי יהיב טעמא הראב"ד ז"ל

יברך עליו ופשיט הרב ממאי דאמרינן בפ"ק דס"ל לר"נ דהמגביה מציאה לחבי' דלא קנה חבירו ואותביה לי ממתניתין דהשוכר את הפועל לעשות עמו מלאכה היום מציאתו לבע"ה אלמא דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו ומשני שאני פועל דדומה לידו של בע"ה ומזה הוכיח הרב דיד פועל כיד בע"ה אי"כ יכול לברך על תיקון המעקה ע"י אותן גוי ובזה ישב הרב ז"ל מה שהק' הכ"מ בפ"א מה' תרומה שהביא בשם א"ח שכתב הראב"ד דאם קנה מהכותי שבולים לצורך מצוה ומרחן כותי בשביל ישראל חייב בתרומה דשלוחו של אדם כמותו ע"כ ותמה ע"ז דהא קי"ל דאין שליחות לכותי וכו' ע"כ ותירץ הרב דהראב"ד מייירי בפועל כותי דידו כיד בע"ה וכאילו מרחן בע"ה דמי וכו' יע"ש והק' ע"ז הרב צור תעודה בפ"ב מה' שלוחין ה"א מהא דאמרינן בפ' הפועלין דף צ' דקתני נכרי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר וישראל הדש בפרתו של נכרי עובר וכתב הראב"ד הובאו דבריו בשו"ר³ [לבדוק]

ה"נ לענין הטביחה לא נעשה שלוחו. וראיה לזה ממ"ש רבינו בפ"ו מהל' מעילה וז"ל בדי"א בשהיו החתיכות מקדשי בדק הבית אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר ע"כ והראב"ד ז"ל שבחו שם טעם זה. הרי לך מבואר מה שכתבנו דכל שנצטרף איסור אחר אמרינן אין שליח לדבר עבירה ודוקא כשעשאו שליח גם על האיסור האחר כגון שעשאו שליח שישחוט בשבת וכגון האומר לשלוחו שיתן בשר עולה לאורחים אבל האומר לשלוחו שישחוט והלך השליח ושחט בשבת חייב המשלח שהרי שליחותו לא היה אלא באיסור אחד דהיינו הטביחה אם השליח עשה איסור אחר דהיינו ששחט בשבת אין זה מעלה ומוריד כלל שהרי בעיקר השליחות לא נצטרף עמו איסור אחר וזה פשוט בעיני וכו' עכ"ל

ולכא' לדברי המשנ"ל צ"ל דדברי הגמ' בכתובות איירי בכה"ג דשלחו סתם ולהכי אמרינן דיש שליח לדבר עבירה ולעולם אי שלחו להדיא שיטבח בעבורו בשבת או שיטבח לע"ז לא מהני ולא מידי ואמרינן דאין שליח לדבר עבירה ולפי"ז את"ש קו' רבינו דלעולם הכא איירי היכא דשלחו לטבח סתם והלה טבח בשבת או לע"ז ולהכי מהני השליחות. [ווע"ע בחי' ר' ראובן בב"מ סי' י"ב]

לא. צ"ל חסום. **לב.** יליע' בזה דלכא' הגם דא"ז עיקר פעולתו מ"מ עושה כן מחמת ציווי בעל הבית וא"כ מה"ט לא יחשב כיד בעל הבית ונראה סברת רבינו דהנה היכא דהפועל לא יחסום מאחר דא"ז עיקר הפעולה הרי דיקבל הפועל את שכרו על עצם מה

ולא יד אשתו ופרי' כל הני ל"ל ומשני צריכא דאי כתב רחמנא חד הוה אמינא למעוטי עבד דלאו בר מצוה הוא אבל שליח דבר מצוה הוא שלוחו כל אדם כמותו אימא נסמוך ואי אשמועינן הני תרתי דלאו לגופיה דמיין אבל אשתו דכגופו דמיין אימו [לבדוק] נסמין קמ"ל וקיל"ל [לבדוק] קרא למעט אשתו ועבדו תיפוק ליה דמסברא אמרינן הכי והא ס' אלימתא דכל מלתא דלא שייך ביה לא מתעביד שליח והכא אשה ועבד דליתנהו בתורת סמיכה ודאי ולא משהו שליח ולא צריך קרא למעוטי וכו' ע"ש ומכא זה רצה לחלק בין עבדו לעבד של אחרים. ❷

ולקע"ד נראה דלא קשה מידי דהתם אצטריך קרא למעט ידו ולא יד עבדו ואי לא מעיט קרא בהדייא היינו אומרי' דעבד שלו סומך במקום רבו ואפי' דלית' בסמיכה דילי' ואפי' דקי"ל במילתא דליתיה לא מצי עביד לרבו הכא שאני והוא ממאי דאמרי במציעא דף י' דאפליגי ר"ל ור"י בקטנה דר"י משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ד' אמות במאי קמפלגי מר סבר חצר משום יד אתרבאי וכי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה וכו' ופירש"י ז"ל משום יד אתרבאי דכתיב ונתן בידה וידה רשותה משמע דכתיב ויקח את ארצו מיידו וכו' הרי

דגוי אדעתיה דנפשי' קעביד וכו' אינו משום שצויהו ישראל. ❷

והנה בהיותי בזה ראיתי להרב הגדול הלכו' יו"ט רע"א [לבדוק] שהביא לומר דכיון דיד פועל כיד בעל הבית וגבי עבד נראה דאף במלתא דאין העבד נעשה שליח לאחריים לרבו נעשה כיון דידו כיד רבו ממש ויש ללמוד זה מההיא דאמרינן בפרק המביא תנין דף כ"ב בעו מניה מר"א עבד מהו שיעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה אמ"ל מדקא פסיל ליה לנכרי מכלל דעבד כשר אמר ר"א אמר ר"ל אין העבד נעשה שליח לקבל גט האשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקדושי' וקי"ל כר"י ונראה דר"י מסבר' דנפשיה קאמר לה ולא יליף לה ממשמעות דקרא וכמו שנראה בהדייא בריש פרק האיש מקדש דפריך התם אתם גם אתם לרבות שלוחכם למה לי הא ילפינן שלוחו של אדם כמותו בכל התורה ומשני מבעי ליה לדר' ינאי מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית ופריך והא ל"ל קרא מדר"ח בר אבא נפקא דאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה ופירש"י הא ל"ל קרא מסברא אית לן דמידי דלא שייך ביה לא מתעבד שליח וכפי' זה איכא למידק מהא דאמרי' במנחות ד' צ"ג ת"ר ידו ולא יד עבדו ידו ולא יד שלוחו ידו

שעשה ולא חשיב כמי שהעביר ע"ד בעה"ב אלא דלא קיים כל דברי בעה"ב וכלפי זה ס"ל לרבינו דמאחר דאין עיקר פועלת הפועל עומדת כלפי זה דהא הגם אם יעביר ע"ד בעל הבית אכתי יחשב לפועל דידיה להכי יל"ד דל"ח כידו כלפי מה שא"ל לחסום אלא הוי ציווי בעלמא דרק כלפי מה דחשיב כפועל אמרינן דידו כיד בעה"ב
לב. עוד נראה ליישב קו' הצור תעודה דהנה ע"ש ברש"י דכתב דספק הגמ' היכא דא"ל הישראל חסום פרתך ותדוש את תבואתך ולכאנ"ג מה"ט לא פירש רש"י כדברי התוס' דהישראל א"ל לדוש בפרה דידיה ובתבואה דידיה וע"כ דס"ל לרש"י דאכן בכה"ג חשיב כפועל של ישראל וודאי דהישראל עובר וכסברת המחנ"א דיד פועל כיד בעה"ב אולם מאחר דלא עשה כן בעבור הישראל אלא בעבור עצמו הרי דלא חשיב כפועל דידיה ולהכי מספק"ל להגמ' ודו"ק היטב.
לד. והיינו דבעבדו בעינן קרא למעט דאין עבדו יכול לסמוך מאחר דחשיב כיד רבו אולם בעבד אחרים בזה ידעינן מסברא דלא מצי למעבד שליח דהא לא שייך ביה וכו'.

מבואר שכל מקום שנאמר יד רשותו משמע וא"כ הכא אם אמר הכי ביד משמע כל שהוא ברשותו כמו עבדו הוי שלוחו או אשתו ואפי' דליתנהו בדידהו שאין ברשותו הייתי אומר דנסמוך כיון שהם בכלל יד של בעל משו"ה אצטריך למכתב הכתוב ידו במיעו' ולא כתב וסמך ביד כדי למעט עבד שאפי' הוא ברשותו אינו סומך^ה וזה מדוייק בגמ' שאמר אבל אשתו כגופו דמי ותסמוך דמיא^ה מהני מה שהיא כגופו ושלוחו של אדם כמותו אבל עפ"י האמור ניחא זה נ"ל נכון וכ"ז מדוייק בתו' ד"ה ידו יע"ש^ה ועיקר חילוק זה תעיי' בדרשותי בדרוש שבת הגדול ע"ש^ה.

עוד כתב הרב הנ"ז יש לי ללמוד חילוק דיש לחלק בין עבדו לעבד אחרים מההיא

דאמרינן בפ' השואל דף צ"ו א"ל רב עיליש לרבא האומר לעבדו צא ואשאל עם פרתו מהו תבעי למ"ד ששלוחו של אדם כמותו ה"מ שליח דבר מצוה הוא אבל עבד דלאו בר מצות הוא לא א"ד אפי' למ"ד אין שלוחו של אדם כמותו ה"מ שליח אבל עבד דידו כיד רבו אלמא מסתברא יד עבד כיד רבו וכו' ופירש"י ז"ל עבד דלאו בר מצוות לא דשליחות נפקא לן מאתם גם אתם לרבות שליח דבעינן שיהיה דומיא דמשלח שיהיו דיניו נוהגים בו וזה אין דין שואל נוהג בו וגם משאיל שאין לו כלום בלא רבו ע"כ נמצא מדברי רש"י ז"ל דמאי דאמר הש"ס עבד דלאו ב"מ הוא היינו משום דליתיה בתורת שאלה ומלתא דלא שייך ביה לא מתעבד שליח ועכ"ו פשיטא ליה לרבא

לה. הנה במש"כ רבינו לדון את העבד כרשותו של האדון כ"מ בגמ' בגיטין ע"ח ע"א דחשיב ליה לעבד כחצירו של האדון וכו' ע"ש אולם במש"כ

לדקדק מדברי רש"י הנה ע"י בפני יהושע [בב"מ שם] דכתב וז"ל בד"ה משום ידה אתרביא דכתיב ונתן בידה וידה רשותה משמע דכתיב ויקח וכו' עכ"ל. גם כאן יש לתמוה דמשמע מלשונו דפשיטא דקרא דידה משמע רשותה ובסמוך בברייתא משמע להיפוך דידו אדרבא מיעוטא משמע דקאמר ידה אין לי אלא ידה והריבוי היינו מונתן, וכן אמרינן להדיא בפרק הזהב [לקמן נ"ו ע"ב] דכל היכא דכתיב ידו ממש הוא ושאני קרא דויקח את כל ארצו דל"ל הכי. ויש ליישב ג"כ כדלעיל דרש"י נקט למאי דס"ד עכשו וכו' על כרחך אכתי לא ידע מהאי ברייתא דלקמן והיינו לשיטת רש"י לקמן דמ"ד משום שליחות אתרביא לא יליף מקרא יתירא אלא מסברא דחצר לא גרע משאר שליח וא"כ אי ס"ד דהא דקאמר מר סבר משום ידה אתרביא היינו מרביא דונתן ואברייתא סמיך א"כ לא היה עוד שום מקום לומר דמר סבר משום שליחות אתרביא דאטו מי פליג ר"ש אברייתא ועוד דמייתר ליה קרא, אלא על כרחך דלפי מאי דס"ד השתא דמ"ד משום ידה אתרביא היינו מפשיטא דקרא כיון דאשכחן דידו איקרי רשות וכו' עכ"ל הרי דלדברי הפני יהושע למסק' הגמ' ממילת בידו לא מרבינן חצירו אלא ממילת ונתן ועי'.

לו. צ"ל דאמאי [ור"ל דמה בכך שהיא כגופו הא לא גרע משלוחו של אדם שהוא כמותו וממעטינן שלוחו וא"כ ה"ה נמי אשה אולם למבואר את"ש דאכן סק"ד דאשתו ועבדו הוי כגופו ממש ובכלל ידו הם מה שאינו בשליח]

לז. דהנה ע"ש בתוס' ד"ה ידו דכתב וז"ל מהא דכתיב בני ישראל למעוטי נשים מסמיכה לא נפקא אשתו דהוה אמינא תסמוך בקרבן בעלה דכיד בעלה דמיא וכו' עכ"ל ע"ש הרי דהמיעוט הוי משום דסק"ד דחשיבא כידו וכו'.

לח. ובעיקר דברי מהריט"א ע"ע בגזע ישי [מערכת הא' אות פ"א] דכתב להק' ע"ד מההיא דמנחות דלפי דברי מהריט"א נמצא מבואר דאיכא רבותא טפי גבי עבד מאשר גבי שליח, ואפי' היכא דשליח לא מהני, מ"מ ע"י עבדו מהני דיד עבד כיד רבו ועדיף משליחות, ואילו בגמ' שנינו דאיצטריך לאשמעינן כל הני תלתא עבדו שלוחו ואשתו, והיינו אילו היה כתוב רק מיעוט אחד היינו ממעטים עבד, אבל שליח לא היה ממועט, ולפי דברי המהריט"א הול"ל הכל בתר איפכא, דאי הוי

בשבולים ואח"כ מריח עכ"ל ומפורש יוצא מדברי התוספו' דמירוח ישראל בדגן של גוי אינו מחוייב וה"ק שצריך להבין דלפי מ"ש התוספ' בפ' האיזש מקדש דף מ"א ע"ב בד"ה הכותי והנכרי וכו' משם ר"י ז"ל נרא' שהוא הפך דברי ר"י שכתבו התוספת חיצוניות לכך פי' דת"ק ס' דאפי' יש קנין משכחת שפיר שתבואתו חייב בתרומה כגון שגדלה שלישי ביד ישראל ואי משום מירוח הנכרי דפוטר י"ל דמיירי דלקחה קודם המירוח ואח"כ מירחם ישראל ואי משום זרעך ולא לקוח י"ל דמיירי דלקחם קודם המירוח ואח"כ מירחם ישראל ופטורא דלוקח אינו אלא אחר מירוח עכ"ל הרי דמוקי לה הא דגוי שתרם שתרומתו תרומה בגוי שלקח מישראל בשבולים ואחר שקנאם מירחם ישראל דאע"ג דבשעת המירוח של גוי הוא עכ"ז לא חשיב כמירוח הגוי ע"כ ועי"ש בדבריו.

ולקע"ד נראה דדא ודא חדא היא דבין בקידושין ובין שם ס"ל דישאל שמיח תבואה של גוי אינו מחוייב בתרומה כיון שהתבואה הוא של גוי אלא שכונתם אינה כמ"ש הרב אלא כונת דבריהם הוא באופן אחר והוא שתחילה כתבו והוא שגדלה שלישי ביד ישראל ואי משום מירוח הנכרי דפוטר י"ל דמיירי דמירוח ישראל ר"ל שלקחו עוד פעם אחת ישראל מן הגוי ומירוחו ישראל זה שהוא תבואתו וע"ז מקשים התוספת דאפי"ה אינו מחוייב זה

דמסתברא יד עבד כיד רבו הרי בהדיא דעבדו שאני דנעשה שליח אף במילתא דליתיה וכו' יע"ש.

ולפקענ"ד אין מאן שום ראייה דהכא דאמר הכתוב דשאלה בבעלים פטור והטעם הוא דכיון דהבעלים עמה הוי כמו שהוא ברשות הבעלים ומתה ברשותם והכא ששולח עבדו שידו כיד הבעלים הוי כמו שהוא ברשות הבעלים והכא זה העבד אינו עושה שום מעשה לומר שהמעשה שעשה אינו עשוי אלא שאנחנו אומרים שכיון שהוא כידו הוי שאלת בעלים והוי כמו שהוא ברשותו וזה הוא מ"ש בגמרא יד עבד כיד רבו זה נראה לי נכון בפ' הגמרא.

והנה עוד הוכיח הרב הנז' דבין בחלה ובין בתבואה כל שהממון הוא של ישראל חייב בכל אפי' שעשה העיקר המעשה הגוי וכן הוא אם עיקר הממון הוא דגוי דפטור אפילו שכל המעשה נעשה ע"י ישראל וכתבו רש"י ותוספות ז"ל בפ"ק ובכורות ד"א אלא דמרחנהו ישראל מרשות גוי ופרש"י ז"ל וישאל הוא אריס של גוי וכתב הרא"ש בתוספותיו וכו' דמה שלא רצה לפרש כמ"ש מפשטיה דסו' שמריח הישראל תבואת הגוי משום דאכתי מקרי מירוח הגוי כיון שהתבואה שלו אעפ"י שמירחה ישראל וכיוצא לזה כתב הרב משם תוס' חצניות שאינה בדפוס שדחו פירש"י ז"ל מטעם אחר ע"ש ע"כ נראה לר"י דמריחנהו ישראל ברשות הגוי מיירי שלקחם הישראל מן הגוי

כתוב רק מיעוט אחד היה צריך למעט שליח, משא"כ עבד אפשר לרבווי משום דיד עבד כיד רבו, ומדשנינו בתחילה עבדו ואח"כ שלוחו הרי דליכא רבותא בעבד כלפי שלוחו ע"ש ואכמ"ל.

לט. ע"י תוס' בב"מ צ"ח ע"ב ד"ה שאלה ועי'.

מ. צ"ל והק'.

לפי ר"ת דאמר דבלוקח אחר מירוח הוא דפטור אבל קודם מירוח תבואת זרעך קרינן ביה שהק' וצ"ע דכי משני התם קסבר אין קנין מ"מ נימ' ליה קח מן [לבדוק] הנכרי מן הממורח דלמ"ד אין קנין מ"מ דריש דגנך ולא דגן נכרי וכו' ולא ידעתי מאי ק"ל דחייטין של נכרי וממורח מן הנכרי הוא פטור מכל אפילו מדרבנן והוי כמו חייטין מעושרין של ישראל ואינו יכול לעשר על מי שמחוייב דרבנן ועיין תוספות בכורות דף י"א ע"ב ד"ה דגנך ולא דגן נכרי ע"ש.

בן תירץ תלמידי החכם יצחק שלמה אריה הי"ו, עיי' במנחות ד' ל"א בתוס' ד"ה קסבר בסוף דבריהם שהקשו קו' שאמרנו ותי' דלא שייך לומר גזרה משום בעלי וכו' אלא בעכו"ם שלקח מישאל יעו"ש עוד הק' לר"ת דאמר הכא משמע דלוקח קודם מירוח פטור מדאורייתא והא פועל אוכל בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר היינו קוד' מירוח ומתחיל' מקחו משעה שעש' מלאכתו ואינו מתוקן ואהא פריך ולוקח מדאורייתא מי מחייב וכו'.

התבואה בתרומה אפי' ישראל אינו מפריש תרומה כ"א מדבריהם כיון שהוא לוקח א"כ נמצא שאפי' ישראל שהפריש אינו חייב מן התורה וכ"ש גוי שלקח זאת התבואה אמר מירוח של ישראל שאין כאן תרומה ולזה תירץ וי"ל דמייירי שלקחה זה הישראל ב' קודם מירוח ומירחה ישראל ופטורה דלוקח אינו אלא אחר מירוח וכיון דבשעת מירוח היה של ישראל נתחייב מן התורה א"כ כשלקטו הגוי אח"כ והפריש תרומתו הויא תרומה ולפי"ז אתי שפיר מה שהקשה אח"כ לר"ש וכפי דבריו אלו מוכח מכאן דגוי בשל ישראל אינו פטור וכן ישראל בשל גוי אינו חייב, עוד ראיתי להרב הנ"ז שכתב לדעת הר"מ ז"ל דגוי הממרח בתבואת ישראל פטור מן התורה וכל עי' הכרעתו הוא ממ"ש הר"מ ז"ל בפ"א מה' תרומות הי"ג וז"ל ישראל שמכר וכו' וכן גוי שגמר פירות ישראל ודגנן ביד גוי אינן חייבים בתרו' ובמעשר ע"כ.

ודרך אגב ראיתי לעמוד במ"ש התוס' בב"מ דף פ"ח ד"ה תבואת זרעך^ט שהקשה

מא. דברי התוס' המובאים בדברי רבינו הובאו בקיצור וז"ל התוס' שם תבואת זרעך ולא לוקח וא"ת דאמר בסוף פ"ק דבכורות (דף יא: ושם ד"ה טבלים) אמר שמואל ברבי נתן הלוקח טבלים ממורחים מן הנכרי מעשרן והן שלו וקאמר אי מרחינהו נכרי דגנך ולא דיגון נכרי אלא דמרחינהו ישראל פי' אחר שקנאם מן הנכרי מעשרן דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיעם מיד מעשר והם שלו דאתינא מכח מאן דלא מצית לאשתעווי דינא בהדיה וליכא למימר מעשרן מדרבנן דא"כ אמאי קאמר דאין קנין לנכרי אפי' יש קנין צריך לעשר מדרבנן כדמוכח בסוף הקומץ רבה (מנחות דף לא. ושם ד"ה קסבר) דתניא אמר ר' שמעון [שזורי] פעם [אחת] נתערב לי טבל בחולין ושאלתי לרבי טרפון ואמר לי לך קח [לך] מן השוק ופריך ולימא ליה קח מן הנכרי קסבר אין קנין כו' והוה ליה מן החיוב על הפטור משמע דאי יש קנין הוה לוקח מן הנכרי דהוי ליה מן הפטור על הפטור דהא תרוייהו דרבנן ואומר ר"ת דהכא איירי בלוקח אחר מירוח אבל לוקח קודם מירוח כי התם תבואת זרעך קרינא ביה וכו' וצריך עיון דכי משני התם קסבר אין קנין לנכרי מ"מ לימא ליה קח מן הנכרי (מן) הממורח דלמ"ד אין קנין מ"מ דריש דגנך ולא דיגון נכרי בס"פ השולח (גיטין דף מז. ושם ד"ה מר) ואם תאמר לפר"ת דהכא משמע דלוקח קודם מירוח פטור מדאורייתא דהא פועל אוכל בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר היינו קודם מירוח ומתחיל מקחו משעה שעושה מלאכתו ואינו מתוקן ואהא פריך ולוקח מדאורייתא מי מחייב וי"ל שהמקח אינו מתחיל עד שאוכל ואותה שעה כבר נתקן וכו' עכ"ל ע"ש.

של א"י דאמר רחמנא ואשיריהם תשרפון
כאש מכדי ירושה היא להם מאביהם ואין
אדם אוסר דבר שאינו שלו האי משום הנך
דמעיקרא בביטולא בעלמא סגי להו אלא
מדפלוהו ישראל גלי אדעתייהו דניחא להו
בע"א וכי אתו נכרים שליחותיהו ידיהו
עבוד ה"נ י"ל וכי נכרי עביד שליחותא
דישראל למה נאסר דאין שליחות לגוי לזה
נ"ל והוא שנדייק למ"ש בגמ' ישראל שזקף
לבנה להשתחות לה ובא נכרי וכו' לימא
ישראל שאמר לנכרי זקוף לבינה והשתחו'
לה שאסר' שהגוי שליחות דישראל קעביד
דילפי' כתחילה של א"י וכו' לכך נ"ל דדוקא
נקט כי האי גוונא דכיון דקי"ל דאין שליחות
לגוי ואנו כאן רואים שאסרו משו' שליחו'
לכך צ"ל דדוק' כי האי גוונ' שעשו ישראל
מעשה ביד' דמוכח דניח' להו בהאי איסור'
כי האי גוונא אמר' דגוי שליח דישראל הא
מתסר כיון שעשה מעשה בידים מוכח דניחא
ליה בהכי א"כ כנדון דידן שזה הגוי העמידו
לישראל זה אצל ישראל חבריו והמעות הם
של ישראל זה ונתנם זה הגוי מדעת ישראל
בעל המעות וגם זה הישראל בעל המעות
הוא שעשה המעשה שהוא לוקח המעות של
רבית מיד חבריו נמצא שזה הגוי כל מה
שעושה הוא לצורך ישראל וגם הישראל
עושה מעשה באיסור זה וכי האי גוונא
אמרינן דיש שליחות לגוי ואיסור דאורייתא
איכא ומשו"ה כ' כאן שהוא רבית קצוצה,²³
ובהיותי בזה ראיתי להרב המחנ"א בהל'

ולפ"קע"ד נראה דכיון רש"י ז"ל לזאת
הקושיא ופי' אבל לוקח חייב
דמק' חשיב ליה כמי שגמ' מלאכה וכו' א"כ
נימא ג"כ בלקח תבואה קודם מירוח מן
הנכרי כיון שמכרם ליהויה כמו גמר מלאכה
ביד נכרי ולעולם פטור מה שלקחו כמו הכא
לזה י"ל דל"ק דהכא גבי פירות אמר' הכי
ומכירה הוא גמר מלאכה משום שכל עיקר
מלאכת הפירות הוא שתולשין מהאילן
וכונסן לביתו כדי למוכרו ואינו מחוסר שום
מעשה בגוף הפירות אלא זאת כדי למוכרם
והא מכרם בלא מעשה והם גמר מלאכה אבל
תבואה כיון שמחוסר מעש' בגוף הפירו' לא
מקרי גמר מלאכ' מה שמוכרם כיון שעדיין
צריכים עוד מלאכה בגופן זה נראה ונכון.

ובהיותי בזה ראיתי לעמוד במאי דכת'
הר"מ בפ"ה מה' מלוה ולוה
הלכה ד' גוי שלוה מעות מישראל ברבית כו'
ואם העמידו אצל ישראל אעפ"י שנתן הגוי
המעות בידו הואיל ומדע' ישראל נתן הרי זה
רבית והקשו ע"ז כל רבוואתא דאיך כתב
הר"ז רבית כיון דאין שליחו' לגוי נמצא
שהגוי הוא שנותן המעות לישראל ברבית
וישראל לא קעביד אסורא דאורייתא שהוא
רבית קצוצה.

ולק"ע"ד נ"ל והוא במאי דאמר' בפרק ר"י
דף נ"ג דאמר רב יהודה אמר רב
ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ובא נכרי
והשתחוה לה אסרה ומגלן אמר"א מתחילה

מב. דברי רבינו לכאן צ"ב דהנה מש"כ בתחילה דמאחר דניחא לישראל מהני הגוי להעשות שלוחו הדבר קשה דהא בגמ'
בב"מ ממעטינן שליחות בגוי מקרא דכתיב גבי תרומה אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית וא"כ מה בכך דגילה
דעתו דניחא ליה ע"י מה שעשה בתחילה סו"ס השתא מיהא הגוי הוי שלוחו לאסור את האבן וכו' וכמו כן ליה"ק במש"כ
רבינו לבאר שיטת הרמב"ם דהכא שאני דהישראל מקבל את מעות הרבית וכו' ואף הישראל עושה איסור וכו' הא הגם
דכן הוא האמת מ"מ כלפי מה שהלה עושה את הגוי שליח הוי בכלל דינא דאין שליחות לגוי וצ"ע

משום דאין שליחות לגוי וכיון דאמר' בגמרא דילן פרק ר"י דנ"ג דמשמע שם גוי בישראל נעשה ודאי דבגוי לחבירו נמי דנעשה והוא היפך הירושלמי ודוק.²⁰

ונחזור למאי דאתאן עלה דפועל גוי אם עשה מעקה שמברך ישראל בעשיית הגוי כיון דאמרינן בגמרא יד פועל כיד בעה"ב ולכאורה אין משם ראייה דאי אמרינן לענין ממון של זה קנאו שיזכה בממון ומשו"ה נימא שיברך על מעשה הגוי

שילוחין סי' י"ד ודבריהם תמוהים שכתב אין הגוי נעשה שליח לחבירו ובגמרא דידן נראה קצת דנעשה דאמרינן כי עבדו ישראל את העגל וכו' והרואה יראה שכאן בישראל איירי שאחר ישראל שזקף לבינה להשתחוות לה ובא גוי והשתחוה לה אסרה ודבריו צל"ע, ותלמידי הנז' לעיל תירץ בזה לפי חומר הנושא והוא דראייתו של הרב מחנ"א הוא דכיון דאמרינן בירושלמי דדמאי ופ"א מהלכו' תרומות דאין הגוי נעשה שליח לחבירו ה"ה דגוי בישראל דאינו נעשה

ואשר יראה בבאיור דברי רבינו דכל כה"ג דעיקר המעשה משוייך למשלח הרי דל"ש בו דין שליחות דעלמא דדין שליחות דעלמא הוא היכא דהמעשה נעשה ע"י השליח והמשלח אינו שייך כלל לפעולת המעשה אלא דהמעשה מתייחס אליו אולם היכא דהמשלח נעשה שותף בעצם המעשה הרי דהשליח ל"ח כשלוחו אלא כמי שמסייע לו ובכה"ג חשיב דהמעשה של הישראל אלא דהוא מסתייע ע"י הגוי ואפשר דכלפי זה לא נאמר מיעוט של פרשת שליחות דהא דגוי אינו יכול להעשות שלוחו של הישראל הוא כלפי מה שהישראל מוסר את כוחו לגוי לפעול במקומו וכלפי זה נתמעט הגוי אולם היכא דהישראל לא מסר כוחו לגוי אלא דהנכרי נעשה שותף עימו במעשה הרי דל"ח בכלל פרשת שליחות דפרשת שליחות הוא היכא דהמשלח מוסר כוחו לשליח לעמוד תחתיו וכל היכא דלא העמיד את השליח תחתיו הרי דלא חשיב שלוחו ולהכי הכא מאחר דהישראל הוא מקבל את המעות ונעשה ההלואה במעמד הישראל הרי דמעולם לא נתנתק המשלח מהמעשה ונמצא דלא חל בגוי חלות שליחות אלא דחשיב כמי שהגוי מסייע לישראל ותל"מ ולהכי בכה"ג אמרינן דיש שליח לדבר עבירה מאחר דמעשה הגוי לא עומד כמעשה נפרד המתייחס רק בהשלכותו לישראל וכו' אלא עומד כחלק מעשיית הישראל מאחר דהישראל המשלח לא התנתק מגוף המעשה. [אכן ע"י לעיל בהערה דהובא משי"ב בשו"ת חת"ס או"ל סי' פ"ד דהגמ' בע"ז לאו מדין שליחות נגעו בה וע"ש מש"כ לבאר בזה ואכמ"ל]

מג. לכאן יל"ב הדמיון ע"פ מש"כ רש"י בב"מ צ"ו ע"א [והבי"ד רבינו לעיל] ד"ה עבד דלאו בר מצוה לא דכתב וז"ל ושליחות נפקא לן (בבא מציעא ע"א, ב) מאתם, גם אתם - לרבות שלוחכם, דבעינן דומיא דמשלח, שיהיו דיניו נוהגים בו, וזה אין דין שואל נוהג בו, וגם משאיל, שאין לו כלום בלא רבו וכו' עכ"ל הרי דס"ל לרש"י דבכל שליחות בעינן דהשליח יהיה דומיא דהמשלח וכו' וא"כ בההיא דע"ז הא"ך הישראל מצי עביד שליח לגוי הא אינו כמותו וע"כ דמדברי הגמ' משמע דלא בעינן דיהיה דומיא דידיה וא"כ ק"ו הוא בגוי דהוי דומיא דהמשלח דמהני.

אכן בעיקר קו' רבינו לכאן נראה ליישב עוד דהנה מצינו לכמה מרבנותא דס"ל דאין שליחות בישראל מומר [וע"י שו"ת היכל יצחק אה"ע סי' מ"ו דכתב וז"ל ועוד נפלנו ברבנותא. שאמנם הנחנו שחרש בר שליחות לקידושין ולגיטין, אבל החרש הזה הוא מומר, וידועה שיטת הכפתור ופרח ושיטת המ"א וכו', שאין מומר יכול למנות שליח, ומתעוררת בכלל השאלה איך יכול המומר לגרש את אשתו ע"י שליח וכו' עכ"ל ע"ש] ומאחר דהעובד ע"ז הרי הוא מומר וא"כ הא"ך מצי עביד שליח ומינה הוכיח המומנ"א דגוי בגוי עביד שליח דהישראל המומר הרי הוא כגוי ומצי עביד למנות שליח גוי.

וכבר ראיתי להרב חקרי לב שפלפל בזה
ועלה שאין מברך ודו"ק.^{מד}

ובודאי נראה שאין יכול לברך ולהיות עסוק
בתלמידים לא יכולתי להאריך עוד בענין זה

מד. ובעיקר דברי המחנ"א כבר האריכו בזה ועי' בספר הזכרון [מערכת הא' אות ג'] למוהר"י טייב חי לא מת ז"ל דהק' ע"ד וז"ל כתב המחנ"א ה' שלוחין סי' י"א דלא אמרי' אין שליחות לגוי אלא בפועל דידו כיד בע"ה ושלוחו כמותו וכן הוכיח ה' ארעא דרבנן סימן ה' מהירושלמי דפ"ב דפאה עיין שם וכבר הוכחתי בס' עה"ש א"ח סימן ש"ז מדאמרינן בקמא דף נ"א בור של שני שותפין היכי משכחת לה אי דשוו שליח אין שליח לדבר עבירה וכ' הרשב"א ק"ל דילמא דשוי שליח גוי וי"ל דאין שליחות לגוי אפילו אינהו לדידן ע"כ וא"א אכתי משכחת לה בגוי פועל בשכר דידו כיד בע"ה אלא משמע דאין שליחות לגוי כלל וכי עכ"ל ע"ש וע"ע בשיעורי ר' שמואל [בב"מ דף י' ע"א] דנתקשה בזה וע"ש משי"כ ליישב ואכמ"ל.

רבינו שלום יצחק מזרחי זצוק"ל

רבינו נולד בחלב (ארם צובה) שבסוריה לאביו הרב משה עזרא מזרחי, אב בית הדין בעיר וחתנו של הרב שלום הדאיה ראש ישיבת המקובלים בית אל בירושלים. נקרא שלום על-שם סבו הרב הדאיה ויצחק על-שם סב אמו, רבי יצחק לבטון, דיין בחלב (נכדו של הרב חיים מרדכי לבטון).

בהיותו בן שנה וחצי עלה עם אמו לארץ ישראל אך אמו נפטרה כעבור זמן קצר. רבינו גדל בירושלים בשכונת אהל משה, אצל סבו הרב שלום הדאיה וסבתו שרה. את ראשית חינוכו ולימודו התורני קיבל מסבו ובכותאב של יוצאי חלב שעל יד בית הכנסת עדס בשכונת נחלאות. בהיותו בן עשר, החל ללמוד בישיבת פורת יוסף בעיר העתיקה אצל רבותינו הגאונים רבי עזרא עטייה, רבי יעקב עדס ורבי אליהו לופס זצוקללה"ה.

הגר"ע עטייה היה מרבה בשבחיו של רבינו ומכנהו "המעין". כבר מצעירותו ניכר כי עדין לגדולות, גאונותו בעומקה של סברא ובקיאותו בכל חלקי התורה הפליאו את כל מי שבא עמו במגע, ובהיותו צעיר לימים כבר רקם קשרים עם גדולי ירושלים, בהם הרבנים הגאונים רבי פנחס אפשטיין, רבי צבי פסח פרנק, רבי דוד יונגרייז ויהודה לוי זצוק"ל.

בשנת ה'תרצ"ט נישא לביתו של הרב עזרא עבאדי שעיו זצוק"ל, אשר שימש כדיין וכראש ישיבה בחלב, ונולדו לו שמונה בנים ושתי בנות. לאחר נישואיו החל לשמש כר"מ וכראש כולל בישיבת פורת יוסף, וכן בישיבת שערי ציון. מספר שנים מאוחר יותר התמנה לדיין בבית הדין של העדה הספרדית בירושלים, ובשנת ה'תשט"ו החל לכהן כדיין בבית הדין הרבני בתל אביב, ועבר להתגורר בעיר.

רבנו האיר את אור התורה בתל אביב כולה ומסר שיעורי תורה רבים מאוד בבתי המדרש בעיר, ואף שיעורי תורה ומוסר לעמך בית ישראל בשכונות, בהם הלהיב את לבם לקדושה ויראה ולעבודת ה'. בשנת ה'תשל"ג החל לכהן בבית הדין הגדול. כעבור מספר שנים שב להתגורר בירושלים עד להסתלקותו בשבת, כ"ו בטבת ה'תשנ"ה.

רבינו נודע כמגדל אור של תורה ויראה בכל מקום בו הלך, וכדמות נשגבה אשר עמדה על קוצו של יו"ד בהלכה בשמירה על גדרי ההלכה ובחזיון חומות הקדושה והיראה. שניים מתוך עשרת כרכי שו"ת "דברי שלום" יצאו לאור בחייו, והשאיר אחרי הסתלקותו.

לפנינו מעט מזעיר מחידושי מתוך ספר דברי שלום על הש"ס כת"י, תודתנו נתונה לנכדו הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א שהמציא לנו את חידו"ת לזכות בהם את הרבים.

בדין ברכה אחת מעין שלש האם הוי מהתורה

מברך לאחריהם מהת' ג' ברכות כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת מ"מ מודה שאין טעונין ברכה מהת' לפניהם אלא מדרבנן, וכ"ש לרבנן דס"ל שאין טעונין ברכה לאחריהם מהת' א"כ בודאי שלפניהם אינן טעונין אלא מדרבנן, וא"כ בודאי דצ"ל דאסמכתא היא בעלמא דהא אינן טעונין ז' מינין מהת' לא לפנייהם ולא אחריהן, וא"כ מאי דקאמר שטעונין שני הילולים ומיניה קייליף לשאר פירות אינו אלא אסמכתא, ומאי דאמרינן בגמ' דיליף מז' המינים שטעונין ברכה היינו אליבא דר"ג דס"ל דהוי מהת' מקרא דואכלת ושבעת וברכת וע"ז כתב ר' יונה דמאי דקיליף מקרא דקודש הילולים שטעונין ברכה לפנייהם לאחריהם אינו אלא אסמכתא דודאי מהת' אפילו ג' המינים שטעוניים לאחריהם ברכה לר"ג מהת' לפנייהם אינו אלא מדרבנן, וא"כ איך דרשינן מקרא דקודש הילולים להטעין כל הפירות ברכה לפנייהם ולאחרייהם אלא ע"כ דלא הוי אלא אסמכתא.

והאי לא קשיא דא"כ הול"ל בגמ' (דף לה.) הניחא לר"ג אלא לרבנן מנ"ל, וכדאמר הניחא לזמן דתני נטע רבעי, דיש לומר דעדיפא מינה קא דחי.

ביאור העת הרמב"ם

ב. והנה הרמב"ם (פ"ב מה"ב הי"ד) כתב לגבי ברהמ"ז דאם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך חוזר ומברך, וכתב הלח"מ בשם הב"י (סימן ר"ט) דהר"מ כתב דוקא דין זה לגבי ברהמ"ז דהוי מהת' אבל שאר ברכות שנסתפק אינו חוזר ומברך דהוי

ביאור העת הרבינו יונה

א. כתב הרשב"א (ברכות לה ע"א) וז"ל הלכות גדולות בכל הספרים סברא היא אסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, כלומר בכלהו בין מידי דבר נטיעה ובין מידי דלא בר נטיעה, ובין למ"ד נטע רבעי ובין למ"ד כרם רבעי ליכא דטעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו מהת' אלא שבעת המינים בלבד שהן טעונין ברכה לאחריהן מהת', הא שאר מינין בין לפנייהן בין לאחריהן אין טעונין כלל אלא מסברא וקרא אסמכתא בעלמא עכ"ל הרשב"א. וכן משמע מדברי הרשב"א (דף מד.) לגבי מחלוקת רשב"ג וחכמים אי מברכין ג' ברכות על תאנים וענבים או מעי"ג דלרשב"ג ואכלת ושבעת וברכת קאי אכולהו ולרבנן ארץ בפסק הענין ש"מ שאינן טעוניים ג' ברכות רק אלהם לחוד ועל השאר מעי"ג, ואילוילי שהפסיק הענין הוה מברכין עליהם ג' ברכות ע"ש.

ועיין להרב משאת משה (ח"א סימן א') שתמה ע"ד התר"י שכתבו בר"פ כיצד מברכין דשבעת המינים טעונין ברכה לאחריהם מהת' אינם טעונין ברכה מהת' לפנייהם אלא מדרבנן, ובסוף פרקין כתבו בשם ר"י דברכת מהעי"ג מדרבנן היא ע"ש במ"מ, ועיין בחידושי אנשי השם (שעל הר"ף אות ב) שכתב וז"ל לאו דוקא כל הז' מינים, שאין לנו מהת' אלא על הלחם וכ"כ המפרש הזה עצמו למטה בשלהי פרקין בשם הר"ר יונה עכ"ל. ובודאי דוחק הוא לומר דהוי לאו דוקא.

ולי נראה לומר דכוונת ר' יונה לומר שאפילו לדעת ר"ג דסובר ז' המינים

כמ"ש ליישב את הרמב"ם מהסוגיא לה. דכ"ז הוא אסמכתא מדהוצרך לדחוקי ללמוד מקמה וכרם, וכן הברייתא דיליף מקדש הילולים, ש"מ דלית ליה ז' מינין מהת'.

והנה לפי"ד הלח"מ שכתב לבאר את הסוגיא בדרך זו דאפילו נומר דהוי מהת' אבל האמת אינו כן, יתיישבו דברי התרי' שלא יהיו סותרים זה את זה. שכתב בריש פירקין דו' המינים הוי מהת', היינו לפי סוגיא זו דקאמר אלא דיליף מז' המינים, דהכוונה היא אפילו דנימא דשבעת המינים הוי מהת' אבל האמת אינו כן, אלא כמסקנת דסוגיא דהוי מסברא דרבנן, וז' המינין אין חיוב ברכה לאחריהם אינו אלא מדרבנן וכמ"ש התרי' בסוף פירקין.

ולפי הלח"מ א"ש השתא דקאמר דאפילו גמ' נימא דשבעת המינים הוי מהת' גם לרבנן ולפי האמת אינו כן, ומשו"ה לא קאמר הניחא לר"ג אלא לרבנן מאי איכא למימר.

ובמו שנקטו התרי' בדרך מד. כן כתבו בסופ"ק בשם רבני צרפת דאם בירך במקום מעי"ג ברכת הזן יצא והיינו מטעם דמע"ג הוי מדרבנן כמו שכתבו בדרך מד.

ביאור דעת הרא"ש

ג. ועיין בבי" (טוף סימן ר"ט) שכתב וכ"כ ג"כ הרא"ש בפרק ההוא (סימן ט"ז) וז"ל ויש להסתפק על ברכת בנ"ר אם צריכה שיעור אם לא דדלמא דוקא ברכת מעי"ג דכתיב ואכלת ושבעת וברכת היא דבעיא שיעור וכו' משמע דס"ל דברכת מעי"ג דאורייתא היא ע"ש בבי", ועיין בהרא"ש (שם) שכתב או דילמא לא נתקנה בו"נ שהיא דרבנן אלא

מדרבנן, וא"כ צ"ע ליישב הסוגיא בריש כיצד מברכין דמשמע התם דהוי ז' מינין מהת' ע"ש בלח"מ, ולפי"ד מתיישבת שיטת הר"מ דמפרש הסוגיא דאזלא לפי סברת ר"ג, וקאמר הש"ס באפ"ה אין ללמוד מז' המינין, וכ"ש אליבא דרבנן דס"ל דגבי ז' המינים הוי מדרבנן דאין ללמוד כלום מז' המינין.

והנה הלח"מ כתב להקשות על הר"מ מהגמ' (לה). דאע"ג דאמר שם במסקנא אלא סברא הוא וכו', דמשמע דמהא לא הדר ביה דודאי ז' המינין הוי מהת' דליכא שום טעמא למיהדר מהא, ואפשר דאיכא טעמא דככתב הבי"ב דודאי אם הוא מהת' הול"ל דבעינן ג' ברכות ממש ולא ברכה מעי"ג, ולכך סבור ודאי דכשאמר בגמ' אלא מז' המינין ר"ל אפילו דתאמר דשבעת המינים הוי מהת', אבל לפי האמת אינו כן, מ"מ ק"ל דלמ"ד נטע רבעי משמע התם בגמ' דאיתר חד הילול לכל דבר נטיעה דטעון ברכה, ואע"ג דבגמ' אמרו אלא סברא הוא, משמע דמהא לא הדר, וא"כ קשה על הר"מ שפסק בהלכות מע"ש כמ"ד נטע רבעי ואיך כתב דכל הברכות מדרבנן, הא בכל ברכה דנטיעה הוי מהת' וצ"ע ע"ש בלח"מ.

ונ"ל ליישב דהרמב"ם מפרש מאי דילפינן מקרא דקודש הילולים ברכה לפנייהם ולאחרייהם אין זה לימוד גמור אלא אסמכתא וכמ"ש התרי' דהא אפילו לר"ג בז' מינין הוי מהת' זהו לאחרייהם אבל לפנייהם הוי מדרבנן וא"כ בודאי דכל שאר פירות אפילו דבני נטיעה נינהו אין מברכין לפנייהם ולאחרייהם אלא מדרבנן ומאי דבעינן למילף מהך קרא אינו אלא אסמכתא ובזה אתי שפיר שיטת הר"מ דכל הברכות הוי מדרבנן ואפילו במידי דנטיעה. (ועיין בהגרא"א (סימן ר"ט סק"ג) שכתב

ברא"ש. ועיין ברמזים שכתב הטור (בקיצור פסקי הרא"ש) שא"א הסכים לדבריו.

וצ"ע דהא ס"ל להרא"ש דמע"ג הוי מהת', וכ"כ הטור בסימן ר"ט ומסתמא ס"ל כן בדעת אביו הרא"ש א"כ איך יצא יד"ח בברכת הזן הרי צ"ל מע"ג מהת', וכמו שמטע"ז הרא"ש כתב בתוספותיו דלא כהר"י. ועיין במעדני יו"ט (אות ג') שהעיר מזה, וכן הבה"ל בסימן ר"ח בדה"א אלא ברכת הזן וכו' יצא, כתב ולמ"ד מע"ג מהת' צ"ע אי יצא בברכת הזן לבד, וסברתו כמ"ש להדיא הרא"ש בתוספותיו.

וצ"ל בדוחק דמ"ש הרא"ש וכן נראה, היינו דמסכים למ"ש התר"י בשם רבני צרפת בזה שבא להוסיף שאם עדיין לא חתם א"כ שיסיים כמו בברכת מע"ג, אבל ה"ג למאי דס"ל להרא"ש דמע"ג הוי מהת' ה"ג לא יצא בברכת הזן לבד א"כ השלים את הברכה כמו בכל מע"ג, וכמו שכתב (בדף מד.) בתוספותיו ליישב את קושיית התר"י בזה שבאו להוכיח דמע"ג הוי מדרבנן].

ד. ועיין במשאת משה שכתב ע"ד הבי' וז"ל אף כי אני בענייתי י"ל קצת מן הגמגום בזה שהרי הרא"ש כתב בר"פ עמ"ש בגמ' (לה.) דברכה כתיבה בתורה מקרא דקדש הילולים, וכתב הוא ז"ל ומסקינן דמסברא ידעינן דאסור להינות וקרא אסמכתא דעיקר קרא לנטע רבעי דבעי חילול ופליגי וכו' וקי"ל כמ"ד כרם וכו' עכ"ל. נראים הדברים דלא למדנו ברכה מהת' כלל אלא מהסברא, ואם איתא הא קרא צווח ואכלת ושבעת וברכת והיכי תלינן ליה מסברא, גם באותו פרק כתב גבי האוכל אורז כעין דייסא דמברך במ"מ ולאחריו בנ"ר דלא נתקנה

דומיא דברכת אחת מע"ג שהיא דאורייתא ע"ש. וכבר המעדני יו"ט (או"ש) כתב שלא היה לו להבי' לכתוב דמכאן משמע שהרי לקמן בסמוך כ"כ בהדיא ע"ש.

וכן דעת תוס' רבינו יהודה חסיד (דף לה.) שכתב אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה וכו' וקרא דקודש הילולים דלעיל אינו אלא אסמכתא בעלמא, ולפי המסקנא לא מצינן ברכה לאחריו מהת' אלא בז' המינין ולמ"ד נטע רבעי יכול להיות אפילו בשאר אילנות ע"ש.

ועיין בתוס' הרא"ש (מד.) שכתב וז"ל וכתב הר' יונה דברכה אחת מע"ג מדרבנן היא, והביא ראיה מדאמרין לעיל שאם בירך על התמרים ברכת הזן במקום מע"ג שיצא דתמרי נמי מיוזן זייני, ואי ברכה אחת מעין ג' דאורייתא היא יצא בברכה אחת, וקשה לי דבריש פרקין משמע דהווי דאורייתא וכו', והא דאמרין לעיל שאם בירך על התמרים ברכת הזן יצא ר"ל שאין צ"ל עה"ע ועל פרה"ע שהוא כנגד ברכה ראשונה, אבל יאמר על ארץ טובה ורחבה ויגמור עכ"ל הרא"ש בתוס', הרי דנקט בדעת התר"י שמע"ג הוי מדרבנן, ואיהו גופיה פליג וס"ל דהוי מהת'.

[והנה הרא"ש בסופ"ק דברכות (סימן יד) כתב את דברי הר' יונה בשם רבני צרפת שאפילו לא אמר רק ברכת הזן בלבד בין על היין בין על התמרים יצא, וכתב ע"ז הרא"ש וכן נראה דדוקא אם סיים ברכת הזן אבל אם אמר כל נוסח ברכת הזן ועדיין לא חתם, יתחיל ועל שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה וכו' ויסיים בברכת מע"ג ע"ש

דהוי מדרבנן אלא כיון שהנוסח התקיננו חכמים משו"ה קאמר בהאי לישנא שלא נתקנה ברכת מעי"ג אלא על ז' המינין, ולעולם ס"ל דהוא מהת' וכמ"ש להדיא הרא"ש בתוספותיו.

ועוד ק"ל על דברי המשאת משה דלפי"ז יהיו סותרים דברי הרא"ש זא"ז שהרי כתב בהדיא (בפ"ו סימן ט"ז) או דילמא לא נתקנה בנ"ר שהיא דרבנן אלא דומיא דברכה אחת מעי"ג שהיא דאורייתא, ובע"כ צ"ל כמ"ש.

ועיין בגינת וורדים (או"ח כלל א' ס"י) שכתב שיש לדקדק בדברי הרא"ש כיצד יהיב טעמא ואומר שברכת מעי"ג שמברכין על פהב"כ דהויא ברכה מהת' והלא אין ברכה מהת' אלא על פת גמור ע"ש בגו"ר, ודבריו תמוהין דהא איכא רבים דס"ל דהויא מהת' והרא"ש ג"כ הכי ס"ל וצ"ע.

ברכה מעי"ג אלא על ז' המינין וכו' מראין הדברים דברכת מעי"ג לאו דאורייתא היא דאל"כ לא חייבה תורה מיבעי ליה, מאי לא נתקנה קאמר אע"כ כדכתיבנא וכו' ע"ש במ"מ.

הנה מה שדקדק מלשון הרא"ש שכתב למסקנא מסברא ידעינן וקרא אסמכתא שנראין הדברים שלא למדנו ברכה מהת' כלל אלא מסברא אין מוכרח, דהרא"ש קאי על הילפותא לגבי פירות וירקות דתנן במתניתין וע"ז כתב דאין ללמוד מהקרא דקודש הילולים אלא ידעינן מסברא, אבל לגבי ז' המינין דלא בעינן למילף עלייהו מקרא קודש הלולים, ואדרבא בעי תלמודא למילף מינייהו לשאר פירי וירקי וע"ז קאי הרא"ש דלגבייהו ילפינן להו מקרא ואכלת ושבעת וברכת, וגם מה שדקדק המ"מ מלשון שכתב הרא"ש דלא נתקנה מעי"ג דמשמע דהוי מתק"ח, אין מוכח מזה דס"ל

הגאון רבי אברהם עטייה זצוק"ל

טפי דמע ודברי הספד על הגאון זצוק"ל הובאו לקמן במדור "ויאסף אל עמיו", וכאן הובאו דברי חיזוק לחודש הרחמים והסליחות מכתב יד קדשו.

במהות חודש אלול

(בראשית יט, יט) בפסוק זה מרומז חודש אלול "ואנוכי לא אוכל להמלט" ר"ת "אלול" – אי אפשר להמלט מיום הדין בלי חודש אלול.

ועפ"ז ניתן לבאר את כל הפסוק:

"הנה נא מרמז על נ"א יום, עפ"י מה שכתב בכף החיים (או"ח סי' תרס"ד, א) וז"ל: ועוד יש לומר עפ"י מה שנוהגים להתחיל בבקשת רחמים מר"ח אלול אם בתקיעות אם בסליחות כל אחד לפי מנהגו. ומיום א' דר"ח אלול עד יום הושענא רבה הם נ"א יום ולזה אומרים הושענא רבא ר"ל הושע יום נ"א רבה שהוא הסיום...

"ותגדל חסדך... להחיות את נפשי" הקב"ה הגדיל חסדו עמנו שנתן לנו כל כך הרבה ימים כדי להחיות את נפשנו.

"ואנוכי לא אוכל להמלט" (ר"ת אלול) מכיון שאין מי שיכול להמלט מיום הדין הנורא.

"ההרה" – הגורם לכך זה היצה"ר שנקרא "הר" כמבואר בסוכה (גב.) "לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצה"ר ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, צדיקים נדמה להם כהר גבוה..."

בגמ' ר"ה (טז): איתא "אמר רבי יוחנן שלושה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורים, ואחד של צדיקים גמורים, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדים מר"ה ועד יוהכ"פ, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה".

וכנאמר בתפילת ר"ה מי לחיים מי למוות, ועל כל אדם מוטל להציל את עצמו כמבואר קידושין (מ): לעולם יראה אדם את עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי.

וניתן לרמז בפסוק "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלוך ושמעת בקולו" (דברים ד, ל) "בצר" ר"ת ב'ינוניים, צ'דיקים, ר'שעים אז "ושבת" – כאשר הספרים פתוחים מוטל על האדם לשוב בתשובה.

ומכיון שאין מי שיכול להמלט מיום הדין האיום והנורא, הקב"ה הגדיל חסדו עמנו ונתן לנו את הימים האלו חודש אלול והימים הנוראים, ימי הרחמים והסליחות, וניתן לרמז את זה בפסוק "הנה נא מצא עבדך חן בעיניך ותגדל חסדך אשר עשית עמדי להחיות את נפשי ואנוכי לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרעה ומתי

- פרק שמסמל על חיים, פסוק כג) "החפץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלוקים הלא את החיים".

וכן ניתן לרמוז "בפסוק אני לדודי ודודי לי" **אני** - ר"ת א'לול י'מים נ'וראים. על זה אמר הלל "אם אין אני לי מי לי" (אבות א, יד) לומר אם אין "אני" שהוא ר"ת אלול ימים נוראים אזי "מי לי" מי יכול לעזור לי וכמבואר שימים אלו מסוגלים לבנות את האדם.

וכן ניתן לרמוז "כללא דאבידתא כיון דאמר ווי לה לחסרון כים מיאש ליה מינה" (ב"מ כג.) א'מר ו'וי ל'ה לחסרון ר"ת אלול, לרמוז שעל האדם להצטער באלול על חסרונותיו.

חיזוק באלול גם לתלמודי חכמים

כתב הכה"ח (או"ח סי' תקפא, ס"ק ז') וז"ל "יותר טוב בימים אלו להרבות סליחות ותחנונים עם הציבור מללמוד, הרב טור ברקת, וכן ראיתי לקצת רבנים שתמיד היו עסוקים בגופי הלכות ובחיבורים ובחודש אלול היו מניחים קצת מסדרם ללמוד גירסא ותחנונים, ברכ"י אות ו'".

נמצא שגם תלמידי חכמים צריכים חיזוק באלול, וניתן לרמוז "אלול תשרי" ר"ת "את" ומבואר בפסחים (כב:) את ה' אלוקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, לרמוז שגם תלמידי חכמים צריכים לעסוק הימים אלו בדברים המביאים לאת ה' אלוקיך תירא.

וניתן לרמוז בפסוק "ובידך לגדל ולחזק לכל ועתה אלוקיני וכו'", ו'לחזק ל'כל ועתה א'לוקיני ר"ת אלול, שבאלול כולם צריכים להתחזק, ו'לחזק לכל" בא לרמוז על הת"ח, עפ"י מה שפרשתי במקום

"פן תדבקני הרעה ומתי" שמחמת היצה"ר יש לנו חשש מיתה כמבואר בקידושין (ל:) ואמר ר"ש בן לוי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו שנאמר אלהים לא יעזבנו בידו".

ולבן חסד גדול הימים האלו.

וכן ניתן לרמוז בפסוק "ויתן אותם לרחמים לפני כל שוביהם" (תהילים קו, מז) ו'יתן אותם לרחמים ל'פני" - ר"ת אלול. שניתן לנו חודש אלול חודש הרחמים. "כל שוביהם" - זה מה ששבה היצה"ר, כמו שכתב האוה"ח (דברים כא, יא) וז"ל "ושבית שבי" - מה ששבה היצר מבחינת הטוב ממך בפיתויו ובניצחונו, שכמה נשמות ישראל שביות בידו וכו'" ע"ש שהאריך בזה.

לרמוז שחודש הרחמים ניתן לנו לרחמים לפני כל השובים אותנו. שנוכל לנצח אותם שאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו וכנ"ל.

וכן ניתן לרמוז בפסוק "הצל לקחים למות ומטים להרג אם תחשוך" (משלי כד, יא) ל'מות ו'מטים ל'הרג א'ם - ר"ת אלול. לרמוז שהחודש הזה הוא עבור "הצל" להציל את אלה שחלילה לקוחים למות ולהרג.

וכן ניתן לרמוז בפסוק "למען שמי אאריך אפי ותהילתי אחטם לך לבלתי אכריתך" ו'תהילתי א'חטם ל'ך ל'בלתי" - ר"ת אלול, לרמוז שהקב"ה מגלה לנו בחודש אלול מהי אריכות אפו. "לבלתי אכריתך" - בעבור שהקב"ה חפץ בתשובת הרשעים ולא במיתתם, כמש"כ ביחזקאל (פרק יח- מלשון חי

"לולא" אותיות "אלול". לרמזו שבימים אלו צריך לפשפש במעשיו כדי לזכות לארץ החיים שאפי' דוד המלך ע"ה פחד שלא ברור לו אם יזכה לארץ החיים.

"ועתה" - ממשיך הפסוק איך מתחזקים? - ע"י "ועתה" כמבואר בב"ר (כא. ו) "אין ועתה אלא תשובה שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלוקיך..."

"אלהינו" - החזרה בתשובה צריכה ביותר בתקופה זו של "אלהינו" כמבואר בברכות (ס:) "באלהים אהלל דבר- זו מדת פורענות", ומבואר בר"ה (לב:) "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וכיום הכיפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה" הרי כאמור ימים אלה ימי דין וכאמור "אלהים" זו מידת פורענות" ולכן צריך לפשפש במעשיו ולחזור בימים אלו, ימי הדין בתשובה.

דרכי התשובה

✦ כתוב בפלא יועץ ערך תשובה "באמת אמרו שהעיקר הגדול ליכנס לדרכי התשובה הוא לימוד התורה" וזה נרמז גם בפסוק הנ"ל "ועתה" כמבואר בתוס' מגילה (ג:) עתה באתי- פי' ריב"ן על תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת (דברים לא), שהחזרה בתשובה תתכן רק ע"י לימוד התורה, שבלי תורה האדם לא יודע מה לתקן.

ובן נרמז בפסוק "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה", ויאמרו לאמור אשירה לה' כי גאה גאה,

אחר את הפסוק "ואל תבא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חיי" (תהלים קמג, ב) עפ"י הגמ' בערכין (ז.) "תניא רבי אליעזר הגדול אומר אלמלא בא הקב"ה עם אברהם ויצחק ויעקב בדין אין יכולים לעמוד מפני תוכחה", ומבואר בסוטה (ה.) "כאברהם יצחק ויעקב דכתיב בהם בכל, מכל, כל" וזה שאמר הפסוק "אל תבא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך" אפי' האבות הקדושים שנאמר בהם "כל".

ולפי"ז גם מה שאמר "ולחזק לכל" ר"ל גם אלו שהם כאברהם יצחק ויעקב שנאמר בהם "כל" צריכים חיזוק, מאחר ותמיד להקב"ה יש תביעה, וא"א לעמוד בתוכחתו".

[וראיתי בספר ליקוטי אורות על התהילים שם שפירש "ואל תבא במשפט וגו' פירוש הפסוק כי אפילו המלאך שנקרא "כל חיי" שכולו חיים ואין העדר ומיתה אם תבא איתו במשפט לא יצדק לפניך, א"כ ואל תבא במשפט את עבדך שהרי אני עפר ורימה..." אלא שלכאורה א"כ הגמרא בערכין היתה צריכה לומר חידוש גדול יותר, לא רק אברהם יצחק ויעקב אלא אפילו המלאכים].

ובן מבואר בתהילים "לולא האמנתי לראות כטוב ה' בארץ חיים" ודרשה הגמ' בברכות (ד.) תנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על "לולא"- אמר דוד לפני הקב"ה "רבש"ע מובטח אני כך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא. אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו..." ושם ברש"י: נקוד על לולא, לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב לומר שלא דבר ברור היה לו לראות כטוב ה',

המעלה על ליבו דברים אלו לא יבא לידי עבירה"

מבואר שהדרך לשוב בתשובה ולהימנע מעבירות זה אחד מג' דרכים: א) להתבונן במעשים ב) שיחשוב שהיום זה הסוף שלו ג) שיחשוב מה יהיה בסופו, עפר ותולעה ועתיד ליתן דין וחשבון.

גירתן לרמז את זה בפסוק "ואני אתנהלה לאטי לרגל (בראשית לג, יד) "ואני אתנהלה לאטי לרגל" ר"ת "אלול" על האדם בימים אלו לנהל באיטיות את מעשיו ולהתבונן בהם וכפי שכתב מה"ח (או"ח סימן תקפ"א ס"ק כד). "חודש אלול זמן תשובה לכל הוא ויזהר לפשפש במעשיו וטוב וישר שבכל לילה קודם שישן טרם אמירת וידוי יפשפש ויחפש דרכיו ובמעשיו באותו יום ויתודה וישוב וכן יעשה מר"ח עד יוהכ"פ, והיה צריך לעשות כן כל ימיו בכל לילה כמעשה הצדיקים קראו בשמותם מארי דחושבנא ולפחות כה יעשה במ' ימים הנוראים הללו".

"לרגל" מלשון סוף עפ"י המבואר ביומא (לח). "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא שנאמר רגלי חסידיו ישמור" ופרש"י רגלי חסידיו ישמור- סופי חסידיו ישמור, א"כ באלול צריך להתבונן ויחשוב א. היום זה הסוף שלי, כנ"ל. ב. מה יהיה בסופו וכנ"ל.

"לאטי" ר"ת "לאורך ימים טובים", שעל ידי ההתבוננות הנ"ל יזכה לאורך ימים טובים.

בפסוק זה מרומז פעמיים "אלול", "לה' ויאמרו לאמור א'שירה", "ויאמרו לאמור א'שירה לה' ", שבאלול צריך לקיים את השירה, ועתה כתבו לכם את השירה ולמדה את בני ישראל, להרבות בלימוד התורה.

ב התבוננות בג' דברים: א) כתוב בספר התודעה על חודש אלול (י) "אלול לשון תרגום הוא זה ומשמעותו התבוננות, חיפוש וחיטוט כמו שנאמר ויתורו את הארץ ומתרגמין ויאילון ית ארעא, שכך הוא ענינו של חודש זה התבוננות הלב על כל מעשי השנה וכל דבר פשע אשר בהם לחפור ולעקור מן הלב ולשוב אל ה' [נרמז בפסוק ונתתי את לבי לדרוש ולתור (קהלת א) מרומז בפסוק זה פעמיים ר"ת אלול "ונתתי א'ת ל'בי לדרוש" וכן "א'ת ל'בי לדרוש ו'לתור" לרמזו שבחודש זה צריך לדרוש ולתור, התבוננות הלב].

ג איתא בגמ' שבת (קנג.) תנן התם רבי אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאלו תלמידיו את ר"א וכי אדם יודע איזה יום ימות, אמר להם וכל שכן ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה".

ד איתא באבות (ג, א) "הסתכל בשלושה דברים ואי אתה בא לידי עבירה דע מאין באת ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" וברבנו יונה "...על כל פנים

כתר תורה

מתורת מורנו ורבינו הגאון הגדול
רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א



בדין ברכה ראשונה לאדם חולה קורונה שאינו חש טעם באכילתו

מש"כ בזה בספרי "עטרת שלמה" או"ח (סימן לט-מ). ועי"ש שכתבנו בשם המנ"ח ושו"ת פנים מאירות הנ"ל דלענין ברהמ"ז הכל מודים דבעינן הנאת מעיו, ושעל כן ס"ל דאם אכל חצי זית והקיאו ושוב בלעו לא יברך ברהמ"ז כיון דליכא הנאת מעיו בכזית ולא קרינן ביה "ושבעת" וכמו"כ בין החניכיים אינו מצטרף לברהמ"ז. וע"ש מה שהארנו בביאור גדר שיעור עיכול, ואכמ"ל.

וע"ע מש"כ בספרי הנ"ל (סימן סא) בשם המנ"ח (סימן שיג) ושו"ת חת"ס או"ח סימן קכז) דבמצות עינוי יוה"כ בודאי אזלינן בתר הנאת מעיו ושעל כן בין החניכיים אינו מצטרף. והאחיעזר (ח"ג סימן סא) פליג עלייהו וס"ל דגם בעינוי יוה"כ בתר הנאת גרונו אזלינן. וע"ש אשר למד גם בדעת המנ"ח והחת"ס שידודו בעינוי יוה"כ דבנוסף להנאת מעיו בעינן נמי הנאת גרונו. ושעל כן באכילה ביוה"כ באמצעות הזונד"א או אינפוזיא לכו"ע לא יתחייב בעינוי יוה"כ כיון דליכא הנאת גרונו. ואולם מלבד זאת הוי שלא כדרך אכילה, ע"ש באורך.

כידוע ישנה הנאת החיך, וישנה הנאת מעיים. ובדין מאכלות אסורות מצינו דנחלקו רבי יוחנן ור"ל בגמ' חולין (קג:) האם אזלינן בתר הנאת גרונו כרבי יוחנן או בתר הנאת מעיו וכר"ל, נפק"מ האם מה שבחניכיים מצטרף, וכן נפק"מ אם אכל חצי זית והקיאו ושוב אכלו תוך כדי אכילת פרס. ופסק הרמב"ם (פי"ד ממאכלות אסורות ה"ג) כר"י. ושעל כן אזלינן בתר הנאת גרונו, ובין החניכיים מצטרף וכמו"כ במקרה של חצי זית הנ"ל מצטרף, כיון דאיכא הנאת גרונו.

בדין אכילה דמצוה כגון אכילת מצה דעת המנ"ח (מצוה ו' סק"א, ומצוה י' סק"ב) דג"כ יש לילך בתר הנאת גרונו. וכן דעת הרבה אחרונים - שו"ת פנים מאירות (ה"ב סימן כז), שו"ת חת"ס (או"ח סימן קכז), שו"ת חת"ס (סימן צו). לעומת זאת דעת הלבוש (סימן תעה) דמדקיי"ל בלע מצה יצא משא"כ מרור, ש"מ דבאכילת מצה עיקר המצוה מילוי הכרס לפיכך יוצא בה בבליעה, אבל באכילת מרור צריך שיטעם בחיכו את טעם המרירות, וכן מבואר במחה"ש (סימן תעה סק"ד) דבאכילת מצה מודה ר"י דבעינן הנאת מעיו. ועיין

האומצא מברך מטעם זה שהחיד נהנה (משנ"ב שם). וש"מ בפשטות דטעם ברכת המים בסתם היא משום הנאת מעיו לצמאו.

ואולם עיין משנ"ב שם (סק"מ) אשר כתב השותה מים לצמאו, נראה דלא דוקא לצמאו ממש, אלא בסתמא כל שהחיד נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך ברכה, ואם לא היה צמא כלל לא היה החיד נהנה ממנו, ע"כ.

ולכאורה נראה מדבריו דהצמאון אינו סיבת הברכה אלא סימן שהחיד נהנה מהשתיה, ולעולם בעינן לסיבת הברכה שיהיה החיד נהנה ממנו, הא בלא"ה לא יברך. ולפ"ז לכאורה יחלוק המשנ"ב על הרחיד"א במחבר"ה הנ"ל.

ואולם נראה לענ"ד לומר דישנה הנאת הערב, וישנה הנאת המועיל. ודרך משל האוכל שוקולד זהו מפני שערב לחיד. אבל האוכל לחם שעליו יחיה האדם וכן שאר מזונות ופירות הרי זה לתועלת המזינה שבאכילתו. ושעל כן בענין שוקולד בודאי מי שאינו חש בטעמו לא יברך, כיון שאינו נאכל למטרת מזון אלא להנאת החיד, וכל שאינו חש בטעמו אינו מברך. אבל בענין אכילת לחם היתה סלקא דעתין בגמ' (ברכות לה.) ללמוד ק"ו אם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, ואע"ג שהק"ו לא קיים למסקנא זהו מטעמים אחרים [אם מטעם הרא"ש דהודאה על מה שאכל אינה מכרחת בקשה על מה שלא אכל, או כטעם המשך חכמה "פן תאכל ושבעת וגו' ושכחת שם ה' אלוהיך"], הא בלא"ה סיבת הנאת המזון לברכה לבסוף היא סיבת הנאת המזון בק"ו לברכה ראשונה.

ועתה יש לעיין בענין ברכת הנהנין בברכה ראשונה האם אזלינן בתר הנאת גרונו או סגי בהנאת מעיו בלא הנאת גרונו.

והנה באופן שהחיד נהנה בודאי מברך, וכדקיי"ל (סימן רד ס"ח) דכל האוכלים והמשקים שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחיד נהנה מהם מברך עליהם תחילה וסוף. וכתב שם המשנ"ב (ס"ק מג) דבאופן שאין החיד נהנה מהם מחמת שטעמם רע, אע"פ שמתרפא מהם אינו מברך כלל. וש"מ דהנאת החיד (גרונו) מהוה סיבה לברכה. אולם אכתי יש להסתפק כבנ"ד שאינו חש מטעם הנאת החיד מחמת חולי הקורונה, ואולם אוכל מאכל מזין כלחם, האם מחויב בברכת המוציא, ומטעם דסוף סוף הנאת מעיו אית ליה.

עיין שע"ת (סימן רד ס"ק יז) אשר כתב בשם הרחיד"א במחבר"ר בשם רבני ירושלים דהאוכל חלמון של ביצה כמות שהוא חי לצחצה הקול, אף שאינו נהנה בטעם אכילתו, מ"מ הוא נהנה במזונו. ע"כ. הא קמן דס"ל להרחיד"א דסגי במה שנהנה במזונו אע"ג שאינו נהנה בטעם אכילתו, ממילא ה"ה בנ"ד י"ל כן ויברך ברכת הנהנין על אכילתו. ופסק כמותו בקצש"ע (סימן ג ס"ח), ובכה"ח (סימן רד אות א), וכ"פ בחזו"ע ברכות (עמ' קנו).

והשבנו להוכיח כדברי הרחיד"א מדקיי"ל (סימן רד ס"ז) השותה מים לצמאו מברך שהכל, ואע"ג שאם שותה לרפואה או שחנקתיה אומצא אינו מברך כיון דבכה"ג אין החיד נהנה, ומ"מ כששותה שאר משקין שהחיד נהנה אפילו לרפואה או שחנקתיה אומצא מברך, וכמו"כ אם אוכל פת להעביר

לפניה ולאחריה כיון דסוף סוף נהנה גרונו, ואע"פ שאינו צריך לאכילה, אבל אם אכל וקץ באכילתו בכה"ג לא יברך לפניו ולא לאחרי, דשאני התם דלית ליה הנאת גרון ולא הנאת מזון. העולה מהאמור דאכן סגי בהנאת החיך לחיוב ברכה וכשותה משקין לרפואה. וכמו"כ סגי בהנאת מזון לחיוב וכשותה מים לשרות המזון במעיו. או גומע ביצה חיה לצחצח גרונו.

וע"ע במה שנחלקו הא"א מבוטשאטש עם המהרש"ם בדעת תורה (דרשו רד 26) בדין שותה מים ערב התענית כדי שלא יצמא האם יברך. והנה בדבר זה שורש המחלוקת הוא ענין שונה שבעת השתיה ליכא הנאת החיך, וגם אינו פשוט לקרותו הנאת מעיו כיון שלפי השעה לא היה זקוק לזה. אבל באופן שצמא ורק אינו נהנה לכו"ע הנאת מעיו איכא ובמשנ"ב הוסיף דגם הנאת החיך איכא.

ועכ"פ בשאר מזונות ופירות נלע"ד כפסק הרחיד"א ורבינו ירושלים דהנאת מזון במעיו היא סיבה לחיוב, ושכן נראה ממרן הכ"מ, ויתירה מזו גם מהביה"ל הנ"ל בשם הראשונים כך נראה.

וע"ע מנחת חינוך (מצוה שיג) דפשיטא לה דבאוכל מאכל כרוך בסיב לא יברך, ונראה שגם הרחיד"א יודה בזה כיון דהוי שלא כדרך אכילה. ועוד הביא שם המנ"ח מה שנחלקו המג"א (סימן רי) והכנה"ג בדין אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס אם יברך ברכה אחרונה. דהכנה"ג מחייב כל שאכל כזית, והמג"א חולק.

ובהמשך שם הביא המנ"ח דהפמ"ג ס"ל דאם שבע באכילתו יברך אע"ג

ועיין למרן הכ"מ (פ"ג מהלכות ברכות ה"ב) דהוקשה לו מדוע מברך לפניו על פחות מכשיעור, והלא דין ברכה לפניו בעינן למילף ק"ו מברכה לאחרי, וא"כ נימא כשם שאין מברך על פחות מכשיעור לאחרי, ה"ה שלא יברך לפניו, ע"ש שתירץ שחששו חכמים שמא ימלך ויאכל פחות מכשיעור, ולכך הצריכו שיברך מראש גם על פחות מכשיעור ולא יגיע למצב שאכל בלא ברכה.

וש"מ ממרן הכ"מ דהגם שהק"ו למסקנא פריכא מ"מ יסוד הק"ו קיים דסיבת הברכה הראשונה היא מטעם הברכה באחרונה, דהיינו דהמאכל מזין בהנאת מעיו, וכהבנת הרחיד"א במחבר"ר.

ונראה לענ"ד דגם המשנ"ב מודה להרחיד"א במידי דזיין שהוא סיבה לברכה ומטעם הנאת מעיו ואע"ג שלא יהא לו הנאת החיך. ולא נתכוין למחוק את לשון חז"ל שותה מים לצמאו, אלא לומר דאע"ג שאינו כ"כ צמא מ"מ החיך נהנה ויברך. לאפוקי היכא שאינו צמא כלל שאז אין החיך נהנה. ואולם באופן שהמים פועלים הנאת מעים ואפילו בלא הנאת החיך לעולם יודה המשנ"ב שיברך. וראיה לדבר ממה שכתב בביה"ל שם (סימן רד ד"ה השותה, בסופו) וז"ל: ודע עוד דמשמע מדברי הפוסקים [עיין בסידור רב עמרם ובחידושי רשב"א ברכות מ"א ושאר ראשונים] דאם שותה מים לשרות האכילה שבמעיו מקרי זה שותה לצמאו, נפק"מ להיכא דשותה אחר בהמ"ז כדי לשרות. ע"כ. הא קמן דשתיה לצורך המזון מחייבת ברכה ראשונה ואע"ג שאין לו הנאת החיך.

וע"ע משנ"ב (סימן קצו ס"ק כח) מש"כ בשם המג"א דאם אכל אכילה גסה יברך

ושבע ובירך וסמוך לאכילתו הגדיל ועדיין הוא שבע, האם מצב השביעה בגדלותו יחייבו לברך. ופשיטא ליה לחזו"א שאין לברך ככה"ג דליכא ביה "ואכלת".

ואולם אין זה סותר לפסק הרחיד"א ורבינו ירושלים כיון דאכילה כדרכה בהנאת מזון קרינן ביה "ואכלת ושבעת" גם בלא הנאת גרונו.

שאכל כל כזית ביותר מכדי אכ"פ וגם בזה פליג המנ"ח, מטעם דאמנם הנאת מעיו איכא, אבל הנאת גרונו ליכא. ולשון זו נראית בפשוטו דלא כהרחיד"א. ואולם עיין שעה"צ (סימן רי סק"י) דגם הוא פליג על הפמ"ג מטעם אחר דאמנם "ושבעת" קרינן ביה, אך לא קרינן ביה "ואכלת" כיון שאכל ביותר מכדי אכ"פ. וכ"כ בחזו"א (או"ח סימן כח אות ד) בענין ספיקו של הגרע"א בקטן שאכל

העולה מהאמורה:

א. חולה קורונה שאינו חש טעם בפיו, ואוכל לצורך מזונו יש לו לברך על אכילתו בראשונה ובאחרונה, כיון שאכל כדרכו ויש לו הנאת מזון.

ב. מיהו עיין בספר וזאת הברכה (עמ' 112) דשם הביא מחלוקת בנדון אי איכא הנאת מעים בלא הנאת החיך האם יברך, ופסק שלא יברך או שיפטרנו ע"י מאכל שברכתו שהכל.

ג. ואולם נראה עיקר להלכה כפסק הרחיד"א בשם רבני ירושלים והבאים אחריו דהנאת מזון נמי חשיבא הנאה לברכת הנהנין וביססנו דבריו ממרן הכ"מ. וכבר הראה רבנו הגרע"י בחזו"ע שכן פסקו רבני ירושלים ושכן פסק בהסד לאלפים. ובכה"ח.

ד. ובפרט שגם לדעת הפוטרים ברכת הביצה שגומעה זהו מפני דס"ל דהוי אכילה שלא כדרכה, אבל חולה קורונה שאוכל למזונו כאחד האדם הוי אכילה כדרך ושעל כן לכו"ע עליו לברך ברכת המאכל כדרכו בראשונה ובאחרונה.

ה. גם בדעת המשנ"ב למדנו שיודה שהנאת מזון הויא סיבה לברכה ראשונה וכאשר פסק בביה"ל בשם הראשונים דהשותה מים [אחר הסעודה] להשרות המזון במעיו יברך על המים שהכל.

חולה קורונה שאינו מריח, וכירך בהבדלה על הבשמים בטעות, מהו שיחשב הפסק בין ברכת הגפן לטעימת היין בהבדלה

ברכת הגפן לטעימה. כיצד יש להתיחס לאופן שבירך להוציא גם את בני ביתו, וכיצד יש להתיחס לאופן שבירך רק לעצמו.

לגבי אדם שחלה בקורונה ואין לו חוש ריח, ובהבדלה טעה ובירך על הבשמים בטעות, האם ככה"ג תיחשב ברכת הבשמים הפסק בין

והנה בדין ברכת מאורי האש נפסק במרן השו"ע (סימן רחצ ס"ב) דאין מברכין על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה דהיינו שהודלק באיסור בשבת. ובביה"ל שם כתב בשם המג"א דאפילו בדיעבד לא יצא.

ועוד כתב שם בביה"ל בשם הגרע"א דכיון שכן אם טעה וברך על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה, הויא הברכה הפסק בין ברכת הגפן לטעימה, ושעל כן צריך לחזור ולברך בפה"ג.

עפ"ז י"ל דה"ה בנ"ד אם חולה הקורונה אינו חש בחוש הריח וברך על הבשמים של ההבדלה הויא ברכה לבטלה, ונחשבת הפסק בין ברכת הגפן לטעימה.

ואמנם כ"ז דוקא אם בירך רק לעצמו, אבל באופן שברך גם להוציא את בני ביתו י"ל דכה"ג יש לסמוך על מה שלמד מרן השו"ע בדעת הטור והרא"ש דגם מי שאינו מריח יכול להוציא, וכיון דקיימת סברא שאין דבור הפסק כל היכא שלא הסיח את דעתו, [עיין מה שהארכתי בזה בספרי עטרת שלמה או"ח סימנים מז, נה]. הלכך חזי לאיצטרופי לדעת מרן השו"ע בשם הטור והרא"ש דיכול להוציא את בני ביתו גם היכא שאינו מריח.

ובעין זה כתב כה"ח שם (סימן רחצ אות לה) בשם הרחיד"א בספרו יוסף אומץ ובעיקרי הד"ט, בדין מי שלפעמים מריח ולפעמים אינו מריח, ועתה מסופק שמא אינו מריח, דיכול להוציא את בני ביתו ולסמוך על סברת הרא"ש והטור בהצטרפות הספק שמא הוא מריח.

ראשית נזכיר את הנפסק במרן השו"ע (סימן רצו ס"ה) דמי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים, וכתב כה"ח שם (אות לד) דכמו"כ מי שיש לו נזילה [נזלת] אינו מברך שהרי מחמת האוטם אינו עולה הריח למוח, ומקורו מהלכות קטנות (ח"ב סימן קפג), וכתב שכן נראה דעת הרחיד"א בספרו יוסף אומץ (סימן טו"ב).

וע"ע בשו"ע סימן רצ"ז (ס"א) דפסק דאם אין לו בשמים אין צריך לחזור אחריהם, דהיינו שאינם מעכבים את ההבדלה. ולעומת זאת בדין מי שאינו מריח פסק מרן השו"ע שם (סימן רצו ס"ה) דיכול להוציא את זה שאינו בקי לברך על הבשמים בהבדלה. והאחרונים תמהו על מרן השו"ע בזה, דבשלמא גוף ההבדלה שהוא חובה קי"ל דאם יצא מוציא מדין ערכות, אבל זה שאינו בר חיוב אינו יכול להוציא את החייב. ובפרט שאין דין לחזור אחר הבשמים דהווי כברכת הנהנין שאינו יכול לברך לאחר אם הוא אינו נהנה. עיין משנ"ב (שם ס"ק יג) בשם המג"א הט"ז והגר"א ועוד.

וכ"כ כה"ח שם (אות לז) בשם הרחיד"א ושכן דעת הרדב"ז כדעת האחרונים ודלא כמרן השו"ע. ושם באות ל"ח כתב בשם האחרונים דמי שיש לו חוש ריח וכבר יצא יד"ח הבדלה כשכא להוציא אחרים שאינם בקיאים בשעת ברכת הריח יריח בעצמו ג"כ. וגם בענין ברכת מאורי האש פסק כה"ח שם (סימן רחצ אות ב) בשם הגר"ז ובא"ח שאם המבדיל כבר יצא יד"ח לא יברך מאורי האש אלא השומע שבא לצאת יד"ח הוא יברך.

דבור הפסק ובפרט בברכת הנר והבשמים שלא כדין, כיון שאינם מעכבים בהבדלה, מ"מ באופן שבירך להוציא את בני ביתו חזי לאיצטרופי שעכ"פ בדיעבד לא הוא ברכה לבטלה, וממילא לא חשיב הפסק בפרט לסברת היסח הדעת, ושעל כן בכה"ג נאמר סב"ל ולא יחזור לברך בפה"ג.

ושע"כ ה"ה בנ"ד איכא ספיקא שמא כשיטת הפרדס דתקיעה מקולקלת לא הוא הפסק כיון שלא הסיח את דעתו, ושכן מבואר בגר"ז בדין ספירת העומר שספר בטעות דלא יחזור ויברך אע"ג שעבר כדי דבור, כל היכא שלא הסיח את דעתו, דאע"ג דעיקר ההלכה דבכה"ג הו"ל

העולה מהאמרה:

א. באופן שהבדיל לעצמו הוא ברכה לבטלה, וחשיב הפסק בין ברכת הגפן לטעימה ויחזור ויברך בפה"ג.

ב. באופן שהבדיל להוציא גם את בני ביתו, איכא ספק ספיקא ושעל כן לא יחזור לברך בפה"ג.

דין חזקה בתפילה וגדר חזקת שור המועד

מוריד הטל בימות הקיץ ושע"כ אם בימות הגשמים לא אמר משיב הרוח ואף לא מוריד הטל דדינו הוא שחזור, אם אמר בשמיני עצרת צ' פעמים אתה גבור עד מוריד הגשם, אם נסתפק אחר כך אם הזכירו או לא, חזקה שהזכירו.

עיי"ש במקור הדין דיליף לה המהר"ם מרוטנבורג מגמרא ב"ק [כ"ד ע"א]

דקאמר ר' מאיר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כ"ש. ושע"כ כשם שבנגח ג' ימים בזא"ז נעשה שור המועד, כל שכן בנגח ג"פ ביום אחד נעשה שור המועד. על כן הוא הדין הכא דכשם שאם עברו ל' יום ואמר את האזכרה הנכונה ג"פ ביום ובמשך ל' יום הוחזק לומר כדינו, כל שכן אם אמר צ' פעמים ביום אחד שהוחזק בדבר.

א. מהחזקת מהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ בתהנהל של צ' פעמים בתפילה

פסק מרן השו"ע באו"ח [סימן קי"ד ס"ח] עפ"י הירושלמי [פ"ק דתענית ה"א] דאם בימות החמה הסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לאו, עד ל' יום בחזקת שהזכיר גשם וצריך לחזור, אחר ל' יום בחזקת שאמר כראוי בימות החמה ואינו חוזר.

ועוד פסק מרן השו"ע [סימן קי"ד ס"ט] עפ"י המהר"ם מרוטנבורג המובא שם

בטור דאם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל [-ועד בכלל, מג"א שם] צ' פעמים כנגד ל' יום שאומר בו ג"פ בכל יום, משם ואילך אם אינו זכור אם הזכיר גשם, הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם ואינו צריך לחזור. וכתב שם הרמ"א שהוא הדין למנהג בני אשכנז שלא אומרים

ללמוד ממנו לתפילה שהוא בגדר תירגול וסיבה.

ב. ביאר הגמרא בהגיגה כדן שוטה אליבא דמהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ

איתא בגמרא [חגיגה ג' ע"ב] ת"ר איזהו שוטה היוצא יחידי כלילה והלן בביה"ק, והמקצוע את כסותו. איתמר רב הונא אמר עד שיהיו כולם בבת אחת, ר' יוחנן אמר אפילו באחת מהן. ופריך בגמרא היכי דמי אי דעביד להו דרך שטות אפילו בחדא נמי, ואי דלא עביד להו דרך שטות אפילו כולהו נמי לא. ומשני לעולם דקעביד להו דרך שטות, והלן בבית הקברות אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקעביד [רוח שדים שסייעוהו להיות מכשף-רש"], והיוצא יחידי כלילה אימור גנדרפס אחדיה [שנתחמם גופו ויוצא למקום האוויר - פירוש שני ברש"י], והמקצוע את כסותו אימור בעל מחשבות הוא [עצבנות], כיון דעבדינהו לכולהו הו"ל כמי שנגח שור חמור וגמל ונעשה מועד לכל.

מבואר מכאן דגדר שור המועד כגדר שוטה ובגדר של סימן, שעל כל מקרה יכולנו לתלות בהסבר מסויים אבל בג' מקרים איננו תולים זאת בהסברים שונים אלא סימן לדבר שמוחזק הוא לשטות או לנגיחה. וזה מהווה לכאורה ראייה לטענת ר"פ על המהר"ם מרוטנבורג שגדר שור המועד הוא סימן ולא סיבה ואשר על כן אי אפשר ללמוד משור המועד סימן על תפילה שהוא בגדר סיבה ותירגול.

בדרך ראשונה נאמר בדרך אפשר בביאור דעת המהר"ם מרוטנבורג דכל הגמרא הנ"ל היא בשיטת רב הונא דלא

ועיי"ש בטור אשר כתב בשם רבינו פרץ דלא חזינן לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי, שאין הנדון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח, ואם הוחזק בג' רחוקות כל שכן בג' קרובות, אבל גשם שנתקן בתפילה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי.

נראית כוונת השגתו ובהקדים החקירה שחקר הגר"ח האם גדר שור המועד כסיבה או כסימן. כלומר אם גדרו כסימן ביאורו הוא שבנגיחה ראשונה אפשר לומר מקרה, וכמו"כ בנגיחה שניה יש לומר מקרה, אבל בנגיחה שלישית עד שנאמר שלושה מקרים יש לומר דהוי באחדות אחת ובחזקה וסימן שאכן שור זה מועד הוא וזוהי חזקתו ליגח. ובדרך אחרת יש לומר דשור המועד הוי סיבה ותרגול שכל נגיחה ונגיחה מיילדת בו את תכונת הנגחנות, ואשר על כן לאחר ג' נגיחות הורגל והוחזק להיות שור נגחן, ולפי שהתרגל בדבר ג' פעמים.

ולכאורה יש לומר שבזה נחלקו מהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ, דלמהר"ם מרוטנבורג גדר של המועד כסיבה ותירגול ולפי"ז יליף שפיר, דכשם שבשור המועד אמרינן ריחק נגחותיו חייב וכל שכן ריחק נגיחותיו. ולעומ"ז רבינו פרץ ס"ל דגדר שור המועד הוא מדין סימן ואין ללמוד מתירגול לשונו בתפילה שהוא סיבה כפי שהשיג רבינו פרץ בדבריו כנגד המהר"ם מרוטנבורג, דשאני תפילה שהדבר תלוי בהרגל לשונו. וכאמור יש לומר שבזה גופא נחלקו האם חזקת המועד הוא תירגול וסיבה וכשיטת המהר"ם מרוטנבורג ושע"כ יליף משור המועד לתפילה, ולעומתו ר"פ ס"ל דשור המועד חזקתו הוא בגדר סימן ואין

עניני תפילה בהגהה. והוסיף המג"א לציין דבסימן [תקע"ו ס"ב] נפסק בשו"ע עפ"י הגמרא תענית כ"א ע"א דדווקא ג' מתים בג' ימים חשיב דבר, אבל ג' מתים ביום אחד אין זה דבר. תירץ המג"א דשאני התם בשור המועד אם נגח ג"פ באותו יום אמרינן תונבא [שגעון- לבושי שרד] הוא דנקיט ליה, וכן גבי דבר אמרינן אותו היום משונה היה, משא"כ הכא אם הורגל כשאומרם מפוזרים ק"ו ברצופים, והכי קאמר כיון דלרבי מאיר אפילו בשור סובר ק"ו בקירב גניחותיו כל שכן הכא, ואע"ג דלא קיי"ל כר' מאיר בשור, בהא מיהא קיי"ל כוותיה.

יש לפרש בכונתו של המג"א דלר' מאיר שור המועד הוי בגדר תירגול וסיבה ושע"כ יליף ק"ו אם ריחק גניחותיו הו"ל שור המועד ק"ו בקירב גניחותיו, ומזה ילפנין ק"ו לתירגול בתפילה. ומה שר' יהודה פליג על ר' מאיר הוא משום דס"ל דגדר שור המועד הוא גם בגדר סימן וגם בגדר סיבה דזה וזה גורם, ואשר על כן פליג על ר' מאיר וקאמר דאין להביא הוכחה ממה שנגח ג"פ ביום אחד דאימא תונבא הוא דנקיט ליה, וכן בדבר אימא אותו היום משונה היה, אבל ביחס לסיבה ותירגול לעולם מודה ר' יהודה לסברת ר' מאיר דכ"ש בקירב גניחותיו וכמו"כ בתירגול שבתפילה. וכן כתבו האחרונים לפרש, עיין בספר בד הקודש.

ה. מועד לאדם אי הוי מועד לבהמה

עייין גמרא ב"ק [דף ב ע"ב] דקאמר שם בגמרא דאדם אית ליה מזלא ובהמה לית לה מזלא. ואשר על כן מועד לאדם הוי מועד לבהמה, אבל מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם. הוקשה שם לתוס' דהא ניחא

קיי"ל כוותיה אלא כר' יוחנן שאפילו באחת מהן הו"ל שוטה אם עשה זאת דרך שטות, וכדפסקו הרמב"ם [פ"ט מעדות ה"ט] ובשו"ע [יו"ד סימן א' ס"ה וח"מ סימן לה ס"ח] דהו"ל שוטה אפילו במעשה אחד שעשהו דרך שטות. ולפי"ז נפרש בדעת המהר"ם מרוטנבורג שכל הגמ' הנ"ל הו"ל בביאור שיטת רב הונא, דשור המועד הו"ל סימן כמו בשוטה, אבל למאי דקיי"ל כר' יוחנן גדר שור המועד אינו כסימן אלא כסיבה ושע"כ אפשר ללמוד ק"ו על תפילה.

ד) ועוד יש לומר בשיטת המהר"ם מרוטנבורג דשור המועד הו"ל

זה וזה גורם גם כסימן וגם כסיבה ויתירה מזו או כסיבה או כסימן, וס"ל דשייך ללמוד ק"ו ממה ששור המועד הוי תירגול וסיבה על תפילה שהיא כולה סיבה ותירגול.

ובדרך שלישית יש לומר דכשנוגח שור חמור גמל הו"ל בגדר סימן וכג' סימנים בשוטה, אבל בנוגח ג' שוורים הו"ל בגדר סיבה בלבד ואשר על כן יליף משור המועד בנוגח שוורים דמקרב גניחותיו כ"ש דה"ל שור המועד וממילא ק"ו בצ' פעמים ביום אחד לתפילה. ולקמן יבואר בסמוך מסקנת הביאור בשיטת מהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ.

ג. ביאור מהלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ברין קרב גניחותיו

עוד הקשו האחרונים [השל"ה, ט"ז שם סקיי"ג, מג"א שם סקיי"ג] על דינו של המהר"ם מרוטנבורג דהיאך יליף משיטת ר' מאיר שאינה להלכה דהא קיי"ל כר' יהודה דלא נעשה מועד עד שיגח ג"פ בג' ימים ולא שיגח ג"פ ביום אחד. וכן הקשה השל"ה סוף

מקרה, אך כשהוסיף לנגוח שור וחמור, במקום לומר שהיו כאן ג' מקרים יש לומר שהוחזק לנגוח את שלושת המינים שנגח ונעשה מועד לכל כולל אדם. אבל רבינו פרץ והרמ"ה יסברו דשור המועד הוא בגדר סיבה ולכל הפחות זה וזה גורם גם סיבה וגם סימן, ואשר על כן אינו יכול להחשב כסיבה ותירגול להיות מועד לאדם אא"כ נגח ג' בני אדם.

ה. יישוב השיטות בגדר שור המועד

מיהו עפ"י זה לכאורה תהיה סתירה בין דברי רבינו פרץ בתוספותיו הנ"ל שהסברנו בשיטתו דשור המועד הוא סיבה וכנ"ל, לבין מה שהסברנו בשיטתו כשהשיג על המהר"ם מרוטנבורג ופריך עליו היאך יליף תירגול של תפילה [סיבה] משור המועד שאינו בגדר תירגול וסיבה אלא סימן, ולאמור לכאורה נסתרים דבריו מן הקצה אל הקצה.

ויש לומר בס"ד בשיטת רבינו פרץ דס"ל דשיטת ההלכה כר' יהודה דשור המועד הו"ל זה וזה גורם דהיינו גורם סימן וגורם של סיבה, ודא בלא דא אי אפשר להחזיקו לשור המועד עד שיתקיימו שני הגורמים כאחד. והשתא אתי שפיר דבנגח אדם שור וחמור אע"ג דמכח סימן לבד היה מקום להחזיקו מועד לכל, מ"מ לשיטת ר"פ בעינן נמי סיבה, וכיון דלא חזינן שהורגל לנגוח ג' בני אדם חסר בגורם סיבה וממילא אינו נעשה מועד אלא לכל הבהמות ולא לבני אדם. לעומ"ז בדין קרב נגיחותיו קי"ל כר' יהודה דלא הוא שור המועד וכביאור המג"א דדילמא תונבא הוא דנקיט ליה. וביארנו דאע"ג שהוחזק כסיבה מ"מ לא

לרב וביד דהכי ס"ל בב"ק [לז ע"א] דמועד למין אחד הוא מועד למין שני, וכמו"כ ס"ל דמועד לאדם הוא מועד לבהמה, אבל לרב פפא דפליג עליה שם וס"ל דמועד למין אחד אינו מועד למין שני, וכמו"כ ס"ל דמועד לאדם אינו מועד לבהמה היאך תתפרש סתמא דגמרא ב ע"כ לשיטתו [לפרש כי יגח וכי יגוף].

תירצו התוס' דגם לרב פפא דמועד למין אחד אינו מועד למין שני, מ"מ מבואר שם בגמרא [ב"ק לז ע"א] דאם נגח שור חמור גמל הוא מועד לכל הבהמות. ולפי"ז יש לפרש ככוונת הגמרא [ב"ק ב ע"ב] אליבא דרב פפא דאם נגח אדם שור וגמל הוא מועד לכל, כיון שמועד לאדם הוא מועד לבהמה, ואולם אם נגח שור חמור גמל אע"ג שנעשה מועד לכל הבהמות לא נעשה מועד לאדם כיון דמועד לאדם אינו מועד לבהמה.

מבואר בתוס' הנ"ל דבנגח אדם שור וחמור הוא מועד לכל היינו גם לאדם, לעומ"ז עיין תוס' רבינו פרץ שם אשר כתב ליישב את הקושיא כהתוספות, מיהו פליג עלייהו במה שכתבו דבנגח אדם שור וחמור נעשה מועד לכל, ואיהו כתב להדיא דאם נגח אדם שור וחמור, אע"ג שנעשה מועד לכל הבהמות מ"מ לא נעשה מועד לאדם אא"כ נגח ג' בני אדם. וכ"כ הנמוק"י בשם הרמ"ה בגמרא ב"ק לז ע"א. ויש לבאר מה שורש מחלוקתם של התוס' כנגד ר"פ והרמ"ה.

ויש לומר עפ"י החקירה הנ"ל דאם שור המועד הוא בגדר סימן שייך לקבל את דברי התוס' דכשנגח אדם לבד אמרינן

מרוטנבורג דלמאי דקיי"ל כר' יהודה בעינן זה וזה גורם, ושע"כ בקירב נגיחותיו לא הוי שור המועד כיון דחסר גורם סימן דאימור תונבא נקיט ליה. ובשיטת התוס' [ב"ק ב ע"ב] פירשנו דס"ל דלרבי יהודה שור המועד הוי ליה רק כסימן, ואשר ע"כ נגח אדם שור וחמור הוי מועד לכל ואף לאדם.

