

בס"ד

ירחון

האוצר

בענייני ירח האיתנים

תשרי ה'תשע"ח

גיליון ח'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

אוצר הגנזים

מכתב תשובה להערות על מאמר "מלכויות זכרונות ושופרות" ה
הגאון רבי אליהו אליעזר דסלר [ה'מכתב מאליהו'] זצ"ל

אוצר ראש השנה

[ראה עוד בגיליון ז']

בענין מצות תקיעת שופר ועקידת יצחק י
הרב יעקב דוד אילן

בדין שמע מקצת תקיעה - ומשך בתקיעה כשניים כ
הרב משה בנימין גורטלר

אוצר צום גדליה

בירך על מאכל בצום ונזכר שצום הוא, האם יאכל להימנע מברכה לבטלה? לד
הרב שרגא בויאר

אוצר יום הכיפורים

גדר וידוי ווידוי של עכן מג
הרב עמיחי כנרתי

היכן היה מתפלל כהן גדול את תפילתו ביום הכיפורים, האם בהיכל או בקדש הקדשים נא
הרב אליהו סנדומירסקי

האם צריך נר ששבת ביוה"כ שחל בשבת סא
הרב ישראל אליהו

מפתח האוצר

אוצר חג הסוכות

הכשר סוכה שפרשו עליה רשת מתכת. הרב אליעזר בוטון
סו

בדין 'מחצה על מחצה' אי הוי כ'רוב'. הרב אלימלך וינברג
פב

בדין סוכת גנב"ך ותעשה ולא מן העשוי. הרב משה מרדכי אייכנשטיין
קיא

מחוסר בית אם חייב בסוכה. הרב אהרן ליברמן
קכ

חיוב מזוזה בסוכה שבפתח הבית. הרב דוד שטרן
קכו

בגדר ברכת שהחיינו במצות לולב וסוכה. הרב שמעון כהן
קלא

דין קשירת אגד הלולב ומיניו. מיכאל ה.
קמח

מעניינו של יום הושענא רבה. הרב אוריאל בנר
קנה

מוספי והזכרת חג הסוכות ושמיני עצרת. הרב חיים מאיר שטינברג
קסח

גדר תפילת המוספים ותוכנה. הרב יצחק מאיר יעבץ
קעח

מפתח האוצר

הערות הקוראים על גיליון ז' ר

בעניין תקיעות על סדר הברכות ר

סוגיית שופר של איל ר

קריאת שמע וברכותיה רא

ההידור לחזר אחרי המצוות שדומות לרשות .. רב

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד רג

כתובת המחברים למשלוח הערות רד

בשער האוצר

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



"כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו... זכות הרבים תלוי בו" (אבות ה, יח). "מ"ט כדי שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן" (יומא פז).

ולא רק בעולם הבא אלא גם בעולם הזה, בעומדנו לפני הימים הנוראים ימי הדין עלינו להשתדל לזכות את הרבים כמה שיותר, כדי שתהא זכות הרבים תלויה בנו, ועל ידי כך נזכה בדין. "זכוי הרבים - סוד ההצלחה ביום הדין" [מתיקות אלול (פרק ט') בשם הגרא"מ שך זצ"ל].

ועל דרך משל אמרו, דבזמן שצריכים את הגנב מורידים אותו אפילו מחבל התליה ומצילים אותו, וכך כיון שנצרכים למזכה הרבים מצילים אותו, וזו העצה לזכות בדין [הגרא"ל בספר 'מזקנים אתבונן' (פרק ג') בשם הגרי"ס].

וכ"כ במשנת רבי אהרן (שער שני פרק א' אות ה'): "מקצוע גדול מאד לזכות בדין לטובה, הוא ענין זיכוי הרבים והזהירות הגדולה להשמר ח"ו מגרם רפיון בתורה ובמעשים [וקרוב מאד מה שנוגע במשך הזמן לאבדות נפשות ברוחניות ח"ו] ובמקום תורה הרי נקל לזכות ולחזק בין להדיא ובין בחיזוק עצמו".



ואין לך זיכוי הרבים גדול מלימוד התורה לאחרים. וכתב רבינו אליעזר פאפו בס' אורות אלים (בביאור דברי הוזה"ק): "יש תועלת אחר בעשיית ספר מצד אחר, שהוא מועיל מיד ולדורות ולכל העולם, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בספר מו"נ שהכותב דבר בספר, הרי הוא כאילו דורשו לפני אלפים ורבעות. ואפשר כי ברוב ימים

דבריו יעשו פירות". וכתב עוד בפלא יועץ (ערך זכיה): "אם חננו ה' רוח דעת, יעשה ספר ללמד ולהועיל. ואם יזכה שיועילו דבריו בדור מן הדורות לאחד מני אלף, דיינו אם לא בא לעולם אלא לדבר הזה".

וכ"כ הגאון היעב"ץ (מגדל עוז עליית הכתיבה דף קנא): "ואם כותב חידושי תורה ומוסר לרבים, אין קץ לשכרו, צדקתו עומדת לעד. בוודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו, זכות הרבים תלוי בו. כי יעמיד תלמידים הרבה, ישוטטו רבים ותרבה הדעת את ה' וכו', ולא ימלט שימצאו מקומות שדברי תורה חביבין עליהם, ויעשו פרי תבואה". עכ"ל.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים ע"ג הכתב בלשון בהירה ומזוקקת, לזכות את הרבים. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ונסיים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב, לפרסם בה חידושי.

ערב שנת תהא שנת חכמה עילאה

בברכת כתיבה וחתימה טובה ומשם אל שמחת התורה

מערכת האוצר

אוצר הגנזים

◆ מכתב תשובה להערות על מאמר "מלכויות זכרונות

◆ ושופרות"

הגאון רבי אליהו אליעזר דסלר זצ"ל

ה'מכתב מאלהו'

מכתב תשובה להערות על מאמר "מלכויות זכרונות ושופרות"*

ב"ה אור ליום ו' עש"ק תולדות תשב"ח בני ברק

ידידי נפשי חברי היקרים והחביבים עלי כנפשי חברי הכולל הק' יהי חלקכם ברוך. וברכה מיוחדת לך חביבי רב רחימאי מנהל קשר מכתבי ד"ת הרב ר' דוב שטרנבוך הי"ו.

אחדשה"ט בחיבה יתירה ואהבה נאמנה.

זמן רב חיכיתי על מכתבכם, וכבר תמהתי מה זה. אמנם שמעתי כי החיים והשלום עמכם וכי הלימודים בכולל ב"ה עולים יפה בהתמדה ובעיון, על כן אמרתי לליבי מסתמא אין זה אלא מרפיון העיון בדברי מוסר וכ"ש בלימוד המוסר דבר יום ביומו.

אמנם בקבלי את מכתבך הר' דוב נ"י ידידי הנאמן, שמחתי עליו כעל הון רב. שמתי ליבי לדברך לקרוא ביני שיטי אם רושמי הדברים אשר תשאל הם אשר השאלות באו מעיון עמוק או רק בבחינת הסתכלות בדברים מפני הצורך להשיב. כמובן שאינני מבין כ"כ להבין בחכמת הפרצוף וכ"ש מפרצופו של מכתב, אמנם בל אמנע מלרשום את אשר תמהתי על תמיהתך העיקרית.



עבודת המלכויות והשופר

שאלתך בענין "הערות במלכויות" שכתוב שם¹ שיש קבלת מלכות דיראה ויש דהתבטלות מאהבה. ושאלת קושיא חמורה, מלכות דאהבה מה שייך לומר בה "ובמה בשופר".

(*) נתקבל מאת "ועד שפתי חכמים" בב"ב. תשו"ח להם.

1. עי' מכתב מאלהו אלול עמ' קלט.

משמע לי שלא ירדת כלל לסוף המאמר אשר בו מפורש עוד טעם בגדר השופר עפ"י הזוהר ומדרש רבה ופי' בעל השאגת אריה דהיינו שמעורר מסירות נפש של בקשת דין על עצמו ובוזה מהפך מידת הדין למידת רחמים עי"ש. האם אין בקשה זו באה ממלכויות דהתבטלות, והיינו שמרגיש את גודל החילול שעשה והתבטלותו אל מלכות שמים ובכן מבקש דין על עצמו.



אמירת וידויים בראש השנה

ושאלתך הב' במה שכתבנו בשם האר"י ז"ל לקצר בוידיים מחשש שבפרטו את החטא יתגנב רצון החטא אל לבו. ושאלת, אם כן למה מתודה?

אמנם במק"א הבאנו בשם הירושלמי (ברכות פ"ט) "עשה מאהבה וכו' עשה מיראה שאם באת לבעוט אין הירא בועט", הרי שעדיין שייכת בעיטה באוהב. וא"כ המתודה מיראה, אם היא יראה אלימתא אין חשש שיסתבך שוב במחשבת תאותו שהרי יראתו תעכבנו, משא"כ המתודה משום התבטלות דאהבה אפשר שאם יצייר לפניו את כל ציור תאותו אולי יתאוה ויבעט.

ואין ספק שיש כמה מדריגות בדברי האריז"ל הללו ובהם הדברים תלויים, ואם ידע האדם את עצמו ומצבו לנכון, ידע אם ראוי לו להאריך או לקצר בוידיים.



אין קטיגור נעשה סניגור

ושאלתך הג' מהו ההפרש בין טהרה מטומאת מת שהוא דוקא באפר פרה ולא חששו להסתבכות במחשבות חטא העגל, ובשופר חששו לזה כאמרם ז"ל (ר"ה כו). "אין קטיגור נעשה סניגור" - דברור הוא דהיינו חשש האריז"ל כמו שכתבנו שם. יפה שאלת.

אבל זהו הביאור לפענ"ד, גבי חטא העגל היינו כידוע התגברות החשק אל הטבע ועוה"ז, כמבואר במאמר חטא העגל. וגדר הטהרה ע"י אפר חטאת, היינו להזכיר שיש תיקון לטומאה, בבחינת ונעשין אפר תחת כפות רגלי הצדיקים (עי'

ר"ה יז.), כידוע בגדר תיקון הרע. וא"כ הרי פשוט דבמחשבת התיקון כלומר שעוה"ז ג"כ יביא לידי גילוי, שכשיתברר זה לאדם יתוקן ממגע מת, שילמד שאפילו מה שנתרוקן מן הרוחניות מ"מ עדיין מועיל לרוחניות וקדושה בבחינת "ושבתם וראיתם", ויוצא מטומאתו, שהרי ירגיש דלא שייך כלל יציאה מן הקדושה לגמרי, וכל טומאתו מה שחשב שנגע - בחינת דבק - למה שיצא מן הקדושה ואעפ"כ יש עדיין אחיזה כו', ילמוד שזה טעות, ואם לא הניצוץ בחינת קדושה שבו, כבר אין לו מציאות כלל בעולם.

אמנם, השופר הוא ההתעוררות לצד הב', לא צד התנחומין אלא צד ההתעוררות לתשובה, ובכך בוודאי שיש לחשוש כדברי האר"י ז"ל הנ"ל.

קיצורו של דבר: אין קטיגור נעשה סניגור לא שייך אלא בבא לסלק את מידת הדין והיינו בתשובה וכו', משא"כ כשבא לברר דאין לנו אלא רשות אחת וסוף סוף הכל ישוב לשורשו היינו הרשות ההיא המיוחדת, בזה לא שייך אין קטיגור כו', אלא אדרבא דוקא מהקטיגור נבחן דאפילו דשמאלא ניזון מניצוץ הקדושה שבו.