הוחזק כסימן, וס"ל לרבינו פרץ דאין ללמוד לתפילה דין חזקה שהיא תירגול בלבד ממה שמצינו בתורה חזקה בשור המועד שנגרמת מסיבה וסימן יחדיו. ושעל זה פליג מהר"ם מרוטנבורג וס"ל דמדוברי מאיר נשמע לר' יהודה דהיכא דלא בעינן אלא תירגול ככתפילה אמרינן ק"ו מריחק לקירב. אבל בשור המועד מודה מהר"ם

ברכה על אתרוג שלו שקנאו בדמים או של חברו המהודר יותר

מברייסק שאם יש לו לאדם שני אתרוגים האחד מהודר יותר אך ספק פסול [כגון ספק מורכב], והשני ודאי כשר אך פחות מהודר. ופסק הגר"ח שיברך קודם על המהודר אע"פ שהוא ספק פסול ואח"כ על הודאי כשר, כי אם יקדים לברך על הודאי כשר הרי שכבר יצא ידי חובת המצוה וממילא אין מקום להידור בלא מעשה מצוה. ויליף לה מדברי הרמב"ם אשר כתב בדין מילה דאם מל ונשתירו ציצין שאינם מעכבים ומשך ידו ממעשה המילה שוב אינו חוזר עליהם. ומשמע מדבריו דאף בחול אינו חוזר [דלא כהטור דס"ל שרק בשבת אינו חוזר, אבל בחול דינו שחוזר]. ומבאר הבית הלוי [ח"ב סימן מז] בשיטת הרמב"ם [פ"ב ממילה ה"ד ובכס"מ שם ה"ו] דטעמו הוא שדין ציצין שאינן מעכבין הוא משום נוי מצוה, ואין דין נוי והידור מצוה בלא מעשה מצוה.

[מיהו עיין מקראי קודש להגרצ"פ פראנק אשר הקשה על פסק הגר"ח מברייסק מרש"י בעירובין דף נ' ע"א אשר כתב שאם נתערבו לו מעשר בהמה בשלמים יניף החזה ושוק של שניהם אך בלא ברכה. ופירוש

א. בחג הסוכות הגיע החתן לחמיו שהוא רב ביהכנ"ס ויש לו ד' המינים שהם מהודרים מאוד, וא"ל החתן כי מעונין הוא לברך על ד' המינים של חמיו שהם יותר מהודרים. והוסיף לומר דאע"ג שכתב הרמ"א תרנ"ח ס"ט דכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות אתרוג ולולב לבד כדי לקיים המצוה כתקנה, ושלכאורה לפי"ז עדיף שיברך על של עצמו מאשר על מהודר יותר של חברו. מ"מ עיי"ש משנ"ב סקמ"ב אשר כתב ב' טעמים לדבר, טעם הראשון כי רוב העולם אינן יודעים להקנות לחבריהם. וטעם שני על מנת שיהיו לו ד' המינים לעצמו לנענועים כהלכתם. ובנ"ד אין לחוש לטעמים אלו כי הרב יודע להקנות במתנה ע"מ להחזיר כדת וכדין, וביחס לנענועים הרי יש לו לחתן ד' המינים של עצמו ואשר בהם יעשה הנענועים בהלל וההקפות כהלכתם.

יתירה מזו טען החתן כי עדיף שיברך קודם על המהודר יותר של חותנו מאשר יברך קודם על של עצמו ואח"כ על המהודר יותר של חותנו. וזאת מכח מה שפסק הגר"ח

ג. הא קמן שהעדיף בתורה לשמה את האתרוג שקנאה בדמים על פני המהודר בחינם. וכמו"כ מבואר מדבריו שלא חשש לפסק הגר"ח שאין מקום להידור אחרי שכבר יצא ידי חובת המצוה. ואולי ס"ל בדעת הרמב"ם שאינו חולק על הטור ולעולם יחזור על ציצין שאינו מעכבין בחול אלא שעסק שם במילה בשבת.

ד. דון מיניה ואוקי באתרין שגם בנדון דידן לדעת התורה לשמה עדיף שיברך החתן על ד' המינים שקנאם בממונו ועל אף שהינם פחות מהודרים משל חמיו, רק אח"כ ינענע בד' המינים היותר מהודרים של חמיו. ולדעת הטור דבחול חוזר על ציצין שאינם מעכבים, מתבאר דס"ל ששייך לעשות הידור מצוה אף לאחר מעשה המצוה וקיומה. ופסק הרמ"א [יור"ד ס"ד ס"ה] כוותיה וכתב שם ביאור הגר"א [סקכ"ב] וכן מתבאר מרש"י [שבת קלג ע"ב ד"ה המל בשבת] ושכ"כ הטור ודלא כהרמב"ם מילה [פ"ב ה"ד] שמפרש שאף בחול אין צריך לחזור וליתא עיי"ש בהוכחותיו. ועיי"ע שם בהגהות ערך לחם למהריק"ש דגם הוא פסק כהרמ"א דחוזר בחול אף על ציצין שטינם מעכבים. ואע"ג דבשור"ת שאגת אריה [סימן נ'] ס"ל כהרמב"ם מ"מ מודה דבתינוק שאינו חלוש יחזור על ציצין שאינם מעכבים. ועיי"ע שור"ת פרי יצחק [ח"ב סימן כח'] אשר הוכיח דשיטת רוב הראשונים שחוזר על ציצין שאינם מעכבים בחול. ואע"ג שהיה מקום לחלק בין מצות מילה לבין נטילת ד' מינים, ולומר דשאני מילה לדעת הטור שמצותה נמשכת וגדרה שיהא מהול ולכך יש דין הידור גם כשפירש מן החיתוך והפריעה, משא"כ בלוקח ד' המינים מהודרים אחר

דבריו הוא שאם יברך שמא יזדמן תנופת המעשר בהמה שאינו בחיוב תנופה ויהווה הפסק בין הברכה לבין תנופת חזה ושוק של שלמים. ואם כן הוא הדין מה שמפסיק בין הברכה לבין נטילת האתרוג הכשר ע"י הקדמת נטילת האתרוג המהודר שהוא ספק פסול הו"ל הפסק. ואכמ"ל.]

מכח כל הנ"ל רצה החתן לברך על ד' המינים היותר מהודרים של חמיו ומהטעמים הנזכרים.

ב. השיב חמיו לחתנו לחתנו דעדין קיים טעם נוסף לקיים המצוה בד' המינים של עצמו ואשר קנאם בדמים מאשר יקיים המצוה בשל אחר ובמתנה כדין אך בחינם.

עיי"ן שור"ת תורה לשמה [להגרי"ח זצ"ל סימן נ'] אשר הביא זוהר [פרשת תרומה דף קכח ע"א] וז"ל אבל אשתדלותא דקוב"ה דקיימא בעובדא [במעשה מצוות] אסיר לנטלה ליה למגנא ובריקניא בגין דלא זכי בהווא עובדא כלל לאמשכא עליה רוח דקודשא אלא באגר שלים עכ"ל. וכתב על כך והנה הפליג הזוהר שבשבח המצוה שאדם קונה בממון עד שאמר בדרך הפלגה בלשון הנ"ל דאסיר למעבד המצוה במגנא ובריקניא.

ולמד מכאן הלכה למעשה דאם קנה אתרוג כשר בדמים ולאחר מכן קיבל במתנה אתרוג יותר מהודר אך בחינם דינו דיברך על האתרוג שקנה בדמים שהוא עדיף על פני האתרוג המהודר יותר שקבלו בחינם ועוד כתב שגם את הנענועים של ההלל וההקפות יעשה באותו שקנה בדמים, ורק אח"כ יטול ג"כ את המהודר.

להחזיר נמי חשיב לכם מ"מ מצוה מן המובחר דיהא שלו אף לענין אכילה [ונראית כוונתו למש"כ שו"ע סימן תרמט ס"ה ובמשנ"ב סקמ"ה ובביאה"ל בס"א ד"ה או מלולבו של עצמו, דבעינן היתר אכילה, מ"מ בדיעבד בודאי יצא מדראו לאכילה לבעליו וכדין תרומה טהורה דחזיא לכהן. ראה גמרא סוכה (לה ע"ב) ויש לפלפל בדבר] ומשום הכי עדיף דיטול האתרוג שלו. ודמי להאי דינא דירושלמי ביומא [פ"ו ה"א] דמשובח בגופו קודם למשובח במראה והכא נמי קודם הידור של לכם עיי"ש.

שכבר קיים המצוה קודם לכן בנטילת ד' המינים כשרים [עיינן בשות פרי יצחק ח"ב סי' ל' במכתבו לבית הלוי]. מ"מ בדעת התורה לשמה נראה שאין לחלק ביניהם וס"ל דשייך להדר במצוה גם לאחר שכבר יצא ידי קיומה במעשה שקדם.

ובנותן טעם להוסיף מש"כ בתשובות והנהגות [ח"ב סי' שט"ו] להגר"מ שטרנבוך שליט"א דאע"ג דאיכא דינא דהידור מצוה באתרוג נאה מקרא דזה אלי ואנוהו, מ"מ הא מה שצריך להיות משלו ילפינן נמי מקרא דלכם ואע"ג דמתנה ע"מ

מכתב בעניין דלא לקני איניש לוליכא לינוקא בהגיע לעונת הפעוטות

היא שיטת הרמב"ם דס"ל [בפכ"ט מהלכות מכירה] דקטן קונה מדאורייתא בדעת אחרת מקנה, אבל להקנות אינו יכול אפילו בהגיע לעונת הפעוטות אלא מדרבנן וכנספק בחו"מ [סימן רל"ה ס"א]. ושע"כ אין חזרתו חזרה מדאורייתא. אבל דעת יש אומרים היא כשיטת הרשב"א והר"ן דגם בדעת אחרת מקנה אינו קונה אלא מדרבנן ולכן כשהגיע לעונת הפעוטות כשם שזוכה מדרבנן כך גם מקנה מדרבנן.

ב עוד קיי"ל בחו"מ [סימן רל"ה ס"ב] דגם בהגיע לעונת הפעוטות לא תקנו שיהא מקחו מקח ומתנתו מתנה אלא כשאינו לו אפוטרופוס, ושזו תקנו שיהא קנינו קנין משום כדי חייו, אבל אם יש לו אפוטרופוס

לכבוד ידידנו ומכובדנו הרה"ג שליט"א **אחדשה"ט** ישגא לעד ויתברך בכל מילי דמיטב אכ"ר.

זה היום התפנתי לעיין במכתבו אלי, ובס"ד נעלה את הדברים שנתבררו בדין קנין קטן שהגיע לעונת הפעוטות.

א נפסק בשו"ע או"ח [תרנ"ח ס"ו] לא יתנו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר. ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר.

שורש מחלוקתם מבואר בביאה"ל [ד"ה לא יתנו] בשם הלח"מ דדעה קמייאת

ה) עיין חידושי הרשב"א [גיטין סה.]. אשר כתב לבאר את הגמרא [סוכה מו:]: לא ליקני איניש לוליבא לינוקא, שינוקא מקנה קני אקנויי לא אקני, דמיירי קודם שהגיע לעונת הפעוטות, אבל אם הגיע לעונת הפעוטות מתנתו מתנה. וזה כדעת הי"א המובאת באו"ח סימן תרנ"ח ס"ו הנ"ל.

עוד המשיך שם הרשב"א לבאר באופנים אחרים וז"ל ואי נמי בשיש לו אב המפרנסו, אי נמי אפוטרופוס דאז אין מתנתו מתנה כדאמרינן בגמרא כתובות [ע.].

הנה לאחר שביאר לנו הרשב"א במהלך הראשון שאם הגיע לעונת הפעוטות מצי לאקנויי לוליבא לינוקא יש לומר דמיירי בא' מב' פנים, או באופן שאין לקטן לא אב ולא אפוטרופוס, דבכה"ג תקנו קנין לפעוטות, ושע"כ בכה"ג מתנתו מתנה. אי נמי מיירי אפילו ביש לו אב או אפוטרופוס אלא שנעשתה ההקנאה על דעתם והסכמתם דבכה"ג מקחו ומתנתו קיימים. וכנפסק בחו"מ סימן רל"ה ס"ב.

ממילא כשם שכך הפירוש בדברי הרשב"א כך ג"כ הפירוש בדעת הי"א המובאת בתרנ"ח ס"ו דמיירי או באופן שאין לו אב וגם לא אפוטרופוס. או דמיירי ביש לו אך מסכימים לקנינו. וילמד סתום מן המפורש בחו"מ סימן רל"ה ס"ב.

ביקרא דאורייתא
שלמה ידידיה זעפראני

לא שייך טעם זה ולכן אין מעשיו כלום אא"כ מדעת האפוטרופוס שאם רצה לקיים אז מקחו וממכרו ומתנתו במטלטלים קיים.

ג) הנה שיטת ר"ח והמרדכי שעל אף שאם יש לו אפוטרופוס אין מקחו מקח, מ"מ מתנתו מתנה, וזה דלא כדעת הרמב"ם [פכ"ט ממכירה ה"ז]. וכתב הדרכי משה [סימן רל"ה סק"ג] דכל זה דוקא כשאין לו אב, אבל אם יש לקטן אב שמפרנסו לא תקנו בקטן שתהא מתנתו מתנה משום נייח נפשיה, עיי"ש הגהות פרישה ודרישה סק"ג.

ד) העולה מהאמור:

א. קטן שהגיע לעונת הפעוטות ואין לו אב וגם אין לו אפוטרופוס תקנו בו חכמים שיהא מקחו מקח ומתנתו מתנה במטלטלין.

ב. אבל אם יש לו אב אין מקחו מקח, וכמו"כ אין מתנתו מתנה לכו"ע.

ג. אם אין לו אב ויש לו אפוטרופוס בכה"ג אין מקחו מקח לכו"ע, ואולם ביחס למתנה נחלקו הר"ח והרמב"ם, ונפסק להלכה כדעת הרמב"ם שאין מתנתו מתנה.

ד. וכל זה היכא שלא הסכימו, אבל אם הסכים האב או כשאין אב והסכים האפוטרופוס מתנתו או מקחו קיימים, וכנפסק ברמב"ם [פכ"ט ממכירה ה"ז] ובשו"ע רל"ה ס"ב.

ויאסוף מוקני העם

תורתם של רכותינו, ראשי הישיבות ורבני הקהילות



הגאון הגדול רבי בצלאל מולדנו שליט"א

ראש ישיבת "זוהר התורה"

בענין תקיעות דמוסף*

(ב) והנה ביסוד הדברים הוא דמדאורייתא (לרוב רובם דהראשונים), דשלש תרועות חייבים לשמוע מדאורייתא וכל תרועה יש תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. והסתפקו בגמרא מהי תרועה אם שברים תרועה או שברים לבד או תרועה לבד, ולכן מספק מדאורייתא תוקעים שלושים קולות מיושב, שהם תשר"ת שלש פעמים אם תרועה היא שברים תרועה ביחד, ושלש פעמים תשר"ת אם תרועה היא שברים, ושלש פעמים תר"ת אם תרועה היא תרועה. וכתב זה בשו"ע בסימן תק"צ סעיף א' וב' יעו"ש, וכדי לצאת ידי חובת תקיעות כל סדר הברכות תוקעים במוסף תקיעה תרועה תקיעה על מלכויות, וכן על זכרונות וכן על שופרות. ואם כן כיון שיש ספק מהי תרועה, מן הראוי לתקוע תשר"ת תשר"ת תשר"ת למלכויות וכן לזכרונות וכן לשופרות. וכן כתבו תוס' בר"ה לג: ד"ה

(א) מרן בשו"ע או"ח תקצ"א סעיף א' וז"ל: יתפללו הציבור בלחש תפילת מוסף ושליח צבור יתפלל גם כן עמהם עכ"ל. ובסימן תקצ"ב סעיף א' כתב וז"ל: מחזיר ש"צ התפילה ותוקעים על סדר הברכות למלכויות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תשר"ת ולשופרות תר"ת ועכשיו נוהגים תשר"ת ג"פ למלכויות, תשר"ת ג"פ לזכרונות, תר"ת ג"פ לשופרות. והרמ"א כתב: וי"א שתוקעים תשר"ת למלכויות פעם אחת תשר"ת פ"א לזכרונות ותשר"ת פ"א לשופרות עכ"ל. והנה הרואה יראה דלפי מרן לא תוקעים במוסף בלחש ומנהגנו לתקוע בלחש ג"פ, וכן דמנהגנו לתקוע תשר"ת תשר"ת תר"ת למלכויות ואותו סדר לזכרונות, וכן לשופרות, והוא דלא כשום מנהג המובא בשו"ע וצריך לבאר מנהגנו בשני דברים אלה.

*.א מתוך קובץ "דברו אמת"

דאיירי במה ובאיזה צד תוקעים וכל הסימן מדבר מה תוקעים ואיך דין תקיעה וצ"ע). וחזינן שמר"ן סובר דהפסק בקול אחר לא פוסל כל הסדר וא"כ מנהגנו נוחא.

ד והנה יש לבאר הדין התקיעות על סדר ברכות האם הוא דין שברכות צריכות את התקיעות, או איפכא דתקיעות צריכות את הברכות (ולשון הגמרא אמר רבי אבהו אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם ובמה בשופר, משמע שהברכות הן שזוקקות לשופר). והגמ' בר"ה ל"ד: תקיעות וברכות אין מעכבות זו את זו (נראה שזוהי גירסת רש"י) ובאר רש"י תקיעות וברכות בעלמא כגון דתעניית אין מעכבות זא"ז אם בירך ולא תקע יצא אבל תקיעות וברכות דר"ה מעכבות זא"ז. ועיין רמב"ם פ"ג ה"ג בהלכות שופר וז"ל: התקיעות אינם מעכבות את הברכות והברכות אינם מעכבות את התקיעות עכ"ל. ובהשגת הראב"ד וז"ל: אבל של ר"ה מעכבות זא"ז עכ"ל. וכבר הקשו תוס' דלהדיא איתא במתנייתא בדף לד: באחת תוקעין ובאחת ממכרים ילך למקום שתוקעים ואין הולכים למקום שממכרים, ואם מעכבות זא"ז א"כ מה מרויח, וכן הקשה הר"ן ועוד.

והנראה בזה דנחלקו בנ"ל, דרש"י והראב"ד ס"ל דיש דין תקיעה על סדר הברכות וכמו שהגמרא אמרה דהוא מדרבנן ותוקע בלי ברכות לא יצא דין תקיעות דרבנן, דאמרו דהתקיעות צריכות ברכות ובוודאי בתקיעות בלי ברכות יצא מצות תקיעות מדאורייתא אבל הדין דתקיעות על סדר ברכות לא יצא. והראשונים סוברים דברכות נאמרו לומר עם תקיעות דצריך תקיעות בשביל לצאת חובת ברכות אבל תקיעות עצמם יוצאים ידי חובה

שעור, והוא מנהגנו, אבל בשו"ע לא כן הביא וצ"ב. (והתוס' כתבו דרק תקיעה אחת היא מדאורייתא וכיוון שבתקיעות דמיושב כבר יצאו ידי ספק דאורייתא, מספיק שיתקע תקיעה דספק, אבל מרן הא כתב בסימן תק"צ סעיף א' דכל שלושת התרועות הם מדאורייתא).

ג ובבאור הגר"א ד"ה ועכשיו כתב לבאר דכיוון דשיטת רבנו יואל דקול דאינו מן הסדר מקלקל את כל הסדר, לכן אם יתקעו תשר"ת תשר"ת לכל ברכה, הרי הקול שאינו נכון מקלקל את הסדר כולו, וא"כ אם יתקעו בכל על כל סדר ברכה, לא יוצא כלל, דאם התרועה היא תשר"ת ע"י שתקע תר"ת גם תשר"ת אין לו, ולכן עדיף שיתקע רק תשר"ת ג"פ למלכויות תשר"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות דעכ"פ סדר תקיעה אחת יוצא על סדר אחת הברכות.

ושיטה ראשונה דמרן סוברת כרב האי גאון דכל הקולות כשרים הם וכל מה שהסתפקו בגמרא היה מה בדיוק תקעו, אבל מצד הדין כל קול בין שברים ובין תרועה חשיב תרועה, ואם כן עדיף שיתקע רק סדר תקיעה אחד למלכויות ועי"ז יוצא שכל התקיעות היו על סדר הברכה. ודעת ר"ת שתוקעים תשר"ת לכל ברכה (מה שהביא הרמ"א) דהפסק בין הקולות פוסל מטעם שהיה ובדיעבד קול נוסף לא פוסל ולכן ע"י תשר"ת אם לא חוששים להפסקים, יוצא ידי תרועה ממ"ג.

והנה מנהגנו לפי מה דפסק מרן בסעיף ט' בסימן תק"צ וז"ל: אם תקעו שני תשר"ת או שני תשר"ת כהוגן וטעה בשלישי אינו צריך לחזור אלא לאחרון שטעה בו (ואגב סוף סעיף הנ"ל וז"ל: אם תקע בצד הרחב של השופר לא יצא, איני מבין מדוע מרן הביא דין זה

תרועה בלי פשוטה לפניה כמו בתעניות. ועכ"פ בדעת הרשב"א ודאי שקל לבאר דבריו כדאמרן דסובר דתקיעות צריכות ברכות מצד מצות תקיעות ולכן לא שייך בל תוסיף.

(ו) והרי"ף בסוף פרק ד' ב"ר"ה וז"ל: שאלו מקמי ריש מתיבתא המברך יום ר"ה על תקיעת שופר בטר ס"ת והשיח ודיבר, צריך לברך על תקיעות של סדר הברכות או לא. ואהדר להו הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקע על סדר ברכות, אבל לחזור ולברך אינו חוזר. ולא דמי לשח בין תפילה לתפילה דחוזר ומברך דהנך שני מצוות נינהו יעו"ש. ולפי דברנו נראה באור דברי הרי"ף דרבנן אמרו דמצות תקיעות היא על סדר הברכות ומדברנן לא קיים מצות תקיעות, וא"כ מדברנן לא יצא ידי ברכה, ולכן לכתחילה אסור לדבר וגוערים בזה ששח עד שלא תקע על סדר ברכות, כי מדברנן חסר בברכה, אבל כיוון דמדאורייתא יצא חובת תקיעה, לכן לא צריך לחזור ולברך.

(ז) והבעה"מ כתב וז"ל: ואין ברכה במטבע קצר בשופר אלא ממנהג אחרונים אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפילה והן זכרונות ושופרות יעו"ש. ובאור דבריו כיוון דהברכות הם חלק מהתקיעות לא מצאנו תקנת ברכה למצוה שמתקיימת ע"י ברכות. עוד כתב הבעה"מ וז"ל: ואני אומר כי משרוש ההלכה אין ב"ר"ה שבע ברכות אלא תשע הן לעולם בין בערבית בין בשחרית בין במוסף בין במנחה יעו"ש. והקשה הרמב"ן א"כ אמאי לא תוקעים בכל תפילה. וחזינן כדברנו דהבעה"מ למד דמצות תקיעה מחייבת הברכות (ולכן כתב שאין ברכה במטבע

גם מדאורייתא וגם מדרבנן בלי ברכות, או דסוברים שהוא רק הידור בתקיעות ולא בעצם מצות תקיעות.

(ה) ובתוס' ב"ר"ה ט"ז: ד"ה ותוקעים הקשו אהא דאמר רבי יצחק למה תוקעים ומריעים כשהם יושבים ותוקעים ומריעים כשהם עומדים כדי לערבב את השטן, והקשו בתוס' והא קא עבר משום בל תוסיף. והרשב"א כתב וז"ל: ומסתברא דלא קשה כלל דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו וכו' אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה ע"פ התורה אשר יורוך עכ"ל. ולדברנו באור מחלוקתם הוא כנ"ל דהרשב"א סבר דבדרבנן צריך תקיעות על סדר הברכות (ולדעת רש"י והראב"ד הוא דין לעיכובא), וא"כ אף אם מדאורייתא יצא הרי מדברנן חסר כאן מצות תקיעות. וא"כ שואל הרשב"א דבתקנת חכמים ודאי שאין כאן בל תוסיף, דהא לדעת רבנן עוד לא קיים מצות תקיעות כהלכתם, אבל תוס' ודאי אם יסברו שהוא משום הידור בעלמא, הידור שייך כשהוא מקיים המצוה דאורייתא שיקיימנה בהידור, אבל אחרי שקיים כבר המצוה לא שייך לתקוע על סדר הברכות, כדי לקיים המצוה בהידור, דהא עיקר המצוה הוא כבר קיים, ולא מצטרף עיקר זה למצוה שקיים בלי הידור.

ואף לביאור השני דאמרנו דהברכות צריכות את התקיעות מדרבנן, כיוון דמצות תקיעות התקיימה לגמרי, וכל מה שתוקע עכשיו לעניין אחר לא היו צריכים לתקן בצורה זה דיהיה בל תוסיף, מאחר ובתקיעות ראשונות יצא חובת המצוה גם מדאורייתא וגם מדרבנן ומספיק שיתקנו

היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. ועיין לשון הרמב"ם פ"ג ה"ז: הציבור חייבים לשמוע התקיעות על סדר הברכות כיצד אומר ש"צ אבות וגבורות וקדושת השם מלכויות ותוקע שלש זכרונות ותוקע שלש שופרות ותוקע שלש ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים עכ"ל.

ודייק מכאן הגרי"ז זצ"ל דכדי לקיים מצות תקיעות על סדר הברכות צריך לשמוע את התפילה מתחילה ועד סוף. וכבר כתב הרא"ש דזמננו קשה לשמוע מתחלה ועד סוף לכן לא פורסים על שמע, וא"כ מיושב מנהגינו דתוקעים בתפילת לחש של מוסף, דבשלמא אם נאמר דהוא רק הידור בעלמא, או דהיא מצוה דברכות כמו שהובחנו בשם הרמב"ן לכן מסתפקים בתפילה דש"צ, אבל אם לדידן נוהגים לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת על כל ברכה והוא משום דברכות הן לעיכובא בתקיעות לשיטות הנ"ל, מאותה סיבה נוהגים לתקוע בתפילת לחש כדי שהתקיעות תהיינה על סדר הברכות מתחילת מוסף ועד סופה וכדמובא ברמב"ם ודו"ק.

קצר בשופר), אבל הרמב"ן לומד שהברכות מחייבות תקיעות וכמו בתענית ושפיר הקשה א"כ גם בערבית שיתקעו בשופר.

ח והנה הרי"ף והתוס' כתבו ומפני שהצבור צריכים לשמוע תקיעות על סדר הברכות, לפיכך חוזרים ותוקעים על סדר הברכות תשר"ת פ"א תש"ת פ"א ותר"ת פ"א, ובדין הוא שיהו תוקעים אותם על סדר הברכות כסדר שתקעו כשהן יושבים, אלא כיון שהברכות אין מעכבות את התקיעות הרי יצאו י"ח ודי להם לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת פעם אחת על סדר הברכות שלא להטריח את הציבור עכ"ל. והיינו דהרי"ף לומד דאין הברכות מעכבות, אלא הוא הידור בתקיעות שיהיו על סדר הברכות, (ומספיק מצות הידור כדי לגעור במי ששח). אבל ברש"י הראב"ד והרשב"א ובעה"מ הא כתבנו דעיקר תקיעות מדרבנן הם על סדר הברכות ולכן מנהגינו בזה לא לחשוש לטירחא דצבורא כדי לקיים מצות תקיעות על סדר הברכות כתקונם.

ט והנה במתניתין איתא בדף ל"ב: סדר ברכות כיצד אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכויות עם קדושת

הגאון הגדול רבי דוד אברהם שליט"א

ראש ישיבת "רעת אליהו" ו"בנין אב"

ברין שמא יעבירנו ד"א ברה"ד

מדליקין בהן. ושאני זה מהך דינא דקמן דאין קורין המגילה בשבת, דדבר המצוי הוא מקדם, ואעפ"כ לא נתפרש לן טעם הדין בזה עד דפירשוהו האמוראים, וזה צ"ב.

ד. [ומצינו] לרבה דפירש טעמא דדינא דמתני' ודברייטא, כהא דט"ו נשים שהיו בהן קדושין או גרושין בספק, הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות. וקתני (יבמות ל:): כיצד ספק גרושין, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד. ואילו ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני. מאי טעמא, אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, ומספק אתה בא לאוסרה, אל תאסרנה מספק. וכן גבי הא דתניא (מנחות פב.) הלוקח חיה לזבחי שלמים ובהמה לבשר תאוה לא יצא העור לחולין, דנתבאר דהכי קאמר אינו בתורת לצאת העור לחולין, וקאמר רבה הטעם דנעשה כלוקח שור לחרישה. וע"ע במ"ש (ר"ה לד:): תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות. מאי טעמא אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה בשופר. והריטב"א ביאר קושית הש"ס 'מאי טעמא', דמאי שנא ברכות דראש השנה מברכות דתענית, דכיון דהני והני מדרבנן, אמאי מעכבות. ומהדרין כדרכה וכו'.

א. מגילה ד: "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא, אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה, ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב. רב יוסף אמר מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה".

ויעין בשו"ת ויען אברהם (או"ח סי' לג) מאי טעמא אמרו גזירה שמא ילך אצל בקי, ולא אמרו טעם הגזירה שמא ימצא בו טעות ויתקן.

ב. ולכאוי משמע דטעמא דהך דינא דלא קרינן מגילה בשבת לא נתפרש עד השתא, ורק מפיהם דרבה ורב יוסף האמוראים אנו חיינן לידע טעם הדין בזה.

ג. ואמנם לא דמי זה להא דאין נותנין חיטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. ואמרו (שבת יח.) מאי טעמא, אמר רבה מפני שמשמעת קול. דהתם דינא דרבנן הוא. וכן הא דתניא (שם כה:): ר' שמעון בן אלעזר אומר אין מדליקין בצרי. ושם: מאי טעמא, אמר רבה מתוך שריחו נודף גזירה שמא יסתפק ממנו. דאמנם תקנה מאוחרת היא, ולא כ"ל לה רבי במתניתין (רפ"ב דשבת) בהדי שמיים דאין

פליגי רבה ורב יוסף היאך המציאות בזה, ושוו רבה ורב יוסף בהא לידע המציאות על איזה אופן היא, וכל פלוגתתם רק אי חיישינן להא דאיכא לגזור מטעם זה ולדחות עיקר תקנת נביאים לקרוא המגילה בזמנה, לרבה חששו לזה וגזרינן ולרב יוסף לא גזור.

והיינו דדקדקו התוס' בלשונם: ע"כ צ"ל דרב יוסף לא פליג אדברי רבה, ולא משום דאין לתלות מחלוקתם היאך המציאות, וכמבואר.

ז. וכן משמע ממש"כ רש"י (ד"ה ויעבירנה): 'ויעבירנה ארבע אמות, ואפי' לן בשדה ומגילה בידו יש לגזור על הדבר'. ולמאי הוצרך לכתוב זה, הלא כל גזירות חכמים כן הם, דלא פלוג במיתיהו וגזרו על המיעוט אטו הרוב.

ולמשנ"ת יבואר, דאמנם הך תקנה דאסרו קריאת המגילה בשבת משום החשש שמא יעבירנה ד"א ברה"ר לאו מימרא דרבה היא, אלא רבה אתא לאשמועינן רק טעם הדין. והיינו דרבה ביאר טעמייהו דרבנן דתיקנו מני אז לקרות המגילה בשבת. ואף דעד השתא לא נתפרש טעמם בזה, הנה רבה השמיענו טעם תקנתם בזה. ולכך הוצרך רש"י לפרש זה בגוף מימרת רבה, דאף דפעמים אין לחוש להך גזירה, וכגון דלן בשדה ומגילה עמו ואין חשש שמא יעבירנה, מ"מ הך תנה על הרוב נתקנה. ורבה רק לפרש דברי חכמים וטעמם הוא דאתא.

ח. ולדרך זו יש לפרש הא דקאמר רבה 'והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב', דלכאוו' צ"ב מאי שייטא מצות שופר ולולב למגילה. ועוד דלא דמו

כלומר שיש להם סדר לעכב, שאין לנו ריצוי אלא בשלשתן].

ה. והתוס' (בסוגיין ד"ה ורב יוסף) הכריחו דע"כ צ"ל דרב יוסף לא פליג אטעמיה דרבה, דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא, ואעפ"כ קיי"ל דאין תוקעין בשופר ואין נוטלין לולב בשבת. ומכל מקום קאמר רב יוסף הכא טעמא אחרינא, משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות ואפ"ה אסור משום האי סברא דקאמר רב יוסף. והפנ"י העלה בזה דרב יוסף ס"ל החשש דשמא יעבירונו הוא שיטעה בדין דמותר להעביר לצורך, כדס"ל לר' אליעזר (שבת קל). דמכשירי מצוה דוחין את השבת, וכל זה במצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן כמו מגילה לא יטעו דדוחה איסור דאורייתא. ורבה ס"ל החשש דשמא יעבירונו מתוך בהילות המצוה ישכח ויעבירונו. וזה שייך גם במגילה. וע"ע בזה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' טט).

ו. וממש"כ התוס' הלשון 'ע"כ צ"ל וכו', ופירשו שיתם שהוא מטעם דבשופר ולולב ליכא הטעם דשייך גבי מגילה, והיינו הטעם דעיני עניים נשואות וכו', משמע דרק מטעם זה יכא למימר דרב יוסף פליג אטעמיה דרבה, ולא מכח הכרח אחר. והיינו דלא תימא דפליגי רבה ורב יוסף המציאות היאך היא, אי יש מקום לחוש פן ושמא ילך אצל בקי ללמוד היאך היא הקריאה, דלרבה חיישינן להא ומהאי טעמא גזרו שלא לקרא המגילה בשבת, ולרב יוסף ליכא למיחש שמא יעבירונו, ועל כן הוצרך לטעמא אחרינא. והא דאין קורין המגילה בשבת זהו רק משום דעיני עניים נשואות למקרא מגילה, דזה אינו, דאפשר דאמנם לא

גרמזיאן ז"ל (אמרי בינה מגילה שם) דלזה כיון רש"י במתק לשונו, לתרץ קושית התוס' הנ"ל, דלהכי נקט רבה האי טעמא דשמא יעברינה ד"א ברה"ר, דשייך אפי' בלן בשדה. ואי הוה נקט טעמא דהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, הוה קשיא הניחא ליושב בביתו, אבל לן כשדה מאי איכא למיסר. וליבא למימר גזרו בשדה אטו בית, דהוה ליה גזירה לגזירה. ודוחק לומר דכולה חדא גזירה היא. להכי נקט האי טעמא דשייך בכל דוכתא, אפי' בלן בשדה. וכ"כ הפר"ח (מים חיים) והמהר"ץ חיות והמעיל שמואל ובס' ריח דודאים. ודברי רש"י בזה עשירים במקום אחר, דהנה זה לשונו (סוכה מג. ד"ה ויעברינו): "ויעברינו ד"א ברה"ר. הוא הדין דמצי למימר ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה, דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא, ויש כאן איסור העברה ברשות הרבים".

גם בשו"ת הרי בשמים (תליתאה סי' עה, חמישאה סי' ז) תמה מאד מה בעי רש"י בזה. וביאר דכונתו ליישב דלהכי קאמר רב יוסף הטעם משום שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה. דנפק"מ אם לן בשדה שאינה אלא כרמלית, דאז ליכא משום שמא יעברנה, דהוי גזירה לגזירה, ואפ"ה אין קורין המגילה בשבת משום שעניניהם של עניים וכו'. אבל רבה דקאמר שמא יעברנה ס"ל דגם בכרמלית איכא גזירה זאת. וכ"כ בחי' מהרא"ב. וע"ע בשו"ת לב דוד (סי' כא).

ובס' אבן יעקב (ר"ה אות קסא) כתב דבשדה כיון דאין בני ביתו שם ואין מי

למגילה כלל, אחר דשופר ולולב מ"ע דאורייתא נינהו, ודלא כמגילה דחיובה רק מדברי קבלה.

ולזה יש לפרש דעיקר דברי רבה בזה לא להורות דסיבת החשש שמא יעברינו גבי מגילה שוה להחשש דשופר ולולב, אלא כך הוא פירוש דבריו 'והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב', דכח יש ביד חכמים לעקור המצוה בזמנה מחמת הך חשש דשמא יעברינו, דהלא כן מצינו אף גבי שאר מצוות. וכיון דניתנה הרשות לחכמים לדחות מ"ע דאורייתא בזמנה היכא דחיישינן שמא יעברנו, א"כ אף גבי מקרא מגילה אמרי' כן.

ט. וע"כ דכן הוא הביאור בהא דקאמר רבה 'והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב', דהנה כן לשון רש"י (ד"ה ויעברנה): "ויעברנה ארבע אמות, ואפי' לן בשדה ומגילה בידו יש לגזור על הדבר". ולכאז"צ ב, מאי קמ"ל בהא דאפי' לן בשדה יש לגזור על הדבר, ולשם מה הוצרך רש"י לתוספת דברים בזה, בדבר הנראה כמופלג המציאות, דשבייתו ולינתו בשדה ונמצאת מגילה בידו.

י. [ובס' דברי ירמיהו (פ"ד מהל' יו"ט הל' יז) כתב דנראה דרש"י כתב כן לתרץ קושית התוס', למה לא קאמר רבה הטעם דגזרו לפי דחיישינן שמא יא הוציא המגילה מרה"י לרה"ר, ולכך כתב דאפי' לן בשדה חיישינן, ומשו"ה נקטו שמא יעברנו ד"א ברה"ר. ולפי"ז באמת חיישינן גם על הוצאה מרה"י לרה"ר כמו על ד' אמות ברה"ר. ולפי"ז אתי שפיר דחיישינן שיטלטלנו בהליכתו ברה"ר, שהיה מתחילה ברה"ר, דלן בשדה, ואפ"ה גזרינן. וקדמו בזה מהר"ש

עלה, אכתי פש גבן לברורי אי פליג עליה היאך המציאות בזה, או דפליג אדרב יוסף רק בעיקר הדין. והיינו דרבה מודה לרב יוסף דעיני עניים נשואות למקרא מגילה, רק דס"ל לרבה דמחמת הך דעיני ענים נשואות לחודא לא דחינן קריאת המגילה בשבת, ורק מטעמא דשמא יעבירנה ד"א הוא דגזור חכמים דלא לקרות המגילה בשבת. [ועיין מש"כ בזה בס' מעשי למלך (פ"ח מהל' בית הבחירה הל' יב, פ"ז מהל' כהמ"ק הל' ה) ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' שע) ע"ד פלפול].

יג. [וכיוצא בזה תנן (ערובין פח). חצר שהיא פחותה מארבע אמות אין שופכין בתוכה מים בשבת אא"כ עשו לה עוקה מחזקת סאתים מן הנקב ולמטה. ובגמ': מאי טעמא, אמר רבה מפני שאדם עשוי להסתפק סאתים מים בכל יום. בארבע אמות אדם רוצה לזלפן, פחות מארבע שופכן. וכי נפקי מקיימא מחשבתו, וגזור רבנן עליה דילמא אתי למישרי זריקה בהדיא לרשות הרבים (-רש"י). ר' זירא אמר ארבע אמות תיימי מיא וראויין ליבלע סאתים, פחות מארבע אמות לא תיימי. ואף בזה איכא לספוקי, דנראה לכאוו' דהוי כתרי פלוגתות במציאות, אי אי אדם רוצה לזלף מים בד"א, ואי דוקא בד' אמות תיימי מיא אם לאו].

יד. והנה כתבו התוס' (ד"ה ויעבירנה הב'): "אבל מילה בשבת אין לדחות, דהא חמירא שכן נכרתו עליה י"ג ברייתות, וגם אין אדם מל אא"כ הוי בקי דסכנה יש בדבר. ושני התירוצים הם ברורים וקיימים וטובים השנים (-משרת משה פ"ב מהל' שופר הל' 1). ולע"ע ל"י מדוע הוצרכו התוס' לב' התירוצים.

שיזכירנה, גזרינן אפי' אם הוא בשדה כולם טרודים בקריאת המגילה ואין בני ביתו שם שיזכירוהו, לכך גזרינן שמא יעבירנו ד"א ברה"ר. עכ"ד. ולכאוו' תיקשי דהלא עיקר הגזירה בזה היה שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ד"א ברה"ר, ובלן בשדה בקי מי איכא בהדיא. וע"כ דכונת רש"י בזה במש"כ 'אפי' לן בשדה, הוא להורות איפכא, דאף דבהך גזונא דלן בשדה ליכא מיגזר כלל שמא יעבירנה, דהא ליכא התם בקי עמו].

יא. ולמשנ"ת נחא זה, דאמנם כונת רש"י בזה להורות דעיקר מימרת רבה לאשמועינן דכן היתה גזירת חכמים גבי מגילה, דחששו שמא יעבירנה ד"א ברה"ר. וע"כ דלא גזרו זה במגילה רק משום דכן הוא הדין גבי שופר ולולב, אלא דחכמים ברוחב דעתם ובינתם חששו לזה במגילה, ואף היכא דלן בשדה ומגילה בידו ראו מן הצורך לגזור בזה. וכל עיקר סמיכתם לגזור לבטל קריאת המגילה במועדה בשבת אהא דהכי קיימא לן גם גבי שופר ולולב דהם מ"ע דאו', הוא רק להורות דשפיר מצינו כבר כן, דכח יש לחכמים לעקור קיום מ"ע דאורייתא בזמנה מחמת חשש שמא יעבור על איסור העברת ד"א ברה"ר, ולא משום דדמי הך שמא יעבירנו דמגילה לשמא יעבירנו דשופר ולולב.

יב. ומה דהכריחו התוס' דע"כ רב יוסף לא פליג אטעמא דרבה, הנה איכא לספוקי לאידך גיסא, לרבה דקאמר דטעם הא מילתא דגזור חכמים שלא לקרות המגילה בשבת משום דחיישינן שמא יעבירנה ד"א ברה"ר, צ"ב האם פליג אטעמא דרב יוסף דפריש הטעם משום דעיני עניים נשואות למקרא מגילה. ואף את"ל דפליג

לקלקול גדול וסכנת נפשות, ואי לאו דברי ליה דאומן הוא, לא הוה עביד. עכ"ד.

והמהר"י אסאד (זר"ד סי' רנג) תפש עליו, דלא זכר שר לפי שעה דברי התוס' (לפנינו) שכתבו דאין אדם מל אלא אם כן הוי בקי, דסכנה יש בדבר. וראה בס' האיר ממזרח (פסחים סי' טו אות ו ואילך) בבאור דברי החכ"צ].

יז. והתו"מ (מגילה פ"ק מ"ב) הקשה מאי שנא דבמגילה ושופר ולולב חששו דשמא יעביירו ד' אמות ברה"ר, ואילו בקריאת ס"ת בשבת לא חששו על זה, יעויין שם. ובס' מעיל צדקה (סי' אלף שיח) תירץ זה בכמה אנפי. וראה בס' חיים ומלך (הל' שופר שם) מש"כ ע"ד. והאחרונים האריכו בזה, עיין בערך השולחן (ר"ס רפב) בשם המהר"ב"ח (סי' לב) ובקול הרמ"ז ובתוס' חדשים (מגילה שם) ובשו"ת קרית חנה דוד (סי' מו) ובמשחא דרבותא (ח"ב סי' תרפח) ובשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' סט) ובשו"ת בי"א (ח"ט אר"ח סי' ק אות יב).

יח. והר"ן (ר"ה דף ח. בדפי הר"ף) ג"כ הקשה כקושית התוס', מאי שנא שופר ולולב ומגילה דגזרינן ומאי שנא מילה דשריא בשבת ולא גזרינן שמא יעביר תינוק או אזמל ד' אמות ברה"ר. וי"ל דהני שאני לפי שהכל טרודין בהם ולא מדכר חד אחבריה, משא"כ במילה. ואע"ג דגזרינן (פסחים טו). בהזאת טמא מת שחל ז' שלו בערב הפסח שחל להיות בשבת, התם היינו טעמא דנהי שאין הכל טרודין בהזאה הרי כולם טרודין בפסחיהם ולא מדכרו ליה. וכ"כ בשמו הב"י (סי' תקפח). וע"ש בט"ז מש"כ

טז. ובגמ' (שבת קלג). גבי הא דתנן כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת אמרו הלכה כר"ע. ותנן נמי גבי פסח כי האי גוונא כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, שחיטה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת. וא"ר יהודה אמר רב הלכה כר"ע. ושם: וצריכא, דאי אשמעינן גבי מילה, התם הוא דמכשירין אפשר לעשות מאתמול לא דחו שבת, דליכא כרת. אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחו שבת. ואי אשמעינן גבי פסח, משום דלא נכרתו עליה י"ג בריתות, אבל מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות אימא לידחו שבת, צריכא. ע"כ. ומשמע דמתחילה לא עלתה על לב הך סברא דשאני מילה משום דנכרתו עליה י"ג בריתות. ואמנם אף למסקנת הש"ס דאיצטריך הך מימרא דרב דהלכה כר"ע להדיא אף לענין מילה, הרי זה משום דלא קאי למסקנא הך סברא דשאני מילה דנכרתו עליה י"ג בריתות.

טז. [והחכם] צבי (ח"א סי' טט) נשאל ע"ד מי שכבר מל ב' פעמים, ואשת אביו לא מניחתו למול בנה, מטעם דעדיין לא מיקרי אומן ובקי בב' פעמים שמל, עד שיתחזק וימול עוד פעמים רבות. והשיב דכיון שהוא מל בפרהסיא בפני רבים, ורבים עומדים על גביו, אין כאן בית מיחוש. ונראה טעם נכון בדבר, להתיר אף כשמל רק פעם אחת, ואפי' באין אחרים עומדים על גביו, דמילה מצוה רבה וגדולה, ואיכא נמי איסור שבת החמור, ואי לאו דקים ליה בנפשיה דבקי הוא, לא הוה מעייל נפשיה לספיקא. והו"ל הך מילתא כההיא דאמרי' כהנים זריזין הן. ועוד דאיכא למיחש

ידעינן בקבועא דירחא. וטעם זה גם כן יספיק לתת הפרש בין לולב למילה. ובשופר ג"כ כבר כתב הוא ז"ל בפ' לולב וערבה דהוי דומיא דלולב לענין דלא ידעינן בקבועא דירחא. וכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' עז) לחלק בין מילה ללולב ושופר. וכ"כ הריטב"א (סוכה מב): דלא גזרו בשופר ולולב אלא משום דאנן לא בקיאין בקיבועא דירחא, וכיון דהוה ליה ספק יו"ט ספק חול, גזרו משום דרבה. משא"כ במילה בזמנה שחלה בשבת, לא גזרו שמא יעביר האיזמל ברשות הרבים, כיון שיום שמיני ברור. וכ"כ השאלות (פר' ויקהל), בזמן חכמים הראשונים שהיו בקיאים בחשבון וכו' היה בא יום ערבה בשבת וכו', והיו נוטלים לולב בשבת ותוקעים שופר בשבת וכו', אבל היום שאין חכמים בקיאים, גזרו שלא ליטול הלולב בשבת, וכן בשופר וכן במגילה, דאמר רבה גזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים.

כב. ובביצה (יז): תנן דאין טובלין כלים בשבת. וקאמר רבה הטעם

גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. [וברש"י (יח. ד"ה ויעבירונו): ויעבירונו ד"א ברה"ר "ממקומו עד המקוה". ועיין בס' דברי ירמיהו (פ"ד מהל' יו"ט הל' ז) מש"כ לבאר דקדוק לשון רש"י, דלכאור' לישנא יתירא היא, ומדוע לא נקט דשמא יעבירונו מהמקוה לביתו בחזרה. ועוד דקדק בלישנא דרבה דקאמר 'שמא יטלנו בידו ויעבירונו', דיספיק לומר 'שמא יעבירונו'. ולפי"ז הקשה בס' לשון למודים בשם הרב מוהר"א חאקון ז"ל ע"ד הר"ן דמאי שנא מילה מטבילת כלים דקאמר רבה דגזרו בשבת אע"ג דכו"ע לא טרידי.

ע"ד הר"ן, ובברכ"י ובמשרת משה (שם) מש"כ ע"ד.

יט. ובביאור סברת הר"ן י"ל דהגם דישאל קדושים דאיגי במצוות וטרידי אף להיות מזהיר ונזהר במצוות שבת, מ"מ עינם וליבם לצאת ידי חובת המצוה עוברת כשופר ולולב, ובמילתא דהך מצוה טרידי, ולכן לא מדכר חד לחבריה. משא"כ גבי מצות מילה, דכיון דאינם טרודים במצוה המוטלת על אבי הבן בלחוד, לכך יתנו ליבם לאדכורי לזולתם שלא יעביר האיזמל ד"א ברה"ר.

כ. ובס' משחא דרבנותא ז"ל (סי' פח) הקשה בעיקר תי' הר"ן, דשופר ולולב שאני שהכל טרודין בהן ולא מדכר חד לחבריה, דמאי שנא מהא דפסק השו"ע (סי' רעא) אין קורין לאור הנר, ואם היו שנים קורין בענין אחד מותר דמדבר חד לחבריה, הגם דשניהם טרודין בלימוד ע"ש. ובס' שולחן המלך (פ"ב מהל' שופר הל' ו) תירץ דלא דמי טירדא דהכא לדהתם, דבלימוד שאני דכיון ששניהם טרודין ביחד שהרי שניהם קורים בענין אחד ומתוך ספר אחד, בהא ודאי דמדכר חד לחבריה. ברם הכא גבי שופר ולולב הגם דכולם טרודין מ"מ כל אחד טרוד לעצמו, ושמא אחד מהם מתוך טרדתו יבא להוציאו דרך רה"ר ולא יזכירונו חבריו מתוך שגם הוא טרוד לעצמו בלולב שלו, ודמי לשנים שקורין בשני ענינים דזה טרוד בלימודו וזה טרוד בלימודו ולא מדכרי אהדדי.

כא. והכנה"ג (סי' תקפח הגהב"י שם אות ב) תמה ע"ד הר"ן דכבר אמרו (סוכה מג.) דבלולב גזרו משום דלא

באותו כלי שצריך להטביל, אמנם אם לא ישתמש בו לאו בר חיובא הוא להטביל.

כה. והכי מתבאר מקושיה הש"ס (ביצה יח). אהא דקאמר רבה דטעם הדין דאין מטבילין כלים בשבת משום שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, וגזרו היכא דאית ליה בור בחצירו אטו בור ברשות הרבים, וגזרו יו"ט אטו שבת, והקשו ומי גזרינן הכי והא הוי גזירה לגזירה. וביאר רש"י (ד"ה ומי): "ומי אחמור רבנן כולי האי בהך תקנתא דטבילת כלים למגור התיירא אטו איסורא וגזירה לגזירה". ומבואר דכל עיקר איסורא דטבילת כלים בשבת רבנן הוא דתיקנוהו, והם אמרו דאין להתיר זה בשבת, וכמשנ"ת, משום דלאו מצוה דתיא בזמן היא.

כו. ובזה ארוחנא ליישב גם קושיה הרשב"א על קושיה אביי זמי גזרינן הכי, דהא חזינן לאביי דאית ליה דגזרינן גזירה לגזירה, וכגון גבי מחט התחובה לו בבגדו (שבת יא:), וגבי עומד ברה"י ושותה ברה"ע (ערובין צט:), דגזר בהו אביי אפי' בכרמלית אע"ג דהיא גופה גזירה. ולהמבואר ניחא, דאמנם כל קושיה אביי לא מכח הדין דלא גזרינן גזירה לגזירה דבכל דוכתא, דבהא שפיר מצינו דפעמים גזרו אף גזירה לגזירה. וכל עיקר קושיה אביי לפנינו היא רק בדין טבילת כלים, אי אף בזה גזרו חכמים כן.

וכע"ז ביאר השעה"מ (שם בתי' הא) דאף הר"ן אזיל ומודה דאע"ג דאין הכל טרודין מ"מ איכא למיחש שמא יעבירונו ולא יחבי אדעתיהו ולא מדכרו ליה, וא"נ שמא באותה שעה אינו מוצא בני אדם בשוק

כג. והשעה"מ (פ"ב מהל' שופר הל' ו) תירץ דע"כ לא כתב הר"ן כן אלא דוקא גבי מילה וכל הני דמצותן ביום ולא בלילה, והלכך כיון שאין כל העם טרודין בו ליכא למיחש, דאי מעביר ליה מדכרי ליה, דמסתמא ודאי כי גזרינן שמא יעבירונו איזמל או תינוק בשעת מצותו דהיינו ביום, דאיכא למיחש שמא יעבירונו, וביום שכיחי רבים ומדכרי לו. משא"כ גבי טבילת כלים שטבילתן ביום ובלילה, איכא למיחש שמא יעבירונו בלילה כדי להשתמש בו בלילה, ולא שכיחי רבים דלידכרו ליה. [ובשו"ת יבי"א (ה"ט או"ח ס" עח אות ב) העיר ע"ד, דלכאורה הרי מיירי התם בטבילת כלים בשבת קודם הרגל, ופי' רש"י (ביצה שם) דהיינו משום דקיי"ל שחייב אדם לטהר עצמו ברגל (ר"ה טז:), וא"כ כו"ע טרידי בהכי לטהר עצמם וכליהם קודם הרגל. וי"ל].

כד. וליישב קושיה מהר"א חאקו הנ"ל י"ל, דאמנם שאני מצות טבילת כלים ממילה, דהן אמת דאף בטבילה רק בעל הכלי איהו לחודיה טריד במצוה להטביל הכלי, ושפיר מצי כולי עלמא להזהירו שלא יעבירונו ד"א ברה"ר, וכעמא דמילה דלכך התירו למול בשבת דלא חיישינן שמא יעביר האיזמל ברה"ר, אחר דאחרים לא טרידי במצוה ויבואו להזכירו על הדבר, מ"מ י"ל דהדבר מסור לחכמים, וכיון דטבילת כלים אינה מצוה עוברת, לא סמכו חכמים להתיר זה בסיבת דאחרים מדכרי ליה.

שו"ר כן בס' אהלי יהודה (הל' שופר שם), דשאני מילה דהיא מצות עשה מדאורייתא, משא"כ בטבילת כלים דלית בהו מצוה כלל, אלא דאם רוצה להשתמש

וביאר הרשב"א דגבי טהרת כליו שנטמאו באב הטומאה מתוך שמצוה עליו לטהרן הרי הוא בהול לקיים מצוה ואינו זכור. [וע"כ פירש כן דאירי בכהאי גוונא, דהלא בכלים הניקחים מן הגוי איפליגו הראשונים אם חיובו מה"ת. דהנה כתבו הר"ן והריטב"א והמאירי (ע"ז עה): בדעת הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א הל' ה) דחיובו מדברי סופרים. אמנם הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רנה וסי' רנט, הו"ד בכס"מ שם הל' ה) כתב בדעת הרמב"ם דהוא מה"ת. ואי נימא דאירי בטבילת כלים הניקחים מן הגוי דחיוב טבילה בהן מד"ס ליתא מעיקרא לקושיית מהר"א חאקו הנ"ל מאי שנא טבילת כלים דגזרו בה שמא יעבירונו ממצות מילה דמה"ת היא דלא גזרו בה].

שידכרו אותו, אלא מיהו חששא רחוקה היא. ומשו"ה גבי מילה לא חיישי רבנן להך חששא רחוקה כדי לבטל מ"ע מן התורה, אלא דוקא גבי הזאה ודכותיה דכיון דאין הכל טרודין איכא למיחש בהו טפי דספק קרוב לודאי הוא ולא מדכרו ליה, ומשו"ה העמידו דבריהם במקום כרת. משא"כ גבי טבילת כלים כיון דליכא בהו סרך מצוה דאורייתא כלל חששו רבנן להך חששא. עכ"ד.

כז. ויש להעיר ממש"כ התוס' (שם ית. ד"ה נגזרו) דגבי הטבלת כלי צריך למגזר שמא יעבירונו לפי שלהוט להטבילו.

הגאון רבי משה הלוי שליט"א

ראש ישיבת "תפארת הלוי"

מאמר לוחות ראשונות ואחרונות

המניע לפעול, בעוד שהשמירה לא לעבור על לאו אלא להישאר בשוא"ת יסודה הוא בכח היראה וכמו שאז"ל במצות מורא אב-לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו'- ומשו"ה עשה דוחה ל"ת דכח האהבה גדול מכח היראה, וכמשנ"ת היטב בדברי הרמב"ן בפ"י התורה (שמות כ', ח), מ"מ כבר הורונו חז"ל דצריך לשלב ב' הכוחות ביחד "בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו" דאף מי שזכה להתעלות למדרגת עבודה מאהבה, פעמים ובשעת ניסיון נופל הוא ממדרגתו ובמצב כזה היראת שמים שבו היא מחזיקתו שלא

א

בי"ז תמוז נשתברו לוחות הראשונות, ובא' אלול עלה מרע"ה להר סיני וירד שוב ביום הכיפורים עם הלוחות השניות.

בעבודת ה' ישנם כידוע ב' דרכים זו למעלה מזו עבודה מיראה ועבודה מאהבה ואף דעבודה מאהבה נעלה היא מעבודה מיראה דזהו יסוד ענין עשה דוחה ל"ת אף דלאו חמור מעשה מ"מ מצות עשה יסודה הוא בכח האהבה שגורם לאדם לקום ולעשות רצון בוראו דאהבה הוא כח

בשופי ובנחת מתוך גילוי הארת פניו של הברי"ת באהבה וברצון.

והנראה שביאור עומק הענין בזה הוא בהקדם דברי הילקוט שמעוני בסוף ספר יהושע וז"ל כתיב 'וישבר אותם תחת ההר' נסתכל משה בלוחות וראה שפרח כתב מעליהם והשליכן מידי וכו', באותה שעה נגזרה גזירה על ישראל שילמדו תורה מתוך הצער ומתוך השעבוד ומתוך הטלטול ומתוך הטירוף ומתוך הדוחק ומתוך שאין להם מזונות, ע"כ. ומאידך גיסא בלוחות הראשונות כתיב (שמות ל"ב, ט"ז) "והלחות מעשה אלוקים המה והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלחות" ודרשו חז"ל עירובין נ"ד. - וא"ר אלעזר מאי דכתיב "חרות על הלחות" - אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, (וברש"י שם - חרות משמע חקוק ואינו נמחק לעולם, ע"י הלוחות היתה תורה חקוקה לישראל מהשתכח מהן עולמית), רב אחא בר יעקב אמר אין כל אומה ולשון שולטת בהם שנאמר "חרות" אל תקרי חרות אלא חירות, ע"כ.

יעבור על רצון ה' דאין הירא מבעט. ובמתני' מס' אבות פ"א מ"ג - אלא הוה כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם - דאף כשהגיע למדרגת אהבה שלא ע"מ לקבל פרס, מ"מ חייב לאחוז ג"כ במידת היראה, וכמשנ"ת.

והנה בעבודת האלול קיימים ג"כ שילוב ב' הדרכים הללו, מחד גיסא ימים אלו הם ימי יראה ופחד מתוקף הדין בר"ה, ומה"ט לא אומרים הלל לא בר"ה ולא ביוה"כ וכמו שאמרו חז"ל - אפשר ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה, - ומאידך גיסא המ' ימים הללו שמתחילים בר"ח אלול ומסתיימים ביוה"כ הם ימי אהבה ורצון שבהם עלה מרע"ה להר סיני בפעם השלישית להתחנן ולרצות את הקב"ה למחול על מעשה העגל עד שהודיעו הקב"ה ביוה"כ סלחתי כדבריך וירד מהר סיני עם הלוחות השניות, וכמבואר בהרחבה בפרקי ד"ר"א פ"ו הובא ברא"ש סוף מס' ר"ה ובטור או"ח סי' תקפ"א, ומאז נקבע דסגולת הימים הללו הם ימי אהבה ורצון.

ב

והנה בלוחות הראשונות שניתנו בו' בסיון מפורש בתורה ובדברי חז"ל שאופן קבלתם הי' באימה וביראה ברתת וזיע וכמו שנא' "ויחרד כל העם אשר במחנה" ונא' "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" ובחז"ל האריכו שעל כל דיבור ודיבור פרחו נשמתם והוצרך הקב"ה להחיותם בטל של תחיה וכו'.

אמנם הלוחות השניות שניתנו ביוה"כ היו ללא קולות וברקים אלא ניתנו

ועוד אמרו חז"ל דישראל שעמדו במעמד ה"ס פסקה זוהמתן וחזרו למצב אדה"ר קודם החטא דהרע הי' חוץ ממנו והוא עצמו נמשך רק לטוב וכמו שהאריך לבאר בנפש החיים. ומעתה נראה דזהו פשר החילוק בין לוחות ראשונות ללוחות אחרונות באופן קבלתם, דבלוחות הראשונות שהיו לומדים ולא שוכחים ולא הוצרכו לעמל החזרה בלי סוף, וכן לא היתה להם מלחמה פנימית עם היצה"ר המונעם מלימוד התורה, ולא היו מטורפין בלחץ

ז

וח"א הקשה לי על דברינו מדברי חז"ל הידועים במדרש תנחומא פר' נח דביארו שם דהא שהוצרך הקב"ה לכופס במעמד ה"ס כדרשו חז"ל מקרא ד"ויתיצבו בתחתית ההר", אף שכבר הקדימו ואמרו נעשה ונשמע, אלא דמה שרצו לקבל היינו דוקא תורה שבכתב שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אך תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול, ע"ז הוצרך הקב"ה לכופס, וסיימו שם חז"ל בזה"ל- לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו שנא' "ואהבת את ה' אלוקיך" וכו', דפר' ראשונה של ק"ש איירי בתושב"ע, יעו"ש היטב בכל דברי המדרש הנפלאים. עכ"פ מבואר דכבר בלוחות ראשונות הוצרכו למידת האהבה לצורך תושב"ע, ודלא כדברינו הנ"ל דלוחות הראשונות היו במהלך של יראה וכמשנ"ת, וצ"ב.

והנראה בבירורא דהך מילתא בהקדם דברי הבית הלוי בדרוש י"ח שהאריך שם להוכיח ולבאר דכל החלוקה של תורה שבכתב ותורה שבע"פ לא נתחדשה אלא בלוחות אחרונות, אך בלוחות הראשונות קודם שבירתם כל התורה שבע"פ על כל היקפה ופרטיה הכל ה' כתוב על הלוחות ע"י כתב אלוקים שהי' בנס וכמו מ' וס' שבלוחות שבנס היו עומדים כמו"כ ה' עליהם בנס כל תורה שבע"פ, וביאר שם בטעמו של דבר ע"פ מה שאמרו חז"ל במדרש רבה (שמות מ"ז, א) דמורע"ה שאל לקב"ה מדוע לא יכתוב כל תורה שבע"פ, וא"ל הקב"ה גלוי לפני שעתידין אמוה"ע לשלוט בהם וליטול אותה מהם וכו', ומבואר

מלכויות שפיר אפשר ללמוד תורה בזה האופן במהלך של יראה שהיתה בלוחות הראשונות, אך בתורה של לוחות השניות שנשתנה מצבם של כלל ישראל מן הקצה אל הקצה הן מצד העמל והיגיעה הגדולה הנצרכים מחמת גזירת שכחת התורה דמה שהאדם לומד בשנים רבות משכח הוא בזמן קצר אם אינו חוזר על תלמודו, והן מצד שעבוד מלכויות והצער והטירוף שנגזר על לוחות השניות וכדברי הילקו"ש הנ"ל, במצב כזה שהאדם נדרש לעמוד בנסיונות קשים למען התורה הקדושה, רק כח אהבת ה' המפעם באדם נותן לו את הכח להתגבר על כל המפריעים והנסיונות בבחינת "על כל פשעים תכסה אהבה", ובכל מצב להשאיר דבוק בתוה"ק בייגיעתה ועמלה, ולכן לוחות השניות שניתנו ביוה"כ היו במהלך של הארת פנים בגילוי אהבת ה' לעמו וכמים הפנים לפנים נתעצמה אהבת כלל ישראל לכו"ת ובה האופן קבלו את הלוחות השניות.

ובזה יש להטעים דברי חז"ל במס' תענית דף ל: - אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ, בשלמא יוה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות- ע"כ.

ונראה דאין כאן ב' טעמים חלוקים, אלא דדוקא ביוה"כ דהקב"ה גילה אהבתו לכלל ישראל וניחם על הרעה אשר דבר לעשות לעמו בסליחה ומחילה על מעשה העגל באומרו "סלחתי כדברידך", לכן ביום זה ניתנו לוחות האחרונות מתוך אותה אהבה והארת פנים, דזוהי ההנהגה הנצרכת לתורה של לוחות האחרונות, וכמשנ"ת.

שבעה ימים של חג הסוכות ושבעה ימים של חג הפסח, ר"ה יום א' (דמה"ת הוא יום א') ויוה"כ יום א' שמיני עצרת ושבעות, וב' חגים ממדברנו חנוכה ופורים, והנה מדיני יו"ט הוא לגמור את ההלל אמנם בח' ימים מהימים טובים הנ"ל לא גומרים את ההלל והם ו' ימים של חג הפסח (דרך ביו"ט ראשון גומרים ההלל) ר"ה ויוה"כ, וכנגדם גומרים את ההלל בח' ימים של חנוכה, והנה מדיני יו"ט הוא ג"כ חובת סעודה דאין שמחה אלא בבשר ויין, וביוה"כ מלבד שלא גומרים ההלל ג"כ לא מצינן לקיים חובת סעודה כבכל יו"ט מחמת חיוב התענית, והשלמת חובת הסעודה הוא ע"י חיוב סעודת פורים דמרבית במשתה ושמחה כנגד יוה"כ שעליו אמרו חז"ל בגמ' תענית ל': - לא היו יו"ט לישראל כ"ט באב וכיוה"כ- דתרוניהו תורה הם דביוה"כ קבלנו לוחות אחרונות, ובפורים הדר קבלו בימי אחשורוש ברצון, זהו תו"ד רבנו הגר"א.

ולפום ריהטא הדברים צ"ב דהא בסוגיא בשבת דף פ"ח. מבואר דקבלת התורה ברצון בימי אחשורוש הוא השלמה ותיקון לכפיית ההר כגיגית שהיתה בזמן מתן תורה בחג השבעות, ולכאורה אין זה שייך לקבלת לוחות האחרונות ביוה"כ.

אמנם לפמשנ"ת לעיל דברי רבנו הגר"א ברורים מאוד, דהא במדרש תנחומא פר' נח הנ"ל מבואר דכפיית ההר כגיגית בזמן מ"ת היתה על תושבע"פ, ובארנו דלפי מש"כ הבית הלוי דכל החלוקה בין תורה שבכתב לתושבע"פ נוצרה רק בלוחות אחרונות הכפיה בזמן מ"ת היתה לצורך העתיד דהיינו לוחות האחרונות שניתנו ביוה"כ, דאז התושבע"פ לא היתה כתובה

דעיקר הטעם שלא ניתן הכל ליכתב כדי שלא ישלטו אומה"ע בתורה שבע"פ וכמו שתרגמו תורה שבכתב ליונית בימי תלמי, ובזה ישארו ישראל מובדלין מהם וכמבואר בגיטין דף ס': - אמר ר' יוחנן לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ שנא' "כי על פי הדברים האלה כרתי איתך ברית ואת ישראל" - ומעתה מבואר דכ"ז לא שייך אלא אחר שבירת הלוחות דעתידין ישראל לגלות בין האומות אם יחטאו, אך בלוחות הראשונות דאמרו חז"ל בעירובין נ"ד. "חרות על הלוחות" חירות משעבוד מלכויות דאלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות אין כל אומה ולשון שולטת בהם וממילא דאין מניעה דכל התושבע"ע תהא כתובה, יעו"ש היטב בדבריו הברורים.

וע"פ דברי הביה"ל הללו צריך לפרש דברי המדרש תנחומא הנ"ל, דכפית ההר כגיגית היתה בשביל תורה שבע"פ דאף דהכפיה היתה בזמן מעמד הר סיני בלוחות הראשונות, מ"מ כפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית לצורך העתיד דגלוי לפניו שתתחלק תורה שבע"פ מהתורה שבכתב, דמעמד ה"ס לא הי' אלא פעם אחת ויחידה ובמעמד זה נתן להם את התורה באופן הנצרך לתושבע"ע שתתחלק מהתורה שבכתב בלוחות האחרונות, וברור.

ובזה מיושבים היטב דברינו לעיל דרק לוחות אחרונות הוצרכו לינתן במהלך של אהבה, ודו"ק בזה.

ד

וע"פ דברי הביה"ל הנ"ל נראה לבאר מה שהובא בשם רבנו הגר"א שאמר כי י"ח ימים טובים מה"ת ישנם בשנה והם

מעמד ה"ס הרי אז עוד לא היה לכלל ישראל רצון ראשון של קיום המצוות ול"ש יסוד הרמב"ם, ולכן אמר' מכאן מודעה רבה לאוריתא, עי"ש שהארכנו בזה.

(ובמובן) דכל ביאור זה לא שייך אי נקטינן כהמדרש תנחומא בפר' נח הנ"ל דתורה שבכתב קבלוה ברצון וכל הכפיה לא נצרכה אלא לתושבע"פ, וכמו שהעיר שם בחת"ס עצמו).

והנה עיקר הנחת החת"ס בזמן מ"ת אכתי לא הי' שייך יסוד הרמב"ם בפ"ב מגירושין. בקונטרס הנ"ל הבאנו דברי הגר"י הוטנר זצ"ל דנקט דכל עיקר חלות הגירות שחלה על כלל ישראל בזמן מ"ת אף היתה עי"כפיה היינו מכח דברי הרמב"ם הנ"ל, וה"נ כלל ישראל שהם בני אברהם יצחק ויעקב רצונם הפנימי הוא לעשות רצון בוראם וכפיית ההר חשפה רצון פנימי זה ומכח זה חלה הגירות דחשיב ברצון המתגייר, ולפ"ז ביאר יסוד המהר"ל דבגירות דמ"ת כיון שחלה עי"כפיה לא נאמר בה הך כללא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, יעו"ש.

ועתה ראיתי בבית הלוי על התורה בהוספות מכ"ק (עמ' ט"ז) שהביא דברי המדרש- בשעה שקיבלו ישראל התורה נתקנאו בהם אוה"ע ואמרו מה ראו אלו להתקרב יותר מן הכל, אמר להם הקב"ה הביאו לי ספר יחוסכם כדרך שבני מביאיך- וצ"ב במה תלוי קבלת התורה ביחוס, וביאר שם דאף שהקב"ה חיזר על כל אומה ולשון לתת להם התורה וסירבו לקבלה וכמו שאמרו ז"ל, מ"מ טענתם היא דהא גם כלל ישראל לא נתרצו לקבל תושבע"פ ובכל אופן

וצריך צער ועמל גדול כדי להשיגה והוצרכו לכפיית ההר כגיגית כדי לקבלה, ועל תורה זו נעשה התיקון דהדר קבלוה בימי אחשורוש, ונתבארו דברי רבנו הגר"א דפורים הוא השלמה ליוה"כ, ודו"ק.

ה

בגמ' מס' שבת דף פ"ח. - "ויתיצבו בתחתית ההר" וכו' מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית וא"ל אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאוריתא, אמר רבה אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב "קיימו וקבלו היהודים" קיימו מה שקבלו כבר, ע"כ.

ובקונטרס "עבודת הלוי" מאמרי מוסר ומחשבה עמ' נ' הבאנו דברי החת"ס בשו"ת או"ח סימן קפ"ה שהקשה מכאן על היסוד המפורסם המבואר ברמב"ם פ"ב מגירושין ה"כ דכל כפית ב"ד על המצוות שנידונים כרצון היינו משום שהרצון הפנימי של כל יהודי הוא לעשות רצון בוראו אלא שהשאור שבעיסה מעכב ולאחר הכפיה תשש כח היצר ונחשף הרצון הפנימי האמיתי וחשיב כרצון, עי"ש.

והקשה החת"ס דא"כ היאך אמרינן מכאן מודעא רבה לאוריתא והיינו דכפיית ההר כגיגית חשיב קבלה באונס, ואמאי לא נימא דע"י הכפיה תשש כח יצרם וחשיב קבלה ברצון, וכתב שם לתרץ דכל יסוד הרמב"ם לא נאמר אלא מדור אחשורוש ואילך דקבלו התורה ברצון דמעתיא אמר' דכל איש מישראל רצונו הפנימי הוא לעשות רצון התורה והכפיה חושפת רצון זה, אך כשדיינינן על עיקר קבלת התורה בזמן

בהתגלות נפלאה וזכו כולם למעלת הנבואה שאין בה שום מקום ספק וטעות וממש בטלה בחירתם והיו מוכרחים כמלאכים בעוצם הכרתם דכל קיומה של הבריאה תלוי אך ורק בקבלת התורה, ולפ"ז ענין המודעה הוא דלכלל ישראל יש טענה לומר דבמצב של הכרה בהירה וברורה אז יכולים אנו לקיים התורה ונתרצנו לקבלה, אך כשהנהגה האלוקית מסתרת בחקי הטבע ובמצב של עוה"ז הדומה ללילה עם כל הנסיגות והטעויות אין אנו יכולים לקיים התורה, אך בימי מרדכי ואסתר שההשגחה היתה מסתרת וישראל היו בגלות בכל עבדי אשורוש וכמו שדרשו ז"ל אסתר מה"ת מנין "ואנכי הסתר אסתיר פני מהם ביום ההוא" ואעפ"כ מסרו נפשם לקיים התורה מעתה הוה קבלה שלימה, יעו"ש בדבריו הנפלאים.

ומעתה נראה דיש מקום ליישב בטו"ט קושיית החת"ס הנ"ל, דבאמת מצד אופן הכפייה הראשון שהי' כפיה פיזית דאם לא יקבלו התורה שם תהא קבורתם, ע"ז אין להם טענת פטור דהוה ככל כפיה על המצוות דכופין אותו עד שתצא נפשו, וחשוב רצון גמור וכיסוד הרמב"ם הנ"ל, ועיקר מה שאמרו חז"ל - מכאן מודעה רבה לאורייתא - היינו מצד אופן הכפיה השני שהי' כפיה רוחנית ע"י בהירות השגתם בזמן מעמד ה"ס שבטלה בחירתם, דע"ז יש לכלל ישראל טענת פטור דלא קבלו על עצמם לקיימה בזמן של הסתר פנים וכמשנת, וע"ז לא מהני מידי יסוד הרמב"ם בפ"ב מגירושין הנ"ל, ודו"ק בזה.

בורא עולם לא הניחם על בחירתם אלא כפה עליהם הר כגיגית כדי שיקבלוה, ומדוע לא נהג כן גם באומות העולם לכופם לקבל התורה והניחם על בחירתם הרעה, ותשובת הקב"ה היא - הביאו לי ספר יחוסכם כדרך שבני מביאים - לומר דכל התועלת שבכפיה היא עד כמה שהכפיה חושפת את הרצון הפנימי האמיתי לעשות רצון ה' וכיסוד הרמב"ם בפ"ב מגירושין, וכלל ישראל דמיוחסים הם לאבות הקדושים וירושה היא להם מאבותיהם הרצון הפנימי לטובה, מהני כפית ההר שתשש כח היצר וקבלתם היא ברצון גמור, אבל אוה"ע אין להם יחוס אבות דגם אבותיהם תשוקתם הי' לרע ואין להם שום רצון פנימי לטובה, ממילא אם הקב"ה הי' כופה אותם הי' זה הכרח ואונס גמור שאין בו שום תועלת, עיי"ש היטב בדבריו הנפלאים.

עכ"פ מבואר דהבית הלוי נקט ג"כ כדבר פשוט דכל הכפיה בזמן מעמד ה"ס הועילה רק מכח יסוד דברי הרמב"ם הנ"ל ודלא כהחת"ס, ומעתה צ"ע לדבריהם מה שהקשה החת"ס דא"כ היאך אמרי' מכאן מודעה רבה לאורייתא הלא לכפית ההר כגיגית היה תורת רצון גמור וצ"ב.

והנראה לבאר בזה ע"פ דברי המשך חכמה בשמות (י"ט, י"ז) ובדברים (ל"ג, ד') שהביא מה שפי" הקדמונים לבאר ענין כפה עליהם ההר כגיגית, דמלבד הכפיה הפיזית שנעקר ההר ממקומו ועמד על ראשיהם כמין כיפה כדילפינן מקרא "ויתיצבו בתחתית ההר", היתה כאן כפייה רוחנית שבורא עולם גילה להם את כבודו ואת גדלו

הגאון רבי שמועון כהן שליט"א

ר"מ בישיבת "אור ברוך"

בענין ד' טפחים שבלולב

דסנדל המוסגר ושל עכו"ם אם חלץ בו יצא אע"פ שהוא אסור בהנאה ע"כ. וצ"ב אמאי לא אמרינן ביה דינא דכתומ"ש דהא בעינן שיעורא דחופה את רוב רגלו וקי"ל בכל דוכתא דהיכא דעומד לשריפה ליכא שיעור מדינא דכתותי מיכתת שיעוריה, וביאר הכס"מ וז"ל לק"מ דלא דמו שופר ולולב שיש להם שיעור קצוב וכי עומד לשריפה מיכתת שיעוריה כלומר הוא חסר משיעורו הקצוב לו אבל לסנדל דחליצה דלית לן שיעור קצוב אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו ונהי דבעי שיהא חופה רוב רגלו כיון שהרי אני רואה שהוא חופה ואין לנו בו שיעור קצוב לא אמרינן דמיכתת שיעוריה עכ"ל.

ונראה לבאר דברי הכס"מ כן [וכבר מבארים כן כמדומה], דהדין מיכתת שיעוריה הוא רק בכה"ג דהדין שיעור הוא מדיני החפץ עצמו, דלחפץ גופא יש דין כמה שיעורו להכשרו. אבל היכא שהדין שיעור דבעינן אינו בשביל הדבר עצמו, כ"א דע"י הדבר עצמו נעשה דין אחר, כגון בסנדל שהוא צריך להיות חופה את רוב רגלו, א"כ אין השיעור נצרך בשביל הסנדל גופו, אלא שע"י הסנדל מתקיים דין אחר, בכה"ג ליכא חיסרון מה שמכתת שיעוריה. דהא "רואים" אנו שהסנדל חופה את רוב רגלו" כלשון הכס"מ, וכונתו דהלא מה שאנו צריכים

הנה צריך להבין לשון המשנה ריש פרק לולב הגזול בשיעורא דלולב "שיש בו ג' טפחים וכדי לנענע בו כשר", שהוא ג' טפחים, וטפח נוסף כדי לנענע בו, כפי המבואר בגמ' לקמן פלוגתא אמוראים בזה אי טפח מהשדרה או בין הכל עוד טפח. ויל"ע בלשון המשנה אטו לא הוה מצי למימר דהשיעור הוא ד' טפחים. ולמה לה לומר שיעורא דלולב בב' חלקים, ג' טפחים ועוד טפח כדי לנענע.

והנה אם נימא כמ"ש בר"ן דהדין של הטפח דלולב בשביל הנענועים צריך להיות באופן שהלולב גבוה משאר המינים בכל אופן, ואם יש הדס גבוה ד' טפחים צריך הלולב להיות עוד טפח גבוה ממנו, והביא כן השו"ע בשם י"א, א"כ הוא מיושב דזה דיוק לשון המשנה, דבעינן טפח בשביל עצם הנענוע יהיה איזה גובה שיהיה לכל המינים, הלולב צריך להיות גבוה מהן טפח. אבל אי נימא דלא כהר"ן, דהא בשו"ע הביא זה בשם י"א, ומשמע דאינו מוסכם בפוסקים וא"כ הדרא קושיה למה לא תני ד' טפחים.

והיה נראה לבאר דבר חדש בזה בס"ד. דהנה הכס"מ בהלכות לולב כתב לבאר דלאו בכל גווני אמרי' האי דינא דכתותי מיכתת שיעוריה, דהוא כתב לבאר מאי טעמא פסק הר"מ בפ"ד מיבום ה"כ

מהחפץ שפיר מתקיים גם באיסוה"ג, ולכן אין חיסרון של מכתת שיעוריה.^א

וסברא דומה לזה מצינו בדברי הגר"ח. דהנה פסק הר"מ דלחי שעשאו מאיסוה"ג כשר. ואילו קורה שעשאה מאיסוה"ג פסול משום דמיכתת שיעוריה, ואנן בעינן שיעור לקורה ברוחבה. והק' הראב"ד דאף לענין לחי בענין שיעור שיהא גובה עשרה טפחים, וא"כ אף לענין לחי נימא כן דליכא שיעורא דעשרה טפחים משום דמיכתת שיעוריה.

וכתב הגר"ח ליישב, וז"ל בתו"ד אשר ע"כ נראה דדעת הרמב"ם היא בכל מחיצות רה"י דבעינן שיהא גובהן עשרה עיקר השיעור אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה שמוקף מחיצות בכל העשרה שבו, לא איכפת לנו כלל בעצם המחיצות אם הן

מחזיקות עשרה אם לא, וע"כ גם הכא בלחי של אשרה נהי דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל הרי זה לא מהניא רק דעצם הלחי לית ביה שיעורא, אבל בהמקום הרי עכ"פ כל הגובה עשרה חשוב מוקף מקצת מחיצה רביעית דמועיל זאת בדיני מחיצה, וע"כ לפי מה שפסק הרמב"ם דלחי משום מחיצה, ע"כ שפיר הוי לחי גמור וכו' עכ"ל.

והנה לכאורא ביאור דברי הגר"ח הם ע"ד שנתבאר לעיל, דהדין עשרה טפחים בלחי, אינו דין בלחי עצמה, כ"א דהוא דין במקום, דע"י הלחי הוי המקום מוקף עשרה טפחים, וזהו מה שאנו צריכים שיהיה ע"י הלחי. וכיון דאינו דין בלחי עצמה לית לן מידי במה שהלחי עצמה הוי מיכתת שיעורה, דהא אין אנו באים להשתמש בלחי עצמה כי אם במה שיש לנו מהלחי.

י"לפי זה היה מקום לדון גם בהאי דינא דטפח דלולב שהוא כדי לנענע בו,

א. והנה תוס' בדף ל' א' ד"ה משום כתבו דטעמא דבעינן שיעור כביצה באתרוג הוא משום דבעי' מינכר לקיחה דאתרוג. והנה זה אינו סתירה לדברי הכס"מ, דהא דביענן שיהא מינכר לקיחה, היינו נמי השיעור, דאין זה דין בפ"ע דבעינן מינכר לקיחה, דא"כ לא היה שייך בזה באמת דין מיכתת שיעוריה, רק הוי שיעור באתרוג גופא, דזהו שיעורו שיהא בגודל של מינכר לקיחה.

והנה בספר דבר אברהם חידש דהיכא דהדין שיעור אינו מהל' שיעורים רק מפני שכן הוא חשיבות אצל בני אדם בזה השיעור, לא אמרי' ביה דינא דכתמט"ש. והק' עליו מתוס' הנ"ל דמוכח דאף שהוא סיבה חיצונית כדי שיהא מינכר לקיחה נמי אמרי' מכתת שיעוריה. והוא עצמו כתב ליישב הקו' וז"ל ומה שכתבת על דברי בהג"ה לאות ו' מסמין ב' דהיכא דהשיעור הוא רק משום חשיבות אצל בני אדם לא אמרי' כתותי מיכתת שיעורא, והעירות מתוס' ריש לולב הגזול שכ' דמשו"ה אתרוג של אשירה פסול דצריך שלא יהא קטן כ"כ כדי שיהא מינכר לקיחתה, ובוהא ודאי הוי רק סבה חיצונית ואפי"ה אמרי' כתותי מיכתת שיעורא. וז"ל **דמינכר לקיחתה אינו ענין בפ"ע כסבה חיצונית, והגע בעצמך מי שירי גדולה מאד עד שהאתרוג נחבא בה אפי' אם יש בו כשיעור אטו נימא דאתרוג שלו צריך שיהא גדול יותר כי היכי דליהוי מינכר הלקיחה, אתמהא. אנן הכי קאמרינן דלא ימקרי לקיחה באתרוג אלא בדמינכר לקיחתה, וממילא הרי זה רק שיעור בין ליד קטנה בין ליד גדולה, ושוב שייך בזה כתותי מיכתת שיעורא עכ"ל הדבר אברהם**

ב. מובא בכתבי התלמידים משם הגר"ח דלמשל בדפנות דסוכה הדין יהיה דאם אסוריה בהנאה מיכתת שיעוריה, כיון דשם הוא דין דבעינן את הדפנות עצמם, והם העושים את הסוכה, ואין זה רק לאשווי את המקום מוקף, רק בעינן חפצא דמחיצה. ובוה חלוק משבת, דבשבת אין הדפנות אלא לאשווי את המקום שבפנים למוקף. וידוע לבאר בזה דברי התוס' בסוכה ד'

דינא דג' טפחים דלולב ואידך הטפח של הלולב הנוסף לנענוע. דהא למשנ"ת הלא חלוקים המה הני תרי שיעורים ביסוד דינם, דהדין ג' טפחים יסודו הוא מהל' שיעורים, כשם שיש דין ג' טפחים גבי הדס וערבה, כן הוא השיעור גבי לולב, אבל הדין טפח הנוסף של "כדי לנענע בו" הוי שיעור בשביל לקיים בו מעשה נענוע, ואינו מהדין שיעור דבעינן בעצם החפץ. ונפ"מ לדין מיכתת שיעורה דלא יהא האי דינא אלא בג' טפחים שהם הדין של הלולב עצמו ולא בטפח הרביעי, ואם יהיה הטפח הרביעי מאיסור"נ הנשרפין, לא יהא בו הדין דכתומ"ש.

דלכאורה דאינו שיעור בדין הלולב עצמו, דהלולב עצמו סגי ליה בג' טפחים, אלא דבעינן לעשות ע"י הלולב מעשה נענוע, ולזה בעינן טפח נוסף. א"כ היה מקום לומר דבר חידוש דלזה באמת מהני גם היכא דהוא כתותי מיכתת ששיעוריה, דהא למשנ"ת בכה"ג ליכא חיסרון דמיכתת שיעורה, דהרי מה בעינן את הטפח הד' אינו משום הלולב עצמו, דהלולב עצמו באמת סגי בג' טפחים, רק שצריך לעשות מעשה נענוע, ולזה בעינן את הטפח הד'.

ואם היינו אומרים כן הלא היה א"ש היטב מאי טעמא חילקה המשנה לתרתי,

הגאון רבי שמעון דוד שליט"א

ראש כולל "תורה וגדולה"

תיקוני תשובה לגר במה שעשה בגיותו

והנה לגבי עבירות שכן נח נענש עליהם, ביבמות (דף מח ע"ב) תניא, רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר מפני מה גרים

נשאלתי מגר צדק שהתגייר שעשה עבירות טובא בגיותו, האם צריך תשובה וכפרה עליהם השתא כשנתגייר.

ב' דהק' מאי שנא דלענין סוכה מבואר דחקק שאין בו עשרה טפחים והשלימו לעשרה, דאם יש משפת החקק ולכותל פחות מג' טפחים מהני. אבל ביותר מג' טפחים לא מהני לאשוויי מחיצה אחת של עשרה טפחים, דא"א לצרף שיעור עשרה טפחים מב' מקומות. והק' תוס' בד"ה פחות, אמאי לענין שבת לא מחלקי' בכה"ג דצריך שיהא בתוך ג' טפחים. ותי' וז"ל וי"ל דלא דמי רשות שבת שהיא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך עכ"ל. וביאור דבריהם עפ"י הג"ל דחלוקים ביסודם מחיצות דשבת ממחיצות סוכה, דבשבת אין דין מחיצה בעצם, רק שיהא המקום מוקף למנוע דריסת הרבים, משא"כ בסוכה בעינן מחיצה לעצמה.

בזמן הזה מעונין, ויסורין באין עליהן, מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח. ופירש רש"י, שלא קיימו ז' מצוות בעודן עובדי כוכבים, ועד השתא לא איפרעו מיניהו, דפורענות גנוזה להם לעתיד לבא, אבל כשמתגיירין, נפרעין מהם כדי למרק חובתן. רבי יוסי אומר, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי (ואינו נענש על לשעבר), אלא מפני מה מעונין, לפי שאין בקיאיין בדקדוקי מצוות ישראל. אבא חנן אומר משום ר' אלעזר, לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה. אחרים אומרים, מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה. אמר ר' אבהו, ואיתימא ר' חנינא מאי קראה "שלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל אשר באת לחסות" וגו'.

ולכאורה מלבד רבי חנינא דס"ל דהגרים מעונין בגלל שעברו על שבע מצוות, ולפי דבריו שפיר צריכים לעשות תשובה, משא"כ לשאר התנאים אין זו הסיבה, שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא נענשים על שאינם בקיאים במצוות, או מפני שעושים מיראה, או מפני ששהו מלהתגייר.

ובסנהדרין איתא (דף עא ע"ב) אמר רבי חנינא, בן נח שבירך את השם^א ואחר כך נתגייר, פטור, הואיל ונשתנה דינו, ונשתנה ממייתתו. (דעד השתא חייב בעד אחר ומבלי התראה, והשתא צריך התראה ושתי עדים, בית דין של עשרים ושלושה, וכן סוג מיתתו השתנה, דעד השתא הוא בסיף, ואחר שנתגייר מיתתו בסקילה). תא שמע, בן נח שהכה את חברו ובא על אשת חברו, ונתגייר פטור. עשה כן בישראל, ונתגייר חייב. ואמאי נימא הואיל ואישתני אישתני. ותוצינן, דינו ומיתתו בעינן, והאי דינו אישתני, מיתתו לא אישתני, ע"כ.

חזינן דבכדי לפוטרו ממייתה, בעינן גם שינוי הדין, וגם שינוי בסוג המיתה שהוא חייב, ולכן כאשר הרג ישראל, הגם שדינו השתנה, דעד השתא לא בעי עדים התראה ובית דין של עשרים ושלושה. משא"כ השתא שנתגייר, אבל מיתתו לא השתנה, דעד השתא נמי היה חייב מיתה, והשתא נמי חייב מיתה.

וכתבו התוספות שם (בד"ה בן נח) להקשות, דהרי ביבמות מבואר דשנויה היא במחלוקת תנאים דלעיל, ולדעת רבי חנינא

א. ופשוט שהדין כן לגבי גזל דיינים ואבר מן החי, דאצל יהודי אינו נהרג עליהם כלל. ולגבי הכה חברו או בא על אשת חברו, לקמן מבואר דהדבר תלוי בין עביד הכי לחבירו או ליהודי. אולם לכאורה היה לו לומר גם גבי עבודה זרה. וכן כללם הרמב"ם הלכות מלכים (פרק י הלכה ד) 'בן נח שבירך את השם, או שעבד ע"ז, או שבא על אשת חברו, או שהרג חברו, ונתגייר פטור, וכו'. ואגב הדברים עיין בדברי החלקת יואב (תנינא סימן יד ד"ה אגב) דהא דבן נח נהרג על גזל וגניבה, כ"ז רק שלא חקקו ביניהם דין ומשפט ונימוס, אבל אם המלכות קבעה דין ומשפט כמה יקנס ומה יהיה הדין של כובש שכר שכיר וכדומה, בזה שוב אין חייב להרוג אותו, דבני נח חייבים בדינים, וקבעו דין ומשפט לגדור שלא יעשה אחד עול לחבירו, ואם יעשה יקנס בכך וכך, א"כ הוי כאלו מחלו זה לזה מקודם, שאם יקיים את הקנס, והדין הוא מוחל לו, וממילא אינו חייב מיתה וכמבואר בשו"ת הרמ"א (סימן ז) דבני נח מחוייבים לחקוק דין ונימוס, וכ"ז רק שייך בדברים שהם בין אדם לחבירו, אבל בבין אדם למקום לא שייך, עיי"ש. ולפ"ז יוצא שבכל דיני ממונות כיום שיש דינא דמלכותא, ועמדו בדין ונתחייבו ושלמו, לכאורה שוב לא צריכי לעשות תשובה וכפרה.

לא רמיא עליה מצות חזרה, דאינו מצוה רק לבני ישראל, וכתב דהכי מסתבר, עכת"ד.

ומינה לכאורה מאחר דבכל תלמודא אמרינן גר שנתגייר כתינוק שנוולד

דמי וכדעת רבי יוסי, וכמו שכתב בזה הגאון חיד"א בברכי יוסף (חור"מ סימן לד אות כח) דהלכה רווחת בכלי תלמודא כרבי יוסי דגר שנתגייר כתינוק שנוולד, והכי פשטה הוראה כמבואר בפוסקים, וכן כתב עוד בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן צו ד"ה ואשוב) ובספרו דברים אחדים (דרוש כו לשבת כלה ד"ה ויש לדקדק) ובעין זוכר (מערכת ג אות י), א"כ נמצאנו למדים לפ"ז דלרבי יוסי בדיני שמים לעולם פטור בני נח על מה שעבר מז' מצוות בעודו בגיותו, ואפילו היכא דלא נשתנה דינו ומיתתו, אך בדיני אדם יש חילוק, דהיכא דנשתנה דינו ומיתתו פטור אף מדיני אדם, אך היכא דלא נשתנה דינו ומיתתו, נהי דפטור מדיני שמים משום דגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי, מ"מ בדיני אדם מיהא חייב.

האמנם ראיתי בשו"ת שבות יעקב (סימן קעז) שהביא דברי הרב בית יעקב הנ"ל שהוכיח מדברי התוספות הנז' דגבי גר שנתגייר דאע"ג דבידי שמים פטור, משום דגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי, מ"מ בידי אדם חייב, וכנ"ל. וכתב ע"ז השבות יעקב דכל דבריו אין להם שחר, דאדרבא בכל מקום מצינו דפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, אבל לא להיפך (וכבר הרגיש בזה בשו"ת חוות יאיר שם), ומ"ש שם שהוציא כן מדברי התוספות (שם), נראה שלא ירד כאן להבנת התוספות כלל, דכוונת התוספות לתרץ דהסוגיא דסנהדרין אתיא כמ"ד דפליג אר' יוסי, דלא הוי כקטן שנוולד דמי לענין זה,

כן גמליאל כן נענשים על ז' מצוות שעברו טרם גרותם. ותירצו, דהסוגיא בסנהדרין מיירי לחיוב העונש בידי אדם, והתם ביבמות מיירי לענין דיני שמים.

ופשט הדברים, דלדעת רבי חנינא כן גמליאל ביבמות המחייב על שעברו שבע מצוות בני נח בדיני שמים, ובדיני אדם כל שנשתנה דינו ומיתתו פטור וכדברי רבי חנינא. ואליבא דרבי יוסי דס"ל דגר שנתגייר כתינוק שנוולד, לעולם פטור הוא בדיני שמים, אך לענין דיני אדם, אם עשה כן בישראל, חייב.

וכן פירש דברי התוספות בשו"ת בית יעקב (סימן ג), דהסוגיא דסנהדרין מיירי רק גבי דיני אדם, ולעולם בדיני אדם חייב באופנים הנאמרים בסוגיא, וכן מבואר למעיין בדברי המהרש"א (בתוספות שם), וכן ראיתי שפירש דברי התוספות בפרשת דרכים (דרוש ב), וכן הבין הרדב"ז בהלכות מלכים (פרק י הלכה ד) בדעת הרמב"ם, דרק לגבי עבירות שבינו לבין המקום, אמרינן כקטן שנוולד דמי, ולא לגבי עבירות שבין אדם לחבירו, דבזה חייב הוא.

שוב הלום ראיתי בשו"ת חות יאיר (סימן עט) שהבין גם הוא כן בדברי התוספות. ומ"מ שם העלה לגבי גוי שגזל או גנב, דלכאורה חייב להחזיר ומקבלין הגזילה מידו אם ישיב כמו שמקבלין מישראל אם אינו גזלן מפורסם. אולם באשר גזל מגוי, י"ל דה"ה זה שנתגייר, אחר שנצטווה בו בעודו גוי חייב ג"כ להחזיר, רק דאפשר לומר הואיל דבאינו בתורת ישראל, ליתא במצות חזרה רק חיוב מיתה, לכן גם אחר שנתגייר

ופטור בדיני שמים באופנים הנ"ל, ולדעת הרב שבות יעקב לעולם פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים באופנים הנ"ל.

שבת וראיתי בדברי הגאון חיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש כו לשבת כלה ד"ה ויש לדקדק) שהביא דברי הבית יעקב, וכתב לדקדק על דבריו, דהא הלכה רווחת דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ותו מאי ק"ל מהני סוגיין, הא אי עבד תשובה על מה שעבר לכו"ע כשרים, ובהכי מיירו הנך סוגיות ואתו ככו"ע, ותו ההוא תלה פסול עדות במה שצריך כפרה, ואינו כן. דאפי' עבר עבירה וידע שהיא עבירה, אך לא ידע שפסול לעדות, זה לא נפסל. ותו דלכל העבירות אם חזר בתשובה כשר, וזה שנתגייר אין לך תשובה גדולה מזו, וכמ"ש בס' חשק שלמה (סי' ל"ד) בהגב"י (אות ס"ו), ותו יש להעיר על הרב בית יעקב, דהגם דלא ידעינן מכח התלמוד והפוסקים דהלכה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי מהאי ברייתא גופא שמעינן דר' יוסי ואבא חנן משום ר' אלעזר ואחרים כולהו פליגי אר' חנניא בנו של ר"ג, דמכלם משמע דאין נענשין על שעברו על ז"מ בגיותן, אלא שאין בקיאינן או עושים מיראה או ששהו, והו"ל ר' חנניה בנו של ר"ג יחיד, ואמאי הוצרך כל האי שקלא וטריא לדברי היחיד דכולהו פליגי עליה כמבואר ע"כ. וכיוצא בכתב הגאון חיד"א בשו"ת ברכה (זיר"ד סימן רסט), עיי"ש.

אולם הלום ראיתי בספר תפארת אדם (סימן נו דף ס ע"ב) וציינן לו הגר"ח פלאגי ברוח חיים (סו"ס רסח) שכתב דתליא בפלוגתא דתנאי ביבמות שם, ודנמצא דלר"ח ואחרים צריכים כפרה על מה שעבר, אבל לר"י ואבא

אלא דלכך גרים מעונין ויסורים באים עליהם לפי שלא קיימו מצוות בני נח נדונו בדיני שמים, והא דאמרינן בהכה את חברו או בא על אשת חברו, פטור. היינו מדיני אדם, אבל ודאי לר' יוסי כיון דפטור מדיני שמים, מכ"ש בדיני אדם אפי' עשה כן בישראל, ודלא כהבנת הבית יעקב. ואף על גב דלענין כמה דברים קי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ לענין דין זה קי"ל כר' חנניא עיי"ש.

יוצא לפי דבריו דלעולם בדיני אדם פטור, ובדיני שמים יש אופנים שחייב, וכגון שהשתנה דינו ומיתתו.

איברא כי הגאון חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן צו) כתב דפשטן של דברי התוספות כדברי הרב בית יעקב, דכי אמר רבי יוסי כקטן שנולד ה"ד לדיני שמים, אבל דיני אדם חמירי, ואם עשה כן בישראל חייב, ושכן מתבאר מדברי הרב חידושי הלכות, ושכ"כ מופת הדור מהר"י רוזאניס בס' פרשת דרכים (דרוש ב' דף ז ע"ב) ויליף מדברי התוספות כנ"ל ושפתיו ברור מללו, כמ"ש דכונת התוספות, דלרבי יוסי דיני אדם חמירי. ושכן פירש דברי התוספות המהר"ש אלגאזי בספר גופי הלכות (דף קא ע"ב) עיי"ש.

ושם כתב בעוד דרך לפרש דברי התוספות וכדברי הרב שבות יעקב, ומ"מ נראה שתפס לעיקר כדרך הרבים, והמה הרבנים הנזכרים וכנ"ל, ושכן יש לנקוט בדעת הרמב"ם, עיי"ש. וכן הלום ראיתי שפירש דברי התוספות הגרי"ש נתנוון ביד שאול (זיר"ד סימן רמא אות ד) עיי"ש באורך.

ושמענין עד השתא דלדעת הרב בית יעקב ודעימיה, לעולם חייב בדיני אדם

ס' ד עמ' שטז) והגר"ז בשו"ע הרב (סעיפים יא-יב), ובספר אברהם אזכור פלאגי' בסדר הגרות (מערכת גימ"ל אות ד-ה ואות ז) כתב גבי גיורת בעת טבילתה, דמאחר שהחוטא שורה עליו דיוקן חיצוני, ולכן בשובה לדת יהודית צריכה לפשוט מעליה רוח הטומאה, ולעזוב אותו עזיבה עולמית, ולכך צריכה שתיכנס במקוה להפשיט מעליה הטומאה, ולהכנס אל הקדושה וכו', וגם שתקבל עליה שלא לשוב עוד, וצריכה שלשה טבילות, אחת, מפני טומאת העבירות אשר היתה לה כע"ז גילוי עריות. שנית לטהר עצמה מטומאת המאכלות אסורות שנטמאה מאשר חטאה מטומאת אוכלים. שלישית להתקדש עצמה בקדושת האומה הישראלים הקדושים בקדושת התורה והמצוות. ברם לאיש הבא להתגייר צריך ד' טבילות, ג' כנז"ל, ואחת להעביר הוזהמה וטומאת קרי, עיי"ש. משמע קצת דאף בגיות יש פגם וטומאה גם בדברים המותרים להם.

ולפום ריהטא יוצא דהא דאמרו בירושלמי ביכורים (פרק ג הלכה ג), תני חכם חתן נשיא גדולה מכפרת קביל עליה ממניתיה. חכם מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, מה כתיב בתריה (שם לג) וכי יגור אתכם גר בארצכם לא תונו אותו 'מה הגר מוחלין לו על כל עונותיו, אף חכם שנתמנה, מוחלין לו על כל עונותיו'. וברש"י בבראשית (פרק לו פסוק ג) מצינו באגדת מדרש ספר שמואל (פרק יז) שלשה מוחלין להן עונותיהם, 'גר שנתגייר', והעולה לגדולה, והנושא אשה.

אמנם אפשר שהמה בדברים שבין אדם למקום, אבל בדברים שבין אדם לחבירו, מחייב וכנ"ל. ואלו הם דברי ספר

חנן, א"צ כפרה, אלא צריכים להזהר מכאן ואילך להיות בקיאים בדקדוקי המצוות ולעשות מאהבה, ע"כ. וחזינו מדבריו דאף לאחרים דס"ל מפני ששהו וכו', י"ל דצריך כפרה וסיגוף על מה שעשו בעבר בהיותם גוים. והוא דלא כהגאון חיד"א. אמנם אין דבריו מוכרחים, שהרי לדעת אחרים אינו נענש על חטאים שעשה בהיותו גוי, כר' חנינא, אלא על עצם מה ששהה מלהתגייר אפי' שלא חטא כלל. ואמנם יש לדחות, דס"ל כדברי הגליוני הש"ס והעץ יוסף בשם בשם הרב גבול בנימין (ח"א בסדר שלה), ויובאו דבריהם לקמן. ושמעין מדבריו תרתי, חדא, דר' חנינא אינו יחיד בדבר דהרי אחרים נמי עמו, והוי תרתי כנגד תרתי, ועוד דיש לו לעשות תשובה על מה שלא נתן לבו להתגייר מקדם. ולפי"ז נמצא דהגאון חיד"א פליג ע"ז. וע"ע לקמן מש"כ בזה.

וכיוצ"ב כדברי הגאון חיד"א כתב בשו"ת חוות יאיר (שם), כי הענין שגר שנתגייר קטן וכו', מפני שקבלת עול תורה ומצוות, מכפר על כל תועבת ה' אשר עשה, כמו תשובה מעלייתא, כאלו עשה אותו מעשה ביהדותו, ועשה תשובה, לכן לא יועיל לו גרותו בדבר שחייב עליו מיתת בי"ד, כמו שלא יועיל ג"כ בישראל ע"י תשובה. מ"מ באשר עתה ישראל, לא נוכל לדונו במיתת ב"נ גם לא להחמיר אם מיתת ישראל חמורה, עכ"ל.

ובמקום אחר כתבנו, כי בעת טבילת הגר עבור הגרות, מצאנו לגבי מנין הטבילות שטובל הגר, כי גבי בעל תשובה הבא להיטהר מטומאתו, מבואר במג"א (סימן תרו אות ח) דצריך לטבול ג' טבילות משום תשובה עיי"ש. ושכ"כ מהרי"ל (הל' ערב יוה"כ

באמת הגר"ח פלאג"י וכן מבואר מדברי הרב תפארת אדם, ועיין עוד שם בספר חסידים בדברי המפרש שכתב וז"ל, ר"ל אע"פ שאמרו גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינו נענש לשעבר, מ"מ משלם וכו', ואם הרג וכו' כמו שאמרו עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו, עכ"ל. והבין שמה שסיים בספר חסידים 'ואם הרג את הנפש צריך כפרה' כוונתו לרצות את החבר ולא כפרה אצל השי"ת, ואפשר דכפרה כוללת גם במה שירצה את חבירו, וגם יעשה תשובה אצל השי"ת, וצ"ע דכיון דהרג את הנפש במה ירצה את המת בזה.

ובעלמא גבי אדם שחטא בדברים שב"א לחבירו האם צריך תשובה למקום אחרי שירצה את חבירו, הנה בדברי המשנה ברורה (סימן תרוז אות י) משמיה דהפרי מגדים שם (משב"ז שם אות א) ובשער הציון (אות יג) מבואר, דישנם עבירות שבין אדם לחבירו, ואינו בין אדם למקום, ובזה אחר שפייס את חבירו, שוב אינו צריך להתוודות לפני המקום ברוך הוא, וישנם עבירות שהם בין אדם לחבירו והם גם בין אדם למקום, ובזה צריך אחר שירצה את חבירו להתוודות לפני המקום. ועיין מה שהעיר בזה המהרש"ם בדעת תורה (סימן תורה ד"ה וע"ע) מדברי הפרי חדש (סימן תרוז אות א ד"ה ומ"ש אין) בשם מהר"ש גרמזיאן, ואכמ"ל. ועיין עוד בחפץ חיים הל' לשון הרע (כלל ד סעיף יב) שאם דיבר לשון הרע כשבא לעשות תשובה אם חבירו נתנגה עי"ז בעיני השומעים ונסבב לו עי"ז הזיק הרי הוא כעבירות שבין אדם לחבירו וכו', ע"כ צריך לבקש מחילה,

חסידים (סימן תרצא) 'אף על פי שאמרו בימים הקדמונים גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ משלם מה שחייב לשלם, ואם הרג נפש צריך כפרה'. והביאו בשו"ר כנסת הגדולה (כהגהת הטור אות א), גם הלום ראיתי לגר"ח פלאג"י ברוח חיים (טו"ס רסח) שהביא דברי ספר חסידים הנזכר, ויליף מינה דגר שנתגייר צריך לעשות תיקוני התשובה על מה שעשה בעודו גוי ובעי כפרה מעלייתא, ע"כ.

גם הלום ראיתי למהר"י באסאן בשו"ת לחמי תודה (סי' ה דף סו ע"ד), שהביא מדברי הירושלמי הנזכר, ושם בהמשך, "נשיא דכתיב בן שנה שאול במלכו, וכי בן שנה היה, אלא שנמחלו לו כל עונותיו כתינוק בן שנה", הרי דכולהו בחדא מחתא, ודכי היכי דגר כקטן שנולד דמי, הנהו נמי כקטן שנולדו דמי, וכיון דגר כקטן שנולד דמי 'לגבי שמיא', מסתברא דמן שמיא עבדי ליה רווחא עשרים שנה כקטן שנולד דעבדי ליה רווחא כ' שנה. עיי"ש. ובספר ברכת משה (ס"ק סה) כתב, דלפי זה הגר לא יאמר יהיה רצון אחר חטאת ואשם תלוי, דכל שאין חייב על זדונו כרת, אינו חייב על שגתו חטאת. והובאו דבריו בספר שלחן מלכים. והובאו הדברים גם בילקוט יוסף הלכות פסוקי דזמרה וקר"ש בהערות באורך.

ברם שם הרב בית יעקב כתב, דמאחר ואיכא רק חיוב בדיני אדם, ואינו חייב בדיני שמים, ממילא מבואר דאין מן הצורך לעשות תשובה אלא רק להחזיר מה שנתחייב בדיני אדם, ואין ראייה לתשובה מדין תשלומים, ע"כ. מ"מ מדברי ספר חסידים מבואר דגם כפרה בעי, וכמו דיליף

לרבינו יונה (שער ד אות יח) "ואמרו רבותינו זכרונום לברכה "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" - עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו, לכן מי שגזל את חברו ישיב את הגזלה ואחרי כן יתודה".

ומצאתי למהגר"י אנגל זצ"ל בגליוני הש"ס בפסחים (דף ז ע"ב בתוספות ד"ה על) דכתב דגר שהתגייר איגלי מילתא למפרע דהיה בו בהיותו עכו"ם ענין ישראליות אשר

וכשימחלו לו לא נשאר עליו כי אם עבירות שבין אדם למקום עכ"ד. ויש לחדד החילוק בין הענינים. ועיין גם בהגהות איש מצליח דצינינו לדברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע עג) דמשמע שצריך להתוודות. וכן בריש הלכות תשובה לרמב"ם משמע כן, "וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו, אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר, מכל חטאות האדם". וציין בספר מועדי קודש (עמוד רעו) שכ"כ המאירי בחיבור התשובה. וכן מבואר בשערי תשובה

ב. ולגבי עדות האם גר כשר לעדות, ראיתי בברכי יוסף (ח"מ סימן לד דין כח) שהביא מדברי הרב בית יעקב (מצוימר סימן ג) דיליף מדברי הגמרא הנ"ל גם לענין עדות דיהא הגר פסול לעדות לכאורה, דהרי מסתמא הגויים עוברים המה על שבעה מצוות בני נח. וכתב הגאון חיד"א דלקוטא נראין הדברים דפסול עדות לא תלי בכפרה, כי האף אמנם גברא בר חיובא נשוא עון, זמנין דמשכחת דכשר לעדות, דכבר כתב בסמ"ע (ס"ק נו) דג' הודעות צריך, דאי ידע שהוא שבת אם אין איסור מלאכה ידוע צריך להודיעו, וזאת שנית להודיע שהוא שבת, ועוד בה שלישיה, דאי איכא למימר שאינו יודע שיפסל על ידי זה לעדות צריך להודיעו. ומה"ט נראה דאף דעבר בעכו"ם על ז' מצוות, הגם דנימא אדצריך הוא לכפרה כשנתגייר, מ"מ כשר לעדות מידי דהוה לישראל העובר עבירה וחסריה ליה ידיעה אחת משלש אלה, דהגם כי חוטא הוא וכפרה ותשובה בעי, כשר לעדות כנילו. עכ"ד. ולי בעניותי צ"ע מדברי רש"י במכות (ט ע"א) דגבי גוי לא בעי התראה, וכן מבואר ברמב"ם בהלכות מלכים (פרק ט הלכה יד) ומבואר ברש"י שם עוד, דאפילו בשוגג נהרג. וכן מבואר בריטב"א שם, אלא דילחך בין זהיר בשבעה מצות או אינו חייב אלא במזיד, אבל בלא זהיר חייב אף בשוגג, אולם הרמב"ן שם האריך לחלוק על דברי רש"י, וס"ל דנהי דהתראה לא בעי, מ"מ כל שעשה בשוגג פטור ובמזיד חייב אף בלא התראה. וכן מבואר בפסקי ריא"ז (מכות פ"ב אות ט) דדוקא במזיד נענש. וע"ע בדברי הרמב"ם (פרק י הלכה א) בן נח שגג באחת ממצותיו פטור מכלום, חוץ מרוצח בשגגה שאם הרגו גואל הדם אינו נהרג עליו, ואין לו עיר מקלט, אבל בתי דיניהן אין ממתין אותו, במה דברים אמורים בשגג באחת ממצות ועבר בלא כוונה, כגון שבעל אשת חבירו ודמה שהיא אשתו או פניה, אבל אם ידע שהוא אשת חבירו ולא ידע שהיא אסורה עליו, אלא על לבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג והוא לא ידע שאסור להרוג, הרי זה קרוב למזיד ונהרג, ולא תחשב זו להם שגגה מפני שהיה לו ללמוד ולא למד. וכ"כ רבי אליהו שמאע הלוי זצ"ל בקרבן אשה על הרמב"ם שם, דהרמב"ם ורש"י פליגי בזה, וצ"ע בפרשת דרכים בדרך האתרים (דרוש ראשון) דלא הרגיש בפלוגתא הנזכרת. וע"ע בקבא דקשייטא (קושיא נ) כיצד נהרגו בן נח ע"י עד אחד, הלא הוא בחוקת משקר ודבריהם דברי שוא. ובשו"ת חלקת יואב (מהדרות סימן יד ד"ה ומה שהקשתי) תירץ, דאירי בגר תושב, ואכמ"ל. מ"מ נמצאנו דדברי החיד"א מוסכים על דברי הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א בגוי ששומר שבע מצוות בני נח. שבתי וראיתי בדברי הגאון חיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש כו לשבת כלה ד"ה ויש לדקדק) שהביא דברי הבית יעקב וכתב עוד לדקדק על דבריו, דהא הלכה רווחת דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ותו מאי ק"ל מהני סוגיא הי א עבד תשובה על מה שעבר לכ"ע כשרים ובהכי מיירו הנך סוגיות ואתו ככ"ע, ותו ההוא תלה פסול עדות במה שצריך כפרה, ואינו כן דאפי' עבר עבירה וידע שהיא עבירה אך לא ידע שפסול לעדות, זה לא נפסל, ותו דלכל העבירות אם חזר בתשובה כשר, וזה שנתגייר אין לך תשובה גדולה מזו וכמי'ש בס' חשק שלמה (סי' ל"ד) הגהב"ה (אות ס"ה) ותו יש להעיר על הרב הנז' דהגם דלא ידענין מכח התלמוד והפוסקים דהלכה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הרי מהאי ברייתא גופא שמענין דר' יוסי ואבא

מדבריו, דל"ד נענשים על מה שאיחרו מלהתגייר גרידא, אלא אף על מה שחטאו במשך זמן זה ממצוות של ישראל גרידא, דאם היו באים להתגייר תיכף לא היו חוטאים.

ועל פי דבריו יתישב לענ"ד הא דאיתא בזבחים (דף קטז ע"ב) אמרו דרחב בת י' שנים היתה כשיצאו ישראל ממצרים, וזנתה כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר, אחר נ' שנה נתגיירה, אמרה יהא מחול לי בשכר חבל חלון ופשתים. ופירש רש"י, במכילתא תניא הכי אמרה רבש"ע בג' דברים חטאתי, בג' ימחל, בחבל ופשתים וחלון שהיו מנאפים עולין אליה בחבלים דרך החלון ויורדים, וגם טמנתם בפשתי העץ, ובאותן שלשה דברים עצמן זכתה להציל השלוחים.

והגם כי אפשר שעשתה זאת למעליותא גרידא, מ"מ לפי הנ"ל הוי כמין חומר, כי לכאורה הרי רחב לא היתה נשואה, ומה חוב הוא לה לעשות תשובה, ותשובה זו היא בין אדם למקום, ובפרט לפי מה שכתב במהרש"א שם בחידושי אגדות בשם הילקוט שמפורש בענין אחר, בג' חטאתי בנדה ובחלה ובהדלקה, בג' מחול לי בחבל בחלון ובחומה וכו' ע"ש. ולכאורה לא מובן כלל, מה החוב הוא לה בהיותה גויה בנדה חלה והדלקת הנר כלל דשייך רק בישראל. אולם למתבאר אדרבא דמתכוון עשתה תשובה רק על אותן דברים שבן נח אינו חייב עליהם,

הניעו להתגייר, ואותו ענין ישראליות שפיר מחוייב ומצווה עליו להתגייר ולצאת לפועל, וכל זמן שלא התגייר, אין אנו יודעים זה, ורק אחרי שטבל ונתגייר, איגלאי מילתא למפרע דהיה בו ישראליות, ורק לענין ז' מצוות דבני נח הוא דהוי כקטן שנולד, כיון דנסתלק ענין הבן נח ונעשה ישראל. אבל חיוב הגרות אשר היה על הישראליות שבו, איננו כקטן שנולד בעשייתו ישראל, וחיוב שבע מצוות, הרי לא היה על הישראליות שבו דניתנה תורה ונתחדשה ההלכה, ואין על ישראל חיוב ז' מצוות מתורת בני נח רק מהתורה הישראלית, וזה הענין ישראליות שהיה מושקע עדיין בעכו"ם, היה פטור מתורה ישראלית, ורק היה בו חיוב אחר לבוא ולהשתלם ולצאת לפועל ולעשות ישראל גמור ע"י גרות, וא"כ חיוב גרות לבד הוא שהיה עליו, ע"כ. ועפ"ז כתב ליישב דעת אחרים ביבמות דהגרים מעונין, ולא אמרינן גביהם דהוו כקטן שנולד, והטעם הוא 'מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה'. והכוונה שצריכים כפרה על פרט זה, מאחר דאיגלאי מילתא למפרע, דהיה בהם צד ישראליות, עיי"ש.

היוצא מדבריו לכאורה, דהא דשהו הוא ל"ד מעת שנתנו ליבם להתגייר, אלא מאז לידתם מאחר דכבר היה בהם נפש הישראליות הנ"ל המעוררת אותם לבוא ולהתגייר, וע"ז נענשים. ועוד מבואר

חנן משום ר' אלעזר ואחרים כלהו פליגי אר' חנניא בנו של ר"ג דמכלם משמע דאין נענשין על שעברו על ז"מ בגיותן אלא שאין בקיאותן או עושים מיראה או ששהו והו"ל ר' חנניה בנו של ר"ג יחיד ואמאי הוצרך כל האי שקלא וטריא לדברי היחיד דכלהו פליגי עליה כמבואר ע"כ. וע"ע בדברי הגאון חיד"א בשו"ת ברכה (רסט אות א) שהביא דברי הרב בית יעקב והרב חשק שלמה שכתב על דברי הרב בית יעקב 'לכאורה נראה דכיון דנתגייר אין לך תשובה גדולה מזו ע"כ. והגם דכתב כן בלישנא דלכאורה, מ"מ הגאון חיד"א סיים 'והדין עמו'. ודו"ק.

ומ"מ אין דברי החיד"א כהגליוני הש"ס כחדא שוין, דאמנם ס"ל דיש ענין נפש מהר סיני, אך אינו נענש ע"ז שלא קיים מצוות כיהודי, דלעיל הבאנו מדברי החיד"א דרק ר' חנינא ס"ל דנענשים, ש"מ דאחרים לא ס"ל הכי, והעונש על ששהו, היינו השהייה גרידא, ואין עונש על שיכלו לעשות ולא עשו, ודלא כהגליוני הש"ס ודעימיה דאף נענשים על עצם החטאים שעשו.

והנה מצינו גבי קטן דהגם דאינו בר עונשים, מ"מ כפרה בעי, עיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סימן שני אלפים צ"ד) שכתב, דאע"פ שקטן לאו בר עונשין הוא, מ"מ כפרה בעי, ולכן בעי קרבן היכא שבא על שפחה חרופה (כמש"כ הרמב"ם באיסורי ביאה פ"ג הלכה י"ז) עי"ש, וכוונתו דקרבן אינו עונש, אלא כפרה, וזה שייך בקטן (ועי"ש בראב"ד דפליג). וע"ע ברמ"א (או"ח סימן שמ"ג) ובדברי הב"ח (או"ח סימן שמ"ג) שכתב בסוף דבריו וז"ל, כלל העולה דהקטן שגנב או הזיק פטור מלשלם כשהגדיל, ולא היתה בזה תקנת חכמים לשלם וכו', גם בעבירות שבין אדם למקום אין עליו עונש לאחר שהגדיל, אלא שאני קורא עליו "גם בלא דעת נפש לא טוב" (משלי יט, ב), דאף על פי דקטן שעבר עבירה בלא דעת היא, לא טוב לנפש כי המשיך עליה טומאה מצד הרע, על כן טוב לו כשיגדיל לשוב בתשובה מעצמו על כל מה שעבר, הן בדברים שבינו ובין המקום, הן בדברים שבינו ובין חבירו, עכ"ל. ואפשר דקטן דמי לגר, לדעת הגליוני הש"ס, דסו"ס כבר היה בו נפש ישראלית מלידתו.

והנה כתב רבינו האר"י בשער הגלגולים (הקדמה לד) "אבל שאר נפשות הגרים, אינם כן, כי עיקר מציאותם והוייתם היא מן

מאחר דהשתא דהתגיירה, אתגלי שהיה בה צד ישראליות בהיותה גויה, וע"ז אכן צריכה תשובה וכנ"ל.

ואלו הם גם דברי הרב עץ יוסף על העין יעקב בשם הרב גבול בנימין (ח"א בסדר שלה) שכתב דדברי הגמרא בזבחים שם יובנו, על פי מאי דגרסינן ביבמות שם תניא מפני מה גרים בזמן הזה מעונים ויסורים באים עליהם מפני ששהו עצמן ליכנס תחת כנפי השכינה, הנה כי כן בראות רחב ששהתה 'חמשים שנה' קודם שנתגיירה, ונחשב לה לחטא מה שלא שמרה ג' מצוות אלו נדה חלה הדלקת הנר, שאילו באת תחת כנפי השכינה מקודם כבר היתה שומרת אותם, לכן אמרה רבש"ע באלו ג' חטאתי לפניך שלא שמרתי אותם עד עתה, ובג' מחול לי, לפי שכל המקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים עולם מלא (ב"ב יא ע"א סנהדרין לו ע"א), ואני קיימתי שני צדיקים, עכ"ל. ומתבארים הדברים ע"פ דברי הרב גליוני הש"ס, דבכל גר אחר שנתגייר דמתברר שהיה בו צד ישראליות, וע"ז באה לעשות תשובה.

ויש להמתיק דבריו ע"פ מה שכתב הגאון חיד"א במדבר קדמות (מערכת ג אות ג) וז"ל, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, בחון לשון הזהב שאמר 'גר' שנתגייר, ולא אמרו 'גוי' שנתגייר, להורות כי זאת לפנינו ממעמד הר סיני שקבלנו התורה, שם נמצא נפש הגר הזה הבא אחר זמן רב מאד להתגייר, וכמשא"ל דנפשות הגרים עמדו במעמד בהר סיני, ונמצא מאז הימים נפש זו עמדה ונשא'ת במעמד הנפלא של הר סיני, אלא דאשתהויי אשתהי עד הזמן הזה, ושפיר אמרו גר שנתגייר, עכ"ל.

הראשונה מחטיאה את הנפש השניה הנקראת ישראל. עכ"ל. ומתבאר כנ"ל, שיש בגוי נפש המעוררת אותו לבוא ולהתגייר כבר בהיותו גוי.

וראיתי עוד למקובל האלקי רבי בנימין הכהן זצ"ל בספרו גבול בנימין (דף כא ע"א ד"ה ועל ענין) שכתב וז"ל, וקבלתי ממורי הגדול המקובל האלקי הרמ"ז זצוק"ל, ששלש נפשות הן לגר, האחד, אותו הניצוץ של קדושה המובלע בקליפת נוגה, שזה מושפע בו בעודנו עומד בגיותו, והוא המעוררו לשוב אל מקורו ובכוא אליו התעוררות טוב להתגייר, נכנסת בו נפש אחרת מתולדות הצדיקים בגן עדן כנודע ליודעי ח"ן, בסוד הבא להטרה מסייעין אותו. ועל זה כתב מורי ואלופי הנזכר זצוק"ל שלכן צריך מילה וטבילה, המילה להפריש עצמו מן הטומאה שנדבקה באותו הניצוץ דקלי' נוגה, והטבילה לקבל הנפש הבאה מן הצדיקים. ובהיות הב' בחינות

אותה הקליפה הנקראת קליפת נוגה, שפעמים היא מסאבא ופעמים חוזרת אל הקדושה, כנזכר בפרשת ויקהל בספר הזוהר (דף רג' ע"ב), וזה סוד מ"ש רז"ל (קדושין דף ע' ע"ב), 'קשים גרים לישראל כספחת' וכו'. והענין הוא, כי האיש ההוא שהיה בתחלתו גוי, כאשר בא להתגייר, נכנס בו נפש אחת מתולדות הנפשות של הצדיקים בהיותם בגן עדן הארץ, כנזכר בפרשת שלח לך (דף קסח' ע"ב), ואחר אשר נתגייר, זוכה ונכנסת בו נפש אחרת קדושה ממש כשאר נפשות בני ישראל, ואז נקרא גר צדק, כי יש לו ממש נפש קדושה מן המלכות הנקראת צדק כנודע, והנה אותה הנפש הנשארת עתה בו, והיא אותה שהיתה בו בהיותו גוי הנקראת נפש הגר, והיא אשר החזירתי למוטב, בהכרח הוא שתהיה לה איזו אחיזה עם הקליפה, ולכן בהיותה עתה בגוף הגר הזה אחר שנתגייר, בהכרח היא מחטיאה קצת אל הנפש הקדושה האחרת אשר בגר הזה, וז"ס 'קשים גרים לישראל כספחת', כי נפש הגר

ג. עיין בתיקונים (תיקון מז, פג ע"ב) 'נעשה אדם', דא פקודא למגור ית גיורא למהוי בצלמנו בגזירו דערלה, 'כדמותנו' בפריעה. ועיין שם בכסא מלך (ד"ה נעשה), והיינו שהגר נעשה אדם על ידי המילה ופריעה. וצ"ע הרי שלימות הגרות היא רק בעת הטבילה. אולם במקום אחר כתבנו דבשו"ת רדב"ז (חלק ג סימן תעט) כתב דגר שכבר מל יצא מטומאת העכו"ם, אלא שגאנס ולא היה יכול לגמור הדבר השתא בטבילה, מצוה להחיותו עיי"ש. והביאו בגליוני הש"ס אנגל יבמות (מו ע"א ד"ה אין גר), ועיין בחידושי הרשב"א יבמות (דף עא ע"א) וז"ל, דשאני הכא דמילתו לשם יהדות, ואף על פי שלא נגמר גירותו, מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת היהודית, שאינו צריך אלא טבילה. וכן כתבו הריטב"א והמאירי ז"ל שם. ועיין בריטב"א קדושין (מא ע"ב) דמבואר בדבריו דאף שלא טבל, כל שמל שפיר חשיב בן ברית, עיי"ש. וע"ע בשו"ת חתם סופר (ח"א אורח חיים סימן קטז ד"ה ומיהו מסברא) דכתב, דגר שמל ולא טבל מיקרי מהול, וע"כ היינו טעמא משום שמילתו היה על מנת להכנס בברית, ונהי שהתחיל ולא גמר עדיין, ובשם ישראל לא יכונה עד שטבל, ואפילו יינו יין נסך כמבואר ביבמות (מו ע"א) ובע"ז (נט ע"א) צא והכרו וכו', מ"מ בעל ברית מיקרי, ולא דייגנין ליה כערל, אלא דלא נקרא ישראל, אלא בטבילה, ע"כ עיי"ש. ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן ז, ד"ה והנה בגר) כתב דגר שמל ולא טבל שפיר חשיב בר הויה, ודהכי מבואר בירושלמי (עירובין פ"ד ה"ה), דמדמי לישן וקונה השביטה ששבת קודם שטבל, ובפרט למבואר ברמב"ם (יבמות מז ע"ב ד"ה נתרפא) דמשום הכי מלין אותו, ורק אח"כ מטבילין משום דכיון שקיבל עליו צער מילה, בודאי לא יפירוש. וא"כ בודאי לא יחזור בו ויבוא לידו טבילה, לכן בודאי מל ולא טבל, שפיר חשיב בר הויה, כמו קטן דחשיב בכלל הויה, משום דאתי לכלל הויה לכשיגדל. וצ"ע.

מפורש, שעי' עון הקרי בהיותו מפריד אלוף יוצאת 'לקלי' נוגה), לכן יש להם כיסופים והשתוקקות עצומים לשוב ולהתדבק במלכות, אלא שיש להם סיוע והתעוררות גדולה מהשכינה לשוב.

והשנית היא, בהתחיל כח התעוררותו להתגייר, אז מיד נכנסה בו נפש מתולדות הצדיקים בסוד הבא להטהר מסייעין אותו, וזה מה שכתב המהרצ"ו, 'זהענין הוא כי האיש ההוא, שהיה בתחילתו גוי, כאשר בא להתגייר, נכנס בו נפש אחת מתולדות הנפשות של הצדיקים בהיותם בגן עדן הארץ', והכוונה כזה אחר שאותה בחינה המביאה אותו לשוב ולהתגייר התעוררה בו, אז מיד נכנסת בו בחינה שניה מתולדות הצדיקים. ושם לעיל מינה ביאר הרמ"ז, דאיכא כנ"ל שתי בחינות שהצדיקים מושכים מהקלי' נוגה נפשות לגרים, האחת בחיים חיותם, כמו שכתב הרב בליקוטי תורה פרשת לך לך (דף כה ע"א) מהמובא בסבא דמשפטים (דף צ"ה ע"א) 'אברהם אבינו קדמא לגיורין', וכן מבואר בליקוטי תורה (יהושע ע"פ 'שנים אנשים מרגלים חרש') שאברהם אבינו על ידו מתעוררים נפשות הגרים כנודע בסוד אתערותא מסטרא דחסד.

הרי מבואר דאותה נפש המעוררת את הגר לשוב אל קונו, היא נפש אשר שורשה בא מניצוץ קדוש, והיא מעוררת בו כיסופים לחזור אל כור מחצבתה ככתחילה, והוא מהמבואר בשער הגלגולים (הקדמה יב), בענין נשמות חדשות וישנות, יש חמש מדרגות, ג' מדרגות הראשונות הרי הם נשמות חדשות. והמדרגה הרביעית והחמישית שהיו כלולות באדם הראשון ונשרו לעמקי הקלי', שניהם

אלה, באה לו נפש קדושה ונכנס תחת כנפי השכינה עיי"ש. עוד מה שפירש כזה את הפסוק 'ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק', ואכ"מ. והביאו הרב זכר דוד מודינא (פרק צא).

ואחר זמן זמנים בחפישה מצאתי לרמ"ז בפירושו על הזוהר הקדוש בהקדמת פרשת בראשית (דף יג ע"א), פקודא תמינאה למרחם גיורא, דעאל למגזר גרמיה (יתרו ע' ע"א) ולאעלא תחות גדפוי דשכינתא, ואיהי אעילא לון תחות גדפאה, לאיגון דמתפרשן מסטרא אחרא מסאבא, ומתקרבין לגבה, דכתב 'תוצא הארץ נפש חיה למינה', ע"כ. ושם פירט ופירש באורך וברוחב את אותן שלש בחינות שכתב משמיה תלמידו רבי בנימין הכהן זצ"ל שיש לגר, ואקצור ואעלה את הרחב מהעולה מתוך דבריו, בתוספת זעיר.

האחת היא אותו הניצוץ המובלע בקלי' נוגה, שזה מושפע בגוף הגר עודנו גוי, שאז הוא תחת הקלי' עדיין, ולפי שרשה מניצוץ קדושה, לכן מתעוררת מעצמה לשוב למקורה, ואין ספק שיש לו סיוע מן ההשגחה העליונה, כמו שראינו בכמה מקרים שמוצאים את הגרים, וכמה סיבובים שמסבכים עליהם, ואולי שהם קודמים לעשות איזה טוב או שמתחילים להסתפק באמונות אבותיהם, וכמו שהיה אברהם אבינו ע"ה כמשרז"ל (יומא לח ע"א) עד שהציץ עליו בעל הבירה ב"ה, ואפשר דמאחר שנפשות הגרים שורשם מהמלכות, אלא שנפלו לקלי' נוגה, (ומהיכן הגיעו לקלי', מתבאר בשער הגלגולים כי הם אותן נשמות שהיו כלולות באדם הראשון, שנשרו לעמקי הקלי', וצ"ל שהוא קלי' נוגה. ואולם בבחינה השניה כתב הרב

בכל אומה ואומה ללקט שושני הנשמות הקדושות שנתפזרו תוך הקוצים ההם, כמו שאמרו חז"ל במדרש רבה, למה גלו ישראל בין האומות, כדי שיתוספו עליהם גרים, והבן זה היטב, ע"כ. והמוכן הוא בפשטות דקאי על המדרגה החמישית הנ"ל. ולכאורה לפ"ז יוצא דבודאי צריכה אותה נפש קדושה שהיתה בו בגיותו ונשארת לו עתה בהיותו גר תיקון למה שחטאה בהיותה בגוף הגוי.

אל"א דשוב הראני בני חביבי הרב אליהו נר"ו בפתח עינים לגאון חיד"א ביבמות (דף מח ע"ב) דכתב וז"ל, הנה כי כן כאשר באה לו נפש מהקדושה מהשכינה, ונדחית מה שהיה לו עד עתה מסטרא אחרא, וזה שאמר כקטן שנולד דמי, כי פנים חדשות באו לכאן, נפש הקדושה מצד השכינה, ניצוץ הקדוש שהיה במעמד הר סיני, ביום הולדו נתלכשה בנפש מסט"א, וכשמתגיייר, נדחית נפש הסט"א, ובאה נפש יראת ה', וכל העוונות שעשה, נדחו עם נפש הסט"א, על דרך שכתב רבינו האר"י זצ"ל שהמתכעס, מחליפים נפשו בנפש סט"א, וכל התורה והמצוות שקיים, הלכו להם עם הנפש הקדושה שהלכה בכעסו וכו', עש"ב. וכן לענין הטובה (אצל הגר), כשדחו נפש מסט"א שהיה בו, הלכו עמה ונשאר נקי, ובאה לו נפש מהשכינה, והרי הוא כקטן שנולד דמי ממש, ודו"ק היטב כי קצתי ברמזים ובהקדמות הנזכרות שצריכות ביאור רחב, עכ"ל.

ומבואר מדברי הגאון חיד"א דהעוונות שעשה בגיותו, מסתלקות עם אותה הנפש שהיתה לו מאז, והיה כלא היה, ולכלולו מהני גירותו ואמרינן גביה דהוי כקטן שנולד דמי.

נקראים נשמות ישנות, אף בבואם בפעם ראשונה לזה העולם בתוך הגוף, והמדדרגה החמישית היא הגרועה מכולם, והם נשמות הבאות בגוף הגרים המתגיירים, ע"כ. מבואר דמהמדדרגה החמישית שהיו כלולות באדם הראשון באות נשמות הגרים.

ועיין עוד בסידור בית יעקב לרבי יעקב עמדין (בהנהגת ליל שבת פרק ו אות ח דף קנט בקדושת הזיווג) שכתב וז"ל, דאפילו יהיה האדם ההוא מאומות העולם, אעפ"כ מחשבתו הטובה ממשין נשמת צדיק לנער היולד ממקום קדוש, ולכן כל אותם המתגיירים מאומות העולם, נפשם היתה מנפשות ישראל בעבור הרוח הקדוש שעבר על לב אבותם בשעת עיבורו, על כן קרבם הכורא יתברך לכל ידח ממנו נדח, עכ"ל.

וראה גם בספר דבק מא"ח (חמוי, מערכת ז אות ו) בשם ספר עמק המלך (דף קע ע"ד) שכתב אף בזווג יהודי כאשר יחשוב מחשבה שאינה טהורה באותה שעה, אז הנפש היורדת נעשקת ביד קליפת נוגה, ואם הנפש הזאת תבא בישראלית יהיה הנולד רשע או מומר ח"ו, ואם תבוא בגויה תתגיייר ברוב הימים עיי"ש. ובספרו האח נפשנו (מערכת ז אות ו) בשם ספר עמק המלך (דף עג מד"ל) שכתב אם הגויה מהרהרת בהזדווגה עם הערל, יתגיייר עם הזמן הבן הנולד ע"כ עיי"ש.

ובשער הפסוקים (יש פרשת שמות עה"פ ויקם מלך חדש) כתב עוד, כי אדם הראשון היה כולל כל הנשמות, והיה כולל כל העולמות, וכשחטא נפלו ממנו כל הנשמות ההם לתוך הקליפות הנחלקות לשבעים אומות, וצריכים ישראל לגלות שם

היא מכפרת, מ"מ צריך לשוב לתקן את אשר עיוותה נפשו בגלגול הקודם, והכי נמי לכאורה בגר והוא מהמתבאר.

העולה מן המדבר

כי י"א שאותם החטאים שחטא הגוי בגיותו, מעת אשר התגייר הרי הוא כקטן שנולד לכל מילי, ואי"צ למעבד ע"ז תשובה, כמ"ש הגאון חיד"א ועוד.

אולם גם לדבריהם אפשר דעדיין קצת פגם איכא, וכדאשכחן גבי קטן שהגדיל שהזכיר הב"ח.

אולם י"א דצריך לעשות תשובה וסיגוף על כל אותם עוונות שחטא בהיותו גוי, אחר שהיתה בו נפש ישראלית מעת לידתו. ובזה י"א דהני מילי מאותן עבירות השייכות רק גבי ישראל ולא בז' מצוות בני נח, וכמ"ש הגליוני הש"ס. וי"א דהדין כן הוא בכל העבירות, וכדמשמע בתפארת אדם.

אולם כמובן הוא שאין הפגם שנפגם ע"י הגוי הוא כפגם הנעשה ע"י איש ישראל, וממילא אותן התיקונים המבוארים בדברי המקובלים המתקנים חטאי האדם י"ל דאינם שייכים ממש לאותו גר, ומ"מ כבר ביארנו האופנים דבעינן שיעשה תשובה מעלייתא וכנ"ל. ועוד חזון למועד.

ובדלותי לא הבנתי דבר"ק, הרי דברי הרב בשער הגלגולים (בהקדמה לד) ברור מיללו, שאותה נפש שהיתה בו נשאת בו גם עתה, וז"ל והנה אותה הנפש הנשאת עתה בו, והיא אותה שהיתה בו בהיותו גוי הנקראת נפש הגר, והיא אשר החזירתו למוטב. בהכרח הוא שתהיה לה איזו אחיזה עם הקליפה, ולכן בהיותה עתה בגוף הגר הזה אחר שנתגייר, בהכרח היא מחטיאה קצת אל הנפש הקדושה האחרת אשר בגר הזה, עכ"ל. ודו"ק. והכי מבואר עוד בשער הפסוקים חיי שרה (סוף סימן כד), ובעוד דוכתין, שהגרים חוזרים בגלגול בכדי לתקן את אשר עיוותו בהיותם גוים.

ועיין בנפש החיים בליקוטי מאמרים (מאמר א) 'כי פגם כל איש מאיתנו פוגם במקום גבוה מאוד, וטיטוס ונבוכדנצר לא הגיעו מחטאיהם פגם למעלה, כי אף שהרסו וקעקעו בירה של מטה, עכ"ז לא נפגם ביהמ"ק של מעלה כי אם בחטאינו, עיי"ש.

ומ"מ בהיותי בזה אמרתי כי הגם שקימ"ל גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, הרי תינוק גופיה כאשר נולד ממש הרי בא לתקן את גילגוליו הקודמים ובסדר הוידויים מתוודים אנו על מה שחטאנו בגלגולים קודמים, והגם דהמיתה הקודמת לגלגול זה

ד. עי' בזה בבא"ח דרושים פר' נשא, ובבא"ח ש"א הלכות כי תשא א, ואלשיך ויקרא כג יט, חת"ס עה"ת ליקוטים דף קלח ע"ב, וכה"ח קלא טז, ר"ח שם ו, פנים יפות ויקרא טז לג, וע"ע בשער הפסוקים פר' יתרו סי' כ בענין פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים.

בעלי
אסופות



כאסוף קניין

מתורתם של בני הקהילות

ניתן לשלוח למערכת "בהתאסף" הארות והערות על הדברים, והן תישלחנה אל הכותבים. התגובות הנבחרות תפורסמנה אי"ה בגיליון הבא. תגובות ניתן לשלוח בדואר רח' אשכולי 108 ד', ירושלים (ולציין עבור מערכת בהתאסף), בפקס מס' 077-470-4222, וכן בכתובת הדוא"ל: 023011269@gmail.com



בידורים דיני תקיעת שופר

לאור המצב התעורר השנה צורך גדול במיוחד ללמוד לעומק את הלכות שופר כראוי, דא עקא שלא כולם עתותיהם בידם ומחויבים להספקים אחרים, ורוב ספרי הקיצורים אינם מתאימים לאברכים אשר חפצים בלימוד ובבירור מעמיק של הדברים.

לכך אזרו כגבר חלציהם שני צורבי מרבנן מחשובי בני החבורה, לערוך עיקרי דיני תקיעת שופר המובאים בסימן תקצ' סעיפים א-ד, באופן המותאם ביותר לת"ח ועם זאת בקצירת האומר ובבהירות.

הרב יהודה טל והרב מרדכי עטיה

קהילת מסילת ישרים - רמות א'

מדוע תוקעים מאה קולות בראש השנה

שנינו במשנה (ס) שיעור תרועה כשלש יבבות, ובגמ' פריך והתניא שיעור תרועה כשלשה שברים, ופירש אביי שיש מחלוקת בין המשנה לברייתא בפירוש הפסוק, שעל הפסוק יום תרועה תירגמו יום יבבא, וכתוב גבי אם סירא "ותייבב אם

תרועה, יש בו ספק האם הוא מה שאנו קוראים שברים או מה שאנו קוראים תרועה או שניהם יחד, וע"כ מחמת ספק זה צריכים אנו לתקוע תשר"ת ותש"ת ותר"ת, אך לדעת הזוהר אין ספק בצורת התקיעות ויש צורך בכלום.

יוצאים יד"ח שכל אחד מודה לתקיעות של השני שיוצאים בהם יד"ח, אך כיון שהיה נראה הדבר כחלוקה בעיני ההדיוטות תיקן רבי אבהו לנהוג כל ישראל מנהג אחד. ומה שאמר אב"י בהא ודאי פליגי, לאו פלוגתא ממש קאמר, אלא היו חולקים במעשיהם, וכן מה שאמרו "מספקא לן" לאו ספק גמור הוא אלא לחילוקי המנהגים קורא ספק ולשון שאינו מדוקדק הוא, וכן הוא דעת הריטב"א בתשובה (סימן כ"ט) ובחידושו.

אבל הרמב"ם (פ"ג הלכה ב' ג') סובר שהוא ספק גמור שכתב, תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא, עכ"ל. ומבואר שהוא סובר שהוא ספק גמור, וכן דעת הסמ"ג, והביא כ"ז הב"י.

השו"ע כתב, תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד, לפיכך כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותש"ת ג' פעמים, ותר"ת ג' פעמים, עכ"ל.

ופשטות לשונו שכתב נסתפק לנו משמע שנוקט כדעת הרמב"ם שהוא ספק גמור, אך אין זה מוכרח, דיש לומר שנקט לשון הגמ' שהוא לשון ספק, ואין זה ספק גמור, אלא כעין ספק, וכן נראה להוכיח מדברי הרא"ש עצמו שהביא דברי רבינו האי, ובכ"ז השתמש בלשון ספק, וע"כ שהשתמש בלשון הגמ' שקורא ספק אף שאינו ספק גמור, ולכאורה כן יש לומר גם בדעת השו"ע, אך יותר נראה שהשו"ע לא הכריע בזה, כיון שאין בזה נפק"מ לדינא

סיסרא", ונחלקו מהו יבב המשנה סוברות שהוא יללות שהם קצרים כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכים זה לזה, וזהו תרועה. והברייתא סוברת שהם גניחות כאדם חולה הגונח מלבו, וזהו שברים.

ורבי אבהו (שם לד.) תיקן בקיסרי לעשות תשר"ת משום שמסופק אם גנוחי גנח או ילולי יליל. או שזה שניהם יחד, וע"כ צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים שמא צריך את שניהם, תש"ת ג' פעמים שמא צריך רק שברים, תש"ת ג' פעמים שמא צריך רק תרועה. ואע"פ שתוקעים תשר"ת ג' פעמים תוקעים גם תש"ת ותר"ת מחשש להפסק. ומ"מ אין תוקעים תרש"ת שאף אם צריך את שניהם שברים בא לפני תרועה כדרך האדם שקודם גונח ואח"כ מילל.

הקשו התוס' (לג: סוד"ה שיעור) מדוע צריך תש"ת ג' פעמים די לעשות בראשון ש"ת כיון שהתקיעה האחרונה של תשר"ת עולה או לתשר"ת או לתש"ת. ותיצו, כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפני שברים, וכן תי' הרא"ש (פ"ד סו"ס י'), והר"ן (י: ד"ה הדר) והרשב"א (לד. ד"ה הדר) תירצו שחששו שמא יטעה שאם אתה אומר שבתש"ת הראשון אין צריך לתקוע תקיעה יטעו ולא יתקעו גם בשני ובשלישי.

וכתבו עוד הרא"ש (שם) והר"ן (שם ד"ה אחקין) שנשאל רבינו האי וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת לא היו ישראל יוצאים יד"ח תקיעת שופר, והשיב שבתחילה היה המנהג בישראל שכל אחד היה עושה תקיעות אחרות מהם עושים תש"ת ומהם עושים תר"ת ואלו ואלו

ויללותא ולא ידעי דתרוויהו איצטריכו וכו', וכן בספר שער הכוונות נתן טעם בסוד לכל המאה קולות שתוקעין בראש השנה, והביא דבריהם הכה"ח בסימן זה (ס"ק ו) ועיין עוד מש"כ הכה"ח בסימן תקפ"ה (ס"ק כ"ח).

ולמעשה צריך לשמוע תשר"ת תשר"ת ותר"ת ג' פעמים.

הזוהר (פרשת פנחס דף רל"א): כתב וז"ל ועל דא לא ידעי הני בבלאי רזא דיבבא

אורך התקיעה השברים והתרועה

דעת רש"י

דעת רש"י (לג: ד"ה שלש) שיבבא הוא קול בעלמא. וא"כ שיעור תרועה הוא שלש קולות כל שהוא.

ובשברים כתב רש"י (שם ד"ה שברים) שהם ארוכים מיבבות. וכתבו התוס' (שם ד"ה שיעור) והרא"ש (פ"ד ס"ו) שלדעת רש"י כל שבר צריך להיות יותר מכה אחד, אך פחות משלשה כוחות שהוא שיעור תקיעה. וא"כ כל שבר הוא שתי כוחות ולא יותר (שעה"צ סק"ח).

ושיעור תקיעה מוסכם שהוא כשיעור תרועה אחת, אך נחלקו המשנה והברייתא מהו שיעור תרועה, וכתבו התוס' (שם) והרא"ש (שם) לדעת רש"י, שלפ"ז בסדר תר"ת צריך לתקוע משך שלש כוחות שזהו שיעור תרועה. ובסדר תשר"ת צריך לתקוע משך שש כוחות שהוא שיעור שברים. ובסדר תשר"ת צריך לתקוע משך שלשה שברים ושלש יבבות שהוא תשע כוחות,

שנינו במשנה (לג:): שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות. ושאלה הגמ' ששנינו בברייתא ששיעור תקיעה כתרועה (זהו סותר למשנה שאמרה שהוא שלש תרועות), ותירץ אביי תנא דידן קא חשיב תקיעה דכולהו בכי, תנא ברא חשיב חד בבא. עוד שאלה הגמ' ששנינו בברייתא שיעור תרועה כשלשה שברים (זהו סותר למשנה שאמרה שיעור תרועה כשלש יבבות), ואמר אביי שיש מחלוקת בין המשנה לברייתא, למשנה תרועה הוא גנוחי גנח, ולברייתא תרועה הוא יילולי ייליל.

נמצא ששיעור ששיעור תקיעה מוסכם שהוא כשיעור תרועה, ובתרועה יש מחלוקת בין המשנה לברייתא אם הוא מה שאנו קוראים שברים או תרועה, ואנו עושים תשר"ת ותר"ת כדי לחשוש למשנה ולברייתא. וכבר נתבאר זה לעיל.

ומצינו מחלוקת הראשונים בפירוש המשנה והגמ'.

א. מחצית השקל (על מגילת ס"ק ב') בביאור דעת רש"י וכ"כ הביאור הלכה (ד"ה ומי) שלדעת רש"י שיעור התקיעה הוא תשע כוחות, והמשנ"ב (ס"ק י') כתב שלרש"י די אם עשה י"ב כוחות, ובשער הציון (ס"ק ד') כתב שבדיעבד ט' כוחות, ולא הבנתי כונתו.

שהרי לדידה שיעור תקיעה הוי כג' כוחות של כל שהוא, וכן יש להוכיח ממה שלא מצינו לראשונים שכתבו שיש מחלוקת בשיעור השבר בין רש"י לריב"א וריב"ם, וכתבו כן רק גבי תרועה ותקיעה.

ועוד משמע כן מדלא כתב הב"י להחמיר לתקוע בשני האופנים וכמו שכתב לענין הפסק נשימה בסעיף ד' שכתב להחמיר את שני האופנים. ובסעיף ו' שהאריך בתקיעה כשיעור שתי תקיעות כתב שאף שהלכה כדברי הרמב"ם שעלתה לו עכ"פ לתקיעה אחת יש לחוש לדעת החולקים שלא עלתה לו ולחזור ולתקוע. ואם א"א לעשות שברים באופן שיוצא לכו"ע מדוע לא כתב השו"ע לחוש לשני השיטות, וע"כ שכאשר עושה שברים קצרים כשיטת רש"י יוצא יד"ח גם לדעת ריב"א.

ובן דעת הנהר שלום (ס"ק ג') בכיאר דברי השו"ע, וכ"כ היד אפרים² (על הט"ז ס"ק ג'), וכן הכריע בשו"ת תפלה למשה (ח"ד סימן מ"ז).

אמנם השו"ע כתב לדעת ריב"א שצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת שיעור י"ב טרומיטין, והקשה הב"ח (סוף אות ו') שצריך להאריך כשיעור ג' שברים וט' כחות, וזהו י"ח טרומיטין, וכתב שצריך להגיה בדברי השו"ע י"ח במקום י"ב וכ"כ הערך לחם והט"ז (ס"ק ד') והמג"א (ס"ק ג') וביאר הגר"א (ס"ק ח') ולבושי שרד (אות כ"א) והפמ"ג (א"א ס"ק ג') ועטרת זקנים (ס"ק ד') והמחצית השקל (ס"ק ב') ושו"ע הרב (סעיף ו') והחיי

והביא כ"ז הב"י (ס"א), וכתבו התוס' שהסכימו לפירוש זה ר"ח, וכן משמעות התוס' (לג: ד"ה שיעור) והרא"ש (פ"ד ס"י) שהביאו פירוש רש"י וריב"א וריב"ם וסיימו שדעת ר"ח כרש"י ומשמע שכך נקטו.

דעת ריב"א וריב"ם

התוס' (שם) הביאו שריב"א וריב"ם חולקים על רש"י בשיעור יבבא, ולדעתם יבבא אינו קול אחד של כל שהוא אלא שלש כוחות של כל שהוא. נמצא ששיעור תרועה שהוא שלש יבבות שהוא ט' כוחות. וכך הוא גם שיעור תקיעה. והביאו דבריהם הרא"ש (שם) והב"י.

שיעור שברים לא ביארו ריב"א וריב"ם מהו ארכם, אך אם נאמר שמודים לדברי רש"י ששבר אורך מיבבא יהיה שיעור כל שבר יותר מג' כוחות שהוא שיעור יבבא לדבריהם, אכן יש מקום לומר שרש"י כתב ששבר אורך מיבבא רק לפי פירושו שיבבא הוא קול אחד אבל ריב"ם וריב"א סוברים שיבבא הוא ג' כוחות אפשר ששבר קצר מיבבא.

ולשון התוס' שלדברי ריב"א וריב"ם אין לחוש אם מאריך קצת בשברים. ומשמע שאין לחוש אבל אין צריך להאריך בהם וכל שבר יכול להיות פחות מיבבא. וכשעושה שבר של ב' כוחות כל אחת יוצא יד"ח אף לריב"ם וריב"א, וכן הוא משמעות הב"י (ד"ה והמרדכי) שכתב שהעולם מקצרים השבר כלל מה שאפשר משום דלדעת רש"י במעט שיאריכו יצא מכלל שבר והוי תקיעה

2. אך הוא עצמו חזר בו בספרו מטה אפרים (תק"צ סעיף ו') והוא עיקר בדעתו.

י"ב כחות הוא בבי" בשם הרא"ש שכתב כלשון הזה, "וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור שלשה שברים וג' כחות". ולא מסתבר שפנל ט"ס פעמים, בדברי הבי" ובשו"ע. והן אמת שהב"ח הגיה בדברי הרא"ש ט' כחות ועפ"ז גם בשו"ע י"ח כחות, אבל הבי" כשהביא לשון הרא"ש העתיק ג' כחות.

והנהר שלום (ס"ק ג) כתב לישב שדעת מרן שגם לדעת ריב"א וריב"ם אפשר לקצר בשברים שכל שבר יהיה ב' כחות. אכן עדיין אינו מיושב שגם לדבריו צריך חמש עשרה כחות שתרועה לדעת ריב"ם הוא תשע כחות והשברים לפחות שש, והרה"ג משה לוי בשו"ת תפלה למשה (ח"ד סימן מ"ז) כתב ש"ב טרומיטין שכתב השו"ע הוא בדוקא כיון ששיעור שברים הוא ג' טרומיטין וג' משהויין ושיעור תרועה הוא ט' טרומיטין ויחד זה י"ב וג' משהויין, עכ"ד, ועיין בדבריו שהחזיק בכל עוז כדבר הנה"ש בזה.

אך לענ"ד עדיין לא יגהה מזור, שהבי"ד (ד"ה וכתבו עוד) כתב וצריך למשוך בתקיעה של תשר"ת כשיעור שלשה שברים וג' כחות, וזהו לשון הרא"ש שהיה לפני הבי" כמו שביארנו, ואם נאמר כדבריו שכל שבר הוא כח אחד אין כאן אלא שש כחות, וע"כ שהבין שכל שבר הוא ג' כחות, ועוד עיין לרבינו האול"צ שנתן בזה ביאור אחר ועדיין צריך עיון.

דעת הראב"ד והרשב"א והרמב"ן

דעת הראב"ד (השגות פ"ג ה"ד, הובא בר"ן י. ד"ה אבל) ששיעור תקיעה אחת כתרועה אחת, ולמסקנת אביי שנחלקו המשנה והברייתא בשיעור תרועה, חוזר בו ממה

אדם (כלל קמ"ב סעיף ו) והמשנ"ב (ס"ק י"ד) והכה"ח (ס"ק כ"ג).

וכדבריהם מפורש ב"י (ד"ה ומ"ש רבינו) שפירש דברי העיטור בפירוש ראשון שאורך השברים והתרועה אותו דבר, אלא שזה בשלשה הפסקים וזה בתשעה הפסקים, וסיים הבי" שדברי העיטור כפירוש ריב"א וריב"ם, ומפורש בדבריו שאורך שלשה שברים הוא כט' כחות.

ובן מוכח מדברי השו"ע שבשיטת רש"י כתב שצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר מבשל תש"ת ובשל תש"ת יותר משל תר"ת. ובשיטת ריב"א כתב שצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור י"ב (י"ח) טרומיטין. ואם נאמר כדעת הנהר שלום שיעור ג' שברים הוא ו טרומיטין, וא"כ צריך להאריך בתר"ת יותר מתש"ת, ולמה השו"ע לא כתב כן, אלא ע"כ ששיעור שניהם שווה.

וע"כ אף שיש משמעות מדברי התוס' שאפשר לקצר בשבר לדעת ריב"א, אין זה הכרח גמור ואין לדחות מחמת דיוק זה דברי הבי" המפורשים ודברי כל האחרונים.

אורך התקיעה לדעת ריב"א וריב"ם

כתב השו"ע ולפי זה (לשיטת ריב"א וריב"ם) צריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור י"ב טרומיטין. ותמהו האחרונים (עיין לעיל שהאנו דבריהם) שלדברי ריב"א כל שבר הוא ג' כחות ותרועה ט' כחות, וע"כ כתבו שהוא ט"ס והגיהו י"ח טרומיטין. ויש עוד פירושים באחרונים יבוארו בסמוך

אכן לענ"ד לא מצאתי מנוח בשום תירוץ, ונבאר, מקור דברי השו"ע במה שכתב

נמצא שאורך התקיעה היא ארבע וחצי כוחות, אורך כל שבר הוא בין שלש לארבע וחצי כחות ואורך תרועה תשע כוחות.

דעת בעל העיטור

כתב בעל העיטור (הלכות שופר ק ע"ד) מסתברא ג' שברים ג' קולות קטנים מפוסקים וג' יבבות כשיעור ג' שברים, אלא שאין הפסק בינתיים ול"פ בשיעורא אלא שזה עושה שברים קטנים כעין גנח והוא טוט"י וזה עושה בלא הפסק כעין ילול והכל שוה, עכ"ל.

כתב הב"י שני פירושים בכיבור דבריו. א'. אין מחלוקת בין המשנה לברייתא בשיעור התרועה ולדברי כולם השיעור הוא ג' קולות שכל קול הוא שלש כוחות כל דהו, ונחלקו רק בצורת הקול שהמשנה עושה אותם ג' קולות מופסקים וארוכים קצת, ונקראים קטנים כיון שאין בהם שיעור תקיעה. והברייתא סוברת שהם תשע כוחות שאין בניהם הפסק. וסיים הב"י שדבריו אלו בשיטת ריב"א וריב"ם.

ב'. בשיעור תרועה סובר כדעת רש"י שהוא כשלש קולות קטנים כל שהוא, אך בשברים חולק על רש"י שסובר שהם ארוכים מיבבות וכל שבר הוא כשתי כוחות, ולדברי בעל העיטור קול השבר הוא בדיוק אותו אורך של התרועה וההבדל בניהם הוא שבתרועה הקולות תכופים ובשברים מופסקים מעט.

פסק ההלכה

התוקע כדעת רש"י (תקיעה לפחות ג' טרומיטין ואפשר יותר, שברים כל שבר יותר מכח

שאמר בתחילה לישב המשנה והברייתא לענין שיעור תקיעה שתנא דידן חשיב לתקיעה דכולהו בבי, ותנא דברייתא חשיב חד בבא. אלא לכו"ע שיעור תקיעה תשע כוחות, אלא כיון שנחלקו בשיעור תרועה כל אחד החשיב את התקיעה לפי שיעור התרועה שלו. התנא של המשנה סובר שתרועה הוא שלש יבבות ובכל יבבא יש ג' כוחות קטנים, וע"כ כתב ששיעור תקיעה שלש יבבות. והתנא של הברייתא סובר שהם גניחות שהם שברים גדולים ויש בכל שבר ג' יבבות, נמצא יחד שיש תשע כוחות בתרועה אחת וע"כ כתב ששיעור תקיעה כתרועה אחת.

נמצא לדעת הראב"ד שיעור תקיעה תשע כוחות. שיעור שברים ג' קולות גדולים שיש בכל כח כדי ג' כוחות ובסה"כ אורך השבר תשע כוחות. שיעור תרועה הוא תשע כוחות קטנים, והמגיד משנה (פ"ג ה"ד) הביא דברי הראב"ד וכתב שכן דעת הרשב"א והרמב"ן.

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ד) שיעור תרועה כשתי תקיעות שיעור שלשה שברים כתרועה. נמצא ששיעור תקיעה כחצי תרועה. ביארו הר"ן (י. ד"ה גמ') והרב המגיד, שהוא מפרש שמה שכתוב תנא דידן תקיעות דכולהו בבי חשיב היינו כל שש תקיעות והם כשלש תרועות.

ובשיעור השברים כתב שהוא כתרועה, וביאר הרב המגיד דעתו ששיעור השברים והתרועה אחד הוא אלא שהשברים שלשה והתרועה תשע.

בשברים, לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר, עכ"ל.

הי"א הראשון הוא שיטת רש"י ודעמימה, והי"א השני הוא שיטת ריב"א, ונראה לענ"ד, שאף שבכל מקום קי"ל שהלכה כוי"א בתרא, מ"מ כאן מרן לא הכריע להלכה; שהרי סיים שמי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר. ומשמע שאפשר לקיים ההלכה או כמר או כמר. ורק צריך לדקדק שלא להאריך בשבר ולקצר בתקיעה.

ואם כנים אנו בזה יתיישב לנו פסק השו"ע, שאם נאמר שדעתו כו"ש אומרים בתרא, צ"ע למה פסק כן אחרי שבב"י כתב (סו"ס ג' ד"ה והמרדכי) שמנהג העולם כרש"י לקצר בשבר כל מה שאפשר. וא"כ למה פסק בשו"ע נגד המנהג, אבל אם נאמר שלא פסק ההלכה לגמרי א"ש שלגבי שיעור השבר מצד אחד יש את מנהג העולם כרש"י ור"ח, ומאידך יש את דעת ריב"א וריב"ם והראב"ד והרשב"א והרמב"ן ובעל העיטור, וע"כ לא הכריע רק שלא יעשה תקיעה קצרה ושבר ארוך.

ומ"מ אף אם אין לנו הכרע ברורה בדברי השו"ע, פשוט המנהג כדעת ריב"א וריב"ם לעשות כל שבר יותר משלש כחות.

אחד ופחות משלשה כחות, תרועה ג' כחות ואפשר להאריך יותר) אינו יוצא יד"ח לדעת ריב"א וריב"ם כיון שלדעתם השבר הוא לא פחות מג' כחות ולרש"י אם יעשה ג' כחות יצא מכלל שבר ונכנס לכלל תקיעה. וכן אינו יוצא יד"ח לדעת הראב"ד והרשב"א הרמב"ן שלדעתם השבר הוא לא פחות מג' כחות. וכן אינו יוצא לדעת הרמב"ם שכל שבר צריך להיות בין שלש לארבע וחצי כחות. וכן לדעת בעל העיטור כפי פירוש הראשון של הבי"ה השבר הוא לפחות ג' כחות.

מאידך התוקע כדעת ריב"א וריב"ם (תקיעה תשע כחות שברים שכל שבר שלש כחות {ואם עושה כל שבר פחות מארבע וחצי יוצא גם לרמב"ם} ותרועה תשע כחות), אינו יוצא לדעת רש"י ור"ח.

בשו"ע כתב, י"א ששיעור תקיעה כתרועה, ושיעור תרועה כשלשה יבבות דהיינו ג' כחות בעלמא כל שהוא והם נקראין טרומיטין, ולפ"ז צריך ליהזר שלא יאריך בשבר כשלשה טרומיטין, שאם כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה, וכו'. וי"א ששיעור יבבא ג' טרומיטין, ושיעור תרועה כשלשה יבבות, שהם ט' טרומיטין, ושיעור תקיעה ג"כ תשעה טרומיטין, כתרועה, ולפ"ז אין לחוש אם האריך קצת בשברים, וכו', ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך

ג. ובכה"ח (ס"ק כ"ה) כתב שלענין הלכה יש להחמיר בשל תורה כסברא אחרונה וכו' ובכל שבר יאריך כשיעור שלשה טרומיטין וכו'. ולא זכיתי להבין למה לנהוג כיש אומרים בתרא נקרא להחמיר בשל תורה, הרי עשיית השברים היא מחלוקת בין השניות וא"א לצאת יד"ח לשני השניות, ומקור דבריו בשו"ע הרב (סעיף ז') ובחיי אדם כלל קמ"ב סעיף ז'). אך הם כתבו כן לדעת הרמ"א שבסדר תשר"ת ותש"ת גם לדעת רש"י אפשר להאריך בשברים יותר מג' כחות אך לדעת מרן שאפילו בשברים של תשר"ת לדעת רש"י אסור להאריך כדי ג' כחות א"א לצאת לכו"ע. והכה"ח עצמו כתב כן באות י"ד, ואין כאן סתם וכתב ולענין הלכה, וצריך לומר שזה כוננו במה שסיים ועיין לעיל אות י"ד, ועדיין צ"ע כל כי האי היה לו לפרש.

כוחות. והרמ"א פסק כדעת המרדכי והגהות אשר"י שאפשר להאריך בשבר של תשר"ת ובלבד שלא יאריך יותר מדאי, ושכן נוהגים.

נמצא לדעת הרמ"א בתשר"ת יכול להאריך בשבר עד תשע כוחות (ולא עד בכלל) שהוא שיעור תקיעה בתשר"ת לדעת רש"י (שברים שש כוחות ותרועה ג' כוחות). ובתשר"ת עד שש כוחות שהוא שיעור תקיעה בתשר"ת, ויוצא יד"ח לכו"ע.

דינים העולים:

תקיעה. בתשר"ת יעשה באורך י"ח כוחות, ובתשר"ת ובתשר"ת תשע כוחות (ובסמוך יבואר אם צריך להאריך יותר משום שברים ארוכים מתרועה).

שברים. לרש"י כל שבר הוא בן כח אחד לשלש כחות, ולרמב"ם הוא בין שלש לארבע וחצי כחות, ולריב"א הוא בין שלש כחות לתשע כחות. והמנהג פשוט כדעת ריב"א.

תרועה. לרש"י הוא שלש כחות ולריב"א הוא תשע כחות, והמנהג פשוט כדעת ריב"א.

אכן אף שהמנהג פשוט כדעת ריב"א, מ"מ היה נראה לי מהיות טוב שבתקיעות שבחזרת הש"צ (למנהגינו שתוקעים בלחש) לתקוע כשיטת רש"י כיון שיש ראשונים רבים העומדים בשיטה זו, וכבר יצא ידי

עוד רגע אדבר ואומר שלדעת הרמ"א אפשר לצאת יד"ח בתקיעות לכו"ע, ואפשר שיחתי, בטור כתב דלשיטת רש"י צריך להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר משל תשר"ת ובשל תשר"ת יותר משל תשר"ת, ומקור דין זה הוא בתוס' (לג: ד"ה שיעור) ורא"ש (פ"ד ס"י), והקשה הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו ולפ"ז) שבתשר"ת אע"פ שיאריך בכל שבר כארבע וחמש יבבות אין בכך כלום שהרי תקיעות תשר"ת צריכה להיות ארוכה כשברים ותרועה וא"כ כשיאריך בשבר כארבע וחמש יבבות עדיין אינו ארוך כתקיעה, וכן בתשר"ת כיון שפירש רש"י דשברים ארוכים מיבבות ושיעור תקיעה כתרועה אף על פי שיאריך בשבר כשלש יבבות עדיין אינו ארוך כתקיעה שהיא כשלשה שברים שהן ארוכים מיבבות. וי"ל שכל שמאריך בשבר כשיעור תקיעת תשר"ת שהוא כשלש יבבות הרי יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה אע"ג דלגבי תקיעה דסימן דידיה לא הוי כתקיעה.

ובסוף הסעיף הביא הב"י שהמרדכי והגהות אשר"י כתבו שאין צריך ליהרהר בתשר"ת שלא להאריך בשבר שבתשר"ת שיעור התקיעה הוא כג' גניחות ויללות לדעת רש"י.

השו"ע פסק כתירוצו בב"י וכדעת התוס' והרא"ש והטור, ואפילו בשברים של תשר"ת אסור להאריך (לדעת רש"י) כשלש

ד. ובאור לציון (ח"ד פ"ה הלכה כ' בהערות ד"ה ולענין) כתב שיש להקפיד שלא להאריך בשברים יותר מארבע וחצי כחות, שהוא שיעור תקיעה לרמב"ם, ועדיף לקצר בשבר פחות מג' כחות כדעת רש"י מאשר להאריך יותר מארבע וחצי. ואין נראה כן שהרי דעת הרמב"ם שארבע וחצי כחות הוא תקיעה הוא דעת יחיד ולא נפסק כלל בשו"ע, ומנהג העולם כדעת ריב"א וריב"ם, וכן עיקר להלכה כדפסק האור לציון עצמו וא"כ אין לנו לחשוש לדעת הרמב"ם ולא לעשות כעיקר הדין.

בזה ביום הראשון בלבד שהוא ספק דאורייתא ויש מדקדקין לתקוע כרש"י גם ביום השני.

וברור שאין צריך לחזור רק על סדר תשר"ת ותש"ת שיש בהם שברים שיש בו מחלוקת, אך תר"ת שאין בו מחלוקת אין צריך לחזור. (ואף יש לחשוש משום איסור שבות).

חובתו בשישם קולות בנשימה אחת ושתי נשימות. ויעשה כן בנשימה אחת בהפסק כפי שיבואר שכן הוא עיקר הדין.

אך היות והוא דבר התמוה לרבים נראה שאין לעשות כן אלא יעשה תקיעות אלו אחר התפילה. וכן כתב האור לציון (פ"ה הלכה כ') שיש מדקדקין כן, ושצריך ליוזרה

אם שברים ארוכים מתרועה

ומקור דברי המשנ"ב הוא בכיזור הגר"א (ס"ק ח') שכתב על דברי השו"ע ששיעור התקיעה של תשר"ת הוא י"ב טרומיטין, והגיה י"ח, וכתב ולאו דוקא, אלא יותר מי"ח דשברים יותר מתרועה, וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק ג').

אמנם צריך להבין למה פשוט כן לגר"א, ועתה הראני ידידי הרב דוד אשוש בקובץ ישורון (כ"ג עמוד קס"ג) שהגאון מהרא"ל ליפקין (אחיו של רבי ישראל סלנטר) שכתב על דברי הגר"א, איני מבין למה צריך יותר מי"ח הא לכו"ע בשברים אין מהחויב יותר מג' שברים וא"כ לכו"ע די בשלשה שברים וא"צ יותר ולכו"ע שבר אחד אין צריך להיות יותר מג' טרומיטין וגם תרועה לכו"ע אינו יותר מט' טרומיטין, וא"כ לכו"ע א"צ יותר מי"ח.

וע"כ רצה לומר שיש כאן הרכבה משני פירושים מהגר"א א' ביזור וא' ליקוט (וכנודע שנתחברו יחד אח"כ מהמסדר) ובמקום יותר מי"ח צריך להיות יותר מי"ב, והיה כאן מהגר"א שני פירושים על אופנים שונים, א' בזה"ל צריך להיות י"ח, והב' (שלא להגיה רק

לדעת ריב"א וריב"ם שיעור שברים ותרועה כתשעה טרומיטין, וכך הוא שיעור התקיעה בסדר תש"ת ותר"ת, ובסדר תשר"ת כשיעור שניהם יחד, ואין צריך להאריך יותר מזה כלל. מיהו לכתחילה כשיכול בקלות יש להאריך בתשר"ת מעט יותר מ"ח טרומיטין, ובתש"ת מעט יותר מט' טרומיטין.

כתב המשנ"ב (ס"ק י"ג) שבתקיעה של תש"ת צריך להאריך יותר משל תר"ת, וטעמו משום שהוא סובר ששברים ארוכים מיבבות, וכ"כ עוד בשער הציון ס"ק ז' ובס"ק י'.

והנה מקור הדין ששברים ארוכים מיבבות הוא בדברי רש"י (ראש השנה לג: ד"ה שברים) שכתב שברים ארוכים מיבבות. אך לכאורה אין להוכיח מדבריו לדעת ריב"א, כיון שלדעת רש"י יבבא הוא כח אחד וע"כ השברים ארוכים ממנו, אך לדעת ריב"א שיבבא הוא ג' כחות מנין לנו לומר שהשברים ארוכים מג' יבבות. ואדרבה כתב הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו בשם העיטור) שלדעת העיטור שברים ותרועה ארכם שווה וכתב הב"י שכן הוא דעת ריב"א וריב"ם.

הוא הפשטות בשו"ע הרב (ס"ו) שכתב שיעור שברים לא פחות מט' טרומיטין כשיעור תרועה וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור י"ח טרומיטין, ובסדר תש"ת יאריך בתקיעה כשיעור ט' טרומיטין, עכ"ד. וכן הוא בקיצור שו"ע (סימן קכ"ט סעיף י"ג).

מאיך כדברי המשנ"ב והגר"א כתבו הלבושי שרד (ס"ק י"ד) והכה"ח (ס"ק כ"א), ונראה עיקר כיון שלדעת הב"י ורוב האחרונים שיעור שברים לדעת ריב"א הוא כתרועה ממש ולא ארוך יותר, והכי מסתבר, הכי נקטינן, ומ"מ כיון שבקלות אפשר ליזהר לעשות תקיעה קצת יותר ארוכה לכתחילה יש לעשות כן.

שכתב על השו"ע שכתב י"ב) לאו דוקא אלא יותר מי"ב דשברים יותר מתרועה, עכ"ל. וכונתו שאם היינו חושבים שבר אחד כתרועה דהיינו טרומיט אחד ניהא שאין צריך יותר מי"ב, אבל כיון ששברים יותר מתרועה (פירוש שבר הוא ג' טרומיטין) א"כ צריך בשה"כ יותר מי"ב, ע"כ דבריו.

ובחפשי כדברי האחרונים מצאתי שהרבה כתבו בפירוש שאורך שברים כתרועה ולא ארוך יותר, המטה אפרים (סעיף ו) כתב ששיעור ג' שברים לשיטת ריב"א הוא ג' כחות בדיוק, וכ"כ החיי אדם (כלל קמ"ב סעיף ו) ששיעור תקיעה בתשר"ת הוא ח"י כחות דהיינו ט' דשברים וט' דתרועה, וכן

אם צריך להאריך בתקיעה כפי השברים ותרועה שעשה

כשיעור הזה משמע שאם ההאריך כשיעור הזה (י"ח טרומיטין) יצא אף אם האריך בשברים. ולשון השו"ע לקוח מדברי התוס' והרא"ש כמבואר בב"י.

אמנם בספר מועדים וזמנים (ח"א סימן ה' אות ד) כתב שהאורחות חיים כתב שדעת הרשב"א שאף ששיעור תקיעה הוא ט' טרומיטין, היינו דוקא כאשר עשה השברים או התרועה באורך זה, אבל המאריך בשברים או בתרועה צריך להאריך כנגד זה ג"כ בתקיעה.

וז"ל האורחות חיים (ח"א דין תקיעת שופר אות י"א) הרשב"א ז"ל כתב דכל אלו השיעורים למטה אבל אם רצה להאריך יותר אין בכך כלום וה"ה לשברים ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפניהם ולאחריהם וה"ה לתרועה אם רצה לעשות אפי' מאה

שיעור תקיעה הוא ט' טרומיטין בתשר"ת ותרת" וי"ח טרומיטין בתשר"ת. ואף אם האריך בשברים ותרועה יותר מן הדין אין צריך להאריך יותר בתקיעה.

פסק השו"ע ששיעור תקיעה כתרועה, והדבר פשוט שהיינו כשיעור חיוב תרועה, ולא כפי השיעור שהוא עשה. שהרי כתב השו"ע שאפשר לעשות יותר משלשה שברים וכן בתרועה יכול להוסיף כמה שרוצה, ולא מצאנו מי שכותב שצריך להאריך כנגד זה בתקיעה. וכן הוא בסברא שאינו מסתבר שהתקיעה תלויה במה שהוא עושה.

וכן יש להוכיח ממה שכתב השו"ע בסוף הסעיף, ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה והאריך בשברים לא קיים המצוה לא כמור ולא כמור. וממה שכתב

מיהא יש בידו ואף על פי שהאריך בה כשתים, וה"ה לשברים ובלבד שאריך כנגדן בתקיעה שלפניהם ולאחריהם כדי להבדיל בין תקיעה לשברים, ואפילו אם רצה לרבות בשברים ולעשות ארבעה או חמשה עושה ואינו נמנע ובלבד שלא יפריד ביניהם אלא יעשם כנפיתח אחת דתקיעה אחת הן, ותדע לך דהא לתנא דמתני' תרועה שלש יבבות ואלו רצה להוסיף ולהאריך ביבבות ואפי' מאה מאריך ואינו נמנע וכן נהגו דא"א לצמצם, וכן כתב הרב ר' יצחק אבן גיאת ז"ל משמן של גאונים ז"ל, עכ"ל, הרי שרק לגבי האריך בשבר עצמו שהאריך בו כשתים כתב שצריך להאריך כנגד זה בתקיעה, אבל כשהוסיף על מנין השברים או התרועה לא כתב שצריך להאריך בתקיעה.

ובספר פסקי תשובות (את ד' הערה 19) כתב שגם דעת הרמב"ן בדרשות שצריך להאריך בתקיעה כשיעור מה שהאריך בתרועה, ושכן דעת היעב"ץ בסידורו. וע"פ זה כתב שנכון להחמיר כן בתקיעות דמיושב שהם דאוריתא, ומה שציין לרמב"ן בדרשותיו לראש השנה, נראה שנתכוין למה שכתב וז"ל, הילכך לר' אבהו דאמר תרועה היינו גנחי וילולי, שיעור תקיעה דידיה כשיעור תרועה דידיה דהיינו שברים ותרועה, וצריך כל אחד לשעורי תקיעה כתרועה דנפשיה, וכשתוקע תשר"ת צריך להאריך בתקיעות שבו כדי שלשה שברים ושלוש יבבות שהיא תרועה שבו. ודייקו ממה שכתב שצריך כל אחד לשער תקיעה כתרועה דנפשיה שמשמע שכפי מה שהריע כך צריך לתקוע, אבל פשוט שאין זה כונתו אלא כפי שביאר דבריו בעצמו שכל סדר צריך לשער אותו בעצמו וצריך לשער

טרימוטות עושה וכן נהגו דאי אפשר לצמצם, עכ"ל. והבין מזה שהמאריך בשברים או בתרועה צריך להאריך כנגד זה גם בתקיעה.

אולם א"א לומר כן, שהרי הב"י כתב (ס"ט ג' ד"ה וכתבו הר"ן) שדעת הראב"ד ששיעור תקיעה ט' טרומיטין ואינו תלוי כלל בשברים או בתרועה וע"כ אין צריך להאריך בתקיעה של תשר"ת י"ח טרומיטין ודי בט', והביא הב"י בשם המ"מ שכן הוא דעת הרשב"א (וכן הוא בחידושו לג: ד"ה ולפום) והרמב"ן. וא"כ כ"ש שאם האריך בשברים או בתרועה אין צריך להאריך כנגד זה בתקיעה.

וכונת הרשב"א שהביא האורחות חיים היא לקולא ולא לחומרא שאף שאורך השברים הוא ג' קולות של ג' כחות ואסור לעשות קול אחד ארוך יותר מט' כחות כדי שלא יהיה תקיעה, מ"מ אם רוצה יכול להאריך יותר בתנאי שיאריך יותר גם בתקיעה, אבל כל שלא האריך באחד מהשברים יותר מט' כחות אין צריך להאריך בתקיעה יותר מט' כחות.

וזהו סברת היש מי שכתב שהביא הר"ן שהובא בב"י (ד"ה כתב הר"ן) שיש מי שכתב שאם רצה להאריך בשברים הרשות בידו ובלבד שיאריך התקיעה יותר מן השבר להיכר ביניהם, והר"ן השיג על זה שלא נראה לו כן.

וכן מפורש ברשב"א בחידושו (ראש השנה לג: ד"ה גם) וז"ל, ומיהו זה שיעורן למטה אבל אלו רצה להאריך בהן יותר מאריך ואין בכך כלום וכדתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת הא אחת

והשפת אמת (ראש השנה לג): חידש שצריך להאריך בתקיעה כפי שיעור השברים ותרועה שהוא תקע. אך למעשה נראה דאין צריך לחשוש לדבריו מאחר שהוא דעת יחיד ולא מצינו לזה מקור בראשונים ובדברי הפוסקים.

"תקיעה של תשר"ת כפי התרועה שלו דהיינו שברים ותרועה, ובספר שופרא דשופר (פרק ט"ז עמוד שכ"ה במהדורת תשע"ז) כתב לפרש דברי הרמב"ן שצריך למדוד כתרועה דנפשיה, שאין מודדים כתרועה בינונית אלא כל אחד כפי מהירות התרועה שלו.

שברים תרועה אם יעשם בנשימה אחת או שתי נשימות

לעשות שברים ותרועה בנשימה אחת שגנחו וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי.

הרמב"ם (פ"ג מהלכות שופר ה"ג) אחר שכתב סדר התקיעות כתב, נמצא מנין התקיעות שלושים, וכתב הרב המגיד (שם ה"ב) וממ"ש ונמצא מנין התקיעות שלשים נראה שהוא סובר שבסימן תשר"ת יכול הוא להפסיק בין השברים לתרועה ר"ל שאין חייב לעשותן בנשימה אחת אלא יכול להפסיק ביניהם, עכ"ל. והביא הב"י (ד"ה והרב המגיד) דבריו, וכתב שנראה מדבריו שאם רצה לעשותם בנשימה אחת רשאי, אלא שרשאי לעשותם בנשימה אחת.

המרדכי (סימן תש"ב) והגהות אשר"י (פ"ד ס"י) כתבו ע"פ דברי רש"י (סוכה נג: ד"ה ולא כלום) שצריך לזהר שלא יפסיק יותר מכדי נשימה, אבל כדי נשימה צריך להפסיק, והביא הב"י (ד"ה כתב) דבריהם.

ונראה שלדעת ר"ת רשאי להפסיק אף יותר מכדי נשימה שלא כתב על זה הגבלה, ורק צריך להזהר שיהיה לפחות

נחלקו הראשונים אם צריך לעשות שברים ותרועה בנשימה אחת או שתי נשימות, ולהלכה כשעושה בנשימה אחת יוצא יד"ח לכו"ע, ומ"מ כדי לחשוש לדעת האומרים שצריך הפסק נשימה בין שברים לתרועה נהגו לתקוע בתקיעות שמיושב בנשימה אחת ובתקיעות שמעומד בשתי נשימות.

פירוש בנשימה אחת הוא שלא יהיה הפסק כדי נשימה בין שברים לתרועה, אבל צריך עכ"פ הפסק כל שהוא ביניהם.

עבר ותקע ללא הפסק כלל לא יצא.

וי"א שיתקע ש"ת תרועה ללא הפסק כלל, והעיקר להלכה כדעת רוב הפוסקים שצריך הפסק פחות מכדי נשימה, ויש נוהגים לחזור אחר התפילה ולתקוע בלא הפסק.

שיטות הראשונים המנצחים ב' נשימות

דעת ר"ת (בתשובה הובא במחזור ויטרי סימן שמח ובחידושי הרמב"ן לד.) שבתשר"ת אין

ה. והבי"י (ס"ס ג' ד"ה וכתבו) כתב בשם הרב המגיד שדעת הרמב"ן כדעת הראב"ד ושלפי דעתו אין צריך להקפיד להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר מתש"ת ותר"ת, וצ"ע.

שיטות הראשונים שיש לעשות בנשימה אהה

דעת הרמב"ן (לד. ד"ה ומסתברא) שאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה כיוון שהם כקול אחד, והביא דברי ר"ת וכתב שאין דבריו נכונים שהרי תרועה היא וא"א להיות בה הפסק בשום פנים. והר"ן (י: ד"ה מתקיף) הביא מחלוקתם ומשמעות דבריו שנוטה לדברי הרמב"ן, וכן כתב הריב"ש (סימן ל"ט) בדעתו והב"י הביא דברי הר"ן בשם הרמב"ן, וכתב שכן דעת הרא"ש (פ"ד ס"י) ששברים תרועה יש לעשותם בנשימה אחת. וכן כתב הטור בשמו וכתב שכן דעת

נשימה ביניהם. וכן מדויק מהמשך דברי הב"י (שכתב ד"ה ומשמע) שלפי מה שכתבו המרדכי והגהות אשר"י לא יעשה בנשימה אחת, אך לא יעשה יותר מכדי נשימה. ומדלא כתב כן לר"ת משמע שלדעתו אין בזה חשש.

כתב הב"י (ד"ה ונראה להנהיג) שאף לדעת ר"ת אם עשאן בנשימה אחת יצא יד"ח שהרי בירושלמי ששינו שאם תקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא, ולא עדיף שברים תרועה מתקיעה תרועה תקיעה, אך התה"ד (ח"א סימן קמ"ב) חולק וסובר שלדעת ר"ת אינו יוצא יד"ח אם עשה שניהם בנשימה אחת.

ו. הב"י (ד"ה וזה לשון הר"ן) העתיק דברי הר"ן וז"ל, צריך להזהר לעשות השברים כולן והיבבות כולן בנשימה אחת וכו', ואם הוסיף שבר אחד ועשהו בנשימה אחרת לדברי הרמב"ן ז"ל פסול כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה (הב"ח הגיה לתקיעה). ור"ת כתב בתשובה דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו וכו', והרמב"ן חולק עליו וכו'.

וצריך להבין למה נקט שהוסיף שבר אחד ועשהו בנשימה אחרת, הרי לדעת הרמב"ן אף שלא הוסיף שבר אם עשה את התרועה בנשימה אחרת לא יצא. ועוד שאם הפסיק בקול אחר אף ר"ת יודה.

אכן המעיין בדברי הרמב"ן עצמו יבין כונתו שבתחילה הביא מחלוקת הרמב"ן והרשב"א כשהפסיק בקול אחר בין תרועה לתקיעה שלדעת הרמב"ן אין בידו רק תקיעה אחרונה בלבד ולדעת הרשב"א אין זה הפסק ויצא, (והביא הב"י מחלוקת זו בסעיף ח'). וכתב הר"ן שיש לחוש לדעת הרמב"ן, ומ"מ מותר לרבות על השברים יותר משלשה שברים אחרים וכמו שמנהג העולם להוסיף על התרועה, ועי' כתב שמ"מ צריך להזהר לעשות השברים כולן והיבבות כולן בנשימה אחת דשברים ויבבות לדין ודאי מצוה אחת נינהו (כלומר השברים לחוד והיבבות לחוד) כתקיעה ותרועה לרבי יהודה וכו', ואם הוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחרת לדברי הרמב"ן ז"ל פסול כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה (לתקיעה).

ואע"פ שבהפסק נשימה בלבד פסול לדעת הרמב"ן אף בלא הפסק נשימה, מ"מ משום הפסק לבד אינו מפסיד את התקיעה הראשונה, משא"כ כשתקע עוד שבר בהפסק נשימה הפסיד אף תקיעה ראשונה.

והחזון איש (סימן קל"ו אות ב') כתב על הר"ן שמש"כ שהוסיף שבר אחד ולא פסל משום הפסקה מועטת, כונתו דפסול אף לר"ת דאין הפסק בין שברים לתרועה פוסלת מ"מ השבר שהוסיף פוסל לדעת הרמב"ן דשבר פוסל בין תקיעה לתרועה. ולענ"ד קשה לומר שכותב הר"ן חידוש דין לדעת הרמב"ן אם יסבור כר"ת כשאין דעתו כן, ועוד שהר"ן שכתב דין זה עדיין לא הזכיר מחלוקת הרמב"ן ור"ת, ויותר פשוט לומר כדכתבתי.

אכן צ"ע למה הב"י הביא בסעיף זה דברי הרמב"ן בדין ששייך לסעיף ח' והיה לו להביא דברי הר"ן כאן רק מתחילת דברי ר"ת ששייך לכאן.

לדעת הרמב"ם להבנת הרב המגיד יכול להפסיק בין שברים לתרועה, אך אם רוצה לעשותם בנשימה אחת רשאי.

לדעת רי"ץ גיאת הרמב"ן והרא"ש צריך לעשותם בנשימה אחת אך צריך להפסיק ביניהם מעט.

ע"פ כ"ז כתב הב"י (ונראה להנהיג) שהיה נראה שראוי להנהיגם לעשותם בנשימה אחת שבזה יוצא יד"ח לכו"ע, אך לבסוף (ובתרומת הדשן) הביא דברי תה"ד שסובר שלדעת ר"ת אינו יוצא בנשימה אחת, וכתב (ד"ה ונראה לחשוש) לחשוש לו, ויעשה בתקיעות שמיושב בנשימה אחת לצאת יד"ח לכו"ע, ובסדרים יעשה בשתי נשימות כדי לחשוש לדעת בעל תרומת הדשן.

בשו"ע כתב וז"ל, ג' שברים ותרועה דתשר"ת י"א שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה, וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת, וירא שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות, עכ"ל.

וביאור דבריו שי"א הראשון הוא דעת ר"ת והמרדכי והגהות אשר"י. ודקדק השו"ע לכתוב שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת משום שלדעתו אם עשאו בנשימה אחת יוצא יד"ח גם לדבריהם, וכן ביאר הפמ"ג (משב"ז ס"ק ו'). וי"א השני הוא דעת הרמב"ן והרא"ש, והוא עיקר הלהכה וכפי הכלל שנקטינן כדעת י"א בתרא. וכדי לצאת יד"ח גם לדעת התרומת הדשן כתב שירא שמים יחלק בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד.

רי"ץ גיאת. והביא הב"י (ד"ה ונראה להנהיג) שכן דעת הריב"ש (סימן ל"ט) ושם כתב שכן דעת הרשב"א.

מהו נשימה אחת

וכתב הב"י (ד"ה ונראה לדעת) שאף לסברת האומרים לעשותם בנשימה אחת, מ"מ צריך להפסיק ביניהם מעט, דבסוף פ"ק דחולין גבי תקיעה ביו"ט שחל להיות בערב שבת דקאמר רבי אסי תוקע ומריע בנשימה אחת, פירש רש"י בנשימה אחת ומ"מ מפסיק הוא בנתים, וכתבו בעל תרומת הדשן (סימן קמ"ב). עכ"ד.

ומשמעות דבריו שמפרש כן בדעת הרמב"ן והרא"ש והרי"ץ גיאת שהרי כתב בסתמא לדעת האומרים.

והתה"ד הביא מחלוקת ר"ת והרא"ש, וכתב שאין בו הכרע, וע"כ כתב לעשות פשרה (לתקוע פעם בנשימה אחת ופעם בשתי נשימות והביא הב"י דבריו בסוף הסעיף), וסיים שבכל פעם שתוקע ש"ת בנשימה אחת יזהר שלא יתקע כמו שרגילין תוקעים לתקוע ש"ת בכח אחד בלתי שום הפסק, דבכה"ג לא מיקרי בנשימה אחת. אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בנתים, עכ"ד. הרי שכתב כן בדעת הרא"ש שהזכיר לפני כן כבעל שיטה זו.

סיכום השיטות

נמצא לדעת ר"ת צריך לעשות ש"ת בהפסק נשימה או יותר, ואם עשאו בנשימה אחת לדעת הב"י יצא ולדעת תה"ד לא יצא.

לדעת המרדכי והגהות אשר"י יש לעשות הפסק נשימה בדיוק ולא יותר מכדי נשימה.

דעת הרא"ש, וכ"כ עטרת זקנים (ס"ק ה') והמטה אפרים (סעיף ט"ו) והפמ"ג (א"א ס"ק ד') וכן פסקו המשנ"ב (ס"ק י"ח) והכה"ח (ס"ק ל"ב).

והגאון חזון איש¹ (סימן קל"ו אות א') כתב שהב"י הביא דעת הרא"ש דמשמע דס"ל דש"ת הוא קול אחד ואין להפסיק בו כלל, וההפסקה פוסלת דיעבד, ומש"כ הב"י בתחילת דבריו ונראה דאפילו לדעת האומרים בנשימה אחת צריך להפסיק מעט, היינו זולת דעת הרא"ש, ולפי זה תמה מאד על הגאון רימ"ה (המשנ"ב) שפירש דברי השו"ע בנשימה אחת היינו עם הפסק מועט, ובהמשך דבריו כתב שזהו לדעת הרמב"ן ומש"כ שצריך להפסיק משום דמשמע מלשונו שאינו חולק על סברת ר"ת שהם שתי קולות אלא דס"ל דאפילו הכי אין צריך להפסיק ביניהן יותר מכדי נשימה כמו תר"ת לר"י, וא"כ בהפסקה מועטת מודה הרמב"ן.

ותחילה אומר שמש"כ שהרמב"ן אינו חולק על ר"ת בסברא זו שהם שתי קולות, הנה מפורש בדברי הרמב"ן והראשונים שהביאו דבריו שש"ת קול אחד הוא דלא כר"ת. וז"ל, (חידושים לד.) ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים

והנה אף שהשו"ע לא כתב שאף למ"ד שצריך לעשותם בנשימה אחת צריך לעשות הפסק ביניהם, מ"מ הדבר פשוט שכן דעתו, שהרי בב"י כתב לבאר כן דברי הרא"ש והטור, ואף שהם לא כתבו כן כתב שכן נראה בדבריהם, וא"כ אף בשו"ע הפירוש כן. וכבר ידוע שבשו"ע אינו כותב רגיל לכתוב עיקרי דינים וסומך על מה שפירש בב"י, וכפי שכתב הגאון חיד"א ביוסף אומץ (סימן כ"ט) שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאים בשו"ע אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם.

ובספר שו"ג (ס"ק י') תמה למה השמיט מרן סברא זו שכתב בב"י, וצידד לומר שסברא זו חולקים עליה הראשונים שלא כתבוה. אכן לענ"ד א"א לומר כן שהרי הב"י כתב כן בדעתם שכתב בסתמא ונראה לדעת האומרים לעשותם וכו' ומשמע שכתב כן בדעת כולם.

וכן כתב הב"ח (אות י"ב) שאפיל לדעת הרא"ש דבעינן שברים תרועה בנשימה אחת דשניהם משום תרועה דקרא, מ"מ צריך להפסיק ביניהם, והביא דבריו המג"א (סו"ס ב'), וכ"כ שו"ע הרב (סעיף ט') בביאור

ז. יסוד דברי החזון איש הוא ע"פ מש"כ בתחילת דבריו שבמרדכי והגהות אשר"י מבואר שלא הצריך ר"ת להפסיק יותר מכדי נשימה רק פחות מכדי נשימה, ולפי"ו אם הפסיק יותר מכדי נשימה פסול בדיעבד, וע"פ זה תמה בהמשך דבריו (ד"ה ומה) על המשנ"ב שפירש דברי השו"ע בנשימה אחת שעכ"פ צריך הפסק פחות מכדי נשימה, הרי הפסק פחות מכדי נשימה זהו דעת ר"ת וזה פירוש שתי נשימות וכפי שפירשו המרדכי והגהות אשר"י, ונשימה אחת הוא דעת הרא"ש, ולדעתו אין להפסיק כלל, עכ"ד.

וצע"ג שהמרדכי והגהות אשר"י כתבו בפירוש שצריך להפסיק כדי נשימה, ולא פחות מכדי נשימה, ולפי זה אין מקום לתמיהתו על המשנ"ב שלדעת ר"ת צריך הפסק נשימה ולדעת החולקים צריך הפסק פחות מכדי נשימה. ובלא"ה פירוש החזון איש בשו"ע ששתי נשימות פירושו פחות מכדי נשימה דחוק מאוד ומכמעט כתוב להיפך וצ"ע. וכעת מצאתי שכבר עמד בזה בשו"ת עולת יצחק (רצאבי ח"א סימן ע'). והאור לציון (פ"ה הלכה כ"ב בביאורים) כתב שדברי החזון איש בביאור נשימה אחת ושתי נשימות צריכים ביאור.

ועוד שתרומת הדשן (שהביא הבי" כסייעתא לדבריו) כתב דבריו בפירוש בדעת הרא"ש. וכתב בתחילת דבריו שצריך לעשותם בנשימה אחת וכמו לר"ת בשלשה שברים, ובכ"ז כתב שבין שברים לתרועה צריך הפסק.

ועוד שאם כדברי החזון איש שלדעת הרא"ש אין לעשות הפסק כלל בין שברים לתרועה מפני מה הבי" הוצרך לומר בדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת שעל כל פנים צריך הפסק, ולעשות מחלוקת בין הרא"ש לרמב"ן בדבר שלא מפורש בדבריהם, ואדרבה מפורש בדברי הריב"ש שדעתם שווה. ואם מפני דברי תרומת הדשן, הרי בלאו הכי הבי" חולק עליו (להבנת החזון איש).

ובשו"ת אבני נזר (סימן תמ"ד) פסק שאף לפי דעת הרמב"ן אין לעשות הפסק כלל, וידוע שהתרומת הדשן לא ראה ספרי הרמב"ן והר"ן, עכ"ד.

ונראה לי שאין זו הוכחה שהרי הבי" ראה דברי הרמב"ן שהובאו בר"ן ובכ"ז לא נסוג אחר מפירושו לדעת האומרים לעשות בנשימה אחת שצריך עכ"פ שיהיה הפסק מעט. ועתה ראיתי בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן ר"ט) שכתב מ"מ לצאת ידי כל הספיקות שלא להפסיק בין שברים ליבבות אפי' כדי נשימה כדעת הרמב"ן ז"ל זהו הטוב והישר. ומשמע שדוקא כדי נשימה אין להפסיק אבל פחות מכדי נשימה יש להפסיק.

עבר ותקע ש"ת בלא הפסק כלל, היה נראה שיצא שהרי בסעיף ה' פסק השו"ע שהתוקע תר"ת בנשימה אחת יצא, וכ"ש

לתרועות דכיון דמשום דיילמא גנח וייליל הוא א"כ הכל תרועה אחת ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתיה לשיעוריה ואינה עולה, ובהמשך דבריו הביא סברת ר"ת, וכתב שאין דבריו נכונים.

והר"ן (י:) כתב וז"ל והרמב"ן חולק עליו (על ר"ת) דהא תרועה אחת היא, עכ"ל.

והריב"ש (סימן ל"ט) כתב אחר שהביא דעת ר"ת וז"ל, אבל הרמב"ן ז"ל חלק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בה.

והבי" אחר שהביא דברי הר"ן בשם הרמב"ן כתב שכן הוא דעת הרא"ש, ומבואר שהבין שאין מחלוקת ביניהם.

ומש"כ שהבי" פירש דברי הרא"ש שאסור להפסיק כלל ומש"כ הבי" שלאומרים שאין לעשות הפסק מ"מ צריך הפסק מועט, אינו אלא לפי הרמב"ן, לענ"ד א"א לומר כן, שהרי הבי" כתב כן בתחילת דבריו קודם שהביא כלל דברי הרמב"ן, וכתב כן על דברי הטור שהביא דברי רי"ץ גיאת והרא"ש, וא"כ ודאי כוונתו אליהם, ועוד שבהמשך דבריו השווה דברי הרא"ש והרמב"ן וכן הוא בריב"ש וכדביארנו.

ומה שדקדק מלשון הבי" שכתב שמדברי הרא"ש משמע דבעינן שלא יפסיק ביניהם כלל, לדבריו יש לשאול על הבי" עצמו מנין לו כן בדברי הרא"ש שלא כתב תיבת כלל אלא רק שלא יהיה הפסק בין שברים לתרועה ולשון כיוצא בזה הביא הבי" בשם הרמב"ן שאין ראוי להפסיק בין שברים לתרועה.

בנשימה אחת, והכריע לגמרי כשיטת ר"ת ולא חשש כלל לדעת הרמב"ן והרא"ש, והוכיח כן ממה שכתב הרמ"א ואין לשנות, ומשמע שהוא לא רק מחמת המחלוקת. וכעין זה ביאר בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סימן ק"ט) וכן הט"ז (ס"ק ו') במסקנתו כתב ואנו אין לנו אלא המנהג שכתב רמ"א כדברי ר"ת. וכ"כ הא"ר (ס"ק ח') שמנהגם לתקוע בשתי נשימות.