קיבלתי ג"כ מכתבים מהרבנים ידידנו הר' אהרן הכהן נ"י והר' בנימין זאב נ"י ועוד. אי"ה אשיב בשבוע הבא בל"נ.

אלי' אליעזר דסלר



אוצר ראש השנה

◆ בענין מצות תקיעת שופר ועקידת יצחק ◆ בדין שמע
מקצת תקיעה – ומשך בתקיעה כשניים

הרב יעקב דוד אילן
 ר"מ ישיבת כנסת יצחק חדרה
 ומח"ס משא יד ד"ח

בענין מצות תקיעת שופר ועקידת יצחק

בכתבי תלמידי מרן הגרי"ז זצ"ל מובא בשמו (ונדפס כעת בס' רשימות תלמידים ממרן הגרי"ז ח"ב עמוד שנג) לבאר נוסח הברכה בתפילת ראש השנה: "כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה ואין דומה לך ברוך אתה ה' שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים", דקאי על התפילה שיש בתקיעת שופר, דבתקיעת שופר מלבד שהיא מצוה על דיניה ופרטיה, עוד נאמר בה קיום דין וסגולה של תפילה, וסגולה זו קיימת רק בכלל ישראל ולא באומות העולם, אף שתפילה קיימת גם אצל אומות העולם, כדחזינן בנינוה הוא דווקא בתפילה בפה, אבל התפילה הקיימת בשופר, זה אינו קיים אלא אצל ישראל ולא שייך באומות העולם, והביא דברמב"ם בריש הל' תענית כ' מ"ע לזעוק ולהריע על כל צרה שלא תבא שנא' והרעותם בחצוצרות, הרי דהחצוצרות והזעקה חדא מילתא היא, ושפיר יש לשבח את הקב"ה על שהוא מקבל תפילה זאת ברחמים. עכתו"ד.

ולכאורה הדברים מפורשים ברש"י בר"ה (כו, ב) שכ' לגבי שופר בר"ה דמצותו ככפופין דכמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי, דבתפלתו פניו כבושין לארץ טפי עדיף משום והיו עיני ולבי שם הלכך בראש השנה דלתפלה ולהזכיר עקידת יצחק בא בעינן כפופין כו', מבואר דבתקיעת שופר ישנו גם ענין של תפילה. וכן בפ"י רבינו חננאל בר"ה (כח) משמע בסלקא דעתך בגמ' שם דבשופר בעי כוונת הלב, וכן בתוס' בפסחים (קטו, א סוד"ה מתקף) כ' דתפילה ותקיעה בעי כוונה טפי, ומשמע דבתקיעה הכוונה היא מעיקר המצוה, ונראה הביאור דכמו דבתפילה בעי לכ"ע כוונה שעומד לפני השם, ה"נ בשופר בעי כוונה זו, דדומה לתפילה.

והנה כתב השלטי גבורים במסכת ר"ה (ט:): "מדפ"ה דלהכי במרבה בתקיעות ליכא בל תוסיף דהמרבה בתקיעה אינו אלא כמרבה בתפילה" עכ"ל, ומפורש בדבריו דבתקיעות בראש השנה ישנו מעניינא דתפילה, והעירני לזה בני הרה"ג רבי יצחק שליט"א.

ונ"ל דד"ז מבואר להלכה, דעיין בריש סימן תקפ"ח בביה"ל (ד"ה שמע), שהביא דברי המג"א לענין אם הפסיק בתקיעות מחמת אונס, כגון מחמת גוף שאינו נקי וכו', והמ"ב הק' דלא שייך זה אלא בתפילה או בבהמ"ז וכו' שאסור להזכיר שם ולומר ד"ת, משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי וכו'. ולדברינו נחא היטב קושיית המ"ב דאכן כיון דבתקיעה הוי גם דין תפילה בעי' לזה מקום וגוף נקי כמו בתפילה. ומסתבר דגם המ"ב ס"ל כן, אלא דנקט דרך בתפילה שיש בה הזכרת השם בעי' גוף נקי ול"ש זה בתקיעת שופר.

ויש להוסיף עוד בזה דמלבד דהשופר הוי אופן דתפילה, איכא בתקיעה מעין דין הקרבה וריצוי דכפרה. והדברים מפורשים בריטב"א בסוכה (לא), שכ' בשם תוס', דמצווה הבאה בעבירה אמרי' רק במצוה של ריצוי, כקרבן לולב ושופר, ומקורו בתוס' הרשב"א משאנץ ותוס' רבינו פרץ בפסחים (לה). ולכאורה י"ל דכוונת הריטב"א לענין לרצות להקב"ה וכדאי' במדרש ריש פ' ויקרא, דכלל ישראל מפתין את הקב"ה בשופר, ובריטב"א בר"ה (טז): מבואר דהוי ענין של כפרה כקרבן, וביאר הגמ' דלהכי בלא תקעו בפשיעה בתחילתה מריעין בסופה דלא היה להם כפרת קרבן, והביאור י"ל דהמצות שופר תכליתו זכרון העקדה וקבלת מלכותו יתברך וזה ענין כפרה, ובהגר"א בסי' תרצב כ' על תפילת ארשת שפתינו וכו', דהוי כתפילה במעמדות בשלהי תענית, הרי דמדמה ליה לכפרת קרבן.

והנה בלקט יושר (הלכות ר"ה, אות י"ב, מהדורת מכון ירושלים, עמ' רפא) הביא מתרוה"ד דבר"ה שחל בשבת דאומרים זכרון תרועה, הטעם בזה הוא כיון דהוי יום תרועה, וביו"ט ראשון של סוכות שחל בשבת אין אומרים בתפילה זכרון יום לולב, כיון דלולב הוי מצוה של עשייה, אבל שופר מצותו בקול ולזה מהני קול של תורה, ולכן בר"ה שחל בשבת ילמד הלכות שופר עכתו"ד. ויש לבאר דבריו ע"ד מה שאמרו חז"ל בשלהי מסכת מנחות דכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו', ודבר זה לא נא' בכל המצות, דבאינו יכול לקיים המצוה ילמד הלכותיה, והיינו דכל המצות חיובן הוא בעשייה ול"ש ללמוד הלכות המצוה במקום עשיית המצוה, משא"כ קרבנות דעיקרו התקרבות להקב"ה, הדבר מתקיים

גם ע"י העיסוק בתורה חטאת. ולכן סובר התרוה"ד דבשופר, כיון דיסודו הוא ההמלכה והתשובה ועי"ז הוי ככפרת קרבן, להכי בר"ה שחל בשבת הוי יום תרועה ולא בטל המצוה, וע"י לימוד קול שופר הוי יום זכרון תרועה, ובזה מתבאר מש"כ במשנה ברורה דאין תוקעין בערב ר"ה גם כשר"ה חל בשבת, כיון דהוי יום תרועה.

ונ"ל עוד בזה דכ' הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג ה"ד) דאף דגזה"כ במצות שופר רמז יש בדבר עורו ישנים וכו', והיינו דהוי התעוררות לתשובה, וכידוע מה שהביא ביסוד ושורש העבודה בשם הזוהר דצריך להרהר בתשובה בשעת התקיעות, ובמנורת המאור כ' דעל כן אמרה תורה יום תרועה לשון שברון לב כמו תרועם בשבט ברזל, ובעולת שמואל כ' על התחינות שאומרים בין סדר לסדר דל"ה הפסק בין הברכה לתקיעה כי צורך התקיעות הן שיש בהן התעוררות לתשובה, ועי' מ"ב (סימן תקצ"ב סי"ב) ובשעה"צ (סקט"ו שם).

והנה הר"מ הנ"ל שכ' דבשופר יש רמז לתשובה, אמנם לא הזכיר ענין חרטה לשעבר ווידוי, ומשמע דהוי דין תשובה של קבלה להבא בלי חרטה. והשל"ה כ' בשם האר"י להתוודות בתקיעות, דאף שאין מתוודין ביו"ט שופר שאני, והמג"א כ' דהודוי הוי הפסק בין ברכה לתקיעה, אבל השל"ה ס"ל דל"ה הפסק דהוי מעיקר המצוה של עורו ישנים משנתכם. עכ"פ מבואר דהשופר הוי מעורר לתשובה, ולכן ל"ה הפסק. וכן בסדור הרש"ש מובא דהכרח גדול כהיום הזה לתשובה כי אין קול השופר פועל למעשה אם לא שעולה הקול בהתעוררות הלב בתשובה ואם לא הוא כנגן המנגן, ועוד כ' שם דכל הכ"ד דברים המעכבים את התשובה אינם מעכבים במהרהר בתשובה בשעת תקיעת שופר, ונראה הטעם דהתשובה ע"י השופר היא בגדר קבלה על העתיד, וגדרה הוא בהיות והשופר הוי המלכת הקב"ה, א"כ התשובה היא בגדר העולה לגדולה דמוחלין עונותיו, וביאר המהר"ל דכיון דעלה לגדולה שוב בוש משפלותו בחטאיו וכו', וה"נ בשופר, שהוא ממליך את הרבש"ע, ממילא מקבל עליו תשובה. וזהו שאמרו חז"ל "שופר שפרו מעשיכם", וכן אי' במד"ר פ' ויקרא דאפי' יש בידכם כמה עבירות אני מכסה עליהן.

ונראה לחדש דבעולה לגדולה וחתן ביום חופתו דמוחלין עונותיהם, היינו רק דאין נענשים על העבר, אבל לא נעשו עי"ז לצדיקים, דלזה בעינן תשובה וודוי על העבר, ומה"ט נראה לי ברור דלענין עדות עדיין פסולים הם עד שיתוודו, וכן נראה בכפרת יוהכ"פ לדעת רבי בשבועות (יג.) דיוהכ"פ מכפר בלי תשובה, היינו דהוי כפרה מעונשים על חטא, אבל לא נעשה לצדיק בלי וידוי ועדיין פסול הוא לעדות, ומצאתי שכתב כן בשו"ת תורת חסד (אבה"ע סימן ו אות ה) עי"ש. ונראה דזה הביאור בתו"י ותורא"ש (יומא פה:) שכ' דלרבי היינו כפרה מקופיא אבל ל"ה כפרה מקיבעא, תדע שהרי חרב המקדש וע"כ דלא נתכפר לגמרי עייש"ה, וי"ל הכוונה כדפי' דרק נתכפר דאינו נענש, אבל לא נעשה צדיק בלי תשובה, ומעתה נראה כן גם בתשובה שע"י השופר דהוי רק מחילת עוונות דע"י דהמליכו להשי"ת נמחלו העוונות, אבל ודאי בעי' לזה עשי"ת ויוהכ"פ להתוודות ולהסיר ממנו דין רשע.

והנה מצאתי דבר מחודש מהרי"ף שהובא בס' הנייר דבקריאת התורה דר"ה ירהרר בתשובה ואז פתוחה ידו של הקב"ה וכו', וז"ל ספר הנייר (יא. הלכות שופר ותפילה סדר התשובה מפי רב אלפס). אחר שאמרו קדיש יוציאו ס"ת שנים, באחד קורא בפרשת וירא וי"י פקד את שרה עד והאלקים ניסה. והשני ובחדש השביעי ומפטיר בשמואל ויהי איש אחד מן הרמתיים עד וירם קרן משיחו. ובעוד יקרא בתורה יתן כל איש לבו לשוב בלבו, כי באותה שעה מועלת מאד כי ידו של מלך פתוחה לקבלו.