ולמעשה נראה מדברי המשנ"ב שמנהגם היה כדעת הרמ"א לתקוע בשתי נשימות שכתב (ס"ק כ') שבמקומות שנהגים לתקוע בנשימה אחת ג"כ לא ישנו ממנהגם, ואפילו לפי מנהגינו אם עשה בנשימה אחת יצא, עכ"ל. ומשמע שמנהגם היה לתקוע בשתי נשימות, ורק צידד שאף מי שנהג בנשימה אחת לא ישנה מנהגו.

אמנם גם למנהג זה כתב הט"ז (ס"ק ו') שלא יאמר המקרה תרועה בסדר תשר"ת כדי שלא יהיה הפסק של יותר מכדי נשימה. והמשנ"ב (ס"ק כ"א) כתב שהמקרה יאמר שברים תרועה יחד.

והחזון איש (סימן קל"ו אות ב') כתב שהמנהג הנכון הוא כדעת המחבר. וכן בספר מנהגי ארץ ישראל (פ"י סעיף ד') כתב שנהגו כהכרעת הב"י, ולמעשה כל מקום ינהג כפי מנהגו.

פירוש שתי נשימות

לשון הטור בדעת ר"ת אבל שלשה שברים ותרועה דתשר"ת לא עבדינן בנשימה אחת דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי. ומשמע שצריך ממש שתי נשימות כפי דרך האנשים שעושים הפסק נשימה

ש"ת. אבל כתב הפמ"ג (א"א ס"ק ד') שיצא רק בתנאי שהיה הפסק מעט וכדברי תה"ד, ומבואר שדעתו שהפסק מעט מעכב. וכ"כ שו"ע הרב (סוס"ט).

מנהג בני אשכנז

לדעת הרמ"א בין תקיעות שמעומד בין של מיושב יש לעשות בשתי נשימות, וכך נהגו. וגם למנהג זה לא יפסיקו בין שברים לתרועה בהקראת תרועה שלא יהיה הפסק יותר מכדי נשימה. ודעת החזון איש שיש לנהוג כהכרעת השו"ע, וכן יש שנהגו.

כתב בדרכי משה (אות ג') שהמנהג פשוט לעשות הכל בשתי נשימות ולא שמעתי ממי שעשאן בנשימה אחת. וכך פסק הרמ"א בהגהת השו"ע, וסיים ואין לשנות.

דבריו צריכים ביאור למה לא קיבל הרמ"א את הכרעת השו"ע שבזה יוצאים יד"ח לכו"ע, ובשער הציון (ס"ק י"ח) כתב שהחיי אדם (כלל קמ"ב) השמיט דברי הרמ"א משום שהכרעת השו"ע טובה מאוד.

בשו"ע הרב (ס"ט) כתב והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת אבל במקום שאין מנהג קבוע יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת אבל בתקיעות מעומד שאין מברכין עליהם יעשה בשתי נשימות. מבואר שמפרש דברי הרמ"א שאין לשנות הוא רק מפני המחלוקת.

אבל הפמ"ג (משב"ז סוס"ק ו') כתב שי"ל שהרמ"א סובר כסברת תרומת הדשן שלא יוצא בנשימה אחת, וכן כתב בספר אש דת (סעיף ט"ו דף ט"ז). שהרמ"א הכריע לגמרי כדעת תה"ד שלדעת ר"ת אין יוצאים יד"ח

דעת השו"ע שהתוקע ש"ת בנשימה אחת יוצא יד"ח לכו"ע, ורק לכתחילה חשש לדעת בעל תרומת הדשן שלפי ר"ת אין יוצאים יד"ח כמבואר כ"ז בסעיף הקודם, ע"כ ברור שהתוקע רק שלושים קולות יש לו לתקוע בנשימה אחת, וכן פסק האור לציין (פ"ה הלכה ג).

דעת הרמ"א כהר"ד שלדעת ר"ת אין יוצאים יד"ח בנשימה אחת, וצריך לתקוע בדוקא בשתי נשימות, וע"כ הנהג כדעת הרמ"א לתקוע הכל בשתי נשימות, אף כשתוקע שלושים קולות בלבד ינהג כן. והנהג לתקוע כהכרעת השו"ע יש לו לתקוע תשר"ת ג' פעמים פעמיים, אחד בנשימה אחת ואחד בשתי נשימות כיון שלדעת הרמ"א בכל אחד אין יוצאים יד"ח באופן השני.

אכן התוקע לנשים נראה שבכל אופן יתקע בנשימה אחת שהרי כתב המשנ"ב (ס"ק כ') שאף לפי מנהגם אם עשה בנשימה אחת יצא כיון שהרבה פוסקים סוברים שלכתחילה יש לעשות בנשימה אחת, ואף לפי ר"ת י"א שבדיעבד יוצאין בנשימה אחת. אא"כ מנהגם שאף הגברים תוקעים רק בשתי נשימות, גם לנשים יש לנהוג כן.

ממש בין גניחה ליללא. וכן משמועות שאר הראשונים והשו"ע שכתבו שתי נשימות ולא כתבו כדי שתי נשמות ומשמע שצריך נשימה ממש.

וכ"כ בפירוש בשו"ע הרב (סעיף ח') וז"ל, אין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה דהיינו שעושה נשימה בינתיים ולפיכך גם התוקע צריך לעשות נשימה בינתיים. וכדבריו משמע בתרומת הדשן (סוף סימן קמ"ב) שכתב למ"ד בנשימה אחת שעכ"פ יפסיק רק שלא יעשה נשימה בינתיים, ומשמע שלמ"ד שתי נשימות צריך לעשות נשימה. וכן פסק האור לציין (פ"ה הלכה כ"ב).

התוקע שלושים קולות בלבד להוליה קודינה, מבורדד וברד'

התוקע שלושים קולות בלבד, לבני ספרד יש לתקוע שלושים קולות בלבד ויעשה שברים תרועה בנשימה אחת, ולבני אשכנז הנהג לתקוע הכל בשתי נשימות יעשה כן גם כשתוקע רק שלושים קולות והנהג לתקוע כהכרעת השו"ע יש לתקוע תשר"ת ג' פעמים פעמיים, פעם אחת בנשימה אחת ופעם שניה בשתי נשימות. אמנם אף לפי מנהגם בתקיעות לנשים יתקעו רק שלושים קולות בנשימה אחת.

הרה"ג רבי מתתיהו נבאי שליט"א

קהילת היכלי תורה - מקור ברוך

שליח ציבור בימים נוראים בכסא גלגלים

וכן נקטו הא"ר שם סק"י וכ"פ המשנ"ב ס"ק כ"ג שאין הציבור יכול למחול על כבודם, ואולם בביה"ל שם ס' נ"ג צירף שמהני מחילת הציבור, ועמש"כ אם מהני מחילת הציבור בפר"ח שם ס' נ"ג אות ו', ובנחלת צבי ס' נ"ג סק"י וביד אהרן ס' קמ"ד ובשו"ת חן טוב ס' כ"ו ובשו"ת בית דין של שלמה ס' י"ז ובשו"ת מוצל אש ס' י"א ובשו"ת רבי יהודה מילר ס' צ"ג.

א. ואמנם בשו"ת שיבת ציון ס' י"ח כתב בתו"ד, שהאידינא מניחים לבן אבל לעבור לפני התיבה בשנת אבלותו אף שלא נתמלא זקנו הואיל והציבור מוחלין על כבודם עי"ש. וכן נקט בשו"ת נשמת כל חי ח"א ס"ט להלכה שהציבור רשאי למחול על כבודם, ואולם בשו"ת בית יהודה ס' כ"ב נקט של"מ מחילת הציבור לכבודם, וכן נקט בס' מור וקציעה ס' נ"ג שם, ובס' מקור חיים שם אות ו', ובס' חיי אדם כלל כ"ט אות י', ועמש"כ במגן גיבורים ס' נ"ג סק"ג, ובכף החיים ס' נ"ג אות ל"ז, ובשו"ת ארץ הצבי ס"ה, ובס' יקרא דצבורא פ"א ס"ד, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ד עמ' תמ"א.

ב. והנה במגילה כ"ד ע"א תנן, קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו וכו', והתוס' שם הקשו מאי איריא קטן אפי' גדול נמי אין עובר לפני התיבה אא"כ נתמלא זקנו, כדתינא סופ"ק דחולין כ"ד ע"ב, נתמלא זקנו ראוי לעשות שליח ציבור ולירד

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ע"ד שאלתו אם משותק יכול להיות ש"ץ בישיבה, ומהו בימים הנוראים.

אם מהני מחילת הציבור לכבודם

א. בחולין כ"ד ע"ב ת"ר נתמלא זקנו ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו, מאימתי כשר לעבודה משיביא שתי שערות יעו"ש. וכתבו הרמב"ן והמאירי שם בטעם מי שלא הביא ב' שערות אין יורד לפני הציבור זהו משום כבוד הציבור יעו"ש, וכתב הב"י או"ח ס' נ"ג דלפי"ז אם רצו הציבור למחול הרשות בידם עי"ש, ועפ"ז י"ל לעניין ש"ץ נכה בכסא גלגלים דאף דאי"ז מכבוד הציבור שהש"ץ יהא יושב, מ"מ רשאים הציבור למחול על כבודם, כמו בש"ץ שלא התמלא זקנו עי"ש, אולם הב"ח או"ח ס' נ"ג שם פליג בדברי הב"י, וס"ל דאף להרמב"ם ל"מ מחילת הציבור לכבודם, וכתב דאין כבוד הציבור שישלחו לפניו יתעלה מי שאין לו הדרת פנים, להליץ על הציבור דאף לפני מלך בשר ודם אין שולחין להליץ על הציבור אפי' הוא חכם, אא"כ הוא בעל צורה וכ"ש לפני מלך מלכי המלכים, א"כ אין זה כבוד הציבור שישלחו לפניו יתעלה מי שאין לו הדרת פנים יעו"ש, וכן נקט הט"ז ס' נ"ג סק"ב כהב"ח של"מ מחילת הציבור עי"ש,

להיות ש"ץ שלא נתמלא זקנו, וכ"כ הפר"ח ס' נ"ג סק"ו בדעת הרמב"ם דאף בדרך אקראי לא יעלה עי"ש. והיינו שס"ל להרמב"ם דלטעמא דכבוד ציבור אין נפק"מ בין אקראי לדרך קבע, דכל שאין כבוד ציבור גם בפעם אחת אי"ז מכבוד הציבור ולא יעלה להיות ש"ץ כשלא נתמלא זקנו. ועפ"ז י"ל ה"ה בש"ץ בכסא גלגלים, אף ביום היארציית של אביו, ובדרך אקראי לא יעלה דאי"ז מכבוד הציבור, אם נימא של"מ מחילת הציבור וכמו שנקט הב"ח ודעימיה, ממילא אף בדרך אקראי אי"ז מכבוד הציבור, וכדחזינן שהרמב"ם לא חילק בין דרך אקראי לדרך קבע, וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב אור"ח ס' ע' עי"ש, אולם בלח"מ פ"ח מתפילה הי"א שם כתב בדעת הרמב"ם, שבדרך ארעי יוכל להיות ש"ץ או שלא נתמלא זקנו עי"ש, ובס' כפות תמרים סוכה מ"ב ע"א, ובס' ישועת יעקב אור"ח ס' נ"ג סק"ו ובמרכבת המשנה פ"ח מתפילה הי"א ובמעשה רקח שם ואכן בשו"ת הרדב"ז ח"ה ס' אלף תל"ג בדעת הרמב"ם דעולה רק בדרך ארעי עי"ש, ובשו"ת מנחת אברהם ח"א ס"א דמסתימת הרמב"ם לא חילק כן, וע"ע בשו"ת אורן של חכמים ח"ה ס' ט"ו או"ב.

והלום ראיתי בשו"ת שערי עזרא להג"ר עזרא בצרי ח"ב ס"ט, שנשאל

בנידון זה ממש, בש"ץ בכסא גלגלים אם יוכל להיות ש"ץ בישיבה, וכתב בתו"ד שיש ללמוד בק"ו מהשכינה, שאם השכינה מחלה למי שהוא חולה שלא התחייב לעמוד כיון שהוא אנוס ומקובלת תפילתו גם שהוא יושב, כמו"כ אין כחם של ציבור לומר לאדם שהוא אנוס שזו פגיעה בכבודו שאתה יושב,

לפני התיבה, וכתב התוס' דבאקראי בעלמא יוכל להיות ש"ץ משהביא ב' שערות אף שלא נתמלא זקנו, ולהיות ש"ץ בקביעות אין רשאי אלא כשנתמלא זקנו עי"ש ובתוס' חולין כ"ד ע"ב שם, וכ"פ השו"ע אור"ח ס' נ"ג ס"ו, דאין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הציבור, אבל באקראי משהביא שתי שערות יוכל לירד לפני התיבה עי"ש. ועפ"ז י"ל דה"ה לעניין שליח ציבור בכסא גלגלים אף אם נימא דל"מ מחילת הציבור וכמו שנקטו הב"ח ודעימיה, מ"מ כתב השו"ע לעניין ש"ץ שלא נתמלא זקנו, דבאקראי רשאי לעלות להיות ש"ץ א"כ ה"ה י"ל אף לעניין שליח ציבור נכה יוכל לעלות ביום היארציית של אביו באקראי, להיות שליח ציבור ואף שאי"ז מכבוד הציבור כל שהוי באקראי לא נפגע בהכי כבודם של ציבור, ורק בדרך קביעות אי"ז מכבוד הציבור, ומצאתי בס' שיח שמואל פ"ו ס' כ"ג, שהביא מרשכבה"ג מרן הגר"ח קנייבסקי, בש"ץ נכה שיוכל לעלות להיות ש"ץ באקראי ולא בדרך קבע עי"ש, ולפמש"נ מקורו מהך שו"ע בס' נ"ג ס"ו במי שלא נתמלא זקנו שעולה בדרך אקראי ולא בדרך קבע, ושאלתי להגר"א נבנצאל בש"ץ נכה אם יוכל להיות ש"ץ בכסא גלגלים ביום היארציית של אביו וכתב לי כן, ולהנ"ל זהו משום שהוי באקראי ולא שיהא ש"ץ קבוע.

ואולם הרמב"ם פ"ח מתפילה הי"א כתב, ומי שלא נתמלא זקנו אע"פ שהוא חכם גדול לא יהא ש"ץ מפני כבוד הציבור יעו"ש, ולא חילק הרמב"ם כמש"כ התוס' הנ"ל וכ"פ השו"ע שבדרך אקראי רשאי להיות ש"ץ אף שלא נתמלא זקנו, ונראה שס"ל להרמב"ם דאף בדרך אקראי אין רשאי

ראיתי שמסיק בשו"ת דברי בניהו חכ"א ס"י, שאם הציבור חפצים באותו חכם שהוא יתפלל אף שהוא יושב רשאים כשהציבור מוחל על כבודם יעו"ש, וכן מסיק להקל בס' שיח שמואל שליח ציבור בחלק הסימנים ס"י, לש"ץ נכה לעלות להיות חזן יעו"ש בארוכה, ואולם בשו"ת מנחת אברהם [חמאמי] ח"א ס"א מסיק להחמיר בזה לעלות לש"ץ נכה בכסא גלגלים יעו"ש, אכן בשו"ת שם משמעון להגר' שמעון מועלם, מסיק שרשאי להיות ש"ץ בכסא גלגלים. ובשו"ת לב נבון או"ח ס' י"ב דאין לעלות נכה לש"ץ עי"ש ובקובץ יתד המאיר כסלו תשע"ט ס' כ"ז. ואולם בס' הליכות חיים סדר היום עמ' רל"ח שאביו של הדברי יציב זצ"ל עלה להיות ש"ץ בישיבה בסוף ימיו עי"ש ובשו"ת שבט הלוי חי"א ס' כ"ד או"ג עי"ש ומש"כ בשו"ת צל ההרים ח"א ס"י ובשו"ת ישיב יצחק חמ"ד ס"י, ובס' שלחן יוסף עמ' ח'. ומש"כ בעל המשנת יוסף במכתבו אלי בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ב עמ' ס"ב ובשו"ת יחווה דעת ח"ז ס' ח'.

סומא ובעל מום להוות ש"ץ

ג. והנה הרמב"ם פ"ח מתפילה הי"ב, הסומא פורס על שמע ונעשה שליח ציבור וכו', וכ"פ בשו"ע או"ח ס' נ"ג ס' י"ד, דסומא אפי' בשתי עיניו יורד לפני התיבה, וכתב בשו"ת באר מרדכי או"ח ס"ד, דמוכח מסומא שעולה להיות שליח ציבור, דבעל מום כשר להיות ש"ץ עי"ש, ואמנם בס' בנין ציון ס' נ"ג ס"ה שם, כתב לחלק בין ש"ץ קבוע לאקראי בעלמא דשרי, וכ"כ לחלק בס' שולחן גבוה ס' נ"ג ס"ק ל"ח עי"ש, ואולם מסתימת השו"ע והרמב"ם, דסומא עולה להיות ש"ץ ולא חילקו שרק בדרך אקראי עולה, נראה

שהרי אין בזה פגיעה שאינו עומד משום זלזול אלא משום שהוא אנוס ושפיר רשאי להיות ש"ץ עי"ש, וכוונתו להמכו' ברמב"ם פ"ה מתפילה ה"ב, שחולה מתפלל אפי' שוכב על צידו והוא שיוכל לכוון דעתו, וא"כ אף שמהל' תפילה, בעי שתהא תפילה בעמידה, מ"מ בחולה מתפלל בשכיבה כיון שאנוס, וחזינון דהשכינה מחלה לחולה לישב בתפילה וכ"ש שיהני מחילת הציבור על כבודם שיהא הש"ץ יושב, ואולם יש לדחות שאין דנים אפשר מאי אפשר, דשאני חולה שאין בכחו לעמוד ומש"ה שפיר רשאי לישב, ואילו לענין שליח ציבור משותק בכסא גלגלים, כיון שיכולים לעלות ש"ץ אחר שיהא בעמידה בהכי י"ל שאין לעלות ש"ץ בישיבה וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ו ס' ס"ג.

ושו"מ בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הגר"ר ישראל טוייב ח"ג ס' כ"ב, שהביא מהגר"ח גריינמן זצוק"ל, שבשש שנותיו האחרונות שישב בכסא גלגלים, לא התפלל ש"ץ לא ביארצייט ולא בכל השנה, אף שהיה רגיל להיות ש"ץ בימות השנה, והביא שהגר"ג נדל זצ"ל התיר להיות ש"ץ בישיבה, לש"ץ בנכה בכסא גלגלים, וכתב התשובות ישראל שם, די"ל דמי שיושב בכסא גלגלים, אין הפירוש שיש כאן חסרון, אלא שהוא אנוס, ואונס רחמנא פטריה, אלא י"ל שא"ז חסרון כלל, דרק מי שיכול לעמוד ואין עומד מזלזל במלך, אבל מי שאין יכול לעמוד אין כאן זלזול במלך, וסיים בתשובות ישראל דהכל תלוי ברצון הציבור, שאם הציבור מרוצים שיהא הוא ש"ץ מותר הדבר, ואם רוב הציבור לא מרוצים, אין לו להיות ש"ץ אף שמעיקה"ד אין בזה איסור עי"ש, וכן

להתפלל ביהו"כ, ושנה אחת לא היה חזק לעמוד, אמרו מקצתם כיון שאין לנו כיו"ב מוטב להתפלל בישיבה, אמרו הזקנים יתפלל אחר אע"פ שאינו הגון כ"כ, פן ילמדו ממנו אחרים ויתפללו מיושב ע"ש. ועפ"ז י"ל בש"ץ נכה דכו"ע ידעי מה שיושב מפני שאין יכול לעמוד אולי לכו"ע יהא שרי להיות ש"ץ, ובס' שיח שמואל פ"ו ס' כ"ג הביא מבעל שבט הלוי זצ"ל שהעיד דהמהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל היה ש"ץ בישיבה, ויעו"ש עדות גם מבעל אמרי חיים מויזניץ, ומש"כ בזה בס' חשוקי חמד ברכות ל' ע"א, וכן בשו"ת מנחת אברהם ח"א ס"א, בשם הגריש"א זצ"ל להחמיר בזה עי"ש. ובשו"ת דברות אליהו ח"י ס"א מסיק להקל לעלות ש"ץ בישיבה עי"ש וכ"כ בשו"ת ארץ הצבי ח"א ס"ה יעו"ש.

ולכאור' יש להוכיח בזה, דלהשו"ע ליכא חילוק בין ש"ץ בכל השנה לש"ץ בימים נוראים, דהא הרמ"א או"ח ס' תקפ"א בהל' ר"ה הוסיף בדין שליח ציבור של ימים נוראים, שיהא גדול בתורה ובמעשים טובים וכו', וזהו בנוסף לדיני ש"ץ דכל השנה המבו' בשו"ע או"ח ס' נ"ג, והשו"ע בס' תקפ"א דלא הזכיר תנאים נוספים לדין ש"ץ בימים נוראים, ע"כ ס"ל דאין חילוק בין ש"ץ של כל השנה, לש"ץ בימים נוראים, וכן הוכיח בס' שערי אושר לידידה הג"ר אשר זוננפלד ימים נוראים ס' כ"ט, וכתב שס"ל להרמ"א דחלוק ש"ץ דכל השנה מש"ץ בימים נוראים ופליגי השו"ע והרמ"א, אם ש"ץ בימים נוראים במהותו כש"ץ דכל השנה, או"ד ש"ץ בימים נוראים שונה ועולה במעלה על פני ש"ץ דכל השנה ויעו"ש מה שביאר היטב הך פלוגתא. ואשר עפ"ז י"ל

דאף בקביעות יכול סומא לעלות להיות ש"ץ, ואולם ברי"ף מגילה כ"ד מובא גירסאות, דסומא אין עולה לפני התיבה, אולם למאי דפסקו הרמב"ם והשו"ע דסומא עולה לתורה ע"כ דבע"מ כשר להיות ש"ץ, וממילא אף אם נימא דנכה היושב בכסא גלגלים הריהו כבע"מ, חזינן מסומא שעולה להיות ש"ץ דליכא חסרון בעע"מ, ואמנם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' ע"ה הא דסומא עולה להיות ש"ץ, רק כשאין בקי זולתו, דאין לך נאה לשרת לפני הכבוד משום דכל מום רע עי"ש, ואולם מסתימת הפוסקים דלא חילקו כן נראה שסומא עולה אף כשיש אחר זולתו, ועי" בס' שיח שמואל דיני ש"ץ פ"ו ס"ב.

ואולם בתשו' חוות יאיר ס' קע"ו כתב דאף שסומא עולה להיות ש"ץ מ"מ בימים נוראים לא יתפלל כשיש אחר ראוי והגון וכיו"ב, והו"ד במשנ"ב ס' נ"ג ס"ק מ"א, ואמנם האליהו רבה ס' נ"ג ס"ל דאף בימים נוראים סומא עולה להיות ש"ץ, ועי" בשע"ת ס' נ"ג ס"ק י"ח. וא"כ להחו"י שסומא אין עולה להיות ש"ץ בימים נוראים ה"ה יל"ד דבימים נוראים דנכה לא יעלה להיות ש"ץ, ולמש"כ הא"ר דסומא עולה להיות ש"ץ אף בימים נוראים, ה"ה י"ל במשותק שיכול לעלות להיות ש"ץ אף בימים נוראים בישיבה.

ושו"מ בתשו' משנה הלכות ח"ז ס' ט"ו שנשאל מהגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבכות אפרים, בש"ץ ביהו"כ שקשה לו בתפילת מוספין לעמוד כל משך התפילה, אם מותר לו לישב באמצע חזרת הש"ץ, וכתב לדון משום כבוד ציבור וכנ"ל, והביא מס' חסידים ס' תשנ"ו, בזקן שהיה רגיל

שלמי חגיגה, בנידון זה לענין ש"ץ בימים נוראים, כשהוא משותק אם יהא ש"ץ בישיבה, וכתב הבית אבי שם, דלריב"ל ברכות כ"ו דתפילות אבות תיקנום, מ"מ אסמכינהו רבנן אקרבנות, וכיון שתפילה במקום קרבן, צריך לזוהר שתהא דוגמת הקרבן וכמב' בטור או"ח ס' צ"ח ע"ש, א"כ חזינן דהנהגת האדם בשעת תפילה הוא דוגמת עבודת הקדשים, ועבודה בישיבה פסולה כמב' בזבחים כ"ג, כל הזבחים שקיבל דמם מיושב פסול, שנאמר לעמוד ולשרת, ולכן יש מקום לומר דפסול בישיבה, ומכ"ש בעל מום, שבכהונה הרי מחלל עבודה, ולהכי שפיר איכא למימר טעם הפוסקים לבעל מום לירד לפני התיבה ע"ש, וכן בשו"ת ויצבור יוסף ח"ג ס' כ"ד דלא יעלה ש"ץ נכה יעו"ש, ומש"כ בס' שליח ציבור פ"א הערה 20 ע"ש.

ואולם בשו"ת חת"ס יו"ד ס"ז או"ב כתב בתו"ד בזה"ל, ולבוא על השנית להיות ש"ץ קבוע להתפלל בימים נוראים, מפני שהוא מום הפוסל בכהנים, וכי כל המומין הפסולים בעבודה נפסל בש"ץ, א"כ איטר יפסול למ"ד משום חלישותו, ולא שמענו מעולם, וכי ש"ץ כהן גדול הוא עכ"ל, הרי שפשיט"ל להחת"ס דש"ץ אין דינו ככה"ג ליפסל בפסולים שבכהונה ועי' בשדי חמד אסיפ"ד מערכת ר"ה אות ו', ואמנם במג"א ס' נ"ג סק"ח, הביא דברי היש"ש חולין פ"א ס' מ"ח דאין מומין פוסלים אלא בכהנים, והמג"א שם הביא לזוהר פ"ר אמור שיש דמיון בין ש"ץ לכהן, מ"מ אינו נפסל בפסול שנפסל כהן, וממילא אף נכה שהריהו כבע"מ לא יפסל מלהיות ש"ץ וכדמוכח מסומא שעולה להיות ש"ץ וכנ"ל.

דכיון שהשו"ע כתב בס' נ"ג בפשיטות, שסומא עולה לתורה, ובהל' ימים נוראים לא כתב השו"ע דינים נוספים לש"ץ בימים נוראים, ע"כ ס"ל לשו"ע דש"ץ דימים נוראים הריהו כש"ץ דכל השנה, וממילא כמו שסומא עולה להיות ש"ץ אף שהוא כבע"מ, ה"ה סומא עולה להיות ש"ץ בר"ה ויוה"כ דליכא חילוק בין ש"ץ דכל השנה לש"ץ בימים נוראים להשו"ע. ועמש"כ הגרש"ח דומב ביד לחכמה על המשך חכמה במדבר ח"ד עמ' ר"י ע"ש.

והלום ראיתי בס' חשוקי חמד ברכות ל' ע"א, שנשאל כשיש שני חזנים אחד מהם יר"ש ת"ח הגון וגדול בתורה וכמב' בס' תקפ"א הנ"ל, אך הוא נכה, ויש חזן שאין בו המעלות הנ"ל, אלא שיכול לעמוד בתפילתו בהיותו ש"ץ, מאי עדיף, והביא להוכיח בשם הגריש"א זצ"ל מהשו"ע או"ח ס' צ"ד ס"ט, מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד, וא"צ להוסיף בה דבר, הרי שתפילה מיושב נחשבת לבדיעבד, ולהכי יש לבחור חזן שיכול לעמוד על רגליו ע"ש, ולכאו' יש לדחות דשאני תפילת עצמו בעי שתהא מעומד, ואילו בשליח ציבור שבזה"ז שכולם בקיאים ואין הש"ץ מוציאן יד"ח שפיר יכול להיות ש"ץ בישיבה שא"צ להוציאם יד"ח, וכל שאנוס לישוב מפני היותו משותק שפיר י"ל שרשאי להיות ש"ץ כל שא"צ להוציא אחרים יד"ח, ועי' במשנ"ב ס' נ"ג בשעה"צ ס"ק ל"ח, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ו ס' י"ט.

וראיתי בתשו' בית אבי ח"ג ס' כ"ח, שנשאל בזה מהג"ר דב אהרן ברייזמאן בעל

עליית נכה בכסא לקריה"ת

ד. וראיתי בשו"ת ויצבור יוסף ח"ג ס' כ"ד, שנשאל אם אפשר לעלות לתורה נכה על כסא גלגלים, ושקו"ט דינא דכבוד ציבור, ומסיק דנכה עולה לקריה"ת אבל לא יעלה להיות ש"ץ ע"ש. ואולם יל"ד בזה ממש"כ הכף החיים או"ח ס' תר"צ סק"ה, ואם רצו הציבור למחול על כבודם רשאים הם בכך, ומשא"כ בקריה"ת, וביאר בס' שיח שמואל ס"י, שבקריה"ת חיוב העמידה זהו מפני שהתורה ניתנה באימה ובריאה, וא"כ י"ל דבמגילה שפיר מהני מחילת הציבור לכבודם, ואילו בקריה"ת דין העמידה זהו משום התורה עצמה בהכי ל"מ מחילת הציבור ע"ש.

ואולם בשו"ת בית אבי ח"ד ס' נ"ז, נשאל בזה בחולה בכסא גלגלים אם יעלה לקריה"ת דקריה"ת בעי מעומד, כמבו' במגילה כ"א, וכ"פ הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"ז והשו"ע או"ח ס' קמ"א ס"א, וכתב המשנ"ב שם דהקריאה צריך להיות מעומד, וילפינן מדכתוב ואתה פה עמוד עמדי ע"ש, וכתב בבית אבי הדטעם משום כבוד התורה, וכיון שזה דרכו בכך לאו פחיתות כבוד הוא ע"ש, הרי אף שמסיק בבית אבי הנ"ל, שש"ץ נכה אין עולה להיות ש"ץ, לענין קריה"ת ס"ל שעולה כיון שדרכו בכך אי"ז פחיתות כבוד לתורה, וכן ראיתי שמסיק בשו"ת אורן של חכמים ח"א ס"ז שנכה עולה לקריה"ת ושקו"ט בדין מחילת הציבור אם מהני וכו', והביא מכתבו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל להקל לעלות נכה לקריה"ת כמו שמקילין גם בסומא, וכן מסיק בשו"ת תורת מאיר ח"א ס' י"א דנכה עולה לקריה"ת ע"ש, ובשו"ת דברי בניהו ח"ב ס' י"ד,

ובשו"ת אבני דרך ח"ז ס' כ"ג, ומש"כ בזה מו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"א ס"ס כ"ב יעו"ש, ובשו"ת מנחת אברהם ח"א ס"א, וכן מסיק בשו"ת מנחת אשר ח"ג ס"ט להתיר להעלות נכה לקריה"ת ע"ש, ובס' מאיר עוז ח"ה ס' קמ"א עמ' שי"ד. ובקובץ יתד המאיר חשוון תשע"ט ס' י"ח, ובשו"ת בית העזרי להגר"ע בסיס ח"ב ס' ל', וא"ל מו"ל ס' הליכות אמרי סופר, מהאדמו"ר מערלוי זצ"ל, שבערוב ימיו עלה בעל אמרי סופר זצ"ל לקריה"ת בכסא, אולם להיות ש"ץ לא עלה כן, ורק לקריה"ת. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת אך טוב לישראל ח"ג ס"ו, ובקובץ מוריה שבט תשע"ט עמ' רל"ד, הביא משמיה דמרנן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל ובעל שבט הלוי זצ"ל דאפשר לעלות נכה לקריה"ת, ושכן בביהכנ"ס לדרמן היה עולה לקריה"ת במעמד בעל הקה"ל זצ"ל, ושכן ס"ל לבעל התשו' והנהגות ולהגר"ח קנייבסקי. וע"ע בשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' קל"ה אות ה' ובהסכמת הגר"ב שרגא לשו"ת תורת מאיר ח"א

אמנם י"ל לענין קריה"ת שפיר יכול לעלות אף במישוב דאין העמידה מעכבת אף לקורא, דהא הרמב"ם פ"ב מתפילה ה"א השמיט הך דינא דקריה"ת בעמידה כמבו' במגילה כ"א, וכתב רק דאין המתורגמן נשען ע"ש, ובס' זכרון שמואל לרבינו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ס' ל"ג הקשה מ"ט השמיט הרמב"ם הא דקריה"ת בעמידה, ויעו"ש ד"ל שסמך במש"כ דאין המתורגמן רשאי לישען יעו"ש, ואולם כבר עמד ע"ז הפרמ"ג או"ח ס' קמ"ו מ"ז סק"א במאי דהשמיט דקריה"ת בעמידה, וכתב דע"כ ס"ל דאין עמידה מעכבת בקריה"ת ורק משום כבוד ציבור

הרב אליאב כהן

שפיר י"ל שנכה יעלה לקריה"ת מיושב דאין
העמידה מעכבת.

ובס' אמרי מאיר עמ' כ"א הביא מהגר"ח
קניבסקי שנכה יכול לעלות לתורה
עי"ש, ושו"ר בס' הקריאה בתורה והלכותיה
פכ"א ס"ד שכתב להסתפק אם רשאי בעל
קורא לעלות בכסא כשאין יכול לעמוד,
והגר"ח קניבסקי בתשו' לידידי הגר"י
מזמוליאן השיב שלא יעלה, וכ"כ בשו"ת
יחוו דעת ח"ו ס"ח, ועמש"כ בקובץ מה
טובו אהליך יעקב ח"ז עמ' קכ"ט.

עי"ש וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' מטה יהודה
עי"ש, ומש"כ בזה רבינו הגר"ד פוברסקי
זצ"ל בס' ישועת דוד ח"ד ס' י"ד אות ד'
עי"ש ומש"כ בשו"ת אורן של חכמים ח"א
ס"ו או"ג, ובתשו' והנהגות ח"ה ס', ובשו"ת
דבר יהושע ח"ב ס' ט"ו ובשו"ת יחוו דעת
[חזון] ח"ג או"ח ס"ח.

ושאלתי להגר"ח קניבסקי במאי דהשמיט
הרמב"ם, דאין העולה לתורה
יסמוך עצמו לכותל וכמש"כ השו"ע, והשיב
דא"ז מפורש בגמ'. ועפ"ז לדעת הרמב"ם

הרב אליאב כהן

מראשי ישיבת היכל שמעון

אי איכא חיוב שמחה בר"ה [וביזה"כ]

'דיודעים דהקב"ה יעשה להם נס'.

ועפ"ז נפסקה הלכה בשו"ע (תקפא ד')
'מכבסים ומסתפרים בער"ה'. ובי'
המשנ"ב (ס"ק כה) הטעם - 'להראות שאנו
בטוחים בחסדו ית' שיוציא לצדק משפטינו'.

בפסקי הרא"ש (ר"ה ס"י יד') ובטור (ס'
תקצו) הביאו מח' אי

שרי להתענות בר"ה, דלרב נטרונאי גאון
ביום הראשון אסור דהוא מה"ת וביום השני
מותר דהוא מדרבנן, ולדעת הרא"ש אסור
בכלל להתענות בר"ה, ודעת תרומת הדשן
(רעח) דמצוה להתענות בר"ה. [ובזה תלוי הנדון

בשוכח יעלה ויבוא בברכת המזון בר"ה אי חוזר או לא,
ונח' בזה הפוסקים בס' קפח' יעו"י שם*]. ולכאורה

הטור בסו"ס תקפא' מביא את המדרש
הידוע [והוא בירושלמי מס' ר"ה פ"א ה"ג]

'אמר ר' סימון כתיב (דברים ד' ז') כי מי גוי
גדול וגו' ר' חנינא ור' יהושע אומרים איזו
אומה כאומה זו שיודעת אופייה של אלוהיה
[פ' מנהגיו ודיניו], שמנהגו של עולם, אדם
שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים
ומגדל זקנו ואינו חותך ציפורניו, לפי שאינו
יודע איך יצא דינו, אבל ישראל אינם כן,
לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים
זקנם ומחתכין ציפורניהם ואוכלים ושותים
ושמחים בר"ה, לפי שיודעים שהקב"ה יעשה
להם נס'.

חז"י - דבר"ה מלבד מה דהוא יו"ט, ויש דין
שמחה ביו"ט, איכא נמי שמחה מיוחדת

וזמנים לששון, וחזו' מהא דבר"ה אין דין שמחה. [וכע"ז כ' המשנ"ב (בס"י קפח' ס"ק יט') דבברכת המזון בר"ה שחל בשבת א"א 'לששון ולשמחה' בברכת אשר נתן, יעו' שם].

גרסי' בר"ה לב: 'א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוה"כ, אמר להם אפשר מלך יושב על כיסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וישראל אומרים שירה' עכ"ל הגמ', ונראה לכאורה דמהא דא"א הלל ושירה בר"ה דאי"ז יום של שמחה.

ואולם יש לדחות, דעד כאן לא קאמרה הגמ' אלא דכשמלך יושב על כיסא

דין וכו' אי"ז זמן ראוי לומר שירה, אבל לעולם ר"ה אית ביה דין שמחה. אך יעויין בהגהות הגר"א על הלכה זו בשו"ע [דא"א מועדים לשמחה בר"ה] דכ' דהמקור הוא מהגמ' הנ"ל דספרי חיים ומתים פתוחים לפניו וכו',

וכנראה הבין הגאון, דמצב זה דמלך יושב על כיסא דין וכו' מראה על מהותו של יום, שהוא יום של דין, יום של יראה ופחד, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני המלך, מלכו של עולם, והוא חותך

נידון זה תלוי אי איכא חיוב שמחה בר"ה, דאם אין חיוב שמחה שרי או אפי' מצוה להתענות, אבל אם יש חיוב שמחה אסור להתענות, דהיעינוי מונע השמחה.

ובשו"ע נפסק (תקצ"א א') 'אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתענים בר"ה'. ובי' דברי השו"ע הוא - דכיון דשמחים בר"ה לכן אין מתענים בר"ה. וכן מב' להדיא שם בדברי המשנ"ב (ס"ק א') וז"ל רצונו לומר אף שהוא יום הדין מ"מ מצוה של ושמחת בחגיך שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג כדכתיב 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגינו' ונאמר בנחמיה ח' (פ"ה) 'איכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם' עכ"ל.

ומכ"ז נראה להדיא דבר"ה יש דין שמחה. אך יש לדון בזה מכמה הלכות אחרות בר"ה דנראה דבר"ה אין דין שמחה.

בפסקי הרא"ש (שם) ובטור (ס"י תקפ"ח) הביאו מח' הגאונים אי

אמרי' בתפילת שמו"ע בר"ה 'ותתן לנו...מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון'. ובפשטות הנידון בזה הוא אי ר"ה יום של שמחה הוא או לא, ולהלכה נפסק בשו"ע (תקפ"ח) דבר"ה א"א מועדים לשמחה חגים

א. דהא גרסי' בברכות (מ"ט): טעה ולא הזכיר של ר"ח בברכת המזון אין מחזירין אותו, משום דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ופי' התוס' [ד"ה א'] ועוד דהאי אי בעי לא אכיל דקאמר היינו פת שמברכים עליו בהמ"ז, והשתא אי בר"ה מותר לצום שייך אי בעי לא אכיל ואין מחזירין אותו, אבל אם אסור להתענות בר"ה לא שייך אי בעי לא אכיל וכשכשכ יעלה ויבוא בבהמ"ז מחזירין אותו, ויעו"ב בזה בשאג"א ס"י קא'.

ב. וספרי חיים' אגב דאתא לידן נימא ביה מילתא, דיש להעיר אמאי הוזכר ספרי חיים, הו"ל למימר רק ספרי מתים דמהא חיישי', וזה הסיבה ליראה, ואדרבה ספרי חיים זה סיבה כן לומר הלל. ושמעתי מהמשפיע ר' אלימלך בידרמן שליט"א דחזו' מהא את הענין הידוע דבר"ה אין לאדם 'חזקה' על שום דבר והאדם נידון על הכל מחדש, ממש דף חדש, ולכן הוזכר כאן ספרי חיים דגם הם סיבה ליראה, דכולנו מופקעים מחיים ומבקשים להיכנס שוב. וכהמהרש"א הידוע בברכות נח: על ברכת מחיה המתים כשלא ראה את חבירו יב' חודש. [הוק' דלמהרש"א היה צריך לברך מיד אחרי ר"ה על כל א', והתשובה

ועל הפסוק בנחמיה דאיכלו משמנים וכו' אפשר דאירי רק בזמן שבית המקדש היה קיים והיו מקריבים קרבנות והיה קירבת ה' גדולה, אבל היום דליכא קרבנות וביהמ"ק, אין כזה דין שמחה [יעו' סברא זו בחכמ"ש תקצז], ומש"כ השו"ע דשמחים בר"ה אפשר דאין כוונתו לדין שמחה בפנ"ע אלא זהו רק כלפי איסור עינוי בר"ה.

אך זהו דוחק בדברי הטור והשו"ע, וכן דבמשנ"ב שם כ' להדיא דשמחים הוא מדין ושמחת בחגיך, והיינו דין שמחה כשאר חג, ולא רק כלפי איסור העינוי.

ובאמת יעו' ב'שאגת אריה' (סי' קב') דהאריך להוכיח דבר"ה איכא דין שמחה ועכ"פ ודאי כשאר ימים טובים, על כל המשתמע מכך. וכ"נ להביא עוד ג' ראיות,

דגרסי' במו"ק (ט.) דר"ה מפסיק אבילות כרגלים, וכן נפסק בשו"ע (יד"ד שצט' ו), ובגמ' שם (יד:) מבואר הטעם דעשה דושמחת בחגיך דהוא עשה דרבים דוחה אבילות דיחיד, וחזי' דיש דין שמחה בר"ה. ב. בר"ה הותרה מלאכת אוכל נפש ושאר מלאכות שהותרו ביו"ט, וטעם היתר בזה הוא משום שמחת יו"ט כמבוב' בראשונים, וע"כ דבר"ה איכא נמי דין שמחה [ראיה זו מהשאג"א שם]. ג. לעיל הבאנו את הגמ' בר"ה לב: דהיה הר"א דצריך לומר הלל בר"ה, ואשר ע"כ תמהו מ"ה מפני מה אין ישראל אומרים הלל בר"ה, וחזי' דבעצם ר"ה יום

קיצבה לכל חי, וא"כ ודאי שא"ז יום של שמחה אלא יום של יראה ופחד, ולכן אין אומרים בתפילה מועדים לשמחה. ועכ"פ חזי' מהא דר"ה לית ביה שמחה.

המג"א ריש סי' תקצז' מביא בשם המגיד מישירים' [כפר' ניצבים] 'שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בר"ה'. וחזי' מדבריו דאין דין שמחה בר"ה, דהא אין שמחה אלא בבשר ויין, [ונוהג גם היום יעו' משנ"ב תקסט' יא']. וכמו"כ הביא המג"א שם בשם הב"ח שמהרש"ל לא אכל בר"ה דגים החביבים עליו דרצה למעט תאותו בדבר מסויים, וחזי' לכאורה דצריך למעט בשמחה, דאל"ה אדרבה שיאכל דברים החביבים עליו.

ובן יש לדייק מרש"י בכתובות (סד:) דגרסי' התם במתני' 'המשרה את אשתו ע"י שלישי' פירש"י שנותן לה מזונותיה בבית אפוטרופוס ואינה מתגלגלת עימו] לא יפחות לה וכו' ומנעלים ממועד למועד' ופירש"י מנעלים חדשים לכל שלושת הרגלים, והתם הוא כדי לשמחה, ומדלא הזכיר נמי ר"ה חזי' דלית ביה דין שמחה. [ראיה זו מהג"ר אביגדור נבנצל שליט"א].

והיה מקום לומר [וראיתי שכתבו כן] דבאמת בר"ה אין דין שמחה, ולכן א"א בו הלל, וא"א בשמו"ע מועדים לשמחה, ולכן כ' המגיד לא לאכול בשר וכו', ולכן רש"י בכתובות לא הזכיר ר"ה, וזה הפשט בתרוה"ד דמצוה לצום בר"ה.

סאין יודעים מה נגזר ורק כשלא ראהו שנה בידוע שנחתם לחיים. וילע' מהראב"ד בהל' תשובה דבנחתם למיתה אינו מת מיד [וכשי' הרמב"ם] אלא מנכים לו שנה מחייו.

שכופין הטבח לשחוט, ומה הפשט בדברי המגיד דאין לאכול בשר בר"ה.

ועל הפסוק בנחמיה כ' המגיד שם דמשמנים לאו היינו בשר אלא שמן וחמאה וחלב, וזה דוחק דפשט הכתוב משמעו בשר שמן, וכמו שמוכח להדיא במשנה בחולין הנ"ל. והרד"ל כ' (בס' מאמר קדמות ס' הוזהר) ששמע 'שמועה' בשם הגר"ח מוולוז'ין שמשנה זו נשכחה באותו זמן מהב"י, או שהיה לו איזשהו רפיון בחזרות על אותה משנה, ולכן לא האירה כח משנה זו גם בהמגיד באותה שעה. וכבר הרבו לתמוה ולדחות לגמרי שמועה זו, דלא ייתכן כלל לומר על הב"י שכל התלמוד והמשניות נהירים ושגורים אצלו בפיו יום יום שעה שעה, שנשכחה ממנו משנה זו או שהיה לו רפיון, וכן לא יעלה על הדעת לומר שהמגיד יטעה אותו בהלכה פשוטה כ"כ, שהיא משנה מפורשת, ועוד לחוק זאת ע"ג ספר לדורות, וממילא ודאי שאי"ז נכון.

והפשט האמיתי בדברי המגיד הוא - כמו שהמגיד גופיה ממשיך שם, דדבריו הם רק ליחידי סגולה ולא לכל העם, וודאי דלכל העם יש לאכול בשר בר"ה, וכמתני' דחולין הנ"ל. וא"כ נמצא דליכא שום סתירה מד' המגיד להא דמסקי' דיש דין לשמות בר"ה. ונראה לומר דגם הדין ליחי"ס הוא לא למעט בשמחה, אלא כדי

שמחה גמור הוא, וכשאר יו"ט, דצריך לומר בו הלל, ורק מפני שמלך יושב על כיסא דין וכו' אין אומרים בו הלל.

ואשר ע"כ נראה ברור לומר - דבר"ה יש בו דין שמחה, גם דין שמחה הרגיל כשאר ימים טובים, וגם דין שמחה דיודעים דהקב"ה יעשה להם נס, ולכן כ' הפוסקים דאוכלים ושותים ושמחים בר"ה, ואסור להתענות, ולכן ר"ה מפסיק אבילות, ומותר בו או"ג ושאר מלאכות שהותרו ביו"ט, ולכן היה הו"א לומר הלל בר"ה, והכל מדין שמחה הוא, וכדברי הפסוק בנחמיה 'אכלו משמנים ושתו ממתקים...כי חדות ה' היא מעוזכם'.

ומה דמצאנו ראיות לא כך, יש ליישב הכל, בטוב טעם ודעת, וכדלהלן,

על דברי המגיד' שהביא המג"א - האמת יורה דרכו דדברי המגיד תמוהים מאוד, וכפי שהרכו לתמוה עליו האחרונים [יעו' בבית מאיר ועוד], דדבריו נסתרים מהפסוק בנחמיה אכלו משמנים וגו' דיש לאכול בשר שמן, ואר"ה קאי, וביותר דדבריו נסתרים ממשנה מפורשת במס' חולין (פג.) דגרסי' התם 'בארבעה פרקים בשנה משחיטין את הטבח בע"כ', והיינו דכופין את הטבח לשחוט כדי ליתן ללוקח בשר ליו"ט, וא' מארבעה פרקים אלו הוא ערב ר"ה, ונראה להדיא דיש דין אכילת בשר בר"ה, עד כד"כ

ג. ויעו' עוד בס' משנת יעב"ץ [להג"ר בצלאל ז'ולטי] ס' נ', וב'מועדים וזמנים' להג"ר משה שטרנבוך שליט"א ס' יג'.
 ד. שוב ראיתי בתוס' בע"ז ה': [ד"ה ערב] שכו' דענין אכילת הבשר בר"ה שהוכר במשנה זו הוא רק לעשות סימן יפה, וכמו שמצינו עוד דברים שעושים לסימן יפה בתחילת השנה.
 ה. יעו' בהערות למגיד [הוצאת ר' יוסף הכהן] הערה 42, וכן בס' הל' חג בחג ימ"נ פ"ד ה"יב הערה 39, ובשדי חמד מערכת ר"ה ס' ב' אות ג' מש"כ על ד' המגיד.

ומהאי טעמא נמי א"ש ד' רש"י בכתובות, דרק בג' רגלים שעיקרם ניתנו לששון ולשמחה יש דין לקנות לאשתו מנעלים חדשים.

והשתא פש גבן לברורי אמאי אין אומרים הלל בר"ה, והא בטוחים שיעשה להם נס, ונראה לומר בזה בו' אופנים:

א. הטעם של מלך יושב על כיסא דין וכו' אינו סימן דזהו יום בלי שמחה, אלא זהו טעם מסויים לאי אמירת הלל בר"ה, שכשנמצאים בעיצומו של משפט גורלי, והדין נחתך לחיים ולמוות, אין זה הזמן המתאים והראוי לומר שירה והלל, וכעין הא דבשעה שטבעו המצרים בים ורצו לומר שירה א"ל הקב"ה מעש"י טובעים בים ואתם מבקשים לומר שירה, דפעמים דאין הזמן מתאים וראוי לשיר ולהלל. וכן מצאתי במט"א (תקפג' א') דכשחל ר"ה בשבת א"א שלום עליכם בנגינה כשאר שבתות, והבי' כדברינו דאף דבר"ה יש דין לשמוח מ"מ לא מתאים אז לשיר ולנגן. [יעו' כעין סברא זו בערוך לנר בר"ה לב:]. שוב מצאתי ל' נפלאה במאירי [ר"ה לב:]: דכ' וז"ל 'למדנו לפי דרכנו שא"א הלל בר"ה וביוה"כ, וטעם הדבר מפני שהוא זמן הכנעת הלב ולא זמן שירה, והוא שאמרו דרך צחות אמר הקב"ה וכו'. ול' הרמב"ם שם בפיהמ"ש (פ"ד מ"ז) 'לפי שהם ימי עבודה והכנעה לה', ויראה ממנו, ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים ובקשת סליחה, ואינם נאותים בזמנים אלו השמחה

לשבור ולהכניע הלב, וזה הפשט במהרש"ל שלא אכל דגים החביבים עליו, ולעולם יש דין שמחה בר"ה. [נוקצת תימה על המג"א ובאר היטב דהעתיקו ד' המגיד להלכה, ולא חילקו בזה.]

ויעו' בכף החיים (תקצז' יא') דכהיום גם יחידי סגולה נוהגים לאכול בשר בר"ה, ולית דחש לדברי המגיד. וכן מבואר להדיא ברש"י בע"ז ה': ואכן להלכה כ' הרמ"א (תקפג' א') דנוהגים לאכול בר"ה בשר שמן וכל מיני מתיקה, ובבן איש חי (פר' ניצבים ה') כ' וישתה שתיות עריבות עפ"י הפסוק 'שתו ממתקים'. ואדרבה זהו סימן טוב לכל השנה, וכן המנהג. אך לגבי יין ראיתי שכתבו [שמועה מהגר"ש, וחוט שני ר"ה עמ' פז] דאין [מקובל] לשתות מעבר ליין של קידוש, ובזה אפ"ל הטעם דהוא כדי שלא יבוא להקל ראש, וכד' השו"ע (תקצז' א') 'אומנם לא יאכלו כל שבוע, למען לא יקלו ראשם, ותהיה יראת ה' על פניהם' עכ"ל.

והא דא"א בשמו"ע 'ותיתן לנו...מועדים לשמחה וכו' - אפ"ל דהגם דר"ה ויוה"כ נמי איקרו מועד מ"מ עיקרם לא ניתנו לששון ולשמחה כשאר ימים טובים אלא ניתנו לדון בהם כל ברואי עולם, ולכן 'ותיתן לנו' אומרים רק במועדים שכל נתינתם היתה לששון ולשמחה, משא"כ ר"ה וכיפור דאומנם אית בהו שמחה אך לא ניתנו מראש לזה, וע"כ א"א בהם ותיתן לנו וכו'. [סברא זו מצאתי בב"ח תקפב' ובק"נ בר"ה שם אות ב].

1. והגר"ז בי' בזה [הובא בהערות לפיהמ"ש המאור כט'] עפ"י פתגם ר' שלמה אבן גבירול 'אברח ממך אליך ואתכסה מתחתך בצילך' שהבורח מן הקב"ה אין לו היכן להיטתר אלא תחת כנפיו של הקב"ה בעצמו, כי אב רחום הוא, וזה מש"כ הרמב"ם 'יוראה ממנו ומנוס אליו' שהיראה ממנו גורמת מנוס רק אליו.

ו. בס' 'מקראי קודש' [מים גוראים סי' י'] הביא הא דאמר הגר"ז בשם אביו הגר"ח מבריסק דלאמירת הלל בעי' 'שמחה שלימה' ובר"ה ליכא שמחה שלימה, מחמת אימת הדין, [ילע' מהו גדר שמחה שלימה]. והמק"ק דייק כן מהרמב"ם הל' חנוכה (פ"ג ה"ו) דכ' 'דבר"ה ויוה"כ אין בהם הלל, שהם ימי תשובה ויראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה' עכ"ל, ומשמע דהם ימי שמחה אבל לא שמחה יתירה.

ולפי ד' הגר"ח הנ"ל א"ש נמי הא דא"א מועדים לשמחה וכן רש"י בכתובות, דרק בימי שמחה יתירה עבדי' הכי' ודו"ק. **הכה"ח** (תקצ"ב) מביא מדרש אסתר עה"פ להביא את ושתי וכו' א"ר איבו כפרתן של ישראל כשישראל אוכלים ושותים ושמחים [בר"ה]. ועוד שע"י שאוכל ושותה בב' ימי ר"ה יוכל להתענות בצו"ג.

ולגבי הנידון אי ביוה"כ איכא דין שמחה, נראה להוכיח דביוה"כ יש דין שמחה, כדלקמן:

א. דיוה"כ נמי מפסיק אבילות כדמצינו במשנה במו"ק (ט). [ונפסק להלכה בשו"ע יו"ד שצט' ו'], והטעם הוא דעשה דושמחת בחגך שהוא עשה דרכים דוחה אבילות דיחיד, חזי' דביוה"כ יש דין שמחה.

ב. דבגמ' בר"ה לב: מצינו הו"א לקריאת הלל ביוה"כ.

והששון'. הנה כי כן מצאנו בד' הראשונים כדברינו.

ב. בס' 'יום תרועה' [למהר"ם בן חביב] חילק בין כל יחיד ויחיד דצריך לשמוח, דהקב"ה ידונו לחיים, לבין כלל הציבור, דלא יבצר בכללות העולם שיהיו כמה אנשים שידונו למיתה, ומפני אותם אנשים א"א הלל בר"ה.

ג. ומסברא היה מקום לומר בהיפך מדבריו הק', דציבור ככלל ודאי שיצאו זכאים בדין ולא יכלו ויאבדו, אך כל יחיד ויחיד צריך לחוש לנפשו, כיצד יצא משפטו. [אלא דלפי"ז הו"ל לציבור לומר הלל].

ד. בהערות למס' ר"ה הביא הגר"ש הא דמטו משמיה דהגר"ח מבריסק בבי' הפסוק בתהילים 'ואני בחסדך בטחתי, יגל ליבי בישועתך, אשירה לה' כי גמל עלי', דאף דאני סמוך ובטוח בחסד ה' ובישועת ה' מ"מ החלק של השירה לה' הוא רק לאחר הישועה בפועל, וא"כ הכ"נ אף דבטוחים דהקב"ה יעשה להם נס, אכתי א"א שירה עד שנראה הישועה בפועל. [ולד' צ"ע דנימא הלל אחר ר"ה ויוה"כ, ואולי לא ידעי' תוצאות המשפט, וכן אפ"ל דזהו הלל דסוכות].

ה. המשו"ב (תקפד' ס"ק א') כ' ליישב' דמ"מ צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין ועל ידי כן ניזכר לזכות. דהיינו הא דא"א הלל הוא כדי לשמור על אימת הדין דע"כ נזכה דבל"ז לא נהיה בטוחין בנס.

ז. וכבר קדמו הט"ז (ס"ק), וצ"ע אמאי לא הוזכר בשעה"צ, ומצאתי בעוד מקומות המשנ"ב לא הזכיר מקור דבריו ואכמ"ל.

ח. ואולי הפשט ברמב"ם הוא דשמחה יתירה היא רק כשהמועד ניתן מראש לשמחה וששון, וכסברת הב"ח, וצ"ע.

ואען ואומר בדרך המשל, דכל מי מכלל ישראל, אשר רגשי קודש מפעמים בקרבו, שזכה להיכנס לפני ולפנים, אל קודש הקדשים, ולעמוד ולדבר עם א' מגדולי הדור, אדירי ארץ, שמעניקים חמה בקומתם רוחנית, כמה תפחד ותרעד נפשו, בעת כניסתו יחידי למעונם, ובעת הרצות דבריו לפניהם, וכמה אימה ורעד יאחזו, בעת יביט אל מול עיניהם הטהורות, הספוגות קדושה וטהרה... אך מאידך גיסא, לא יוכל למנוע מנפשו, את הרגשת האושר העילאי, והשמחה הפנימית, שמפעמת חזק בלב, מעצם זה, שבמקום להיות עכשיו באמצע הרחוב, טרוד ועסוק, בעניינים פעוטים ופשוטים, הוא נמצא בחדרו הפרטי של גדול הדור, לבד לבד, הוא ומלאך האלוקים, בכפיפה אחת, והוא עומד ומשמיע את אשר על ליבו, ומשוחח עימו, כמה עונג ושמחה אמיתית זה מיסב לו.

ואם נחدد יותר, אפשר לומר זאת במילה אחת בלבד - 'קירבה', הקירבה היא זאת שמפחידה, להיות קרוב כ"כ, אבל בדיוק היא זאת שגם משמחת, להיות כ"כ קרוב.

והכ"נ אפ"ל מעין דמעין הרגשה זו, אפשר וצריך להרגיש בראש השנה, 'קירבה', קירבת ה', 'הביאני המלך חדריו', זה ר"ה, עניינו של יום הוא המלכת ה', בר"ה באים לארמון המלך, מתקרבים אליו כ"כ, וקירבה זו היא שכ"כ גורמת הפחד והיראה,

ג. מצינו לשון בגמ' בר"ה (לא): לגבי לשון של זהורית 'הלבין היו שמחים', ואירי בעיצומו של יוה"כ. [ראה זו מהג"ר אביגדור בנצל שליט"א].

ד. גרסי במשנה בסוף מס' תענית (כו): 'לא היו ימים טובים לישראל כטו' באב וכיוה"כ', וחזי' דיו"כ הוי יו"ט, ולכאורה הוא כשאר יו"ט דאית ביה דין שמחה.

עד כד"כ שישנו נידון בפוסקים אי בעי' לחם משנה בסעודת ערב כיפור, ודעת הש"ה [ח"ב דף סט ע"א] ועוד^ט דבעי' לחם משנה בסעודת ערב יוה"כ. ונראה לבאר הענין עפ"מ דכ' ר' יונה ב'שערי תשובה' [שער רביעי ט' ד"ה והשנית] בטעם המצוה לקבוע סעודה בערב כיפור וז"ל 'כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגה מאוד שכר השמחה על המצוות...ומפני שהצום ביום הכיפורים, נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יוה"כ עכ"ל. חזי' בדבריו דהסעודה בערב כיפור היא בגדר סעודת יו"ט תחת הסעודה דיום כיפור, וא"ש דיש שהצריכו לח"מ, וכשאר ימים טובים [ויעוי' ביפ"ל ח"ב תרד' ג'], ועכ"פ מסקנת הדברים היא דאיכא דין שמחה בין בר"ה ובין כיוה"כ.

טרם אכלה לדבר, לא אמנע את קולמוסי, מלהביע הרגש נפלא, בהא דמקשין העולם סתירה בין הרגשת השמחה בר"ה, לפחד והיראה שעוטפים אותנו ביום הדין.

ט. כ"כ גם בליקוטי מהרי"ח [ח"ג סדר ערב יוה"כ דף פא' ע"ב], וביפה ללב [ח"ב סי' תרד' ג'] בשם המעיל שמואל, וברוח חיים [סי' תרא'] שכן נהגו באשכנז, ובזכר דוד [מאמר ג' פרק ע'], וסידור בית כפורת [דף כא' ע"ב] ועוד.
י. אומנם פשוט תפחד הוא מאימת הדין, אך כל ענין הדין והמשפט הוא קירבה למלך, שבאים לפני המלך לדון, וא"כ נמצא דכל ענין ר"ה [דהיינו הדין והמשפט לכל יצורי עולם], הוא הקירבה אליו, וזה סיבה לפחד וסיבה לשמחה וכמו שמב'.

וממליכו באמת, וחפץ בקיום מלכותו, וחוקיו, וכך יזכה למצוא חן בעיני המלך, ומה צריכים יותר מזה.

אך היא זו שגם גורמת השמחה הגדולה, שהרי קרובים למלך, ומי טיפש ולא ינצל קירבה זו, להראות למלך שהוא נאמן לו,

הרב שמואל ערס

קהילת עטרת אברהם - נווה יעקב

הערות בדין תקיעת שופר בשבת ראש השנה

וצ"ב דקשה על הירושלמי את קושיית הבבלי שהרי אין איסור מדאו' לתקוע בשופר ואיך יתכן שאסור לתקוע בשבת.

עוד הקשה תוס' הרי"ד (לרידב"ז) אי מדאו' תוקעים רק במקדש. איך התקין רבי יוחנן בן זכאי שיתקעו בכל מקום הרי אסור מדאו' וכ' הרידב"ז דהירשלמי ס"ל שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה. וצ"ע אי מדאו' לא צריך לתקוע מה טעם תקנת רבי יוחנן בן זכאי. דבשלמא אם עיקר הטעם שהקילו בירושלים הוא משום שהוא מקום בי"ד שקבעו את החודש. וידעי בקיבועא דירחא וגם אימת בי"ד עליהם ניחא דס"ל לרבי יוחנן בן זכאי דאין טעם לבטל תקיעת שופר ביבנה. אבל אם הטעם הוא מדאו' שרק במקום הקרבנות בעינן ל"יום תרועה" הרי שביבנה אין טעם לזה.

א. המקור לפטור בשבת

איתא ב"ה כ"ט: בטעם האיסור לתקוע בשבת שדרש ר' לוי בר לחמא מהפסוקים שבמקום אחד כתוב יום תרועה ובמקום אחר כתוב זכרון תרועה. ודחתה זאת הגמרא שודאי מדאו' שרי שהרי במקדש תוקעים ועוד הרי אין איסור מלאכה בתקיעה דאיצטריך קרא למעוטי. אלא אמר רבא דמדאו' תוקעים ומשום דרבה גזרו שמא יעבירונו.

והנה בירושלמי י"ח: דרשו כמו דרשת ר' לוי וכך נשאר הירושלמי למסקנא. והקשו רבי יוחנן ור"ל למה במקדש התקיעה דוחה שבת ותירצה הגמרא דתני רשב"י והקרבתם במקום שהקרבנות קרבים. (עי' במפרשים איך דרשוהו שהרי והקרבתם כתוב אחרי זכרון תרועה)

בפנים. ואגב זו הסיבה שבר"ה אין מזכירין חטא ועוון, דזה לא ענין של ר"ה, אלא של יו"כ, ועניינו של ר"ה הוא רק 'להתקרב למלך', וע"י שמקבלים מלכותו וחוקיו בלב שלם, זו עבודת היום בר"ה. וזו גם הסיבה שר"ה קודם ליו"כ, אף דבסברא היה צריך להיות הפוך, שהדיון יהיה אחר התשובה והכפרה, אלא דהתנאי הראשון הוא להיות קרובים למלך, ואת זה עושים בר"ה.

והטעם לאיסור שופר או מצד איסור הולדת קול כדאי¹ בעירובין ק"ד. (וכשיטת הירושלמי המובאת ברי"ף בסוף עירובין שכל השמעת קול אסורה) או מצד דמעשה חכמה חשיב כעין מלאכה כדמשמע בתו' סוכה מ"ג. ד"ה אינהו בתקיעת שופר איכא מעשה חכמה ואחמור בה טפי. עכ"ל ובס"ד יתבאר בהמשך.

והנה לגבי לולב אמרו בסוכה מ"ג שהגזירה משום דרבה ואמרה הגמרא שם שלא יתכן שהוא מדאו' כיון שמדאו' אין איסור לטלטל. ובירושלמי לשיטתו דרשו מהפסוקים להתיר לולב בשבת ביום הראשון. (כמו שהיה הדין בזמן בית המקדש שבכל מקום נטלו)

אלא דצ"ע בכל זה שאפילו אם היה איסור דאו' בנטילת לולב ותקיעת שופר. היה הדין לדחות את האיסור מקמיה העשה. שהרי עשה דוחה לא תעשה. ואין זה דומה ללולב על גבי אילן שעשה לא דוחה שבות דשאני התם שהוא לא בעידניה.

ולפי מש"כ ר' נסים גאון בשבת קל"ג-קל"ד: שטעם ההיתר של עשה דוחה לא

ולכאורה אפשר לפרש דגם הירושלמי וגם ר' לוי בר לחמא מודים דמדאו' תוקעים בשבת. אלא דס"ל שאחרי שחז"ל אסרו לתקוע בכל שבת משום שבות סמכו מן המקרא שאין להתיר את השבות רק במקום שהקרבת קרבים וס"ל לרבי יוחנן בן זכאי דעיקר הטעם הדבר אינו מחמת הקרבת אלא מחמת שבירושלים יש ביד קבוע..

אמנם לפי זה צ"ב כל המו"מ בירושלמי דמשמע שהכל תלוי בדרשות הפסוקים אלא דעיינן בריטב"א ראש השנה דף טז. ² שגדר אסמכתא הוא גילוי של התורה עצמה אלא שלא קבעה התורה כחובה אבל מסרו לחכמים. וה"ה כאן יש לומר שחז"ל דרשו מהפסוקים שרצון התורה להתיר תקיעה רק במקדש. וס"ל לרבי יוחנן בן זכאי שסברת התורה שייכת בכל מקום שיש בו ביד ולא רק במקום הקרבת.

ועכ"פ לפי זה סובר הירושלמי שיש איסור בתקיעת שופר בשבת דעלמא וסמכו על המקרא לא להתיר איסור דדבריהם.

א. יתבאר בסמוך היכן אסורה

ב. על מה שאמרו שם אמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות וכו' וז"ל: ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכויות וזכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכן, ח"ו ישתק הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שכתב שהיא תיממה וח"ו שהיא חסירה כלום. עכ"ל

ג. ז"ל רבנו נסים "התשובה הוא מה שהקדמנו שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה וכן אמרו רז"ל (ספרי פ' תצא) מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן בדיבור אחד נאמרו ערות אשת

להחמיר בשופר משום שהוא דומה למלאכה ואילו אחרי החורבן לא רצו לבטל לגמרי מצות שופר שהוא להעלות זכרונם של ישראל לפני הקב"ה.

ולכאורה נראה מדבריהם שאם יש במקום אחד שתוקעים מהני להעלות זכרונם של ישראל לכל עם ישראל וצ"ב אמאי. ומסתבר הדבר שכיון שהתקיעה נעשית על ידי הבי"ד של ישראל הרי שהם שליחות של כל ישראל כמעשה הקרבנות. ולפי זה ראיתי מבארים שיש ב' דיני תקיעה בראש השנה א' תקיעת בי"ד ותקיעה של כל יחיד ויחיד.

וכך רואים גם מצורת התקנה של תקיעות ומלכויות וזכרונות ושופרות שעיקר הריצוי של מלכויות וזכרונות ושופרות זה רק על ידי שופר כפשט לשון המשנה בראש

תעשה מחמת שהתורה התנתה את הלאו רק באופן שאין בו עשה. ולפי זה יש לומר שבאיסורים מדבריהם תלוי הדבר ברצון חז"ל אם להתנות את הלאו בקיום העשה או לא.

ולגבי מגילה גם לירושלמי לכאורה לא צריכים פסוקים לדחות מגילה בשבת כיון שכל מגילה מדרבנן אבל בירושלמי נראה שיש דרשה גם על מגילה ראה הערה'.

ונשלמה פרים שפתינו בשופר

והנה התו' בסוכה מ"ג הקשו סתירה שלפני החורבן לולב היה קל יותר שבכל מקום לולב דחה שבת ואילו אחרי החורבן לולב נדחה לגמרי ושופר בכל מקום שיש בו בי"ד ותירצו התוס' שלפני החורבן היה טעם

אחיק ויבמה יבוא עליה שניהן כדביבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשר ודם לומר שנא' אחת דיבר אליהם שתיים זו שמענו הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גלינו אותו"

ד. ולגבי מגילה צ"ב שהרי אין שום איסור לקרוא במגילה בשבת אלא דמאיך מדא' אין חיוב לקרוא. ולא צריך מקור לפטור ממגילה. אלא דאכתי קשה למה לבטל את מגילה בשבת הרי הירושלמי לא סובר את טעם הגזירה משום דרבה. ובירושלמי פ"א ה"ד אמרו שם שקריאת המגילה מקדימים וסעודת פורים מאחרים והקשו ויעשו אותו שבת לעשות אותם ימי משתה ושמחה את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים עכ"ל ונהוג לבאר שהירושלמי מקשה רק על סעודת פורים אבל להג"ל י"ל שהקשו גם על קריאת המגילה והירושלמי לשיטתו שלא סובר טעם של גזירה דרבה. ואמנם לדעת הבבלי שגם במגילה אומרים גזירה דרבה. הרי שיש כאן מקור לכאורה שאפילו אם אין שום איסור בתקיעת שופר חז"ל אסרו משום דרבה כדמשמע בתי"א' בתוספות חולין פ"ד: אמנם אפשר לדחות דרך במגילה שהוא איסור דרבנן בטלוהו משום דרבה אבל בעשה דא' לא אסרו את העשה אלא העמידו את האיסור שלהם ולא דחאוהו.

יש להעיר שלפי דרכנו שדרשת הירושלמי קאי גם על המגילה כדרכו של הירושלמי בסוכה ושופר. אם כן הבבלי בהכרח לא סובר דרשה זו שעשיית פורים רק בחול שהרי לולי רבה היו עושים מגילה בשבת. ואם כן יצא הדין כשיטת מהרלב"ח מג"א סי' תרפ"ח- שלדעת הבבלי סעודת פורים בשבת. כיון שכל המקור לדחות סעודת פורים ליום א' הוא מחמת הירושלמי הזה. והמהרלב"ח הוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי. (ונחלקו עליו) ולפי ביאורנו בירושלמי שהירושלמי דן גם על עצם הקריאה במגילה פשיטא שהבבלי חולק על הירושלמי שהרי הבבלי הוצרך לתקנת רבה.

אמנם גם לפי דרכנו אפשר לומר שהבבלי יקבל את הדרשה רק לגבי הסעודה שהיא נקראת עשייה. אמנם זה דוחק ע"י במגילה ל' דלהדיא שעשיית פורים בשבת (ומזה הוכיח הרלב"ח) ולמנהגינו שעושים סעודה ביום א' צריך לדחוק שעשייה של הבבלי זה על הנסים ואין זה עשייה של הירושלמי ולא פליגי כלל הבבלי והירושלמי. אבל אם הבבלי חולק על עיקר המז'מ בירושלמי קשה לקבל את הירושלמי לחצאים.

הרב שמואל ערב

אפילו בזמן בית המקדש) ואפשר שהטעם משום שכי מציון תצא תורה ובירושלים היה אימת בי"ד גם בכל הרואה והשומעת. אבל אפשר לומר שגם הבבלי מודה לירושלמי שהטעם לגזור נסמך על רצון ה' הנלמד מן המקראות (כדברי הריטב"א הנ"ל) ולכן בירושלים ששם הוא המקום אשר יבחר ה' והוא מקום ההמלכה שבו ראוי ונכון לעשות להמליך את הקב"ה גם בכל הנספח לירושלים.

ולבאורה לפי דברי התו' שחז"ל לא רצו לבטל שופר כיון שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים. מה יהיה עלינו שאין לנו שופר. ולהנ"ל כל הענין שהתירו חז"ל כדי שיוכלו להעלות זכרונם של ישראל הוא רק על ידי בי"ד של עם ישראל אבל כיום שכולנו כיחידים ואין לנו בי"ד. הרי שגם אם נתקע לא יהיה בזה תועלת של הריצוי העיקרי מצד כל עם ישראל. ועל כורחינו אנחנו מקיימים ונשלמה פרים שפתינו על ידי "זכרון תרועה" כמו שאנחנו עושים על בכל כפרת הקרבנות של יום כיפור.

ואחרי שתלתה זאת התורה בכפרת הקרבנות כמו שדרש רבי שמעון בר יוחאי בירושלמי הנ"ל הרי שחזרה לנו הבטחת הקב"ה לאברהם בתענית כ"ז: אמר לפניו: רבונו של עולם, תינח בזמן שבת המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? כבר תקנתי להם סדר

השנה ל"ב אם אינו תוקע למה הוא מזכיר (עי"ש בגמרא וברשב"א שמבאר זאת וע"ע בצל"ח) וביותר מבואר בדברי המאור י"ב מדפי הרי"ף¹

והרי תקיעת שופר של מלכויות זכרונות ושופרות הם רק בציבור ולא ביחיד הרי דחזינו דעיקר הריצוי של השופר הוא על ידי המלכת הציבור בשופר. אמנם סגי בציבור כל שהוא אבל הא מיהת חזינא דעיקר תקיעת השופר של הזכרון לפני ה' אינה ענין ליחידים.

ולפי זה מובן דברי התו' שתקנו לתקוע שופר בבי"ד של ישראל כדי שיהיה ריצוי מכלל עם ישראל.

ולפי זה אתי שפיר דברי הירושלמי שדורש את ההיתר של תקיעה בשבת מוהקרבנתם במקום שהקרבנות קרבים. וס"ל לר' יוחנן בן זכאי דהקרבנות הם סימן למקום אשר יבחר ה'. אבל אין הכי נמי אם המקום אשר יבחר ה' גלה ליבנה הרי שגם שם אפשר לעשות את הריצוי של כלל ישראל.

והנה כל דברינו לדעת הירושלמי. אבל לדעת הבבלי שטעם האיסור הוא מצד דרבה אין ראייה לכלל הגדרים הנ"ל דלכאורה הטעם תלוי רק משום דרבה. אלא דאם כן אמאי בירושלים התירו בכל עיר שהיא רואה ושומעת (לפי סברת הרמב"ם שהקילו

ה. כשהוא בא לבאר את שיטתו שהתקיעות דמעומד עיקר והמעומד שאמרו שהוא לערבב את השטן היינו התרועה גדולה של סוף התפילה כתב "אותן שתוקעין מעומד הלא הם על סדר ברכות התפלה והן נראין כשל תורה וכדרבא דאמר רבא אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות וכו'"
ו. אלא דרבא בא לומר את הטעם העיקרי לענין דינא דלא מסתבר לתלות הכל באיסור שבות של תקיעת שופר כיון דסו"ס עשה דוחא לא תעשה

שבטלו הבי"ד הרי בודאי שחזר הבטחתו וכן הקב"ה שבזמן שאין ביהמ"ק הזכרת ענין השופר חשוב כתקיעת השופר.

קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני - מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם".^ז

ומכאן מצאנו מקור נכבד למש"כ הטור סי' תקפ"ה בשם הבה"ג "וא"ר יצחק כל שנה שאין תוקעין בה בתחלתה מריעין לה בסופה מ"ט משום דלא מיערבב שטן ומפרש בה"ג דלא דאקלע בשבתא אלא דאיתליד אונסא ולא תקעו" ולהנ"ל בשנה שנקלע

ואע"פ שתקיעת שופר לא תליא בבית המקדש ואין מקור לומר כלפי זה "ונשלמה פרים". אבל לפי דברי הירושלמי שבאמת תקיעת שופר דציבור תליא בקרבנות ורק רבי יוחנן בן זכאי הרחיב את מקום הקרבנות לבי"ד החשוב. הרי שהיום

ז. ויש להוסיף כאן בנותן טעם בשיטת הרמב"ם שצריך דווקא בית דין סמוכים שקדשו את החודש ופליג ארי"ף דלא בעי בי"ד סמוך. שהרמב"ם לשיטתו בגדר סמוכים ובגדר קידוש החודש דבי"ד סמוכים הוא שליחות של כל ישראל. וכל ישראל יחד חשובים כסמוכים. ואם כן בתקיעת הסמוכים כאילו כל ישראל תקעו. והאידיא אין לנו מי שיהיה השליח. ואפרש שיחת.

הרמב"ם כ' בהלכות סנהדרין ד' יא נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אתם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים עכ"ל ובגדר קידוש החודש בספר המצות מצוה קנג מבואר בדבריו שקידוש החודש בזמנינו נעשה על ידי בני ישראל היושבים בא"י ולא על ידי הלוח שתקנו לנו

"ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד.... ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעוהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיונתו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבעו יום טוב בשום פנים אלא מפני שבת דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה... ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם ר"ל בני ארץ ישראל בו ר"ח כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמוך. לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא. והבין זה מאד. ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים.... עכ"ל"

הרי מבואר בדבריו שעם ישראל שנמצא כיום בא"י הם אלו שנחשבים לסנהדרין ולשכת הגזית והסנהדרין הם השליחים של תורת אישי ישראל שבא"י. ולפי דבריו יתבאר מה שאנחנו דנים היום דיני ממונות מחמת שליחות (בב"ק פ"ד ב) הסמוכים אע"פ שהיום אין שליחות. (ולחד תי' בתו' קדושין ס"ב: גם גירות תליא בשליחות של בני א"י ולאכארה היה הדין שהיום שאין סמוכים כלל לא שייך גירות) אלא דכיון שכל אנשי התורה בא"י מסכימים לדון דיני ממונות אפשר לדון דיני ממונות ואין הכי נמי אם ח"ו לא יהיה אישי ישראל בא"י כשם שיתבטלו ח"ו המועדים כך יתבטלו ח"ו דיני הממונות. ועיין במשך חמה שמות פרק יב על הפס' החודש הזה לכם "והטעם שאם אין בית דין סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל, הוא דשיטת רבינו בפירוש המשניות ובחבורת ב"ב הכרע", כי אם רצו ישראל שבארץ ישראל לסמוך זקנים, הרי הם מוסכמים. אם כן, בקידוש החודש סגי בחשבון בני ארץ ישראל, שחוינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמך זקנים כמו בית דין סמוך, וזה נכון בסייעתא דשמיא. ועיין וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידוש החודש. ובוהו סרו תמו הקושיות והמבוכות אשר העיר הרמב"ן, וחשב להרמב"ם לטועה חלילה. וכמדומה לי שמהו הירסו גם דברי רלב"ם בקונטרס הסמיכה ואין כאן מקום להאריך. והענין עמוק וחתום באוצרות רבינו, ולפי עניות דעתי כמו שכתבתי, ודו"ק."

הרב שמואל ערב

בחז"ל וסוף סוף אלו ואלו דברי אלוקים חיים. (והגם שדבריו נדחו לגמרי. מ"מ הוא כשלעצמו עשה מה שסבר בהבנת התורה²) ואע"פ שגם רבי יוחנן בן חורוני שהיה שלחנו בתוך הבית לא בא לעבור על דברי חז"ל ואמרו לו שלא יצא ידי חובה. מ"מ הוא לא פירש פירוש אחר בחז"ל אלא ששגג בידיעת התקנה. וכשמפרש פירוש בחז"ל שייך לומר אלו ואלו דא"ח עיין חגיגה ג: רש"י ד"ה כולן.

ובספר עיר הקודש והמקדש להגרימ"ט הרחיב בכל המו"מ שהיה בירושלים באותה תקופה. והביא מהגר"ש סלנט שלא ימחה בהולכים לשמוע ממנו תקיעת שופר. והאדר"ת אמר שאם ה"לב העברי" יעשה מעשה הוא ילך מאחורי הכותל לשמוע. וכנראה ס"ל כנ"ל שהאיסור הוא על הגברא ואין האיסור הגבלה במצוה.

ג. ירושלים בזמן הזה

והנה נחלקו הראשונים בביאור המשנה בריש פ"ד ועוד זאת יתרה ירושלים על יבנה שכל עיר שהיא שומעת וכו' שבירושלים היו תוקעים גם בערים הסמוכות. דהרמב"ם בפ"ב משופר הלכה ח' פרשה בזמן בית המקדש. ולפי דברי הרמב"ם צריך להדחק שמה שכתוב במשנה במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה. במדינה היינו חוץ לירושלים. אמנם הראב"ד (ועוד ראשונים) סובר דבאמת בזמן בית

בשבת אנחנו מובטחים מהקב"ה שעל ידי הזכרת השופר נזכר לפני הקב"ה.

ב. עבר ותקע בראש השנה

רעק"א פסחים פ"ט, ובדרוש וחידוש מערכה ח' נקט שאם תקע בראש השנה יצא ידי חובת המצוה.

בהר צבי בסוכה ג' הקשה על זה מתו' שם שאם היה ראשו ורבו בסוכה ושלחנו בתוך הבית לא קיים כלל אפילו מדאו'.

לכאורה תלוי הדבר מה היה גדר התקנה שאם גדר התקנה שאסרו לתקוע הצדק עם ההר צבי שחז"ל העמידו את המצוה באיסור. אמנם אי נימא כדמשמע קצת ברמב"ם שחז"ל לא אסרו תקיעה אלא שהם לא התירו תקיעה כיון שהגזירה על התקיעה היא גזירה כללית ולא מתייחסת בפרטות לראש השנה ולכן אינו דומה כלל לשלחנו בתוך הבית שחז"ל העמידו את צורת המצוה של ישיבת סוכה עם שלחן בסוכה.

וראיתי בחשוקי חמד יומא כ"א שהביא שהגרי"ח זוננלפד והגר"ז בהר"ן הלכו בהחבא לשמוע תקיעת שופר בשבת מה"לב העברי" שסבר שאפשר לתקוע. "משמע שס"ל שיוצאים בזה ידי חובה. ואולי אינו ראייה כי שאני התם שה"לב העברי" לא בא לעשות נגד חז"ל אלא דס"ל שכן הפירוש

ח. אמנם יש כאלו שאמרו שהלב העברי לא עשה מעשה

ט. ראה ספר שבולי הלקט ענין תפילה סימן ה' ודברים אילו כמה הם אדירים וחזקים ואין אדם יכול לצלול בהם ולהעמידן. וכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולות כדארמין בפרק אלו הן הלוקין ואמר רב חזינא לתפילין דבי תביבי דתפורי כיתנא ולית הלכתא כוותיה. ובודאי ר' חייא הגדול הי' לו שכר תפילין כשאר החסיים ואף על פי שתפורות בפשתן.

אותם מלתקוע וכ' תוס' שבת קי"ז שמוכח מכאן דמדרבנן אסור לתקוע (וכעין בחולין פ"ד: ד"ה תקיעות בת' ב').

ובחולין פ"ד: דלרבנן (שי' רבי יהודה) תוקעים שופר לטומטום דספק חיוב שופר "דוחה" יום טוב. משמע שיש איסור לתקוע בשופר בראש השנה רק נדחה מקמיה יו"ט (ואין מכאן ראייה לתקיעה שלא לצורך בראש השנה דיש לומר שמי שהותר לו תקיעה הותר לגמרי כמש"כ השאגת אריה סימן ק"ג)

אמנם עיין ברש"י עירובין צ"ו בביאור שיטת רבי יהודה שאסור לנשים לתקוע בר"ה אף על גב דלא חלול יום טוב הוא, כדתנא דבי שמואל (ראש השנה כט, ב): יצאה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה, מיהו, נראות כמוסיפות.

ובחולין פ"ד: בתו' בת' א' כתבו טעם האיסור לנשים משום גזירה דרבה שמא יטלטל.

נמצא ג' דרכים בראשונים לאיסור תקיעה בשופר לנשים לרבנן א-שבות ב-בל תוסיף ג-חשש טלטול.

וע"ע ברשב"א שבת ל"ה: שהבין בדברי הר"ח שאין שבות כלל בתקיעת שופר ורק משום דרבה אסרו בשבת ודחה דבריו מזה שנשים אסורות לתקוע לרבנן ולכאורה לפי רש"י בעירובין הנ"ל ניחא.

המקדש היו תוקעים רק במקדש. אבל משחרב בית המקדש התקינו לתקוע בכל סביבותיה. וכפי הידוע בזמן המשנה לא היה בי"ד הגדול בירושלים (ויתכן שאפילו לא היה בי"ד כלל) ואעפ"כ לדעת הראב"ד היו תוקעים. וצ"ל שמפני כבודה של ירושלים היו תוקעים אע"פ שאין בי"ד שקובע חודשים.

ושי' הר"ף שהביא הר"ן ריש פ"ד דר"ה שגם בזמנינו נוהג הדין שתוקעים בבי"ד החשוב. וכן נהג הר"ף בבית מדרשו. ולפי זה אם יש בי"ד חשוב בירושלים יש כאן צירוף של שיטת הר"ף עם שיטת הראב"ד. אלא דהאידינא שיש רבוי קהילות ובתי דינים קשה לתת חשיבות לבי"ד מסוים. ואם כן יתכן שגם לדעת הר"ף לא שייך להתיר מצד בי"ד.

ה. שבות בתקיעת שופר

לשון הרמב"ם שופר וסוכה ולולב פרק ב אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ולמה אין תוקעין גזירה שמא... יעבידנו ארבע אמות ברשות הרבים....כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין עכ"ל ויש להסתפק בלשון הרמב"ם האם אין תוקעים מחמת הגזירה או שמחמת הגזירה לא בטלו את התקנה.

והנה מבואר בר"ה ל"ג. שלדעת רבי יהודה נשים שלא חייבות בשופר מעכבים

י. בישורון כרך ט עמוד תר"ו מופיע מאמרו של הגר"ש יודלביץ (גיטו של מרן הגריש"א) בענין זה עיי"ש והביא שיש שדחו את הראיה מהראב"ד דתיקן רבי יוחנן בן זכאי שאם יהיה בי"ד שם שיתקעו ותמה על דבריהם.

הרב שמואל ערב

הרי"ף שם דלא נאסר רק משמיעי קול שיר מאי איכא למימר. ובשלמא אם יש איסור במעשה התקיעה מצד חכמה ניחא אבל ברי"ף משמע שמצד מעשה החכמה אין איסור. ולפי זה מה שאמרו שבות פירוש שאסור לעשות זאת שלא לצורך (ולכן לצורך להודיע על פרישה ממלאכה התיירו לעשות תקיעה ביו"ט בשבת קי"ד): או כשי' הבאור הלכה סי' של"ח שהרי"ף אוסר בכלי המיוחד לשיר י'

והרמב"ן במלחמות ריש שבת מבאר שמה שהתיירו רדיית הפת לצורך אכילה הוא רק בשינוי לצורך שבת שלא גזרו חז"ל שינוי בדרכן לצורך שבת. ולפי זה תקיעת שופר הוא שבות גמור. (מטעם שכתבו התו' ש"חכמה" נאסרה מדרבנן)

העולה מהאמור

שיטת הר"ח, והר"ן בשיטת הרי"ף שכשאמרו רדיית הפת ושופר חכמה ואינה מלאכה. יסדו חז"ל שאין שבות מצד מעשה מלאכה ברדייה ושופר, אבל

והנה מבואר בגמרא בכמה דוכתי שהשוו רדיית הפת לשופר שהיא חכמה ואינה מלאכה. וכלפי רדיית הפת מבואר שהותר רק לצורך שבת והקשו הראשונים מה איסור יש בזה וחלק מהראשונים כתבו שכיון שהוא חכמה יש בזה איסור דרבנן ורק איסור דאו' אין *'

ובר"ן בריש שבת מבאר שבאמת אפילו איסור שבות אין ברדיית הפת ובשופר וכל האיסור הוא רק כעין עובדין דחול ולכן לצורך מתירים אותו. וכדבריו משמע בדברי הרי"ף.

רק שלפי דבריו קשה מלשון הגמרא בשבת קי"ד: שאמרו "אין דוחין שבות להתיר" כלפי תקיעת שופר מוכח שיש בשופר ממש איסור שבות.

וצ"ל שבאמת מצד מעשה התקיעה אין שום איסור והסיבה ששופר נאסר היינו משום גזירת משמיעי קול. אמנם הא ניחא לשיטת הר"ח בסוף עירובין דס"ל שכל משמיעי קול נאסרו בשבת אבל לשיטת

יא. ותו' חלק מהראשונים שיש ב' סוגי רדייה ומה שהותר לצורך אין זה הרדייה שאמרו עליה שהיא חכמה ואינה מלאכה (רבנו חננאל בשם י"א בשבת דף ד'). והרשב"א בשבת ל"ה מביא מהרמב"ן שמה שהתיירו היינו בשינוי על ידי סכין ולא במרדה. ורק צורך שבת. והרשב"א הקשה על זה שבסוגיא בסוף במה מדליקין משמע שמתור לכתחילה להדביק פת בתנור סמוך לשבת. והרשב"א מסיים וצריך לי עיון.

יב. עיין בית יוסף בסי' של"ח שהמהרי"ל מתיר לעשות קול שאינו של שיר כשיטת הרי"ף אבל בכלי שמוידו להשמעת קול אסר שמא יכוין לשיר. וכן פסק הרמ"א להלכה אבל בשי' הרי"ף עצמו אין לזה מקור וכי' בכלכלת שבת דלרי"ף שרי. אבל בבאור הלכה הבין שהמהרי"ל שאסר בכלי המיוחד לכך ס"ל כן בדעת הרי"ף ולפי המבואר כאן יהיה ראיה לדבריו דאל"כ אמאי אסור לתקוע בשופר.

וראיתי בשו"ת בית יהודה (עייאש) חלק אורח חיים סימן כח שהקשה לפי שיטת הרי"ף שאין שבות ברדיית הפת ושופר איך יבאר את הסוגיא בשבת קי"ד שאמרו שתקיעת שופר הוא שבות וכ' דצ"ל דשבות דגמ' דרבא הוא דשמה יעבידו ד"א בר"ה ולפענ"ד זה תמוה ששם הרי מדובר בתקיעה של בי"ד ולא תקיעה של יחידים ומה שייך גזירה דרבה. מעתה נגזור שלא יקראו בתורה. אלא ודאי שהגזירה היתה משום "הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר," (רי"ה כט:)

ובשׁי' הרי"ף שרק קול של שיר אסור לפי הבאורה"ל בכלי לעולם אסור ולפי הכלכלת שבת צ"ל שהאיסור הוא מצד עובדין דחול כמש"כ הרי"ן ולצורך מצוה הותר.

שיטת כמה מרבוותא (תו' בחולין פ"ד: ועוד) שיש איסור שבות לעשות מעשה שנחשב "חכמה ואינה מלאכה" שהוא כעין מלאכה ולכן תקיעת שופר הוא איסור דרבנן. ודעת הרמב"ן שכן יש לפרש גם בדעת הרי"ף.

אע"פ כתב הרי"ף שברדיית הפת יש חיוב של שינוי. (וצ"ל שהטעם הוא כיון שהוא עובדין דחול)

ולגבי שופר לא מצאנו מפורש בדבריהם אבל מבואר להדיא שהשופר הוא מוקצה והתקיעה היא שבות.

ובר"ח יש לומר שהוא לשיטתו בדין משמיעי קול שאסור מצד הגזירה (וכך הוא לפי הירושלמי)

הרב יהודה דיין

קהילות חניכי הישיבות - בית וגן

בענין נתינת צדקה קודם התפילה וכן נתינת צדקה בלילה

תפילת מנחה, אמנם לא נהגו כ"כ לתת קודם תפילת ערבית, וצ"ב דלכאו' מדברי הגמרא והרמב"ם והטוש"ע משמע שראוי לתת קודם כל תפילה, ולא חילקו דבתפילת ערבית לא צריך לתת, ואע"פ שאי"ז חובה מ"מ גם בשחרית אי"ז חובה ואפ"ה נהגו לתת.

הנה ידועה מעלת הצדקה לקראת יום הדין אשר היא מגנא ומצלא וכדאיתא בנוסח ונתנה תוקף "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה", ויל"ע בדין נתינת צדקה קודם התפילה, וכן נתינת צדקה בלילה.

ומטו בשם האר"י ז"ל, שבאמת אין ליתן צדקה קודם תפילת ערבית, שבלילה זמן דינים קשים, ולכן לא נהגו לתת צדקה קודם תפילת ערבית. וכן כתבו באחרונים להוכיח מדברי הירושלמי וכדלהלן.

איתא בגמרא בב"ב (דף י"א), רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, אמר, דכתיב, אני בצדק אחזה פניך. וכן נפסק ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק י הלכה טו), גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפלה ואחר כך מתפללין שנאמר אני בצדק אחזה פניך, ע"כ. וכן פסקו הטור והש"ע (א"ח צב ס"ו וי"ד רמט ס"ד).

ועי' בברכי יוסף (או"ח סימן רלה) שכ' בערבית זמן דין גמור ולכן אז אינו זמן לתת צדקה. וכן כתבו גורי האר"י זצ"ל וכו' עכ"ל. וכ"כ תלמיד האר"י מהר"י צמח בספרו לחם

ואכן נהגו עם ישראל לתת צדקה בתפילת שחרית, וכן נהגו רבים לתת קודם

איתא בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ד ופאה פ"ח ה"ח) רבי חנינא בר פפא הוה מפליג מצוה בליליא חד זמן פגע ביה רבהון דרוחי' א"ל לא כך אולפן ר' [דברים יט יד] אל תסיג גבול רעך א"ל ולא כן כתיב [משלי כא יד] מתן בסתר יכפה אף והוה מתכפי מיניה וערק מן קמוי ע"כ. וביאור דברי הירושלמי בפשטות שרבי חנינא הלך לתת צדקה בלילה, ופגש אותו שר הרוחות ואמר לו שעובר על לא תשיג גבול רעך דהלילה זמן של הרוחות, וענה לו רבי חנינא שכתוב מתן בסתר יכפה אף, ומיד ברח שר הרוחות מפניו. ולא מבואר מה ס"ל לשר הרוחות שהיה אסור לר' חנינא ללכת בלילה.

וביארו הקרבן העדה, ומהר"א פולדא והיפה מראה (המובאים בחיד"א), שאסור לת"ח לצאת יחידי בלילה, ולכן יכל להזיקו ובגלל שהלך לעשות מתן בסתר, המצוה הגנה עליו, וכן פירשו עוד ממפרשי הירושלמי.

פירוש נוסף כתבו הרגל ישרה (המובא בחיד"א) והפני זקן, שאסור היה לו לתת צדקה בלילה משום שאז זמן הרוחות, ולכן פירש הרגל ישרה את הגמרא בב"ק הנ"ל שהי מצוה הבאה בעבירה.

אמנם דבר זה צ"ע, שאיך יתכן לומר שבלילה לא נהגת מצוות צדקה, והרי לא מצינו שום רמז לזה בפוסקים, ולהיפך יש לאו דלא תקפוץ ולא תאמץ אם עני מבקש צדקה ואינו נותן לו, וכל המעלים עיניו מן הצדקה יכול לבוא לידי שפיכות דמים, ונפסק בש"ע (ס' רמ"ז). וכן איך יפרנסו את דברי הגמרא שהבאנו שר' אליעזר היה נותן צדקה לפני התפילה, וכתבו הרמב"ם

מן השמים (דף כב ע"ב) וז"ל וכבר נודע שבערבית הוא זמן דין גמור, ולכן אז אינו זמן ליתן צדקה, עכ"ל.

ובעיי"ז מתבאר בספר חרדים למהר"א אזכרי בהקדמה (ד"ה ויש מצות) שכתב בזה"ל ויש מצות עשה שחיובן תמיד רק לזמנים ידועים מן השנה או מן היום כגון תפילה ותפילין, צדקה, שופר, סוכה ולולב, וכיו"ב, עכ"ל. ומשמע שנקט שמצוות צדקה, נהגת בזמנים מסויימים, וככה"ג כוונתו שבלילה אינה נהגת. וכן דייקו האחרונים בדבריו, עי' בשו"ת תשובות והנהגות (א תקסו) שהביא בשם חידושי הגרמ"ז, להגאון ר' מנחם זמבע, שהסיק ע"פ דבריו שצדקה נהגת רק ביום ולכן נשים פטורות שהי מצוות עשה שהזמן גרמא. [ועיי"ש מה שתמה על דבריו וכן ע"ע בספר נחלת יעקב יהושע פרשת ראה מה שכתב בזה].

וכן הביא החיד"א בפתח עינים, מספר רגל ישרה, שביאר את הגמרא בב"ק (טז ע"ב) דרש רבא 'יהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם' אמר ירמיה לפני הקב"ה אפי' בעת שעושים צדקה, הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, ופי' הדרך ישרה בזה"ל, ר"ל בלילה דהוי דינא קשיא וכשיתנו אז צדקה יהיה מצוה הבאה בעביר' שיעברו אלאו דלא תסיג גבול, וכמו"כ העידו על האר"י שלא נתן צדקה בלילה מה"ט, עכ"ל.

וכן כתב הפני זקן (האדמו"ר מקמרא זצ"ל) בפירושו לירושלמי.

אולם החיד"א הביא את דברי הירושלמי וביארו באופן אחר וכמשי"ת.

אבל בערבית אין זמן צדקה כלל כי החיצונים גברו מאוד, עכ"ל.

ומשמע שאין קפידה לתת צדקה קודם ערבית, רק שאין בזה תועלת, וכמו שבמנחה יש תועלת קטנה יותר.

והנה לעיל הבאנו את דברי מהר"י צמח, בספרו לחם מן השמים, שכתב שבליילה זמן דין גמור ואינו זמן ליתן צדקה, ע"כ. ומפשטות לשונו היה נראה שעדיף לא לתת צדקה בלילה, אמנם מדברי החיד"א שהביא דבריו באריכות משמע להיפך שאין שום מניעה לתת בלילה וכמשי"ת.

ורבינו החיד"א דן בזה בכמה דוכתי ומפאת החשיבות נביא חלק מדבריו בלשונו הקד'.

כתב בברכ"י (ס"ו רלה א) וז"ל בערבית זמן דין גמור ולכן אז אינו זמן לתת צדקה. וכן כתבו גורי האר"י זצ"ל וכתב הרב המקובל מהר"י צמח ר"ל ליתן צדקה מהכונה, מאותו טעם הנז' בצדקה של שחרית ומנחה, והצדקה בכל עת מועלת, אבל לא בכל הזמנים ובכל התקונים שוה, עכ"ל, ובירושל' שקלים פ"ה הלכה ד' (ט"ז) אמרו ר' חנינא בר פפא וכו' והוה מסתפי מיניה וערק מן קומוי, ע"כ. וזה נראה לי ראייה לדברי מהר"י צמח דרבהון דרוחא קאמר לר"ח בר פפא דלילה זמן דין גמור ולא הו"ל לחלק צדקה, והשיבו דעם היות שהוא זמן דין, והצדקה בכל עת מועלת, כדכתיב מתן בסתר יכפה אף. ומהר"ר אליה (פי' מהר"א מפולדא, ועיי"ש בשיר"ב שהביא שכן פי' גם היפה מראה) בפירושו לירושלמי פירש דמ"ש לו, לא תשיג גבול רעך היינו שהיה הולך בחוצות, ובלילה הוא זמנם ללכת בחוצות,

והטור וש"ע, שכוונת הגמ' לפני כל תפילה כולל תפילת ערבית.

והנה בדברי הירושלמי הנ"ל הבאנו ב' פירושים, ולפי הקרבן העדה ומהר"י אליהו והיפה מראה, א"ש שהקפידה של שר הרוחות היתה רק משום שיצא יחידי בלילה, ולפ"ד אדרבה, משם ראייה שנותנים צדקה בלילה בלי שום פקפוק.

אכן, החיד"א כן הסכים עם הפירוש שכתבו הרגל ישרה והפני זקן, אבל הוכיח משם להיפך, דמזה שר' חנינא ענה לו שהולך לתת צדקה ומיד ברח מוכח שמותר לתת צדקה בלילה, [ויש שכתבו שרק ע"י מתן בסתר מותר, כמו שאמר ר' חנינא, מתן בסתר יכפה אף].

ואכתי יש לבאר את דברי האר"י ז"ל שמטו משמיה שלא טוב לתת צדקה בלילה, ונביא את דבריו כלשונם ולפ"ז נוכל לדקדק בלשונו אם אכן ראוי לתת צדקה בלילה או לא.

כתב בשער הכוונות (ריש דרוש א מדרושי הלילה) וז"ל, ובענין הצדקה אין צורך לתת צדקה קודם תפלת ערבית כמו בשחרית, יען שעתה הוא זמן דינים קשים, עכ"ל. ומבואר שאין צורך לתת צדקה בלילה אבל ודאי ששייך מצוות צדקה בכל בלילה. (ועיי"ע פרי עץ חיים פ"ב שער טו).

ועיי"ע בפע"ח (שער מנחה ומעריב פ"א ד"ה ענין הצדקה) שכתב, ענין הצדקה אמר לי מורי זלה"ה, שאינו כ"כ ענין הצדקה כמו בשחרית, כי עיקרו בשחרית, אך עכ"ז היה נותן לצדקה שלשה פרוטות ג"כ במנחה,

רק אין הכוונות שוות. ודאי ראוי לתת צדקה גם בלילה, וכן משמע בכף החיים (סופר רלה סק"ד) שכתב ע"פ האר"י הנ"ל, שאין מעלת הצדקה בלילה כמו ביום, אבל אין מניעה לתת גם בלילה. (ועי"ע בספר מעשר כספים ד' קסה).

ובעי"ז כתב השד"ה, רבי שאול דוויק הכהן (הוב"ד בתשובת הג"ד משה לוי, אור תורה תצב - תשס"ח) שבערבית אין בכח להמתיק הדינים ע"י הצדקה, משום כך אין צורך ונחיצות לתת, עכ"ד.

וא"כ אין שום ראייה מדברי האר"י ז"ל וגדולי הפוסקים, ובפרט החיד"א, שלא לתת צדקה בלילה, אלא זמן מצוות הצדקה נוהגת בכל זמן ועת, אלא שיש מעלות בצדקה, וביום מעלתה גדולה יותר.

העולה מהדברים שכוונת האר"י שלא נתן צדקה בלילה, אינה משום שאז זה זמן דינים ואסור לתת צדקה, אלא שהתועלת הגדולה שיש בנתינת צדקה לפני התפילה, אינה מועילה כ"כ בערבית, וזה משום שאז זה זמן דינים קשים. אבל אין שום חיסרון ח"ו לתת בלילה ומצוות צדקה נוהגת בכל עת.

והנה לעיל הובא מדברי הספר חרדים שמצוות צדקה נוהגת ביום, אמנם דבר זה צ"ע מהמבואר בספר החינוך (פרשת ראה מצוה תטט), וז"ל ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, ע"כ.

ועוד יש להוכיח שמצוות צדקה נוהגת בלילה, מהגמרא (סנהדרין לה ע"א), דאמר רבי אלעזר אמר רבי יצחק, כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים,

ובא בגבולם. אמנם לי ההדיוט נראה דמ"ש לו לא תשיג וכו', היינו על שהיה נותן צדקה, דהצדקה בלילה שהוא שליטת הדין אינה צודקת, והשיבו דמ"מ בכל עת מועלת כמ"ש.

ובעי"ז כתב בפתח עינים (בב"ק טז ע"ב) והוסיף, ואין בנתינת הצדקה בלילה עבירה ולא כוונת שכתב (הרגל ישרה הנ"ל), רק לא נכון לעשות כן. אבל העושה, הנה שכרו אתו, ע"כ.

ועי' בכסא רחמים להחיד"א, על דברי המשנה באבות דר' נתן (פ"ג ה"ז) אם נתת פרוטה לעני שחרית ובא עני אחר ועמד לפניך ערבית תן לו וכו' ע"כ, ולכאור' מבואר שצריך לתת צדקה גם בלילה ודלא כדברי האר"י וכתב ע"ז החיד"א ליישב בג' אופנים א. שערבית לאו דווקא בלילה אלא לקראת הערב אבל עדיין מבעוד יום. ב. מדובר כאן שבא עני ומבקש צדקה, ובכה"ג חייב ליתן לו אבל לא מדובר שנותן מעצמו. ג. לפי מה שכתב מהר"י צמח דאין כוונת האר"י אלא, שלא יתן בלילה בכוונה שנותן ביום, אבל ליתן צדקה בכ"ז יש תועלת וכו', אין אנו צריכים לכל זה, עכ"ד.

ויש שהביאו את דברי החיד"א בחלקם וכתבו שראוי לא ליתן צדקה בלילה כי זה זמן דינים קשים וכו' וכמו שכתבו חלק מהאחרונים שהבאנו לעיל (וכ"כ בילקוט יוסף אורח סימן נא הערה לג).

אמנם מדקדוק דברי האר"י שכתב 'אין צורך' וכן מדברי מהר"י צמח שביאר כוונתו, והסכים לזה רבינו החיד"א, וכתב להדיא שאין שום חסרון לתת צדקה בלילה, ואדרבה ראוי לתת צדקה בכל עת,

האר"י לתת, וכמו שנתבאר שאין כ"כ תועלת ונחיצות בזה. ממילא חזר הדין שנשאר גדר המצוה כמו בכל זמן ועת. אבל אין שום חיסרון לתת צדקה ח"ו וזה לא נאמר בדברי האר"י כלל ובפרט אחרי מה שנתבאר ע"י תלמידו מהר"י צמח.

[ואולי ניתן לומר בדוחק שזה כוונת הספר חרדים, שמצוות צדקה לא נוהגת בלילה מכיון שעדיף לתת ביום אבל אין כוונתו שלא נוהגת כלל, ואכתי צ"ע].

ואחר כל זה נבוא לדון במה שכתב מרן הש"ע שראוי לתת צדקה לפני כל תפילה, וזה מדברי הגמרא בב"ב הנ"ל, וכמו שכתבו הרמב"ם והטור, והנה, אם היה בעיה לתת צדקה בלילה ע"פ דברי האר"י, היינו בספק כיצד ראוי לאדם לנהוג בזה, אם כדברי הרמב"ם והש"ע שפירשו דברי הגמרא, לפני כל תפילה, או לנהוג ע"פ האר"י ולתת צדקה רק בשחרית ומנחה, אבל אחרי שנתבאר שאין שום חיסרון ומניעה לתת צדקה בלילה, ובפרט שכל דברי האר"י לא נאמרו כהוראה למעשה אלא רק מובא שכך נהג משום שהכוונות שונות ואין את המעלה שיש ביום, ואנן, יתמי דיתמי, בכלל לא שייכים בכל זה, מדוע שנעזוב את דברי הרמב"ם והטור ומרן הש"ע שכתבו שכן ראוי לנהוג.

ובאמת שכע"ז כתב בכף החיים לרבי חיים פלאגי' (סימן ב ס"ז) שטוב ליתן צדקה אף בערבית, ודייק ג"כ בש"ע כן, שכתב לפני כל תפילה, ולכן נראה שראוי ליתן צדקה לפני כל תפילה כולל תפילת ערבית ללא שום חשש.

שנאמר מלאתי משפט צדק וגו'. ופי' רש"י, תענית וכו', רגילין היו בלילי תענית לעשות צדקה, והיו עיני העניים נשואות לכך, ואם ילינו נמצאו עניים רעבים, שנשענו על כך.

וכן כתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות מתנו"ע ה"ד) בתעניות מחלקים מזונות לעניים, וכל תענית שאכלו העם ולנו ולא חלקו צדקה לעניים הרי אלו כשופכי דמים ועליהם נאמר בקבלה צדק ילין בה ועתה מרצחים, עכ"ל. וכ"כ בש"ע (ס"ו רנו ס"ב) והביא שם הש"ך את דברי רש"י הנ"ל.

ומבואר שמעיקר הדין יש לתת צדקה בלילה התענית אע"פ שזה לילה, (וכן כתבו להוכיח מגמרא זו, בשו"ת דובב מישרים ח"ד סי' קמ"ב, ושיח ציחק סי' תכט).

ונראה לבאר עוד, דהנה מצוות צדקה נוהגת בכל זמן וא"כ בכל רגע יקום ויתן צדקה, וזה ודאי לא נאמר, אלא יש לזה גדרים כמו שכתוב בפוסקים שיש דין נתינה בעת שעני מבקש והוזהרנו על לאו דלא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וכו' ולכל הפחות חייב לתת שלישית השקל בשנה, ויש שיעור נוסף שזה מעשר חומש וכו', עי' ש"ע או"ח רמט.

אולם יש מעלה מיוחדת לתת צדקה לפני התפילה וזה בכדי להמתיק הדינים וכו', ומנהג זה ראוי לכל אדם לנהוג וכמו דברי הגמ' על הפסוק ואני בצדק אחזה פניך, והאר"י היה מכון בזה כדרכו בקודש את הכוונות הראויות לזה, ולכן בערבית שאין הצדקה כ"כ מועלת, ואין לזה את הכוונות כפי שיש בשחרית ומנחה, לא נהג

הרב אברהם ישעיהו ברכין

או ביום או בלילה, עדיף יותר ביום שאז מעלתה גדולה יותר, ונראה שזה רק באופן שיקדים לתת ביום, אבל אם כבר לילה ויכול רק ליתנה ביום למחרת, לענ"ד עדיף שיתנה מיד שמא ישכח מליבו או יבוא לו אונס אחר ויפסיד המצווה.

ראוי לתת צדקה לפני כל תפילה כולל תפילת ערבית.

אם רצו לעשות מגבית וכד' לצדקה, והזמן היותר מועיל הוא בלילה, פשוט שניתן וראוי לעשותה בלילה, וכן פסק בשו"ת 'בי"א' (ח"ט יו"ד סי' טו ועיי"ש"ב מה שכתב בכ"ז).

ומורב מכל האמור

מצוות צדקה נוהגת בכל עת וזמן. אכן, יש זמנים מיוחדים שבהם ראוי לתת צדקה באופן מיוחד, כגון לפני כל תפילה, ובפרט לפני תפילת שחרית שמעלתה גדולה למתק הדינים, כמש"כ בשם האר"י ז"ל.

נתינת צדקה בלילה: זה פשוט וברור שאם בא עני ומבקש, חייב ליתן לו, ואם מעלים עניו מן הצדקה עובר על כמה איסורים מה"ת.

אם רוצה סתם לתת צדקה ויכול ליתנה

הרב אברהם ישעיהו ברכין

קהילת בני תורה - קרית יובל

בדעת הרי"ף והרמב"ם דקי"ל כב"ש אף בסוכה קטנה

כב"ש אף בסוכה גדולה דאסור לאכול כששולחנו חוץ לסוכה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. דמאחר דקי"ל כב"ש בסוכה קטנה כמו כן קי"ל כוותיהו נמי בסוכה גדולה.

וכן דעת הרמב"ם [פ"ו בסוכה ה"ח] דהלכתא כב"ש בתרתי. אמנם בביאור"ל (סי' תרל"ד סעי' א' סוד"ה פסולה) כתב לדייק בדעת הרמב"ם דסבירא ליה דסוכה קטנה פסולה מדאורייתא, דבפ"ד ה"א כלל הרמב"ם פסול דקטנה בהדי פסולי דאורייתא, [וכתב דהפמ"ג דכתב דינא הכי דדוק סוכה קטנה פסולה מה"ת, נראה דסמך על דברי הרמב"ם].

גמ' אמר רב שמואל בר יצחק הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו וכו' לעולם בתרתי פליגי פליגי בסוכה קטנה ופליגי בסוכה גדולה.

הנה דעת הרי"ף דטעמייהו דב"ש דפסולי סוכה פחות מזו' על ז' הוא משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו וכשיטתם בסוכה גדולה. ובפשטות כוונת דבריו דדבר תורה סוכה המחזקת ראשו ורובו דהיינו ו' על ו' כשירה, אלא דגזרו רבנן שמא ימשך אחר שולחנו שבבית ויבוא לאכול שם, ומשו"ה פסלו מחמת החשש, ועל כן הצריכו שיעור ז' על ז'. ועפ"ז פסק הרי"ף הלכתא

לאכול ופתו בידו [פסולה] ולפיכך היא פסולה שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מיילי דסוכה אינה סוכה, עכ"ל.

והנה מדברי הרמב"ן שכתב דאסור אף פיתו בידו או לטייל ולישן בה דכל סוכה שאינה ראויה לכל מיילי דסוכה אינה סוכה, לכאורה מבואר להדיא, להגזירה שמא ימשך אי"ז חשש גרידא שמא ימשך אחר שולחנו ויאכל חוץ לסוכה, אלא דמחמת האי גזירה דשמא ימשך, פסלוה רבנן להסוכה לכל מיילי, וכלשון הרמב"ן דהחשיבוה כ"אינה סוכה, ומשמע מדבריו דכל כהאי גוונא אף מה"ת פסולה. וכן משמע לשון הרמב"ם שכ' [לכה"פ גבי סוכה קטנה] "וכאילו לא אכל בסוכה", דהשתא הסוכה פסולה מצד עצמה, ויתבאר לקמן. [ובשעה"צ (סי' תרל"ד סק"ז) נקט ברמב"ן להדיא דהסוכה פסולה מה"ת, ועי"ש שכ' דמלשון הרי"ף בפשיטות משמע דהוא גזירה].

והנה כ' הגרעק"א (בתוס' למשניות, פ"ב מ"ז) נפק"מ לדינא לדעת הרי"ף וז"ל "ונ"ל דבסוכה קטנה סמוך לסוכה גדולה וראשו ורובו בסוכה קטנה שאינו ז' על ז' ושולחנו בסוכה גדולה, בזה הרי"ף לקולא ותוס' לחומרא, דלהרי"ף יצא דלא שייך למגזר שמא ימשוך דהא גם שולחנו בתוך סוכה כשירה, ולתוס' פסולה דמכל מקום הקטנה דירה סרוחה היא".

וכ"כ בבית הלוי (ח"ג סי' נ"ג) דכיון דלהרי"ף השיעור הוא רק בראשו ורובו בלחודא, ושולחנו מדרבנן הוא דאיצטריך משום גזירה דשמא ימשך, א"כ הכא דשולחנו נמי קאי בסוכה ליכא גזירה כה"ג. משא"כ להנך קמאי דשולחנו נמי משיעורא

ובאמת כן נראה לדייק מלשון הרמב"ם דכתב (פ"ו ה"ח) "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור, וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה, עכ"ל. והנה לגבי סוכה קטנה כתב "וכאילו לא אכל בסוכה", דמשמע דהוא פסול מה"ת. ולגבי סוכה גדולה כתב דאפילו שם איכא גזירה דשמא ימשך, ומשמע דשם אינו פסול אלא מדרבנן.

ובבעל המאור (לקמן ז: הק' ע"ד הרי"ף), דהא כל הגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו הוא רק בסוכה גדולה, אבל בסוכה קטנה לא מיירי בדאיכא שולחן בבית שימשך אחריו, אלא בוודאי דהפסול בסוכה קטנה הוא משום דבעינן דירת קבע. ובר"ן (לקמן כח.) הק' דממנ"פ דאי טעמייהו דב"ש בסוכה קטנה וגדולה חד טעמיהו, הוא, א"כ למה לי לתנא לאשמועינן בתרוייהו פלוגתא דב"ש וב"ה. אלא בע"כ דלב"ש האי טעמי לא שוו אהדדי, ואשר על כן בסוכה קטנה דאיפסקא הלכה בהדיא כב"ש פסקינן כוותיה, אך בסוכה גדולה פסקינן כב"ה, דבמאי דלא פסקינן בהדיא הלכתא כוותייהו דב"ש, דהרינן לכללין ונקטינן כבית הלל.

ונראה בביאור דעת הרי"ף והרמב"ם, בהקדם ביאור דברי הרמב"ן במלחמות שכתב ליישב קושיית הבעה"מ וז"ל "זו אינה תשובה, דטעמא דב"ש בסוכה קטנה נמי משום הכי הוא משום שמא יביא שלחן וימשך אחריו, וכל שכן הוא דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו פסולה שאם מניחו בחוצה לו ימשך אחר שולחנו אפילו לישן ולשנן ולטייל בה או

פסול בהסוכה, נראה דלכאור' מוכח כן. דהא הבעה"מ הק' דהא בסוכה קטנה לא מיירי כלל דאיכא הכא שולחן, וא"כ היאך נימא דטעמא דב"ש הוא משום גזירה דשמא ימשך, וברמב"ן כ' דחיישינן שמא יביא שולחן, ולכאור' צ"ב דלא אשכחן דגזרינן אלא שמא ימשך אחר שולחנו, אמנם שילך להביא שולחן מהיכ"ת דחיישינן.

ונראה דגדר הדברים הוא, דהנה בסוכה גדולה שאין נמצא בה שולחן מן הדין כשירה היא, אלא דחיישינן אף בהכי שמא ימשך. ומבואר דאף במקום שיכול לאכול ברווח פיתו בידו, אפילו הכי איכא חששא שיצא לביתו לאכול על שולחנו, דהאדם מטבעו מוכרח הוא לאכול על שולחן אף כשמרווח לו, א"כ כ"ש דבסוכה קטנה שבדוחק גדול יכול לאכול פיתו בידו, דבוודאי ימשך אחר שולחנו, ואף אם אין לפניו שולחן, אזי יטרח ויביא כדי לאכול על שולחנו, ועל כן מסתבר לומר דרבנן מכח האי גזירה פסלו להסוכה ולא חששו בעלמא, כיון דקרוב לוודאי שיביא שולחן וכ"ש כאשר הוא נצרך לאכול בדוחק. וזהו גדר הדברים שרבנן נתנו שיעור לסוכה בזה שכל שאי אפשר לו לאכול על שולחנו פסולה, כיון שמחמת טבעו הוא שילך להביא שולחן.

ובזה מתיישב שפיר קושיית הבעה"מ שהק' הלא בסוכה קטנה לא מיירי בדאיכא שולחן, אמנם לפי הנתבאר א"ש, דהא מכ"ש הוא מסוכה גדולה, שהאדם יעשה כל מצדקי לאכול על שולחן, ובוודאי שאף אם אין לו ילך ויביא כדכ' הרמב"ן.

ולפ"ז מיושב נמי קו' הר"ן שהק' על הרי"ף דאי פסול דסוכה קטנה וגדולה חד

דאורייתא הוא, א"כ ככה"ג נמי פסולה, דסו"ס ליכא הכא כדי שולחנו.

ובאבי עזרי (פ"ז מסוכה ה"ח) כ' לדחות דברי הביה"ל [והגרעק"א] מתרי טעמי. חדא, דאף להרי"ף והרמב"ם דסבירא להו דמשום גזירה דשמא ימשך פסלו רבנן באינה מחזקת אף כדי שולחנו, אין הפירוש דאסרו רבנן איסור גברא שלא יאכל בסוכה זו מחמת החשש, אלא רבנן פסלו להסוכה. ומה שגזרו רבנן אינה חשש בעלמא אלא הוא שיעור סוכה שקבעו רבנן, וכל שאין שיעור כזה, הסוכה פסולה, ולא יהני מידי מה שהשולחן הוא ג"כ בסוכה.

ועוד כתב דאפילו אי נימא דהאי גזירה חששא בעלמא היא, והיכא דליכא האי חששא כבנידון דנן ליכא גזירה, הא ליתא. דהא אין הגזירה מחמת מה שהשולחן 'בביתו', אלא מחמת מה שאין השולחן ב'סוכתו', וכמש"כ הרמב"ן במלחמות דפתו בידו נמי אסור מהאי גזירה דחיישי' שמא יביא שולחן ויאכל חוץ לסוכה, ומבואר דהחשש דמאחר דהמקום צר אף מלאכול פתו בידו, וא"כ חיישי' שילך למצוא שולחן ולאכול, וא"כ מאי מהני מה שיש שולחן בסוכה הגדולה, הרי החשש הוא לא שילך לדווקא לשולחנו שלו הוא, אלא שימציא כל שולחן אקראי בכדי שיוכל לאכול באופן הראוי, ומעתה הרי שהגזירה אכתי קיימת.

אלא דאכתי הדברים צ"ב, דבפשטות לא אשכחן אלא שחששו חכמים שמא ימשך אחר שולחנו, ולכאור' מהיכי תיתי לומר דהוא פסול בהחפצא דסוכה. ונראה דהנה מלבד מה דהוכחנו כן לעיל ממשמעות דברי הרמב"ם [וכן הוכיח באב"ע] והרמב"ן, דהוא

ימשך אחר השולחן. ולכאן כפי המבואר בפשטות דהגזירה היא שמך ימשך אחר 'שולחנו', ומעתה כאשר שולחנו בסוכה הסמוכה, א"כ ליכא חששא.

אמנם נראה דהביאור הוא, דאין הגזירה רק מחמת שולחנו שבביתו, וכפי שנתבאר דאף בסוכה גדולה חיישי' שמא ימשך, דמזה מוכח שאין החשש דשמא ימשך הוא מחמת שדחוק המקום, ואין העניין מחמת המקום, אלא שכך טבע האדם לאכול על שולחן, ואשר על כן כאשר חיישינן שיצא מסוכתו הקטנה לתור אחר שולחן מהכ"ת לומר שילך לשולחן הסמוך, שמא ילך להביא שולחן אחר ויאכל חוץ לסוכה, ודו"ק.

טעמא הוא, א"כ למה ליה לתנא לאשמועינן פלוגתייהו בתרתי, אמנם להנ"ל א"ש כיון דנהי דיסוד הפסול בתרוייהו הוא משום חדא גזירה, איברא ב' גדרים נינהו. דבסוכה קטנה האי גזירה היא שיעורא להסוכה שכל שאין בה כדי שולחנו פסולה היא בעצם. ובסוכה גדולה ליכא אלא חששא בעלמא שמא אף כשרוח לו ילך ויאכל על שולחנו. ורבותא דהא לא ידעינן מרבנותא דהא.

וע"ד זו יש לבאר ג"כ מה שהק' האבי עזרי לדבריהם דהבה"ל, דאף אי נימא דבסוכה קטנה נמי רק גזירה בעלמא הוא, מ"מ הא אין הגזירה שילך לאכול דווקא בשולחן שבביתו, אלא מחמת שדחוק לו לאכול בסוכתו אף פיתו בידו וחיישני' שמא

הרב אלון בר שלום

קהילת אהל משה - רמות ב'

ברכת שהחיינו על הסוכה

וכו'. וכן מבואר בתוספתא (פ"ו הל' יד-טו), נכנס לישב בה אומר וכו'. אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא. וכ"פ הטור והשו"ע (סימן תרמא). וכתב המרדכי (סוכה סימן תשסט) והאידינא לא מברכינן שהחיינו על עשיית סוכה¹ כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה

עמדתו ואתבונן אם המתארח ביו"ט ראשון אצל חבירו נפטר בברכת שהחיינו על הסוכה שלו, או כשבא אח"כ ביום המחרת לישב בצל סוכתו צריך לברך עליה שהחיינו.

תשובה: איתא בגמ' (סוכה מז.), ת"ר העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו

א. הנה בעיקר הטעם למה אין מברכין האידינא שהחיינו דעת המרדכי (סוכה סימן תשסט) כאמור, לפי שבימים עברו כל אחד היה עושה לעצמו לכן היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, לכן

מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכינן אהא דאמרי' רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא, וכן עמא דבר. ע"כ. ולכאורה יש לדקדק מדבריו שבזמננו שרובם ככולם כן בונים סוכות לעצמם דאה"נ דראוי לברך שהחיינו על עשייתה דהשתא לא שייך הטעם שמברך העושה והשאר לא יברכו, ואף דסמכינן אהא דרב כהנא דמסדר להו אכסא דקידושא ובכך נפטר מברכת שהחיינו גם על הסוכה, מ"מ כל זה שייך כשהוא יושב בסוכתו, אבל אם היה מוזמן בליל יו"ט ראשון אצל חבירו ולא בירך שהחיינו על סוכתו, י"ל דלא נפטר וצריך לברך זמן כשיבוא לישוב בצל סוכתו. ודמי למש"כ הר"ן (סוכה כב: ד"ה ואם) בשם הראב"ד שמי שלא אכל בסוכה לילה הראשון אע"פ שבירך זמן בביתו, צריך למחר כשישב בסוכה לברך זמן אם לא בירכו בשעת עשייה כשם שמברכים על הלולב זמן אע"פ שכבר בירך אותו בלילה.

(עי' ריטב"א), וכ"כ הארחות חיים (הל' סוכה סימן לט דף קיב ע"ד), והכל בו (הל' לולב סימן עב, והל' ברכות סימן פז), וכן כתב בספר המכתם (סוכה מז.), וגם המאירי (פ"ד סוכה, עמוד קסג) פסק כן. ע"ש. וכ"כ בעל המאורות (סוכה מז. עמוד קצ), ורבינו מנוח (פרק ו הל' יב), ובספר אהל מועד ח"ב (דף לה ע"א נתיב ז), וכן פסק הרמ"א בהגה (סימן תרמא). וכ"כ המהריק"ש שם. וכ"כ בספר מעשה רב (אות רטו). וכ"כ השערי תשובה (תרמא ס"ק ב) בשם השבות יעקב (ח"א סימן לב), וכ"כ הגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (ח"ג סימן קלח), גבי מי שהיה בא באניה לביתו, ובלילה הראשון היה עדיין בספינה ושם קידש ובירך זמן, שכשיושב ביום הראשון בסוכה צריך לברך זמן, ולא נפטר בברכת זמן שבירך בלילה בקידוש ליל החג, שכיון שלא סעד בסוכה צריך לחזור ולברך ביום כשסועד בסוכה. וע"ע בשו"ת נודע ביהודה (ח"א סימן לט), ובמחזיק ברכה (סימן תרמג). גם בספר מקראי קודש (סוכות ח"א סימן כה) כתב על פי זה שמי שאכל בלילה הראשון בסוכה

סידורה על הכוס. אבל מצינו בו עוד כמה וכמה טעמים בראשונים. עי' באבודרהם (ש"ג ברכת המצות ומשפטיהם) שהביא שיטת הרמב"ם זה שהוא תלוי בדבר הבא לזמן קבוע, וכתב על זה, שזה הטעם אינו נכון בעיני שהרי הרוצה לעשות סוכה בריש שתא לשם החג שהיא כשרה למה מברכין שהחיינו והרי אין זמנה קבוע. והטעם הנכון בעיני הוא מה שכתוב בתשובות הגאונים שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף. והכי אמרי' בתוספתא דברכות (פ"ז) ההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו, נראה מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין שהחיינו על מקרא מגלה ונר חנוכה שהם לשמחה דחס רחמנא עלן ופורקינן. וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב. וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה וזכרונו לפניו לטובה. וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף, ואדרבה מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו. וכן בספירת העומר גם כן אין בה שמחה והנאה לגוף בזמן הזה. וכו'. וסיים הרד"א שהרמ"ה כתב טעם אחר, שאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מלאכתה וגבי ביעור חמץ הבדיקה והביטול שעושין ליל יו"ד אינה גמר. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ד סימן רנו), שכל מצוה שהיא הכנה למצוה אחרת תקנו שיברך שהחיינו על המצוה העיקרית ופוסט את שתיהן הילכך ספירת העומר היא הכנה לעצרת דכתיב שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה וגו' ועשית חג שבועות לה' אלהיך וכיון שהיא מצוה תלויה באחרת מברך בחג השבועות ועולה לכאן ולכאן ודכוותה אמרינן לגבי עשיית סוכה שהיא צריך לברך שהחיינו בשעת העשייה ואפי' הכי לא מברכין לה אלא בשעת המצוה שהוא זמן חג ועולה לכאן ולכאן. וע"ע בשו"ת מהר"י בי רב (סימן סב).

שאינה שלו וברוך שהחיינו, שלכאורה כששב לביתו ויושב בסוכתו צריך לברך שהחיינו לפי שהשהחיינו שבקידוש אינו פוטר את הישיבה שיושב אח"כ בסוכתו, וכפי המבואר ברמ"א כאן. ואולם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (סוכות פ"ט דבר הלכה אות יב) כתב, שאין לחזור ולברך שהחיינו כשיחזור וישב בסוכתו, שהרי מעיקר הדין ברכת שהחיינו אינה בעשיית הסוכה אלא בישיבה בה, שהרי אז מקיים את המצוה אלא שהואיל ומתחיל להתעסק בה והשמחה מתחילה כבר משעת הבניה, ראוי לברך אז, אך אין שום סברא שלאחר שברך על המצוה עצמה שהיא הישיבה, שיחזור ויברך על העשייה, וקרוב לזה כתב בספר חוט שני (סוכות פ"ב ס"ק יא), שלכתחילה יכול לברך שהחיינו בסוכה שאינה שלו, כיון שהברכה אינה דוקא על עשיית הסוכה אלא על כלל המצוה ופרטיה, ואם כן יכול הוא לברך על הסוכה כשמקיים בה מצות ישיבה בסוכה. ועי' במקראי קודש (שם) שהביא ראה לזה מסוכות גנב"ך (גויים, נשים, בהמה, כותים) ורבק"ש, דקיי"ל דכשרות אפי' לכתחילה, וע"כ צ"ל דלא הוי אלא משום הכשר מצוה, וכן כתב בתשובת הרשב"ש (סימן שלד) בפשיטות דעשיית הסוכה אין בה מצד עצמה מצוה ואינה אלא הכשר מצוה, וכן מבואר בתשובת הרמב"ם (סימן ג). ומכיון שכל עניין ברכת שהחיינו שעל עשיית הסוכה הוא משום שהיא הכשר למצות הישיבה בסוכה, נמצא שברכת שהחיינו מעיקרא היא באה על מצות הישיבה בסוכה בחג. אלא שכתב עוד שם, שבעיקר הדברים שבעשיית הסוכה ליכא מצוה לא משמע כן מרש"י (מכות ח). שכתב אין החטבה (חטיבת עצים לשם סוכה) מצוה, אלא עשיית הסוכה,

ויעויין בשאלות (שאלתא קט) שכתב, דמחייבין בית ישראל למיעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות "תעשה לך". ובהעמק שאלה שם דקדק מדברי השאלות שעשיית סוכה אינה דומה לשאר הכנות של מצוה, לפי שהכנה זו מפורשת בתורה "תעשה לך". ויש בעשיית הסוכה משום מצוה בו יותר מבשלוהו. אלא דמהירושלמי (פרק בתרא דברכות ה"ג, ופ"א דסוכה ה"ב), לא מוכח הכי דאמר' דהעושה סוכה מברך לעשות סוכה. ולכאורה משמע מדברי הירושלמי דגם העשיה היא מצוה. וכתב דמלבד שבתלמודא דידן (מנחות מב), ופרק לולב וערבה (מו). מבואר דאין מברכים לעשות סוכה והכי קיי"ל לדעת רוב הפוסקים, וא"כ יש ראייה להיפך דעשיית הסוכה אינה מצוה. ע"ש. אלא שלכאורה יש להעיר מהא דתנן (גדרים טו). אמר קונם סוכה שאני עושה, לולב שאני נוטל, תפילין שאני מניח, בנדרים אסור, בשבועות מותר, שאין נשבעין לעבור על המצוות. ע"כ. מבואר שיש מצוה על בניית הסוכה, דאל"כ מאי קאמר אסוכה שאני עושה דשבועות מותר שאין נשבעין לעבור על המצוות. ועי' בהרי"ף (שבועות יב:), וברז"ה (שם), ועי' בתומים (סימן כו סק"ה), ועי' בהרמב"ם (פ"ה מהל' שבועות הל' יח), שלא הזכיר רק כגון שאמר שלא ישב בצל סוכה לעולם. וכיוצ"ב כתב עוד (שם פ"א ה"ו) שנשבע שלא ישב בסוכה בחג הסוכות.

אם ברכת שהחיינו שברך משמנה את הכוכה פיטרת את ברכת שהחיינו על ההג
כתבו התוס' (שם ד"ה נכנס) שמזה שאמרו בגמ' נכנס לישב בה מברך לישב בסוכה, ולא קאמר מברך שתיים כדקתני

מחמת החג היא באה כמ"ש התוס', והסוכה היא כבר הכנה לחג, והוי כאילו מכיון הוא בברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה. ועי' בשו"ת משאת משה (סימן ה) שכתב שאין הכרח ללמוד מדברי התוס' שאם בריך זמן בליל יו"ט בבית שיוצא ידי שהחיינו על עשיית הסוכה, דשאני היכא דקדים ובריך שהחיינו על עשיית הסוכה, דמכיון שאין סוכה אלא לשם החג בלבד, וכיון דמחמתיה קאתי מכי בריך אסוכה הו"ל כמפרש אסוכה וארגל, דמשם אחד הווי. ברם היכא דבריך שהחיינו ארגל גופיה אינה פוטרת זמן דסוכה דאין הרגל נתלה במצות הסוכה, וכ"כ המקראי קודש (ח"א סימן כה), ובהררי קודש (שם הערה 3) כתב, שיש סעד לדברים ממאי דאיפלגו רב ורבה בר בר חנה בפרק החליל (נ.ו), דלמר סוכה ואח"כ זמן ולמר זמן תחילה, ואסיקנא כוותיה דרב דסוכה ואח"כ זמן, וכתבו מרבוותא טעמא משום דהזמן חוזר אקדוש היום ואמצות סוכה, דנראים הדברים דכי מפכת בברוכי זמן ואח"כ סוכה אין הזמן חוזר אסוכה דבתריה אלא אקדושת הרגל גרידא, והשתא אם איתא דמברך זמן ארגל כל היכא דאיתא ואפי' בבית פוטר אותו מזמן דסוכה של אח"כ מאי איריא כי מברך סוכה תחילה אפי' בריך זמן ארגל ואח"כ סוכה הרי הזמן חוזר נמי אסוכה. ודו"ק. ועי' בשו"ת הרי יהודה (ח"א חיו"ד סימן כ אות ו).

והנה הרמב"ם כתב (ברכות פ"א ה"ט) וז"ל: כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר סוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שהיא תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא

סיפא באם היתה עשויה ועומדת ואין יכול לחדש בה דבר, משמע דנפיק אהא דבירך אעשייה שהחיינו. וכתבו התוס' ותימה דתפוק ליה דמברך משום יו"ט כמו שמברכים איו"ט דפסח ועצרת וכל שאר ימים טובים. וכתבו, דשמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידיה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפי' בלא יו"ט כדאמר לקמן דאי לא בריך האינדא מברך למחר או ליומא אחרא. ע"כ. וכ"כ הר"ן (סוכה כב: ד"ה ואם לאו) שאם בריך זמן על עשיית הסוכה, שוב אינו מברך זמן בכניסת החג על הרגל כמו שמברכים בכל יו"ט, וכ"כ המכתם (שם ד"ה כתב) בשם ההשלמה. ולפ"ז י"ל דכ"ש בנדר"ד שבירך כבר זמן בליל יו"ט שיצא ידי חובתו גם על זמן של הסוכה. [וכ"כ הב"ח בתשובה (סימן קלב)]. ובסברתם זו שיוצא גם ידי חובת ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה גם בברכת שהחיינו שעל הרגל, יש לבאר לפמש"כ המהר"ם חלאווה (פסחים קג. ד"ה ורבא), דבגמ' (שם קב:) נחלקו אביי ורבא ביו"ט שחל במוצאי שבת האם מקדים את ברכת הזמן להבדלה או שאומרה לבסוף, והלכה כרבא שאומרה לבסוף, וביאר המהר"ם חלאווה שכיון שברכת הזמן אין חיוב לאומרה דוקא על הכוס, אלא רק למצוה לכתחילה, ובדיעבד אומרה אפי' בשוק, לכך אינה קודמת לברכת הבדלה שיש בה חיוב גמור לאומרה דוקא על הכוס, וא"כ הכי נמי י"ל דמכיון שיכול לאומרה בשוק אם כבר אמרה בשעת בניית הסוכה אינו יכול שוב לברך שהחיינו בליל יו"ט, ואף דהכא מה שהוא מברך ברכת שהחיינו היינו על עשיית הסוכה, יש בכוחה לפטור גם את השהחיינו שעל הרגל, לפי שהסוכה

כתב, שאפילו בלילה הראשון שחובה לאכול בסוכה, מ"מ אם ירדו גשמים פטור, דבעינן תשבו כעין תדורו, שלעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה אלא כדרך שאדם עושה בביתו, שאם לא כן היו צריכים לומר כן בגמרא, והמחייב עליו להביא ראיה, ואנו לא שמענוה ולא ראינוה. ע"כ. והובא בבית יוסף, וכתב על זה, שגם הראב"ד ס"ל כהרשב"א, וכמ"ש הכל בו (סימן פז) בשם הראב"ד, שאם לא אכל בסוכה בלילה הראשון מפני הגשמים, למחר צריך לברך זמן לשם סוכה, וכ"כ בעל המאורות עמוד קצ). וכתב הרב המגיד (פ"ו מהל' סוכה ה"ז), שהעיקר כדעת הרשב"א שאף בלילה הראשון של החג אם ירדו גשמים פטור מן הסוכה. ע"ש. ולפ"ז דבריהם לא כהתוס' ולא כהרמב"ם. ועי' באליה רבה (סימן תרמא סק"ב) שכתב, שכן הקשה הב"ח בתשובה (סימן קלב), וזה תמוה, דהא הר"ן כתב גם את סברת התוס' וגם את סברת הראב"ד כשהם סמוכים זו לזו ולא כתב דפליגי, וגם הכל בו (סימן עב) פסק גם דין התוס' וגם דין הראב"ד, ומבואר בדבריו שם שיו"ט טפל למצות סוכה ולא שמצות הסוכה טפלה ליו"ט, דסוכה עיקר.

וכתב הביאור הלכה (תרמא ד"ה אלא שאנו) שאם בירך שהחיינו, מסתפק הפרי מגדים (א"א ס"ק ב) אם שוב יברך זמן בשעת הקידוש על יו"ט וכו'. ע"ש. וגם בברכי יוסף הסתפק בזה והעלה שלדעת התוס' (סוכה מו. ד"ה נכנס), הרא"ש, הר"ן, כל בו, והאורחות חיים (סימן לט) לא יברך, אבל לדעת הרמב"ם (פ"ו הי"ב), והרמב"ן (פסחים ז. ד"ה ומה שקבוע), והריטב"א ודעמיהו יברך, ומסיק כיון דספק פלוגתא הוא לא יברך, דספק ברכות להקל. וכ"כ הביכורי יעקב (סק"א).

דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת העשייה מברך עליהם שהחיינו בשעה שיוצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן. ע"כ. ומשמע מדברי הרמב"ם שלכתחילה יברך בשעת עשייה, ואף שבגמ' אמרו דרב כהנא קאמר להו לכולהו אכסא דקידושא, הראה כאן הרמב"ם שהוא מבאר הסוגיא שלא כדעת רוב הראשונים, אלא כהריטב"א (סוכה מו. ד"ה אמר), שגם לרב כהנא צריך לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, רק שבא לומר שאם לא בירך בשעת העשייה ונכנס החג יכול לברך שהחיינו פעם אחת בשעת הקידוש ולפטור בכך את ברכת שהחיינו שצריך לברך על העשייה, אבל ודאי שלכתחילה צריך לברך בשעת העשייה. ולפ"ד מבואר שאין ברכת הזמן שבירך בשעת עשיית הסוכה פוטרת את ברכת הזמן של החג, אלא שלצד ההפוך יכול לפטור את עצמו בשהחיינו שאומר בקידוש בשביל הרגל את ברכת הזמן שעל עשיית הסוכה. וסיים וכך מצאתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן. וכן מבואר ברבינו מנוח (פ"א מהל' ברכות ה"ט) בשם הר"ר משה ב"ר יהודה שברכת שהחיינו שבירך בשעת העשייה אינה פוטרת את שהחיינו שצריך לברך בשעת קיום המצוה. וכן מבואר בפסקי הרי"ד (סוכה מו.), ובשבולי הלקט (סימן שמו). אלא שלפי הר"ן הנ"ל בשם הראב"ד שכתב, שאם לא אכל בלילה הראשון בסוכה אלא בביתו ובירך זמן מחמת הרגל, למחר כשיאכל בסוכה יברך זמן על עשייתה, משמע שפעמים גם הזמן שעל הרגל אינו פוטר את חיוב הזמן שעל בניית הסוכה, גם הרשב"א בתשובה ח"ד (סימן עח)

מדוע מברכים שהחיינו גם על הלולב

לעיל הבאנו דברי הראב"ד שהזכיר הר"ן, שמי שלא אכל בסוכה לילה הראשון אע"פ שבירך זמן בביתו, צריך למחר כשישב בסוכה לברך זמן אם לא בירכו בשעת עשייה, והוכיח מזה שמברכים על הלולב זמן אע"פ שכבר אמר זמן בלילה (ביו"ט ראשון). ושם כתב עוד הר"ן ש"א שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני, שאין עיקר ברכה זו אלא בשעת עשיית לולב אלא שאנו מסדרים אותה בשעת נטילה, וכיון שבירך ביו"ט ראשון שהחיינו שוב אינו מברך. דלא גרע ממברך בשעת עשייה, וכתב הר"ן ולא נהגו כן משום דשעת עשייה או שעת מצוה בעינן. והגם כי הרא"ש (סוכה פ"ד ס"ב) כתב בשם בעל הלכות גדולות (רש"י הלכות סוכה), שלא לברך זמן על הלולב ביו"ט שני משום שהזמן שבקידוש (דיו"ט שני) פוטר. וכ"כ רבי יוסף בן מיגש (סימן רג), והראב"ה (סו"ס תקלד). [וע"ע בספר ולקחתם לכם (עמ' ריא)]. מיהו הרא"ש גופיה כתב לחלוק על סברא זו, דאין הזמן שבקידוש פוטר, משום דבלולב מפסיקים הלילות מהימים, שכן אין זמן לולב בלילה. וכן כתב בעל העיטור (הל' סוכה דף פז ע"ג). ועי' בדגול מרבבה (סימן תרמא) שכתב לפ"ז, להעיר ע"ד הרמ"א (סימן תרמא), דא"כ בסוכה שלא מפסיקים הלילות מהימים, כיון שבירך זמן בקידוש, אע"פ שהיה חוץ לסוכה פוטר הזמן דסוכה. ולפ"ז דין זה שכתב הרמ"א אינו להלכה. וכתב, ושור"ר באליה רבה שהביא בשם תשובת הב"ח (סימן קלב) שחולק על הרמ"א מהטעם שכתבתי. עכ"ל. אולם האליה רבה (שם ס"ק ב) האריך להשיב ע"ד תשובת הב"ח הנ"ל. וכתב, דאף לפוסקים שכתבו הטעם בלולב משום דאין

זמנו בלילה, סוברים הם את דינו של הראב"ד שאם אירע לו אונס בלילה הראשון, אע"פ שבירך זמן בביתו על הקידוש למחר כשישב בסוכה יברך זמן על הסוכה, ומה שביארו גבי לולב דלא מהני מפני שאין זמנו בלילה, היינו לרבנותא, לומר שאף אם היה נוטל הלולב בידו בשעה שבירך זמן לא מהני, כיון שאין זמנו בלילה, אבל לעולם י"ל דגבי לולב בלא"ה מברכים שהחיינו בגלל שאינו נמצא לפניו, ולכן ה"ה באם נאנס ולא ישב בסוכה בלילה הראשון שמברך שהחיינו בלילה השנית לכו"ע. [זאת ועוד, שלגבי לולב כתב הר"ן שכך הוא המנהג, ומכאן שהוא עניין מצד המנהג, וכיון שכן מברכים מצד המנהג]. גם בספר כסא אליהו (סימן תרמא) כתב, שאע"פ שהב"ח בתשובה (סימן קלב) כתב לדחות דברי הר"ן בשם הראב"ד, וס"ל שזמן דרגל שבירך בביתו פוטר לזמן דסוכה, וא"צ לברך זמן בסוכה, מ"מ אבא מארי בשו"ת משאת משה ח"א (חאו"ח סימן ה) יצא לישע סברת הר"ן בשם הראב"ד. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו שו"ת קול אליהו ח"א (חאו"ח סימן מא). ע"ש. וכן העלה בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן לב). גם הגאון רבי יהודה קצין בתשובה שהובאה בשו"ת רועי ישראל (סימן יח דף יב ע"ד) האריך לדחות דברי הב"ח, והעלה כדברי הר"ן. ובסוף דבריו הביא מ"ש המשאת משה הנ"ל אשר יצא לישע דברי הר"ן בשם הראב"ד. ע"ש.

ובן העלה הגאון מהר"י עייאש בספר לחם יהודה (דף לו ע"ג). וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם קמא (חאו"ח סימן סב). ע"ש. וכן פסק בש"ע הגר"ז (סימן תרמא ס"ב). וע"ע בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ה (סימן לז). ובספר חזון עובדיה (סוכות עמ' קכו) כתב, ולענין מעשה הן

ואמנם הרה"ג ר"א בן שמעון בנהר מצרים העלה שיש לברך מפני שסברת הב"ח יחידאה וכל הפוסקים חולקים עליו, ותמה על הרב נוה שלום שחשש להב"ח דסב"ל. ע"ש. אולם לפי האמור לא קשיא מידי, כיון דאשכחן להדגול מרבבה דקאי בשיטת הב"ח. הילכך סב"ל. ושם הזכיר הרב את המחלוקת האם מברכים מספק ברכת שהחינו ולא אמרי' סב"ל, וסיים דמשום סב"ל לא יברך, רק יש להעיר בזה לכאורה ממה שציידד מו"ר בספר חזון עובדיה (הנוכה עמ' קלט), שאם יש ספק ספיקא מברכים ברכת שהחינו, כמ"ש בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סימן נג).

בוזנה נגריה

עי' בשו"ת ויקרא אברהם (תאו"ח סימן לב) שפסק, שאם הקדים ברכת זמן קודם לישב בסוכה, גלי אדעתיה שלא נתכוון לברך אלא על הרגל בלבד, ואכתי ברכת זמן על הסוכה לא בירך, כדמוכח מדברי הטור והשו"ע, לכן למחר בקידושא רבא יברך זמן אחר "לישב בסוכה". ע"ש. ומו"ר בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' קעד) כתב שאין דבריו מוכרחים, שאע"פ שמצות קדימה בברכת לישב בסוכה היא משום דחובת היום עדיף, בדיעבד מיהא יצא ידי חובת הסוכה. ושכן כתב בספר מסגרת השלחן על יו"ד (במנהגים שבסוף הספר אות כא) שמי שהקדים בקידוש בלילה הראשון של החג, ברכת זמן קודם ברכת לישב בסוכה, הורתי שאין ספק שיצא י"ח, שהרי ברכת זמן יכול לברך אפילו בעת עשיית הסוכה, אלא שסומכין אותה על הכוס של קידוש היום. וכדאמרינן (בסוכה מו). חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקידושא. ע"ש. וכן פסק הגאון מהר"א מני

אמת דקי"ל שגם בסברת מיעוט נגד הרוב אמרינן ספק ברכות להקל, וכמ"ש בשו"ת אשדות הפסגה (האה"ע סימן יד), ובשו"ת אהל יצחק חסיד (בחיודשי הרמב"ם דף ג ע"ד), ובשו"ת צל הכסף ח"ב (תאו"ח סימן יב), ובספר זכור לאברהם (מע' ס דף כב ע"ד והלאה). ועוד. אולם כמה אחרונים כתבו דהני מילי במיעוט נגד הרוב, אבל בסברא יחידאה ממש, לא חיישינן ליה, וברוכי נמי מברכינן, וכמ"ש הפתח הדביר ח"א (סימן קצ דף ריא ע"א), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן י דף מב סע"ג), ובשו"ת זבחי צדק ח"א (עמוד תמא). ולפ"ז בנ"ד שנראה שסברת הב"ח סברא יחידאה היא וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים נצבו כמו נד נגדו, לפ"ז לא אמרינן בנ"ד ספק ברכות להקל. אולם מלבד שראינו להגאון בעל זכור לאברהם בשו"ת חסד לאברהם (סימן יח דף לה ע"ג), דס"ל שאפילו ביחיד ממש נגד רבים אמרינן ספק ברכות להקל, הנה בנ"ד מצאנו גם להגאון דגול מרבבה דקאי בשיטת הב"ח. ותרי כמאה. לכן הדין לכלל דספק ברכות להקל. וגם הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו"ת פני יצחק (מע' הברכות, מע' ס אות רט) הביא מחלוקת הרמ"א והב"ח, וסיים, ובכן ספק ברכות להקל. ועדיף טפי שלא יברך זמן ביום על הסוכה שלא להכניס עצמו בספק ברכות לבטלה. ע"כ. וכן פסק הרה"ג רבי אברהם כלפון (נאמן ביתו של החיד"א, בספר לקט הקציר סימן לב אות יא, עמוד תסא). וכן פסק הגאון רבי אליהו חזן בספר נוה שלום (בסימן תרמג). גם הגאון רבי יוסף ידיד בשו"ת ימי יוסף בתרא (תאו"ח סימן כז) פסק בנ"ד דספק ברכות להקל. (אלא דמ"ש שם שמהריק"ש כתב כהב"ח, במחכ"ת, אגב שטיפה כתב כן, שמהריק"ש כתב להדיא כהרמ"א). (וע' בספר יבא הלוי דף מ ע"ב).

הב"י (סימן תקפט ד"ה והר"ן) הביא דבריו, וכן דעת התוס' רבינו פרץ (פסחים ז: ד"ה וממ"ק). איברא דהגם אי נימא דלמאן דאמר דמצוות אינן צריכות כוונה, ובאמת יוצא הוא ידי חובת המצוה אף היכא שהוא מתנגד ומסרב לקיים את המצוה, מ"מ י"ל דמה שיוצא הוא ידי חובה משום שאין המצוה תלויה בכוונה, ואין כח בכוונתו שלא לצאת, ולעקור ממנה שם מצוה, כיון שיודע שבמעשה זה ראוי לקיים את המצוה, ולפ"ז ברכת שהחיינו שאינה אלא ברכת השבח ולא ברכת המצוה י"ל דלכו"ע מהני כוונה נגדית.

אם השומע הרי הוא כעונה ממש

אלא שיש לחקור האם זה שמתכוין לצאת יד"ח מפי המברך בברכת שהחיינו הרי הוא כהמברך לגמרי שיוצא יד"ח ולכן יוכל לעשות כונה נגדית שלא לצאת יד"ח שהחיינו על הסוכה, אף שמתכוין כן לצאת ידי חובת ברכת שהחיינו על יו"ט כמו שאומרים בשאר רגלים. ולאידך גיסא יש לומר שהשומע אינו כהמברך ממש, ולכן כל מה שהוא יוצא ידי חובה מהמברך אינו יכול לעשות בה כרצונו, ואם שייר בה כהכא שלא לפטור את ברכת שהחיינו על הסוכה שלו, לא יצא ידי חובה לגמרי לא על זה ולא על זה.

ותחילה יש לנו לברר אם חציו באמירה וחציו בשמיעה חשיב הפסק בברכה ולא יוצא ידי חובה. עי' למרן החיד"א בברכי יוסף (סוף סימן רצה) שהביא להלכה דברי הגאון מהר"י סג"ל הורוויץ בספר יש נוחליון, שהנכון שכל בני הבית והמסובים יאמרו ברכת הקידוש עם בעל הבית מלה במלה מתחלת הברכה עד סופה,

בזכרונות אליהו (עמוד כט), וכן פסק המשנה ברורה (סימן תרמג סק"ג), ובשער הציון שם. וגם בספר ויקרא אברהם (הנ"ל) בלוח המפתחות (דף קל סע"א) חזר בו וכתב, דבדיעבד שב ואל תעשה עדיף. וכ"כ השדי חמד (מערכת סוכה אות ה). ובודאי שכל מה שנחלקו על הרב ויקרא אברהם הוא מעשה בסתם אי חשיב גלי אדעתיה שלא נתכוון לברך אלא על הרגל בלבד. אבל אין הכי נמי י"ל דלכו"ע אם יכוין שלא לצאת יד"ח בברכת שהחיינו שמברך בעל הבית על הסוכה ולצאת יד"ח רק על החג דאין הכי נמי שיכול לברך. דהא מצינו בכמה מקומות דיכול לעשות כונה נגדית, ובכך אינו יוצא יד"ח, כמו שכתבו התוס' (סוכה לט. ד"ה עובר). דהנה הקשו התוס', כיצד יקיים בנטילת הלולב את דברי שמואל שאמר כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, והרי מיד שלוקח את הלולב כבר קיים את המצוה, ואם יברך כשעדיין לא לקחו בידו, הרי אין לברך כשאין המצוה מזומנת בידו, ותירצו שלוקח את הלולב בידו ומתכוין שאינו רוצה לצאת ידי המצוה עד לאחר הברכה, וכן כתב הרא"ש (שם פ"ג סימן לג), וכ"כ הב"י (או"ח סימן תקפט ד"ה לפיכך), ושכן כתבו האהל מועד והרשב"א. וכיוצ"ב כתב הרבינו ירוחם (אדם וחיה נ"ה ח"ד) בשם התוס', שאם כפאוהו לאכול מצה ואינו רוצה נחשב שמתנגד ומסרב לקיים בזה את המצוה ואינו יוצא יד"ח אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה. וכיוצ"ב עוד מבואר ברבינו יונה (ברכות יב. ד"ה ורבינו), ובר"ן (ר"ה כח: ד"ה גרסינו).

ואולם עי' ברא"ה (כתובות צד. ד"ה ובעניין), והו"ד בריטב"א (ר"ה כח. ד"ה שלחו) דס"ל דאף בעומד וצווח יוצא יד"ח, וגם

וכמו שכתבו הרא"ש והטור לענין ברכות קריאת שמע. ע"ש. וכן מבואר בספר פתח הדביר (סימן רעג סק"ד) שהאריך למעניתו במה שנהגו אצלם בשבת ויום טוב שבעל הבית נוטל הכוס בידו ומברך בורא פרי הגפן, ואחר שפותח ברכת הקידוש בשם ומלכות, כל האנשים העומדים שם אומרים עמו כל אמצע הברכה עד שמגיעים לחתימה, והוא חותם הברכה לבדו, ועונים אחריו אמן. והמליץ על מנהגם. גם בספר ברית כהונה (חלק ג עמוד רנח) כתב שמנהגם בביתם שכל בני הבית אומרים ברכת הקידוש בשם ומלכות בפתחתה ובחתימתה יחד עם גדול הבית שהכוס בידו, וכתב, שמנהגם יסודתו בהררי קדש, שכן כתב הברכי יוסף (סוף סימן רצה) בשם ספר יש נוחלין. ע"ש. וכדברי הרב יש נוחלין כתב גם בעולת שבת (סימן רעג). ע"ש.

והכי איתא בגמ' (סוכה לח:) הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', ומכאן לשומע כעונה, מבואר דיוצאים חובת הלל אף דחציו הוא בשמיעה וחציו באמירה, דתיבות "ברוך הבא" יצאו מדין שומע כעונה, ושאר ההלל אמרו מעצמו, וכן מבואר להדיא בירושלמי (סוכה פ"ג הל' ט). ומפורש בב"י (או"ח סימן נט ד"ה כתב א"א וכו'), על מה שכתב הטור שמנהג אביו הרא"ש לומר ברכת יוצר אור בפיו ולא סומך על שמיעת הברכה מהשליח ציבור וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה ממחר לסיים קודם השליח ציבור כדי לענות אמן אחר הברכה, וכמבואר בדבריו בתשובה (כלל ד סימן יט). וכתב ע"ז הבי"ש שהיה יכול לעשות באופן אחר שיאמר עם השליח ציבור תיבה בתיבה עד שמגיע לחתימה ואז שותק ושומע

החתימה מהשליח ציבור ועונה אמן אחר חתימת השליח ציבור, והביא הבי"ש שם דברי התלמידי רבינו יונה בפרק שלשה שאכלו שרבינו יונה היה נוהג כן, הרי מפורש דיוצא מזה שברכה שחציו בשמיעה וחציו באמירה מהני. ומאידך מצינו כי מרן השו"ע (סימן קצד סעי' א) ס"ל דלא מהני חציו באמירה וחציו בשמיעה שפסק, שאם שלשה אנשים אכלו כאחד, ואין אחד מהם יודע לברך כל הברכות של ברכת המזון, אלא אחד יודע ברכה ראשונה, והשני ברכה שניה, חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע, אבל לחצאין אין לברך, שאם האחד אינו יודע כי אם חצי ברכה, לא יברך כלל, שאין הברכה מתחלקת לשתיים. ע"ש. ומוכח שאי אפשר לצאת ידי חובת הברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה. ומזה הוכיח הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (חלק א חלק אורח חיים סימן ט), דחציו באמירה וחציו בשמיעה לא מהני, והוא כאומר סתירה בדברי השו"ע, ומצאתי שהקשה כן בשו"ת אור לציון (ה"ב פרק כ הערה ד) וכתב ליישב, דבברכת המזון החסרון הוא אצל המשמיע, ויש להסביר את זה בשני אופנים, או משום שהוא לא בירך את כל הברכה, או משום דבמה שהשמיע לחודיה אין הוא יוצא בזה ידי חובה, משא"כ בברכת יוצר אור, החזן המשמיע הרי בירך את כל הברכה, ולכן יכול השומע לצאת ידי חובה אף בחצי שמיעה, וכן החזן עצמו יוצא ידי חובה במה ששמיע לשומע. ולכאורה יש להקשות על זה ממה שפסק מרן בשו"ע (סימן קכו סעיף ב), ששליח ציבור שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, יעמוד אחר תחתיו, ומתחיל מתחלת הברכה שטעה זה, אם היה הטעות באמצעיות, ואם היה בג' ראשונות, מתחיל בראש, ואם בג' אחרונות, מתחיל

הקידוש חציה באמירה וחציה בשמיעה, והעיר שמדברי השלחן ערוך סימן קצד הנ"ל, מבואר דבכה"ג לא מהני חציו באמירה וחציו בשמיעה, וכן השיג הגאון החזון איש (או"ח סימן כט סק"ו) על הגאון רבי עקיבא איגר. ע"ש. גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן רע"א סעיף ב ד"ה דאיתקש), העיר בקצרה על דברי הגאון רבי עקיבא איגר, שזהו דוחק לחלק הברכה לחצאין, אלא תאמר כל הברכה עם פתיחתה וחתימתה, וקודם הקידוש תניח לפניך יין או פת וכו'. ע"ש. וע"ע בספר קהילות יעקב קנייבסקי (ברכות סימן ט).

והנה מדברי מו"ר בתשובה שם משמע דלא ס"ל לחלק בין אם החזן אומר את כל הברכה דבכה"ג מהני חציו באמירה, לבין אם בין שניהם כל אחד אומר חצי ברכה דבכה"ג לא מהני, שהביא שם מש"כ התלמידי רבינו יונה (ברכות מז). גבי ולא יזרוק ברכה מפיו, שבראש השנה וביום הכפורים שהשליח צבור מוציא את הרבים ידי חובה, אומר רבינו הרב ר' יונה, שמנהגו שבשעה שמגיע השליח צבור לומר ודברך אמת וקיים לעד, הוא שותק, עד שיאמר השליח צבור ברוך אתה ה', ואחר כך אומר עמו מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, או ויום הכפורים, ועונה אחריו אמן. ואף על פי שאומר סוף החתימה לא הוי כעונה אמן אחר ברכתו וכו'. ע"ש. ולא חשש למה שחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה. ובבית יוסף (סימן נט) אחר שהזכיר דברי התלמידי רבנו יונה כתב להקשות על תשובת הרא"ש הנ"ל, שהיה אפשר לו לעשות בדרך אחרת, שיאמר עם החזן מלה במלה עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה

רצה. ע"ש. ובשלמא כשטעה באמצע הברכה מובן מדוע יעמוד אחר תחתיו ויחזור מתחילת הברכה, אך בשלשה ראשונות ושלשה אחרונות מדוע אם טעה החזן מתחיל מתחילת ג' אם חציו בשמיעה וחציו באמירה מהני, שימשיך מאותה ברכה שטעה בה. ועדיין יש לומר דשאני ג' ברכות שכתפילה שהן חשובות כברכה אחת. ואולם עי' בביאור הלכה (סימן קכו שם) שכתב, שמשמע מדברי רע"א ונשמת אדם דמאי דאמר' שחזור בג' ראשונות לראש זהו דוקא בלא כיוון השני, אבל אם כיוון לתפילת השליח ציבור ולא שח בנתיים מתחיל מאותה ברכה שטעה, כלומר שאף בחצי ברכה מהני חציו באמירה וחציו בשמיעה.

גם בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן כח) העיר ממה שמבואר בתוספות ברכות (מו. ד"ה ולמאן דאמר), וכן בהרא"ש שם, וממה שפסק בשולחן ערוך (סימן קצד סעי' ג) דלא מהני חציו באמירה וחציו בשמיעה, וכתב לתמוה מזה על מה שכתב הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן ז דף ז:), בדין גער בן שלש עשרה שנה ויום אחד שלא נבדק אם הביא שתי שערות, ורוצה להוציא אשה ידי חובת קידוש, שפסק המגן אברהם (סימן רע"א סק"ב) שאינו יכול להוציאה, שהרי בדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא, לפיכך תקדש היא לעצמה, והעלה הגאון בכוננת המגן אברהם, שתאמר כל נוסח ברכת הקידוש חוץ מפתיחתה וחתימתה שתשמע מהבר מצוה ותצא ידי חובתה, שהרי מן התורה אין חיוב רק להזכיר את יום השבת בדברי שבה, ופתיחת הברכה וחתימתה מדברי סופרים, ובזה שפיר יש לסמוך על חזקה דרבא. ע"ש. ונמצא שהאשה יוצאת ידי חובת ברכת

להוציא את השלישי, ששומע חצי ברכה מאחד, וחציה מאחר, אבל לאותם שנים לא מיירי, שכל אחד יוצא על ידי אמירת חצי הברכה, וחציה השני שמע מחבירו שנתכוון להוציאו, ובכהאי גוונא לא חשיב חילוק ברכה לשנים. ע"ש. (ועיין עוד בטעם הצבי במילואים דף קעד ע"א).

אלא שלכאורה בנידון דידן עדיין י"ל דהגם אי נימא שחציו בשמיעה וחציו באמירה מהני, כל זה דוקא כשהשומע והמתכוין לצאת ידי חובה הם שוים בדעתם, אבל בכה"ג שעושה השומע כונה נגדית שלא לצאת בחלק מהברכה שמברך המברך להוציאו, י"ל דגריעא ולא יוצא יד"ח. ועל כן יש עלינו לברר אם השומע הוא כעונה ממש או לא.

ומצינו שנחלקו רבותינו הראשונים רש"י ור"ת (סוכה לה): במי שעומד בתפלה ושמע קדיש וקדושה, דלרש"י ישתוק וישמע בכוונה והרי הוא כעונה, ולר"ת אם שותק ומכוין הו"ל הפסק. מבואר יוצא דלרש"י דלא הוי הפסק, שומע אינו כעונה ממש, ואם מחסר בכונה שלא לצאת ידי כל מה שמתכוין המוציא להוציאו דלא יצא יד"ח כלל. אבל לר"ת שומע כעונה ממש, ומש"ה הוי הפסק. וכן ביאר הצ"ח (ברכות כא: בתוס' ד"ה עד) שנחלקו רש"י ור"ת אם בדין שומע כעונה נחשב השומע כמדבר ומוציא הדיבור בשפתיו ממש או שאינו אלא כשומע, ותלה בצדדי מחלוקת זו את מחלוקתם של הראב"ד (בש"ת סימן פא), [והו"ד בש"ת הריב"ש (סימן קעח)]. והרמב"ן (סוף משפט החרם), בדין שבועה שנחלקו אם מועיל דין שומע כעונה להחשב כמבטא בשפתים את השבועה, והרמב"ן סובר שבשומע כעונה אינו נחשב

אחר חתימת השליח צבור אמן. וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות מז.) הנ"ל. וכתב שיש לומר שאף על פי שאמר בפיו כל הברכות, כל שאינו חותם בפיו אם יפנה לבבו לדברים אחרים באמצע הברכה הוי הפסק, ושאני רבינו יונה דרב גובריה ולכן לא חשש פן יפנה לבבו לדבר אחר. אי נמי שאני ברכות ראש השנה ויום הכפורים שהשליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתם ואפילו יפנה לבבו לדבר אחר שליח צבור מוציאו וכו'. ע"ש. ומוכח מדברי מרן שאף שחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה שפיר דמי. וכתב שמכאן סיוע לדברי הגאון רבי עקיבא איגר. ובודאי שבנידון הרע"א לא נוכל לחלק שיש חזן שאומר את כל הברכה ולכן השני יכול לצאת ידי חובה חציו באמירה וחציו בשמיעה שהא הקטן אינו מוציא ידי חובה, אבל מ"מ מדברי הרבינו יונה והרא"ש אין סתירה לחילוק זה, וכאמור אם החזן אומר את כל הברכה בכה"ג מהני חציו באמירה, ואם בין שניהם כל אחד אומר חצי ברכה בכה"ג לא מהני, והרא"ש ורבינו יונה מיירו שהחזן אומר על כל פנים את כל הברכה. עכ"פ גם הגאון רבי צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי (סימן ס) הוכיח מדברי הבית יוסף הנ"ל כדברי מורנו הרב שיוצא ידי חובה גם כשחצי הברכה באמירה וחציה בשמיעה. והעיר מההיא דהשלחן ערוך (סימן קצד). וסיים שלפי פירושו של הגאון רבי עקיבא איגר בברכות (כ:): מוכח שפיר שיוצאים ידי חובת הברכה כשחציה באמירה וחציה בשמיעה. ושהכי פשיטא ליה להגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן ז) הנ"ל. ע"כ. ודרך שלישי בזה יש בספר טעם הצבי על ברכות (סימן ט עמוד סח) שכתב, שמה שאמרו (סימן קצד) אין ברכה לחצאין, זהו כשבאים

שפתיים והבל פיו אינו נחשב הפסק, וכן מבואר בתלמידיו רבינו יונה (ברכות יג ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ויש) שכתבו, דכי אמר' שומע כעונה והוי הפסקה דוקא בדברים אחרים, אבל בזה שבחט של מקום הוא ולא דיינינן ליה הפסקה ושרי. ולדעת התוס' גדול כוחו של השומע שגם בלא עקימת שפתיים הוי הפסק לשומע. וכ"כ בשו"ת מנחת שמואל (ח"ג או"ח סיק ב אות ג), וע"ע בשו"ת הרי יהודה (ח"ב או"ח סימן כ).

ג הנה הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"א) כתב וז"ל: כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמברך. וכי' וכתב מרן הכסף משנה וא"ת ע"כ בנתכוין לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן, הא אפי' לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא, וי"ל דכשנתכוין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך. משמע לתירוץ זה דהשומע כשהוא עונה אמן הרי הוא כמברך גופיה, אבל כשלא ענה אמן אינו אלא כמברך אבל לא ממש. והביא דברי הרמב"ם הללו המרדכי (ברכות רמז קסח) ונראה שמסכים עימו, וכ"כ עוד הרמב"ם בתשובה (סימן רנו ד"ה ומה שהזכרתם), וכבר ידעתם כי השומע כעונה בכל מקום ועונה אמן כמברך. וכ"כ האורחות חיים (ח"א הלכות ברכות אות ב), והאבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם), והרשב"א (ברכות מב: ד"ה ולעניין) שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו, וכ"כ תלמידו בספר השולחן (הלכות סעודה סוף שער ג), ובספר האהל מועד (ח"א בשער הברכות, דרך א' נתיב י', דף צה רע"א). ולפי ביאור זה של הכסף משנה נוכל לומר דאף לשיטת רש"י

כמבטא בשפתיים, והוא כרש"י שאין שומע כעונה נחשב להפסק בתפילה כיון שאינו כמדבר ממש, ואולם הראב"ד ס"ל כהתוס' שחשיב כדיבור גמור, ולכן נחשב כמבטא בשפתיים. [וע"ע בנדוע ביהודה (מהוד"ק י"ד סימן סז) שביאר באופן אחר.]. וכן נקטו האליה רבה (או"ח סימן עה סק"ז), והמהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן לה) בביאור מחלוקת רש"י ור"ת הנזכרת. ומרן השו"ע (סימן קד ס"ז) תפס כשיטת רש"י שאפשר לצאת מדין שומע כעונה באמצע התפילה, ואינו נחשב בשמיעתו כדיבור ממש. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סימן ח אות כ).]. ולפ"ז י"ל דהכי נמי יש נפקותא גם אם יכול המתכוין לצאת יד"ח ולחלק כוונותיו ולהגבילם, או תלוי הוא ביד מי שמוציאו יד"ח, שלדעת רש"י שאינו כהמדבר ממש, י"ל שהוא תלוי ביד מי שמוציאו ולכן לא יוכל לחלק כוונותיו במה לצאת ובמה לא, ואם יעשה כן הרי זה כאינו כלל ולא יוצא ידי חובה, אבל לדעת ר"ת שהרי הוא כהמדבר ממש, י"ל שהוא ברשות עצמו ויוכל לחלק כוונותיו, ולפ"ז יצא, דמאחר והשו"ע ס"ל כרש"י אם יעשה כוונה נגדית שלא לצאת ידי חובה בכל מה שמוציא המדבר מפיו גרע בזה השומע ולא יצא ידי חובה כלל. אך אינו מוכרח, דשמא גם לשיטת רש"י שהעומד בתפילה יכול לכוין ליבו והרי הוא כעונה, יתכן וס"ל דחשיב כעונה ממש, רק הכא לא חשיב הפסק, דהא עש לומר דמדין הפסק בתפילה בעינן בשביל שיהיה הפסק עקימת שפתיים, כלומר דיבור בפועל, והיא לא היתה, ולכן הגם כי דין השומע הוא כעונה ממש, לא חשיב הפסק בתפילה. ובזה נחלקו רש"י ותוס', דלרש"י כאמור כל שלא היתה עקימת

הפסק בדבר שרק מבחינה דינית הוא כדיבור ממש. אבל עדיין יש קצת לחלק בין הנידונים דמה שמועיל לו לצאת במאי דחזי ליה כההיא דברכת מעין שלש היא שבשעה שחברו מוסיף בה בזה אין כוונתו לצאת, ולכן שפיר יוצא ידי חובה, משא"כ כשמחלק כוונתו ששרוצה לצאת ידי שהחיינו של הרגלים, ולא לצאת ידי חובת שהחיינו על הסוכה, דיכול להיות שזה אינו יכול לעשות. וי"ל.

ג היה נראה לכאורה לומר שאם ידוע לו קודם החג בשעה שהוא בונה את סוכתו שיתארח ביו"ט ראשון במקום אחר, שיברך את ברכת שהחיינו בשעה שהוא בונה את הסוכה. אבל עי' במושב זקנים לבעלי התוס' (ויקרא פרק כג פס' מב) שכתבו שבעשייתה אין מברכים שהחיינו. אע"ג דבגמ' (סוכה מו.) תני העושה סוכה לעצמו מברך לעשות ושהחיינו, דוקא בעושה סוכה בזמן מצוותו כמו בחול המועד, אבל אם עשה מערב יו"ט שאינו זמן מצוותו וכן בלולב, ולכן סודרן על הכוס. ע"כ. ושוב הדרינן לכללא דספק ברכות להקל ושב ואל תעשה עדיף.

ואף שלגבי ברכת שהחיינו כתב הב"ח (סימן כט), שמכיון שברכה זו באה על שמחת לבו של אדם יכול לברך, ואינו עובר על לא תשא, כל שהוא שמח ומברך להשי"ת. ע"ש. וכן מבואר בתשובת הריב"ש (סימן תקה.) וכ"כ הגר"י טייב בערך השלחן (סימן רג), דברכת שהחיינו אינה דומה לשאר ברכות, שיכול לברך שהחיינו מספק, וליכא חשש ברכה שאינה צריכה. וכן הסכים האליה רבה (סימן כב סק"א), וכ"כ הצמח צדק מליבאוויטש בפסקי דינים (ח"ב דף סט ע"ד), וכן כתב בשער הכולל (דף מא ע"ד). וכ"כ בשו"ת עמודי אור

דס"ל דכשהוא בתפילה שומע ומקשיב לקדיש ולקדושה ואינו הפסק מחמת שאינו כמדבר ממש, היינו משום שהוא רק שומע, אבל היכא שהוא שומע ועונה אמן י"ל דכהרמב"ם ס"ל וכפי שביאר הכסף משנה שכשהוא עונה אמן הרי הוא כמדבר ממש, וא"כ שפיר נוכל לומר כאן שכשהוא עונה אחר המברך ברכת שהחיינו של המארח הרי הוא כמדבר ממש, והוא ברשות עצמו ויוכל לחלק כוונותיו ולעשות כוונה נגדית שלא לצאת בברכת שהחיינו על עשיית הסוכה שלו. וכשיבוא לסוכתו יברך ברכת שהחיינו על סוכתו.

וראיה לזה יש ממה שדנו האחרונים במי שאכל מיני מזונות כשיעור ברכה אחרונה, אם יכול לצאת ידי חובה מחברו שמברך ברכת מעין שלש ומזכיר גם על הגפן, אם שמיעת על הגפן תחשב הפסק לגביה דידיה, עי' בשו"ת תורה לשמה (סימן סב) שכתב שלא נחשב הפסק, כי לזה אינו מתכוין. ועי' בשו"ת יגל יעקב (תאו"ח בהגהות השו"ע דף קנו ע"ב), וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן ריג אות א) דהשומע מן המברך ברכה הראויה לו מצי נפיק במאי דחזי לדידיה, אף על גב דהמברך כולל בה דברים אחרים. וראיה לזה הביא מדברי הרדב"ז בתשובה (סימן ססא), והביאו השערי תשובה (סימן ריג), וכ"כ ערך השולחן (סימן רט, וסימן ריג), וכ"כ הפתח הדביר (סימן קפח אות ה). וע"ע בשו"ת ירך אברהם למהר"א אישטרושה (או"ח סימן ז) באורך, ועל דבריו בספר טהרת המים (מע' מ אות עג). ובשו"ת יאודה יעלה למהר"י קובו (סימן כז). וכ"כ בספר ילקוט יוסף (סימן רח ס"ק כג), דלגבי דין הפסק בעינן שיהיה דיבור בפועל, ואין דין

ובשו"ת הרי יהודה (ח"א חיו"ד סימן כ אות י).
ע"ש.

ולפי המבואר במושב זקנים לבעלי התוס'
הנ"ל נמצא שגם אם נאנס ולא בירך
שהחיינו בסוכה ביו"ט אלא בביתו, נפטר
הוא מברכת שהחיינו על הסוכה ודלא כהר"ן
והראב"ד, שהרי כתבו שאינו מברך שהחיינו
על הסוכה רק בעושה סוכה בזמן מצותו,
ולא קודם לכן. וא"כ בודאי ששיטה זו חזי
להצטרף עם דעת האומרים שאם בירך
ברכת שהחיינו בקידוש בביתו שאינו יכול
לחזור ולברך שהחיינו אח"כ בסוכתו.

ולכך נראה דלהלכה בכל אופן אינו מברך
ברכת שהחיינו על עשיית הסוכה
משום ספק ברכות, ואינו מברך אפי' לא
בשעת עשיית הסוכה, ואע"פ שלא יהיה
בסוכתו ביו"ט ויתארח אצל חבירו. וכן אין
לו לברך היכא שבירך ברכת שהחיינו בביתו
מפני שנאנס ולא אכל ביו"ט בסוכה. וכן י"ל
שגם לא יעשה כוונה נגדית שלא לצאת ידי
חובתו בברכת שהחיינו שעל הרגל, דהא
לדעת המושב זקנים לא תיקנו ברכת
שהחיינו על הסוכה רק כשהוא עושה סוכה
בזמן מצותו ולא קודם לכן. ולפ"ז י"ל שרק
כשבנה סוכתו בחולו של מועד אז י"ל
שמכיון דלכו"ע לא נפטר בברכת שהחיינו
שאמר בשעת הקידוש, כהאי גונא צריך
לברך שהחיינו על עשיית הסוכה, אבל סוכה
שעושה קודם החג יפטור בברכת שהחיינו
של הרגל. וה' יאיר עינינו בתורתו ונפלאות
יראנו. אמן.

(סימן ב אות ב), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג
(סימן סט). אך המהר"י קולון (שורש מט) כתב,
שגם בברכת שהחיינו חישנין לאיסור ברכה
שאינה צריכה, וסב"ל. גם החתם סופר (חאו"ח
סימן נה) הביא דברי הב"ח (סימן כב) הנ"ל,
והעיר מתשובת הרשב"א (סימן רמה), דס"ל
דלא כהב"ח. ע"ש. וכן מבואר בשיורי כנה"ג
(סימן רכה הגב"י אות א), שאין לברך שהחיינו
מספק, דקי"ל ספק ברכות להקל. ע"ש. וכן
דעת הרדב"ז בתשובה (ח"א סימן שיט), וכ"כ
הפרי חדש (יור"ד סימן כח סק"ח). וכ"כ בשו"ת
בנין עולם (חיו"ד סימן ט). וכ"כ הגאון מהר"י
עייאש בספר מטה יהודה (סימן רכה סק"ב)
בדעת מרן, שאין לברך שהחיינו מספק.
ע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ
(סימן כד). וכ"כ הרה"ג שמ"ח גאנין בספר
שמח נפש (דף ס ע"ב), דמרן ס"ל כהב"ח,
והכי נקטינן שלא לברך שהחיינו מספק.
ע"ש. והפמ"ג (סימן רכה א"א סק"ט) ג"כ כתב,
שאף שהב"ח ס"ל שמברך שהחיינו מספק,
"לדין להלכה נקטינן שאין לברך שהחיינו
מספק". וכ"כ בספר בירך את אברהם (סימן
סג, וסימן סה אות יא). וכ"כ בשו"ת בכורי שלמה
(חאו"ח סימן מח אות ב), ובשו"ת מעשה איש
(סימן ה). ובשדי חמד (מערכת סוכה אות ו), וכן
כתב הגרי"ח בספר בן איש חי (פרשת וישב אות
יא), וכן פסק בכף החיים (סימן תרעא ס"ק עה).
וכ"כ מו"ר בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' נו),
ועוד לו בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' קכז),
וע"ע בצל"ח (ברכות ט), ובשו"ת תשובה
מאהבה (ח"ב סימן רלט). ובשו"ת יביע אומר
(ח"ד סימן נ אות ד), ובחלק ו (סימן מב אות ד).
וע"ע בספר חזון עובדיה (חנוכה עמ' קלט).

הרב ברוך מרדכי מימון

קהילת מנין אברכים - נווה יעקב

סוכה הפסולה מדרבנן אי יוצא בה מדאורייתא

סתורת דברי התוס'

לא קיים.] ומתבאר מדברי התוס' דכיוון שיש גזירה מדרבנן שמא ימשך, לא יוצאין בה יד"ח אף מדאו'.¹

הנפק'מ בניהון זה

ב. ובאמת זוהי שאלה כללית בכל התורה, האם כשרבנן פסלו, הגבילו, או הצריכו דבר מסוים, ועבר על הדין דרבנן האם יוצא עכ"פ ידי הדאו', או שאינו יוצא כלל. ויש בכך נפק'מ רבות, ונציין חלקם. א' - האם כופין אותו עד שתצא נפשו לישב בסוכה הכשרה אף מדרבנן, לדעת רש"י (כתובות צא: ד"ה מצווה) שאין כופין אלא במ"ע דאו', שאם לא יצא אף מדאו', א"כ יכפוהו לישב בסוכה אחרת, [כ"כ המנ"ח (מצווה י' סוף אות ב' [כ"ג]) לענין מצה]. ב' - אם אח"כ נודמן לו לקיים את המצווה כתקנה אך צריך לדחות לאו בשביל לקיימה, שאם יצא מדאו' בפעם הראשונה, א"כ לא ידחה את הלאו, אך אם לא יצא יד"ח אף מדאו', ידחה את הלאו, [כ"כ השאג"א (ריש סי' צ"ז) לענין אם קיים מצווה

א. הק' התוס' (סוכה ב. ד"ה כי) אמאי גשמים סימן קללה בחג (תענית ב.) הלא יכול לקבוע את הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואת"ל דאסור משום גזירת תקרה וכו', מ"מ כיוון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייך לומר שהגשמים סימן קללה. עת"ד. ובפשטות כוונתם דאע"פ שפסולה מדרבנן, מ"מ יוצאין בה יד"ח מדאו', וא"כ מדוע גשמים סימן קללה. ומבואר מדבריהם דאף סוכה שפסולה מדרבנן, מ"מ יוצאין בה יד"ח מדאו'.

וצ"ע מדברי התוס' להלן (ג. ד"ה דאמר) לגבי היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דב"ש סברי דיש גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, וכ' התוס' בסו"ד דאפי' מדאו' לא קיים המצווה לב"ש, כדמשמע מהלשון (סוכה כח.) "לא קיימת מצוות סוכה מימך". [ועפ"ז ביארו את דברי הגמ' (ברכות יא.) לגבי ק"ש בהטיה "עשה כב"ש לא עשה ולא כלום", דאף מדאו'

א. וכן מתבאר מדברי הרעק"א (תוס' רעק"א תענית פ"א מ"א) עיי"ש, וכן כ' להדיא בנו הגר"ש איגר בספר העיקרים (ח"ב עמ' רע"ו) "דהא לא אסרו חכמים לישב בסוכה זו, אלא דאמרו שסוכה זו פסולה ודינה כבית, והלא בגשמים יורדים דרשאי לאכול בבית רשאי לאכול עכ"פ בסוכה זו, וכיוון דרשאי ממילא חייב, אף דמדרבנן פסולה היא, מ"מ יהיה יוצא בה ידי דאו' עכ"פ".

ב. וכן דייקו כמה אחרונים [עי' חכמת שלמה (או"ח תרל"ד, ד'), משנת יעבץ (או"ח סי' ס"ד, ג'), ועוד רבים] מלשון הרמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ח) והשו"ע (או"ח תרל"ד, ד') "כאילו לא אכל בסוכה". [ועי' לקמיה משכ"ב]. ודלא כשי' הר"ן (סוכה יב. מדהר"ף, ופסחים כה: מדהר"ף) והריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא דתנן) דרק מדרבנן לא קיים.

הטעם שלא יוצא אף מדאו'

ג. והנה בעיקר דברי התוס' (בדף ג.) דלא יוצאין אפי' מדאו', יל"ע מהו הטעם, דהא סו"ס מדאו' הסוכה כשרה, [וכלשון החכמת שלמה (או"ח תרל"ד, ד) "הרי מצד הסברא ודאי אי אפשר לומר מה דמן התורה כשר, רק מדרבנן לא מהני, שלא יהיה יוצא בו ידי מצווה מן התורה, ודאי אין השכל נותן כן"] וכי השוחט ונמצא פסול דרבנן בשחיטתו, השחיטה מתבטלת מדאו' ולוקה על אכילתו משום נבילה, או המגרש בגט פסול מדרבנן, וכי נשארת א"א מדאו', הלא אם התקדשה לאחר צריכה ממנו גט [דב"א הנזכר להלן].
ונשנו בזה כמה דרכים באחרונים.

א' - הפמ"ג (פתיחה להל' ק"ש, וכע"ז בס' ל"ח מש"ז סק"א) כ' דהוא משום הכח שיש לחכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת (יבמות צ:). ומבואר בדבריו חידוש גדול שאין הפירוש שיכולים רק להורות לגברא לא לעשות מצווה מסויימת [כגון שופר ולולב בשבת וכד'] נגד ציווי התורה, אלא יכולים גם לעקור את גוף המצווה, וכן כאן עקרו את מצוות סוכה [והיינו דחכמים עקרו מצוות סוכה בצורה זו ששולחנו בתוך הבית], ואינו מקיים אף מדאו'. [וגדולה מזו מצינו ברבינו יונה ריש ברכות א.] מדהר"ף) דלחכמים שזמן ק"ש עד חצות, אף שהוא מדרבנן, מ"מ אם קראה לאחר חצות לא קיים אפי' מדאו', והיינו כנ"ל משום שיש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת.]

ולדבריו צ"ב מדוע בקבעה במסמרים מבו' בתוס' (ב.) שאם פסולה רק מדרבנן, יוצאין יד"ח מדאו'. ואולי יש לחלק, דבקבעה במסמרים בשעת הגשמים אין לו אפשרות אחרת לקיים את המצווה, ולכן לא

בעבירה האם מצהב"ב לדעות שהוי מדרבנן, והובא במנ"ח הנ"ל לענייננו]. ג' - בספק על הדין דרבנן, כגון בספק אם חשיב שולחנו בתוך הבית, דאם אינו יוצא אף מדאו' חשיב ספיקא דאו' ולחומרא, ואם מדאו' יצא אף כששולחנו בתוך הבית הוי ספיקא דרבנן ולקולא, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ד אות י"א) ועיי"ש מה שנסתפק בזה די"ל דחשיב ספד"ר אף אם פסול מדאו' כיוון ששורשו מדרבנן]. ד' - אם יכול לצאת יד"ח ע"י שמיעה מקטן, כגון בקידוש בתפילה שלא על הכוס, דאם יצא יד"ח קידוש מדאו' יוצא מקטן כיוון שאף הוא חייב רק מדרבנן, אך אם לא יצא אף מדאו', לא יוצא יד"ח ע"י הקטן, דלא אתי דרבנן ומפיק דאו', וכן כה"ג באשה לדעות שאין ערבות בנשים, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות ח') ועיי"ש עוד משכ"ב, ועי' בפמ"ג (תרל"ד א"א סק"ב) שכ' על כע"ז שהוא דרך דחוק ורחוק]. ה' - באופן שאין לו אפשרות לקיים המצווה אלא רק באופן שפסול מדרבנן, האם יש ענין לקיים בכה"ג, דאם אינו יוצא אף מדאו', א"כ אין ענין לקיים באופן זה, [כ"כ הפמ"ג (הנ"ל אות ז' הב'), אולם עיי"ש מה שהאריך דאולי בכה"ג שאינו יכול לקיים באופ"א, אף חכמים לא העמידו דבריהם]. ו' - אם המצווה לא נוהגת בזמן מסוים מדרבנן, אי חשיב מ"ע שהז"ג מדאו' לפטור נשים, [כ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב סוף אות ט"ו, וס' ל"ח מש"ז סק"א)]. ז' - בביאה"ל (או"ח תרל"ד ד"ה כאלו) כ' דלדינא אין נפקותא במח' התוס' והר"ן לגבי שולחנו בתוך הבית, אם לא יוצא יד"ח רק מדרבנן או אף מדאו', כיוון שעכ"פ חייב לחזור ולאכול בסוכה. וכונתו שאין נפק"מ באופן שש"ט. [אלא דהביא שם מח' הפמ"ג והבכור"י אם בייך זמן בסוכה כזו אם יחזור ויברך].

המצווה כלל אף מדאו', והוא נידון גדול בראשונים ובאחרונים.¹ ב' - ועוד, במה שנקט בפשיטות דאף מצווה דאו' הבאה בעבירה דרבנן, הוי מצהב"ב, והוא חידוש גדול.² ג' - עוד יש להעיר דיש מן האחרונים שנקטו דאין מצהב"ב אלא כשהעבירה היא בחפצא של המצווה, אך כשהעבירה היא על פעולת המצווה לא אמרי' בזה מצהב"ב. ד' - ובעיקר דבריו צ"ב מהיכ"ת שרבנן הטילו איסור לאכול בסוכה כזו, הלא ודאי יותר מסתבר שרבנן אמרו שאין יוצאין יד"ח באכילה כזו. [אא"כ נימא דרבנן רצו שלא יצאו יד"ח אפי' מדאו' כדי שאנשים לא יבואו לעשות כן, אך זהו דבר רחוק]. ה' - וביותר שיוצא לפי"ד דבר חידוש, שעדיף לאכול בתוך הבית ולא בתוך סוכה זו ששולחנו בתוך הבית, ולא מסתבר כן כלל.

ג' - ובעונג יום טוב (או"ח סי' ט') כ' לבאר כעין דברי הדב"א, והוא דבשולחנו בתוך הבית שאמרו זקני ב"ש אם היית עושה כן לא קיימת מצוות סוכה מימך, היינו דלא קיים מדאו', ואע"פ שאף לב"ש גופיהו כל הפסול הוא רק מדרבנן וקיים עכ"פ מדאו', מ"מ ר' יוחנן החורני שעשה כן מוחמת שחלק

עקרו את המצווה, משא"כ בשולחנו בתוך הבית שיכול להוציאו לסוכה, [או עכ"פ לאכול בלא שולחן, בסוכה קטנה], ולכן עקרו חכמים את המצווה. (וכ"כ בספר הערות להגר"ש א). אלא דיל"ע אם אכל בסוכה הקבועה במסמרים בשעה שלא ירדו גשמים, דלפי"ז לא יצא יד"ח אף מדאו', וזהו דבר תמוה לומר שאם אין גשמים יורדים פסול אף מדאו', וכשגשמים יורדים לא פסלו מדאו' ובכ"ז פסול מדרבנן, דלכאו' הכל תקנה אחת [ועיי"ש בפמ"ג].

ב' - ובדבר אברהם (ח"ב סי' כ"ו אות י') כ' לבאר באופ"א, דבשולחנו בתוך הבית רבנן הטילו איסור לישב בסוכה כזו מחשש שמא ימשך, ומכיוון שיש איסור דרבנן לאכול בסוכה זו, לא יוצא אפי' מדאו' משום מצווה הבאה בעבירה. ומחדש הדב"א שאפילו אם אין לו סוכה אחרת לישב בה אלא בסוכה זו ששולחנו בתוך הבית, מוטב שלא יאכל בסוכה כלל, משום שיש איסור דרבנן לאכול בסוכה כזו.

ומבואר בדבריו כמה חידושים. א' - חדא, מה שנקט שבמצהב"ב לא קיים

ג. והא דבקי"ש אמרו (ברכות יא.) "עשה כב"ש לא עשה ולא כלום", ולשיטת התוס' אינו יוצא אף מדאו', (דבשלמא לפמ"ג היינו משום הכה שיש לחכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת], ביאר הדב"א דאף בק"ש אסרו לקרוא בהטיה, כדי שלא יקבע ההלכה כב"ש. [אולם דברי הרבינו יונה הגי' לגבי קורא ק"ש לאחר חצות, אי"ז מיישב דלכאו' ודאי לא אסרו לקרוא לאחר חצות, אלא דחייבו לקרוא קודם חצות].

ד. ואדרבה בתוס' (ט.) כ' דהוי פסול רק מדרבנן, וכן שי' התורא"ש (שם) והרמב"ן (פסחים לה.), וע"ע בשאג"א (סי' צ"ט) באורך, ואכמ"ל.

ה. עי' בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' מ"ז אות ט') שהוכיח מהרמב"ם דבעבירה דרבנן ל"א מצהב"ב, אולם שי' רש"י (פסחים לה: ד"ה טבול וד"ה דמאי) דאף בעבירה דרבנן אמרי' מצהב"ב, ועי' בשער המלך (פ"ח מהל' לולב ה"א) ובשדי חמד (כללים מערכת המ' כלל ע"ז אות ז') שהאריכו בזה.

ו. עי' שו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ל' אות א', וסי' ל"א אות י"א), שערי יושר (ש"ג פי"ט) ועוד.

דעת הפמ"ג והרעק"א בניהו"ד

ד. והמבואר מזה, דלדעת הפמ"ג הוא נידון כללי אם כשיש דין דרבנן מקיים הדאו', ואילו לדעת העיוו"ט והדב"א בדר"כ יוצא מדאו', ורק לגבי סוכה וק"ש דעת התוס' שלא קיים אף הדאו'.

והנה הפמ"ג במקומות רבים (פתיחה כוללת ח"ג וח"ד הנ"ל, פתיחה להל' ק"ש, תרל"ד א"א סק"ב ועוד) נקט כדבר פשוט שאם פסול מדרבנן, לא יוצא יד"ח אף מדאו', והביא כמקור לדבריו את התוס' הנ"ל (סוכה ג.) והתוס' בברכות (יא.) והרבינו יונה הנ"ל (ברכות א. מדהרי"ף), ולא ציין כלל שהתוס' (סוכה ב.) והר"ן (סוכה יב. מדהרי"ף, ופסחים כה: מדהרי"ף) והריטב"א (סוכה כח. ד"ה הא דתנן) פליגי. ואדרבה התקשה הפמ"ג (בפתיחה להל' ק"ש) מדברי הריטב"א שכל פסולין דרבנן בשעת הדחק יוצאין ומברכין עליהם דאוקמה על הדאו', שסותרים לכאו' לתוס' שפסול דרבנן פוסל אף מדאו', וחילק בין אם הוא אנוס או שעובר במזיד. ולא זכר שר שהריטב"א גופיה פליג על תוס' לגבי שולחנו בתוך הבית וסב"ל (כח.) ש"לא קיימת מצוות סוכה מימיך", היינו כתקנה. ועי' בערו"ג (סוכה ג.) שהביא על דברי התוס' שלא יוצא אף מדאו', שהר"ן והריטב"א (כח.) פליגי.

על ב"ש ובהא הלכה כב"ש שהו רובא, א"כ עבר על אחרי רבים להטות והוי מצהב"ב!

ואף לדברי העונג יו"ט קשיא חלק מן הקו' הנ"ל. ועוד יש להוסיף, דלדבריו [וכן כתב להדיא] אם אכל ושולחנו בתוך הבית לא משום שחולק על ב"ש אלא משום שאין לו סוכה אחרת, שפיר יוצא יד"ח מדאו', ולא משמע כן מפשטות דברי התוס', אלא דבכל גווני לא יוצא יד"ח.

ד' - עוד הביא שם הדב"א בשם הגרא"ב קמאי זצ"ל, [וכ"כ בחכמת שלמה (או"ח תרל"ד, ד)] דהא דלא יוצא יד"ח אף מדאו' הוא דווקא בסוכה, משום דרבנן הפקירו את הסוכה ע"י הפקר ב"ד, וממילא אינה שלו ולא יוצא יד"ח. וכ' עליו הדב"א דזהו רק מדרך הפלפול ואינו לקושטא דמילתא.

ועוד הק' ע"ד מה יענה בהא דק"ש דלא שייך לומר הפקר ב"ד. [ובאמת החכמת שלמה הנ"ל סב"ל דרק בסוכה הדין כן, עיי"ש]. ועוה"ק הדב"א בשם אביו הג"ר זלמן סנדר זצ"ל (הובא בהוספות בסוף הספר הנקראות מסגרת זהב) דהא סוכה שאולה כשרה דאין דין לכס ורק סוכה גזולה פסולה, ומדוע לא יוצא יד"ח בסוכה של הפקר. ועיי"ש בהמשך מש"כ בזה, וע"ע משכ"ב החכמת שלמה הנ"ל.

ז. וכן לגבי ק"ש בהטיה, אינו יוצא אף מדאו', משום דכיוון שמטה בכוונה משום דעת ב"ש, עובר על אחרי רבים להטות, והוי מצהב"ב. [אולם אי"ז מיישב את ש"י הרבינו יונה וכו"ל].
ח. וכמו"כ במנ"ח (מצווה י' סוף אות ב' [כ"ג] לגבי מצה של טבל דרבנן, ומצווה ל"א אות א' [ג'] לגבי קידוש בלי כוס, ומצווה ר"ז אות א' לגבי פאה) הביא דברי הפמ"ג בשם התוס' גם לענין שאר מצוות, ולא הביא שיש ראשונים שנח' על תוס', ואף התוס' שמא לא אמרו זאת אלא בסוכה וק"ש.
ט. הרשב"א בשבע שיטות (סוכה יד:) שכידוע אינם מהרשב"א אלא מהריטב"א, וכמ"ש כיוצ"ב בענייניו השד"ח (כללים מע' המ' אות נ"ט) על המחצה"ש, וכ"כ בידיעות נכבדות שבריש הקובץ הערות.

כשיאמרו לו לעלות לדוכן. ד' - וכן בשו"ת רעק"א (סי' ז') פשיטא ליה דיוצאים יד"ח קידוש מדאו' בתפילה, אע"פ שמדרבנן צריך לקדש על הכוס. [ובזה להדיא כ' הפמ"ג הנ"ל (פתיחה כללית ח"ג אות ז') דלא יצא יד"ח אף מדאו']. ה' - ועוד יש להוכיח כן ממה שהעיר על דברי הרבינו יונה (ריש ברכות הנ"ל) שכ' "ונראה למורי הרב נר"ו דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה [היינו לא רק ברכות ק"ש] שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולים חכמים לפוטרו ממצוות עשה כל זמן שעושים כן משום סייג או משום קיום המצווה עצמה, דהכי חזינן בלולב וכו' וגבי סדין בציצית". והעיר הרעק"א "יסוד מה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, והראיה מלולב וסדין בציצית, הוא סוגיא ערוכה יבמות (ז:). ולכאו' י"ל בשי' הרבינו יונה, דהרי לא הוכיח כן מכל הסוגיא שיש כח לחכמים לעקור אלא רק מלולב וסדין בציצית, והיינו משום דהתם מוכח דחכמים הפקיעו את המצווה לגמרי ולא רק שחכמים יכולים לומר לעבור על ד"ת, [וכפי שנראה שהבין הפמ"ג שהביא את דברי הרבינו יונה לדבריו], ואכמ"ל. ולכאו' הרעק"א לשי', שלא הבין ששייך להפקיע המצווה לגמרי, אלא זהו רק דין לא לקיים את המצווה, ולכן הק' דזהו סוגיא ערוכה. הרי דשיטת הרעק"א דאף אם מדרבנן אינו יוצא יד"ח סוכה או דאינו זמן תקיעה וכד', מ"מ קיים את המצווה דאו'.

ועוד יש להאריך רבות בשיטות הראשונים והאחרונים וראיות לצדדים השונים בנושא חשוב זה, האם מקיים הדאו' כשיש כנגד דין דרבנן, אולם לא עת האסף המקנה, ואי"ה עוד חזון למועד.