ונראה לי ביאור דבריו דבקריאת התורה דראש השנה הוי גם ענין מלכויות, ביום א' דר"ה הוי פקידת שרה בדרך ניסית, וכן הנאמר בקרה"ת "באשר הוא שם" דהוא מובא בגמ' בר"ה על הדין בר"ה, וכן ביום ב' קוראים פרשת העקידה, דאמרו חז"ל דרואה אני כאילו עקדתם עצמכם, ומדוייק בקראי בנחמיה ח המובא בפסוקים דעזרא על הקריאה ובכו העם ועי"ש במלבי"ם דרצו להתענות ובכו מחמת שלא קיימו התורה ואמר להם עזרא דהוי חג ואכלו ממתקים וכו', וכנראה זהו המקור לרי"ף דשעת קריאת התורה בר"ה הוי מעבודת היום והוא שעת התעוררות לתשובה.



דרוש לעקידת יצחק

במשנה ברורה (סימן שכח סקל"א) הסתפק אם שרי לחלל שבת כדי להציל מי שרוצים לחייבו לעבור עבירה של יהרג ואל יעבור וימסור נפשו על כך, ומקובל במשפחת הח"ח זצ"ל דספיקו הוא כיון דבהנך עבירות ליכא לדינא דוחי בהם, דדינם ביהרג ואל יעבור, א"כ לא חשיב הצלה, ולהכי א"א לחלל עליו את השבת, דאדרבא שיקיים מצות קדוה"ש ויזכה בכך. והמ"ב כ' "דאפשר" דמחללין עליו את השבת עי"ש. ויש להוסיף, דבמ"ב מדוייק דקאי על הצלה מעבירה של יהרג ואל יעבור. ויש לדון דאם הוי עבירה של שבת שדינה ביעבור ואל יהרג בזה כיון דמחמיר על עצמו שלא כדין, ולשי' הרמב"ם בפ"ה מיסוה"ת אסור להחמיר על עצמו והרי הוא מתחייב בנפשו [ונתבאר בארוכה בספרי משא יד ח"א פ' לך לך], שוב אין מחללין עליו שבת להצילו. ובלבוש בסימן ש"ו גבי לאו דע"ז כ' דמחללין עליו שבת וה"ה גי"ע, אמנם בסימן שכ"ח סי"ג מיירי בעבירות שדינן דיעבור ואל יהרג ולכן אין מחללים בשבילן עייש"ה. וע"ע בפת"ת (יו"ד סימן קנז סק"ח) בשם השבו"י דבגזרה המלכות לעבור על הדת ומחוייב ליהרג ויכולים לברוח, והשיב דאם יכול לברוח עדיף לקיים וחי בהם ולא לעבור.

והנה בסליחות נאמר "מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה הוא יעננו", וצריך ביאור מהו מי שענה, והלא לא נזכר בפרשת העקידה שאברהם אבינו ביקש דבר, אלא כבש רחמיו ולא שאל על ההבטחה כי ביצחק יקרא לך זרע כמבואר במדרשים, אולם הקב"ה ענה לאברהם גם אם אברהם לא שאל, וזהו הנאמר (תהילים קיח, ה) מן המיצר קראתי "ענני" במרחב יה, ענני לשון עבר, בבחינת והיה טרם יקראו ואני אענה (ישעיה סה, כד, ועי"ש במלבי"ם), הקב"ה בוחן לבבות ויודע מה בלב האדם וכבר ענהו, וזוהי התפילה דמי שענה לאברהם אבינו הוא יעננו.

אכן בר"ן בתענית ריש פ"ב (ו, א מדפ"ה) כ' דמי שענה לאברהם אבינו על הצלתו של יצחק, ומבואר דאברהם אבינו התפלל על כך, וע"ע בח"א מהרש"א שם (טו, א), ובשל"ה בתורה אור בפ' וירא מתבאר עה"פ ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה, דזו היתה תפילה שימציא השי"ת שיה במקומו, ואם לא ימציא השם יתברך אזי לעולה בני, וז"ל השל"ה: "אמנם כי דייקת שפיר תמצא בפסוק ובדברי רבותינו ז"ל שהיו אב ובנו מצדדים ליפטר ממיתה זו, אם בפסוק כתיב 'ויאמר

אברהם אלהים יראה לו השה', וזו היה תפלה ממנו שימציא השם יתברך שה במקומו, וסיים אחר כך ואם לא ימציא לו השם יתברך שה אזי 'לעלה בני', מכל מקום התפלל הוא שיעשה לו השם יתברך נס, ושעל זה אנו אומרים 'מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה הוא יעננו', כי הוא נענה על תפלתו, ואם כן מהו זה השבח המופלא, הלא אמרו רבותינו ז"ל המוסר עצמו לקדושת השם על מנת שיעשה לו נס כו', ואם נעשה לו נס בוודאי לא נקרא מקדש השם מאחר שכוונתו היה על הנס. ובדברי רבותינו ז"ל מצינו גדולה מזה, איך היה אב ובנו מתפללים שיהיה נצול ונפדה ממות, איתא בילקוט 'וישם אתו על המזבח', עיני אברהם בעיני יצחק, ועיני יצחק בשמי שמים, והיו דמעות מנשרות ונופלות מעיני אברהם, עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעות. אמר ליה, בני, הואיל והתחלת על רביעית דמך יוצרך יזמין לך קרבן אחר תחתיך. באותה שעה פער פיו בבכיה וגעה געיה גדולה, והיו עיניו מרופפות וצופות לשכינה, והרים קולו ואמר 'אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי וגו'', עד כאן. אמת מה נהדר מה שהיה מוכן לעשות זה המעשה אם לא יהיה נענה בתפלתו, מכל מקום לא קיים 'עבדו את ה' בשמחה', וביקש טעדיקי לפטור מזה, ואם כן מה זה השבח הגדול שנשתבח וכו'.

וכן מצינו במדרש עה"פ ותכהנה עיניו מראות (בראשית כז, א) שכן היה מחמת דמעותיו שהתפלל לה' בשעת העקידה שלא יצטרך ליקרב עולה, וכ"ה באבות דרב נתן באותה שעה יצחק מסכים בפיו אבל בלבו אומר מי יצילני מיד אבי, אין לי עוזר אלא הקב"ה שנאמר עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ, ובילק"ש במגילת אסתר (תתנ"ו) אי' מכל דבר הקב"ה יכול להצילם הציל אברהם מהאש הציל יצחק מהעקידה, וכן אמרי' בסליחות בעשי"ת ביום חמישי (סליחה צב) קרא המלאך המליץ כשלקח אברהם את הסכין פדה את בנך יחידך מרדת שחת, וצ"ב אמאי חשיב מרדת שחת, ומבואר כנ"ל. וכ"ה בפייט שם 'מרום יראה לו השה והוא ישיב וכו' סוקר ספונות בני שועך יקשיב', היינו דנתקבלה תפילת יצחק אבינו. ולפ"ז שפיר ניחא דברי המ"ב הנ"ל דאפשר דגם בהולך ליהרג על קדוה"ש יש מצוה להצילו, דהרי חזינן דניתן כח התפילה לבטל צווי העקידה. [וראיתי דנין אם אאע"ה ויצחק אבינו אמרו ברכת הגומל אחר העקידה, ותליא במש"נ].

ובני הרה"ג רבי מרדכי שליט"א מח"ס שיורי עירובין (על עירובין) העירני לעוד מקורות בזה. ראה בדברי הרא"ש עה"ת בפ' האזינו שכ' וז"ל: "וא"ת למה אמר יעקב חבל נחלתו יותר מאברהם ויצחק, ויש להשיב כנשר שהוא רחמני על בניו וכו' שהרי אברהם נמצא אכזרי שרצה לשחוט את בנו ולא רצה להתפלל עליו וכו'". וברלב"ג כתב בביאור הפסוק ויאמר אברהם אלוקים יראה לו השה לעולה בני שאברהם התכוון לתפילה מי יתן ואלוקים יראה לו את השה לעולה ולא יהיה זה אתה בני. ובפיוטים להקליר מפורש כן דלכן לא ניתנה תורה ע"י אברהם אבינו בשכחו להתפלל על יצחק וכו', והדברים מופלאים.

ועד"ז מצינו בבעלי התוס' בפ' בשלח אז ישיר משה מיום שברא הקב"ה את העולם לא אמר אדם שירה לפניו עד שעמד משה ובני ישראל ואמרו שירה, ברא אדם הראשון לא אמר שירה לפניו, הציל לאברהם מכבשן האש לא אמר שירה לפניו, הציל ליצחק מן העקידה ולא אמר שירה לפניו, הציל ליעקב מן המלאך לא אמר שירה לפניו, וכיון שבאו ישראל להם הים עמדו ואמרו שירה לפניו.

ומקור הדברים הוא בשמו"ר (פרק כג): "אז ישיר משה, הה"ד פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל, ברא אדם הראשון ולא אמר שירה הציל אברהם מכבשן האש ומן המלכים ולא אמר שירה, וכן יצחק מן המאכלת ולא אמר שירה, וכן יעקב מן המלאך ומן עשו ומן אנשי שכם ולא אמר שירה, כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם מיד אמרו שירה לפני הקדוש ברוך הוא שנא' אז ישיר משה ובני ישראל הוי פיה פתחה בחכמה, אמר הקדוש ברוך הוא לאלו הייתי מצפה".

ומפורש דגם בנסיון העקידה שייך תפילה להצלת יצחק אבינו וכמש"נ.

והנה נאמר במתן תורה "במשוך היוכל המה יעלו בהר", וברש"י "שופר אילו של יצחק היה". ומבואר דהשופר של מעמד הר סיני שמור מזמן העקידה. וכן מצינו בחז"ל סיני מהיכן באה מהר המוריה שנתלש ההר ממקומו כחלה מעיסה, הרי דבעי למתן תורה את עקידת יצחק. ונראה דבמתן תורה כל מעלת ישראל היתה בהקדמת נעשה לנשמע, היינו ביטול דעתם לרצון השם, וזה היה שרשו בעקידת יצחק "ויאמר הנני", ורק בכח זה באו ישראל לקבלת התורה באמירת כל

אשר דיבר ה' נעשה ביטול רצונם, והבית הלוי (דרוש יז) כ' דבקבלת התורה מהני התחייבותם אף דהוי התחייבות לדבר שאינו קצוב, אלא מאחר ששיעבדו גופם, שוב נתחייבו לכל מה שנצטוו, וכח זה בא להם מעקידת יצחק וממסי"נ של האבות. וא"כ י"ל דעקידת יצחק היה הנסיון למות על קדוה"ש, ובמתן תורה היה המסי"נ לחיות על קדוש השם, ולכן שייך תפילה בשעת העקידה, היינו לבקש מהקב"ה לזכות לקדוה"ש בחיים וזהו תפילת יצחק אבינו.

ובזה יש לבאר הא דאי' בברכות (סא:) שבשעה שסרקו את בשרו של ר"ע קרא ק"ש, וא"ל תלמידיו עד כאן וא"ל כל ימי הייתי מצטער מתי יבא פסוק זה ובכל נפשך לידי ואקימנו אפי' בשעה שנוטל את נפשך וכו', דהכוונה דר"ע חשש כל ימיו דכיון דהוא בן גרים, לית ביה הך כח מסירות נפש שירשו בני ישראל מאברהם אבינו, וזה ששמח ר"ע בשעת עקידתו, שנתקיים בו מה שכל ימיו היה מצטער עד שיגיע לידו, לידע שיש בו ממידתו של אברהם אבינו. ויש לבאר בזה המפורסם בשם הגר"א דהיה יכול להציל את הגר צדק הידוע ע"י שם המפורש, והגר לא הסכים, והיינו דדוקא בגר המסי"נ היא השלמת גרותו, ואולי אם היה הדבר במסי"נ של ישראל צריך להצילו גם ע"י שם המפורש והוי בכלל הצלה, [אם כי הוי הצלה סגולית], ודומה לדברי המ"ב הנ"ל.