עוד הסתפק הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב סוף אות ט"ו) אם המצווה לא נוהגת בזמן מסוים אי חשיב מ"ע שהז"ג לפטור נשים. ובפמ"ג (ל"ח מ"ש" סק"א) נראה שהחליט בזה שחשיב ז"ג, עפ"י שי' התוס' הנ"ל.

ואולם במקום אחר (קפ"ד א"א סק"ח) כותב הפמ"ג "מריש הו"א הא דכתבו התוספות (סוכה ג.) [הוא הדין] דכל מה שאמרו חז"ל ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ועי' תוס' (ברכות יא.), כיוון דשמענא להא דכתב הט"ז (שם סק"א) דמזיד דיעבד יצא דספק ברכות להקל, והא ברכהמ"ז דין תורה וספק פלוגתא לחומרא, שמע מינה דסובר אף דמדרבנן לא יצא, מן התורה יצא". ומשמע שכוונתו לחלק בדעת התוס' גופא שלא בכל מקום אמרו תוס' להאי כללא שלא יצא יד"ח מדאו'. וצ"ב. [ועוד מצינו בזה אריכות דברים בפמ"ג במקומות נוספים ואכמ"ל].

ומאידך שיטת הרעק"א נראה שדרך בשיטת הסוברים שיוצא יד"ח מדאו'. וכן נראה מדבריו בכ"ד, א' - חדא בתוס' רעק"א (תענית פ"א מ"א) כ' בבאור התוס' ריש סוכה הנ"ל "לענ"ד ביאור דבריהם דמ"מ יכול לקבוע במסמרים ויהיה יוצא עכ"פ ידי סוכה דאו'". ב' - וכן דדרו"ח לרעק"א (מערכה ח) כתב בתו"ד "דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצוות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת". ג' - ועוד מצינו כן בהגתו על המג"א (קכ"ח סק"ד) לגבי פסולים מלעלות לדוכן מדרבנן, דאף אם העמידו דבריהם במקום תורה בשוא"ת, מ"מ היה צריך לצאת כדי שלא יעבור על עשה דאו' באונס [כיוון שחכמים אמרו לא לעלות]

ישוב סתירת התוס'

ה. ונראה בישוב סתירת דברי התוס' [ועפ"ז יחבארו עוד מקומות] בעזהש"ת, דיש חילוק בצורת תקנת חז"ל האם הם אסרו דבר מסוים משום גזירה וכד' או שאמרו דין נוסף בדבר מדרבנן. ועפ"ז נראה לחלק דכל מה שלא יוצא אף מדאו', זהו דווקא כשרבנן נתנו דין נוסף בדבר, וכיוון שמדרבנן צורת המצווה היא באופן מסוים, לא יוצא אף מדאו' כיוון שרבנן קבעו שצורת המצווה היא באופן זה דווקא, אבל היכא שזהו רק איסור כגון גזירה משום דבר מסוים, ככה"ג שפיר יצא מדאו' דאף שעבר על האיסור דרבנן, סו"ס קיים את המצווה.

וממילא י"ל שבקבעה במסמרים דהוי משום גזירת תקרה, הגדר הוא שיש איסור דרבנן לישב בסוכה כזו גזירה שמא יבא לישב בבית, ולא שרבנן פסלו סוכה כזו, ולכן הסוכה כשירה מדאו', ומאידך בשולחנו בתוך הבית אין הגדר שאסרו לישב בסוכה כששולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא משום חשש זה רבנן פסלו את צורת ישיבה זו, ומשו"ה לא יוצא אף מדאו'. [וכיצ"ב י"ל בדברי רבינו יונה לגבי ק"ש, דרבנן הגבילו זמן המצווה עד חצות, וממילא אינו מקיים אחרי חצות אף מדאו', וכן לגבי קידוש שלא על הכוס לדעת הפמ"ג שאינו יוצא אף מדאו', משום שצורת המצווה מדרבנן הוא דווקא על הכוס, ומאידך יש לקיים דברי הרעק"א לגבי שופר בשבת גם לסברא זו, דהתם רבנן אסרו לתקוע בשבת שמא יעביר ד"א ברה"ר, אך לא הגבילו את המצווה עצמה, ויש לדון בכל דין ודין לגופו].

והנה עצם החילוק לגבי אם יצא מדאו' בין אם רבנן אסרו לקיים באופן מסוים או

שאמרו דין נוסף, הוא מבואר בסברא, אלא שצריך להביא מקורות לכל מקום מהו הגדר שרבנן אמרו.

ונראה להביא ראיה לכך שיש לחלק בין גזירת תקרה שהיא איסור דרבנן, לבין החשש דשמא ימשך שהיא דין דרבנן.

דהנה הריטב"א (סוכה יד:) כ' לגבי שעת הסכנה "אבל בנסרין שפסולן אינן בגופן, אלא מדרבנן משום גזירה, אמרו רבנן דבשעת הסכנה לא גזרו". והנה מלבד משמעות הלשון "פסולן אינן בגופן אלא מדרבנן משום גזירה" וכו' דמשמע שאי"ז דין דרבנן אלא איסור, עוד צ"ב דהרי שיטת הריטב"א (כח:) דאף בשולחנו בתוך הבית יוצא עכ"פ הדאו', ומדוע צ"ל כאן שבשעת הסכנה לא גזרו, הול"ל שבשעת הסכנה צריך לקיים עכ"פ הדין דאו', וכפי שמשמע להדיא לשון הרעק"א (בתוספותיו לתענית הג"ל) לגבי ירידת גשמים בסוכה הקבועה במסמרים "ויהיה יוצא עכ"פ ידי סוכה דאו'". אלא ודאי נראה מדבריו שלמד שגזירת תקרה זהו איסור דרבנן שמא ישב בבית ולא פסול דרבנן, ולכן אף בשעת הסכנה היה אסור לישב בסוכה המסוככת בנסרים, [וכמו לגבי תקיעת שופר בשבת שלא נאמר שיתקע כדי לקיים עכ"פ המצווה דאו', דרבנן גזרו לא לתקוע, אלא דשם הוא יותר פשוט כיוון שגזרו על מקרה זה גופא], אילולי הטעם שבשעת הסכנה רבנן כלל לא גזרו.

ומאידך לגבי שולחנו בתוך הבית נראה להביא ראיה שאין הכוונה שרבנן רק אסרו לאכול בצורה כזו שמא ימשך, אלא משום החשש שמא ימשך רבנן פסלו את צורת ישיבה זו, דהנה לשון הרמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ח) והשו"ע (או"ח תרל"ד, ד) "מי שהיה

איסור משום חשש שמא ימשך, אלא הוי אף פסול דרבנן בצורת אכילה כזו.

וכה"ג בדברי הרבינו יונה לגבי ק"ש, פשוט שרבנן הגבילו את זמן הקריאה, ולא שאסרו לקרוא לאחר חצות, וכן בדברי הפמ"ג לגבי קידוש על הכוס, רבנן הצריכו לקדש על הכוס דווקא ולא שאסרו לקדש שלא על הכוס, ולהכי לא יצא אף מדאו' אם קידש שלא על הכוס.

ומאחר שנתבאר החילוק בתקנות חז"ל בין גזירת תקרה לשמא ימשך, מעתה א"ש סתירת דברי התוס' אם יוצא יד"ח הדאו' או לא, וכמשנ"ת בס"ד.

ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ואכל, כאילו לא אכל בסוכה אפילו היא סוכה גדולה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, ומשמע שגדר הדין הוא כאילו לא אכל בסוכה. ועוד יש להוכיח כן משיטת הרי"ף (ד.) שפסק כב"ש בתרתי [אף בסוכה קטנה] משום דחד טעמא הוא לתרוויהו, וביאר הר"ן דהיינו משום הגזירה שמא ימשך. ובפשטות בסוכה קטנה ודאי הוי פסול דרבנן, שסוכה כזו פסולה מדרבנן מחשש שמא ימשך [ומוכח כן מהא דפסול אף לשינה, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ], ולא הוי רק איסור לאכול בצורה כזו, וממילא אף בסוכה גדולה כששולחנו בתוך הבית לא הוי רק

הרב הוד אזולאי

קהילת בני הישיבות - שמראל הנביא-מעלות דפנה

רחיצה ביום טוב שחל במוצ"ש במים שהוחמו מאליהם בשבת

ברורה לי כל הצורך ולא ראיתי כעת מי שקיבצה וביארה למקום אחד, אמרתי להקל על הלומדים ולקבץ את הדברים ומתוך כך יתבארו כמה דינים.

הנה מצאנו סוגיא זו בכמה דוכתי בגמ' ובראשונים ובתחילה מקור הדין מהא דריש ביצה שקי"ל ביצה שנולדה ביום טוב אסורה אטו ביצה שנולדה ביו"ט שאחר השבת וזו אסורה מחמת הכנה דרבה שכל ביצה שנולדה כעת נגמרה מאתמול ואם נולדה ביום טוב נגמרה בשבת ונמצא יום טוב מכין לשבת וכתוב והכינו את אשר

יש שהורו ביום טוב שחל במוצאי שבת שיש לאסור להתרחץ במים חמים שהוחמו מאליהם על ידי הודוד שמש אף שלדעת השו"ע [סימן תקיא סעיף ב] מותר לרחוץ בחמים שהוחמו מערב יו"ט או בהוחמו מאליהם ביום טוב כמו שמשמע בגאון רע"א [סימן שכו על מג"א סק"ד], וטעמו שכיון שהמים הוחמו בשבת על ידי החמה יש לאסור בזה משום הכנה דרבה [ביצה ב ע"ב] וכמבואר בשו"ע בכמה דוכתי.

אמנם לאחר העיון נראה שאין לאסור בזה, ומחמת שראיתי שסוגיא דהכנה אינה

במשנ"ב שם ובשעה"צ [שם סקט"ז] מה שכתב בזה.

עוד מצינו בטור [סימן תקז] בשם אחיו רבי יחיאל דין עצים שנשרו לתנור בשבת אסור להסיקם ביום טוב שאחריו שכיון שבשבת הוי מוקצה נמצא שיום טוב הכין לשבת והוי הכנה דרבה ועיין במג"א שם שהוי רק מדרבנן כיון שמהתורה ליכא מוקצה ונמצא ששבת לעצמה הכינה ועיין משנ"ב וביאה"ל שם מה שהעלה בזה.

עוד מצינו מחלוקת הראשונים בביאור דברי הירושלמי [פרק א הלכה א] בדין פתילות שכבו בשבת מהו להדליקם ביום טוב או בשני ימים של ר"ה שהרא"ש [פ"א סימן א] הביא ב' דעות אם האיסור משום הכנה שעל ידי שנכבו נעשו ראויים להדלקה יותר או משום קדושה אחת ובטור הביא ב' דעות, והבית יוסף שם תמה על דברי ספר התרומה שאסר בזה [ועיין בנו"כ שם מה שביארו את דבריו ואכ"מ] ולהלכה היקל בזה שהרי לא הכין כלום שהכל היה בעולם וברמ"א הביא ב' דעות ובסימן תקד סעיף ד פסק להתיר, ועיין משנ"ב [סימן תקא סקל"ד] בשם הפוסקים שראוי להחמיר בזה לכתחילה.

איברא שיש לדון בעיקר האיסור בפתילה לפי מה שכתבו הר"ן והרמב"ן שנביא לקמן שכל דבר שמוכן ליומו לא נאסר משום הכנה וכגון עגל שנולד בשבת מותר ביום טוב כיון שגם ביומו מוכן הוא לבריא באומצא אם יש חולה שיש בו סכנה ואם כן כל פתילה ראויה היא ליומה ואם כן אם הדליק ביום ראשון של ר"ה הרי אף אחר שנכבו עכול להדליקם שוב ונמצא ליומו הכין ולא ליום שאחריו והניחא בשבת

יביאו שסעודת יום טוב חשובה ובעיא הכנה בחול ולא בשבת וכמבואר ברש"י שם, ובתוס' [שם ד"ה והיה] הקשו דאם כן היאך אופים מיום טוב לשבת הא הכנה דאורייתא ותיצו שהוי רק מדרבנן או משום הואיל ואי מקלעו אורחים חזי ליה השתא או שאין איסור מהתורה אלא בביצה שהוי הכנה גמורה אך בישול ואפיה אינם הכנה גמורה אלא מחוסרים תיקון ולכן איסורם רק מדרבנן ומהני עירוב תבשילין עי"ש, וקרוב לזה כתבו בהגהות אשרי ובר"ן שם, ועיין שם בר"ן שביאר זאת היטב והעולה מדבריו שכל דין הכנה הוא שכל דבר שנעשה או נולד בשבת ואסור לכו ביום אז אסור גם ביום טוב שאחריו שכיון שאי אפשר להשתמש בו ביומו נמצא שמכין הוא ליום שאחריו והוי הכנה האסורה אך אם הוא מותר לכו ביום נמצא שליומו הכין ולא ליום שאחריו ולכן אף המבשל ביום טוב כיון שאם יבואו אורחים חזי ליה לכו ביום נמצא שיום טוב לעצמו הכין ולא ליום שאחריו.

ובשו"ע [סימן תקיג סעיף א' וה'] פסק שביצה שנולדה ביום טוב אסורה אטו יו"ט שאחר השבת שאז אסורה מהתורה משום הכנה דרבה וכן אם נולדה בשבת אסורה ביום טוב שאחריו מדרבנן משום הכנה ואף שנגמרה בחול שהרי אם נולדה בשבת נגמרה בשישי שהוא חול אפ"ה הוי הכנה כמבואר במג"א שם [סק"ח] בשם התוס' שסוף סוף השבת הכינה קצת ליום טוב שהרי אסורה לכו ביום ופליגי על היש"ש שאסר מהתורה, אמנם ברמ"א [לקמן שם סעיף ו] משמע שאף ביצה שנולדה בשבת אסורה מהתורה ביום טוב שאחריו שהרי אסר מספק ביצה שהביא עכו"ם עי"ש ועיין

הכנה כלל שכך הוא טוב במעי אימו כמו שנולד ואין כאן הכנה כלל משא"כ ביצה שנגמרת יותר וגם ראויה להוליד אפרוח הוי הכנה, והר"ן כתב הטעם לפי שעגל אף בשבת יש אפשרות לאוכלו אם יש לו חולה בביתו יכול לשוחטו ואז ראוי אף לבריא באומצא ונמצא ששבת לעצמה הכינה ולא ליום טוב אך ביצה אינה ראויה לבריא בשבת כלל והוי הכנה והביא את שני הטעמים המג"א שם והמשנ"ב [שעה"צ סק"ב] והנפק"מ בין הטעמים עיין בהגרע"א שם.

ודע שאין דין הכנה דרבה ענין לדין מכין משבת לחול שהתם הוי איסור דרבנן משום טירחא ולא הוי דבר חדש בעולם רק טירחא שלא לצורך אך הכנה דרבה הוי בדבר שבא לעולם או תוקן בשבת לצורך יום טוב והוי איסור תורה כמבואר בראשונים ואחרונים וכמו שהבאנו לעיל.

עוד מצינו מחלוקת ראשונים בדין אתרוג שאסור בשביעי ומותר בשמיני אם חל שמיני במוצאי שבת אם מותר לאוכלו שבטור [סימן תרס"ג סעיף א] הביא דעת הרא"ש שהתיר בזה ואין בזה משום הכנה כיון שזמן ממילא קאתי ואין כאן הכנה כלל לא ממילא ולא במעשה ובשם הר"ש כתב לאסור משום הכנה דרבה ובשו"ע פסק בסתם להתיר והטעם שאתרוג גרע מעצים שנפלו לתנור כיון שאין כאן תיקון והכנה כלל רק הזמן ממילא בא אך בעצים הוי תיקון אף שנעשה ממילא, ולפי זה מצאנו כמה חילוקים בדין הכנה חדא ביצה שנולדה שהוי דבר חדש שלא היה בעולם שלכו"ע הוי איסור תורה שקי"ל כרבה, ומים או תבשיל שנתבשלו בשבת היו הם בעולם ואין חסרים רק תיקון ולפי תירוץ שני בתוס' בכיצה שם שהבאנו

ויו"ט יש לאסור לפי שבשבת נאסר בהדלקה אך בשני ימים של ר"ה לא מוכן למנה אסר סה"ת, ושור"ר שהעירו כעין זה בפר"ח ובהגרע"א [סימן תקא] וביארו בזה קושיית הבית יוסף על סה"ת וביותר ביאור ראיתי שהעיר בזה בשו"ע הרב בקו"א שלפי דברי הר"ן לא שייך בפתיחה איסור של הכנה בשני ימים של ר"ה ע"ש.

והיה נראה לכאורה שאף המתירים בפתיחה יודו לאיסור בעצי דקל ובמים שהוחמו בשבת לצורך חולה לא להשתמש בהם ביום טוב שאחריו כמבואר במג"א [ריש סימן שיח] שרק בפתיחה שהתיקון לא ניכר בה ממש ואף פתיחה חדשה ראויה לשימוש ולא הוי תיקון והכנה כלל לכן התיר מרן השו"ע והרמ"א להשתמש בה אך עצים שנשרו ומים שהוחמו אף שהיו בעולם סוף סוף הוי הכנה ותיקון גמור ולכו"ע יש לאסור מדרבנן מיהת, והראיה לכך שאף מרן השו"ע שהתיר בפתיחה אסר בעצים שנשרו, אלא שראיתי לרבינו זלמן [סימן שיח סעיף ג] שתלה דין מים שהוחמו או מאכל שנתבשל בשבת שאסור ביום טוב כמו שכתב המג"א [שם סק"ג] בשני דעות הראשונים בדיון פתיחה והמתירים בפתיחות שכבו מתירים אף במאכל שהתבשל, אמנם במג"א לא משמע הכי וגם בפמ"ג [שם א"א סק"ג], ובמשנ"ב [שם סק"ה] סתמו בזה אף שבפתיחה נטו להקל ועל כרחק שס"ל שזהו דין מוסכם לכו"ע כיון שהוי הכנה ותיקון גמור ולא דומה לפתיחות שכבו ואף לדעת מרן השו"ע יש לאסור בזה.

עוד מצינו בשו"ע [סימן תצח סעיף ה] שעגל שנולד בשבת מותר לאוכלו ביום טוב ואין בזה איסור הכנה וב' טעמים נאמרו בזה בראשונים שהרא"ש כתב הטעם שאין כאן

בשבת לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו כמבואר בשו"ע [סימן שכו] ונמצא ששבת לעצמה הכינה ולא ליום טוב וזה ברור, ואינו דומה למים שהתבשלו בשבת שאסר הפמ"ג שהתם יש איסור משום מעשה שבת ואין היתר בשבת עצמה כלל להשתמש במים הללו וזה ברור, ואין לומר ששאני הכא שהרי ששימוש במים לכל גופו לא היה אפשרי בשבת רק לפניו וידיו ואם כן שימוש זה לכל גופו הוכן בשבת עבור יו"ט זה אינו חדא שלמצטער אף בשבת מותר כל גופו ועוד והוא העיקר שלא אכפת לך בזה שהתחדש ששימוש כיון שעיקר המים היה אפשר להשתמש בהם בשבת באיזה שימוש לא הוי הכנה וראיה לכך מדברי הר"ן גבי עגל שנוולד בשבת שאין בו הכנה כי ראוי לבריא באומצא ומכאן זה הותר ביו"ט אף בבישול ומוכח שכל ששישש אפשרות ששימוש לא אכפת לך אם התחדש עוד שימוש וכעת ראיתי בשו"ת שבט הלוי [חלק י סימן עח] שדן בזה והעלה להתיר מכא שהוי הכנה בממילא ולענ"ד יש להתיר בשופי מכא דברי הר"ן דלעיל.

סוף דבר מים שהוחמו מאליהם בשבת מותר להתרחץ בהם כל גופו ביום טוב הסמוך לו [למתירים להתרחץ במים שהוחמו מאליהם] ואין בזה חשש הכנה.

לעיל אין כאן דין מכין רק מדרבנן, ודין פתילות במחלוקת שנוי אם נחשב הכנה בכלל, ודין אתרוג שאין כאן הכנה אפילו ממילא רק מחוסר זמן ובזה קי"ל להיתר.

ובמג"א [סימן שיח סק"ג] כתב שמה דאיתא בשו"ע שם שאם התבשל דבר בשבת במזיד מותר מיד למוצאי שבת זהו רק אם חל בחול אך אם חל יום טוב במוצאי שבת אסור אף ביו"ט מדין הכנה דרבה וכן פסקו כל הפוסקים שם ועיין פמ"ג שם שכתב שהוא הדין מים שהוחמו בשבת אסורים מדין הכנה כיון שראויים טפי, ולכאורה זהו מקור החכם שרצה לאסור להשתמש במים שהוחמו בשבת מדין הכנה דרבה.

אמנם למה שביררנו לעיל אין זה נכון לדינא ויש לנו ב' טעמים להתיר לכתחילה חדא דעת שו"ע הרב שכתב שמים שהוחמו אסורים רק למי שאוסר בפתילה שכבתה כיון שהוי בעולם ואם כן מרן והרמ"א שהתירו בפתילה לכתחילה שלא הוי הכנה אף כאן יתירו, אמנם אין אנו צריכים לכך אלא יש לנו היתר ברור על פי דברי הר"ן בהיתר עגל שנוולד בשבת שהבאנו לעיל שכל שיש היתר להשתמש בדבר בשבת עצמה אין כאן הכנה ואף המים הללו ראויים להשתמש בהם

א. אמנם לתירוץ ראשון בתוס' שם בעינן לטעם הואיל ואי מקלעי אורחים והוי איסור תורה ועיין במהר"ם שם שהקשה על פירוש תוס' שהרי זו קושיית רבה על רב חסדא בפסחים לדידך דלית לך הואיל היאך מבשלים מיו"ט לשבת ותירץ לו ר"ח שמהתורה צרכי שבת נעשים ביו"ט ואם כן מה מקשו תוס' ומה תירצו, ויישב המהר"ם דבריהם שכונתם להקשות לדידך שקי"ל כרבה שיש איסור הכנה מהתורה וגם קי"ל שצרכי שבת אין נעשים ביו"ט ולית ליה הואיל אם כן היאך מותר לבשל מיו"ט לשבת ועל זה תירצו שאין כאן הכנה גמורה וע"ע בבאה"ל [ריש סימן תקכז] מה שביאר בדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שלדידהו מותר לאפות ולבשל מיו"ט לשבת אף בלי הואיל ועל כרחך שכל האיסור הוא רק מדרבנן ולא דמי לביצה שנוולדה ביו"ט שהוי הכנה גמורה וע"ע בכל זה בחזו"ע [יו"ט עמ' רעח] מ"ש בזה.

הרב יצחק אלהן הורב

קהילת אמרי חיים - נווה יעקב

סוכה תחת חבלי כביסה או סורגים שביניהם פחות מג' טפחים

הרעפים ופסולים לסיכוך) הנמצאים מעל הסוכה שאם יש ביניהם פחות מג' טפחים חשובים כנסר אחד (פסול) ארוך דאמרינן לבוד להחמיר ובעינן שהסכך שמתחתיו יהיה רבה עליו. ומשמע מדברי הב"ח שאפילו אם הניח בין הל"ט"ש סכך כשר פסול. ולפי דברי הב"ח בנידון דידן בעינן שיהיה בין חבלי הכביסה ג' טפחים.

וצריך להבין את הב"ח ומאי שנא מדברי הרא"ש הנ"ל שהביאם הטור שאם יש בסכך הפסול פחות משיעור סכך פסול לא אמרינן לבוד להחמיר וממלאים את האויר בסכך פסול שהרי הב"ח שם לא חלק על הטור. וכן קשה על זה מהמ"א שמשמע שמסכים עם הב"ח והוא עצמו העתיק את הדין הזה מהרא"ש.

מהלוקת המ"א והב"י עם הדרב"מ

ונראה לבאר בהקדם דברי המ"א בסימן תקב לענין העמדת מדורה ביו"ט שאסור להעמיד קודם את המחיצות ואח"כ הגג הואיל ודמי לבנין וכתב על זה הב"י שהאיסור הוא גם אם מניח את המחיצות באויר סמוך לקרקע תוך ג' טפחים ואח"כ מניח את הגג דמי לבנין והשיג עליו הדרב"מ

הרא"ש בסוכה פ"א סימן לג הסתפק בסכך פסול ב' טפחים ובצדו עוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים מפסיק ביניהם האם אמרינן לבוד להחמיר והסככים הפסולים מצטרפים לשיעור סכך פסול ד' טפחים. וכך העתיק השו"ע סימן תרלב ס"ד.

והרא"ש כתב שם עוד שאם אין בב' הסככים יחד שיעור לפסול (ד' טפחים) אין להסתפק בוודאי לא אמרינן לבוד להחמיר" לומר שהם מצטרפים להשלים לשיעור סכך פסול. והעתיקו המ"א והמשנ"ב.

ולפי זה היה נראה לומר בנידון דידן שאין החבלי כביסה פוסלים את הסוכה הואיל ואין בהם שיעור ד' טפחים כשיעור סכך פסול (באופן שיש בסכך הסוכה צילתה מרובה מחמתה גם אחרי שירידו את הסכך שכנגד החבלים כמו לענין סוכה תחת האילן בס"י תרכו) ולא אומרים בהם לבוד להחמיר.

הדו"ש הב"ח בדין לט"ש

ומאידך הב"ח בסימן תרכו סו"סה כתב לענין הל"ט"ש (עצים המחזיקים את

א. ובבית מאיר ס"י תקב דייק כן מהרי"ף והביא לזה מקור מהש"ס.

ב. ונראה שגם אם בכל החבלים שמעל הסוכה יש שיעור ד' טפחים אין זה פוסל הואיל ולא מצרפים את כל החבלים אלא רק את החבלים בתוך הג' טפחים שדנים עליו דמהיכי תיתי שגם מרחק יותר מג' טפחים יחשב כאחד וצע"ק.

ג' אופנים ברין לבוד

מצינו ג' אופנים לומר לבוד (כתובים לי סדר רמת החידוש שבהם) א' - שהאוויר שיש בין ב' החלקים מלא. ב' - שב' החלקים מוגדרים כסמוכים זה לזה (הנפק"מ בין א' לב' הוא כשבעיני שיעור סכך פסול ברצף ורק כששניהם יחד יש שיעור דרק לפי האופן השני איכא שיעור). ג' - שהאוויר שיש בין ב' סככים סתום ב"סכך פסול" (הנפק"מ בין ב' לג' הוא לענין סכך כשאינן שיעור סכך פסול ד' טפחים בסכך הקיים בלי הלבוד שלפי האופן הב' הסוכה כשרה ולפי האופן הג' הסוכה פסולה).

ביאור מהלכה

ונראה לבאר^ה שסובר המ"א שלבוד לומר שהאוויר המפסיק מלא^ה אמרינן אף לחומרא כמו שמוכח מב' הראיות שהביא ולמד המ"א שהסתפק הרא"ש שמא חוץ מההלכה שנאמרה בלבוד שהוא מלא מכל מקום יש גם את ההלכה שרואים את ב'

הואיל ולא אמרינן לבוד להחמיר כמו בסימן תרל"ב והצדיק המ"א את הב"י.

והוכיח שם המ"א דאמרינן לבוד להחמיר ממה שהגמ' מוכיחה שאמרינן לבוד באמצע לענין להעביר טומאה ודחתה הגמ' שאני הלכות טומאה (לענין לבוד באמצע) ומשמע שללא החילוק דשאני הלכות טומאה היו אומרים לבוד אף שהוי לבוד להחמיר. וכן הוכיח^ה מהגמ' בעירובין דף ט' לענין מבוי שריצפו בלחיים שאם יש בין לחי לחי פחות מג' טפחים במשך ד' אמות בטל מדין לחי הואיל והוא רחב טפי.

ויש להעיר דהואיל והוכיח המ"א בסימן תקב שאמרינן לבוד בתורת ודאי לחומרא למה לא העיר המ"א על השו"ע בסימן תרלב בשם הרא"ש שהסתפק האם אומרים לבוד לחומרא. וכן קשה על הרא"ש מה יעשה עם ראיות המ"א שאומרים לבוד להחמיר ולא בתורת ספק.

- ג. נראה שכוונת הדרכ"מ להוכיח שנידון עשיית המדורה דומה למקרה של הרא"ש בב' סככים שבשניהם יש שיעור סכך אלא שיש אויר ביניהם ואף שבמקרה זה הסתפק הרא"ש ואולינן לחומרא והיה צריך לאסור זה רק בדאורייתא אבל בבניית מדורה הוא משום דמי לבנין בעלמא והוא דרבנן אולינן לקולא וצריך להתיר מדורה שהמחיצות שלה תוך ג' טפחים כמו שכתב הפמ"ג במקום אחר שבלבוד לחומרא אולינן לקולא במידי דרבנן (ולפי זה מיושבות תמיהות הבית מאיר והמחצית השקל על המ"א שהם הבינו שקושיית הדרכ"מ על הבי"י מהדין של הטור. ועיין פמ"ג סימן שסג מש"ז ס"קא).
- ד. עוד כתב שם שמה שכתב הרמ"א ביו"ד סי' שעא בשם המהרי"ל לענין פותח טפח שנעשה ע"י לבוד דינו מעביר את הטומאה הואיל והוי לבוד לחומרא דהטעם אינו אלא דברי הרמ"א ולא מדברי המהרי"ל. ונראה שכוונת המ"א לשיטתו שחולק על הרמ"א הטעם הוא משום ששאני הלכות טומאה כמו שביאר החכם צבי סי' נט וכן נראה בגר"א ביו"ד שם ועיין פרישה סו"ס תרלב.
- ה. ראיתי שציינו שגם הרשב"א הוכיח כך אלא שלא מצאתי את זה ברשב"א.
- ו. עוד הקשה החכם צבי שם על הרמ"א מהגמ' בסומך כותל לשם דירה תוך ג' טפחים לכותל הבנוי שלא לשם דירה שלא הועיל כלום מדין לבוד ולא אמרינן דהוי לבוד לחומרא (ולפי המתבאר לקמן לדעת המ"א והב"י ניחא).
- ז. ועיין מש"כ בזה הקורבן נתנאל.
- ח. ע"פ דברי הפמ"ג סי' שסג מש"ז ס"קא והמחה"ש בסוף המ"א בסי' תקב.
- ט. כמו שכתב הריטב"א סוכה דף טז.

יש אויר בין העצים לקרקע שרי ולענין לבוד באופן השלישי דהיינו שסתום בסכך פסול סובר כהמ"א בדעת הרא"ש שוודאי לא אמרינן לחומרא.

ובסוף דברי המ"א בסי' תקב כתב "ומה שכתב הטור בסימן תרלב עיין מה שפירשתי שם". ונראה שכוונתו¹ בציון זה הוא כנ"ל שאף שכתב שם הרא"ש דלא אמרינן לבוד להחמיר זה דווקא שיש דין לומר שהאוויר סתום "בסכך פסול" שהרי אם אין האוויר סתום בסכך פסול ויש בו שיעור ד' טפחים בטל הוא לסכך הכשר ואינו פוסל משא"כ בסתימת הקרשים של המדורה שיהיה איסור של דמי לבנין ובלחי ובשאר מילי לא בעינן למימר במה סוגר הלבוד לא בעינן למימר שסגור וזוה אמרינן לבוד להחמיר².

הסככים כמחברים וא"כ יש שיעור סכך פסול לפסול מחמת השיעור שיש בסכך עצמו (ב' טפחים מכל צד). והיה פשוט לרא"ש שלא אמרינן לבוד לחומרא שהאוויר סתום ב"סכך פסול" ובאופן שאין שיעור סכך פסול בסכך הפסול שקיים כשרה הואיל ובשביל שסכך פסול בסוכה כשרה יפסול ולא יתבטל לסכך הכשר בעינן שיהיה "ד' טפחים סכך פסול" ברצף.

אבל הדרכ"מ (וכן הט"ז³ בסי' תקב ששתק לדברי הרמ"א) לא נחת לחילוק זה וסובר שבין לבוד למלא אויר גם בלי שהלבוד יאמר שהוא סתום בסכך פסול ובין לבוד לחבר ב' דברים הוא ספק האם אמרינן לחומרא ולכך סובר שבמדורה לא אמרינן לבוד לחומרא (ואף שהסתפק הרא"ש בלבוד לחבר מ"מ לענין מדורה הוא ספק דרבנן ולקולא) ולכך אם

י. נראה לבאר שהצד שהיה לרא"ש לחלק בין ב' המקרים האלו הוא משום שהיה לרא"ש פשוט שההלכות שנאמרו למשה מסיני נאמרו לקולא ולא לחומרא אלא שפשוט שהלכה שנאמרה לקולא ומשתלשל ממנה חומרא כגון סוכה מעל סוכה והסוכה העליונה הוכשרה מדין לבוד הסוכה התחוננה פסולה והואיל והדין שלהצמיד ב' סככים או ב' גנים וכדומה יכול להשתלשל מזה גם קולא יתכן שנאמר בזה לבוד אבל לומר שיש בין שני הסככים "סכך פסול" דווקא זה נקמ"ק רק לחומרא ופשיטא דלא אמרינן לבוד. (ובאופן אחר אפשר לפרש שספקו של הרא"ש היה האם ההלכה שנאמרה בלבוד היא רק להמשיך ולהאריך את הקיים ולא נאמר כלל הלכה לקרב את ב' הדברים ולכן אף אם יש שיעור סכך בב' הסככים לא פוסל את הסוכה או שאף שכל לבוד הוא להוסיף ולמלאות ואין צורך להגיע לדין שמצמידים את ב' הדברים מכל מקום במקום שלא שייך הלבוד של מילוי (כמו שהתבאר לעיל) אמרינן את הלבוד של הצמיד את ב' החלקים. עיין לשון הפמ"ג סי' שסג מש"ז ס"קא וצ"ע).

יא. ובט"ז סי' תרכו סוס"ק נראה שסובר כדעת המ"א שחידש שם שיש דין ב' סככים ולכן הל"ט פוסלים את הסוכה וכתב שאף אם הל"ט לא צמודים פוסלים והוסיף "ואע"ג דלא אמרינן לבוד להחמיר מ"מ כיון שהם סמוכים בשיעור קטן יש להם שם סכך". אלא שהלבושי שרד על המ"א כתב שהט"ז חולק על המ"א ונראה שסובר שכוונת הט"ז לפסול משום שהואיל והם סמוכים יש להם צורה של גג גם בלי להגיע ללבוד כמו שמוכח ממה שמסיים הט"ז להחמיר אף כשיש ביניהם ד' טפחים וכמו שביארנו במקום אחר שלרווחים שבצורת הסכך לא צריך להגיע לדין לבוד ואכמ"ל (עוד י"ל שכוונת הט"ז שהואיל ולבד להחמיר הוא ספק והכא הוי לענין דאורייתא ספקו לחומרא אע"פ שלא אמרינן לבוד לחומרא לומר שמלא בסכך פסול וצ"ע).

יב. כמו שמשמע בלשונו בסי' תרלב ועיי"ש ובסי' שסג בפמ"ג.

יג. (אף) להשלים שיעור ולא רק להצמיד כמו שרואים בלחי ולשון המ"א במדורה "מחיצה י' טפחים" וזה חידוש שהרי בכל גובה מדורה יש נראה כבונה).

יישוב דברי הב"ח

העולה מהאמור לענין נידונו

ובסימן תרכו ס"קו הביא המ"א את דברי הב"ח שנראה מדבריו שאם יש בין הל"ט"ש פחות מג' טפחים אף אם מניח סכך ביניהם פוסל כאילו היה נסר ארוך דאמרינן לבוד להחמיר והשיג עליו שלא אומרים לבוד כשיש סכך כשר ביניהם. ומשמע דהמ"א מסכים לדברי הב"ח שאמרינן לבוד לחומרא כשיש אויר בין הל"ט"ש אף כשאין שיעור סכך פסול בל"ט"ש עצמם אלא רק מחמת האויר. ואין בזה סתירה להא דכתב בסו"ס תרלב שלא מצרפים את האויר לשיעור סכך פסול הואיל והפסול של סכך פסול המסכך על גבי סכך כשר אינו כמו הפסול של סוכה שחלק מהסכך שלה פסול ששם כדי לפסול את מקום הסכך הפסול בעינן שיהיה רצף של סכך פסול בשיעור ד' טפחים דווקא ולהשלים שיעור זה אי אפשר ע"י לבוד כמו שכתב הרא"ש משא"כ לפסול מחמת דין סוכה תחת סכך פסול (כמו פסול של סוכה תחת האילן) לא בעינן שהלבוד יאמר שהאויר שבין הל"ט"ש מלא בסכך פסול דווקא אלא כל דבר המיצל (רק לא סכך כשר) פוסל את הסוכה ואת זה לבוד יכול לומר ולא חשיב לבוד לחומרא דלא אמרינן¹.

ומהמתבאר עולה שלדעת הב"ח המ"א החבלי כביסה פוסלים את הסכך שמתחתיהם גם כנגד האויר דאמרינן לבוד לחומרא ככה"ג כמו בל"ט"ש. אבל לדעת הדרכ"מ והט"ז אין צריך לשער אלא כנגד החוטים עצמם הואיל ולשיטתם גם לבוד זה חשיב לבוד לחומרא דלא אמרינן.

וי"ש שהביאו² משם אחרוני זמננו שמדינא שרי ורק החוששים לדעת הב"ח צריכים להחמיר כמו שנראה מלשון השע"ה צ"ס קכד.

וזה פלא שהרי גם דעת המ"א הב"ח³ והח"צ⁴ כן הוא כמו שהתבאר לעיל וכמו שנראה מהמחה"ש וכ"כ הבכורי יעקב כאן ובסי' תרכו ס"ב והלבושי שרד והפמ"ג כאן שהמ"א סובר כדעת הב"ח בענין לבוד לחומרא. ועוד שהמשנ"ב סימן תקב פסק על פי עוד אחרונים⁵ כדעת הב"ח. וכן מוכח מפסק המשנ"ב בסי' תרכו ס"קו בשם האגודה שהביא הב"ח וביארו רעק"א⁶ לענין כילה משופעת שמגיעה עד סמוך לקרקע

יד. ונראה דה"ח שאר ההלכות למ"ס כגון עומד מרובה כמו שנראה מהמ"א שהביא את התוס' בעירובין בעומד מרובה וכתב ש"מ דאמרינן לבוד לחומרא (ועיין במחה"ש שנתקשה בזה) ועיין במ"א סי' תרלב ס"א שכתב שגוד אחית ולבוד לחומרא ביחד לא אומרים וצ"ע בכל זה.

טו. עיין שו"ת אול"צ ח"ד פ"כג ה"ג ובחוט שני עמ' קצד ובחזו"ע עמ' סט (וצל"ע בטענת האבן ישראל ח"ז עמ' קג). ובמנחת יצחק ח"ח סימן נו כתב כן על פי המחזה"ש בענין הל"ט"ש שרק דעת הב"ח הוא כן ולא דעת המ"א אבל הבאנו כבר מהמחה"ש בסי' תקב שלא משמע כן ועוד שיש לדון בראיתו עי"ש. וצל"ע בספר מקראי קודש סוכה סי' כד.

טז. ובר מן דין דבגידון דידן ה"ט"ז בסי' תרכו ס"קג מחמיר אף באויר ד' טפחים.

יז. וכן בשו"ת בית יהודה עייאש ח"א מנהגים קז ס"עב ס"ב בשם המ"א.

יח. וכן השער אפרים סי' קיט איברא שהבית מאיר שהביא שם המשנ"ב סובר לבוד לחומרא רק במחיצות ולא בגג וכע"ז בקורבן נתנאל.

יט. גם ממש"כ על הרמ"א ביו"ד נראה שסובר כן.

לעולם ונעשה לכך²². וצ"ב דכנ"ל דברי הב"ח אינם חומרא אלא מדינא (ועוד שיש מקשים על דברי הריטב"א האלו עיי"ש בהערות המו"ל ואכמ"ל).

לבוד בני סוכה

ומהביאור האמור לעיל בדברי הרא"ש בדין לבוד להחמיר עולה שלבוד להחמיר חוץ מלבוד לומר שהאוויר סתום בסכך פסול (הואיל ובעיני שהלבוד יעשה שהאוויר סתום בסכך פסול דווקא) שלא אמרינן ובלבוד לומר שרואים את ב' הסככים סמוכים כדי לצרף שיעורם יחד הוא ספק. מכל מקום נראה שיש עוד נפק"מ שלא אמרינן לבוד להחמיר כגון באופן שיש ב' נוי סוכה (ושיעור כל אחד ב' טפחים ומופלגים מהסכך ד' טפחים) ורחוקים זה מזה פחות מג' טפחים²³.

טפח אמרינן לבוד באויר זה וחשיב כילה שיש לה מחיצה והוי אוהל מפסיק ואין לישון תחתיה²⁴.

ומה שהביאו מאחרוני זמננו שמשמע מלשון המשנ"ב²⁵ שזה רק חומרא בעלמא לפי הב"ח הוא משום שלדעת השו"ע והמ"א הל"ש עצמם כשרים מחמת שהסרת הרעפים חשיב מעשה המכשירים כאילו הונחו לצל וזה לא שייך בחבלי כביסה.

ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות יט כתב הואיל ודברי הב"ח אינם אלא חומרא אפשר לצרף את דברי הריטב"א בעירובין י' ע"ב סד"ה ופרכינן שכתב שלא אומרים לבוד בדבר העומד להיות פתוח

ב. ולענין לבוד בגג הכילה כתב המ"א סי' תרכו ס"קא בשם האגודה שכילה שאין בגגה טפח ויש סמוך לגגה תוך ג' טפחים רוחב טפח חשיב שגגה הוא טפח ואין ישנים תחתיה. וקשה שהרי בפשטות נראה שב' חוטים שאין ביניהם ג"ט אמרינן לבוד והי כסתום וא"כ גם כשיש רוחב טפח מופלג יותר מג' טפחים נימא דחשיב שיש בגגה טפח דדל מהכא את המשך הגג שלה ואיכא לבוד. ונראה שבכילה שיש טפח מופלג יותר מג' טפחים לא אמרינן לבוד הואיל וצורת הגג הוא שאין בו טפח ואי אפשר לבטלו ע"י לבוד גרידא אלא בעינן בנין ממש הואיל ובאים להשוות לכילה צורה של אוהל ולזה לא מהני לבוד. וכמו שמצאנו דעת תוס' שהביא הרמ"א בסו"ס תרלא לענין סוכה העשויה כמין צריף שאם יש לה טפח עומד כשרה ובעינן שעשוי דווקא מדבר ממשי ולא סגי באויר טפח ולסוגרו ע"י לבוד והטעם מבואר שם במשנ"ב "דאין שם מחיצה על דבר שהוא אויר". איברא שיש גם צד לומר איפכא שבאמת חוטים שיש פחות מג' טפחים בין אחד לשני אינם חשובים ככילה (נפק"מ לב' קורות בטון העוברות בסוכה מופלגות ד"ט מהסכך עיין חוט שני פ"ג ס"קא) ולא אמרינן לבוד הואיל והם לא סותמים בפועל וכמו שכתב המ"א סי' תקבל דשרי למתוח חוטים תוך ג' טפחים בשבת "דלא עביד מידי" (אף שכלפי שבת הם חשובים כאוהל ומותר לפרוס על גביהם סדין) אף לענין חוטי כילה לא מבעי לרי"ף שאין ישנים תחת כילה בסוכה משום דדמי לסוכה תחת סוכה שאפשר שאם יש רק לבוד לא דמי לסוכה תחת סוכה אלא אפילו לדעת הר"ה שהפסול כילה הוא משום שאינו יושב בצל סוכה אלא בצל אוהל ואוהל עושים אף ע"י לבוד מ"מ זה גם דין דרבנן ואפשר שבכה"ג לא התמירו וצ"ע.

בא. ומה שדייק בהגהות משנה אחרונה מלשון המ"ב יש לדחות עיי"ש.

בב. יש שרצו ליישב על פי זה למה הפוסקים לא הזכירו בסוכה תחת האילן שאם יש לבוד בין הענפים צריך לשער כנגד כל השיעור כמו שהזכירו בל"ש²⁶. ואפשר עוד ליישב שהענפים בדרך כלל לא סמוכים בצורה ישרה אלא עולים ויורדים ויעוין במ"א סי' תרלב ס"ב דכתב שלא אומרים לבוד וגוד אחית לחומרא.

בג. (ומה שהביא המשנ"ב סי' תרכו ס"קיא מחלוף האם צריך שיהיה בנויים צילתם מרובה מחמתם ולדעת הריטב"א אפילו שאין צילתם מרובה מחמתם פוסלים וקשה אם לא אמרינן לבוד בין הנויים אז מה מגדיר אותם כאחד. וצ"ל משום שהם מחוברים).

שיפסול צריך לומר שהוא סתום בסך פסול דווקא והראיה שהוא פוסל רק כשהוא רחב ד' טפחים משא"כ סך פסול שמעל הסוכה שפוסל אף בכל שהוא.

והמעם שפסול של נוי סוכה שונה מהפסול של סוכה תחת סך פסול הואיל ונוי סוכה אף כשהוא מופלג ד' טפחים מהסך עדין הוא חלק מהסך (שהרי הוא משמש את הסוכה) ולכן בשביל

הרב חיים אזולאי

קהילת מנין אברכים זכור לאברהם - נוהה יעקב

עליה לרגל, ובמהותו בחג סוכות

בתהילים (קכב, א) 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך' שאמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע שמעתי בני אדם שהיו אומרים מתי ימות זקן זה ויבוא שלמה בנו ויבנה את בית הבחירה ונעלה לרגל, ושמחתי. הרי מבואר שרק כאשר יש את בית המקדש יש מצוות עליה לרגל אבל בנוב וגבעון לא שייך את המוסג של עליה לרגל.

וכן יעויין ברמב"ן עה"ת (דברים יב, ח) לגבי המשכן, שכתב שם שלא היה מצווה עליה לרגל אלא בבית המקדש ולא במשכן. וכן נראה שמורה פשט הפסוקים כמו שכתוב אצל אלקנה שהיה עולה למשכן פעם בשנה, והטעם שלא עלה ג' פעמים בשנה נראה שהוא מפני שלא היה אז מצוות עליה לרגל ולכן רק פעם בשנה עלה למשכן.

ולפי"ז מבואר איך נלמד מהפסוק 'לשכנו תדרשו' שזה על בית המקדש, וגם מבואר מדוע הרמב"ם הביא את סוף הפסוק 'ובאת שמה', ד"ל שכוין שבפסוק זה מבואר מצוות עליה לרגל, ומצווה זו לא קיימת אלא

א. הרמב"ם (ריש מלכים) כתב "ש"ש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, (למנות להם מלך, ולהכרית את זרעו של עמלק) ולבנות להם בית הבחירה, שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה".

וצ"ע האיך שמענו מהפסוק 'לשכנו תדרשו' שיש מצווה דוקא לבנות בית המקדש, אולי היה מספיק במשכן שילה ונוב וגבעון, וכמו שמצינו שהרמב"ם כתב לגבי מצוות 'ועשו לי מקדש' שזה לא הולך על בית המקדש אלא על המשכן (כמבואר בכס"מ שם), ואף הכא נאמר שהפסוק 'לשכנו תדרשו' לא קאי על בית המקדש. עוד צ"ע מדוע הרמב"ם מביא גם את סוף הפסוק 'ובאת שמה', הרי ענין עליה לרגל אינו ענין כלל לבניית בית המקדש, והיה לו להביא רק את תחילת הפסוק לשכנו תדרשו.

ואפשר לומר הדנה מוכח מהגמ' במכות (י.) שדין עלייה לרגל שייך רק בביהמק"ד ולא כאשר היה את המשכן או את נוב וגבעון, שהרי מבואר שם על הפסוק

וכמו שאמרו חז"ל (חגיגה כו ע"ב) שמגביהין השולחן לפני עולי רגלים ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום שסילוקו כסידורו, וכי רק בשלושה רגלים יש חיבה של עם ישראל לפני ה', אלא שרק בזמן זה שכולם באים כאחת ונעשים כולם כלב אחד לעשות רצון אביהם שבשמים אז מתעוררת אהבת ה' ולא רק אהבת ה' אלא גם חיבת ה' מתעוררת, וזהו מה שמראים לנו יותר מכל שאר הניסים שהיה בבית המקדש.

והנה חג הסוכות הוא החג שנתייחד במיוחד באחדות עם ישראל, וזה רואים בכל מצוות החג, וכמו שכתוב במדרש רבה (ל, יב) לגבי מצוות ד' מינים, פרי עץ הדר אלו ישראל... בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים אלו ישראל... שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים, וענף עץ אבות אלו ישראל... שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה, וערבי נחל אלו ישראל... שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. אמר הקב"ה יקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרים אלו על אלו.

והביאור הוא שכל אחד לבדו קשה שיעבור את ימי הדין ליזכות להיכתב לחיים טובים, אולם בהתחברו אל הצדיק ונעשה כאחד אז יכול לעבור את הדין, ולכך כאן אחרי ימי הדין אנו כולם אגודה אחת ואז מכפרים אלו על אלו כמבואר במדרש הנ"ל.

ובן מצינו את עניין האחדות בחג זה גם במצוות הסוכה, וכמו שנאמר "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ודרשו חז"ל (סוכה כו ע"ב) מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת, ואף הענני כבוד שעליהם רומזת הסוכה היו מביאים לאחדות בעמ"י

רק בבית המקדש ולא במשכן או בשילה או בנוב וגבעון, על כן זה מוכיח על תחילת הפסוק 'לשכנו תדרשו' שזה בית המקדש ולא המשכן ולכן הרמב"ם הביא את כל הפסוק זה לראיה לבניית בית המקדש.

ב. וברמב"ם (ריש הל' בית הבחירה) כתב וז"ל "מצות עשה לעשות בית המקדש לה' מוכן להיות מקריבים בו הקורבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה", ומבואר שעיקר ותכלית בית המקדש הוא להקריב קורבנות ועליה לרגל.

והנה חג סוכות נתייחד בעליה לרגל יותר מכל שאר הג' רגלים, ובחג סוכות העליה לרגל היא לא רק על כל עם ישראל, אלא גם על כל הגויים, שהרי כך הוא בהפטרה של חג ראשון "והיה כל הנותר מכל הגויים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות, והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחוות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם וכו'. ומבואר שכל הגויים גם צריכים להעלות לרגל בחג הסוכות, וגם מבואר בספרים גבי אלקנה שעלה לרגל פעם אחת בשנה, היה זה בחג הסוכות.

וצ"ע מהו הדגש המסויים שיש בחג סוכות יותר מכל שאר הרגלים ומדוע דוקא בחג סוכות זה הזמן שגם הגויים צריכים לעלות לירושלים ולחוג את חג הסוכות.

אלא הביאור הוא שעליה לרגל זהו האחדות הגמורה שיש בעם ישראל שכל ישראל נעשים אגודה אחת, ובאים להשתחוות לה', ובזמן זה שכולם באים כאגודה אחת מתעוררת אהבת ה' אלינו וחיבת ה' עלינו,

וסיגופים, ואז לפתע יום אחד אחרי התענית חש הוא בהרגש שמחה עצומה, ואז הוא אמר הוא לחתנו ר' צבי, שיש לו ראייה מן התורה שלא יעונה כל רע לבחורי הישיבות, שהרי לוט שלא היה הכי צדיק ובכ"א כשאמרו לו להוציא את האורחים החוצה לא הסכים ואמר 'כי על כן באו בצל קורת', ומבואר שעצם זה שבאו בצל קורתו זה סיבה להציל, ועל כן הבחורי הישיבה שלומדים תורה ובאים ומכסים בצילו של הקב"ה גם אם אין מספיק סיבות להציל, הקב"ה חס עליהן ומציל אותם.

ובחג הסוכות אנו כולם באים לביתו של ה' יתברך ואנו באים בצל קורתו, וזה סיבה שהקב"ה ירחם עלינו ואפי' שלא לפי הצדק והיושר, וכמו ששמעתי לבאר שהוא כעין מה שאמרו על רבי, שבא לפניו כבש והתחנן לו שלא ילך לבית השחיטה, ואמר לו רבי לך כי לכך נוצרת, ובעבור שענה אותו כך, קיבל עונש של כאבי שיניים במשך י"ג שנה, ואע"פ שכן היה צריך להיות שהרי סוף בהמה לשחיטה, ואדרבא כך הכבש זוכה ליותר עילוי שמברכים עליו וכו', אלא מ"מ אם באים מתחת כנפי מעילו של רבי מוכרח הוא לרחם, וכך אנו באים בצל כנפו של הקב"ה ואז הוא חייב לרחם אפי' שלא ע"פ האמת והיושר.

בכך שהיו פולטים את הרשעים מחוץ למחנה וכמבואר בפסיקתא דרב כהנא (ג, יב) שבכך נמצאו ישראל באחדות שלמה לעבודת ה', וכן ג"כ במצוות 'הקהל' שזמנה בחג הסוכות ובה היו משתתפים כל עמ"י.

וביון שבחג הסוכות זהו החג שכל מהותו ודוגמתו הוא האחדות על כן זהו החג שנבחר לעלייה לרגל העמונית וגם של כל הגויים, וזהו ג"כ סיבת ההשפעה לטובה על כל האומות.

ג. והנה בחג זה אנו באים לביתו של ה' יתברך, וכתוב בתהילים "טוב לחסות בה' מבטוח בנדיבים" ומבאר הגר"א ש'לחסות' זהו פחות מ'לבטוח', שהרי לחסות הוא כעין מכסה ששמים מפני הגשם, אבל לבטוח זה כאחד המבטיח לשמור את השני, שזה הרבה יותר מ'לכסות', וע"ז אומר הפסוק בתהילים, טוב לכסות בה' מבטוח בנדיבים, שעדיף את הכיסוי בלבד שמגיע מאת ה', ממה שיבטח בנדיבים.

וידוע המעשה עם החפץ חיים שבזמנו רצו לגייס בחורים לצבא והיו מחפשים ובודקים אחריהם ארבה, והיה החפץ חיים מיצר על כך מאוד, ועשה על זה הרבה תעניות

בניאור דברי רש"י דבעינן לדין ביטול ברוב

בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם סכך קרויה סוכה עכ"ל ובפשטות משמע מדברי

א. מתני', ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. ופרש"י חמתה מרובה מצלתה המועט

זה כחפץ או דבר הניתן לאחיזה וכדו', ודעה בעלמא אינה נחשבת לדבר הניכר.

אמנם עדיין ק"ק דס"ס הא חזינן לצל, ולא דמי ממש לדיין שדעתו אינה נראית ורק הוא משמיעה בפיו, וכ"א שיראה הצל יראה מיד שאינו בטל. וכן לא דמי לספק חלב ספק שומן או לדין רוב חנויות בסנהדרין, דהתם הדבר מעורב ואין לראותו כלל והכא הדבר ניכר לכו"ע, ואיך שייך לבטל הצל בעודו נראה. כע"ז הקשה בקה"י וכ' לבאר דאין כוונת רש"י לדין רוב הנאמר בדיינים, דאה"נ התם מיירי בשאין הדבר ניכר כלל, אלא דאיכא דין "רובו ככולו" ונלמד מנזיר, דאיכא ילפותא שיגלח כל שערותיו ומשמע שלולי זה למדים היינו שבכדי לקיים הציווי דכתיב "יגלח" בתורה סגי בהא שיגלח רוב שערותיו, משום דרובו ככולו. והנה דין זה חל אף כשהדבר ניכר, דהא בנזיר ניכר הדבר בעין כשלא גילח כל שערותיו ובכ"א הו"א למילף דסגי ברוב, וא"כ ה"נ בטל מיעוט הצל ברוב החמה אף דהוא ניכר.

ב. והנה בגמ' סוכה כב: ושצילתה מרובה מחמתה כשרה: הא כי הדדי פסולה והא תנן באידך פירקין ושחמתה מרובה מצילתה פסולה הא כי הדדי כשרה לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת ע"כ. ופרש"י וז"ל כאן מלמעלה כאן מלמטה. הא דדייקנן כי הדדי פסולה למעלה קאי כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך והא דדייקי' כי הדדי כשרה נקט שיעוריה

דהסכך בטל ברוב אוויר שבו. וק"ק אמאי נקט דין רוב, הא כיון דמטרת הסכך ליתן צל - אי חמתה מרובה מצלתה לא חשיב סכך, לפי שאינו מיצל. וכתבו לבאר מדברי רבנן דסוכה שהיא ד"א על ד"א אף למעלה מעשרים אמה כשרה, משום דקים להו דבגדולה ד"א לעולם איכא צל פורתא. ומדבריהם נמצאנו למדים דסגי בצל פורתא, וא"כ בלא דין רוב נימא דה"נ סגי בצל פורתא. וע"כ הוצרך רש"י לדין רוב.

אלא יש להקשות דמצינו שבדבר הניכר ליכא לדין ביטול ברוב דהא עומד הדבר לפנינו. ובר"ן כ' להקשות עוד וז"ל כתב רש"י ז"ל המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ולא רצה לומר שהסכך המועט יהא בטל לגמרי ברוב המגולה ויהא כאילו אין שם סכך כלל וכמו שראיתי מי שכתב כן, דהא אמרינן לקמן בפ' הישן (כב:) דמתני' בחמתה דלמטה קאמר אבל למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת וכיון דהדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה אלא מצלתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמתה שהיא מרובה הימנה עכ"ל והיינו שמעמיד בדברי רש"י שכוונתו לצל ולא לסכך עצמו, ול"ק מהגמ' התם דהדדי כשר.

ולפ"ז א"ש הא דהקשינו, ד"ל ע"פ זה שדין רוב אינו יכול לבטל הסכך עצמו כיון שהוא דבר הניכר, אולם צל אכן בטל ברוב, כיון דאף דנראה לעין - הוא הסתר השמש ולא חפץ הניתן למישוש. ושמא יש להוכיח כן ממקור דין רוב בדיינים, שבדיינים נמי חזינן לדעת הדיין, שהלא אומרה בפיו ואנו שומעים דעתו, אך מ"מ אין

הסימן מראה את מה שמראה אותו, ואי קא חזי לרוב צל אי"צ לסימן כלל וצ"ע.

ג. בתוס' ד"ה כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת וז"ל כשנקב רוחב מלמעלה כשיעור זוז חמתה מרובה מלמטה כשיעור סלע כך פירש בקונטרס. והקשה ר"ת דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פ' קמא דעירובין (טו:) פרוץ כעומד מותר והתם נמי פסקיני הלכתא הכי, ועוד קשה דאמר פרק קמא דקידושין (יא:) דעבדי אינשי דקרו לפלגתא דזוזא איסתרא, אלמא דאיסתרא פחות מזוזא. ומפרש רבינו תם כאן מלמעלה מי שמודד האויר מלמעלה כי הדדי כשרה לפי שהוא עומד כפרוץ אבל העומד מלמטה בארץ ומעיין כלפי מעלה ודומה כי הדדי פסולה לפי שהאויר שהוא רחב כי זוזא דומה בעיניו קטן כאיסתרא מחמת שהוא רחוק ממנו וראיה לדבר ונהי בעינינו כחגבים (במדבר יג) וכוכב גדול בשמים דומה בעינינו כקטן כדמוכח בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף עג.) עכ"ל.

ונמצאת דעתו הפוכה מדעת רש"י, דרש"י ס"ל דדברי הגמ' כאן מלמעלה אזלי אגמ' התם, דאי למעלה כי הדדי - פסולה, כיון שאור החמה מתרחב למטה והוי רוב חמה ומבטל הצל, אולם אי כי הדדי למטה כשרה. ברם, דעת ר"ת איפכא, דהא דאמרינן כאן מלמעלה אזלי אסוג' דידן, דכי הדדי פסולה כיון שהעומד בארץ ורואה כלפי מעלה נראה האור קטן בעיניו כאיסתרא, אף שגדול כזוזא, דלשיטתו איסתרא קטן מזוזא וא"כ הוי פרוץ מרובה על העומד והסכך פסול. והא דאמרינן כאן מלמטה קאזיל אגמ' התם דכשרה, כיון דאי למטה הוו כי הדדי בע"כ דאין פרוץ מרובה

מלמטה שחמה וצל שוין בידוע שהקנים רחבים מן האויר עכ"ל.

וע"פ הא דאמרינן לעיל דדעת רש"י בסוג' דהא דאמרינן בכי הדדי דכשר הוא כיון דליכא לרוב חמה המבטל מיעוט דצל, משמע דכשאין רוב חמה למטה כשר בכ"ג. אולם בדבריו התם כתב דכיון דלמטה שוין - בידוע שהקנים רחבים מן האויר, ולכאן מה אכפת לן האי רחבים הקנים מן האויר אי לא, דכיון דאין רוב חמה ליכא לדין ביטול ברוב, ומשמע מדבריו הכא דהסיבה להכשר הסוכה הוא רוב הסכך, ולכאן הוי סתירה בדבריו.

ובאמת דדבריו קשים דווקא ע"פ ביאור הר"ן בדבריו, דדברי רש"י קאזלי אחר רוב חמה וצל ולא רוב סכך, אולם אי לא נימא הכי תקשי כדלעיל כיצד יבטל רוב אויר את הסכך והא הוי דבר המינכר. ויתכן דע"פ דברי הקה"י לק"מ דדין רובו ככולו נאמר אף בדבר הניכר ממש כשערות הנזיר, וא"כ ה"נ בטל הסכך ברוב אויר אף שהוא ניכר וכמשנ"ת.

ואכן עמד ע"כ בעל הקה"י בדבריו וכ' לבאר דאה"נ דעת רש"י היא כמש"כ בסוג' דהצל והחמה קובעין ולא הסכך וכביאור הר"ן בדבריו, אלא דהסכך הוא כסימן לצל למטה, וכוונת רש"י שבידוע שלמעלה הוי כי הדדי, וא"כ ודאי כשר דבע"כ למטה איכא רוב צל. ויש לעיין בעומק דבריו, דאי אזלי אחר רוב חמה וצל ולא אחר רוב סכך ואויר, וחזינן לרוב צל ע"פ חמה, למ"ל לראות עפ"ז מה מראה הסימן שמראה את רוב הצל על החמה, דהא

כעומד כדמיינתא לה לעיל (טו.) אמתני' דהמקרה סוכתו בשיפודין וכו' אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה וכן מצינו לעניין פרוץ כעומד של דפנות מועיל קנה קנה בפחות משלושה אע"פ שהפרוץ מרובה ולעניין סכך אינו מועיל מפני שהחמה מרובה עכ"ל.

ומשמע מדבריו דלא כהר"ן שאין הסכך חשיב למחיצה כלל כשאין עומד מרובה על הפרוץ כיון דזו צורת מחיצת סכך, אלא שאה"נ מדיני מחיצה מהני ובסכך איכא דין מיוחד שיהא עומד מרובה על הפרוץ, ובלא הלכה זו מהני וכשר.

ועוד כתב שם לבאר קו' ר"ת מקידושין וז"ל ואע"ג שאיסתרא פלגא דזוזא אפשר דאיסתרא מטבע נחושת ורחב יותר מזוזא וכן מצאתי כתוב בשם ה"ר ישעיה ז"ל. ובעל העיטור כתב בשם רבותיו דאי איכא בין קנה לקנה כמלא קנה למעלה ולמטה צלחה מרובה מחמתה שהחמה מועטת למטה כשרה ואי למטה כי הדדי ולמעלה חמתה מרובה מצלתה פסולה ע"כ והיינו דס"ל דאזלינן בתר סכך.

וקשיא דלר"ת מתני דנן קמיירי בסכך ולא בעינן רוב סכך, וכי הדדי מהני ליקרא מחיצה. והא דעת ר' הונא בריה דר' יהושע דמחצה על מחצה במחיצות פסול וה"ה בסכך, ולדברי ר"ת הא איכא מתני' דלא כר' הונא וצ"ע.

עוד יש לבאר בדעת ר"ת דהנהגה לשיטתו הנידון במתני' הוא בסכך ואויר ולא בחמה וצל, וצ"ב אמאי לישנא דמתני' הוי "חמתה מרובה מצלתה" ולא "פרוץ מרובה על העומד" דהוא עיקר לפי"ד שיהא הסכך

על העומד והסכך כשר. ומשמע מדבריו דאין נפק"מ האי איכא רוב צל או רוב חמה, אלא האי פרוץ מרובה על העומד או לא, דאין פרוץ מרובה על העומד אינו חשיב מחיצה. ומשא"כ דעת רש"י דבעינן רוב צל. ונפק"מ בכי הדדי למעלה, דלרש"י פסול משום דליכא לרוב צל, ולר"ת כשר משום דאין פרוץ מרובה על העומד.

ד. ובר"ן התם כ' ליישב דברי רש"י, דהא דאמר ר"פ דפרוץ כעומד כשר, הוא גבי מחיצה דשבת, דאה"נ כשאין הפרוץ מרובה על העומד חשיב כמחיצה גמורה, ואי הוו סכך פסול וסכך כשר כי הדדי - כשרה לכו"ע, כיון דכי הדדי חשיב כעומד כולו. ואף לר' הונא ברדרי" דס"ל דפרוץ כעומד פסול במחיצה, הכא כיון דלמעלה הוי רוב סכך, חשיב כביכול למטה נמי איכא לרוב צל, אף שלמטה הוו חמה וצל כי הדדי. אולם הכא ס"ל לרש"י דכיון שהאור מתרחב הוי רוב חמה ולכך פסול וע"ע שהאר"ך ליישב ע"ק בתרייתא ע"ש.

ואכן צ"ב קצת בקושיית ר"ת דהא רש"י כ' להדיא דהטעם הוא לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, ולא פליג על דין פרוץ כעומד, ומאי קשיא ליה. ובביאור הדבר נראה דר"ת הק' לשיטתו דאין מודדין ע"פ החמה והצל, משום דאי"צ לרוב צל כלל וכמשנ"ת לעיל, אלא דבעי סכך כשר ותו לא ואי אין פרוץ מרובה על העומד, כשרה אף אם ליכא לרוב צל ודו"ק.

וברא"ש כ' נמי ליישב דברי רש"י כן, וז"ל ונראה לי דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ

דסוכה כדין שאר מחיצות, דאמאי פרוץ כעומד פסול לרב הונא והא בסכך כשר ומאי שנא וצע"ג.

ז. ובריטב"א בסוג' הק' דהיוצא מדברנו דבעינן סכך העושה צל, אולם מהגמ' משמע דר' זירא דס"ל דילפינן מסוכה תהא לצל יומם שסכך הוי צל הוא דעת יחיד וכו"ע פליגי עליו וס"ל דהא דלמעלה מכ' פסול הוא משום דילפינן מלמען תדעו דלמעלה מכ' אין אדם יודע שהוא בסוכה, או מבסוכות תשבו שבעת ימים דבעינן דירת ארעי ולמעלה מכ' ל"ה דירת ארעי, ומשמע דלולי לימודים אלו למעלה מכ' כשר להחולקים על ר' זירא אף דליכא לצל סכך, משום דלא בעינן לצל כלל. אך באמת נראה לבאר בזה, דס"ל דבעי שישב אדם בצל סוכה, ושיהא צל סוכה במקומו, ורק דאי"צ שיגיע הצל למטה.

זנ"ל ד"ל דכן ס"ל לרש"י, דאל"כ תקשי שאף שהסכך מרובה על האויר ולמטה כי הדדי, הא אם יגביה הסכך הרבה נמצא שלמטה איכא רוב חמה, מפני שאור החמה מתרחב הרבה. אלא דרש"י ס"ל נמי דאי הסכך עביד רוב צל או כי הדדי במקומו, לכה"פ בשיעור ד' טפחים שהוא שיעור חשוב, ושמא אף טפח א', אף אם למטה איכא לרוב חמה בכה"ג כשר. ודו"ק דלא משמע כן מלשונו, ולא הזכיר זאת בדבריו, וכן שבשו"ע (או"ח תרכ"ט, י"ט) כ' דאי חמתה מרובה מצלתה למטה פסולה ול"כ דנפק"מ גובה הסוכה.

ח. וברמב"ם (פ"ה מהל' סוכה ה"ז) וז"ל סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב שלשה

למחיצה, ולא אכפת לן אי איכא לרוב חמה או צל. והנראה בזה דלר"ת אף דדין סכך כדין מחיצה, מ"מ אין דינו כשאר מחיצות בעלמא, כיון דמטרתו ליעביד צל, שאל"כ מהני לבדו בסכך כשם שמהני בשאר מחיצות. אלא דאף שדינו כשאר מחיצות מ"מ בעינן דיהא סכך המצול ולכך נקטה מתני' כלשון זו.

ו. אכן יש לחקור בגדר סכך האי חשיב כמחיצה ממש, או"ד אינו כמחיצה אלא רק לסוכך מהחמה. ונפק"מ בכה"ג שאינו עומד ברוח מצויה, דאי נימא דסכך הוא כמחיצה ממש, הא מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה פסולה ולהוי הסכך נמי פסול. ואי נימא דאינו כמחיצה ורק לסוכך מהחמה כל עוד שמסוכך כשר אף אם אינו יכול לעמוד ברוח מצויה.

והנה בסוכה טו. דימתה הגמ' סכך חציו כשר חציו פסול לפרוץ כעומד במחיצה, ואי סכך הוי הצל ותול"מ הא לא חשיב למחיצה ולא שייך לדמות. וכמש"כ בתוס' חולין (ל: ד"ה החליד) דליכא למילף ממחיצה לשחיטה בשחט רוב סימנים, דאין מדמים - ובעל כרחך סכך חשיב למחיצה רק דבעינן שייסכך. ולהרא"ש אף זה לא, רק שניתנה הלכה מיוחדת לכך ועי"ל.

ובריטב"א שם כ' להקשות ע"ד ר"ת דאף אם סכך אינו מחיצה מ"מ שייך למילף מקו' דאי סכך החמור דלא מהני בו לבדו - פרוץ כעומד כשר, מחיצה הקלה דמהני בה לבדו כ"ש שפרוץ כעומד כשר, ואמאי ר"ה ברדרי' פוסל. ובע"כ דסכך כי הדדי פסול וכדעת רש"י. וכ"ש אי נימא

כשר ומחצה פסול כשרה, אלא דלדבריהם יקשה.

והנראה לבאר לדבריהם כמש"כ בספ' עמק ברכה דדעת רש"י שבפרוץ מרובה פסולה כיון דאתי רוב חמה ומבטל למיעוט דצל, אבל כשאין אור חמה אף אם זה מפני שנחסם מסך פסול מ"מ ליכא לרוב חמה וכשרה. והרמב"ם נקט לפי"ז דסכך פסול אינו חשיב לגבי צילו, דהא לביאור זה ברש"י, בעשתרות קרנים לא יחשב החצי לכשר שאין רוב חמה, כיון דהא דאין רוב חמה אינו מכוון הסכך הכשר. וה"נ הסכך הפסול הוא כעשתרות קרנים ולא מהני ופסול. ורש"י ס"ל דאף דהסכך הפסול הוא העושה צל, מ"מ אינו כעשתרות קרנים, משום דסו"ס הוא חלק מהסכך ויל"ע בזה.

טפחים אלא פחות. אם היה כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך הפסול כשר. ואם היה זה כמו זה בצמצום אע"פ שאין במקום אחד שלשה הרי זו פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב עכ"ל. ותמה עליו המ"מ דהא במחיצה מהני פרוץ כעומד וכר"פ והרמב"ם עצמו פסק הכי ואמאי בסכך פסול. וביאר כדברי הר"ן והרא"ש דבסוכה איכא לדין שיהא הצל והחמה שוין לכה"פ ובסכך ואויר שוין הוי אור חמה רוב.

ולפי"ז הא דהקשינו בדברי רש"י דאי אזלינן בתר מקומו אמאי במחצה כשר ומחצה פסול כשרה בעוד פרוץ כעומד פסול, ואתי שפיר, כיון דלדעת רש"י אה"נ פסול בשניהם, דסכך פסול כפרוץ חשיב. ואולם הרא"ש והר"ן בארו ברש"י דבמחצה



הקרי תורה

תחרות בני הישיבות



”וכבוד מלכים חקור דבר”

רבות למדונו אבותינו ורבותינו ראשי הישיבות זצוק”ל ויבדלחט”א בדבר חשיבות החקירה, ההעמקה והעיון בלימוד הסוגיות, ובפרט בשנות הישיבה כאשר מלבד הזמן המוקדש לרכישת בקיאות במסכתות הש”ס - הרי ישאר הזמן מוקדש ללימוד בעיון ובעומק, לצירוף יושר המחשבה וחיידוד השכל להבנה אמיתית של דברי התורה.

שמחים אנו לבשר כי במסגרת זו של כתב העת בהתאסף, החל מגיליון זה יוצאת לדרך תחרות הכתיבה לבני הישיבות, תחת הכותרת ”חקרי תורה”, ע”פ לשון החכם מכל אדם ”וכבוד מלכים חקור דבר”.

במסגרת התחרות אשר פורסמה כבר בישיבות רבות, ישלחו בני הישיבות הגדולות מכל רחבי עולם התורה את מיטב כתיביהם, לביקורת בפני ועדת הר”מים בראשות הגאון רבי משה כהן שליט”א - ר”מ בישיבת משכן חיים, הועדה תעיין היטב בכל החבורות הנשלחות, תמיין ותבחר את החבורות הטובות ביותר.

בין כל השולחים תיערך הגרלה על סט ספרי קודש, ובנוסף - שלושת הכותבים הטובים ביותר יזכו בפרס.

על הכל, הכותב הטוב ביותר יזכה שחבורתו תיחקק לדורות ותעלה ע”ג שולחן המלכים המכובד - כתב העת ”בהתאסף”, ודברי תורתו יגיעו אל עשרות אלפי תלמידי החכמים ועמלי התורה, אשר יעיינו בטוב דבריו. הזוכה במקום הראשון יקבל גם תעודת הוקרה מהודרת מטעם ”עמלי התורה”, לייקר ולרומם את לומדי התורה ועמליה. לצד דבריו תופיע כתובת למשלוח הארות והערות אל הכותב מכל מאן דבעי.

תודתנו לבני הישיבות הרבים אשר הקדימו ושלחו מטוב דבריהם כבר לגיליון זה, יצליח ה’ דרכם ועמלם ויזכו לגדול בתורה וביראה לאילני רברבא.

יה”ר שתחרות זו תהיה עידוד נוסף לעידוד בנינו לעיונה של תורה ולעמלה ביתר שאת, ונזכה להאהיב בלב בנינו טוב טעם התורה ומתיקות חקירתה, ובה יהגו תמיד.

הבה"ה יהודה צריקה נ"י

כ"שיבת פוניכו' - ועד ג'

כסוג' תקפו כהן

ענף א': תקפה אחד בפנינו – ספק שתיקה כהודאה

בפנינו מוציאים אותה מידו הקדישה אינה מוקדשת אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאים אותה מידו הקדישה בלא תקפה מהו כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה וכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו קודש וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו לאפקי האי דלא ברשותו.

(ד). ואף שם יש לעיין מהו הספק לגבי הקדישה בלא תקפה הלא אם החפץ אינו שלו מהי ההו"א שתחול על החפץ קדושה.

(ה). מדוע הספק של הקדישה תלוי בספק הראשון של תקפה אחד בפנינו הלא מדובר בלי תקיפה כלל ולכאורה זהו שלב שהוא קודם לספק של תקפה, בעוד שניהם עדיין מוחזקים בטלית. ויבואר בעז"ה בענף ב'.

(ו). עוד יש להבין מהו ההו"א של הגמרא שיועיל הקדש בלא תקיפה, הלא אף בתקפה אמרינן דכל מה דנשאר ברשותו הוא מחמת ספק הודאה, אך כיצד שייך שההקדש ייחשב כתקיפה אף בלא תקיפה בפועל.

מהות השתיקה כהודאה

ב. ועיין בקצוה"ח (סי' קל"ח סק"ב) דכתב ששתיקה כהודאה אינה הודאה על גוף הממון אלא הוי כאומר איני נשבע דנפסק

א. בגמרא "בעי רבי זירא תקפה אחד בפנינו מהו היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד, לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח, מאי, מדאשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן".

הנה בהסוגיא יש לעיין בכמה עניינים הדורשים ביאור.

(א). מהם צדדי הספק של ר' זירא בשתק ולבסוף צווח ובמה הוא תלוי. עוד יש לברר מהו הגדר דשתק ולבסוף צווח, מתי וכיצד היתה השתיקה ואימתי אירעה הצוויחה.

(ב). מדוע יכול התוקף לעורר ספק בתקיפתו ומדוע תקיפה זו אינה מחשיבתו לגזולן וכפי שמצאנו בנסכא דר' אבא (ב"ב לג:) דשם אמרינן דלא מהני התקיפה לעשותו מוחזק כיוון שחשיב גזולן וכמ"ש רש"י שם (לד. ד"ה היכי לדידינהו) ואם כן אפילו בשתק מתחילה ועד סוף אמאי מהני תקיפתו ומהו הספק.

(ג). עוד יש לברר מהו גדר הדין דשתיקה כהודאה.

והנה בהקדם לבאר את עיקר הסוגיא יש לעיין אף בהמשך דברי הגמרא שמסתפקת "אם תמצי לומר תקפה אחד

תקיפתו ומדוע לא נחשבה לגולן שהרי הראשון כבר החזיק בחפץ כבעלים משום שהשתיקה הוי כהודאה והיאך תועיל תקיפת השני.

ואמנם הטור [והביאו הרמ"א בשם יש אומרים] פוסק שאם חזר הראשון ותקף מוציאים מיידו ולא מועילה תקיפתו כיוון שכבר זכה הראשון משום הודאתו של זה וע"כ אינו יכול להוציא ממנו בלא ראייה.

ולכאורה נראה לומר דבזה תלויה מחלוקתם האם שתיקה

כהודאה הוי כהודאת בע"ד ואנו אומרים שהיתה הכרעה על בעלותו של הראשון או דהוי רק ויתור על הזכויות ואם כן כל מה שהשארנו החפץ ברשות התוקף היה מכיוון שזה שכנגדו לא עמד על זכויותיו והוי דין לנהוג שהוא המוחזק ומשום המע"ה, וממילא כאשר הוא חוזר ותוקף הוא מגלה בעצם שהוא עדיין שומר על זכויותיו כלפי התוקף הראשון ולכן יחלקו כבראשונה.

(ולכאורה בזה יש לחלק כיצד הגיב התוקף הראשון דאי שתק מתחילה ועד סוף יישאר החפץ ביד השני אולם אם צווח מתחילה ועד סוף או שתק ולבסוף צווח חוזרין כבראשונה וחולקין. ובטעם הדבר האריך השער משפט סי' קל"ח סק"ח דהוי שתי הודאות וכמאן דליתא ועי"ש דבריו באורך).

נמצא אם כן מחלוקת הפוסקים האם שתיקה כהודאה היא משום הודאת בעל דין או משום ויתור על זכויותיו הממוניות. וראינו בזה ב' נפק"מ א. האם יועיל להביא עדים אחר שהיתה שתיקה כהודאה דאם הוי הודאת בע"ד לא מהני ואם

בש"ע סי' כ"ב דאינו יכול לחזור בו ולהישבע.

כלומר, דכל ענין השבועה הוא שיש זכות ביד הבעלים להגן על ממונו מיד מי שמבקש לקחתו ומשום כך תיקנו שבועה שעל ידה יכולים אנו להגיע לידי בירור ושלא יוצר מצב בו כל אדם שתובע יוכל להוציא ממון כאוות נפשו, ואם כן כאשר אדם אומר איני נשבע זהו ויתור מצידו על זכויותיו להגן על ממונו, ואחר שוויתר על זכויותיו שוב אינו יכול לחזור ולטעון.

כך הוא גם בשתיקה כהודאה כאשר אדם אינו טוען נגד התובע ואינו מעמיד את הצד שלו ולא מגן על ממונו ממילא נשאר רק צד אחד המעמיד תביעה על הממון ומשום כך מעמידים את הממון ברשותו.

והנה לשון הש"ע (סי' קלח ס"ו) והרמב"ם (פ"ו מטוען ה"ב) "באו שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חבירו בפנינו ושתק השני אף על פי שחזר וצווח אין מוציאין אותה מיידו כיון ששתק בתחילה הרי זה כמודה לו". אולם הרמ"א (שם) השיג על דברי הש"ע וכותב בשם יש אומרים, והוא לשון הטור שכותב בשם אביו הרא"ש, דשתיקה כהודאה הכוונה דהוי כהודאת בעל דין ממש ועל כן אפילו אם הביא עדים שהיא שלו אינו יכול להוציא מיידו דהודאת בע"ד כמאה עדים הוי גם נגד עדים.

מחלוקת הפוסקים בהודאת התקפה

ג. וא"כ לפי האמור לעיל יש להבין דהנה מצינו בפוסקים (רמב"ם וש"ע שם) דאם חזר ותקפה השני תועיל תקיפתו ויחלוקו כבראשונה. ולכאורה צריך להבין איך תועיל

ויותר מכך הקשה הנ"ל על דבריהם ממה שכתבו אח"ז (סע ז) גבי חזר ותקפה השני דמוציאין מידו כיוון דאינו יכול לתקוף ממנו בלא ראייה אחר שכבר זכה על ידי הודאתו. ומשמע דאם יביא ראייה יועיל להוציא מידו וסותר למה שכתבו למעלה דאין יכול להוציא אף בעדים, וצ"ע.

בביאור גרדי הספק על פי מוחזקות

ה. ובביאור עצם הספק עי' בר"ן שמעמיד את הספק דר' זירא דוודאי אמרינן דטלית זו כאשר היא מוחזקת בידי שניהם היא מוטלת בספק והשתיקה ולבסוף צוויחה היא ספק הודאה, והספק דהגמרא הוא במקום שיש ספק מוחזקות וספק הודאה האם חשיב ליה שתיקה כהודאה, דכיוון דמתחילה היתה הטלית מונחת בספק על כן בספק הודאה סגי ליה או דלמא אף בספק מוחזקות בעינן הודאה גמורה. (ועי"ש שהוסיף דבסמוך בסוגיא דהקדישה תראה מה הכריחו לפרש כך. ועי' מש"כ שם לקמן ענף ב' אות ה')

וע"פ זה מיישב הקצוה"ח (ס" קלח סק"ג) את שיטת הרמב"ם שהבאנו לעיל דאם חזר השני ותקפה מיד הראשון יחלוקו. והקשה הקצוה"ח דהא בכל מקום סובר הרמב"ם דפסקינן הלכה כאת"ל ואם כן מכיוון שבסוגיין אמרינן את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו משמע דנקטינן דהוי הודאה גמורה ואם כן כיצד פוסק הרמב"ם דאם חזר השני ותקפה מוציאין מידו ויחלוקו.

ומיישב הקצוה"ח דע"פ דברי הר"ן לק"מ כיוון דאין הספק הוא האם יש כאן הודאה גמורה או ספק הודאה, דלא שייך להסתפק בזה כלל דמידי ספיקא לא נפקא

הוי ויותר על הזכויות מהני. ב. האם תועיל תקיפת השני מיד התוקף הראשון דאם הוי הודאת בעל דין לא מהני דכבר נפסק הדין ואי הוי ויותר על הזכויות מהני כיוון שמגלה שעדיין הוא עומד על זכויותיו.

הקשויות על שיטת הרא"ש והטור

ד. ועדיין יש לעיין בשיטת הרא"ש והטור מהו הביאור דשתיקה כהודאה הוי כהודאת בעל דין הלא לכאורה הודאת בעל דין היא פעולה חיובית ואילו כאן לא היתה שום פעולה חיובית אלא רק שתיקה.

ועי' בט"ז שהקשה על דברי הרא"ש והטור והרמ"א דהרא"ש עצמו (עי' היטב ברא"ש גיטין ס' יז ד"ה הני גינאי, ועי' בטור קכ"ו סע' יד וסע' טז ובנ"כ שם) כתב דיכול לחזור בו מהודאתו על ידי עדים ולומר טעיתי ואפילו בהודאה גמורה, ואם כן כ"ש הכא דהוי ספק הודאה מדוע לא יוכל לחזור בו מהודאתו.

עוד הקשה הט"ז דעד כמה דהכא הוי רק ספק הודאה וכמ"ש בגמרא, כיצד אם כן רוצים הרא"ש והטור לפסול את עדות העדים הוודאית על ידי ספק הודאה, הלא הכלל בעדות הוא שמיישבים ומקיימים דבריהם בכל מה שאפשר וכיצד כאן פוסלים אנו דבריהם מחמת ספק הודאה.

ועוד הקשה הדנה רב נחמן אתי למפשט מברייאת דהיתה טלית יוצאת מתחת יד אחד מהם והדין הוא דהמע"ה, ומשמע דמהני ראייה להוציא מיד התופס. והלא ק"ו ומה לסברת ההו"א דהוי הודאה גמורה אמרינן דמהני ראייה להוציא מיד התופס כ"ש למסקנא דהוי רק ספק הודאה דמהני עדים להוציא מידו.

אפילו אם יש סיבה לשתיקה (ועי' קצוה"ח סי' פ' סק"א ובחידושי ר' שמואל סי' ט).

ובשלמא להקצוה"ח דאמרינן דכל השתיקה כהודאה הוא רק ויתור על זכויותיו אם כן שאני שתיקה מהודאה בפירוש שהרי כל השתיקה היא רק ויתור על הזכויות וכאשר הוא חוזר וצווה אין זו חזרה מהודאה אלא הוא חוזר ועומד על זכויותיו, אלא אף לפי הטור והרמ"א השתיקה כהודאה היא כהודאת בעל דין וא"כ היה לכאורה מקום להקשות דלא מהני חזרתו, לא דמי כלל כיוון שכל מה שאומרים אנו דלא מהני חזרה על ידי אמתלא הוא רק כאשר הוא זה שהודה והוא זה שמבאר את ההודאה על ידי אמתלא, שם אמרינן דאין לו נאמנות לבאר את שתיקתו. אולם כאן הספק הוא על עצם השתיקה האם היא נחשבת הודאה או לא ולכן אם אומרים אנו דמה ששתק היה משום דקא חזו ליה רבנן אין זה שתיקה כהודאה ודו"ק.

ברברי הראשונים מתי היתה השתיקה והצוויחה

ז. ובעיקר מה דמחשבינן הודאת בע"ד, עי' ברשב"א שהביא שיטת רבוותא דכל מה שאמרינן דהכא אינה שתיקה כהודאה הוי משום שהיה זה בפני בי"ד ועל כן יכול לומר הא קא חזו ליה רבנן, אולם אם היתה התקיפה חוץ לבי"ד ושתק הוי הודאה כיוון שאינו יכול לתלות שתיקתו בחזו ליה רבנן.

אולם הרשב"א עצמו חולק על שיטה זו וס"ל להיפך דדין שתיקה כהודאה הוא רק כאשר הוא שותק בפני בי"ד כיוון ששם מקום המשפט ועל כן יש לו לצווה,

לעולם, אלא לעולם בוודאי ידעינן דיש כאן ספק הודאה וידעינן דיש כאן ספק מוחזקות והספק הוא האם בספק מוחזקות סגי בספק הודאה לאוקמי החפץ ברשותיה או דאף בספק מוחזקות בעינן הודאה גמורה ודו"ק.

אולם אף זה צריך עיון לשיטת הטור והרמ"א דעל כרחק חולקים על הרמב"ם וסוברים דהספק הוא האם ספק שתיקה הוי כהודאה או לא וזה הרי לא שייך וכפי שכתב הקצוה"ח ויש להבין מה סברו בביאור ספק הגמרא.

ועכ"פ לפ"ז מיושב גם כן משה"ק לעיל (קושיא הב') מדוע לא נחשב התוקף כגולן שאין מעמידים את החפץ ברשותו כפי שכותב רש"י בסוגיא דנסכא דר' אבא, כיוון דכל מה שמחשיבים אותו לגולן ואין מעמידים החפץ ברשותו הוא רק כאשר הוא תוקף חפץ מן השוק אז אומרים כי מחמת גולנותו מוציאים החפץ מידו למרות שהוא המוחזק, אולם בסוגיין הלא הוא היה מוחזק קודם לכן ועד כמה שכך אין אנו יכולים לקרוא לו גולן מאחר שישנו צד שהחפץ הוא שלו לחלוטין ולכן תועיל תקיפתו להחשיבו כמוחזק.

הערה מכוניא ההורה על ידי אמתלא

ו. ויש להעיר דלא דמי סוגייתנו לסוגיא דחזור מהודאת פיו על ידי אמתלא, שהרי לכאורה היה ניתן לומר שעד כמה שהשתיקה היא וודאית והצוויחה באה רק לאחר מכן והסיבה שאין אנו אומרים שתיקה כהודאה הוא רק משום שהוא מבאר כי מה שהוא שתק בתחילה הוא משום דקא חזו ליה רבנן, אולם אחר שכבר היתה שתיקה היה מקום לומר שלא מועילה חזרה מן השתיקה

דהלכתא היא דמשאירים הטלית ביד התוקף. ויש לדון האם מה שאנו משאירים החפץ ביד התוקף אי הוי מצד הכרעה שבי"ד מכריעים דבכה"ג כאשר צד אחד בספק עומד על זכויותיו והצד השני מוותר עליהם ולהטור והרא"ש מצד שיש כאן הודאת בע"ד לכן משאירים את החפץ ביד התוקף או דזהו משום דין המע"ה ומכיוון שאין אנו יכולים להוציא מידו בלא ראייה לכן משאירים את החפץ בידו.

והנה אם נאמר כהצד השני דהפסק הוא משום המע"ה הוי אומר כי נתחדש כאן שלמרות שכל תפיסתו היא רק בספק שהרי עדיין לא הוכרע שהחפץ שלו אעפ"כ אנו אומרים המע"ה ומשמע שאומרים דין מוחזק אע"ג שמוחזקות איננה וודאית וכל תפיסתו היא רק מצד הספק. ואולי צ"ל דאין זה דין מוחזק אלא רק דין תפיסה ועכ"פ גם לפ"ז עדיין נצטרך לומר דהוי דין בעלות, ועדיין דבר זה איננו מבואר כל צרכו ויבואר בעז"ה לקמן.

אבל כאשר התקיפה אינה בפני בי"ד גם אם שתק אינה כהודאה משום שאומר אמאי אצווה כאשר אין איש שומע ולא אומר את טענותי רק בפני בי"ד.

ועיין בריטב"א שכתב בשם מורי נר"ו שעניין התקיפה והצוויחה הוא שכאשר התחיל להוציא הטלית מידו שתק וקודם שגמר להוציא מתחת ידו את הטלית אז צווה, דאם משהוציא מידו הוי צוויחה שלאחר התקיפה ולא כלום היא. ומשמע מדבריו דאם כבר גמר להוציא את הטלית מתחת ידו כבר לא תועיל הצוויחה אחר שהוא כבר מוחזק ורק כל עוד שהוא אינו מוחזק לגמרי אז מסתפקים אנו האם להעמיד ברשות התוקף בגלל השתיקה שהיתה בתחילה או להתייחס לצוויחה ולהוציא מידו.

אין מוציאין מידו - מנה הכרעה או מנה המע"ה

ח. והנה הראשונים והפוסקים כתבו

ענף ב': תקפה והקדישה – בעלות במקום שיש מניעה

לא, וביאור צדדי נידון הספק ישתנה על פי שני הביאורים שהבאנו בשתיקה כהודאה, דלהרא"ש והטור הספק הוא האם בספק שתיקה גם אמרינן דהוי כהודאת בעל דין וכמאה עדים דמי. ולהקצוה"ח דהשתיקה כהודאה הוי וויתור על זכויותיו הספק הוא האם כאשר שתק בתחילה וויתור על זכויותיו ואחר כך חוזר ועומד עליהם וצווה האם יכול הוא להשיב את זכויותיו באומרו כי מעולם לא היתה כאן שתיקה או שעד כמה

ביאור הנדרדים בהקדישה ע"פ הנדרדים בשתיקה

א. והנה עד עתה ביארנו מהו הספק בתקפה אחד בפנינו אולם עדיין יש לעיין במה תלויים צדדי הספק של ר' זירא ומהו הספק דהאם תמצוי לומר דתליא הגמרא בספק זה.

והנה הספק דתקפה אחד בפנינו הוא, כפי שביארנו, על דין ספק שתיקה האם הוי שתיקה כהודאה במקום דאיכא ספק או

ניתן להסתפק במקרה שתקפה ושתק המותקף מתחילה ועד סוף ולאחמ"כ הקדישה התוקף, ויש להסתפק האם כעת ההקדש יחול ויגרום שלא יוציאו מיד התוקף המקדיש.

ולכן פירש דאיירי בלא תקפה ומשו"ה למ"ד מוציאין אין ספק כלל דהרי אם צווח לבסוף בוודאי שלא יהני ההקדש ואפילו אם שתק לבסוף גם כן לא יחול כיוון שכאשר התברר ששתק והודה כבר כלה מעשה ההקדש והוא אינו חל למפרע וכמו אדם שיקדיש חפץ שנגזל ממנו ואח"כ יחזירנו הגולן וודאי שלא יהיה החפץ קדוש למפרע.

נמצא אם כן דכל הספק הוא רק למ"ד אין מוציאין, ובאמת לפי רש"י אם תקפה והקדישה יהיה ספק גם למ"ד מוציאין. והתוס' באמת חולקים על זה וסוברים דאם תקפה והקדישה חל ההקדש.

שיטת התוס' והקישויות הראשונים

ג. והנה התוס' ביארו דספק זה תלוי בספק הראשון משום שאף כאן שתק ולבסוף צווח והצוויחה היתה כאשר בא הגובר לגבות את הטלית לרשות הקדש ועל כן אף כאן ישנו ספק האם ספק שתיקה חשיבא כהודאה או לא.

ולכאורה יש להבין הלא בגמרא משמע דהספק הוא האם הקדש הוא כתיקה ואין זה אותו ספק כמו תקפה אחד בפנינו.

עוד יש להבין כיצד כתבו התוס' דאם תקפה ולאחר מכן הקדישה אין מוציאין מידו הלא אם אין לו אפשרות לתקוף באופן

שכבר ויותר על זכויותיו איננו יכול שוב לחזור ולטעון.

שיטת רש"י בסוגיין

ב. והנה בהמשך נסתפקה הגמרא אם תמצי לומר דאין מוציאין אותה מידו מה הדין בהקדישה האם תהא מוקדשת או לא. ומבארת הגמרא את הספק האם אמרינן דהקדש כתיקה או שסוכ"ס לא היתה כאן תקיפה וממילא אין החפץ ברשותו ולכן לא חלה על החפץ קדושה.

והנה רש"י כתב דלהא"ל מוציאין מידו איירי בהקדישה בלא תקפה, כלומר בעוד הטלית אחוזה ביד שניהם קם האחד והקדיש את הטלית. והקשה על כך הבית הלוי (ח"ג ס' מב ב) מדוע הוצרך רש"י לזה הלא לכאורה מכיוון דאיירי למ"ד מוציאין אותה מידו אם כן גם אם תקפה והקדישה לא מהני ההקדש שהרי מוציאין אותה מידו, ומדוע הוצרך לכתוב דאיירי דווקא בלא תקפה.

ומיישב הבית הלוי דעיקר הספק בסוגיין הוא האם הקדש הוא כתיקה שמחייבת את זה שכנגדו לצווח וגורם שכאשר הוא אינו צווח ממילא הוא השתיקה כהודאה ולכן יחול ההקדש, או דלמא עד כמה שההקדש אינו כתיקה בפועל לכן אין חובה על הנתקף לצווח וכמ"ש התוס' 'דלמה יצווח בשביל דבריו' ואין שום אפשרות לאחד מהם להקדיש בלא הודאה של זה שכנגדו.

ועל כך הוקשה לרש"י מדוע למ"ד מוציאין אותה מידו אמרינן דאין ספק כלל ובוודאי אינה מוקדשת, הלא גם למ"ד זה

חשבינן ליה והלכך הקדישה מוקדשת", עכ"ל. דהיינו ההקשר בין המקרה דשנים אוחזין וספק בכורות הוא דבשניהם יש אחיזה ותפיסה לשני הצדדים אף כאשר עדיין היו הם בשלב הספק.

ודברי הרשב"א תמוהים ביותר מהי כוונתו בדבריו "דחשבינן ליה כדידיה וברשותו קצת חשבינן ליה", הלא סוכ"ס שניהם מוחזקים בגוף הטלית ולשניהם יש זכות בה שהרי הדין הוא יחלוקו, ואם כן כיצד יכולים אנו לומר שיש לו זכות בה עד כדי שיכול להקדישה וכיצד יכולים אנו לקרוא לזכות זו בשם 'ברשותו' שמשמעותה היא התעלמות מכל דורש של החפץ.

עוד יש להבין מהי בעצם אותה הגדרה של ברשותו קצת הלא לא שייך הגדרה של 'קצת בעלות' שהרי בפשטות גדר הבעלות הוא שליטה מוחלטת על החפץ, ואם כן אם יש לאדם שליטה מוחלטת אז הוא בעלים מוחלט ואם חסר לו בשליטה על החפץ אינו חשוב כבעלים כלל ואם כן מה משמעותה המשפטית והדינית של הגדרת 'ברשותו קצת'.

שיטת הר"ן בביאור הספק

ה. ועי' בר"ן שביאר באופן שונה, דהנה לעיל הבאנו דברי הר"ן שמבאר את הספק דתקפה אחד בפנינו האם מהני ספק הודאה במקום דיש ספק שתיקה, ושם בריש דבריו הביא אופן נוסף לבאר הספק האם התפיסה הראשונית היא וודאי או ספק ודוחה זאת ונוקט כהביאור השני ומסיים "ובסמוך תראה בהא דבעינן לקמן הקדישה בלא תקפה מה הביאנו לפרש כך".

מוחלט כך שהשני אינו יכול לחזור ולתקוף מדוע יועיל ההקדש שלו למנוע מהשני את התקיפה (ועי' מכתבו של בעל הקהילות יעקב על דברי התוס' בסוגיין).

עוד הקשו הראשונים, הרשב"א והר"ן, על שיטת התוס' כיצד לפי דבריו רוצה הגמרא להוכיח מספק בכורות הלא שם לא שייך כלל שתיקה ואף לא תפוס בהן כלל בשונה מהכא ואם כן כיצד רוצה הגמרא להוכיח משם [ובאמת רש"י שם כתב דאירי דתקפה הכהן ושחק הישראל ויל"ע].

דברי הרשב"א בביאור הסוגיא

ד. ועל כן מבארים הראשונים דהספק של הגמרא הוא באופן אחר, וז"ל הרשב"א "יש לומר דהתם נמי כיון דקדושה הבאה מאליה היא הו"ל כאלו כהן תפיס בה וקסבר נמי דלא אמרינן אסורין בגיזה ועבודה אלא משום דאי תקפו כהן אין מוציאין אותה מידו. ואמר ליה רבה דלאו בתקפו כהן תלי כלל דאילו תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפ"ה אסורין בגיזה ועבודה דכולה מילתא בקדושה הבאה מאליה תליא.

ומעתה היינו דמייתי עלה הא דמסותא דהא דתקפה אחד בפנינו אי אמרינן דאילו שתק ולבסוף צווח לא מפקינן מיניה היינו משום דחשבינן ליה כדידיה משום דתפוס בה הואיל ובשתיקה כזו זכה בה ואלו במה שאינו תפוס בו כלל וחטפה בפנינו מחברו אף על פי ששתק ולבסוף צווח פשיטא דמוציאין מידו, אלא דהכא שאני דכיון דתפוס בה ורבו עליה קודם לכן ועכשיו תקפה והלה שותק אף על פי שחזר וצווח חשבינן ליה כדידיה וברשותו קצת

המשמעות הדינית של אותה זכות. ומדוע אם באמת יש לו זכויות אין הוא יכול לממש אותם אם לא על ידי תקיפה או הקדש. וביותר יש להבין כיצד ייתכן שיכול להקדיש את החפץ אפילו שחבירו צווח הלא הר"ן עצמו שואל כיצד יכול להקדיש עד כמה שלא היתה הודאה ואם כן כיצד יכול להיות שסובר הר"ן שחל הקדש אפילו שחבירו צווח.

יבואר דלשי' התוס' הרי שהי ספיקות שונים

1. ובאמת מחמת קושיית הראשונים על התוס' מוכרחים אנו לומר כי התוס' למדו דהספק של הגמרא בשנים אוחזין והספק במסותא הם שני ספיקות שונים, דהספק אצלינו הוא ספק גבי שתיקה האם ספק שתיקה כהודאה מהני במקום דאיכא ספק מוחזקות ואילו גבי מסותא הספק הוא שונה לחלוטין (ועי' היטב במכתב הקה"י הנ"ל). אולם יש להבין מהו לשיטת התוס' הספק במסותא ומה יתרצו על קושיית הראשונים כיצד מייתי ראייה ממסותא. ויבואר לקמן אות יא.

עוד יש להבין מהי ההו"א שתהיה לאחד מהם אפשרות להקדיש את החפץ הלא אפילו כאשר החפץ נגזל מרשותו וברי לן שהחפץ עדיין שלו רק שאינו ברשותו מחמת מניעה טכנית ואמור לחזור אליו, כל זמן שהחפץ איננו ברשותו אין הבעלים יכול להקדישו, וגם הגנב אינו יכול, הבעלים אינו יכול להקדיש למרות שהחפץ הוא שלו ומגיע לו משום שאינו ברשותו, והגנב אינו

וכך מבאר הר"ן את הספק בסוגיין דאם תמצוי לומר דמוציאין אותה מידו הוי אומר כי לכל אחד יש בוודאי החצי ועל כן וודאי כאשר הוא מקדיש אינה מוקדשת כיוון דאינו יכול להקדיש מה שאינו שלו.

אולם אי אמרינן דאין מוציאין אותה מידו על כרחך אי אפשר לומר שהיתה מתחילה ברשות כל אחד ואחד בוודאי כיון שאם כן כיצד משאירים הטלית בידו מחמת ספק הודאה.

וז"ל הר"ן "אלא וודאי אף בתחילה אנו רואים אותה בספק לכל אחד ואחד אלא שאין מוציאים כל חצי וחצי שבה מרשות התופס דמספיקא לא מפקינן", כלומר שלא ניתן לעשות חלוקה מכיון שלכל אחד יש זכות לקבל את כולה ואין לתת לאחד את חלקו על חשבון השני.

ולפי"ז הספק בהקדישה בלא תקפה הוא דאפשר שההקדש יחול אפילו שחבירו צווח, כיוון דכל מה דאמרינן דאינו יכול לזכות בה כאשר חבירו צווח הוא רק לגבי הדיוט ולמרות שיש לו איזה דין אפילו בחצי האחר עדיין הרי הוא מחוסר תקיפה ומסירה, אולם גבי הקדש דאינו מחוסר תקיפה ומסירה דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אולי בכי האי גוונא יחול ההקדש או דלמא כיון דמיהא לא תקפה ואינה שלו לשום דבר אם כן לא יוכל אף להקדיש, עכ"ד.

ויש להבין אף לדברי הר"ן מהו אותו דין שיש לכל אחד בחציו של חבירו ומהי

א. וכמ"ש התוס' בדף ב. ד"ה ויחלוקו "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בוודאי החצי".

אחר, איננו גורע מצעם בעלותו וזכויותיו של הבעלים האמיתית.

[ובוודאי ש'בעלות האמיתית' אין הכוונה שיש איזה קשר אמיתי בינו לחפץ כי בוודאי כל ענין הבעלות הוא רק מה שהחפץ מיועד לו ואסור לכל העולם ולא משהו קיים, אמנם הכוונה שעל פי היושר עד כמה שהוא הזוכה הראשון בחפץ מגיע לו הזכויות שהחפץ מעמיד ואכמ"ל]

ובהגדרת יסוד הדברים שמעתי מהג"ר חנוך ארנטרוי שליט"א, שבמקרה שישנה קביעה על חפץ שזכות ההשתמשות נתונה לאדם מסוים, וכרגע באופן זמני ישנה סיבה פרטית שזכות שימושי החפץ יתקיימו לאדם אחר, אין זה סתירה לזכותו של האדם הראשון אף בזמן השתמשותו של האחר למרות שכרגע הוא מנוע מלהשתמש כבעלים.

ובהמחשת הדברים נביא דוגמא לדבר שכאשר ישיבה נותנת לתלמיד זכות השתמשות בחפציה, מיטה וארון, וכעת ישנם בחורים צעירים שבאים לשבת בישיבה בכדי להתרשם מהישיבה והישיבה מפנה לאלתר את הבחור מחדרו לטובתם, למרות שכרגע אין לו שום אפשרות של שימוש במיטה או בארון המסוים שנקבע שיעמוד לשימוש אעפ"כ אין ההתייחסות שאין החדר שלו באותו הזמן, ולמרות שכרגע ישנו בחור אחר שמשתמש במיטתו עדיין הוא זה שמתייחסים לגביו שהחדר שלו ועודנה הקביעה עומדת בעינה שהמיטה עומדת לו, וכאשר תסור הסיבה הפרטית שמונעת ממנו לעת עתה להשתמש במיטתו כרצונו תשוב

יכול להקדיש למרות שהוא השולט משום שאין החפץ שלו, ואם כן מהי ההו"א כאן שיוכל להקדיש את החפץ הלא לצורך כך צריך להיות בעלים מוחלט כלומר שיהיה החפץ גם שלו וגם ברשותו ואילו כאן ההחזקה של כל אחד מהווה סתירה לבעלותו של השני.

דברי הגר"ש בבעלות האמיתית

ז. ונראה ליישב הסוגיא על פי מה שביאר הגר"ש בשערי יושר (ח"ה פ"ו) בהמשך הסוגיא דרב הונא מוכיח מספק בכורות שיכול לחול הקדש אפילו במקום שיש ספק בעלות, ורבה דחה את דברי רב הונא דאין אפשרות להוכיח מסוגיא דבכורות משום דהתם הוי קדושה הבאה מאליה ועל כן יכולה לחול הקדושה גם כאשר יש ספק, ואילו הכא הקדושה נפעלת על ידי המקדיש שהוא עצמו נמצא בספק האם חשיב כבעלים שיכול להקדיש את החפץ ולכן במקרה כזה אולי לא יחול ההקדש.

ומבאר הגר"ש דכל ענין המוציא מחבירו עליו הראיה הוא רק לגבי זכויות שליטה והשתמשות בחפץ אולם גם כאשר יהיה לנו ספק ואנו נפסוק שמי שמחזיק את החפץ הוא הבעלים מחמת המע"ה עדיין אין זה סתירה לבעלותו האמיתית של בעל החפץ שאמנם איננו יודעים מיהו ומשום כך אנו צריכים להתנהג על פי כללי הפסיקה הנהוגים בבית דין בספיקות, אולם גם אם נפסוק לתת את החפץ לאחד מן הצדדים עדיין כלפי שמיא גליא מיהו בעל הממון האמיתי על פי היושר והצדק, ומה שיש כעת איזו שהיא מניעה פרטית מצד הספק שגורם לנו להתנהג שהחפץ כעת מגיע למישהו

השני איננו צוות הוי הודאה וממילא יהיה מוקדש לחלוטין או שבאמת כל זמן שישנה מניעה הוי אומר כי אין לו בעלות כלל ומילא אין לו יכולת בכלל להחיל קדושה על החפץ והתופס השני אינו חייב לצוות וכפי שכתבו התוס' "דלמה יצווה בשביל דבריו", ולכן אין כאן שתיקה כהודאה ולא יחול ההקדש.

נמצא אם כן כי הספק הנאמר בגמרא גבי הקדש הוא רק הנפק"מ של הספק היסודי שיש כאן, האם בעלות יכולה להתקיים במקום שיש סיבה פרטית לשני, והנפק"מ של דיון זה הוא הספק הנאמר בגמרא האם יכול הוא להחיל הקדש על החפץ על ידי שמחייב את שכנגדו לצוות וכאשר הוא אינו צוות הוי שתיקה כהודאה והחפץ ברשותו אף לגבי הקדש.

ביאור שיטת הר"ן ע"פ דברי הגרש"ש

ז. ואשר יראה בזה דאף לפי הר"ן גם כן צריכים אנו להגיע לדברי הגרש"ש ואף הר"ן למד כי יכולה להתקיים בעלות למרות שיש מניעה פרטית וכפי שכתבנו לעיל, אולם הר"ן למד שהספק הוא לא לגבי עצם הבעלות אלא לגבי השאלה האם מצב כזה של בעלות במקום שיש מניעה פרטית יכול לאפשר לו להקדיש וכמ"ש לעיל, דכל מה שחסר לו הוא רק התקיפה ומסירה כלומר השליטה בפועל בלא המניעה והסיבה הפרטית ואם כן מכיוון שההקדש חל בכל מקום ואינו מחוסר תקיפה ומסירה יחול ההקדש.

והעולה מדברי הר"ן הוא חידוש עצום דכל מה שיכול הנתקף לעמוד כנגד

בעלותו כבראשונה ומעולם לא נגרעה בעצמותה על ידי הסיבה הפרטית הזמנית, אלא שממהותה של הקביעה שהדבר עומד לו הוא לא לכשיהיה סיבה פרטית. [אלא כשההתנהלות היא על פי הקבילים]

כך הוא בכל דיני הבעלות כאשר ישנה איזו סיבה פרטית המונעת מהאדם לקיים את בעלותו אין זה סתירה לעצם הבעלות שלו אלא רק מונע ממנו להתנהג כבעלים.

ביאור שיטת הרשב"א ע"פ דברי הגרש"ש

ח. ואשר יראה בזה דוהי כוונת הרשב"א והר"ן לומר דהא גופא ספק הגמ' האם בעלות כזו שיש לה מניעה זמנית נחשבת בעלות לכל דבר וענין ואין המניעה סותרת את הבעלות או דלמא כאשר יש איזו סיבה פרטית המונעת מהאדם לקיים את בעלותו נחשב הדבר כאילו הוא אינו בעלים עד שתסור המניעה לחלוטין.

ומעתה יש לומר דזהו גוף הספק בשנים אוחזין כאשר שניהם אוחזין את החפץ וכל אחד טוען שהוא הבעלים ממילא אנו אומרים שהחפץ נקרא 'ברשותו קצת' וזהו הדין שיש לו בחצי האחר' כלשון הרשב"א והר"ן, כיוון שבאמת מצד עצמו יש לו סיבה לקבל את כל החפץ אך מנגד אותה סיבה יש גם לתופס שכנגדו וממילא הסיבה של כל אחד לקבל את החפץ היא שמונעת מהשני לזכות.

ועל כך מסתפקת הגמרא האם למרות המניעה הוא עדיין נקרא בעלים ואף שהוא לא יכול להקדיש לחלוטין כיוון שאינו ברשותו אך יש לו יכולת ראשונית להקדיש בכדי לחייב את השני בצוויחה ואז כאשר

שביארנו הוא על מצב שבו שניהם מוחזקים יחד בחפץ וממילא גם אם מוציאין מידו יש לנו להסתפק על עצם הבעלות האם היא מתקיימת כאשר יש מניעה.

אלא הביאור דבאמת יכולנו להסתפק גם אם תמצי לומר דמוציאין מידו, אולם בספק כזה לא היה שום נפק"מ כיוון שגם אם נאמר שיש בעלות עדיין אין זה אומר שהוא יכול להקדיש (וכמ"ש לעיל אות ו') אלא רק לחייב צוויחה ולגרום לשני להודות בשתיקתו, אבל להצד שאין מוציאין לא תעזור גם השתיקה ולא תיחשב כהודאה ולכן גם אם נאמר שיש בעלות במקום שיש מניעה וסיבה פרטית עדיין לא יוכל להקדיש כל זמן שאין שתיקה כהודאה, וזה ברור.

יישוב שיטת התוס'

יא. וביישוב שיטת התוס' נראה לומר דבאמת סברו התוס' דישנו חילוק בין הספק של הגמרא בשנים אוחזין והקדישה אחד מהם לבין הספק דמסותא והראיה מספק בכורות.

דהתוס' ס"ל גם כן כפי שביארנו ברשב"א דספק הגמרא הוא לגבי בעלות במקום שיש מניעה האם הבעלות יכולה להתקיים, אולם הספק של הגמרא בשנים אוחזין הוא ברובד עמוק יותר, כאשר אנו נוקטים שגם כאשר ישנה מניעה עדיין הבעלות קיימת, והספק הוא האם מצב זה שיש בעלות במקום שיש מניעה הוא רק כאשר בעלותו כבר קבועה וידועה ואיננה נתונה בספק או לאחר שכבר הוכרע כי הדין הוא כל דאלים גבר ויש לו הרשות לתקוף את החפץ ולהעמידו ברשותו, וכן בספק בכורות שאמנם אנו איננו יודעים מיהו

התוקף בצוויחתו ולקיים את הסיבה הפרטית הוא רק כאשר הוא צווח כנגד זה שהוא סותר אותו, אולם כאשר הוא צווח נגד ההקדש לא תועיל לו צוויחתו כלל ולא תועיל המניעה הפרטית למנוע מההקדש לחול.

בלומר דהר"ן סבר כי הבעלות במקום שיש סיבה פרטית יש לה משמעות רבה יותר ממה שהבנו עד כה ויל"ע מה באמת סבר הר"ן.

יישוב ההקדישה וביאור האת"ל

י. ועכ"פ לפ"ד מיושב אף מה שהקשינו בריש ענף א' כיצד בכלל תועיל תקיפתו הלא לכאורה כאשר תקף הוא נחשב גולן ובמצב כזה בוודאי שלא יישאר החפץ בידו כפי שרואים בסוגיא דנסכא דר' אבא.

אולם על פי מה שביארנו אתי שפיר דכל מה דאמרינן דכאשר הוא תוקף מיד חבירו ונקרא גולן מוציאין החפץ מידו זהו רק כאשר אין לו תפיסה כלל בחפץ והוא תוקף מאדם בשוק, אולם כאן כאשר שניהם אחוזין בחפץ אי אפשר לקרוא לו גולן מאחר שגם הוא תפוס מתחילה בחפץ ואין אנו יכולים להתעלם מההחזקה שלו בחפץ, רק שעד כמה שהדין הוא שצריך לעשות יחלוקו וכעת בא ותקף והשני שתק ולבסוף צווח אנו מסתפקים האם הוי שתיקה כהודאה.

ועל פי זה יובן גם מדוע ספק זה של הקדש תלוי בספק הקודם של שתיקה כהודאה ולכן למ"ד מוציאין אומרת הגמרא שאין לנו להסתפק כלל, הלא לכאורה ספק זה של בעלות הוא בשלב קודם לספק האם מוציאין את החפץ מידו שהרי הספק על הבעלות כפי

מוחלט אבל אם עדיין לא נקבעה בעלותו
אולי המניעה מהווה חיסרון.

ולאחר שנסתפקנו ביסוד זה מגיעה הגמרא
ומסתפקת על עצם היסוד האם
בכלל שייך בעלות במקום שיש מניעה על
ידי סיבה פרטית. וזה מה שכותבים התוס'
דמייתי מההיא מסותא, דאין הכוונה שבאנו
להביא ראיה משם לגבי הספק דידן אלא
כוונתם שהספק שלנו תלוי בנידון שם, כי אם
יוכרע שם שבמקום שקיימת סיבה פרטית
אין בעלות כלל אם כן בנידון דידן שעדיין
לא נוצרה בעלותו כלל בוודאי שאין הבעלות
יכולה להיווצר במקום שישנה מניעה (סיבה
פרטית) גם אם היא זמנית, ודו"ק.

ועדיין יש לדון במסקנת הגמרא ע"פ כל
מה שכתבנו וצ"ע.

הבעלים האמיתי אולם אחד מהם הוא
בוודאי בעלים מוחלט, וכפי שכותב
הגרש"ש, אז אמרינן כי המניעה שהיא
הסיבה הפרטית והזמנית אינה סתירה
לבעלות.

אולם בנידון דשנים אוחזין עדיין לא
הוכרעה בעלותו מעולם שהרי על
פי הדין אמור להיות הפסק יחלוקו וא"כ אנו
יודעים רק שמגיע לו ושיש לו צד זכות
בהחפץ אבל כל עוד שלא נפסק עדיין אין
קביעה על בעלות של אחד מהצדדים. ואם
כן מסתפקים אנו אולי במקום כזה שבעלותו
עדיין לא הוחלטה אזי כאשר תהיה איזו
מניעה היא תמנע את הבעלות מלחול, דכל
מה שאמרנו שמניעה איננה סתירה לבעלות
היא רק אחר שנקבעה הבעלות באופן

הארות והערות על הדברים, ניתן לשלוח למערכת והן תישלחנה אל הכותב.
התגובות הנבחרות תפורסמנה אי"ה בגיליון הבא של כתב העת. תגובות ניתן
לשלוח בדואר: רח' אשכולי 108 ד', ירושלים (ולציין עבור מערכת בהתאסף). בפקס
מס' 077-470-4222, וכן בכתובת הדוא"ל: b023011269@gmail.com

אסוף
ידך



אחוז במוסר

דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א



הגאון הגדול רבי יהושע ברכין שליט"א

ראש כולל "עץ חיים" ורב קהילות יוצאי צרפת

אחת שאלתי

'דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו'

"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תהלים כו, ד, נעמוד הפעם בעומק הבקשה הזו של דוד המלך 'אחת שאלתי', ובמה זה נוגע לנו, ומה אנחנו צריכים לחדש ולהבין את התוכן של הבקשה הזו שבבילנו השנה הזו בערב ראש השנה זה.

ידועים דברי מרנא הגרי"ס באגרת המוסר שכתב "האדם חופשי בדמיונו ואסור במושכלו, דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו, כל יחת מן העתיד הודאי עת יפקוד ה' על כל מפעליו, ובשפטים קשים יוסר". נבאר את דבריו, טבע האדם לחשוש אפי' על קוצו של ספק בכל הנוגע לבריאותו או פרנסתו, וכאשר הוא שומע מרופאו שאולי במשך הזמן ספק שהוא יחלה, אם ימשיך לנהוג ולאכול באותו מצב, הרי שמיד האדם נתפס באיזה פחד נורא, וק"ו כאשר הוא מודיעו ששמא הוא יחלה באיזו מחלה חמורה, שחיל ורעדה אוחזים בו ללא הרף, וכל זה רק מחמת הספק, שמא, אולי, וגם אם יחלה, הרי שאין זה סופו של דבר, שהרי יוכל להבריא כרבים וטובים, אבל כך הוא טבע האדם.

על זה מתאונן רבי ישראל מסלנט, אדם חושש על ספק ספיקא, בשעה שרובו ככולו הכל שריר וקיים, אבל על האחוז הבודד הוא בונה תילי תילים של פחד פחדים. והנה, איך לא יחת ולא יירא האדם מהעתיד הוודאי - הרי הקב"ה יפקוד על כל מפעליו ויצוריו, וזה הרי ודאי, עונשי שמים שהאדם יקבל הרי הם ברורים ונוראים, וא"כ איך

* מתוך הספר "מוסר השכל" - ימים נוראים

לא יזדעזע האדם? הלא בזה אין בחינה של 'אחות לנו בבית המלך', כפי הנהוג במקום משפט הערכאות ובכל רשות מחוקקיהם, לא יעזור כאן רב פלוני או רופא אלמוני, שום דבר, והאדם הולך חופשי בדמיונו כבעל חי התר ומחפש אחר חומריות בלבד, **פלא פלאים!**

וכך הוא כותב לפני יותר ממאה שנה שהלבבות עדיין רטטו, ומה היה אומר הגרי"ס על השאננות של היום? על הקרירות שעוטפת בחום את כולנו בלא יכולת להתנער ממנה, בנינו לעצמינו 'מחיצת אדישות' אטומה שאין אנו מתעוררים מכלום, ואמנם אם באמת כך היינו נוהגים בכל שגרת חיינו באדישות מופלאה, הרי שהיה כאן רק עניין של ירידת הדורות במה שאין אנו חוששים מן הדין. אבל כאשר בכל הנוגע לעניני העולם אנו זוחלים ורועדים, ליבנו פועם ללא לאות, מוחנו עסוק בכל עת ברעיונות חדשים לבקרים, כח ההשתדלות מתחדש ללא הפוגה, ורק במה ששייך לעניני הנצח, כאן אנו שמים את כל מבטחינו ואמונתנו שהגשנו במשך כל השנים.

ומן הראוי היה שנרגיש היפך הדברים, לירא ולפחד מאד מהיום הגדול הקרב ובא, ולדאוג ולהשתדל רק בעניני רוחניות, ולהיות בטוחים וסמוכים על השם יתברך בכל עניני השעה. וכמו שדוד המלך אומר (תהלים קיט, קכ) **"סמור מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי"**, והוא דוד שאמר **"גם את הארי גם הדוב הכה עבדך"** (שמואל א' יז, לו), ונראה לפרש שכשדוד אמר **"סמור מפחדך בשרי"** היינו שמכל הענינים הרוחניים יראתי, יראתי לקיימם ויראתי ממשפטם. אבל בכל עניני העולם אמר דוד **"גם את הארי גם הדוב הכה עבדך"**, בכל מה שנוגע לענינים הגשמיים לא שייך עניין של פחד או יראה, וזהו 'גם את הארי גם את הדוב' שהם סמל הגבורה בזה העולם, ועל זה אומר דוד גם מהם לא יראתי, כי שמתי את כל מבטחי בה'.

וכמו שאמר **"אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני"**, ופי' רש"י **"לבי אטום בדאגה ופחד"**, **"הקיצותי מדאגתי כי בטחתי כי ה' יסמכני"**, דהיינו על אף השתדלותו לברוח מאויביו מכל מקום אין זה גורם לדאגה ופחד, וליבו אטום בדאגה ופחד. ומה נענה אנו שאיפכא מסתברא הנהגתינו, שבכל עניני הנצח לבנו אטום בדאגה ופחד מיום בוא ה' לשופטינו, ובשאר עניני העולם, ליבנו זוחל ורועד.

ואמנם הביאור בכל השאננות הזאת היא פשוטה, משום שאי אפשר להשיג קנין רוחני בלי עמל, בעולם הזה כדי לקנות קנין רוחני באיזה תחום שיהיה, במוסר, בתפילה, בעבודת ה', ובוודאי בתלמוד תורה שיש בו מ"ח קנינים - צריך 'קנין עמל'. כי כל עניני הרוחניות נקנים רק בעמל, ואפילו מידת האמונה - שבפשטות אנו חיים איתה כבר מהלידה - אם לא עובדים עליה ומעמיקים וחושבים, ועמלים כדי לרכוש אותה, אנו נישאר עם אותם השגות ילדות, עם אותו מושכל ראשון מוגבל. ובלא שיש עמל המביא לקנין, אנו נישאר שאננים עם כל ה'ידיעות' שיש לנו.

’וכן לילות של חודש אלול ועשיית וכיוצא, אם האדם פוחת משיעור שש בשינה נכון לבו בטוח שלא יחסר כלום בזה מבריאות גופו’

הקב"ה נתן לנו מתנה ושמה 'אלול', ובשביל להשתמש בה צריך להיות 'מקבל', כי אדם שאינו 'מקבל' את מה שנותנים לו אין הוא יכול להשתמש כל עוד המתנה ביד הנותן, ולכן צריך 'לקבל' שבזה יושלם 'אני לדודי', ואז נוכל להשתמש בה שהוא בחינת 'ודודי לי'. ובשביל להיות 'מקבל', צריך שיהיה ניכר איזה חידוש או שינוי במעשי האדם, שישתדל ויתאמץ יותר בלימוד התורה, ובעבודת ה', וימעיט קצת משנתו בכדי לנצל ולא לאבד אף רגע, מן הימים הללו.

ובדבר המעטת השינה בזמן הזה כתב הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת וישלח סעיף א) וז"ל "אל יחשוב האדם על השינה כל מה שתהיה ברבוי יותר יש בה תועלת לגוף, דהא הסכימו כל הרופאים המובהקים דאל יישן האדם בלילה פחות משש שעות ולא יותר על שמונה שעות, שתזיק לו רבוי השינה... על כן איש יהודי שהוא מחויב להשתדל ג"כ בבריאות נפשו הקדושה, אין לו לישון יותר משש שעות, מאחר כי הוא יוצא י"ח בבריאות גופו בכך, ושאר שעות הלילה יעסוק בהם בבריאות נפשו ע"י עסק התורה. מיהו אם יזדמן באיזה לילה שהוא פוחת משיעור זה של שש שהוא בריאות גופו ומוסיף על שעות של בריאות נפשו, בטוח הוא שלא יגיע לו נזק וחסרון מצד בריאות גופו, ולכן ליל שישי וליל ער"ח **’וכן לילות של חודש אלול ועשיית וכיוצא, אם האדם פוחת משיעור שש בשינה נכון לבו בטוח שלא יחסר כלום בזה מבריאות גופו’**, ע"כ.

הרמב"ם (פ"ד מדעות ה"ד) כתב ששיעור השינה הנצרך הוא שמונה שעות, וכתבו האחרונים (באר היטב אר"ח א, ו ובמעשה רקח על הרמב"ם שם) סימן לזה מהפסוק באיוב (ג, ג) "ישנתי אז ינוח לי", 'אז' בגימטריא שמונה, [וגם השמונה שעות אינן צריכות להיות ברצף, אפשר לחלק שבע ואחד], אבל בימי אלול הרי לנו מפורש בדברי הבן איש חי, הלכה וגם הבטחה שלא יהיה לו שום נזק.

’כי כשאדם ממליך בתוכו יצר הרע, נשללת ממנו הידיעה והשמיעה מהנאמר אליו’

בתחילת הפרשה אנו למדים על ענין בן סורר ומורה, ומבואר שם בדברי האור החיים הקדוש יסוד גדול. הוא עומד על דיוק הלשון בפסוק (דברים כא, יח) "בננו זה איננו שומע בקולנו זולל וסובא", מדוע נקט הפסוק לשון 'איננו' שומע, ולא 'אינו' שומע. ומבאר וז"ל, ואולי שבא להעיר כי כשאדם ממליך בתוכו יצר הרע נשללת ממנו הידיעה והשמיעה מהנאמר אליו, כי היצר עומד על מפתח הלב ומונע הדברים מהגיע אל הנפש כי הם יחייבוהו לצאת משם... והוא אומר כי יהיה לאיש וגו' איננו שומע וגו', פירוש, מושלל הוא בערך השמיעה, כי לא יגיעוהו הדברים מצד המונע היושב על מפתחי הלב, ע"ש. נמצא לדבריו שאין כאן תיאור פעולה של אדם שאינו שומע, אלא יש כאן

'מעמד', סטטוס, קביעת מצב של 'איננו שומע' - הוא איבד את חוש השמיעה, כיון שהמליך בתוכו את היצר הרע.

והביא שם משל למלך שהיו לו שוערים, שומרי הסף, אבל השוערים האלו היו גנבים וליסטים. ותושבי המדינה רצו לבוא לקבול על השוערים האלה למלך, להיכנס ולהגיד לו "השוערים ששומרים בשערי ארמונך הם גנבים וליסטים העבר אותם מתפקידם", היתכן שהשוערים האלה יתנו להם להכנס? בוודאי שכאשר ידעו מהי מטרת בואם - לא יתנו להם להכנס, שהרי זה נגדם עצמם! כך כשהאדם ממליך על ליבו את היצר הרע להיות שוער, וכי הוא חושב שהיצר הרע יתן להכניס מוסר לתוך לבו, כדי שאח"כ הוא יודח מתפקידו.

'והנה זה כמו אפיקורוס, כי לא יבקש חיי העוה"ז כי אם להתענג בכל מיני מאכל ומשתה'

ידוע מה שהחובת הלבבות (שער חשבון נפש פ"ג חשבון כה) אומר בשם אחד מן החכמים "כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העוה"ז ואהבת העוה"ב", ולשונו היא 'בלב המאמין', היינו שאהבת עולם הזה היא היפך 'האמונה', ו'היפך האמונה' זה הרי אפיקורס, נמצא מדבריו שמי ש'אוהב' את העולם הזה הוא בגדר 'אפיקורס'. וצ"ב מדוע מי ש'אוהב' את העולם הזה הוא כבר נכלל בגדר 'אפיקורס', הרי בסך הכל הוא אוהב את תענוגי העולם.

ונראה עפ"י דברי האבן עזרא שכתב על הפסוק (שם) "זולל וסובא", וז"ל, "זולל מפורש והוא זולל בשר, רק הוא שם כלל לנותן בכל מה שיתאוהו כל מה שיבקש ממנו. וסובא, מרבה לשתות, והוא המשתכר, והנה זה כמו אפיקורוס, כי לא יבקש חיי העוה"ז כי אם להתענג בכל מיני מאכל ומשתה", עכ"ל. אדם יכול להיות שומר שבת בכל הלכותיה ודקדוקיה, להניח אף תפילין דרבינו תם, ללמוד וללמד. אבל באותה עת הוא נקרא 'אפיקורס'. אם כל המאוויים שלו, כל הביקוש שלו, כל מעשיו הם רק טצדקי כדי להרחיב את גבולו, להתענג ולחפש תענוגים ותאוות לשם תאוה. זה אפיקורס, כי אנו יודעים שהעוה"ז נברא בשביל להיות כלי להגיע לחיי עוה"ב. ואם הוא משתמש איתם כמטרה בפני עצמה, הרי שהוא אפיקורס שאינו מאמין שלכך הם נוצרו.

וגדר הדברים הוא, שכידוע אדם ש'אוהב' דבר הרי הוא מחובר אליו, אפשר שאהבה תגרור את החיבור, ואפשר שהחיבור יגרור את האהבה, כך או כך, מי שאוהב דבר הרי שהוא מחובר אליו. נמצא שמי שיש בליבו 'אהבת העולם הזה' גדר הדברים הוא שהוא מאמין ומעמיד את העולם הזה כמטרה בפני עצמו, ולא כאמצעי בלבד. ועומקן של דברים הוא, שהרי כאשר האדם אוהב ומחובר לזה העולם, הוי אומר שהוא מחשיב כל סיבה ומקרה שקרו, מחמת טבעם בעולם, ולא מחמת יד ההשגחה שסיבה אותם, מחמת שנפשו מחוברת לזה העולם, א"כ הוא מצדיק ומכשיר את טבע העולם. אבל

מי שיש בליבו רק אהבת עוה"ב, הרי שהוא חי את כל מאווי ומקרי העולם הזה, כמקרי העולם הבא, שכל מקרינו ומעשינו שורשם ויסודם הם בעולם הבא, שהרי שם יקבע השלכותם לטוב או למוטב.

ורואים אנו שכך הם פני הדברים שיושבי קרנות ושאר אנשי העולם הזה, כאשר קורה איזה צרה, הם יושבים ומחשבנים, מאיזה כח טבעי הגיע מקרה זה, ולעומת זאת מי שחי כל חייו את העולם הבא, הוא מחפש מאיזה חטא קרה האסון הזה, ואיזה התעוררות נדרשת ממנו. נמצא כי 'אהבה' תורה על שייכות, מי שאוהב את העוה"ז הרי שהוא מחובר ושייך לו, וממילא הוא יבקש כל תפוקיו ומעדניו לשמם ולא כאמצעי לעבודת ה', או כניסיון להתגבר עליו, ומי שיש לו 'אהבת עולם הבא' הוא אומר שהוא מחובר ושייך לזה העולם, וכל חייו בעולם הזה הם כפרוזדור בלבד, ומשום כן נקרא ה'בן סורר' - אפיקורס', משום שהוא מבקש חיי עולם הזה לא לשם שמים - ובזה הוא כאפיקורס. ודו"ק בזה.

ובשם בעלי המוסר ידוע להמליץ על כך בלשון מליצה על דרך הכתוב **'משיב הרוח - ומוריד הגשם'**, אם רצונך ברוח, אתה חפץ ברוחניות שתנשב בך ותעלה מעלה מעלה, הדרך לכך היא 'מוריד הגשם', להוריד את הגשמיות. להשתמש בה כאמצעי בלבד, ולא כמטרה בפני עצמה.

'בחלום מתגלה רצונו האמיתי הפנימי של האדם ללא שום 'הצגה'

אם אדם מחובר בכנות בפנימיותו לדברים רוחניים, מן השמים יענו לו, וכמו שמצינו אצל שלמה המלך שנאמר (מלכים א ג, ה) **"בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה, ויאמר אלקים שאל מה אתן לך"**, וכאשר שלמה ביקש (שם פס' ט) **"ונתת לבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע"**, אומר הפסוק (שם פס' י ואילך) **"ויטב הדבר בעיני ה' כי שאל שלמה את הדבר הזה"**, **"ויאמר אלקים אליו יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עושר ולא שאלת נפש אויביך, ושאלת לך הבין לשמוע משפט"**, **"הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך"**.

ושמעתי מפי מו"ר מרן הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצוק"ל ששאל וכי זה הרבותא של שלמה המלך, הרי נשאל כל בן תורה, האם הוא רוצה לזכות בעשירות גדולה, או אריכות ימים גדולה, או שהוא מעדיף להיות חכם בתורה כמו הגר"א, ובאופן שהאחד יהיה על חשבון השני, כלומר שאם הוא יהיה חכם בתורה אז הוא יהיה עני, ואם הוא יהיה עשיר אז הוא לא יהיה חכם בתורה, וכי יענה משהו שמעדיף להיות עשיר או זקן ולא להיות חכם?! א"כ מהי הרבותא של שלמה המלך?

אמר הרב אברמסקי, נכון הוא שכאשר שואלים אותנו **'בהקיצ'**, ודאי אנחנו אומרים שאנחנו רוצים 'חכמת התורה', אבל השאלה לשלמה המלך היתה **'בחלום'**, בחלום

מתגלה רצונו האמיתי הפנימי של האדם ללא שום 'הצגה'. והמבחן האמיתי הוא אם היו שואלים אותנו בחלום מה היינו עונים, כי בחלום עונים דברים שבאמת זו המחשבה תמיד. ואם בהקיץ אין את התשוקה והרצון 'לחכמת התורה' אמיתי ופנימי, א"כ לא היינו מבקשים לזה בהיותנו בחלום, נמצא שהקב"ה בחן את שלמה ברצונו הפנימי, ולזה כשאמר שלמה שהוא רוצה רק חכמה, היה בכך גילוי על מחשבתו הפנימית, ולכן זכה שיענה לו הקב"ה גם במה שלא שאל, כך ביאר מרן הגר"י אברמסקי זצוק"ל.

ונראה לעמוד על ביאור הדברים באופן אחר, שהנה דוד המלך אומר (תהלים כו, ד) **"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי"**, ההדגשה היא 'אחת' לאפוקי 'שתיים', אם האדם מבקש שני דברים, אחד מהם הוא שבתי בבית ה', וגם דבר נוסף, עושר או כבוד וכו' - הרי שהבקשה האחרונה היא האמיתית, כי מי שבאמת נפשו חפצה רק בחכמת התורה, אין הוא זקוק לא לעושר ולא לכבוד. והנה בוודאי שכל בן תורה יבחר בחכמה, אבל לא בתור 'אחת', הוא ירצה גם קצת ממון וכבוד, הוא לא יהיה מסוגל באמת להתנתק לגמרי, ולהיות דבוק בחכמה בכל ליבו ונפשו.

ודוגמא לדבר נמחיש את הדבר, הנה אם נשאל איזה בחור במה נפשו חפצה, ויענה שבוודאי שרצונו לדבוק בחכמת התורה. והנה בהגיע הזמן מגיעה לפתחו שני הצעות של שידוכין, האחת, היא של בית של תורה, בשיא השלימות של עמלה של תורה ואהבת התורה, אבל אין הרבה כסף. והנה יש הצעה אחרת שאמנם הבית מבוסס על אדני התורה והיראה, אבל הוא גם מבוסס היטב גם על אדני הכלכלה והממון. ורובא דרובא יבחרו בהצעה השניה, וטענתם עמם, שהרי בשביל להגיע לשקיעות מוחלטת בתורה, חייבים שיהיה אמצעי, ורק כאשר יש פרנסה בריוח, אז הדרך לעליה מובטחת. משא"כ בהצעה הראשונה שאמנם הכלים לבניית בית של תורה הם איכותיים בהרבה, אבל הראש יהיה טרוד גם בעניין הפרנסה.

נמצא שכעת שהוא בחר בהצעה השניה מתברר למפרע שהבחירה שבחר בחכמה, אינה בחירה אמיתית, כי היא אינה משאלה 'אחת'. והנה הדברים ידועים שהיפך הדברים הוא הנכון, שכל מי שקיבל על עצמו עול תורה בבחינה של 'אחת שאלתי', הרי שהוא זכה לסייעתא דשמיא ולא היה לו כלל לדאוג בעניין פרנסתו, וכל אותם שבחרו בבית שמבוסס גם על אדני הכלכלה, לא שמענו מהם כל כך, ושמעתי מאחד מגדולי הדור שאמר שעוד לא ראיתי אחד שבחר בשידוך שעיקרו הוא זהב וכסף שנהיה תלמיד חכם.

והביאור לזה הוא פשוט, כי אם האדם רואה את עניין הממון כתנאי הכרחי לעמלה של תורה, ומוכרח הוא להיות 'מסודר' בשביל לשבת באהלה של תורה, א"כ זה מראה שהוא עדיין לא התנתק לגמרי ובקשתו היא אינה 'אחת', כי הרי ביום שהוא לא היה כל כך מבוסס במהלך החיים כמו שמצוי בדרך כלל, הרי שכבר מיד תפקע שקיעותו מהלימוד, כי הרי אין לו 'יישוב הדעת' ללמוד כדבעי.

וכמו שהיה רגיל לומר הגרא"א דסלר בשם מרנא הגרי"ס, שאדם רוצה ללמוד את כל הש"ס בלילה אחד, וגם להספיק לישון באותו לילה... הוא לא באמת מוכן לוותר על משהו בשביל להגיע לדרגה של **'אחת שאלתי'**. וזו היתה מעלת שלמה המלך שאצלו הבקשה היתה כמו משאלת אביו דוד המלך **'אחת שאלתי מאת ה'** בקשה אחת ויחידה.

'אחת' זו 'אחת', ולא 'אחת ושתיים'

וכך יש לבאר על פי זה את הפסוק **"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש"**, שלכאורה אחר שאמר **'אחת' שאלתי**, א"כ למה חוזר שוב ואומר **'אותה' אבקש**, הרי ברור שאת בקשה זו אבקש ולא אחרת, הלא בקשה **'אחת'** היתה מעיקרא. ולפי דברינו הביאור הוא הפלא ופלא, כי הנה הרבה חפצים בחכמה, רבים משתוקקים לתורה, אבל משאלתם ובקשתם גם אם היא **'אחת'** בתחילה, הרי שלאחר זמן נכלל עוד דברים באותה משאלה **'אחת'**, ועל כן אומר דוד המלך **'אחת' שאלתי מאת ה' אותה אבקש**, אותה בקשה אחת ויחידה בלבד, ללא שום דבר נוסף מעניני העולם, אותה אבקש. וזאת היתה גם כן בקשת שלמה המלך בחלום, **"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש"**.

וכעין זה איתא בגמרא (תמורה טו, א) גבי עתניאל בן קנז, **"תנא הוא עתניאל הוא יעבץ, ומה שמו, יהודה אחי שמעון שמו, עתניאל, שענאו אל, יעבץ, שיעץ וריבץ תורה בישראל, ומנלן שענאו אל, דכתיב ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמור אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך לבלתי עצבי, ויבא אלהים את אשר שאל, אם ברך תברכני בתורה, והרבית את גבולי בתלמידים, והיתה ידך עמדי שלא ישתכח תלמודי מלבי, ועשה מרעתי שיזדמנו לי ריעים כמותי, לבלתי עצבי שלא ישגבני יצה"ר מלשנות, אם אתה עושה כן מוטב, ואם לאו הריני הולך לנסיסי לשאול, מיד ויבא אלהים את אשר שאל, ע"כ. הנה בקשתו לא היתה רק 'חברותות מוצלחים', אלא 'ריעים כמותי', גדולים שבגדולים, אם אתה עושה כן מוטב, ואם לאו הריני הולך לנסיסי לשאול, ופרש"י "הריני מת בעצבוני", כלומר למה לי חיים, מיד - "ויבא אלקים את אשר שאל". והוא כעין הבקשה של שלמה המלך ושל דוד המלך, **'אחת שאלתי'**, ואם לא אזכה שבקשתי **'אותה אבקש'** תיענה, למה לי חיים.**

כלומר צריך שהאדם בכנות יחפש דבר אחד, לא **'לפעמים'**, פעם אחת הוא מבקש תורה ואח"כ הוא מבקש משהו אחר, אלא בקשתו היא אחת, עד כדי שהוא אומר להקב"ה אם לא תתמלא שאיפתי **'למה לי חיים'**, ואז הקב"ה מביא לו את אשר שאל. אמר לנו פעם רבינו מרן הרב אברמסקי זצ"ל בשיעור, **'יותר ממה שבכה רוטשילד על המיליארדים שלו - אני בכיתי על הלימוד שלי'**. על **'תוספתא'** אחת שלא היתה נהירה לי כדבעי, בכיתי יותר ממה שרוטשילד בכה על **'המיליארדים'** שלו. **'אחת' זו 'אחת', ולא 'אחת ושתיים'**.

ובאמת שיסוד הדברים מבוארים בדברי הר"ן (נדריים פא, א) על דברי הגמרא **"הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה"**, וכתב הר"ן, **"הזהרו בבני עניים להשתדל ללמדם תורה,**

שמחן תצא תורה, שאין להם עסק אחר", והיינו שהיסוד ש'מהם תצא תורה' הוא מפני שמאחר שהם בני עניים הרי שבדרך הטבע אין להם עוד עסק אחר, וא"כ בקשתם ומשאלתם היא 'אחת', ולכן מהם תצא תורה. משא"כ העשירים שיש להם עסקים אחרים, מהם לא תצא תורה.

ואף רבי הקדוש שזכה לשתי שולחנות, הרי הוא לא נהנה כלל מהעולם הזה, שהרי אמרו (כתובות קד, א) "בשעת פטירתו של רבי, זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה, אמר, רבש"ע, גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהניתי [פרש"י, בעוה"ז] אפילו באצבע קטנה". כשאדם יש לו משאלה אחד, וזה כל מהות חייו, לשבת בבית ה', והוא משקיף בו את כולו, אז הוא גם זוכה שממנו תצא תורה.

'כי יעזור ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת'

והנה יש עלינו להיזהר מאד שלא ניקרא 'כפויי טובה', אחר שנתן לנו הקב"ה מתנה גדולה מאד, והוא עת רצון של חודש אלול. וכדאיתא בגמרא (עבודה זרה ה, א), "תנו רבנן מי יתן והיה לבבם זה אמר להן משה לישראל, כפויי טובה בני כפויי טובה, בשעה שאמר הקב"ה לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם, היה להם לומר תן אותה. כפויי טובה, דכתיב 'ונפשנו קצה בלחם הקלוקל', בני כפויי טובה, דכתיב 'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל'. אף משה רבינו לא רמזה להם לישראל אלא לאחר ארבעים שנה, שנאמר ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה, וכתוב ולא נתן ד' לכם לב לדעת, אמר רבה שמע מינה לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שני".

ולכאורה דברי הגמרא תמוהים, כיצד אומר להם על 'מי יתן' 'כפויי טובה בני כפויי טובה', בשלמא במה שכפרו בטובת המן, שנאמר עליו (תהלים עח, כה) "לחם אבירים אכל איש", שהוא לחם חסד, וכמו שפרש"י (עבודה זרה שם) "קל הוא המן ומפני שהיה נבלע בכל אבריהם ואינן יוצאין לחוץ קראוהו קלוקל ורגנו על כך והיא היתה להם טובה גדולה שלא היו צריכין לטרוח ולצאת שלש פרסאות לפנות", וזאת מלבד הסגולות הגדולות שהיו במן [עי' רמב"ן שמות טז, ו] ובזה מובן מה הטענה עליהם באמרם "ונפשנו קצה בלחם הקלוקל", שהיו בכך כפויי טובה.

אבל כאן מה שהיו צריכים להגיד 'תן אתה' ולא אמרו, אולי יש כאן חוסר ביקוש, אבל מה השייכות בין מי שאינו 'מבקש' לבין 'כפויי טובה'.

והגה"צ רבי מאיר חדש זצ"ל מבאר [עי' אור מאיר פ' משפטים, וכן יהוידע ע"ז שם] בהקדם מה שיש לעיין שם בפרשה, שהרי מה שאמר להם "מי יתן והיה לבבם זה להם" היה זה אחר מעמד הר סיני, שבו הם היו אחר גילוי השכינה הגדול שנאמר (דברים ה, כ-כב) "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך וההר בוער באש ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם, ותאמרו הן הראנו ה' אלוקינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלוקים את האדם וחי, ועתה למה נמות כי תאכלנו האש

הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ד' אלוקינו עוד ומתנו", הם באו בטענה, נכון הגענו למצב כזה ולהארה כזו 'כי ידבר אלוקים את האדם וחי', ובאמת לא פללנו להגיע למדרגה כזו, אבל 'פלא' זה לא יתמיד, ואם יוספים אנו לשמוע הרי שנמות, לכן דבר אתה עמנו, כי אין לנו את הכלים לקבל יותר באופן זה. ואם כן באמת קשה, מה התביעה של משה שהיו צריכים להגיד 'תן אתה', הרי דבר זה בדיוק ביארו באמרם שאינם יכולים לקבל מפי השכינה כי לא ידבר אלוקים את האדם וחי?

והביאור הוא, אמר רבי מאיר חדש שיש כאן תביעה על דבריהם, שנשמע מטענתם שאת ההשגות שהיו להם עד עכשיו, הם כן השיגו מכוחם, וממילא באים הם בטענה, שאין להם את הכלים להמשיך עוד באופן זה. ודבר זה עצמו הוא הוא כפיות טובה, כי גם מה שיש לך הוא מתנת שמים, וכיון שגם השגותיהם עד היום לא היו מכח הכלים והקיבול שלהם, א"כ למה לא יבקשו עוד השגות, ובעל כרחנו שיש כאן כפיות טובה, שסבורים הם על מתנות שמים שניתנו להם שהיה בכוחם להשיגם אף לולי מתנת שמים, ומשום כך נקראו 'כפויי טובה'.

וכעין זה מבואר בדברי רבינו יונה בתחילת ספרו על התשובה, כיון שהתשובה היא מן הטובות שהיטיב השי"ת לברואיו, והכל חסד הוא, וכתב עוד "כי יעזור ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת". לכן אל יאמר האדם אחר שירדתי כל כך איך אוכל לעלות את כל המדרון הזה, כי אחרי שכל התשובה היא 'חסד עליון', מה נפקא מינה אם מדרגה זו או מדרגה אחרת הוא שב. וכעת שהקב"ה נותן לנו את האלול במתנה גמורה, ומוכן לעזור לנו, כי לעולם מכל מצב שאנו נמצאים 'אין יד טבעם משגת', עלינו לנצל את זה ביתר שאת ולומר 'תן אתה', שלא ניקרא 'כפויי טובה'.

אמנם כבר התוס' שם עמדו על קושיא זו ולפיכך פירשו (בד"ה כפויי) וז"ל "לכך קראם כפויי טובה, שלא רצו לומר תן אתה לפי שלא היו רוצים להחזיק לו טובה בכך", ומבואר מדברי התוס' שבאמת עלה בדעתם לבקש, אלא שהם חשבו שאם באמת נקבל את כל הטובה הגדולה הזאת, הרי שתגדל חובתנו בכפל כפליים, ובשביל לא להתחייב בחוב זה הם העדיפו לוותר על כל הטובה הגדולה. נמצא שהם 'כפויי טובה', בזה שהם לא רצו להתחייב להשיב טובה.

ודברי התוס' כאן הם יסוד גדול בעמקי הנפש, שהנה מצוי מאד שיש אנשים שלא מתרצים בשום אופן, שמאן דהוא יעזור להם, או יעשה עמם איזו טובה. שלכאורה זה נראה שהנהגה זו נובעת ממעשה צדקות וממעלת חסידות, אך האמת היא שמקורה בכפיות טובה, שאותו אדם יודע שבעת שנעשה לו טובה, ע"י פלוני, הרי שמעתה הוא 'חב לו', ואינו חפץ להיות לו לבעל חוב, אינו מעוניין להיות 'חייב לו'. ולכן גם אצל אותם 'צדיקים' כאשר מכבדים אותם בקניית מתנה, מיד הם הולכים לשלם ל'נותן', וכל הרואה אומר ברקאי, איזו נקיות וצדקות, אך גילו לנו בעלי התוס' שלא צדקות יש כאן ולא מעשה חסידות יש כאן, אלא 'כפיות טובה' יש כאן. ולכך היתה התביעה

גדולה על עם ישראל, כי הרי שם הם לא רצו להתחייב עוד כלפי הקב"ה, שאז החטא גדול ונורא מאד.

'שערי דמעות לא ננעלו'

עלינו לאזור חיל, ולאמץ כח, ולבקש מאת ה', 'אחת' שאלתי כי הרי אותה אנו מבקשים, ואף אם בתחילת דרכינו האחת שאלתי' הוא בבחינה של 'אחת ושתיים', הרי שתקוותינו ושאיפתנו שתהיה 'אחת ולא שתיים'. וכידוע שלבקש באמת, זה להרבות דמעות כמים פשוטו ממש, כמאמר הכתוב באיכה "שפכי כמים לבך נוכח פני ה'".

וידוע מה שאמר האדמו"ר מקוצק, על מה שאמרו חז"ל (ב"מ נט, א) "א"ר אלעזר מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי ואף על פי ששערי תפילה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו" והקשה האדמו"ר מקוצק, אם שערי דמעות לא ננעלו - א"כ למה בכלל צריך שערים? אם אינם מיועדים לסגירה, א"כ למה מעיקרא הותקנו השערים, ואמר, את השערים האלו צריך בשביל אלו שמוזילים 'דמעות תנין', כאשר הדמעות הם מהמנגינות ולא מן הלב, אז ננעלים השערים. ורק כאשר הדמעות הן דמעות אמת מלב רותח ושבור, אז הקב"ה פותח את השערים.

זהו היסוד של בקשת 'אחת שאלתי', צריך להיות מוכן ולבקש 'תן אתה', כי הרי כל מה שהשגנו עד עתה הכל היה מתנת שמים, ואם כן נבקש עוד, כי הרי הכל הוא כח סייעתא דשמיא. יזכנו השי"ת שנגיע לדרגת המשאלה של 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש', ובעיקר לכבוד ה' יתברך.



להזיזי שמו

הגות ומחשבה תורנית



הרב יהודה שגב

קהילת מנחם אברכים - נווה יעקב

בביאור שיטת רבינו יונה בענין עזיבת החטא

חלקי התשובה, הרי שיוצא שחלוק ביסודו אופן קיום העזיבה בין ב' האנשים הנ"ל.

דהנה אופן העזיבה במי שמתיצב על דרך לא טובה פירש הר"י "לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה ולהסכים לקים ולקבל עליו לבל יוסיף לחטוא", אמנם בחטא על דרך מקרה לא הזכיר הר"י כלל וכלל ענין קבלה לעתיד, אלא שם כתב אופן קיום העזיבה "יוסיף בכל יום יראת השם בנפשו ויתן חתת אלקים בלבבו בכל עת עד אשר יהיה נכון לבו בטוח בשם כי אם יוסיף יעבור בו היצר וכו' לא יהיה נפתה לבו עליו ועזוב דרכו".

למדנו מזה לכ' א. בחטא על דרך מקרה א"צ קבלה לעתיד [עכ"פ לשיטת הר"י לכ'] והטעם נראה משום שסיבת החטא באיש זה אינה מכח דעה או יוזמה רעה, ואדרבה הרי איירינן בצדיק שגם מבלעדי קבלה לעתיד הרי הוא מעצמו כבר כמקבל ועומד ונמצא שמצד מחשבת החטא הרי היא כבר עזובה ממנו.

ידועים דברי רבינו יונה בשע"ת (שער א אות י"א), שם ייסד חילוק בסדר התשובה

בין האיש אשר חטא בדרך מקרה, שיקדים החרטה והוידוי לעזיבת החטא ועליו נאמר הפסוק "ומודה ועוזב ירוחם" הרי שהקדים תחילה ומודה - על החרטה והוידוי ורק אח"כ הצריך ועוזב.

אמנם האיש אשר מתיצב תמיד על דרך לא טובה אין לו להקדים הוידוי והחרטה, שכל עוד לא עזב מחשבת החטא לא יועיל לו הוידוי והחרטה כמו שלא תועיל הטבילה למי שממשיך באחיות השרץ, לכן ראשית תשובת האיש הזה בעזיבת מחשבתו הרעה בקבלה לבל יוסיף לחטוא ורק אח"כ ייתחרט וייתודה ועליו אמר הכתוב "עזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ד' וירחמהו" - הרי שכאן הקדים העזיבה תחילה.

אמנם לכשנדקדק היטב בכל לשונו שם ניווכח שמלבד החילוק הנ"ל בסדר

מאפילה לאור גדול.. ויקבל ביום שמעו דברי המוכיח ויקים עליו להיותו עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה.. עלתה בידו התשובה ונהפך לאיש אחר, עי"ש היטב.

מעשה כן צ"ל אף לענין קיום הדין הנ"ל של קנין ותוספת יראת השם [הניצרך לקיום עזיבת אפסרות החטא וכמשנ"ת], שע"י שיקבל ע"ע לעשות את אותו קנין ותוספת היראה, כבר מאותו הרגע נחשב לו כאילו כבר קנה והוסיף בעצמו את אותה היראה.

אמנם אפשר שלא סגי לזה בקבלה ערטילאית בעלמא שהרי בכה"ג מסתמא אין סופה להתקיים, אלא שייברור לו דרך מעשית של לימוד או עשיית ענינים שיודע בעצמו שבכוחם להשפיע על נפשו לקנין ותוספת ביראת השם.

ואפשר שע"פ דברי הר"י הנ"ל שמכו כמה מבעלי המוסר שאמרו שאין קיום לקבלה לעתיד בלי שקיבל ע"ע לעמוד בדרך המוסר.

אלא שבעיקר אותה "עזיבת אפסרות החטא" הרי מבואר בדברי הר"י שאין חשובה כעזיבת השרץ וגם קודם שיעשנה אין נחשב כאוחז השרץ בידו שאל"כ, הרי גם עזיבה זו היה לנו להקדימה לוידי וקמו ב"עזיבת עצם החטא" של המתניצב על דרך לא טובה.

אלא שקשה טובא ע"ז, שהרי כל עיקר דין עזיבת החטא שהיא מעכבת את עיקר התשובה הרי ביאר רבינו יונה לקמן (בהמשך שער א' אות י"ט ע"ש) שזה משום שבלא זה לא יועיל לו הוידי דנחשב כטובל ושרץ בידו, וא"כ, אם מה שצריך לקנות ולהוסיף בעצמו

ב. אמנם כיון שסו"ס גם איש זה הרי הוא עלול להמשיך לחטוא עכ"פ בדרך מקרה, נמצא שגם אצלו שייכת וניצרכת העזיבה, והיינו לעזוב אף את האפסרות לחטא. אלא שכאן חידש לנו הר"י איך מתקימת עזיבה זו, ע"ז כתב הר"י ש"יוסיף בכל יום יראת השם בנפשו ויתן חתת אלקים בלבו כל עת עד אשר יהא נכון ליבו בטוח בשם כיאם יוסיף יעבור בו היצר וכו' לא יהיה ליבו נפתה עליו".

ופשוט שכ"ש שהמתיצב בדרך לא טובה שצריך גם הוא את אותה עזיבת אפסרות החטא ע"י קנין ותוספת היראה. נמצא שלעולם כל בעל תשובה צריך בתשובתו לאחר הוידי לעשות את עזיבת אפסרות החטא ע"י קנין ותוספת היראה, אלא שהמתיצב על דרך לא טובה צריך להקדים לכל את עזיבת עצם החטא ודרכו הרעה ע"י עקירת כל המחשבות והיזומות הרעות ויקבל ע"ע לבל יוסיף שוב לחטוא.

אלא שצ"ב שכיון שקנין אותה יראת השם שתבטיח ששוב לא יהא חטא זה אפשרי אצלו] היינו לכ' שתינעלה נקודת הבחירה אצלו], הרי היא דרך ארוכה וכמ"ש הר"י שיוסיפנה בכל יום, א"כ יוצא לכ' שכל עוד לא קנה היראה בשיעור זה, א"כ עדיין לא קיים העזיבה, וזה ודאי לא ייתכן, דאטו מי שבא לשוב קודם מיתתו, נימא שא"א לו לקיים חלק העזיבה.

והתשובה לזה נמצאת בדברי השע"ת עצמו לקמן (בשער ב' אות י') וז"ל שם "כאשר ישמע מוסר החכמים והמוכיחים.. ויקבל בלבו כל דברי התוכחות.. והנה האיש הזה ברגע קטן יצא

ועוזב ירוחם ואיך פירש שם טעם העזיבה כדי שלא יהא טובל ושרץ בידו, והלא כאן דיקדק שפסוק זה הקדים את הוידוי לעזיבה וא"כ איך ייתכן שנאמר על עזיבה של אחר הוידוי שהיא בשביל שלא יהא הוידוי (שקדם לה) כטובל ושרץ בידו, וצ"ע.

יראת השם הוא מדין עזיבת החטא כדמשמע להדיא בדברי הר"י כאן, איך ייתכן לאחר אותה מהוידוי.

וביתר קשה, ששם כשכתב שאין שיין תשובה בלא וידוי וחרטה עם העזיבה הרי סמך דבריו מהפסוק ומודה



זאסף איש טהור

קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה



רבינו הגאון רבי ישדאל יעקב האגוז זצוק"ל

האב הגדול שהדפיס את המחזור הספרדי הראשון • האם שהעדיפה להאכיל לחם צר כדי שלא לחנך לגרגרות • הנער ששקד על דרכי התורה וכבר בגיל צעיר נתמנה לרב העיר פאס • הספרים שיצאו בזה אחר זה והאירו את העולם • הכמיהה ללמוד תורה בארץ הקודש • הישיבה שהוקמה בירושלים • המלחמה הבלתי מתפשרת בתנועת השבתאות • זכור אהבת קדומים

הרב אברהם כהר

לידתו

רבינו יעקב חאג'ז, נולד בעיר פאס שבמרוקו בכ"ו שבט ה'ש"פ, לאביו רבי שמואל, ולאמו מרת שרה. אביו, רבי שמואל, היה ת"ח גדול בפני עצמו, בעל יחוס לגדולי קשטיליה אשר חיבר כמה ספרים, ביניהם ספר "דבר שמואל" ו"מבקש השם", כמו כן הדפיס את המחזור הראשון לימים נוראים בנוסח ספרדי.

רבי שמואל היה דרשן גדול ומפורסם, ונודעו בארץ דרשותיו המלהיבות בעבודת ה'. הוא נפטר בהיות רבינו כבן י"ג שנים, ואימו הצדקת טיפלה בו במסירות וחינכה אותו בדרך של הסתפקות במועט, אף שהיתה יכולת בידה לתת לו די סיפוקו. כך העיד רבינו בדבריו: "ועם היות כי אבא מרי ז"ל הניח ברכה אחריו, שהיתה אמי יכולה לפרנס אותי כבן מלכים, היא היתה מאכלת אותי לחם צר, כדי שלא אתלמד בגרגרות כשאר תינוקות". חינוך זה, מלבד התועלת שהייתה בו בזמנו, היווה עבורו תריס בכל ימיו, וכפי שהוא מוסיף וכותב: "והיא שעמדה לי, כי אף על פי שבאתי בימים, לא הצר לי רוב ורוע המאכלים - וזהו עיקר גדולי".

ימי נעוריו

לא ידוע הרבה על שנות נעוריו של רבינו, אלא מה שהעיד בעצמו בספריו על עמלו ושקידתו בתורה. וזו לשונו של רבינו בהקדמתו על ספרו הלק"ט: "זאת היתה לי כי

פקודך נצרתי, זכות אבותי הקדושים שסייעני לשקוד על דרכי הלימוד". ובפתיחה לספרו זכרון לבני ישראל כתב: "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, חשקה נפשי בתורתך".

רבי יעקב שימש בצעירותו ברבנות העיר פאס, ולאחר מכן עבר לאיטליה שם נשא לאשה את בתו של הגאון רבי דוד קרגיאל, ועבור לגור בעיר וורונה. באותה תקופה כבר החל רבינו בהפצת התורה וזיכוי הרבים, ובשנת ת"ה בהיותו בן כ"ה שנים בלבד כבר הדפיס את ספרו "עין ישראל" על אגדות עין יעקב על מסכת ברכות, עם תוספות רבי יהודה אריה ממודינה.

כעבור כשנתיים, בשנת ת"ז, הדפיס רבינו את ספרו "אורח מישור" ולאחריו את ספר "תחילת חכמה", שהוא פירוש על ספר כריתות לרבינו שמשון מקינון (מבעלי התוספות), ושם סידר "כללים נמצאים בים התלמוד בכל המדות שהתורה נדרשת בהם" כלשון רבינו. כעבור שנה הדפיס ספר קטן נוסף ובו קיצור דיני קריאת שמע ותפילה.

ספריו של רבינו

באותה תקופה החל לעסוק בהדפסת חיבורו המקיף "עץ החיים" על ששה סדרי משנה, שהוצאתו הסתיימה שש שנים מאוחר יותר, בשנת תט"ז. באותה תקופה נחשב פירוש "עץ חיים" לאחד מפירושי המשנה היסודיים והחשובים לצד פירוש הרע"ב והתני"ט, וגדולי אחרונים בדור שאחריו היו מתפלפלים בדבריו. הספר נדפס ע"י חותנו הרב המג"ן בעת שהותו בלורנו, אשר נקט בספרו "קרבן חגיגה" בלשון מיוחדת: "ואני בתוך הגולה בספר שחיבר חותני" עכ"ל.

הספר זכה לתפוצה רבה, ורבות דנו בדבריו, בעיקר בהלכות שבת, בהם חידש בספר חידושים מפליגים. עיין גינת ורדים כלל ג' סי' ט', טל אורות בורר דף ל"א א', מוחק ד"ע ב'. פעולת צדיק ח"ב ס' פ"ד, ושביית השבת בורר אות כ"ה, ועיין חוות יאיר סי' צ"ד, נשאל דוד לר' דוד אופניים יו"ד סי' ט"ו, ועיין ביאור הגר"א יו"ד סי' רל"ג סק"ד. וכן חידש במסכת סנהדרין פ"ז מ"ז, לענין גילוי ה' לעתיד לבא, ועיין תפארת ישראל שם בועז אות ג', ובמסכת כלאים, לגבי תפירה בשעטנו. שו"ת רבי משולם איגרא (אה"ע סי' ה'), ועוד.

ספר זה נדפס שנית בברלין בשנת תע"ז, ותוקנו בו טעויות דפוס שנפלו במהדורה הראשונה. בפתיחת סדר זרעים כותב רבינו: "חיבורי זה מעט מחזיק את המרובה, אשלם תודות לאלוקי ישראל שזיכני לחברו, אוחילה בחסדו אחלה פניו יגמור בעדי ויזכני ללמוד תורה הקדושה וללמדה אל כל בני ישראל, לשמור ולעשות ולקיים את כל מצותיו וחוקותיו לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם". בסיום הספר כתב רבנו תפילת קצרה: יה"ר ה' אלוקי ואלוקי אבותי, שתתן חיבור זה לחן וחסד ולרחמים

ובעיני כל רואיו, וילמדו בו עמך ישראל לדעת תורתך, ויתגלגל זכות על ידי כאשר יעדת ע"י חכמיך הקדושים, הלומד על מנת לעשות, מספיקן בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות".

בפתיחת סדר טהרות, מספר רבנו על הקשיים שעמדו בפניו, בחיבורו זה: "השבח וההודאה לבורא עולם שעזרני להשלים מלאכה זו, והוא יודע כמה טרדות וטלטולים עברו עלי, מיום שהתחלתי עם יום זה שאני כותב, בחד כרעה אארעא וחד כרעה אמברא". גם כאן כותב רבנו תפילה כעין שכתב בסדר זרעים, והוא מוסיף עליה: "ומלפניך רבון העולם אבקש מחילה סליחה וכפרה, על מה שעברתי על רצונך, ואם שגיתי באיזה דבר במלאכתי זאת, עמך אדון הרחמים והסליחות".

למהות אותם טלטולים, נחשף הקורא בסוף הספר, בו מספר רבנו על פטירת בנו יחידו שמואל, באותה תקופה שנקרא ע"ש אביו, והוא מתפלל שיפרהו ה' בבנים הגונים תחתיו.

את סדר קדשים הוציא לאור רבנו, בשנת תט"ז, ובסיום הספר הוא כותב "כבר כתבתי בסוף סדר טהרות התנצלות, שאם ימצא באיזה משנה איזה טעות, לא עלי תלונות הקורא, כי על הזמן, לא נתנני השב רוחי, כי השבעני טלטולים עד ישוב ה' מחרון אפו ואוכל לשקוד על תורתו". וכאן מגלה רבנו את שאיפת לבו, שהתממשה כעבור שנתיים: "הוא ברחמי ימלא משאלות לבי לטובה, ויזכני לעלות לארצו הקדושה ללמוד תורתו הקדושה וללמדה וכו'".

ספר קרבן מנחה נדפס באיזמיר, והוא כולל פנינים רבים בהלכות ואגדות. בשער ספר זה כותב רבנו אזורה מליצית: אם לא תדע מקור המאמר ותדקדק בפשט הנאמר, לא תטעה במאומה ותהיה ככוס את האגוזים בקליפתם, ע"כ.

מדהים להבחין בהיקף ידיעותיו בכל התורה כולה ובהנהגות הקדושה והפרישות המבהילות המתגלים בדברי רבנו בעוד בהיותו צעיר לימים, בספרים שחיבר בשנות העשרים לחייו.

בתחילת ספרו עץ חיים, כתב רבנו הקדמה כוללת על דרכי המשנה, שחזרה ונדפסה ברוב המהדורות של המשניות המפוארות במשך הדורות עד ימינו.

העלייה לארץ הקודש

בין השנים ה'תי"ב-ה'תט"ו שהה רבנו בליוורנו ולקראת סוף שהותו שם שימש כמורה צדק בקהילת פיסה שבאיטליה. בהיותו שם התיידד רבינו עם הגביר יעקב ויגה ואחיו אברהם ישראל ויגה. רבינו שיתף אותם בחזונו להקים ישיבת חכמים מעולים בירושלים במתכונת ישיבת "הסגר", דהיינו - ישיבה שתספק את כל צרכי הלומדים כך שלא יאלצו לצאת מחוץ לישיבה כלל, ולא תהיה דעתם מטורפת אחר פרנסתם.

משם פנה רבינו לכיוון טורקיה, במטרה לעורר את החכמים שבטורקיה לעלות עמו לירושלים. במסגרת זו ביקר בכמה מערי טורקיה ובכללם שאלונקיס (שבאותה התקופה הייתה בגבולות טורקיה) אשר מלאה הייתה בחכמים ובסופרים. רבינו עבר בשיבות ובתלמודי התורה בעיר, ותלמידי החכמים ביר כולה עד מהרה עמדו על גדלותו ונהרו אליו ללגום ממעיינות החכמה.

מתוך לימוד וליבון הסוגיות, עורר אותם רבינו לחשיבות לימוד התורה בארץ ישראל, והציע לעלות יחד עם כולם ולהתיישב בירושלים עיר הקודש. רבינו גם פרסם את תוכניתו לפתוח ישיבה גדולה שהוא יעמוד בראשה, והזמין את כלל תלמידי החכמים להימנות בין שורותיה.

"ישיבת ההסגר" בירושלים

השתדלותו של רבינו נשאה פרי, וחכמים מפורסמים בארצות הגולה ובעיקר בטורקיה עזבו את משרותיהם ואת חייהם בגולה התקבצו ובאו לעיר הקודש ירושלים. בין היתר עלו מטורקיה רבותינו הגאונים רבינו שלמה אלגאזי, רבינו אברהם אבן חנניא, רבינו אברהם אמיגו, רבינו שמואל גרמיזאן ועוד רבים.

תוכניתו של רבינו אכן יצאה לפועל, ובארץ הקודש הוא הקים את ישיבתו 'בית יעקב' (ע"ש הנגיד יעקב ויגה שעמו התיידד רבינו עוד באיטליה כמוכא לעיל). אל ישיבתו של רבינו נקבצו שמונים ושבעה חכמים מכל רחבי האימפריה העות'מאנית.

אשתו הראשונה ילדה לו את בנו הגדול, רבינו משה חאגיז, ובנותיו, אשת רבי משה בן חביב, ואשת רבי אברהם מרדכי זהבי. באותה שנה שהקים רבנו את הישיבה, נפטרה אשתו, ובתוך שנה לפטירתה נישא בזיווג שני לבתו של ראש רבני ירושלים, רבי משה גלנטי (הרב המג"ן). בהיותו בירושלים, כתב רבי יעקב חאגיז חיבורים רבים, שנותרו בכתב יד.

'חכמי ישיבת ההסגר' השיבו לשאלות בהלכה מכל רחבי העולם, בין חכמיה הידועים נמנו: רבינו חיים אבולעפיה, חתנו הראשל"צ רבינו משה בן חביב (מהר"ם בן חביב), רבינו יעקב מולכו, רבינו יצחק בוטון, ורבינו חזקיהו דה-סילוה (הפרי חדש). לימים, לאחר פטירת רבינו, כיהנו בראשות הישיבה - הפרי חדש, רבי יונה נבון - הנחפה בכסף, רבנו החיד"א ועוד.

מיום שבא רבי יעקב חאגיז לעיר הקדש ירושלים ת"ו החלה להתרבות האוכלוסייה בקצב מזורז והעיר הפכה בהדרגה למיושבת, ו"קפצו עליה גדולי ישראל" (כלשון בנו ר"מ חאגיז בספ' משנת חכמים). על חשיבותה של ישיבה זו, ניתן לקרוא בדבריו של רבי רפאל מרדכי מלכי, חותנו של הר"מ חאגיז, המציג תוכנית מפורטת שהציג רבינו בשעתו, ושתהיה "תיקון גדול לירושלים". על פי תוכנית זו תהיה אפשרות ביד תלמידי חכמים לשבת ללמוד תורה בלי טרדת הפרנסה ע"י תמיכה של בעלי בתים בחו"ל,

וכלשונו של רבנו: "שבעיקר היה תיקון זה וקרוב לו בירושלים זה ימים רבים, והיו מספיקין בה שנים או שלשה בעלי-בתים" באמסטרדם וליוורנו. אחד מחכמי אותה התקופה כותב כי "מאותה מדרשה נתרבה התורה בירושלים אחר חורבן צפת".

למרות הצרות של המסים וארנוניות וחובות ורדיפות המושלים, פרחו אז התורה בירושלים, ו"חכמי הדור ההוא היו למאורות בקרב בני הגולה. וכחם היה חדש עמהם לשדד ולעדור בספרות ישראל, עד שנשארו גם היום לרוח משפט ליושב על המשפט וההוראה, ורבי החובלים בים התלמוד הצובאים בישראל" כלשון הר"מ חאגיז, אשר מוסיף עוד לאמר: "המה הישישים המחוכמים, אשר שמם בוראם עבדים מתמידים להתענג בספר כבוד תורתו בחיים ובמות מבלי ליאות ועמל... לומדים ומלמדים מתוך הדחק... כי מציון תצא תורה" (מתוך תולדות חכמי ירושלים).

שיטת הלימוד בישיבתו

רבנו קבע בישיבתו סדרי לימוד חדשים, שלא היו קיימים בבתי מדרש אחרים בעיר לפני כן. בבית המדרש נקבע מקום לתלמידים הצעירים ומקום לתלמידי חכמים, תלמידי החכמים שימשו בשני תפקידים: מהם שהשיבו לשאלות הלכה שהגיעו אליהם, הן מארץ ישראל והן מהגולה, ומהם שלימדו את תלמידיהם.

על פי תוכנית הלימודים שהגה רבינו, החלו התלמידים ללמוד בחמשה "שולחנות" (מחלקות) שונים, ולאחר מכן "שימשו לעשרה החכמים הרבנים, ויהיו רואים איך נותנים פסק דברים ואיך דנים את העם ואיך משפט הגט והחליצה וכל משפט הדיינים", לאחר שהתמחו, מינו אותם לדיינים ושלחו אותם לקהילות היהודיות השונות בארצות הגולה.

בית המדרש היה מכונה "ישיבת חכמי ההסגר", או "ההסגר בירושלים", בשל הקפדתם של חכמי בית המדרש שלא לצאת מתחומי שלא לצורך.

גם עניני ולקחי חינוך, נשמרו לנו מאת רבינו בכתב, כפי שמביא בנו רבי משה חאגיז, בספרו "משנת חכמים". כמובא לעיל, רבינו מספר על החנוך שהוא עצמו קיבל בילדותו מאמו, והוא מעמיד את חינוכה לדוגמא, כנ"ל. עם זה היה רבי יעקב חאגיז בעצמו נותן פרסים לתלמידים לעורר אותם ללימודם, על פי דברי בנו, רבינו "היה משתדל בכל עוז של תורה עם התלמידים שהיו לו בבית-המדרש, כדי שישננו את כל ששה סדרי משנה בעל פה".

חנוך לנער על פי דרכו

רבינו נקט שיש להתאים לכל ילד את החינוך בהתאם לתכונותיו והכשרו ועל פי הסביבה שגדל וחי בה. הוא מבחין בין ילד בעל הבנה, שגם אביו קרוב לדברי תורה ומוכשר לחנכו לתורה, לבין כלל התלמידים הלומדים בתלמוד התורה. לאותו הילד

המוכשר, שגם תנאי הסביבה נותנים את האפשרות לגדלו לתורה, נוטה הוא לתת חינוך כדרך האשכנזים בפולין ואשכנז ורוב טורקיה ואיטליה, וכפי שהיו נוהגין בגליל העליון, בצפת עה"ק תובב"א, בזמנו של רבי יוסף קארו ז"ל "אשר מלא את אותו גליל פה לפה חכמה ודעת ויראת ה', כי כל דורו היה דור דעה". שיטת הלימוד לנער כזה, אומר רבנו "עד שהוא בן שש ושבע כבר למד תורה נביאים וכתובים, משנת שש או שבע יכניס אותו בלמוד קבע בגמרא, עד שיהיה בן עשרים שנה ויתמלא כריסו מבקיאות ופלפול".

ובהיות ומדובר בתלמידים מצוינים ובני עלייה, דורש רבינו שלא תהיינה הכיתות גדושות בתלמידים "צריך להיזהר במיעוט חברים... ואם אי אפשר בלי חברים, יהיו מובחרים ומלומדים בדרכים הטובות". ר"מ חאגיז, בנו, מספר: "ואדוני אבי ז"ל יותר היה רוצה שאלמד עמו שעה אחת בבית... ממה שאלך למקום ערבוביא מחברים מרובים".

סדר הלימוד לתלמיד הגון הוא, מלבד עצם לימוד הגמרא, תפקיד התלמיד הוא לדעת "סכום כללים" ו"מפתחות לעניינים", "דרכי הגמרא", "כי הם כמפתחות להיכנס בנקל לעיון הגמרא". הוא מעיר ללמד לתלמיד הגון "באיזה שעות ביום דרכי הגמרא", וכן לסכם "מכל דף ודף שהוא לומד, שידע מה הוא הכלל היוצא מאותו דף בין לפרוש רש"י ז"ל בין לפירוש התוספות ז"ל".

לימוד והכרת כללים אלו היטב הינו תריס בפני שתי תקלות; ראשית - על ידי הבנת הכלל נמנעים מפלפול סרק "שכמה קולות ניתנים לפעמים בשיבות בקושיות והוויות מחסרון הכללים". ועוד ש"זהו הדרך הטוב להחזיק כח הזיכרון, ולא במהרה יהיה שוכח אותו דף שלמד, אם תפס בידו הכלל היוצא ממנו".

לפי שיטתו זו, נהג גם הלכה למעשה, בהדרכה שנתן לכל אחד מתלמידיו לפי נטייתו הטבעית ולפי כשרונותיו. במומחיות מרובה היה רבינו מבחין בכשרונותיו ויכולותיו של כל תלמיד, כפי שמציין חותנו רבי משה גלאנטי, "והצליח להעמיד תלמידים רבים גדולי תורה, הוא עשה והצליח ובאו בידו כמה וכמה מהם שכמעט כל התלמוד היה שגור בפיהם כקורא את שמע, וכמה וכמה מהם בפסקי דינין הנזכרים, היו בקיאים בהם ובאותיותיהם, דבר אשר לא ישוער ולא יאומן כי יסופר, אם לא שהוא היה רואה בעיניו. וההבחנה שהיה לו בתלמידים כדי להכיר ולהבחין כח כלי הזכירה של כל אחד ואחד, עד היכן היתה מגעת ולאן היתה נוטה שאותו תלמיד שאותו פרט יקבל אותו ויעמוד בידו. וכאשר היה מדמה, כך היה עולה לו, ובכל אשר היה עושה ה' מצליח בידו, וגם תלמידים שהיה להם קושי בלימודם, נשלחו אליו מחו"ל כדי שיעלה אותם על דרך הישרה".

על רמת ידיעת התורה בישיבה זו, מוסר רבי משה חאגיז, שהיו בה "בקיאים בש"ס או בשני סדרים. מחלקה מיוחדת עליונה היתה לרבני הישיבה המעולים והמצויינים

ב"בית המדרש בחברת רבני ההסגר", ששם היו הרבנים המובהקים גדולים ועצומים, ישיבה זו היתה לה השפעה גדולה גם בארצות המזרח, "ונתקיים בימים ההם כי מציון תצא תורה, והלכה כמוותו בכל מקום", כי משם יצתה הוראה.

הנה כזאת היה מראה ישיבתו של רבנו יעקב חאגיז, כפי עדות עצמו, ויש כאן, כפי שאנו רואים, מה שהיה גם בצפת, מזיגה של השיטה האשכנזית עם השיטה הספרדית. אולם זהו רק בנוגע לתלמידים שרצון הוריהם ויכולתם גם מן הבחינה הרוחנית של ההורים "לגדלם בתורת ה' ויראתו", שכן דורש הוא גם "לקבוע עתים ללמדם חכמה ומוסר ויראת ה'", "זהו למי שחננו ה' ית' ונתן לו ולבנו הכנה שיהיה דוקא בעול תורה".

דרך הלימוד לנערים בינוניים

בחנוך ת"ת של נערים, בכלל אינו עוסק בישיבתו - ישיבת ויגה, ואולם הוא מדריך גם "בכללות הלומדים בת"ת", הוא יעץ לאבות הבנים ולמלמדים, שעד שיהיו בני מצוה יתעסקו עמהם בתנ"ך עם פירש"י ז"ל מדרשות והגדות ופסקי דינים, מההלכות הנצרכות לצורך הנהגת היהדות בעבודה וביראה, ושנים-שלשה ימים בשבוע ללמוד עמהם קצת משנה עם פירוש רבנו עובדיה ז"ל, ומעט גמרא עם פירש"י ז"ל.

אין רבינו מתייאר גם מהבינוניים, והוא רואה בלמוד יסודי זה, ראשית כל, מטרה בפני עצמה לזה "שאחר-כך יצא להסתחר או לאומנות, על כל פנים יהיה בקי בתנ"ך ובמדרשים ובסדר הנהגת הדינים ולא יהיה עם הארץ כל עיקר". מה שאין כן אם תלמיד כזה "יתעסק בימי ילדותו דוקא בגמרא ויניח כל הלימוד הנזכר כשיצא לסחורה או לאומנות ודאי ישכח מה שלמד מן הגמרא, גם אותו מעט שלמד בתנ"ך, ונמצא קרח מכאן ומכאן".

אמנם יתכן ש"כשיהיה הנער בר-מצוה יסכים הוא שיתמיד בעסק התורה, ואז כבר יש לו התחלות טובות, כי לימוד התנ"ך עם פירש"י ז"ל בפ"י הגמרא, וגם למוד המשניות עם הפירוש הנזכר הוא מפתח גדול להכנס בו ללמוד ההלכה". את שיטתו מייסד ר"י חאגיז, לא על יסוד המחשבה וההיגיון בלבד, אלא מתוך ניסיון ממש. הוא חותם את דבריו: "את כל זה נסיתי בחכמה ודברי טעם הם".

בקיאות בכל הידיעות הנדרשות

על דאגתו לנשים ועמי הארצות, כדאי להזכיר שהוא תרגם גם את מנורת המאור ללשון לאדינו להועיל לאלה.

מלבד לימודי התורה, יש בתכניתו של הר"י חאגיז, לתלמידים מצוינים גם לימוד חכמות "כל מי שכבר למד תורה אלהינו... צריך הוא שילמוד קצת ספרי חכמות, שהן הכרחיות להבנת כוונת דברי רז"ל בהרבה מקומות בתלמוד, וכבר פרט את שמותם, הרב המושלם מהור"י משה אלמושינו ז"ל, בספר הנהגת החיים בחלק ג'

(פ"ב), מהספרים ההם הנצרכים לעסוק בהם בהגיונות, במספר והנדסה, בטבעיות ובאלוקות, והסדר הנכון בהם, בתנאי קודם למעשה, שימלא תחילה כריסו מים חיים והוא למוד תורתנו".

ובאמת, רבנו בעצמו היה בקי גדול באלו החכמות, כמו שמובא עדות בספר חכמי ירושלים על רבנו, וז"ל: היה "בעל שכל ישר, בקי להפליא, משנתו קצרה בקיצור הכי אפשרי ומסודרה, מואס בפלפולים ומחבב גם כמות, חקירה, פילוסופיה, תכונה ודקדוק הלשון, ואף חכמת הרפואה, כמו שנראה מספריו של רבנו, שבספרו זה ניכרת חוכמתו והתמצאותו הגדולה של רבנו בחוכמת הטבע, וכן שליטתו של רבנו בנבכי הדקדוק". וכן בספרו הלק"ט ח"א תשובה רנ"ה וקרבן מנחה אות רי"ז, ובענינו של הברדלס והפיל אות ז'. ובחכמת הפיזיקה אות מ"ד ש"ב וק"ג. ובספר הלק"ט ח"א תשובה קפ"ט. וסיפור נס ההיסטורי שהיה בזמנו בירושלים (אות ש"מ) וכן (אות שד"מ). סיפור נס שנענש רשע באופן מופלא משמים בונציה. כן נראתה בקיאותו בטכסיסי מלחמה וקרב, (אות שמ"ט), וכן בדברי המדרשים קורות ימי חכמי ישראל, וחכמת הדקדוק, וכל דבריו מסולאים ומכוונים ברוח האמת והענווה, אינו מעמיד על דעתו, ושם לבו לדרך החנוך הישר".

היה ידוע בחריפותו הרבה, ולא נשא פנים לאיש ואף לעשירים ותקיפים. ידועה אמרתו על השוחד: "דינר קוצר, דינר בוצר, דינר מתיר, דינר אוסר, דינר מעמיד פרנס בור על הציבור".

אמונה בכישופים ובכוחות מאגיים

דעתו על הכישופים היא מקורית, על אף שבתקופתו כל העולם האמין ברוחות, שדים, כישופים וכוחות מאגיים שונים.

וכך כתב: "עתה קרוב לאחרית הימים שהתפשט האור האלקי על כל בשר... ונתבטלו כוחות הטומאה אלו, וכל בעלי אומניות כאלו יבש ידם, הכל סר יחדיו נאלחו, ואין גם אחד אשר כח בידו לקסום ולכשף, והאמונה באלה כעת תקנן רק במוחי השוטים והתינוקות".

ספר הלכות קטנות

רבנו חיבר את הספר הנקרא בשם "הלכות קטנות", שמכיל תרי"ג שאלות בעניינים שבד' חלקי השו"ע ועניינים שונים. רבנו הכין את הספר לדפוס בחייו, כפי שנראה בכמה מקומות, ואף כתב לו הקדמה. עם זאת לא זכה שידפס בחייו, והוא נדפס אחר פטירתו ע"י בנו רבי משה בונציה, כ"י קד"ש הנ"ה. מהודרה זו נתעטרה בהסכמת הב"ד של ק"ק ליוורנו, וכן רבי דוד אופניים מפראג, שהיה ידידו הקרוב של המני"ח ועוד מגדולי רבני התקופה.

רבי משה, בנו, כתב גם הערות לספר, כשהוא פותח את דבריו בלשון אמר המני"ח - משה בן יעקב חאגיז, והוסיף כמה שו"ת בעצמו.

דברי רבנו בהלכה נתפרסמו בעיקר אודות ציטוט דבריו באופן קבוע בספר באר היטב לרבי יהודה אשכנזי, שנכתב שנים ספורות לאחר צאת ספרו של רבנו לאור עולם ההלכה, אף ללא הבאת החולקים עליו בדרך כלל.

כן יש להזכיר, שבישיבתו של ר' יעקב חאגיז, היה נהוג לסדר שיחה בין חכמי הישיבה החברים והתלמידים, ביום הששי וגם ביום השבת, הספר "הלכות קטנות" לר"י חאגיז הוא למעשה תשובות לשאלות אלו, כשם שהרכה ספרים בתקופות אלו נוצרו בצורה כזו של הרצאות ודרשות חכמי הישיבה שנאספו אחר-כך, הן בישיבת רבי יעקב חאגיז והן בישיבות שקמו אחריו. רבינו עצמו, מזכיר זאת בהקדמתו להלכות קטנות, וכותב "כל יום הששי היו נשאלות, והיום קצר לעיין במ כל הצורך". על העלות אותם על הכתב בהלכות קטנות הוא כותב: "ראיתי לכתוב קצת שאלות שנשאלו בבית מדרשו "בית יעקב" מדי שבת בשבתו, והשתדלתי לכותבם בקיצור הרבה". ומבאר את הטעם "כי מאס כל רוכסי הפלפולים ועזב כל החלוקים הנוטים מדרך האמת".

דבריו נראו לאוהבי השקלא וטריא כסתומים, ואף שאלו על כך את בנו ר' משה מדוע סתם אביו את הדברים כל כך, ועל זה השיב שהפוכים הדברים, כי מרוב חכמה ופלפול נעשים הדברים סתומים. והביא ראיה מר' מאיר "שמפני רוב חכמתו וחריפותו - לא עמדו חבריו על סוף דעתו". לעומתו קהלת "יותר שיהיה חכם, והיה יכול לפלפל הרבה, היה יכול ללמד דעת, יען כי הראה תיכף את סוף דעתו".

אמנם רבים תמחו על מעמדו של הספר להלכה, בשל העובדה שלא נכתב לצורך הוראת ההלכה לשואל, אלא לחידוד התלמידים, וכ"כ הר"ש לניאדו בשו"ת בית דינו של שלמה ס' ד', שקבלה בידו, שאין לסמוך על הוראת רבנו להלכה בלא ראיות מוצקות, כיון שלא כתב את דבריו להלכה למעשה.

עם זאת לגבי תשובות רבנו התמוהות הנוגעות להלכה, בחנו רבים מן הפוסקים את דבריו והחשיבו דבריו להלכה כפסק ולא כפלפול, הן לגבי תשובות המחודשת לעניין מליחת בשר בסוכר ח"א (ס' ר"ח), ברכת דיין האמת בנשואי אשתו (ח"א ס' ז'), או לעניין שתית מים ביום הכיפורים (ח"ב ס' ז'), ועוד.

את הערכה הגדולה לספרו של רבנו, ניתן לראות בכך, שזמן לא רב אחר יציאת ספרו של רבנו לאור עולם, הקדישו שנים מגדולי הדור תשובות רבות בספריהם לדון בדבריו, והם רבי יעקב ריישר בעל השבות יעקב, ור"י עמדין בעל שאילת יעב"ץ.

עם זאת הספר לא נדפס בשלמותו בשנית קצ"ג שנים, עד שהדפיסוהו האחים הורוויץ בשנת תרנ"ז. במהדורה זו הוסיפו האחים הורוויץ ציונים ומראה מקומות לחלק מן התשובות, וכן הוסיפו תשובות לחמיו של רבנו מזיווג שני, הרב המג"ן (רבי משה

גאלנטי) מספרו קרבן חגיגה, על תשובת רבנו בחלק ב' סימן י"ד. מהדורה זו זכתה להסכמה של גדולי הדור, ביניהם רבי יצחק שמעלקיש בעל הבית יצחק, רבי דב בעריש, רבי חיים חזקיהו מדיני בעל השדי חמד וכן הרבנים לבית הורוויץ.

מהודרת קראקא צולמה ונדפסה שוב ושוב במשך מאות השנים אחרונות, בחלק מן ההוצאות ניתוספו לה צילום קונטרס לגיטין ממהדורת ונציה, ובדפוס ירושלים תשד"מ נוספו מפתחות, וגם הגהות של הגר"י פערלא בעל הפרוש על הסמ"ג.

מלחמה בשבתאות

בקיץ שנת ה'תכ"ה (1665) חזר שר"י שבתי צבי לירושלים משליחותו במצרים, אליה יצא כשד"ר מארץ ישראל. בזמן שהותו החל להתפרסם אברהם נתן בן אלישע חיים הלוי אשכנזי, שנמנה בתחילה על חכמי ישיבת ההסגר של רבי יעקב חאגיז.

נתן זה הופקד על ידי אביו בישיבתו של רבינו והוא בן שבע שנים בלבד, רבינו גידלו ואף שידך לו לאשה את בתו של שמואל ליסבנא, אחד מעשירי העיר עזה. אחר נישואיו עבר לעזה, והחל לעסוק בלימודי קבלה ובתורת האר"י, כעבור תקופה יצא שמעו כ"נתן העזתי", ויודעי דבר שחו כי הוא נביא. כאשר שמע זאת שבתאי צבי עלה חזרה לארץ ישראל לפגוש בנתן העזתי, והאחרון שח כי התגלה לו בנבואה ששבתאי צבי הוא משיח בן דוד כביכול.

השמועה עשתה לה כנפיים, ושמעו החל לפוץ בכל קצוות הארץ כשהיודים רבים מתקבצים סביבו והוא מורה להם כביכול את דרך הישר.

רבני העיר באותה תקופה היו רבנו יעקב חאגיז, והראשון לציון חכם משה גלנטי. רבי יעקב חאגיז היה הראשון שנלחם בשבתאות מלחמה רבה, ושאר הרבנים הצטרפו עמו ולחמו בו בכל האמצעים שברשותם.

רבני ירושלים ובראשם רבנו פרסמו אזהרה חמורה לכל יהין האיש להתקרב לירושלים, ואיימו עליו בחרם. כאשר הגיע לבסוף, פרסמו נגדו חרם חמור והוא נאלץ לעזוב חזרה את ירושלים. רבי יעקב חאגיז טרח לשלוח את החרם לרבני טורקיה, ומלחמתם המשיכה עד להתאסלמותו בסוף שנת ה'תכ"ו.

שר"י שבתי צבי כעס מאד על רבנו וזלזל ופגע בכבודו, כמובא בלשונו של רבינו יעקב ששפורטש (גם הוא יליד מרוקו שא"כ היגר לאמסטרדם) שכתב נגדו בחריפות: "לא די במה שחרפת וגידפת בזה הסעיף, וכתבת ולא תהיה אח ליעקב עקוב יעקב, מליצה יפה כתוצאה רצה והולכת לבקש עונשה הראוי לה, ותהי נידון על שנינו, אני וכמוהר"ר יעקב חאגיז שזלזלת בכבודו, כי ידעתי בחכמתו ובחסידותו ומעשה ידיו בפרוש המשנה, הנקרא עץ חיים יוכיחו" ע"כ.

רבי יעקב נודע מאז במלחמתו העיקשת בשבתאים וגרוריהם, ולאחר מותו המשיך במלחמה זו בנו רבי משה חאגיז.

בנוסף לספרי רבנו שהזכרנו לעיל, היתה תקופה זו בחיי רבנו פורייה מאד, והוא חיבר ספרים נוספים כתודה והודאה לה' יתברך על שהצילו באותה עת ממחלה קשה שחלה בה, ובה הוסיפו לו את השם ישראל, כלשון רבנו בספרו הלכות קטנות: ואחרי אשר אחרון הכביד, והוא חולי רע ומר הגיעני עד שערי מות, וברבים היו עמדי להתפלל בעדי והסבו את שמי, ויקשב ה' וישמע ולא בזה את תפילתם.

וכן בשער ספרו קרבן מנחה כותב רבנו, וז"ל: אמר הצעיר יעקב אשר הוסב שמו ישראל, בהיות כי מצאתי עצמי מחויב לה' אלוקי אבותי מכמה חסדים ונפלאות שהגדיל לעשות עמי מיום היותי ועד אשר החילתי בחולי מר ויהי עמדי ויעלני ממות לחיים, ע"כ. מענין לציין שרבנו עצמו כותב שהוסב שמו לשם ישראל ולא התווסף לשם יעקב, היינו שבוטל שמו הקודם לחלוטין. וכן בשיר שכתב בסוף ספר קרבן מנחה הוא פותח: נאם ישראל ב"ר שמואל חאגיז. אכן בנו רבי משה חאגיז צירף את השם שהוסיף לו לשמו יעקב כנראה משער ספר הלק"ט.

בשנת ה'תל"ג (1673) נסע רבי יעקב חאגיז לקושטא, ובשנת ה'תל"ד נצחו האראלים את המצוקים ונשבה ארון האלוקים, ורבינו הסתלק לבית עולמו ונטמן שם. זכותו תגן עלינו אמן.



ויאסף אל עמיו

בכו בכה להולכים



הגאון רבי אברהם עטייה זצוק"ל

ג' אלול תש"פ

נטפי דמע והספד מר, מאת נכדו הרב אברהם דהאן שליט"א
מח"ס ברכת אברהם וש"א"ס

נפלה עטרת ראשנו

במוצש"ק לסדר "ושפטו את העם משפט צדק" (פר' שופטים, אור לג' אלול תש"פ), הורם הנזר והוסרה העטרה, אבל כבד בעולם התורה וההוראה עם הסתלקותו הפתאומית של הגאון הגדול ארי במסתרים חכימא דיהודאי מעתיק השמועה דחכמי וזקני ישיבת 'פורת יוסף' אב בית דין הרבני רבי אברהם עטייה זצ"ל והוא בן ע"ה שנים בפטירתו.

יודע אני שאיני ראוי ואיני כדאי לכתוב מילי דהספידיא על מו"ז זצוק"ל שהתנהג בפשטות, אבל בליבו אוצר כל כלי חמדה, אוצר של יראת שמים, אוצר של עבודת ה', אוצר של תורה, אוצר של הסתפקות במועט, של אהבת הבריות. וחוששני לגרוע ח"ו ממעלתו, כעין מה שאמרו בגמ' ברכות (לג ע"ב) משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף והלוא גנאי הוא לו, שהרי יש לו הרבה יותר. מ"מ מכיון שנתבקשתי לזה איני יכול לסרב, לכן אביא מעט מתולדותיו והנהגותיו שנוכל ללמוד ולהתחזק מהם, ויהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה.

אחד היה אברהם

ביום א' דר"ה תש"ו נולד לאביו הגה"צ רבי ישועה עטייה זצוק"ל ולאמו הרבנית צופיה לבית משפחת קצין. אביו נודע בהתמדתו העצומה, בגדלותו בתורה וענותנותו, ושימש כדיין בירושלים עיה"ק יחד עם עמיתיו הדיינים הגאון רבי אליעזר וולדינברג זצ"ל בעל הציץ אליעזר, והגאון רבי יוסף כהן זצ"ל, אביו של הגאון רבי דוד כהן שליט"א ר"י חברון.

משחר נעוריו, גדל על ברכי החכמים בישיבת פורת יוסף הלא הם מרן הגאון חכם יהודה צדקה זצ"ל, מרן הגאון חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל, הגאון הקדוש רבי יוסף עדס זצ"ל ושאר חכמי הישיבה המעטירה, מהם רכש את דרך העיון הבהירות והעמקות.

זכה להיבחן מספר פעמים אצל רב רבנן מרן ראש הישיבה חכם עזרא עטייה זצוק"ל תמיד התבטא ואמר כי מדרך המבחן של ראש הישיבה, למדנו את שיטת הלימוד ודרך ביאור הסוגיה.

אחיו, ייבדל לחיים הגאון רבי גדעון שליט"א (בעמח"ס גביע הכסף) סיפר כי מרן רבי עזרא עטייה היה עובר בין התלמידים ובוחן אותם, כאשר בא לבחון את הרב המנוח על החומר שלמד, התחיל לקרוא בפניו את המשנה. רבי אברהם התחיל לומר לו את קושיית ה'פני יהושע', ולפתע עצר אותו ראש הישיבה והמשיך לקרוא בעצמו את המשנה. שוב העלה הרב את קושיית רבי עקיבא איגר, וראש הישיבה קורא את המשנה כפשוטו. כשסיים רבי עזרא לקרוא את המשנה, א"ל שיקרא רש"י ויסביר מה רש"י כתב, ר' אברהם הסביר שוב, א"ל ר' עזרא תסביר א"ל כבר הסברתי, ר' עזרא אמר את כוונת דברי רש"י ואז אמר לר' אברהם עכשיו תגיד מה שואל הפנ"י מה שואל רעק"א. ולפי הדרך שביאר רבי עזרא לא היה מתחיל הקושיות שהקשו המפרשים.

עוד העיד רבי גדעון, כי לא אחת שח בפניו הגרב"צ אבא שאול, ששלשה מתלמידיו קלטו את דרך לימודו, ואחיו רבי אברהם הוא אחד מהם.

וכן סיפר, כי מידי פעם היו לומדים יחד סוגיות עמוקות בגמרא, והישרות שלו היתה מפליאה. הוא היה מכוון לדברי המהר"ם שיף, הרש"ש, פני יהושע ועוד וזאת מלבד הישרות בלימוד הראשונים בעיון.

כשבא לנחם הגאון הגדול רבי בן ציון מוצפי שליט"א, סיפר כי מתחילה היו ביחד באותה כיתה אך לאחר תקופה אמר הגרב"צ אבא שאול כי רבי אברהם כבר לא מתאים לרמה שלהם צריך לעלות אותו כיתה.

פעמים רבות היה אומר את ששמע מהגרב"צ אבא שאול זצ"ל עשה לך רב, כלומר עשה את עצמך רב, אל תנסה להטיל על אחרים את העבודה ללמוד בשבילך ולהכריע לך את ההלכה, הוי שקוד ללמוד תורה, העמק בסוגיא ותנתב לעצמך את הדרך בה תלך. הוא קיבל את הדרך ואימצה בכל אשר פנה, וכך חניך גם את בני ביתו.