עבודת הקרבה בעקידת יצחק

בילקוט סי' קא הביא (מפרקי דר"א) דאברהם אבינו בעקידה היה ככהן גדול הגיש את מנחתו ואת נסכו, ובזית רענן כ' דהא דקאמר דהוי ככהן גדול הוא משום דבלא"ה איך יקריב אברהם אבינו את יצחק הא הוי אונן ע"י שחיטת יצחק, ואונן פסול לעבודה, ולכך קאמר דהוי ככהן גדול דכהן גדול עובד אונן, וראה בהגהות הרד"ל (על הפרקי דר"א שם) [ויש להוסיף דהרי אונן אינו משלח קרבנות ואיך הביא אאע"ה את קרבנו, ויצחק אבינו חשיב כקרבנו של אברהם, וכך הוא הנוסח בסליחות דהקריבו לשם בעליו, אמנם כיון דהוי ככהן גדול, הרי בכ"ג דינו דכשם דעובד אונן ה"נ משלח קרבן באנינות כמש"כ המנ"ח בהגהות על הר"מ

ביא"מ (פ"ב הי"א), ומבואר כן ברש"י מו"ק (יד:) ובב"ק (קי), וברמב"ם (כה"מ פ"ד ה"י) עי"ש].

וכבר תמה המקור ברוך בסימן ה' דלשיטת רש"י ביומא (יג:) בהתחיל בעבודה ונעשה אונן יכול לגמור את העבודה, וא"כ בלא"ה אף דנעשה אונן אחר השחיטה הא בנעשה האונן אחר שהתחיל יכול לגמור, ובצ"פ כ' דשחיטה כיון דל"ה עבודה לא חשיב התחיל בעבודה לענין דגומר עבודות הקרבן באנינות. אכן נראה דזה אינו דדוקא כל שחיטה ל"ה עבודה כר"י מאורליינש בזבחים (יד:) כיון דשוה בחולין, אבל בעקידה כיון דשחיטת אדם אינו בחולין הוי שפיר עבודה, ומפורש כן במדרש דבשעת העקידה הלך לשחטו בימין, הרי דחשיב עבודה.

ושמעתי מהו"כ אאמו"ר הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל ראב"ד ת"א ומח"ס תורת הקודש דלהכי קתני בילקוט ככה"ג הגיש מנחתו ונסכו דהיינו לענין הנסכים, דעל הקרבת הנסכים ל"ש לומר דכיון דהתחיל העבודה גומר באנינות, דהא נסכים כיון דמקריבו אף לאחר עשרה ימים נידון לקרבן בפ"ע, ובאונן אף דגומר עבודתו מ"מ אינו מקריב הנסכים אף כשבאים עם הזבח, וניחא שפיר הילקוט דקתני דהוי ככה"ג, דהיינו לענין שיכול להקריב הנסכים ע"כ. ומבואר דהיו נסכים בעקידת יצחק, ונראה דזה הנא' "יצחק ירנן" דקאי על העקידה כמש"כ הב"י בריש או"ח, ונסכים היינו שירה בשעת הקרבת הנסכים. [וצ"ע הא דבפרשת העקידה לא נזכר כלל הבאת הנסכים].

ומצאתי דבר נפלא דהזי"ר בעצמו בספרו בעמוד יב סו"פ וירא הרגיש בזה שהרי כ' להקשות על הילקוט וז"ל: "דצ"ע נסכים מאן דכר שמיה, וא"ל משום דאין עולה בלא מנחה ונסכים דהא צריך להקריב העולה תחילה ועדיין לא הקריב יצחק, וי"ל דמש"ה קאמר הגיש מנחתו ולא קאמר הקריב, והא דקאמר ככ"ג משום דקשה כיון שיקריב את יצחק יהיה אונן וא"כ יאסר להקריב אח"כ מנחה ונסכים לזה אמרו ככ"ג דקי"ל כ"ג מקריב אונן" עכ"ל, הרי להדיא בדבריו דהנא' דאברהם היה ככהן גדול היינו משום הקרבת הנסכים וכמש"נ.

ונראה לומר עוד בישוב קו' המקו"ב דהוי אונן, ובהקדם קו' הגבו"א ביומא שם דמ"ש דבאונן גומר עבודתו, ואילו לענין בעל מום אמרי' בזבחים (טו.) דאף בנקטעה ידו עד שלא הגיע הדם למזבח פסול וכ"ש דבנעשה בע"מ באמצע

העבודה דפסול. ונראה מוכרח דחלוק פסול אונן לעבודה מכל הפסולים, דבע"מ ושאר פסולים הוי פסול בכהונה, דחסר בקדושתו לעבודה, ולהכי גם אם באמצע העבודה נעשה בע"מ עבודתו פסולה, משא"כ באונן פסולו לעבודה הוא מדיני האנינות, דכמו דאונן אינו מביא קרבנות ואינו אוכל בקדשים ה"נ אינו עובד, וי"ל יותר דהחילול עבודה באונן הוא מחמת דאיכא עליו "איסור" לעבוד מדיני האנינות, כמו דאינו אוכל בקדשים, ולחד מ"ד בריש פ"ב דזבחים ילפי' פסול אונן לעבודה מהא אינו אוכל בקדשים, וכ"ה לשון היד רמ"ה בסנהדרין (פג) שכ' דבהקריב אונן חילל וכיון דמחיל עבודה ש"מ איסורא נמי איכא וכו', ולהכי בכ"ג דעובד אונן ה"נ משלח קרבנות באנינות וכנ"ל, [וכן בבמה מסתבר דאונן משלח קרבנות כמו דמקריב באנינות, ובצל"ח בברכות (לו) כתב דאונן בבמה אוכל בקדשים, וכ"ה בקר"א (יבמות ע:), ועי' במש"ח (פ' ויגש)], ועי' בערוך לנר ביבמות (ע:) שדן דבשבת וי"ט דליכא אנינות יהיה כשר לעבודה ולאכילת קדשים, והיינו דכיון דליכא אז איסורי אנינות יהיה ראוי לעבודה.

ולפי המבואר הרי בלא"ה ל"ש לדון בעקידת יצחק לפסול אברהם אבינו מהקרבנו מדין אונן, דהרי כיון דנצטווה ע"כ ליכא לאיסור אנינות ותו ל"ש בזה פסול אונן, ועוד דכיון דהעקידה היתה בר"ה [וי"א דהיתה ביוהכ"פ ראה בשקל הקודש פ"ט ה"ד בבית"ל] דליכא אז איסורי אנינות, ה"נ ליכא פסול של אונן לעבודה וכנ"ל. [מיהו יש לדון דזה שייך לאחר שניתנה תורה ונצטוו על ר"ה ויוהכ"פ, אך במה שהאבות שמרו כה"ת קודם הצווי אין בזה לדחות איסורי אנינות אם הוזהרו בהם].

ולפ"ז ניחא היטב קו' הגבו"א דלהכי נעשה אונן באמצע העבודה יכול לגמור, וחלוק בזה מכל הפסולים, דכיון דליכא איסור בעבודה זו, דהא התחיל בה קודם שנעשה אונן, תו אינו מחלל העבודה ויכול לגמרה.



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

בדין שמע מקצת תקיעה – ומשך בתקיעה כשניים

א.

**מחלוקת הרמב"ן והרי"צ אבן גיאות אם כשמשך תקיעה אחת כשניים
יצא לפחות ידי תקיעה אחת**

ראש השנה (כו:): "...ושתי חצוצרות מן הצדדים. ותרי קלי מי משתמע, והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. לכך מאריך בשופר. למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא, תא שמע תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אמאי תיסלק ליה בתרת. פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" וכו'.

וכתב בחידושי הרמב"ן שם וז"ל: "הא דתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, הראשונים פירשו שאם תקע בתקיעה האחרונה של תר"ת והאריך בה כשתים כדי שתעלה לו אף לתקיעה ראשונה של תר"ת השני, לא עלתה לו אלא לאחת וצריך לתקוע תקיעה אחרת להתחלת תר"ת השני, אבל לתקיעה אחרונה של סימן ראשון עלתה לו, ובא רב יצחק אבן גיאת ז"ל ואמר שמצא בירושלמי שאף לתקיעה אחרונה של תר"ת ראשון לא עלתה לו, ומאי אלא אחת היא התקיעה ראשונה של סימן ראשון שתקע בה בפני עצמה וכו'. אבל בתחלה הוצרכתי לכתוב כי לפי דעתי אי אפשר לפרש משנתנו אין בידו אלא אחת על הראשונה, חדא שהרי כשאמרו בגמ' למימרא דשמע סוף תקיעה ולא תחילת תקיעה יצא, לא הקשו ממשנתנו עד שדקדקו וממילא תחלת תקיעה בלא סוף נמי יצא, [ו]אי ס"ד אותה התקיעה שנמשך בה לא עלתה כלל בלאו הכי נמי הוה יכול למידק ואם איתא דסוף תקיעה בלי תחילת תקיעה יצא הכא נמי תיפוק משום סופה בלא תחלתה, שהרי לשם מצוה הוא תוקע ומתכוין לשמוע תקיעת מצוה,

ואף על פי שלא עלתה לשתים כשתמצא לומר תחלה בלא סוף לא יצא וזו הואיל ולשתים נתכוין כשתים הן, מ"מ תיפוק תקיעה ראשונה משום סופה וכו' עכ"ל.

והמתבאר מדברי הרמב"ן שם, דס"ל דהירושלמי דאמר דאין בידו אפי' אחת הכוונה בתקע ומתעסק בתחילת התקיעה או בסופה, אך באופן שמשך בתקיעה כשתים אף דלא עלתה לו לתרתי, אין סיבה שלא תעלה לתקיעה אחת, ואף אם מצוות צריכות כוונה מ"מ הרי מכוין למצוה, ודלא כהרי"צ. והר"ן מבאר בדעת הרי"צ גיאות דאף דאין מצוות צריכות כוונה, מ"מ כיון שמכוין לצאת בתקיעה זו גם לתקיעה נוספת חשיב כמתעסק, ולגבי כל תקיעה לא יצא, כי החלק השני חשיב בזה כמתעסק ולכן לא עלתה לו אפי' לתקיעה אחת.

ובביאור דברי הרי"צ גיאות י"ל בג' אופנים: א. עצם זה שמכוין לחלק את התקיעה לשניים גורם לכך שכל חצי מהתקיעה חשיב לגבי החצי השני כמתעסק, ועל כן לא יצא ידי תקיעה בכל חלק מהתקיעה. ב. ס"ל דבעינן בכל תקיעה כוונה אם היא לפניה או לאחריה, וכשכיוון בתחילת התקיעה לתקיעה של אחריה ובסוף התקיעה לתקיעה של לפניה אינו יכול לצאת בכל חלק וחלק מן התקיעה, שכוונתו בחלק השני של התקיעה היא כוונה שאינה טובה לגבי החצי האחר. ג. י"ל אף אם לא בעינן בתקיעה כוונה שתהיה לפניה או לאחריה, מ"מ בעינן כוונה לאיזה סדר היא התקיעה, דהיינו דיש ג' תרועות ובעינן כוונה בתקיעות אם הן שייכות לתרועה ראשונה או שניה או שלישית, ולכן כשכיוון כאן בתחילת התקיעה לסדר ראשון ובסופה לסדר שני אין לראש סוף ולא לסוף ראש.