עולם הדיינות

כבר בגיל עשרים ושמונה קיבל כתב הסמכה מאת חכמי וגדולי ישראל מרן הגר"י צדקה, מרן הגרב"צ אבא שאול, מרן הגר"ע יוסף, הגר"ב ז'ולטי, הגר"א וולדינברג, הגר"י כהן, ועוד.

מֵרַן הַגֵּר"ע יוֹסֵף זצ"ל הַפְּצִיר בּוֹ לִקְבֵּל עֲלָיו אֶת עוֹל הַרְבֵּנוֹת, וְהוּא שֶׁהִיא חֲפֵץ הַמְּשִׁיךְ לַעֲמוֹל בְּתוֹרָה בְּאֵין מִפְרִיעַ, אִמְרָה כִּי יִשְׁאַל אֶת מוֹרוֹ וְרַבּוֹ חֲכָם בֶּן צִיּוֹן, בִּיּוֹדְעוֹ כִּי חֲכָם בֶּן צִיּוֹן מֵתְנַגֵּד לְרַבֵּנוֹת, אִוֹלָם מִשְׁשָׁאֵל אֶת חֲכָם בֶּן צִיּוֹן עֵנָה לוֹ "תֵּלֶךְ, לְכוּלָם אֲנִי אוֹמֵר לֹא לִלְכַת, אֲבָל אֶתָּה תֵּלֶךְ, מִי שֶׁלֹּא רוֹצֵה לִלְכַת הוּא זֶה שֶׁמֵּתָאִים לוֹ לִלְכַת".

כִּשְׁנַפְטָר אֲבִיו הַגְּאוֹן הַצַּדִּיק הַמְּתַמֵּיד רַבִּי יִשׁוּעָה עֲטִיָּה זְצוּק"ל, נִקְרָא לְמֵלֵא מְקוֹם אֲבִיו וְלִכְהֵן כַּדִּיין בְּרַבֵּנוֹת, וְאִכֵּן הִגִּיעַ לְבֵית הַנְּשִׂיא בַת"א לִקְבֵּל אֶת הַמִּינּוּי. אֵלֵא שְׁבִאוֹתוֹ מֵעַמֵּד נוֹדַע לוֹ כִּי כּוֹנֵתָם לְמִנּוֹתוֹ לְדִיין בְּעִיר אַחֲרַת וְלֹא בִירוּשָׁלַיִם כִּפִּי שְׁדוּבָר, מִיד כִּשְׁשִׁמַּע זֹאת קָם וְעִזַּב אֶת בֵּית הַנְּשִׂיא, דָּבָר זֶה עוֹרֵר הַדִּים רַבִּים בַּתְּקִשׁוֹרַת הַכִּלְלִית, וְרַבִּים תִּמְהוּ עַד כַּדִּי כֵךְ לוֹתֵר עַל הַדִּיּוֹנוֹת.

אוֹלָם כּוֹנֵתוֹ הָאֲמִיתִית הִיתָה מִפֶּאֶת חִינוּךְ יִלְדּוֹ, לְפִי שִׁדַּע כִּי אִם יִצְטָרֵךְ לְנִסְוֵעַ כֹּל יוֹם מֵחוּץ לְירוּשָׁלַיִם לֹא יוֹכֵל לְחַנֵּךְ אֶת יִלְדּוֹ כִּרְצוֹנוֹ. מִשׁוּם כֵךְ וִיתֵר עַל מִינּוּי לְדִיין וְהַמְּשִׁתַּמַּע מִזֶּה. (תַּח"י מִכְּתָב מֵהַגֵּר"י צַדִּיקָה וְהַגֵּר"ב צַדִּיקָה אֲבָא שְׁאוּל בַּכַּת"י בּוֹ הֵם כּוֹתְבִים "הִנְנוּ הַלְהוּדִיעַ בּוֹה כִּי הִרָה"ג רַבִּי אֲבִרָהָם עֲטִיָּה אֵינוֹ יוֹכֵל לְעוֹזֵב אֶת יְרוּשָׁלַיִם. הַסִּיבָה יְדוּעָה אֲצִלְנוּ וְהִיא פְּנִימִית" וְזֶה כְּאִמּוֹר מֵטַעַם חִינוּךְ הַיִּלְדִים, שֶׁלֹּא יִכְלוּ לְהַסְבִּיר זֹאת לְרִשׁוּיוֹת).

רַק לְאַחַר תִּשְׁעֵי שָׁנִים כִּשְׁבִנּוֹ הַקֶּטָן כִּבְר הִגִּיעַ לְגִיל הַמְּצוּוֹת, הִגִּיעַ לְשִׁמְחַת הַבֶּר-מְצוּהָ ר' אֲרִיָּה דְרַעִי הִ"וֹ וְשִׁכְנְעוֹ שִׁלְךְ לְבִיה"ד בְּבֵאֵר שֶׁבַע וְלֵאחֲרַי תְּקוּפָה קֶצֶרָה יִקְוֵדָם לְירוּשָׁלַיִם, מִכִּיּוֹן שִׁלְדִּיו כִּבְר גִּדְלוֹ וְהַפְּרוּטָה לֹא הִיתָה מְצוּיָה בְּכִיסָם, נְאוֹת לִכְךָ. וְאִכֵּן כִּבְר לְמַחֲרַת הַלֵךְ לְבִיה"ד, בְּעוֹדוֹ חוֹבֵשׁ אֶת הַפְּרָאק' שֶׁל אֲבִיו, רַבִּי יִשׁוּעָה עֲטִיָּה זְצוּק"ל.

קִידֵשׁ שֵׁם שָׁמַיִם בְּרַבִּים

תְּקוּפָה קֶצֶרָה לְאַחַר שֶׁהִתְחִיל לְכַהֵן כַּדִּיין (לְפָנַי כְּשִׁלוּשִׁים שָׁנָה), עוֹלָם הַדִּיּוֹנוֹת כּוֹלוֹ רַעֲשׁ וְגַעֲשׁ מִפְּנֵי סִרְבָּן גֵּט לְמַעֲלָה מִשֵּׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה, עו"ד רַבִּים הִתִּיּאֲשׁוּ מֵאוֹתוֹ הַתִּיקָ, שְׁגִדוּלֵי הַרְבָּנִים הָיוּ מְעוֹרְבִים בּוֹ מִלְּפָנִים וּבִינֵיהֶם מֵרַן הַגֵּר"ע יוֹסֵף זצ"ל, אֲבִיו רַבִּי יִשׁוּעָה עֲטִיָּה זצ"ל וְעוֹד. הַרְבֵּנוֹת דָּאז הִטִּילָה חֲרָם דְר"ג עַל הַסִּרְבָּן, אִךְ מֵאוֹם לֹא הוֹעִיל. גַּם הוּא בִּיקֵשׁ לְנִסּוֹת לְדַבֵּר עִם אוֹתוֹ סִרְבָּן בְּתֵנָאִי שִׁהִיּוּ מוֹכִנִים שְׁנֵי עֵדִים וְסוֹפֵר מֵחוּץ לְחֹדֵר, וְאִכֵּן בְּתוֹם שִׁיחָה מִמוֹשְׁכַת קֶרֶה הַבְּלִתִּי יֵאֲמָן וְהוּא הַצְּלִיחַ לְשִׁכְנְעוֹ וְלְהוֹצִיא מִמֶּנּוּ גֵט. מִשְׁנִשְׁאֵל אִיךְ הַצְּלִיחַ לְשִׁכְנַע אָדָם קֶשֶׁה זֶה, עֵנָה וְאִמְרָה כִּי לֹא נִיגַשׁ לְאוֹתוֹ אָדָם כַּדִּיין וְכִיּוֹצ"ב, אֵלֵא כִּיהוּדִי אוֹהֵב שְׁצַר לוֹ מֵאוֹד שֶׁהִיהוּדִי שְׁעוֹמֵד לְפָנָיו סוֹבֵל כִּבְר שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנִים בְּלֹא שׁוּם סִיבָה.

כִּלִּי הַתְּקִשׁוֹרַת דָּאז מִכֵּל הַצִּיּוּרִים הִבִּיעוּ אֶת הַתְּפַעְלוֹתָם כִּיִּצַּד זֶה הַצְּלִיחַ דִּיין צַעִיר, הִיכֵן שִׁכְשָׁלוּ גְדוּלִים וְטוֹבוּים. מֵאֵז מִינּוּהוּ גַם לְדִיין בְּבֵית הַדִּין לְעִגּוֹנוֹת בַּת"א, וְאִף שֵׁם הַצְּלִיחַ לְהַצִּיל עֲשׂוּקִים מִיַּד עוֹשְׁקֵיהֶם וְהִתִּיר עִגּוֹנוֹת שֶׁהִמְתִּינוּ שֵׁשׁ שָׁנִים, עֶשֶׂר שָׁנִים וְיִתֵר, וְגַרְם לְקִידוּשׁ שֵׁם שָׁמַיִם גְּדוּל בְּרַבִּים.

לא תגורו מפני איש

תמיד היה אומר כי בס' החינוך כתוב שלא תגורו מפני איש זה מצווה מיוחדת לדיינים, וכך היה חי. לא אחת קיבל איומים מאנשים שונים, ובכ"ז עמד איתן ומעולם לא שינה דעתו. באחד מן המקרים אירע שבשעת בוקר מוקדמת התפרץ לביה"ד בע"ד נסער ושאל אותו עצמו בזעף "היכן הרב עטיה?". בחוכמתו כי רבה - הציע לו לחפש בקומות העליונות, ובינתיים קרא לאנשי הביטחון שיעצרו את האיש.

לא תכירו פנים במשפט

באחת הפעמים הגיע לביה"ד בבאר שבע עו"ד שלמד איתו על אותו ספסל בישיבה פורת יוסף, בתוך הדיונים העו"ד הוציא דברי שקר מפיו. סבא החל לצעוק עליו אתה משקר עלי, תפסיק לשקר. אותו עו"ד אמר לו איך אתה מדבר אלי כך, והרי למדנו על אותו ספסל ביחד בישיבה, והשיב לו סבא בחריפות "אני לא מכיר אותך!", שוב פעם חזר ואמר למדנו ביחד, וסבא א"ל 'אני לא מכיר אותך'.

לאחר שנגמר הדיון חיכה עורך הדין למטה ושאל אותו "אתה באמת לא מכיר אותי?", וסבא ענה לו "לא תכירו פנים במשפט - בפנים אני לא מכיר את הפנים שלך!". כאן בחוץ - אם אתה רוצה נשב ונשתה כוס קפה יחד. אותו עו"ד נפגע והלך כעוס, אך כעבור שנים רבות הגיע שוב לביה"ד באשדוד, ואמר לסבא "עכשיו אני רואה ומעריך אותך יותר מכל הדיינים, אתה איש אמת".

טביעות עין מיוחדת

עוד מקרה מסובך הגיע לביה"ד בבאר שבע עם ב' אחיות שכדי לצאת מהבעיה ההלכתית לה נקלעו, טענו שהן אחיות חורגות. לצורך כך היה צריך להביא את אימן שתעיד כי אחת מהן אינה ביתה האמיתית. הביאו אותה לביה"ד והעידה כן, וכשנשאלה האם מוכנה להישבע על כך, הסכימה.

ביה"ד הסביר לה חומר שבועה מהו, ובכ"ז קפצה ונשבעה. משראה שלא נותרה ברירה, אמר שהוא נשבע שהיא נשבעה לשקר, הדיינים שהיו סביבו התפלאו כיצד עשה כן. למחרת כשהגיע לביה"ד, הדיינים חיכו לו למטה בפתח בנין בית הדין וכבדוהו, ושאלו מהיכן ידעה כי אותה אישה נשבעה לשקר, לפי שהיא הגיעה בבוקר לבית הדין בוכה ואומרת שנשבעה לשקר ומתחרטת.

האמת היתה נר לרגליו

ניתן להאריך עוד רבות על עמידתו האיתנה שלא להתפשר אפילו על קוצו של יו"ד בדבר ה' זו הלכה, על חכמתו וטביעות עינו כדיון, אך עיקר מטרותיו וכוונתו היתה לשמור על טהרת כרם בית ישראל, ולהציל עשוק מעושקו, והכל ביושר ואמת, כי האמת היתה נר לרגליו.

וכבר ידוע ומפורסם כל מה שלחם ללא חת וללא מורא על גיורים מדומים ושקריים, אע"פ שמחמת כן ספג ביזיונות בתקשורת הכללית, וכן הפסיד דברים רבים מכך, אך מעולם לא שת לאלו.

וכן העיד הראשון לציון רבי יצחק יוסף שליט"א בעצרת השבעה כשספד לו בזה"ל: "בזמנו הוא כתב פסק על הגיורים. הוא כתב בצורה חריפה, היו כמה אחדים שראו את זה יותר מידי חריף, אבל זה היה אמת לאמיתה, ממש אמת לאמיתה. לא תגורו מפני איש. אז אני עוד לא הייתי ברבנות, וכשהפסק הזה הגיע לידי התפעלתי מהאומץ שלו. הרי אח"כ לא קידמו אותו, היה צריך לעבור לירושלים, לביה"ד הגדול, לפי כל מה שהיה צריך לקדם אותו, למה כי הוא כתב פסק נגד הגיורים, וכמה יראת שמים היה לו, כמה אהבת האמת היתה בו, כל דבריו זה אמת לאמיתה".

תורת אמת

בגמ' שבת (י"ע"א) אמרו דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית. על כפל הלשון אמת לאמיתו נאמרו פירושים רבים, ויש שביארו ש"אמת" על הדין שהוא אמת, ו"לאמיתו" על התורה שלמד שגם היא אמת, והתורה נקראת אמת שנא' (משלי כג, כג) אמת קנה ואל תמכור.

למרות טרדות עול הדיינות והרבנות היה מתמיד עצום, לנגד עיניו תמיד עמדה התמדתו של אביו רבי ישועה זצ"ל, והלך גם הוא בדרכו זו.

זכה שתורתו השתמרה בקרבנו, היה גאון עצום בכל מכמני התורה, תנ"ך ומדרשים, ש"ס ופוסקים, ראשונים ואחרונים ושאר חלקי פרד"ס תורתנו הקדושה. תמיד היה מחדש ומיצר היה פרה ורבה בתורה, כותב ומוסיף וכותב, (ומחמת כן לא הדפיס דבריו בחייו), ריבוי הדברים נבעו מגאונותו בתורה, ואפילו בשינה היה מייצר ומחדש חידושים רבים, בדרך קבע היה דף ועיפרון מתחת לכרית שינה שלו, שבהם היה מציינם לבל ישכחם.

ספריו הרבים והמשומשים מעידים כמה עמל ויגע בהם, הש"ס בו היה משתמש היה בארבעה כרכים פעם אמר לי ולאחי הרה"ג רבי רפאל ניסים שליט"א, כי הוא משתמש בהוצאה זו מכיון שבדרך לפתוח את המקור שאותו רוצה לציין הוא עושה חזרה על המסכתות. בבית גנזיו ישנם ערמות של פיסות נייר שהרים מרצפת הרחוב, בשביל לציין עליהם ד"ת שנתחדשו לו בדרך.

תמיד כשהיינו מגיעים לביתו היינו יודעים כי הוא נמצא בחדרו יושב ולומד יושב וכותב, והכתיבה שלו הייתה לשם דבר. כל חידוש הוא כתב, ותמיד עודד אותנו לכתביה, נתן לנו שמות לספרים אותם נחבר, כתב לנו הסכמות על חידו"ת שכתבנו.

דרך אגב, חיבה יתירה נודעה אצלו כשהוזמן להשתתף בשמחת נכדיו על עסק תוה"ק סיומי מסכתות מסיבות חומש וכיוצ"ב. בשנה שעברה, למדו בכיתה של אחד הנכדים בת"ת 'תורת אמך' בפרשת משפטים, ובשביל להחדיר ולהמחיש לצעירי הצאן

את עניני הפרשה, כל ילד כיהן כביכול כדיון, והוא כאב בית דין נאות להגיע ולבחון את ה'דיינים הצעירים', וכל זאת על מנת לעודדם להתמיד בתורת ה'.

במשך שנים רבות, היה יושב ועמל בתורה בישיבת 'שושנים לדוד' בשכונת הבוכרים, בני החבורה העידו כי עיניו היו אדומות מרוב שהדיר שינה מעיניו ועמל בתורה בצנעא.

סבא היה ממייסדי הכולל יום שישי לפני ארבעים שנה, ועד השבועות האחרונים לחייו לא ויתר על כך. גם אם הוכרח לצאת לברית מילה, היה עושה זאת בחופזה, ושב ללימודו. באחת הפעמים שנחלש ביותר ונאלץ ללמוד בביתו, הצטער מאד על כך ואמר כי יותר לא יחזור על הטעות הזאת.

שבועות האחרונים שהייתה קשה עליו ההליכה מאוד, היה לוקח עמו עגלה עם ספרים שלומד בהם, ונשען עליה על מנת להגיע לישיבה, כשנשאל למה טורח לקחת עגלה כבדה כזו, השיב שהוא זקוק לספרים לעיין בהם.

אפי' בדברי חולין תמיד היה מכניס מפניניו התורניים, ופעם אחת, נזקקה מבנותיו להשתחרר בשעה אחת מבית הספר לצורך טיפול בשיניים. סבא כתב מכתב למורה לשחרר בבקשה את הבת בשעה אחת, כי טובים השניים מן האחת.

הרבה יש להאריך עוד על כתביו וחיידושיו שקידתו ועמלו בתורה, ובעזה"י עוד חזון למועד.

וישכם אברהם בבוקר

היה מקפיד להיות מעורר את השחר, עוד בבחרותו היה הולך לישון בשעה שתים לפנות בוקר, ולמרות זאת היה מתגבר כארי להתפלל בנץ החמה (כפי שהעיד אחיו הגר"ג שליט"א) ואף בלילות שבהם ערך שמחות לילדיו, הקפיד על תפילה בנץ החמה. ובדרך רמז היה אומר "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים - העושה תפילתו קבע, דהיינו מתפלל תמיד בשעה מסוימת, אין תפילתו תחנונים. אבל המתפלל בנץ שהזמן כל הזמן משתנה תפילתו תחנונים".

הכרת הטוב

לסבא היה מנין קבוע בביהכ"נ הצדדי שבכניסה ליזדים שם התפללו גם אנשים בסגנונות שונים, משנשאל סבא מדוע מתפלל איתם, אמר כי בשנה שנפטר עליו אביו המתמיד רבי ישועה עטייה זיע"א חיפש מקום לעלות בו חזן ומפטיר ושם הסכימו לו, לכן הוא מוקיר להם טובה על כך וממשיך להתפלל איתם.

הסתפקות במועט

הסתפק במועט עד יומו האחרון, לא היו בביתו לא מזגן ולא נברשת, וכל ארחות חיו היו בפשטות.

הגאון רבי אברהם עטייה זצוק"ל

תמיד היה אומר כי כשם שכשהיה אברך וקיבל מלגה של שלש מאות ש"ח היה נוהר שלא יהיה בל תשחית, כך גם בהיותו דיין ומקבל משכורת יותר מכובדת נזהר שלא ילך שום דבר סתם לאיבוד.

ילדיו שגדלו באותה תקופה בה כיהן כדיין אומרים שאם היו חיים ברחבות כפי שאפשרה משכורתו כדיין, לא היו זוכים להקים בית של תורה כפי שזכו.

מהדברים שהיה חוזר עליהם כי על כל גרגיר אורז יש מלאך שאמר לו גדל, היה מקפיד שלא לזרוק שום אוכל, והיה אוכל אף את פרוורי הלחם שבצע בשבת.

יראת ה' בליבו

אחיו הגאון רבי גדעון שליט"א, סיפר שהלך יחד עימו להגה"צ רבי מרדכי שרעבי זצוק"ל. הסתכל בפניו ואמר לו כי "אני רואה במצח של אחיו שיש לו אור על הפנים ושם הוי"ה מאיר לו בשלמות, מפני שהוא ירא שמים עצום וכל מעשיו ומחשבותיו בקודש". הוא ציין כי אמר כן אף על דודו ייבדל לחיים הגה"צ רבי רחמים עטייה שליט"א (חמיו של מ"ר הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א).

אף הגר"י צדקה זצ"ל, במכתבו לספר 'שאלו שלום' של בנו רבי ישועה שליט"א, העיד בגדלו וכתב, "ידידנו הרב הגאון צדיק יסוד עולם רבי אברהם עטייה". וחתם על זאת גם הגרב"צ אבא שאול זצ"ל.

כמו כן, העיד עליו הגר"י עדס זצ"ל, "האי גברא רבה ויקירא שמן תורק שמו דעסיק באורייתא תדירא ביראת שמים טהורה מגדולי ישיבתנו ישיבת פורת יוסף".

פרח לו איש האמת

במוצש"ק לסדר "ושפטו את העם משפט צדק" מייד לאחר שטעם מעט מהיין של ההבדלה, איבד את הכרתו. כוחות ההצלה שהוזעקו למקום ניסו לייצב את מצבו, אך נצחו אראלים את המצוקים ובשקט ובצניעות שליוו אותו כל ימי חייו, פרח לו איש האמת בנוכחות של כשני מנינים שזעקו בזעקות שבר 'שמע ישראל'. הוא הובא למנוחת עולמים עוד קודם חצות, בהר המנוחות בירושלים.

תהא נשמתה צרורה בצרור החיים.

עת
האס"ק



לאסוף חייל

זקוק על ממלכת תורה בהקמה



קהילת "אהל משה" - רמות ב'

כיצד צצו קיבוצי אברכים בשכונה חילונית מזדקנת? ♦ מי זכה שכסאות המטבח שלו יכוננו תהליכים היסטוריים? ♦ כיצד נתחמם חדר ההסקות? ♦ מי נטע אהל ארעי בפאתי יער ירושלים? ♦ כיצד דירת גן הפכה לשטיבע'ל תוסס? ♦ לפתח האהל

פריחתה של שכונה מזדקנת

שכונת רמות ב' ממוקמת בחלקה הדרומי של שכונת רמות, ונחשבת לשכונה השקטה ברמות. השכונה משלבת בתוכה אזורי 'בלוקים' שנבנו על ידי חברת אשדר לפני כשלושה עשורים, לצד רחובות רבים של בנייה דו קומתית ווילות מרובות, המשקיפים אל עמק הארזים והליפתא.

עד לפני כעשור, נחשבה רמות ב' לשכונה חילונית מובהקת. אך השכונה שאוכלסה בראשיתה על ידי אנשים צעירים ואנשים בגיל העמידה, הפכה כמנהגו של עולם לשכונה מזדקנת ומידלדלת, כאשר תושבים רבים עברו ממנה מפאת זקנתם. כאשר השכונה הזדקנה ממש, החלה לפתע השכונה לפרוח מחדש עם תנועה הולכת וגוברת של צעירים שהחלו להתאכלס בשכונה, ולרכוש/לשכור את הדירות הריקות שנעזבו.

משפחות צעירות אלו, היו שונות מהמשפחות המזדקנות שעזבו בהרבה דברים, אך שינוי אחד היה בולט לעין וקל לאבחנה; רובן ככולן היו משפחות חרדיות, ומיעוטן מהציבור הד"ל. מציאות זו הפכה למעשה את השכונה ל"מתחרדת" באופן מגמתי, רבים עזבו בשל כך וכמעט ולא נראו צעירים חילוניים שבאו לגור בשכונה.

ככל שעבר הזמן השתנו גם צרכי השכונה, ונוצר צורך דחוף בבתי מדרש ובתי כנסת לציבור האברכים הגדול, אשר בתי הכנסת הקיימים צרים היו מלהכילו.

הצורך הלך וגבר ככל שגדלו המשפחות הצעירות שנכנסו וככל שנוספו עוד ועוד משפחות חרדיות לשכונה. בשלב די מוקדם, התאגדו קבוצת אברכים מהציבור הליטאי ופתחו מנין, ומיקמו קרוואן נאה סמוך ל'גן הטכנולוגיה' ברחוב צונדק.

קרוואן זה לא ענה על הצורך של אברכים רבים נוספים, הן משום הנוסח הליטאי הנהוג בו והן משום שהמרחק אליו מחלקי השכונה הוא רב. בשל כך, נאלצו האברכים להתפלל בבתי המדרש הוותיקים בשכונה, אשר מלאים היו עד אפס מקום בציבור עמך בית ישראל אשר קבעו שם את מקומם. במציאות זו חלפו מספר שנים, כשהצורך בבית מדרש בעל צביון רוחני מתאים הלך וגבר.

בהחלטה מהירה, החליטו אותם אברכים כי לא העת לחשות, וכי יש להקים מניין בכל דרך שיתנהל בצורה רצויה מכל הבחינות. בהמשך, חלמו המקימים, אולי נצליח אפילו לארגן מקום שיוכלו לשבת וללמוד בשבת, וכן לקיים מסגרת אבות ובנים ראויה.

ראשיתך מצער

אף שלא הצליחו האברכים למצוא מקום תפילה ראוי, לא אמרו נואש והחליטו לקיים תפילה ראשונה בבית פרטי. עד מהרה אותרה יחידת דיור פנויה, שדייריה – זוג צעיר שהתחתנו לא מכבר – נהגו לנסוע באופן קבוע לשבתות, והסכימו לנדב את דירתם לשימוש זה.

כך התקבץ לו מנין אברכים בסלון בן כחמישה עשר מטרים רבועים, לתפילת ערבית ראשונה של ליל שבת. למחרת בהשתדלות קצרה הושג ספר תורה מבית כנסת סמוך, ובהיעדר ספסלים וסטנדרים – ישבו ציבור המתפללים על כסאות הסלון והמטבח הצפופים. את הסידורים והחומשים הביא כל אחד מביתו.

למעשה ומבלי שידעו זאת אותם מתפללים – תפילת ערבית של אותה השבת הייתה מעין 'חנוכת הבית' לאחת מקהילות האברכים המפוארות בעיר הקודש...

חרף הצפיפות, ציבור המתפללים כה נהנה מתפילה בציבור ראוי ובאווירה ראויה, עד שהוחלט פה אחד כי אין להפסיק וחובה להמשיך את קיום המניין לשבתות נוספות. דיירי הבית נתנו את הסכמתם ואט אט התקבע מנין לתפילות השבת באותה יחידת דיור.

האברכים שחששו תחילה כי מדובר בהתלהבות זמנית שלא תחזיק מעמד, הופתעו לגלות כי לא רק שהמניין אינו נמוג ומצטמצם אלא שאברכים רבים נוספים ששמעו על קיומו של מניין בעל צביון אברכי – מבקשים להצטרף אל שורותיו.

משכך, התארגנו האברכים לרכישת כסאות נוספים שאוחסנו במקום אחר, ובשבתות אפשרו השתתפות של ציבור רחב יותר.

חומה של תורה בחדר ההסקות

כעבור זמן קצר היה ברור כי לא שייך להמשיך במתכונת הסלונית המצומצמת, וכי כמות המתפללים שעברה בהרבה את הנדרש לקיום מנין – מכבידה על דיירי הבית.

בשל כך תרו המארגנים אחר מקום תפילה אחר ומצאו חדר הסקות לא פעיל שניתן להתיישב בו. ציבור האברכים נרתם למשימה וכולם עמלו יחד להתאים את המקום לתפילה באופן הראוי. כך נוצר מעין בית מדרש קטן, שכבר ניתן היה גם ללמוד בו מעבר לתפילות השבת, ותוך זמן קצר החלו להתקיים בו מניינים גם בימות החול. את ספר התורה שהושאל לקבוצת האברכים, חששו הגבאים להשאיר במקום ולכך היו משמרים אותו מתפילה לרעותה בביתו של אחד המתפללים.

שמעו של בית מדרש החדש הלך וגבר, ומנייני תפילה החלו להתנהל בזה אחר זה מדי יום. לומדים רבים שחפשו מקום לשבת ולהגות בתורה (מבלי שינעלו עליהם שלא בשעות התפילה...) קבעו את מקומם בבית המדרש, וקול התורה הלך וגבר מיום ליום, עד שגם מקום זה צר מלהכיל את ציבור המתפללים ונוצר שוב צורך דחוף ביותר לאתר מקום תפילה ראוי.

ויבאו האהלה

לקראת הימים הנוראים הבינו האברכים כי חובה לקיים מניין אברכים ביום הדין וביום הכיפורים, אך לא שייך להצטופף בחדר ההסקות המאולתר, אשר גם ביום רגיל אינו מכיל את כמות המתפללים. בצר להם, החליטו האברכים על פתרון חדשני; הם רכשו אוהל גדול המכיל כשישים מטרים רבועים, וסמוך לכניסת השבת הציבו אותו בקצה השכונה, על קצהו של יער ירושלים הנשקף למרחוק. מקום זה, סברו הגבאים, אינו מפריע לאיש וניתן לקיים בו מניינים בשמחה ובשקט. באותה שבת נערכו התפילות בניחותא ובצורה ראויה, והמתפללים שמחו בפתרון שנמצא וקיוו כי פתרון זה יימשך לזמן רב ככל האפשר.

למרבה הצער, שמחתם הייתה מוקדמת מאוד. פקחי העירייה התייצבו כבר ביום א' עם שחר עקב הלשנה של שכנים שחששו מהקמת מקום תורה בסמיכות למקום מושבם, העניקו דו"ח למקום ודרשו לפנות את האוהל לאלתר, זאת למרות שלכל הדעות מיקום האוהל ואופי הפעילות שבו לא הפריעו לאיש.

מארגני המניין לא חשבו לרגע להרים את ידיהם ולהתיימשך חלילה, ובימים הבאים שקדו במשא ומתן אינטנסיבי מול כל הגורמים העירוניים, עד שביום רביעי הסכים מנהל המנהל הקהילתי ברמות, בסיועו של מר מאיר תורג'מן מעיריית ירושלים, שהאוהל יעבור למרכז השכונה, בסמיכות לבתי הכנסת הקיימים.

אוהלה של תורה

אברכי הקהילה חשו למקום המדובר, וגילו כי ישנה גבעת עפר גדולה במרכזו, שלא שייך להקים עליה מאומה. גבאי בית הכנסת אזרו חילם ותוך יומיים בלבד יישרו את השטח כולו, תקעו מחדש את היתדות ופרסו את יריעות האוהל תחת השמש הקופחת של שלהי דקיטא.

האישור שהתקבל מטעם העירייה תקף היה לארבעים יום, עד לסיום חגי תשרי. כך לראשונה זכו אברכי השכונה לקיים את תפילות הימים הנוראים בהתעוררות עצומה, והעתירו בפני שוכן מרומים שיסייע בעדם להגדיל ולהאדיר כבוד התורה כראוי.

בחג הסוכות התקבצו האברכים לקיום תפילות ברוב עם תוך שהם משתמשים בסוכת ביה"כ הוותיק שניצב בסמיכות, ובשמחת תורה נערכו הקפות וריקודים מרגשים על ידי כל בני הקהילה, בהתרגשות ובשמחה שאין דומה לה. בין תפילות החג וימות החול, התקבצו למקום אברכים רבים וקול התורה נישא ברמה.

בשלב זה השתתפו בתפילות כל חשובי האברכים בשכונה, אשר הביעו את שמחתם והתרגשותם מהקמת מקום לתורה ולתפילה בצביון אברכי, וכך יצא שגם אוהל זה נמלא עד אפס מקום.

מובן כי תיאור הדברים מקוצר, וכי ההתרחשויות בפועל כללו פרטים רבים ומקרים רבים, חלקם לא נוכל להזכיר מפני קוצר היריעה, וחלקם - מטעמים אחרים מובנים..

כך או כך, קבוצת האברכים שהתגבשה במהלך החוויות הרבות, הפכה במהלך תקופת תשרי לקהילה מלוכדת של ממש, וברי היה לכל כי לא ניתן להפסיק את קול התורה בשום פנים. מאידך, מועד פירוק האוהל שהוקצב על ידי העירייה הלך וקרב, והחורף שהקדים להגיע הבהיר גם הוא כי לא ניתן לקיים תפילות בימי הצניחה באוהל ארעי שכזה.

כך נוצרת קהילה

גבאי הקהילה שראו את כמות המתפללים המכובדת, התארגנו עם מכלול המסמכים הנדרשים ופנו אל נציגי העירייה בבקשה לקבל הקצאה להקמת בית מדרש ראוי, שיוכל לשמש את ציבור האברכים אשר עד עתה אזל מהכא להתם בלא כל מענה. בתום פגישה סוערת עם חברי המנהל הקהילתי, הובטח לגבאי הקהילה כי ינסו למצוא פתרון עבור בני הקהילה.

בשלב זה איתרו הגבאים דירה פרטית מרווחת שעמדה להשכרה בתחילת רח' נלסון גליק, שכללה גם חצר נאה. בלית ברירה נטלו על עצמם הגבאים את ההתחייבות הכספית הכרוכה בשכירות נכס שכזה, ובהסכמת הבעלים ערכו את השינויים הנדרשים להתאמת המקום לתפילות. בשל היות הדירה בעלת כניסה פרטית בקצה הרחוב, הפונה לשטח ציבורי - לא הפריעה הפעילות לאיש, והקהילה החלה להתייצב ולהתרחב.

אברכים רבים מבני הקהילה מצאו את מקומם בין כתלי בית המדרש והחלו לאזור בטחון וחשק להפעיל את עצמם ולתרום בעשייה בלתי פוסקת במגוון דרכים. אברכי הקהילה שנקשרו למקום, החלו להשקיע מכספם הפרטי ברכישות נכבדות למען בית הכנסת, של ריהוט, סידורים, חומשים, עמדת 'אוצר החכמה' מפוארת ועוד.

בנוסף, החל לקום אוצר הספרים רחב ומפואר בהשקעה של עשרות אלפי שקלים. ברכישת הספרים לאוצה"ס, מלבד רכישת ספרי היסוד ביד רחבה, ראשונים ואחרונים, הושם דגש רב גם על הוספת ספרי אבותינו ורבותינו חכמי המזרח והמערב, למען האדיר תורתם וגדולתם בקרב צאצאיהם ויוצאי חלציהם.

כחלוף הזמן, נפתח בבית המדרש כולל ערב, כולל יום שישי ומוצש"ק, כולל נץ ועוד, ובהם השתתפו עשרות אברכים. בשבתות ארגן אחד מבני הקהילה מסגרת של אבות ובנים, ובהמשך גם מתמידים מדי יום לעשרות ילדי האברכים אשר הלכו ורבו מדי יום.

בהגיע בין הזמנים הוכרז על ישיבת בין הזמנים מיוחדת שתתקיים בבית המדרש, שכללה גם מסגרת ליל שישי לבחורי הישיבות, עונג שבת מיוחד ועוד, זאת לצד תפילות שבת וחול אשר התקיימו כסדרן מדי יום.

ויסעו ויחנו

בתום תקופת השכירות החליט בעל המקום כי ברצונו לשפץ את הדירה ולהשכירה לדיירים פרטיים בסכום גבוה יותר, ובני הקהילה נאלצו לחפש מקום אחר.

בדירה החדשה התגלעו וויכוחים שונים עם דיירים מהבניין הסמוך אשר חששו כי קיומו של מקום התורה יפגע בהם בצורה כלשהי, אך נציגי הציבור בעירייה התערבו ועד מהרה הוסדר העניין. בהמשך הגיעו להבנות עם הדיירים, והם נוכחו כי היחס אליהם הוא בהוגנות ובנועם כדרכה של תורה, ובסופו של דבר הם התרצו לחלוטין. בפועל רוב השכנים נהנים מבית המדרש הסמוך אליהם, וחלקם אף נעזרים בו מעת לעת לשימושים שונים.

גם במקום זה נדרשו שיפוצים והתאמות אשר מיעוטן בוצעו עם הכניסה למקום, ורובם בחלוף הזמן. מעת לעת נוסף עוד שכלול ונדבך למקום, בהבאת ספריות מפוארות להיכל ביהמ"ד, הרחבת אוצה"ס הבלתי פוסקת, התקנת דלת אקוסטית המאפשרת חלוקה של ביהמ"ד ללימוד ולתפילה גם יחד ועוד ועוד.

כיום מונה הקהילה מאות אברכים המגיעים למקום, מתוכם קרוב למאה שמגיעים בקביעות לתפילה וללימוד. גם הדירה המורחבת שמשמשת כמקום ארעי כעת - צרה מאוד מלהכיל את ציבור המתפללים הנרחב.

בית המדרש עתיר בפעילות של תורה ותפילה, ושוכנות בו מסגרות כולל בכל ימות השבוע, במהלך היום כולו לרבות כולל ערב, כולל שישי וכולל מוצ"ש. גם בימי בין הזמנים מתנהלת במקום ישיבת בין הזמנים מפוארת לעשרות אברכים ועמלי תורה.

בתקופת הקורונה חולק בית הכנסת ל'קפסולות' בהתאם להנחיות, כך התאפשר שקול התורה ימשיך להישמע ברמה בבית המדרש, והתפילות תמשכנה להתנהל כסדרן.

יחד עם קול התורה מתקיימת בקהילה פעילות חסד בלתי פוסקת, כאשר מדי יום נהנים אברכי הקהילה ותושבי האזור מלחם טרי הנמכר במחיר מסובסד, מקופת צדקה מתפקדת ומחלוקות חסד שונות מעת לעת.

קופת הקהילה המשלמת סכומים גדולים מאוד עבור שכירות ותחזוקת המקום, התרוקנה בעת האחרונה ובייחוד בימי הקורונה בהם כמעט ולא היו הכנסות, ולפיכך יצאו בימים אלו גבאי המקום בקריאת קודש למתפללי ולומדי ביהמ"ד לתת יד להחזקת המקום ונשיאה בעול ההוצאות, ע"י הו"ק של לכה"פ חמישים ש"ח, כפי שנהוג בקהילות בני התורה בכל אתר ואתר.

עוד אבנך ונבנית

אחר השתדלות מרובה ובסיועם של נציגי הציבור בעירייה, זכו בני הקהילה להקצאה רחבת ידיים במרכז שכונת רמות ב', סמוך לבתי הכנסת 'מצפה אריה' ו'משכן מאיר'. עד מהרה נתמנה "ועד הבניין", השוקד בעקביות על הוצאת היתרים והגשת תוכניות, לקראת בניית בית מדרש מפואר לכבודה של תורה.

תודת בני הקהילה וגבאיה, מסורה לכל העוזרים והמסייעים לאורך כל הדרך, ובפרט לנציגי הציבור בעירייה אשר עמדו לימין הקהילה בעתות מצוק וסייעו בכל בירוקרטיה נדרשת בחריצות מרובה ובחשק רב.

כך אירע שמקבוצת אברכים שהתאספו לערבית של ליל שבת, הלכה וצמחה לתפארת אחת מקהילות האברכים החשובות ביותר בירושלים. קהילת "אהל משה" ברמות ב', מהווה אות ומופת ומקור לחיקוי ולהשראה בלב אברכים וגבאי קהילות רבים ממקומות אחרים, אשר ממנה יראו וכן יעשו.

יה"ר שיהפוך האוהל למשכן של קבע בקרוב ברוב פאר והדר, למען יתגדל ויתקדש שמה רבא ויגדל שם ה' בשכונה ובעיר הקודש כולה.



האספו

מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש



ערכונים מבית מורנו הרב שליט"א

מרנן ורבנן גדולי התורה התקבצו ובאו מכל רחבי הארץ, בכדי לנחם ולשאת וליטול חלק באבלו של מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א, נשיא איגוד עמלי התורה אב"ד ור"כ כתר תורה, על פטירת אביו הגדול רבי יצחק זעפראני זצוק"ל. חרף ההגבלות בשל אילוצי התקופה, הגיעו אלפי מנחמים, מתלמידיו ושומעי לקחו של מורנו שליט"א, תושבי השכונה, קהילות האברכים בירושלים, וכן ראשי ישיבות ועומדי על מדין, ביניהם הגאונים הגדולים רבי בן ציון מוצפי, רבי יעקב הלל, רבי שמואל פנחס, רבי מיכאל פדידה, רבי מרדכי גרוס, רבי שמואל טולידנו, רבי אליהו אבא שאול, רבי אפרים כהן, רבי אברהם יצחק רובין, רבי יצחק יוסף, רבי מרדכי טולידנו שליט"א ועוד רבים.

גדולי תורה נוספים אשר נבצר מהם להשתתף בשל חששות התקופה, התקשרו והביעו את תנחומיהם בטלפון, ביניהם מרן הגאון הגדול רבי שלום כהן שליט"א נשיא מועה"ח, הגר"י עדס שליט"א ר"י קול יעקב ועוד.

תנחומנו שלוחים קמיה מורנו שליט"א העומד על גבינו ומורה לנו את הדרך אשר נלך בה, ובני המשפחה כולה. המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, ולא תוסיפו לדאבה עוד.

בשבת חזון, שבת מורנו שליט"א בשכונת בית וגן. בערב שבת נשא דברים בקהילת חניכי הישיבות בין וגן, ודיבר על הצער שבחורבן ירושלים וקושי הגלות הארוכה, וכל חובתנו של כל עובד ה' לחוש בכך. ובפרט בתקופה זו בה מזכיר לנו הקב"ה שכל עוד אנו בגלות אין דבר יציב בחיינו כלל.

בסיום דבריו שיבח את בני הקהילה וגביאה על פועליהם הברוכים בהקמת בית מדרש מפואר שכעת זכה גם לשיפוץ נרחב (ראה ידיעה נפרדת), והוסיף ואמר כי אנו בני התורה צריכים לפעול לאוקי שכינתא מעפרא, בעמל התורה והיראה גופא וכן בהקמת קהילות של תורה, בתי מדרשיות ומוסדות תורה וחסד, ובכוח זה לקרב את ביאת גוא"צ.



קהילת חניכי הישיבות - קרית יובל-בית וגן

בקהילת חניכי הישיבות בבית וגן, ניצלו את תקופת הקורונה בה התקיימו התפילות ברחבה הסמוכה לבית הכנסת, להמשך שיפוץ והתרחבות בית המדרש.

השיפוץ כלל הן הרחבה של שטח בית הכנסת שחרף גודלו - צר מלהכיל את כמות המתפללים, הן בניית תקרה אקוסטית מעוצבת, חיפוי גבס לקירות וריצוף מפואר כיאה לכבודה של תורה. מבני הקהילה נמסר לנו כי במהלך השיפוץ הושם דגש על שכירת בעלי מקצוע יהודיים דווקא, כפי שכתבו הפוסקים ובהם מרן החיד"א, והובא בביאור הלכה ריש הלכות בית כנסת, וכן ידוע מהגר"א שביה"כ שנבנה ע"י שותומ"צ מסייע שלא תהיה מחשבה זרה בתפילה. בשל כך, ולאור המצב עם הגבלותיו, רבים מבני הקהילה נתנו את ידם לסייע בעבודות ולהשלים את המלאכה.

כמו כן, עד לאחרונה לא היה מקום שמור להניח בו את ספר התורה, ובמשך שלוש וחצי שנים נדד ספר התורה עם בני הקהילה (שכבר ידעה נדודים רבים), ומקריאה לקריאה היה צורך ליטלו ולהחזירו לבניין סמוך למקום שמו.

כחלק מהשיפוץ הנרחב, נחנך בביהמ"ד גם ארון קודש חדש ומוגן, שזכה לחיפוי עץ מהודר כראוי לכבודה של תורה, ומעתה ספר התורה ישכון כבוד בהיכל ביהמ"ד בקביעות ובבטחה.

הבאת ספר התורה למקומו הקבוע לוותה בשירה וריקודים, בהשתתפות רבנים מבני הקהילה ששמחו בשמחת כבוד התורה, ובהשתתפות **הגאון רבי אברהם דיין שליט"א** - רב שכונת רמת שרת, אשר נשא מדברותיו בשבח בני הקהילה המוסרים נפשם וגופם למען בניית בית ה'.

בתקופה האחרונה ממש עמלו עוד גבאי בית המדרש וחברו את מערכת האינסטלציה למערכת העירונית במאמץ משותף שנשאו בו חלק גם אברכי ביהמ"ד. בנוסף, הרחבה הגדולה הסמוכה לבית המדרש יושרה והוכשרה לתפילה גם היא, וכעת מתקיימים בה מניינים נרחבים בהתאם להנחיות.

עם תחילת זמן אלול, נפתחו בבית המדרש שני מסגרות כולל חדשות, כולל בוקר ובו לומדים הלכות נדה וכולל אחה"צ ובו לומדים בעיון את הדף היומי על הסדר, ונמסר שיעור מאת הרה"ג צורי נעמן שליט"א, מעמודי התווך של הקהילה אשר ידיו רב לו בבניית בית הכנסת החדש לשם ולתפארת.

קהילת היכלי התורה - מקור ברוך

קהילת "היכלי התורה" במקור ברוך, נודעה זה מכבר ברחבי העיר כולה כקהילה המהווה מקור השראה לרבים, מצד איכות חבריה בני התורה, ומצד התבססות הקהילה במבנה מפואר ובמגוון פעילויות תורה וחסד בקנה מידה בלתי מצוי.

בימי הקורונה בהם למרבה הצער מקומות אחרים נחלשו, שקדו גבאי הקהילה בכדי למנף את המצב וליצור אווירה של תוספת חיזוק. בקהילה הוחלט כי יש לעשות הכל בכדי שקול התורה לא יפסוק אף לא לרגע, וגבאי הקהילה ומנהלי המיזמים השונים נרתמו יחד כדי להגביר ולחזק ביתר שאת וביתר עוז.

• **מסגרות הכולל** - כלל מסגרות הכולל בקהילה, ביום ובלילה, שישי ושב"ק, נמשכו כרגיל מתוך בתי האברכים, בתגמול מלא ושמירת סדרים מופלאה.

• **ישיבת בין הזמנים** - במהלך חודשי ניסן ואב נערכה ישיבת בין הזמנים כמידי שנה בשנה, אך הלימוד היה מבתי האברכים והבחורים על ידי רישום ודיווח עצמאי. בחורים מהקהילה מספרים על החיזוק הרב שזכו לו בעקבות כך, ומוסרים את תודתם לגבאי הקהילה שעמלו להשגת המימון הנדרש לכך.

• **קו תוכן** - בנוסף הוקם קו תוכן מיוחד, המסייע בשמירת הקשר עם בני ובחורי הקהילה, ומתן חומר רוחני לתוספת חיזוק ויראה.

• **מסגרות לילדים** - אף ילדי הקהילה זכו לפעילות נפלאה ומתגמלת שהתנהלה מבתיהם, וסייעה להם לנצל את זמני השהייה בבית ללימוד מחכים ומהנה.

• **קפסולות שכונתיות** - בתיאום מלא עם משרד הבריאות ועוד הישיבות ועל פי ההנחיות, במהלך חודש אייר נפתחו קפסולות בבית המדרש של הקהילה עבור בחורי החמד, ובני כל ישיבה שהו בקפסולה נפרדת ועסקו בתורה בשקידה.

ברגע שהותר מעט הסגר התארגנו בני הקהילה לניהול מניין מכובד ומסודר בחצר האחורית של ביהמ"ד, וב"ה כבר בשבוע השישי חזרו לבית המדרש בהתאם להנחיות. במהלך התקופה הובאו גם ראשי ישיבות ורבנים למסירת שיעורים לבני הקהילה.

בליל חג מתן תורה נערך סדר לימוד בשטייגען מופלא יחד עם בחורי הקהילה, ובית המדרש בער כאש להבה באורה של תורה. ילדי הקהילה נהנו אף הם מסדרת פעילויות וחידונים במהלך הלילה כולו, והורי הילדים חזו בלב מתרונן בילדיהם מתנצחים ומתווכחים בדברי תורה בששון וגיל, מבלי לשים לב לשעות החולפות. במהלך הלילה חולק כיבוד באריות אישיות בהתאם להנחיות.

בנוסף לפעילות התורנית העניפה, עמלו גבאי הקהילה לסייע למשפחות האברכים בחלוקות חסד נפלאות. בערב פסח חולקו למשפחות הקהילה אלפי ק"ג של בשרים לקראת החג, ובערב שבועות קבלה כל משפחה סל מוצרי חלב ויסוד בשווי של קרוב

לחמש מאות שקלים. אברכי הקהילה הודו עד מאוד על הסיוע הנדיב לעמלי התורה, ובייחוד בתקופה זו בה מקור פרנסתם של רבים נפגע, וזקוקים היו לתמיכה זו עד מאוד.

ראשי הקהילה מספרים כי בתחילת התקופה נדרשו לנשיא ארגון עמלי התורה **מורנו הגר"ש זעפראני שליט"א**, לשאול עד כמה יש להקפיד על הכללים, וענה במתיקות לשונו שהציווי "ונשמרתם" - אין לו גבול, והציווי "לא תעמוד על דם רעך" - אין לו גבול, ומשכך יש להקפיד בכל הקפדה שהיא. ואכן גם בימים אלו מקפידים בקהילה הקפדה מוחלטת על שמירת ההנחיות בזמני התפילה והלימוד.

לקראת סוף זמן קיץ, נחנכה בקהילה תכנית "לבקר בהיכלו", אשר המשיכה עד לסוף בין הזמנים.

בהשקעה מרובה של ראשי וגבאי הקהילה, הרבנים **הרה"ג רבי יוסף רוקח, הרב גבריאל דוידוף והרב מרדכי בובליל שליט"א**, התנהלה בבית המדרש ישיבת בין הזמנים מפוארת ביותר לבני הישיבות הקטנות והגדולות, הכוללת תפילת שחרית, ארוחת בוקר מפוארת, סדר א', שיעור בהלכה מאת אחד מראשי הישיבות והרבנים שליט"א, ולאחריו תפילת מנחה ברוב עם.

מפליא היה לראות מדי בוקר כשבעים בחורים שהקפידו להיות מ"הקובע מקום לתפילתו" ולהתפלל בקביעות במניין המכובד כראוי, וכן את מאות בני העלייה השוקדים ועמלים בסדר א' בעוז, בריתחא דאורייתא של ממש.

בשעות הערב התקיים סדר ג' לבני הישיבות הגדולות במתכונת תכנית "לבקר בהיכלו", ולצד זה התנהל סדר ג' מיוחד לימי בין הזמנים ע"י הרב רוקח שליט"א, ובו כארבעים אברכים מהקהילה ומחוצה לה אשר ישבו ועמלו בתורה ביגיעה רבתי. שילוב ישיבות בין הזמנים של האברכים והבחורים, יצר אפוא ריתחא דאורייתא של ממש בבית המדרש, אשר מדי ערב לאורך כל ימי בין הזמנים סער וגעש בקולה של תורה, עדי נשמע קול התורה בסביבה כולה, לכבוד יקר ותפארת.

לקראת סוף בין הזמנים נערכה פעילות מיוחדת בסיוע תכנית 'לבקר בהיכלו' לכמאה ועשרים בחורים מבני הקהילה בעמק ארזים, ובה נהנו הבחורים ממסלול אופניים בטבע. לאחר ארוחה קלה, ישבו בחורי החמד ל'זיץ' מיוחד ומרומם עם ה'קומזיצער' הנודע **ר' שמואל גריינמן**, ויחד שרו ברוממות נפלאה אשר בחורים ציינו כי אין ספק שתלווה אותם הלאה לכל ימי האלול בישיבות הקדושות. בניהול הפעילות סייע גם **הרב יהודה דבוש שליט"א**, אשר פקיע שמיא בפעילותו הנפלאה והייחודית עם בחורים בכלל, ובני נוער מתמודד בפרט.

גם ילדי הקהילה זכו לפעילות ולמבצע ייחודי שהתנהל לאורך כל ימות הקיץ עד לסוף בין הזמנים, בניהולו של **הרב ינון כהן שליט"א**. בימי בין הזמנים נהנו הילדים מהצגה חינוכית מושקעת ועתירת מסרים רוחניים חשובים על זכות קיום המצוות,

וקבלו כ"א 'כרטיספר' ברשת אור החיים לרכישת ספרים על פי כמות הנקודות שצברו לאורך המבצע. ההצגה שנערכה במגרש ת"ת חזון ישעיהו לוותה בכיבוד האהוב על הילדים, בשפע מכונות 'ימבמבס', 'ברד', 'פופוקורן' וכל כיו"ב, להאחיב על ליבם הטהור את מצוות התורה, ולייקר בעיניהם את עמליה ולומדיה.

קהילת מטה משה - רמות א'

בית המדרש מטה משה אשר נחנך לפני כשנה - לקראת ימים נוראים דשנת תש"פ, הפך זה מכבר למרכז התורני של שכונת רמות א' החדשה כולה.

קהילת מטה משה החלה את דרכה בחניה של אחד הבניינים וסבלה מהפרעות רבות של גורמים צרי עין, אשר מתקשים לראות בפריחת התורה ועמליה. אחר תלאות רבות והשתדלויות מרובות ביותר, הצליחו גבאי בית המדרש לקבל אישור להקצאה רחבת ידיים, ובה נבנה בזמן קצר בית מדרש גבוה ומפואר ביותר המכיל מאות מקומות, וכולל קומת גלריה של עזרת נשים רחבה, חדרי שיעורים, אוצר הספרים נרחב המתפתח מיום ליום ועוד.

לצד ביהמ"ד בסיעתא דשמיא התברר כי ניתן לחצוב בהר וכך נוצרה חצר רחבת ידיים לצד בית המדרש, המהווה מבוא מכובד לבאי בית המדרש, ומאפשרת מגוון פעילויות נחוצות כגון סוכה מפוארת, מכירות חסד שונות וכן מקום מנוחה והפוגה ללומדים. בתקופת הקורונה התעצם הצורך בחצר זו ביתר שאת, והתקיימו בה מניינים גדולים כפי שאפשרו ההנחיות.

בית המדרש הוקם הודות למסירותו הגדולה של **הגאון רבי משה טוויל שליט"א** רב ביהמ"ד וראש הכולל במקום, אשר טרח בכל מאוודו להקים בית גדול לה' ולתורתו ונטל על עצמו חובות עצומים לשם כך.

תודת המתפללים וגבאי ביהמ"ד נתונה לסגן רה"ע **הרב צביקה כהן הי"ו** ולמשנה רה"ע **הרב חיים כהן הי"ו**, אשר עמדו לצד בני הקהילה מראשיתה לאורך כל הדרך, ועמלו קשות בכדי לסייע במציאת הפתרון המיוחל לצרכים המרובים.

בית המדרש מהווה כיום אבן שואבת לתורה ולתפילה, וכלל תושבי האזור נוהרים אליו בכל שעות היממה ללימוד ולתפילה. בבית המדרש מתקיימת גם מסגרת כוללית מכובדת שעליה נמנים מחשובי האברכים ברמות א' כולה.

לקראת ימים נוראים תשפ"א, הזמינו גבאי המקום פרגולה חזקה ויקרה שתאפשר לסגור באופן חלקי את חצר בית המדרש, אך למרבה הצער גורמים מתוך השכונה

אשר עינם צרה וקנאתם גברה - הזעיקו את פקחי העירייה בתואנות שווא כי אין זה חוקי וכיו"ב, אף שאין זה מפריע לאיש ואדרבה, התקנת הפרגולה תהיה לתועלת גדולה לכלל תושבי השכונה. בסופו של דבר הותקנה הפרגולה ברוב פאר והדר, ואי"ה תהיה לעזר לבני הקהילה בירח האיתנים ובכל ימות השנה הבעל"ט.

קהילת מסילת ישרים - רמות א'

קהילת מסילת ישרים ברמות א' הוקמה לפני יותר משנתיים, לאור ביקוש עצום מצד תושבי האזור אשר לא היה להם בית כנסת ראוי לשמו. חלקה התחתון של שכונת רמות א', שינה את פניו בשני העשורים האחרונים באופן מהותי, ומשכונה חילונית-מסורתית הפך לשכונה חרדית כמעט לחלוטין, מה שיצר צורך אקוטי בבתי מדרש ומקומות לתפילה.

הקהילה שהחלה את דרכה כמניין אברכים מצומצם, תוך חודשים ספורים התרחבה מאוד, ומאות בני תורה נהרו אליה והצטרפו למנייני התפילה וסדרי הלימוד. הקהילה התקיימה במקום אשר צר מלהכיל את כמות המתפללים, ולקראת חגי תשרי תשע"ט עמלו הגבאים בסיוע נציגי הציבור בעירייה, ובהשקעה של מאמצים ומשאבים רבים השיגו היתר זמני להקמת אהל תפילה גדול ומרווח ששימש את הקהילה לאורך כל חגי תשרי.

לאחר מכן חזרו בני הקהילה להתפלל במקום הזמני חרף חוסר הנוחות, ואף זכו לתרומת ספר תורה מהודר אשר הוכנס לקהילה ברוב פאר והדר, בהשתתפות מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א נשיא הקהילות, רבני השכונה ורבנים רבים.

לקראת חג השבועות האחרון התבשרו בני הקהילה כי לאור פעילתם הנמרצת של נציגי הציבור וגבאי הקהילה, הושג מקום תפילה קבוע מדי שבת באולם ספורט עירוני גדול, מחודש ומרווח במרכז השכונה.

בסייעתא דשמיא עצומה כבר מהשבת הראשונה הגיע המקום לתפוסה מלאה, ולימד על הצורך הגדול בקיומו של בית מדרש לקהילה זו. בני הקהילה מוסרים את תודתם לנציגי הציבור שסייעו, ובפרט לר' חיים כהן ולר' אריאל גולן מתנועת ש"ס, אשר סייעו בהשגת האישורים לקיום התפילה במקום זה.

במקביל לכך, נמשכת הפעילות האינטנסיבית בתיאום עם נציגי הציבור, לבניית מבנה של קבע גדול ומפואר, שעתיד להיבנות אי"ה במרכז השכונה.

קהילת בני תורה נוסח מרוקו - נווה יעקב

בקהילת בני תורה נוסח מרוקו בשכונת נווה יעקב, ערכו בשבת פ' שופטים קידוש נרחב לציון שש שנים מיום הקמת בית הכנסת והקהילה. בקידוש דברו גבאי בית המדרש והודו לקב"ה על חסדיו העצומים ועל אשר לא הסיר חסדו מאיתם לאורך כל השנים רוויות האתגרים.

קהילת בני תורה נוסח מרוקו החלה את דרכה מקבוצה מצומצמת של בקושי מניין אברכים, אשר התקבצו יחד לערוך את תפילות השבת יחדיו בנוסח אבותינו. קבוצה מועטת זו הפכה תוך זמן קצר לציבור גדול המונה למעלה ממאה אברכים המרכיבים יחד קהילה מפוארת, עתירת פעילות תורה וחסד מכל הסוגים.

הקהילה נודעת בסביבתה כנחל נובע לתורה בין תושבי האזור כולו. מדי שבת לאחר תפילת מוסף נמסרת חבורה בעיונה של סוגיה על ידי אחד האברכים ובמוצאי שבת מתקיים בביהמ"ד כולל מוצ"ש בראשות הרב נאור מאיר עמאר שליט"א, אשר בו שוקדים עשרות אברכים מהקהילה ומהסביבה בריתחא דאורייתא על עיונה של סוגיה.

בנוסף, בקהילה מושם דגש על השקעה בצעירי צאן קדושים, וילדי הקהילה זוכים לשפע פעילויות מרוממות ומעשירות. החל מחג השבועות מתקיים שיעור קבוע לילדים בספר משלי ע"י הרב אריה לוי שליט"א, וכבר עתה עשרות מהילדים מגלים בקיאות וזוכרים את רוב פרק א' במשלי, בע"פ מילה במילה. ללוח הקהילות נמסר כי אחרי החגים התוכנית היא לערוך מסיבה לכל הילדים הרכים, שתכלול מבחן בע"פ אצל אחד מגדולי הרבנים וחלוקת פרסים לזוכים. בנוסף, נפתח לאחרונה שיעור לטעמי המקרא לילדי הקהילה ע"י הרב עמאר, וזמן לא רב לאחר שנפתח שמע על כך תורם שהתרגש וביקש להעניק לכל הילדים תיקון קוראים מפואר, אשר יסייע להם לרכוש את אומנות הקריאה בתורה באופן המוצלח ביותר.

בקהילה ישנה פעילות חסד ענפה ומרשימה ביותר, ובמסגרתה מוגש סיוע הדדי על ידי בני הקהילה כולה, הן בהשגת חלוקות לסיוע לאברכים של מוצרי יסוד רבים, הן בעזר יולדות והן בכמה וכמה גמ"חים שונים שהוקמו לבני הקהילה ובני הסביבה כולה. בני הקהילה מציינים באופן מיוחד את תחושת השייכות והערבות ההדדית בקהילה, אשר מלכדת ומאחדת את כולם לתורה ויראה.

בנוסף, בצעד ראשוני ומכונן - נפתחה בקהילה קופה של צדקה תחת השם "קופת הקהל", אשר מנתבת את תרומות בני הקהילה לאברכים מהקהילה בבחי' "הקרוב הקרוב קודם", ומסייעת למשפחות אברכים המתקשות עם אתגרי התקופה. הקופה נפתחה על ידי הרב לוי יצחק זר שליט"א, ועם פתיחתה התגלה הצורך הגדול בקופה פנימית לקהילה עצמה, כאשר אברכים ובעלי בתים מהסביבה התרשמו מהמיזם והעניקו תרומות נדיבות לקופת הצדקה, המחזיקה בעמלי התורה בשלמות ובתמים.

בנוסף, פועל הרב זר להשגת סיוע במגוון דרכים לעמלי התורה, כגון השגת סחורה מסובסדת מארגון 'תכלית' וסבסוד נוסף של הקהילה ועוד.

קהילת בני תורה עודנה שוכנת במקלט של בית ספר אזורי, ובימי הקורונה נערכו תפילות בחצר בית הספר בהשתתפות רבים מאוד מתושבי השכונה אשר נהנו מהסדר זה לאור הנחיות משרד הבריאות. מלבד לתפילות, משמשת החצר גם כביהמ"ד לתורה, ונמסרים בה שיעורי תורה לכלל הציבור.

גבאי הקהילה שוקדים בימים אלו מול נציגי העירייה על השגת מקום נרחב וקבוע שיענה על הצורך הגדול ויוכל לשמש את בני הקהילה בכל שעות היממה ובכל ימות השבוע ללא הפסק.

קהילת מנין אברכים - נווה יעקב

נזק כספי רב נגרם למרבה הצער, לקהילת 'מנין אברכים' בנווה יעקב, עם פרוץ שריפה אשר כלתה ציוד יקר. בחסדי שמיים לא היו נפגעים בנפש.

בית המדרש 'מנין אברכים' אשר נחשב למרכזי ומשמש מאות אברכים מבני הקהילה מדי יום, עמד בימי הקורונה לקראת הרחבה הכרחית נוספת, שתגדיל את שטחו בעשרות מקומות נוספים וכן לאפשר לימוד ותפילה מרווחים יותר, בהתאם להנחיות משרד הבריאות.

לצורך כך נרכשו חלקי פנלית שאמורה היתה לשמש להרחבת ביהמ"ד מחלקו הקדמי. למרבה הצער גורמים שעינם צרה בהצלחת מקום התורה, מנעו את ההרחבה על ידי פנייה לעירייה בתלונות שווא שמגמתן פגיעה בכבוד שמיים ובכבוד התורה גרידא, וההרחבה התעכבה בשל כך.

באחד הלילות, הונחו סמוך לחלקי הפנלית גחלים בוערות, ככל הנראה בלא כוונת זדון, וחום הגחלים הבעיר את הפנלית והפך לדליקה של ממש. שירותי הכבאות שהוזעקו למקום כיבו את השריפה ברגע האחרון, ובחסידי שמיים נמנע אסון גדול.

חרף הנזק הכספי שנפל על כתפי גבאי הקהילה, בימי בין הזמנים לא פחתו פעילות התורה והחסד ולו במעט, והמקום שקק בתורה ותפילה בכל שעות היממה. היות וההרחבה טרם בוצעה עקב האירוע המצער, חולק בית המדרש לקפסולות נפרדות שאפשרו את המשך פעילות התורה במקום, קיומה של ישיבת בין הזמנים מכובדת לאברכי ולבחורי השכונה, ושיעורים שנמסרו ע"י רב הקהילה מורנו הגאון הגדול רבי נפתלי אברז'ל שליט"א.

לקראת ירח האיתנים עמלו גבאי הקהילה להכין את המקום בצורה שתאפשר השתתפות של בני הקהילה בכמות הגדולה האפשרית על פי ההנחיות.

קהילת בני תורה - פסגת זאב

קהילת בני התורה בפסגת זאב, קיימה במשך זמן רב תפילות בבניין בית ספר בשכונה. בימי הקורונה עם סגירת בתי הכנסת, עברו בני הקהילה להתפלל בחצר בית הספר הפתוחה. עם המעבר, התברר כי ישנה כמות אדירה של מתפללים שהיו שמחים להשתתף במניין במהלך השנה כולה, אלא שהמקום צר מלהכיל והם תרים אחר מקומות אחרים. כאשר עבר המניין לחצר המרווחת נוספה כמות מתפללים זו והמניין גדל עשרת מונים.

כעבור זמן מה הגיעה הנחיה של משרדי החינוך והבריאות לסגור את מקום התפילה, היות ואישור הכניסה למתחם מוגבל אך לילדי ביה"ס בשעות הפעילות. כך ביום בהיר מצאו את עצמם בני הקהילה ללא מקום תפילה כלל, ועשרות המתפללים פנו בקריאה בהולה לנציגי הציבור לסייע ולהציל את המצב.

בחסדי שמיים, ובפעילות נמרצת ומהירה מאוד של **הרב חיים כהן והרב צביקה כהן** יחד עם עוזריהם בעירייה, ניתן אישור מידי להקים אוהל במיקום מועדף, ברחוב משה דיין (מול קואופ-שופ). המיקום נבחר על ידי בני הקהילה בשל היותו הנקודה המרכזית ביותר בשכונה. ובמקום תפילות השבת שנערכו עד כה - אוהל זה אפשר לקיים תפילות וסדרי לימוד גם בימות החול, ועד מהרה החלו לנהור למקום אברכים ותושבים מרחבי השכונה כולה והמקום הפך לשוקק חיים בכל שעות היממה בצורה מרנינת לב.

בני הקהילה מציינים לשבח את בעלי העסקים הסמוכים אשר התנדבו מעצמם והציעו עזרה משמעותית בחפץ לב, בהגשת מיני תרגימא למתפללי ולומדי בית המדרש. הגדיל לעשות אחד מבעלי החנויות, אשר הציע למסור את מפתחות החנות (!) בכדי שיוכלו לשמור בה את ספרי התורה במהלך היום והלילה. מי כעמך ישראל.

כעבור זמן קצר התברר כי הצורך גדול משוער, ושרבים מתושבי האזור ששים על קיומו של בית הכנסת במיקום כה מרכזי, וכך הושג אישור להצבת אוהל גדול נוסף אשר ניצב בסמיכות לקודמו, מה שהכפיל את שטח בית המדרש.

והנה אף שמלכתחילה התקשו מעט בני הקהילה עם האוהל הארעי - מה' יצא הדבר לטובת הציבור, כאשר עם התפרסם הנחיות משרד הבריאות, נענה קצין

המשטרה הראשי של אזור שפט (המונה את שכונות פסגת זאב, נוה יעקב והסובב להן) והכרע שאהל זה נחשב כמקום פתוח וכי ניתן לקיים בו מניינים ע"פ ההנחיות. גבאי הקהילה מיהרו לחלק את שני האהלים למספר חדרים נפרדים באמצעות מחיצות, וכך הוקם למעשה מרכז תורה ותפילה שוקק חיים בלב שכונת פסגת זאב, אשר תושבי האזור כבר החלו לכנותו "השיטבלאך הראשון בשכונה".

זכתה קהילה ומניין מצומצם במקום מושאל וארעי, הפך המקום לבית מדרש במרכז השכונה השוקק חיים בכל ימות השבוע, שבו מתקיימים עשרות מניינים ונוכחים בו מאות מתפללים מדי יום, כן ירבה וכן יפרוץ.

בית המדרש המרכזי עורר גל של פעילות תורה וחסד, ובימי בין הזמנים אב התקיימה ישיבת בין הזמנים נרחבת לבחורי השכונה. מסגרות ותיקות מבתי כנסת סמוכים בקשו להעביר גם הן את פעילותן בבין הזמנים להיכל האוהל המאושר, וכך נשמע קול תורה ברחבי השכונה ברוב עוז.

לקראת ר"ה תשפ"א נערך בשטח בית המדרש ערב סליחות מרכזי לכלל תושבי שכונת פסגת זאב, בהשתתפות **הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א** ר"י מאור התורה. לקראת ערב הסליחות נתלו מודעות צבע נאות בכל רחבי השכונה, ותושבים רבים מאוד נהרו למקום. לפני התיבה עבר החזן ר' אליהו אוזן, ולערב הוזמנו נציגי העירייה שלוחי דרבנן העומדים לימין הקהילה בכל צרכיה, **הרב צביקה כהן, הרב חיים כהן, הרב אברהם בצלאל** ועמם גם ראש העיר **מר משה ליאון**. הגבאים בקשו להודות לנציגי הציבור על תמיכתם בפעילות הקהילה כולה ובהפקת הערב למאות התושבים. מיום ליום מתחזק ומתגבר הצורך העז בהקמת מבנה של קבע, וגבאי הקהילה שוקדים בימים אלו על השגת הקצאה רחבת ידיים לצורך הקמת מבנה מפואר אשר יהווה מגדלור בלב השכונה עבור כלל תושביה יראי ה'.

קְהִילַת בְּנֵי תוֹרָה - גִּילָה

קהילת "בני תורה" בגילה א', החלה את דרכה לפני כחמש שנים, בהחלטה משותפת של מספר אברכים להקים מניין לתפילות הימים הנוראים. המניין זכה להצלחה רבה, שחזרה על עצמה כמובן שנים נוספות, וכחלוף הזמן, הלכו וגברו הצורך והדרישה להתארגנות של קבע ולמניין שייתן מענה מדי שבת בשבתו.

ואכן, לפני מספר חודשים התאגדו ציבור המתפללים לפתיחת מניין אברכים שהתקיים מדי שבת בת"ת "תורת משה" בראשות **הגאון רבי משה בן אבו שליט"א**, רב השכונה.

עם הזמן הלך המניין וצבר תאוצה באופן בל יסוער, עד שנמנו על מתפלליו לא פחות ממאה ועשרים אברכים מובחרים מסלחה ושמנה של שכונת גילה. ככל שעבר הזמן המקום נעשה צר מלהכיל, ונוצר צורך גדול במציאת מקום תפילה חדש. בסיעתא דשמיא ואחר מאמצים, אותה בשכונה מקלט ורחב ידיים המונה כ-160 מ"ר, אך המקום היה נטוש ועזוב מזה עשרות בשנים, ונדרש טיפול יסודי ומקיף ע"מ להכשירו למקום הראוי לתפילה.

בני הקהילה נרתמו יחד לסייע בהכשרת המקלט, וב"ה ובסיוע הרב צביקה כהן והרב חיים כהן הי"ו ועוזרו הרב אריאל גולן הי"ו, בוצעה הכשרת המקום על הצד הטוב ביותר, ולפני כחודש נכנסו בני הקהילה למקום החדש והמרווח, וגבאי המניין ממשיכים כל העת לפאזר ולשכלל את המקום כראוי לבית ה'.

הסייעתא דשמיא המיוחדת האופפת את אברכי הקהילה לא פסקה בזאת, ואחר השיפוץ הנרחב שעבר בית המדרש נוצר צורך דחוף בספרי יסוד, ש"ס, ראשונים וכו', אך קופת ביהמ"ד הידלדלה לחלוטין מהוצאות השיפוץ וגבאי הקהילה תרו אחר מקור אפשרי לתרומה עבור הספרים.

והנה אירע ואביו של אחד מחשובי האברכים בקהילה, ישב שבעה על אימו זמן קצר קודם לכן. בתום ימי האבל, חלמה לפתע נכדתה כי המנוחה יושבת על שולחן ולצידה ספרי הלכה רבים מונחים. הנכדה שהתעוררה נסערת רצה לספר לאביה את החלום. בתזמון מושלם, סיפר אחיה לאביו כי בני הקהילה בימים אלו בדיוק מחפשים תורם לספרי יסוד לבית המדרש. האב ששמע זאת התרגש מאוד, ובאותו רגע קיבל על עצמו לתרום סך של עשרים וחמישה אלף שקלים עבור רכישת הספרים לקהילה.

אחר שקם ועמד בית המדרש, החלו תושבים מהאזור להצטרף גם הם לתפילות, והתרגשו לראות קהילת אברכים פורחת ומשגשגת, עד שרבים מהם נתנו יד ועזר להמשך שיפוץ בית המדרש לפי הצורך. אחד מהם, בעל תפקיד בכיר בעיריית ירושלים, סידר כי עובדי העירייה יסדירו וישפצו את אזור הכניסה לבית הכנסת מבחוץ. פועלי העירייה הגיעו למקום, התקינו מעקים והסירו מפגעים שונים, ואף ניקו היטב את המקום והתקינו פסל נאה בסמוך לכניסה, כאשר אותו מתפלל הצהיר כי בכוונתו להמשיך ולהסדרת אמצעי תברואה ולהמשך תחזוק ושיפור פני המקום לתועלת אברכי הקהילה.

מקרים אלו מהווים המשך ישיר לסייעתא דמיא העצומה שזכו לה בני הקהילה, בתרומת ספר התורה המיוחד לפני מספר חודשים. עד לתרומה זו נאלצו בני הקהילה לכתת רגליהם מדי שבוע ובשני וחמישי להשיג ספר לקריאה ממקומות סמוכים. תרומת ספר התורה התגלגלה בצורה מופתית, כאשר מספר אברכים יצאו מבית המדרש להביא ספר תורה מביה"כ שבתלמוד התורה סמוך, ואחד מתושבי האזור חלף

ושאל אותם לפרש מעשיהם. הם שחו לו כי אין להם ספר תורה בקהילה ולכך הם נאלצים ליטול ולהשיב ספרי תורה ממקומות אחרים.

כעבור מספר ימים ניגש אותו עובר אורח לגבאי הקהילה, והודיע להם כי גיסו מחפש לתרום ספר תורה לעילוי נשמת אחותו שנפטרה זה מכבר, והיות ושמע ממנו שבקהילתם חסר ספר – הוא החליט לתרום להם את הספר שלהם. אחר בירור קצר נודע כי הספר החל להיכתב זמן רב לפני כן, וכי למעשה הוא מוכן להכנסתו לבית המדרש.

בני הקהילה שמחו מאוד על התרומה, אך גברה שמחתם עשרת מונים כאשר הגיע הספר והם נחשפו לאיכות ורמת הכתב. התברר כי מדובר בספר תורה מהודר ביות ברמה הגבוהה שקשה להשיג בשוק, סוחר סתם שראה את הספר העריך את שווי בכמאה וחמישים אלף ש"ח לכה"פ. עם השלמת הכנתו של הספר נערכה הכנסת ספר תורה ברוב פאר והדר, ובהשתתפות רבנים ואנשי ציבור, ביניהם רבני השכונה הגאון רבי משה בן עבו שליט"א והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א.

בית המדרש אשר זה מכבר הפך לאבן שואבת לתורה ולתפילה בשכונה כולה, היה מאויש גם בימי בין הזמנים ברוב שעות היממה בכל ימות השבוע, בלומדים שהצטרפו ליישבת בין הזמנים בביהמ"ד, וללומדי תורה מהאזור שבאו ליהנות ממקום של תורה מרווח ונוח. בתשעה באב נאלצו גבאי ביהמ"ד לחלקו לחמישה מתחמים נפרדים כדי לאפשר השתתפות של הציבור הגדול שביקש להשתתף בתפילות, וגם זאת הספיק בקושי רב.

תכנית "לבקר בהיכלו"

ימי הקורונה אשר גרמו לפגיעה קשה בעולם התורה, בצמצום ואף סגירת בתי המדרשות והישיבות, ונוצר מצב בו בחורי ישיבה רבים חזרו לבתיהם בשל סגירתן של חלק מהישיבות לאור אילוצי התקופה, והם נמצאו בבתיהם ללא מסגרת תורנית כלשהי.

בפעילות מהירה נרחבת של ראשי וגבאי הקהילות ובראשם הרה"ג רבי יוסף רוקח שליט"א מחשובי קהילת היכלי תורה – מקור ברוך, יחד עם נציג הציבור ושלוחא דרבנן הרב צביקה כהן הי"ו אשר מתמסר רבות למען עמלי התורה והצלחתם, הושג תקציב מכובד להפעלת הפרויקט, אשר זכה לשם "תכנית לבקר בהיכלו".

במסגרת התוכנית, בני הישיבות התקבצו בבתי המדרש לתפילת ערבית ברוב עם שלאחריה התקיים סדר ג' מרומם למשך שעתיים, ובסופו הוגשה לבחורים מדי ערב

ארוחה עשירה ומגוונת בחסות העירייה, מנות פיצה, פלאפל, טשולנט וכל כיוצא בזה לפי העניין.

התוכנית החלה את דרכה בעשרות בתי המדרש של קהילות עמלי התורה, ועם תחילת בין הזמנים הוחלט להמשיך בתוכנית במרץ והיא התפשטה הלאה ב"ה לעוד עשרות קהילות נוספות. בסופו של דבר נפתח 'סניף' של 'לבקר בהיכלו' גם במלונית הקורונה, עבור עשרות בחורים ששהו בה ובקשו לנצל את הזמן לתורה ועבודה.

בסיום בין הזמנים נערכו טיולים ופעילויות עשירות בעשרות קהילות. בני הישיבות והוריהם מבקשים להודות ליוזמי התוכנית וכל המסייעים בעדה לצאת על הפועל, על המשך קיום התורה בעוז חרף אתגרי השעה, ומברכים את כל הפועלים בדבר שיזכו להמשיך ולפעול למען עמלי התורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

המחלקה המשפטית של עמלי התורה

בשעה טובה ומוצלחת, זכתה המחלקה המשפטית של עמלי התורה להתרחבות משמעותית, עם הצטרפותו של עו"ד שלמה צמח - מומחה מפורסם לענייני נדל"ן והמסתעף, לרעהו עו"ד שלמה אשכנזי אשר גם הוא מומחה לענייני נדל"ן וכן לתביעות מסחריות, דיני עבודה ותעבורה.

עו"ד שלמה צמח מתמחה בענייני נדל"ן, ליווי פרויקטים, רכש ומכר של נדל"ן, חוזים, פינוי מושכר ועוד.

בעקבות הסדר חדש שהושג בין עו"ד צמח הי"ו לגבאי עמלי התורה, ובהמשך לסיכומים הקודמים עם עו"ד שלמה אשכנזי הי"ו, שירותי המחלקה המשפטית מתרחבים וקהילות עמלי התורה תזכינה לשירותים הבאים מאת עורכי הדין:

- ייעוץ בענייני הקצאות ואישורים לבנייה זמנית ו/או קבועה.
- ליווי בנייה ופרויקטים לקהילות שעובדות על מבני קבע.
- ייעוץ לקראת תביעות מכל סוג נגד הקהילה / ביה"כ.
- ייצוג בבתי משפט עבור קהילות הנמצאות בדיונים ותביעות מול העירייה או גורמים אחרים, עקב שהייה בלתי חוקית, פינוי וכדו'.

השירותים הללו ניתנים לקהילות עמלי התורה בלבד, בחסות עמלי התורה **וללא כל תשלום מצד גבאי ובני הקהילה.**

בנוסף לכך, אברכים פרטיים מבני קהילות עמלי התורה בלבד, יוכלו ליהנות מהשירותים הבאים;

- ייעוץ בדיני עבודה, פיטורין, הרעת תנאים וכו'.
- ייעוץ בענייני תביעות מסחריות וממוניות.
- ייעוץ בענייני תכנון ובניה בבית מגורים.
- ייעוץ במכירת דירות ונדל"ן.
- ייעוץ בענייני הפרות חוזה, פינוי מושכר וכדו'.
- חתימת מסמכים ותצהירים ע"י עו"ד לכל צורך.

השירותים הללו ניתנים לבני הקהילות בחסות עמלי התורה **ללא כל תשלום מצד האברכים**, אך הסיוע מוגבל לבני קהילות עמלי התורה בלבד ולא לכלל ציבור האברכים בעיר.

לפניות במימון/סבסוד עמלי התורה יש לפנות פנייה ראשונית דרך עמלי התורה והעו"ד הרלוונטי יצור קשר עם הפונה.

לפניות פרטיות שלא בסבסוד, ניתן לפנות באופן ישיר;

למשרד עו"ד שלמה אשכנזי בטל' 02-67444467

למשרד עו"ד שלמה צמח בטל' 02-579-0920 ובמייל: office@lawyersz.co.il

מכירת ד' מינים המרכזית

כמדי שנה לקראת ירח האיתנים, גם השנה נערכת מכירת ד' מינים המרכזית שע"י עמלי התורה, במחיר מוזל ושווה לכל נפש.

למרות שהמחיר המסובסד נקבע למחיר השווה לכלל מכירות החסד הנפוצות, נעשה מאמץ גדול להשיג סחורה המהודרת והמשובחת ביותר מכל הד' מינים, אשר אינה מצויה כלל במכירות חסד.

האתרוגים הושגו מגידול איכותי של אתרוגים תימניים ללא חשש הרכבה בהשגחת הגאון רבי שלמה מחפוד שליט"א, ומגיעים אל אברכי הקהילות במיין אחר מיין. מיין ראשוני יתבצע ע"י צוות המוצים של בד"ץ יורה דעה, כאשר הסחורה האיכותית יותר תימסר במרוכז לגבאי עמלי התורה, ועליה ייערך מיין נוסף ע"י מו"צים מומחים מטעם עמלי התורה, כך שהסחורה שתגיע בסופו של דבר אל האברכים תהיה ברמה הגבוהה ביותר. בנוסף, הושגה כמות של אתרוגי חזו"א וזנים נוספים, ברמה גבוהה במיוחד.

הלולבים הנמכרים הינם לולבי טירת צבי הממוינים ע"י מו"צים מטעם העדה החרדית. בנוסף למכירה נמכרים לולבים סגורים עם קורא ולולבים פתוחים כמנהג בני אשכנז, לצורך חברי הקהילות הנוהגים כמנהג אשכנז.

בתי הספר "בית יעקב החדש"

ההדסים נרכשו במרוכז ממספר סוחרים בהשגחת הרב שטרן והרב בראנסדורפער, וכן כמות מוגבלת של הדסים חוט המקיף בהשגחת הגר"ע אויערבאך שליט"א.

ערבות תימכרנה בכל קהילות עמלי התורה אי"ה בערב החג.

ד' המינים יימכרו במחיר מסובסד כאמור לחברי עמלי התורה, בשלב זה בחמש נקודות מרכזיות המתפרסמות במודעות בבתי המדרש ובעיר כולה.

גבאי עמלי התורה מודים לסוחר הוותיק ר' אליעד שמעון אשר הקדיש זמן ומאמצים מרובים לנושא זה, בכדי לאפשר לאברכי הקהילות להדר במצווה כראוי ובמחיר שמתאפשר לכל אחד.

נוסף על כך, כמות מסוימת הוקדשה לחלוקה נקודתית דרך קופת הקהל, עבור אברכים נזקקים שאין ידם משגת אף לא לסכום המסובסד.

בתי הספר "בית יעקב החדש"

שמחה וגיל אפפו את הורי עשרות התלמידות של בית הספר "בית יעקב החדש" בנשיאות מורנו הגאון הגדול רבי שלמה זעפראני שליט"א, הן בכמות והן באיכות. בית הספר שהחל את דרכו בשנה"ל תש"פ עם ששה תלמידות בכיתה א', גדל בקצב מרשים וכבר בשנה"ל הנוכחית מונה ב"ה כחמישים (!) בנות אברכים, מהעידית שבעידית בתושבי רמות.

כזכור, הקמת בית הספר נבעה משתי מטרות מרכזיות; הראשונה והעיקרית - בכדי לייצר מקום איכותי שמחנך לבית של תורה ויראה ללא חשש של בעיות חינוכיות כלשהן, שלצערנו קיימות בחלק מהמוסדות כיום בשל הרישום האיזורי המכריח לקבל את כולם ואכמ"ל, והמטרה הנוספת היא כדי לפתור את בעיית הסמינרים, שהפתרון המושלם עבורה הוא לגדל את הבנות מגיל קטן ביותר וכך ליצור קבוצת משפחות שתלכנה לכתחילה למוסד שייפתח, כפי שהארכנו במקומות אחרים.

הקמת בית הספר התקבלה בברכה בקרב ציבור בני התורה אשר הפנימו את עומק הבעיה והצורך, והבינו כי יש באפשרותם לשלוח את בנותיהם למוסד שהוא איכותי בכמה וכמה מעלות מכל מוסד אחר.

בחסדי שמיים, בית הספר מסודר לחלוטין מבחינה כספית ותקציבית וקיבל תקן חוקי, מה שמאפשר להנהלת בית הספר ללקט את הצוות האיכותי ביותר שקיים בעמל רב ואחר בירורים רבים, וכן לרכוש את הציוד האיכותי ביותר לצורך התלמידות הגן והכיתות.

כל הנעשה בבית הספר מפוקח מקרוב על ידי מורנו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אשר על פיו ישק כל דבר, וצוות בית הספר מביא אל פתחו כל שאלה ובעיה, בכדי להכריעה בכוח דעת התורה. מורנו שליט"א אף מגיע לביקורים בבית הספר מעת לעת, ובוחן בעצמו את כל הנעשה למען יהא הכול על הצד הטוב ביותר כרצון ה' ובדרך התורה.

בשנה"ל שעברה הובא לביה"ס מורנו הגאון הגדול רבי נפתלי אברז'ל שליט"א - רב קהילת מנין אברכים בנווה יעקב, ומסר דברים בטוב טעם בפני הבנות לקראת החג, דברו על חשיבות התורה שהיא סיבת קיומו של העולם כולו. בין דבריו התבטא הגר"נ ואמר כי גם ישיבת פוניבז' החלה עם ששה תלמידים, שהיו נראים קבוצה קטנה ולא בולטת, אך הרב מפוניבז' זצוק"ל הרחיק ראות וידע מה גודל האימפריה שתוקם מקבוצה קטנה ואיכותית זו. הגר"נ שליט"א הביע את התפעלותו הרבה מאיכות הבנות הממוסד, ומסר את ברכתו להמשך תנופת הצלחה בכל המישורים.

הנהלת בית הספר מבקשת לציין לשבח את נציגי הציבור המסורים, שלוחי דרבנן, הרב אברהם בצלאל, הרב אבישי נקי, הרב ישראל אילוז, ועליהם מקים עולה של תורה הרב אריה זרעי שליט"א אשר עומדים לימין בית הספר בכל הנדרש ופעל במשנה מרץ בכדי להסדיר תקן ותקצוב לביה"ס, וכן דואג ומסייע לכל צרכי ביה"ס במסירות מופלאה שאין כדוגמתה.

ב"ה נפתח השנה גם בית הספר "בית יעקב החדש" במרכז שכונת בית וגן, ושם ההצלחה גברה ביתר שאת כשכבר בשנה הראשונה נרשמו למעלה מעשרים בנות כ"ר, כולן בנותיהם של אברכים מהעידית שבעידית בציבור בני התורה בשכונה.

יש לציין כי מי שאינו מתמצא בענייני הקמת מוסדות, עשוי לחשוב שמדובר על מספרים קטנים בהשוואה למוסד וותיק. אך כפי שהזכיר הגר"נ אברז'ל והוא פשוט וברור למבינים, שמוסד איכותי צריך להתחיל את דרכו דווקא מקבוצה קטנה ואיכותית ביותר, תוך שימת דגש רב על איכות בלבד. בצורה דומה החלה את דרכה רשת הת"תים, אשר נפתחה על בסיס הורים בודדים ממש וכיום מונה כ-500 תלמידים כ"ר בניהם של טובי האברכים בירושלים כולה, כאשר צפי ההגעה הוא ליותר מ-1000 תלמידים עד לשנת תשפ"ה!



עט האסיה

ספרים חדשים בכותל המזרח



מוסר השכל – מהדורה חדשה הגאון הגדול רבי יהושע ברכץ שליט"א

בשורה משמחת בעולם התורה והמוסר, עת הופיע לאור במהדורה נוספת הספר החשוב "מוסר השכל" - ימים נוראים, משיחותיו המרטיטות שנמסרו זה עשרות בשנים מפי הגאון הגדול רבי יהושע ברכץ שליט"א ראש כולל "עץ חיים" ורב קהילות יוצאי צרפת בא"י.

בספר לוקטו מאמרי מוסר ודרכי התבוננות, נגוהות אור ושביבי חכמה למעלה למשכיל, בעבודתם הקדושה של ימי האלול והימים הנוראים, אשר נמסרו ע"י הגר"י שליט"א במשך רבות בשנים, בהיכל ישיבת "שערי רחמים", במניין הוותיק לימים הנוראים ובהיכלי כוללי "עץ חיים".

הספר נערך בטוב טעם ודעת על ידי כמה מתלמידיו וכפי שהעידו על עצמם בהקדמה שאף על פי שאינה דומה קריאה לראייה, ולא ניתן להעלות עלי כתב את שלהבת הלהבה היוקדת בעת מעמד השיחה, עם כל זאת נכתבו השיחות תחת הרושם הזה כבשעה שנאמרו, ואית ביה הרושם העז מיראתו ומתפילותיו הידועות של הגר"י שליט"א, אשר משמש כבעל תפילה בימים הנוראים עשרות בשנים.

כבר בשנת תשע"ט פרצה השמחה גדולה בקרב תלמידיו הרבים, עם פרסום המהדורה הראשונה של הספר אשר אזל עד מהרה ממדפי החנויות, ועתה יצא הספר במהדורה מחודשת ומעודכנת ברוב פאר והדר, בהפקה מושקעת מבית היוצר של טקסט רץ הוצאה לאור, אשר פקיע שמם בהפקות פאר של ספרי קודש מרהיבות עין.

את הספר ניתן להשיג בחנויות הספרים או במייל mosdot.ets.haim@gmail.com,
וכן במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444.



זכרנו לחיים

הגאון רבי חיים הררי שליט"א

בימים אלה שב ממכבש הדפוס הספר הנפלא "זכרנו לחיים", מאת המחבר הגאון רבי חיים הררי שליט"א ראש מוסדות עטרת משה ב"ב, ואביו של הרה"ג רבי אברהם ישעיה הררי שליט"א - מחשובי קהילת ביהמ"ד אברכים רמות א'.

בספר מופיעות שיחות נפלאות, פניני חכמה והגות ואוצרות מוסר מעוררים לימי הרחמים והסליחות, החל מר"ח אלול ועד ליוה"כ, שנמסרו בפני קהל אברכים במהלך השנים, ומהווה המשך לספריו הנודעים של הרב בהלכה ואגדה, שו"ת "חוקי חיים", "משה ידבר", "אהל רחל", "מצא חיים" ועוד.

בתוך הדברים משולבים גם לקחי מוסר ונגוהות הוד מאת רבותינו מאורי הדורות זצוק"ל ויבדלחט"א, מתוכם מאמרים, שיחות ודברי כיבושין שטרם פורסמו עד כה.

הספר מלווה בהסכמותיהם וברכתם הנלהבת של מרנן הגאונים הגדולים רבי שלום כהן שליט"א ורבי שמעון בעדני שליט"א, וכן במכתב ברכה מיוחד מחתנא דבי נשיאה הגר"י קולדצקי שליט"א בשם חמיו מרן שר התורה שליט"א. בנוסף, מובאות בספר הסכמותיהם של רבותינו זצוק"ל אשר ניתנו לספריו הקודמים של המחבר, מרן הגראמ"מ שך ומרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל.

הספר יצא לאור במהדורה מפוארת במיוחד בהוצאת טקסט רץ, ובימים אלו מופץ לכל חנויות הספרים המובחרות ברחבי הארץ.



לשמש שם

הרב אלון בר שלום שליט"א

אור הופיע בעולם הספר, עם צאת הספר הנכבד "לשמש שם", מאת הרב אלון בר-שלום שליט"א, מחשובי האברכים בקהילת "אהל משה" רמות ב'.

המחבר שליט"א זכה כבר להוציא תחת ידו ספרים נכבדים ביותר, ובהם "מלאכת מחשבת" - חידושי הלכה על מלאכת דש, ו"עשה פרי" דרושים על הפרשות, אשר הלהיבו את הציבור ונמכרו בעותקים רבים.

הספר "לשמש שם" דומה במתכונתו לקודם לו, ועוסק גם הוא בחידושים, רעיונות ודרשות, מלווים בסיפורים ומעשיות מרתקות מאת גדולי האומה, על פי סדר מועדי ה'. הספר נפתח בשבת קדש, וממשיך עם כל מועדי ישראל מחודש ניסן ואילך. החל מברכת האילנות ומהות חודש ניסן בכלל, הגדה של פסח, חג הפסח עצמו וענייניו,

חודש אייר, פסח שני, ל"ג בעומר וענייני 'חלאקה', חג מתן תורה, ימי בין המצרים, ענייני חורבן וגאולה, חודש אלול, ימים נוראים, סוכות ושמיני עצרת, חנוכה, ט"ו בשבט וימי הפורים.

על כל אלו הוסיף המחבר בסוף הספר גם מענייני השמחות, החל מברית מילה, זבד הבת, בר מצווה, אירוסין ונישואין ועד לאזכרות, נישומים והספדים הכנסת ס"ת ועוד. על כל מועד ומועד וכל מאורע הפליא המחבר בהביאו מיני מתיקה ומגדנות, דרשות מלהיבות ומקוריות וסיפורים ומשלים מרתקים, וכפי שהתבטא הגאון רבי חיים וואלקין שליט"א בהסכמתו הנלהבת לספר "והפליא לעשות גם בהלכה וגם באגדה דברים ישרים ואמיתיים המושכים בנעימות את לב הקורא".

הספר מתאים לכל אחד שחפץ להשתלם ולהתחזק באוצרות איכותיים לקראת מועדים אלו, ובייחוד לדרשנים ומחנכים החפצים להכין דברים נאים ומלהיבים ביתר נוחות. הספר מונה כ-850 עמ', והופק במהדורה נאה, בכריכה מהודרת ובעימוד מאיר עיניים. ניתן להשיגו בטל' 054-842-0776.

ספר ארחות השלחן הגאון רבי רפאל צדקה שליט"א

יום חג בעולם הכשרות נתבשר עם הוצאתו של הספר החשוב "ארחות השלחן", והוא קיצור הלכות בשר בחלב ותערובות המצויות והנוגעות למעשה בכל זמן, מיוסדות על פי פסקי מרן השו"ע ונושאי כליו, ועפ"י פסקי רבינו הבן איש חי זיע"א המלוקטים מכל ספריו בסדר ראוי ונכון, והנה על אף מורכבותן של הלכות אלו הם מוגשות בלשון בהירה וקלה לכל מבקש דבר ד' זו הלכה ובפרט לבני ספרד שהשתוקקו מזה זמן רב לספר שכזה המתמצת ביסודיות את כל ההלכות השכיחות בכל עת ושעה ובכל בית.

וכל זאת מעשה ידי פאר של הגאון רבי רפאל צדקה שליט"א נכד להגאון הגדול רבי יהודה צדקה זצוק"ל ראש ישיבת "פורת יוסף", ומחשובי הת"ח בקהילות 'עמלי תורה'. וכבר איתמחי גברא בהוצאת הספר החשוב "ארחות הטהרה" על הלכות נדה וכבר איתבדר שמעתתא בבי מדרשא והתקבלו על ידי טובי התלמידי חכמים בשמחה גדולה בעיקר בשל ייחודו ואיכותו של הספר אשר כל בר עין מבחין כי קיצור הלכות אלו נכתבו בעמל ויגע רב, שמחד לא יסולף שם הקיצור ויהיו הדברים ראויים לעיין במ בשעת מעשה, ושלא יהיה הרחבה מידי בעומקן של דברים, בכדי שלא להקשות על המעיין החפץ לדעת את מבוקשו. ומאיך שימצא המעיין את טעם ומקור ההלכה ויבין את יסודה ופסיקתה.

את הספר מעטרת הסכמה של דודו הגאון הגדול רבי משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" שכותב "ומכיר אני את המחבר מצעירותו למופלג בתורה וירא"ש וכל המידות הטובות, ולא נצרכה אלא לברכה שיזכה המחבר שליט"א להגדיל תורה ולהאדירה מתוך אושר ונחת".

הרה"ג המחבר שליט"א זכה להיות תלמידו חביבו של הגאון הגדול רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל ראב"ד מודיעין עילית שהסתלק לשיבה של מעלה לפני כמה חודשים, ועוד זכה הרב המחבר שליט"א שהגאון זצ"ל הניף ידו אף על ספרו השני והסכים לו בדברים שבעל פה, ובאותן הימים שהגאון זצ"ל בא לכתוב את ההסכמה עלי כתב נטרפה השעה ונסתלק למגינת כל לב לגנזי מרומים. ובהסכמה לספרו הקודם כתב הגאון זצ"ל "כבוד הרב הנעלה הג"מ רבי רפאל צדקה שליט"א זה שנים מרביץ תורה והלכה לתלמידים שומעי לקחו, ותורתו תורת אמת ובהירה, וכך דרכו בהלכה, ללמוד הלכה וללמדה ביסודיות, ובהבנה שלמה, ובהירה, וכך הוא נוהג גם בהוראה למעשה".

עוד הסכימו על הספר הגאונים רבי משה שאול קליין שליט"א רב שכונת "אור החיים" ב"ב דומ"ץ בד"ץ זכרון מאיר, רבי אברהם חיים וייס שליט"א דומ"ץ זכרון מאיר, ואביו הגאון רבי אליהו צדקה שליט"א ראש כולל "דורשי תורה" ורב קהילת "ברכת שמים".

הספר יצא לאור בהפקה מפוארת של טקסט רץ הוצאה לאור, בעימוד מאיר עיניים ובכריכה נאה כיאה לכבודה של תורה. והופץ בחנויות הספרים המובחרות.



חסדיות



ובישן כפר גדול לתקוע זקול הממה דקה ישמע בשורה משמחת לשוחרי התורה והמוסר

דבר בעתו מה טוב

הופיע ויצא לאור הספר

מזכר השכל

מאמרי מוסר והתבוננות
בעבודת ימי האלול
והימים הנוראים

שנאמרו רבות בשנים
בהיכלי התורה

ע"י הגאון הגדול

רבי יהושע ברכין שליט"א

ראש כולל 'עץ חיים' בני ברק



מכון "עץ הדעת"

מערכת להוצאת והאדרת חידושי תורה

הישעך ליזם הדין

זכרנו להחיים

פניני חכמה והגות,
אוצרות מוסר
משוכבי נפש
לימי האלול ועשי"ת

מאת הגאון רבי
חיים הרארי שליט"א

ראש מוסדות עטרת משה ב"ב,
מח"ס "מצא חיים" על הש"ס,
שו"ת חוקי חיים וש"ס.



ניתן להשיג: בחנויות הספרים המובחרות,
ובמוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 ובאתר.



טקסט רץ . הוצאה לאור

039-111-444 // www.textrat.co.il

כנה מרצים היום טקסט

מחברי הספרים

כבר יודעים...

הוצאה לאור - זה טקסט רץ



טקסט רץ. הוצאה לאור



הקלדה | תמלול | סריקה | המרה | תרגום | עריכה | ניקוד | הגהה | עימוד | עיצוב | הדפסה | פרסום | מכירה | הפצה

הטבה מיוחדת ובלעדית
לבאים דרך עמלי התורה

039-111-444

textratzt.co.il // x039111444@gmail.com