והנה הקשה הרמב"ן דלדברי הרי"צ גיאות, שפי' המשנה דבמשך התקיעה כשניים אין לו אלא אחת הכוונה רק אחת דהיינו התקיעה דקודם התרועה, מדוע כשהקשתה הגמ' "למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא" הוצרכה להוסיף "וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא" הרי אף בלא זה יקשה דכיון שסוף תקיעה בלא תחילה יצא א"כ יצא ידי תקיעה אחת לפחות. ואם נימא בביאור שיטת הרי"צ דבעינן כוונה בתקיעה אם היא לפני התרועה או אחרי התרועה לא שייך להקשות שיהי' לו לפחות תקיעה אחת דהיינו שסוף התקיעה תעלה לו, דזה א"א, כיון שסוף התקיעה לא יכולה לעלות לו לתקיעה של אחריה, ולכן הוצרכה הגמ' להוסיף שגם תחילת תקיעה בלא סוף מהני ולכן יעלה לו

תחילת התקיעה ללאחריה וסוף התקיעה ללפניה. וכן לפי' הג' שצריך לכוין לאיזה סדר התקיעה גם לא יקשה קושית הרמב"ן דמ"מ סוף התקיעה לא תעלה לסדר ראשון כיון שכוונתו בזה לסדר שני. אלא משמע שהרמב"ן הבין בשיטת הרי"צ כפי' הראשון, דמשום כוונתו לחלק התקיעה לשתיים לכן אין לרישא סיפא ולא לסיפא רישא, ולכן הקשה מדוע הוצרכה הגמ' להוסיף דאם סוף תקיעה מהני בלא תחילה אף תחילת תקיעה מהני בלא סוף דאף בלא זה יקשה דמ"מ סוף התקיעה תעלה לו דמה שכיון בזה לצאת תקיעה שלפניה אינו מקלקל ומועיל גם ללאחריה וה"ה אינו מקלקל הכוונה לאיזה סדר הוא תוקע.

שו"ר בחי' הריטב"א (דף כז עמוד א) לאחר שהביא את דברי הרי"צ הקשה וז"ל: "ועוד דמהיכא תיתי דבעינן כונה בתקיעות לראשונה או לשניה הא אפילו לדברי המחמיר לא בעינן אלא כונה לצאת" עכ"ל. משמע שהבין כצד הב' או הג', דאילו לצד הא' לא קשה קושיתו. והי' אפשר לפרש בדבריו אלו כצד הב' או הג' אך מהמשך דבריו שם משמע כצד הב', דכתב שם וז"ל: "ובפירוש אמר בירושלמי בהקורא את המגילה (מגילה פ"ב ה"ב) אמר ר' יוסה היה זה צריך ראשונה וזה אחרונה תקיעה אחת מוציא ידי שניהן, אלא דההיא יש לפרשה כשאחד תקע לשניהן ומתכוין בה לדעת שניהם וכל אחד מתכוין בה למה שצריך" עכ"ל. ועי' שם, שהביא קושית הרמב"ן מדוע הוצרכה הגמ' להוסיף דמדסוף תקיעה מהני ה"ה תחילה בלא סוף וכו', וכתב ע"כ וז"ל: "ומיהו הא לא קשיא לי דסוף התקיעה לדעת הרב ז"ל אינו בדין שתעלה להיות סוף לסימן זה שהרי הוא לא נתכוון בו אלא להיות תחלה לסימן השני" עכ"ל. אך עכ"פ הרמב"ן הבין בדעת הרי"צ כצד הראשון, דעצם כוונתו לשתי תקיעות היא כוונה שמקלקלת את סוף התקיעה ואת ההתחלה ולכן מובנת קושיתו הנ"ל.



ב.

בדברי התוס' בתקיעה שלאחריה אם יכלה לעלות ללפניה

ובתוספות (דף לג עמוד ב ד"ה שיעור תרועה, בסוף הדבור) כתבו וז"ל: "וצריך לדקדק באותן שלשים קולות שאנו תוקעין בישיבה שכשמסיים השלשה קשרקי"ם ומתחיל

הקשקי"ם או כשמסיים הקשקי"ם ומתחיל הקרקי"ם למה לי שתי תקיעות זו אחר זו ממה נפשך יפטר בתקיעה אחת דאי גנח ויליל הרי יצא בשלשה קשר"ק ואי גנח לחוד אותה תקיעה אחרונה של קשר"ק אחרון תעלה לו למנין קשר"ק וכן אם יליל אותה תקיעה אחרונה של קשר"ק אחרון תעלה לו למנין קר"ק ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה ומיהו אשכחן ומשך בשניה כשתים שהיתה עולה לשתים אי לאו משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן עכ"ל. הנה כתבו תחילה דאין מועילה תקיעה שלאחרי ללפניה אך הוכיחו דלא כן ממשיך בשניה כשתיים שהיתה עולה לשתיים. ותמוה מה הראיה משם הרי אמרי' שכוונתו היתה שיעלה לשתים תקיעות ללפניה ולאחריה. משמע שתוס' הבינו שכוונתו היתה בכל התקיעה לתקיעה שלאחריה, אך כיון שמשך כשתים יש כאן שתי תקיעות וממילא יצא גם לפניה, וא"כ הי' אפשר לדחות ראיתם ונימא דכוונתו לשתים תקיעות לפניה ולאחריה.

ואולם תוס' יכלו להוכיח, אם נימא דלא כהרי"צ גיאות, ונימא דידי תקיעה אחת יש לו, א"כ יהי' מוכח שכוונה שלפניה אינו מעכב מלצאת תקיעה שאחריה, דאם הוא מעכב א"כ יש לו רק ראש תקיעה בלא סוף, ואולם מתוס' משמע שהבינו שכל התקיעה מכוון ללאחריה. אך יש לומר בכוונת התוס' שכוונתם בממ"נ דאם מתכוין לשתיים אחת לפניה ואחת לאחריה, א"כ מדוע יש בידו אחת ואם מתכוין כולה ללאחריה א"כ איך היתה הו"א שיהי' לו שתיים.



ג.

בדברי הרמ"א בענין תקיעה שלאחריה אם מהני ללפניה

והנה בשו"ע (סימן תקצ סעיף ו) כתב הרמ"א וז"ל: "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא (ב"י)". וכתב ע"כ בבהגר"א שם כמ"ש בסי' תקפ"ח ס"ד הי' וכו'. שם נאמר היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם. ולכן בתקיעה אחרונה של סדר תשר"ת יכול לצאת גם תקיעה ראשונה של סדר תש"ת. ולכאורה א"כ מדוע צריך תנאי, גם בלא תנאי יועיל ממ"נ. ובאמת שגם מקושית

התוס' הנ"ל משמע כך. ובמגן אברהם (ס"ק ו) כתב וז"ל: "והתנה - דבתנאה מקרי שפיר מכוון אך לכתחלה לא רצו לתקן כך א"נ בשביל שלא יטעו לו' שא"צ אלא ש"ת" עכ"ל. מבואר דס"ל דדוקא בהתנה מהני. וז"ל השער הציון (סימן תקצ ס"ק כג): "אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בוודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה [כן מוכח בבית יוסף ומגן אברהם] עכ"ל. וצריך ביאור^(א).

אך י"ל דאף אם אין צריך כוונה ללפניה או לאחריה מ"מ בעינן כוונה לאיזה סדר, וזה דלא כהבנת הרמב"ן ברי"צ גיאות, אלא דא"כ הי' צריך להיות הדין כדברי הרי"צ גיאות, דבמשך בשניה כשתיים שלא תעלה כלל תקיעה, כי מחמת כוונתו אין לרישא סיפא ולא לסיפא רישא, והרי שם (בשו"ע תק"צ ס"ו) הביא המחלוקת בזה, וא"כ מה שהצריך הרמב"א תנאי וכפי שהבין המג"א זהו דוקא לדברי הרי"צ. אך י"ל דמחלוקת הרמב"ן והרי"צ היא בתקיעה שניה של תשר"ת ראשון ותקיעה ראשונה של תשר"ת שני וכאן איירי בתקיעה אחרונה של תשר"ת שלישי ותקיעה ראשונה של תש"ת, דבזה י"ל דכו"ע מודו דבעינן כוונה לאיזה סדר תקיעה זו, דכלפי תשר"ת תש"ת לא חשיבא כלל מצוה וכן להיפך^(ב). אך בשו"ע שם ס"ו הביא מחלוקת הרמב"ן והרי"צ באופן זה של תקיעה אחרונה של תשר"ת ותקיעה ראשונה של תש"ת וא"כ ס"ל דגם בזה פליג הרמב"ן וא"כ יקשה מדוע צריך תנאי. אא"כ נימא דזה דוקא לשיטת הרי"צ, וא"כ י"ל דס"ל דבעינן כוונה גם לפניה ולאחריה ומה שפסק השו"ע בסי' תקפ"ח ס"ד דמהני תקיעה אחת

(א). אח"כ ראיתי לשון הב"י בזה שם: "וה"ר אליה מזרחי ז"ל (בביאורו לסמ"ג הל' שופר יא ע"ד) תירץ דס"ל כרבי זירא (לג): דאמר מצות צריכות כוונה ותו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת ולא תקיעה אחרונה דתש"ת לשם תקיעה ראשונה דתשר"ת ותנאה לא שייכא הכא דאם כן ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה ע"כ, ואין דבריו נוחים לי דבתנאי שפיר מיקרי מכיון דאף על גב דמשום ספיקא מתנה מכל מקום מכיון הוא לצאת ידי חובת תקיעה".

(ב). המג"א שם ס"ק ה' הביא דברי הלבוש שדברי הרי"צ הם דוקא בתקיעה אחרונה של תשר"ת ותקיעה ראשונה של תש"ת אבל בתקיעה אחרונה של תשר"ת ראשון וראשונה של תשר"ת שני גם הרי"צ יודה שיצא ידי אחת והמג"א שם פליג דהרי"צ דבר בתקיעה אחרונה של תשר"ת ראשון. ולפי"ז הי' אפשר לומר להיפך דבתקיעה אחרונה של תשר"ת שלישי וראשונה של תש"ת הרמב"ן יודה להרי"צ, אך בשו"ע כתב מחלוקתם באופן זה.

להוציא לפניה או לאחריה, י"ל כדתירץ הריטב"א הובא לעיל ז"ל "אלא דההיא יש לפרשה כשאחד תקע לשניהן ומתכוין בה לדעת שניהם וכל אחד מתכוין בה למה שצריך".

ד.

בבאור מדוע לא הקשה הרמב"ן על הרי"צ מדברי הגמ' "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" דמ"מ מדוע לא יצא ידי אחת

והנה הבאנו לעיל קושית הרמב"ן על הרי"צ גיאות וז"ל: "אבל בתחלה הוצרכתי לכתוב כי לפי דעתי אי אפשר לפרש משנתנו אין בידו אלא אחת על הראשונה, חדא שהרי כשאמרו בגמ' למימרא דשמע סוף תקיעה ולא תחילת תקיעה יצא לא הקשו ממשנתנו עד שדקדקו וממילא תחלת תקיעה בלא סוף נמי יצא, [ו]אי ס"ד אותה התקיעה שנמשך בה לא עלתה כלל בלאו הכי נמי הוה יכול למידק ואם איתא דסוף תקיעה בלי תחילת תקיעה יצא הכא נמי תיפוק משום סופה בלא תחלתה, שהרי לשם מצוה הוא תוקע ומתכוין לשמוע תקיעת מצוה, ואף על פי שלא עלתה לשתיים כשתמצא לומר תחלה בלא סוף לא יצא וזו הואיל ולשתיים נתכוין כשתיים הן, מ"מ תיפוק תקיעה ראשונה משום סופה וכו'" עכ"ל.

וקשה דא"כ הי' לו להקשות בתירוץ הגמ' "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" דמ"מ אם מהני תקיעה סוף בלא תחילה או תחילה בלא סוף א"כ אף אם פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן, מ"מ שיעלה לו לתקיעה אחת ולדברי הרי"צ הרי פי' מתני' שלא עלתה כלל תקיעה זו, וזאת משום שאין לרישא סיפא ולא לסיפא רישא, אך כאן הרי סברה הגמ' דמהני. וי"ל דלא קשה די"ל דכיון דס"ל להרי"צ דכוונה לחלק לשתי תקיעות חשיב כמתעסק כלפי החצי השני א"כ י"ל דאף אם לא בעינן לשמוע את כל התקיעה מ"מ הרי מבואר בסוגיא בדף כח. דאם שמע מקצת תקיעה קודם עלות השחר ומקצתה לאחריה לא יצא, אף אם נאמר שבשמע מקצת תקיעה יצא מ"מ הוי תקיעה דחיובא משא"כ בקודם עלות השחר וא"כ י"ל דכיון שחשיב לדברי הרי"צ כמתעסק באותו חלק שכיון לצאת ידי תקיעה אחרת בזה הוי כחסר בתקיעה דחיובא ולכן לא יצא ידי תקיעה כלל.

אלא דא"כ צריך ביאור - מה הקשתה הגמ' דאם שמע סוף בלא תחילה או תחילה בלא סוף יצא, א"כ במשך התקיעה כשתים שיצא תרתי, הרי כאן שאני דכיון שחשיב כמתעסק לגבי התקיעה השניה א"כ בזה לא יצא וכמו בקודם עלות השחר. וצ"ל דאם יצא בתקיעה זו תרתי א"כ חשיב תקיעה דחיובא אלא דמהני רק אם יצא בשמע מקצת תקיעה. אך אם לא יצא בתרתי, מכיון שפסוקי תקיעה לא פסקינן, א"כ לא יצא אפי' אחת, כיון שבזה חשיב כאין כאן תקיעה דחיובא, כיון דבאותו מקצת חשיב כמתעסק.

וא"כ לא תקשה קושית הרמב"ן מדוע הגמ' היתה צריכה להקדים דמדסוף תקיעה מהני בלא תחילה גם תחילה מהני בלא סוף, דאם לא נאמר כן א"כ יוכל לצאת רק בסוף תקיעה וא"כ תחילת התקיעה חשיב לגבי סוף כמתעסק ולא יצא גם במה ששמע בסוף התקיעה, דתיחשב תחילת התקיעה כתקיעה דקודם עלות השחר, וא"כ קשה להבין קושית הרמב"ן כפי שהקשה אותה.

וי"ל בביאור דברי הרמב"ן, דהנה להבין קושית הגמ' שבמשך בתקיעה כשתים יצא ידי תרתי, הקשינו דהרי לדברי הרי"צ כיון שחשיב כמתעסק במקצת התקיעה א"כ בזה אף אם יוצא במקצת תקיעה מ"מ בתוקע מקצת קודם עלות השחר לא יוצא דאף דמהני לשמוע מקצת תקיעה מ"מ בעינן תקיעה דחיובא, וי"ל שלכן הבין הרמב"ן דכאן בקושיא זו לא הבינה הגמ' דבעינן תקיעה דחיובא ומה דאמרה הגמ' בדף כח. בענין מקצת תקיעה קודם עלות השחר י"ל בביאור הגמ' כשיטות הראשונים דאיירי כל הסוגיא בתוקע רק כשיעור ושומע מקצת שיעור [עי' מש"כ בזה לקמן] דע"ז הוא פשיטא שבעינן תקיעה דחיובא דודאי בעינן שיעור תקיעה ותקיעה דחיובא, אך באופן שמשך בתקיעה כשניים אם נאמר דאפשר לשמוע רק מקצת א"כ יהי' כשר גם אם חלק מן התקיעה אינה תקיעה דחיובא דמ"ש, דבזה ההבנה היא שאם אינו צריך לשמוע א"כ גם מעשה התקיעה אינו חלק מן התקיעה, ולכן הקשתה הגמ' דליפוק בתרתי, ורק בתי' הגמ' שאמרי' פסוקי תקיעה מהדדי לא פסקינן, א"כ יש שייכות לכל התקיעה לכל חלק וחלק מן התקיעה, א"כ י"ל דלכן גם לא יוצא אפי' ידי תקיעה אחת, כי בעינן שתהי' גם כל התקיעה תקיעה דחיובא. ועתה מובנת קושית הרמב"ן - מדוע צריך להוסיף בקושיא דמדסוף תקיעה מהני ה"ה תחילה בלא סוף, דבלא זה קשה דמ"מ יצא ידי תקיעה אחת.



ה.

**במחלוקת הראשונים בענין שמע מקצת תקיעה, אם יוצא ביש שעור
תקיעה באותו מקצת**

כתב הטור (סימן תקפז): "אם התחיל לתקוע בבור ועלה חוץ לבור וגמרה יצא שכל מה ששמע בין בפנים בין בחוץ היה קול שופר והאחרים לא יצאו אף על פי שבסוף התקיעה שמעו קול שופר כיון שלא שמעו קולו בתחילה לא יצאו ששומע תחלת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחלתה ואין באותה מקצת שיעור תקיעה לא יצא ובה"ע כתב שאפילו אם יש במקצתה שיעור תקיעה לא יצא" עכ"ל

לכאורה מחלוקתם תלויה בביאור סוגיין, דסברה הגמ' דבחצוצרות ושופר יוצא משום שמאריך בשופר, וכן בתוקע בבור, שהבינה הגמ' דמ"מ בתחילה הי' בלא הברה, אם הכוונה שבאותו מקצת יש שיעור תקיעה ולכן סברה הגמ' שמהני מקצת תקיעה או דודאי אין באותו מקצת שיעור תקיעה ואעפ"כ סברה הגמ' דיוצא דכיון שבתקיעה הי' שיעור יוצא אף אם שמע מקצת, ולבסוף הוכיחה הגמ' מתוקע בבור דלא מהני ובוזה תלוי מה המציאות בתוקע בבור, אם שומע רק מקצת שיעור ולכן לא יצא או שומע שיעור שלם ואעפ"כ לא יצא.

וברש"י בדף לג: על מה דתנן שם תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, כתב רש"י: "אין בידו אלא אחת - דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן". וכתב שם הרש"ש וז"ל: "רש"י במשנה ד"ה אין בידו. דפסוקי תקיעה כו'. לפי המסקנא לעיל (כו כח) דתחלה בלא סוף או איפכא לא כלום הוא לא היה צריך לזה ע"ש" עכ"ל. אך לכאורה לפי הראשונים שסוברים שכל הסוגיא בדף כז. כח. בענין לא שמע כל התקיעה איירי בשמע פחות מכשיעור וע"ז מסקנת הסוגיא דבעינן לשמוע כל השיעור, א"כ עדיין צריך לתי' הגמ' דפסוקי תקיעה אחת לשנים לא מפסקינן כי הרי איירי במשך בתקיעה כשניים וא"כ יש כאן שיעור לכל תקיעה.

והנה הטור הביא מחלוקת זו לגבי התחיל לתקוע בבור, שהי' כאן תקיעה דחיובא אלא ששמע מקצת, אך בב"י הביא ע"כ דברי רבנו ירוחם וז"ל כתב רבינו ירוחם (נ"ו ח"ב מח ע"ד) השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב או שאמר

למתעסק בתקיעות שהתחיל לתקוע כמתעסק בלא כיון להוציא ואמר ליה באמצע תכוין להוציאני ידי חובתי ותקע ומשך בה שיעור תקיעה לא יצא כיון דתחלתה לא הוי בחיוב ויש אומרים שיצא כיון דאיכא שיעור תקיעה בחיוב אף על פי שתחילתה לא הוי בחיוב וראשון עיקר ולזה נראה שהסכים הרא"ש (שם) עכ"ל. א"כ כתב מחלוקת זו לגבי שומע מקצת תקיעה שלא בחיוב. ושם הביא דעת הרא"ש שאף בשמע כדי שיעור לא יצא. ואילו הטור הביא הדעה הראשונה בסתמא שיוצא, וזה דלא כהרא"ש שהביא רבנו ירוחם. אלא שהי' מקום לחלק ביניהם דאף אם בנידון של הטור שכל התקיעה היתה בחיובא יוצא במקצת מ"מ במקצת שלא בחיובא יתכן דלא יצא.

אך לכאורה אם סוגיין איירי בשמע מקצת תקיעה היינו בפחות משיעור א"כ החילוק ששמענו בסוגיין בין תקיעה דחיובא לתקיעה שלא בחיובא הוא באותו מקצת שהוא מהשיעור א"כ החילוק בזה הוא פשוט ואינו מחודש כלל ואין מזה ראיה כלל לחלק בזה באופן שיש תקיעה כשיעור, וא"כ מהיכי תיתי שנחלק בזה בין שומע מקצת תקיעה למקצת שלא בחיובא. ובבהגר"א מבאר דהוא מחלוקת בירושלמי שהביא הרמב"ן שהזכרנו לעיל, ובזה נחלקו שם אם במקצת התקיעה הי' מתעסק אם יצא, והרי שם ודאי איירי שגם בלא אותו חלק של מתעסק יש שיעור תקיעה. וצ"ל שהך מ"ד שס"ל שיצא לא יקשה עליו משמע בבור וכקושיית הבבלי שהרי מקצת שמע בלא קול הברה, די"ל דס"ל דאף אם שמע מקצת היינו פחות מכשיעור [וזה יהי' ראיה לכאורה לפי' הוזה בסוגיין דהוא שמיעה של פחות משיעור] אך עכ"פ יתכן שפלוגתת הירושלמי היא גם לגבי שמע מקצת תקיעה ולא דוקא במקצת מתעסק. אך אולי יש קצת לדקדק מדנקט הירושלמי פלוגתייהו במתעסק יהי' ראיה דדוקא במקצת מתעסק יש צד שלא יצא ולא בשמע מקצת תקיעה דבזה י"ל דאם יש שיעור במה ששמע לכו"ע יצא. והי' אפשר לבאר כן בדעת הרא"ש.

ואף שכתבנו דאם בסוגיין איירי בתקע רק כשיעור ושמע מקצת, ובזה אמרה הגמ' חילוק זה בין איכא תקיעה דחיובא או לא וא"כ לא שמענו כלל שיש איזה שהוא דין בכל התקיעה אף דיש בלא זה שיעור, מ"מ גם בסוגיין שמענו שיש משמעות לכל התקיעה לענין שפסוקי תקיעה מהדדי לא פסקינן, דהיינו אף

דאפשר לשמוע מקצת תקיעה מ"מ יש משמעות לכל התקיעה, לענין זה שכיון ששייכת תקיעה זו לתקיעה אחת לא יתכן שיצא בזה ידי תקיעה נוספת, א"כ שמענו שיש דין בזה לכל התקיעה, אף אם לא צריך לשמוע אלא מקצת, א"כ י"ל דגם יש לחלק בזה בין תקיעה דחיובא לתקיעה שאינה דחיובא.

אך יעויין כאן בתוס' הרא"ש שהקשה מה הי' סברא זו לחלק בין תקיעה דחיובא לתקיעה דלא חיובא ולכן מבאר הסוגיא בדף כח. שחילקה בכך דאיירי במקצת שיעור קודם עלות השחר ומקצת לאחריו דבזה מובן דלא יתכן שיצא במקצת שיעור שתקע לאחר עלות השחר, דכיון שבעי שיעור בתקיעה ודאי צריך שיהי' בזמנה, אלא דיתכן שלא צריך לשמוע את כל התקיעה אך ודאי צריך תקיעה כשיעור ותקיעה דחיובא. וא"כ אינו מבין כלל סברא לחלק בזה בין תקיעה דחיובא לתקיעה דלא חיובא, וא"כ שיטה זו שסוברת בירושלמי דבמקצתה מתעסק לא יצא אף דאיכא שיעור אין לחלק לדעת תוס' הרא"ש בזה בין תקיעה דחיובא או לא, אלא כל הנידון אם צריך לשמוע תקיעה שלימה או לא, וא"כ לא יתכן לומר בדעת הרא"ש כדרכינו לומר דחלוק מקצת מתעסק משמע מקצת.

ולכאורה יש ראייה מהסוגיא (דף כח.), דהראשונים שפי' דהסוגיא איירי בשמע מקצת תקיעה פחות משיעור וע"ז הנידון בסוגיא וביארו כן כפי שכתבנו דהבינו דמאריך בשופר הכוונה לפחות משיעור וכן בתוקע בבור שהבינה הגמ' דיש עכ"פ מקצת תקיעה בלא קול הברה הכוונה לפחות משיעור, א"כ מה מקשה הגמ' על דברי רבה שאמר בדף כח. שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת על שפת הבור יצא, ומקשה הגמ' תא שמע התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא. דהי' אפשר לישב דרבה איירי בשמע שיעור תקיעה מחוץ לבור ולכן יצא. וי"ל דהבינה הגמ' דא"כ דאיירי בשמע שיעור מחוץ לבור א"כ ה"ה לענין מקצת קודם עלות השחר ומקצת לאחריו דהיינו אף בשמע שיעור לאחר עמוד השחר, וא"כ בזה אין לחלק חילוק הגמ' בין לא שמע מקצת למקצת שלא בחיובא. וזה ראייה שלשיטה זו אין לחלק בזה בין שמע שיעור תקיעה ומקצת התקיעה לא שמע לבין שמע שיעור ומקצת התקיעה שמעבר לשיעור הי' מתעסק.

ואולם לדברי הרי"צ גיאות אם סברה סוגיין בפי' מתני' כהירושלמי, דבמשך תקיעה לא יצא אף ידי תקיעה אחת, ובע"כ יהי' הביאור דבמקצת מתעסק לא מהני, והרי הגמ' סברה דלא בעינן לשמוע כל התקיעה, ובע"כ שיש סברא לחלק בין מקצת מתעסק לבין תקיעה דחיובא, ולא שמע אלא מקצת, וכאן הרי איירי דמשך תקיעה כשתיים, א"כ יש שיעור לכל תקיעה בלא המתעסק ואעפ"כ לא יצא.

ובשולחן ערוך (סימן תקפז סעיף ג) כתב וז"ל: "השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב, ומקצתה בחיוב; או שאמר לתוקע כמתעסק: כוין להוציאני ידי חובתי, ותקע ומשך בה שיעור תקיעה, לא יצא; ויש אומרים שיצא אי איכא שיעור תקיעה בחיוב" עכ"ל, א"כ הביא המחלוקת כפי שכתבה רבינו ירוחם, דהיינו באופן שמקצת הי' שלא בחיוב, אך הרמ"א שם הוסיף וז"ל: "הגה: וה"ה אם שמע מקצת התקיעה קול הברה, כגון שהיה התוקע בבור והוא עומד בחוץ ובאמצע התקיעה יצא לחוץ (טור) עכ"ל. א"כ הרמ"א לא חילק בזה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יד) כתב על דברי המחבר וז"ל: "לא יצא - שהרי עכ"פ חסר לו התחלת התקיעה וה"ה נמי אם כל התקיעה היה בחיוב אלא שהוא נכנס באמצע התקיעה או שיצא מביהכ"נ באמצע התקיעה ושוב לא שמע לא יצא אף על פי שהיה שיעור תקיעה במה ששמע וכמאן דשמע חצי שיעור תקיעה דמי" עכ"ל. ולכאורה הרי הם דברי הרמ"א. ובשעה"צ (שם אות כ) כתב וז"ל: "פרי חדש ומטה יהודה ופרי מגדים בדעת הט"ז לקמן סימן תקפ"ח, ויבאר שם במשנה ברורה. ואין לחלק בין היה מקצת תקיעה פסולה כמו בתוקע מקצת קודם שעלה עמוד השחר ובין עניננו שהתקיעה כולו בחיוב רק הוא לא שמעה בכולה, דזהו רק לפי סלקא דעתך דש"ס דף כ"ח., אבל לפי המסקנא דכי קאמר רבה בתוקע ועולה, לא שני לן כלל וכל שלא שמע כולה תקיעה לא יצא, וכן משמע ברא"ש בסוגין, עיין שם. ועיין לקמן בסימן תקפ"ח סעיף ד במשנה ברורה" עכ"ל. ולכאורה הרי הם דברי הרמ"א.

ואיתא בשולחן ערוך סי' תקפח (סעיף ד) "היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם". וכתב המשנה ברורה שם (ס"ק יב) "שניהם - דוקא כל התקיעה נוכל להשתמש לזה ולזה אבל להפסיק חד תקיעה חציה לזה וחציה לזה כגון שתקע תקיעה ארוכה שיש בה כשיעור ב'

תקיעות ואחד התכוין לצאת מראשה עד חציה והשני מחציה עד סופה לא מהני ולא מידי דלא מפסקינן לה לחצאין ועיין לעיל סימן תקפ"ז במ"ב ס"ק י"ד עכ"ל. והם דברי הט"ז שם. ובביאור הלכה שם (ד"ה תקיעה אחת) כתב דבלבושי שרד משמע שהבין שהכוונה בדברי הט"ז אלו כדיעה הראשונה בסי' תקפ"ז דבעינן תקיעה שלימה לצאת ואף אם יש שיעור בחלקה לא יצא וה"ה כאן, אך הבאה"ל כתב שם שלא משמע כן דברי הט"ז אלא דכאן אמרי' לכו"ע פסוקי תקיעתא לא פסקינן, והביא אח"כ שם דברי הנהר שלום וז"ל: "אכן בספר נהר שלום חולק על הט"ז ודעתו דאפילו לדעה ראשונה שם יוצא בזה דע"כ לא פליגי בסוף סימן דלעיל אלא היכא דתחילתה לא הוי בחיוב אבל אי כולא בחיובא לכו"ע יצא ואין זה ענין לאפסוקי תקיעתא שלא נאמר אלא לחד גברא שאינה עולה לו לשני תקיעות כיון שנתחייב בקולות מופסקים עי"ש וצ"ע" עכ"ל. ולא הבנתי מש"כ דאי כולה תקיעתא בחיוב לכו"ע יצא הרי ברמ"א בסי' תקפ"ז כתב לא כך.



אוצר צום גדליה

◆ בירך על מאכל בצום ונזכר שצום הוא, האם יאכל
להימנע מברכה לבטלה? ◆

הרב שרגא בויאר

ראש כולל שערי תורה תל אביב

בירך על מאכל בצום ונזכר שצום הוא, האם יאכל להימנע מברכה לבטלה או לאו?

יל"ע במי שברך על מאכל באחד מד' צומות, ולאחר ברכתו נזכר שהיום צום, מי נימא דמשום חומר ברכה לבטלה נתיר לו לאכול מעט בעת הצום. או"ד דמוטב לא יאכל ושוא"ת עדיף, ואף שיעבור עי"ז איסור ברכה לבטלה.

כעי"ז יל"ע במי שבירך בשוגג על דבר האסור מדרבנן ולאחר ברכתו נודע לו שהדבר אסור, מי נימא דנתיר לו לעבור על האיסור דרבנן ע"מ שלא יעבור באיסור ברכה לבטלה.

ונבאר יסוד הספק:

א. המג"א (רטו סק"ו) הביא מחלוקת התוס' והרמב"ם לגבי המברך ברכה לבטלה, לדעת תוס' אין איסורו אלא מדרבנן. דמדאורייתא אין איסור אלא במוציא ש"ש סתם, אבל במוציא דרך ברכה אין בזה איסור. אמנם דעת הרמב"ם דאיסורו מדאורייתא והוא בכלל לא תשא האמור בתורה. ואם נימא דהוא דאורייתא הרי מסתבר דנתיר לו לאכול, שאיסור דרבנן חשיב דבר קל לעומת איסור דאורייתא, ובפרט דסגי באכילת דבר מועט, שאינו אלא מדין חצי שיעור. אמנם לדעת רוב הפוסקים, וכן הסיק בחזו"א (או"ח סי' קל"ז סק"ה), דאיסור ל"ת בכה"ג אינו אלא דרבנן. ויש להסתפק הי מינייהו חמיר טפי.

ב. צדדי הספק - הנה בעלמא אמרי', בכל מצב של התנגשות בין ב' איסורים או מצוות, דשוא"ת עדיף. ולפי"ז יל"ד היכא דמחד גיסא איכא ברכה לבטלה, ומאידך גיסא אם יאכל יעבור איסור אכילה בצום או אכילת דבר איסור. דמחד גיסא, שוא"ת עדיף שלא לאכול. ומאידך גיסא, בעלמא מיירי שאת האיסור עצמו הוא מבטל ע"י שוא"ת, אבל הכא מעיקרא איסור ברכה לבטלה נעשה ע"י קום ועשה, והשתא נמי לאכול דבר איסור הוא בקו"ע - מי אמרי' דמה שירצה יעשה, דבכל גווני הוא עובר איסור בקו"ע, או"ד דאיסור ברכה לבטלה כבר נעשה ואינו

עוסק אלא בהצלת האיסור. כל כה"ג נידון דעדיף שלא לאכול דהשתא מיהת אינו עובר בקו"ע. וע"כ אמרי' השתא שוא"ת עדיף.

כע"ז כ' התוס' (שבת ד.) גבי רדיית הפת דכיון שכבר נעשה האיסור במה שהניחו בתוך התנור אף שלא עבר האיסור עדיין לא חמיר כ"כ לעבוד על הצלתו איסור דרבנן. ה"נ כיון שעבר למעשה האיסור במה שהוציא ש"ש אין הנידון אלא על הנהגתי עכשיו ואינה אלא שוא"ת להימנע מלבטל את מעשה איסור ברכה לבטלה.

ג. עוד יש לדון דאפי' לצד דאיסור ברכה לבטלה אינו אלא דרבנן מ"מ חמיר טפי משאר איסורים דרבנן וכדיבואר. ושמא כה"ג אמרי' מוטב יעבור איסור קל של שאר איסורים דרבנן ואפי' בקו"ע, ואל יעבור איסור חמור של ברכה לבטלה. ומקור הדין הוא דהנה בכל ספק ברכה קיי"ל לקולא והטעם דספק דרבנן לקולא. אמנם מבואר באחרונים דאפי' אם רצה להחמיר ע"ע אינו רשאי והטעם משום ברכה לבטלה. וכ"כ השער הציון (רטו סק"א) וז"ל: "ובאמת משמע מכמה פוסקים דיש איסור בדבר, ונראה לי הטעם, דמשום דאסמכו הדבר אלא תשא, שהלאו הזה חמיר משאר לאוין, כדאיתא בשבועות ל"ט, עיין שם, דחשיב לה בגודל חומרה כחייבי כריתות ומיתות בית דין, וגם גדל עונשה, עיין שם בגמרא, לכך אפילו ספיקה חמור משאר ספיקי דרבנן ואסור להחמיר מספק".

וכ"כ במשנה ברורה (שם סק"כ): "כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך". ואף דלענין שאר דינים דרבנן כ' המל"מ (פ"ד מבכורות) דס"ס להחמיר אסור אפי' בדרבנן, הכא משום חומרא דברכה לבטלה חמיר טפי ואין מברכים.

וכבר כתב בזה רבינו מנוח (פ"ב הל' ק"ש הי"ג): "ידע שקרא ק"ש ונסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך דה"ל ספיקא דרבנן ולקולא. ותו דהו"ל ספק לא תשא ולחומרא ומשו"ה אינו חוזר ומברך כדי שלא יעשה ברכה לבטלה", עכ"ל. מבואר דחמיר ל"ת דלא אמרי' בהו כשאר איסורים ספק דרבנן לקולא.

ובפמ"ג (משב"ז סי' סז סק"א) עמד בדברי הר' מנוח בהא דהוצרך לב' טעמים. ותי' בתרי אנפי: חדא, דכל שבקל יכול להחמיר ראוי להחמיר. והטעם שאין להחמיר

לברך מפני איסור ל"ת. ועוד ביאר משום חזקת חיוב ולזה בעי לטעמא דל"ת וכמש"כ.

והשתא יל"ד דא"כ נדחה לשאר איסורים דרבנן דקילי, מפני איסור דל"ת.

ונראה להוכיח מדברי הפוסקים בהאי עניינא:

א. כתב השערי תשובה (תקסח) וז"ל: "כ' בר"י בשם נחפה בכסף דמי שהיה שרוי בתענית ולקח איזה מאכל ובירך עליו ונזכר מהתענית יאכל פחות מכזית מפני הברכה והתענית עולה לו, ובאדמת קודש גמגם בזה ואין דבריו נראה וכן מהר"ש גרמיוזאן כתב שיש לעשות כן ע"ש (וצ"ע בד' צומות שנראה דאסורים יש לו לו' מיד שנזכר בשכ"מ)". מבואר בדברי השע"ת דיש להימנע מלאכול ולא אמרי' דחמיר איסור ברכה לבטלה ויאכל מעט. וכן מורים ובאים גדולי ההוראה זצ"ל, וכן איתא בכף החיים שם ובדע"ת למהרש"ם.

וכע"ז איתא במשנה ברורה (תקטו סק"ה) בדין לקח בידו פרי מוקצה שנתלש בשבת, וז"ל: "ומשמע מסתימת הפוסקים דאפילו אם כבר בירך ע"ז אסור לבלוע דמוקצה הוא כשאר אכילת איסור". מבואר בזה שאין דוחים איסור דרבנן מפני ברכה לבטלה.

ב. אלא שיש להק' ע"ז מדברי הרמ"א (או"ח רעא, ה): "אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל. אבל בהבדלה יאכל תחלה, דהרי אין מבדילין על הפת". מבואר דאף שאסור לאכול קודם הבדלה בכדי שלא לעבור באיסור ברכה לבטלה מתירים לו לעבור איסור דרבנן אחר בקו"ע. ואמנם דעת המגן אברהם (שם סק"ב) וז"ל: "ובתשובת מהר"מ סי' ש"ב כתב ריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל דהא אסור לאכול קודם שיבדיל, ול"ד לגביל לתורי דא"צ לברך דהתם אסור מדאורייתא", עכ"ל.

ומ"מ המ"ב פסק כדעת הרמ"א. והשתא תיקשי מ"ש הבדלה דשרי לאכול קודם הבדלה, ממוקצה דכ' המ"ב לאסור לאכול ואפי' במקום ברכה לבטלה.

ג. והנה יש לדון בעיקר הנידון להתיר לעבור איסור דרבנן בשביל למנוע ברכה לבטלה. דהנה אף אם נתיר, הא מ"מ בכל אכילת איסור מדרבנן נקטי' שאין מברך

עליו. וכיון שמאכל זה אסור הרי שאף אם נדחה לאיסור מ"מ הא אין ראוי לברכה ונמצא דלא הועלנו כלום במה שנתירו לאכילה.

ואם כנים אנו בזה א"ש דאף דחמיר איסור ל"ת מ"מ לא יהני מידי במה דנתירו. ועדיין יק' מהא דבירך קודם הבדלה דהתירו לו לאכול ואמאי הא מ"מ הוא איסור ואין הברכה חלה.

וראיתי מי שכ' [בספר עטרת המועדים לגר"ע מדלוב שליט"א] דבאיסור גברא דרבנן שרי לברך עליו. וע"כ שאני הבדלה דהוא איסור גברא. משא"כ מוקצה דהוא איסור חפצא וע"כ אף שמצד חומרת ל"ת נתיר לעבור איסור, מ"מ לא יהני מה שנתיר מאחר ואין הברכה חלה ע"ז. ולפי"ז יסבור המ"ב בדין תענית דדוחים לתענית מפני איסור ל"ת ודמי להבדלה ול"ד למוקצה דהוא איסור חפצא.

ד. אמנם יש להעיר בזה. חדא, שהרי מבואר בט"ז (קצג) הובא במ"ב שם, שמי ששגג ואכל דבר איסור יכול לברך ברכה אחרונה כיון שלא עבר בשאט נפש על דברי תורה. ולפי"ז ה"נ בנידו"ד מאחר ואם נתיר לו את האיסור לאכול מחמת איסור ברכה לבטלה, הרי לא גרע בזה משוגג וממילא תחול ברכתו.

אלא שהעירוני דמ"מ כל איסור נתיר בכדי שלא יהיה ברכתו לבטלה ונמצא דיהיה שרי לברך על כל איסור שאחר שיברך נתיר לו את האיסור.

אלא די"ל דשאני הכא דבעת שבירך היה שוגג גמור שלא ידע כלל מהאיסור וא"כ ראויה ברכתו לחול. ואף עכשיו שכבר נודע לו האיסור מ"מ הא מתירים לו את האיסור ולא גרע משוגג שהרי לא עובר בשאט נפש^(א).

ה. ולענ"ד נראה דאין דוחים לשום איסור דרבנן מפני ברכה לבטלה וראייה לדבר מדברי המ"ב (קסז סקמ"ט) ובשעה"צ (שם) וז"ל: מי שבירך ונסתפק אם ברכתו עלתה

(א). ולענ"ד הכא עדיף טפי דאפי' אם לא כט"ז ושוגג אינו במרד היינו משום דעבר בשוגג. אבל הכא לאחר שכבר בירך באמת ראוי להתיר לו ואינו עובר איסור כלל. ואם מטעם שקודם שבירך שהיה אסור לו לברך, מ"מ אין הברכה באיסור סיבה שלא תחול כלל הברכה. ואטו מי שבירך על דבר איסור ואחר שבירך התירו לאיסור ברכתו לבטלה. וביותר מצינו בפמ"ג ר"ו סק"ח דמי שבירך בצום ימתין עד אחר הצום ולא יסיח דעתו ותעלה לו הברכה על מה שיאכל אחר הצום. ואפי' באיסור אחר מ"מ י"ל דהמברך על איסור אינו חיסרון כאילו אין מאכל כלל לפניו אלא דדין הוא דבוצע בך נאץ ה'. אבל אם לבסוף נמצא אופן לאכול בהיתר אין חיסרון בעיקר הברכה וה"נ בדידן.

לו אם לאו דאינו חוזר ומברך דהרי אסור לברך מספק. ורשאי לאכול מספק דספק להקל. ומ"מ אם רוצה להחמיר ע"ע ולא לאכול נמי רשאי, עכ"ל.

מבואר דאפי' בגוונא שעומד לו ספק איסור ברכה לבטלה מול ספק איסור אכילה בלא ברכה, דמותר לו להקל ולאכול בלא ברכה, מ"מ יכול להחמיר באיסור אכילה בלא ברכה ולא לאכול ואף דספק עובר באיסור ברכה לבטלה.

ו. ולעיל כ' לדון מצד דשתי העבירות חשיבי קו"ע שהרי את הברכה לבטלה גם הוציא ע"י קו"ע. וי"ל דעניין הקו"ע ושוא"ת אינו נידון רק על חומרת העבירה, דעבירה שנעשית ע"י קו"ע חמורה טפי משוא"ת דא"כ ה"נ הוצאת ש"ש היה ע"י קו"ע. אלא דכל שעומד עכשיו לעשות מעשה בקו"ע הוה מרידה טפי ומה שנעשה כבר אין להשיב וע"כ חמיר טפי אכילה בלא ברכה.

ז. ומ"מ ק' דהא בעלמא אמרי' דאיסור ברכה לבטלה חמיר טפי משאר איסורים, ואף דבשאר איסורים אמרי' ספק דרבנן לקולא בברכה לבטלה לא אמרי' ספק לקולא אלא לחומרא. וביותר אפי' בגוונא שיש ס"ס שאין ברכה לבטלה וכגון במש"כ המ"ב אכל בריה שהוא ספק שיעור כזית דפטור מלברך ואף דבעלמא כה"ג אפי' בספק דאורייתא מקילים דהוא ספק מחויב בברכה אחרונה מטעם בריה ספק אכל זית. וכה"ג הוה ליה ס"ס להקל. מ"מ ברכה לבטלה חמיר טפי. ואמאי לא יעבור הכא על איסור דרבנן בשביל להינצל מברכה לבטלה.

ונראה דהכא כבר עבר על איסור ברכה לבטלה, ומה שעושה עכשיו אינו אלא תיקון ואינו דומה למי שלא עבר את העבירה עדיין דחמיר טפי במה שעובר בידיים על איסור הוצאת ש"ש, דהכא כבר הוציא ומה שחייב השתא לתקן אין חיובו חמור טפי משאר חיובים דרבנן וע"כ כ' הפוסקים דכה"ג אין חובת תיקון הברכה דוחה לשאר איסורים.

וסמך לסברא זו מצינו בדברי התוס' (שבת ד.) בהא דל"א גבי רדיית הפת חטא כדי שיזכה חברך להצילו מאיסור דאורייתא. ואף שבעירובין מבואר דאמרי' לעשר שלא מן המוקף להציל ע"ה מאכילת טבל. ותי' התוס' שם בתי' קמא דשאני רדיית הפת שכבר נעשה מעשה האיסור, ואינו אלא להצילו שלא יעבור האיסור,

כה"ג ל"א חטא^ב. ה"נ בענייננו מאחר וכבר הוציא ש"ש ואין הנידון אלא במה שחייב השתא לתקן שלא יעבור האיסור – אין חיוב זה דוחה לכל איסור דרבנן אחר. משא"כ כה"ג שאוחז קודם הוצאת ש"ש ודאי חמיר איסורו יותר משאר איסורים.

ח. אלא דאם צדקו דבריננו יקשה מהא דהתיר הרמ"א לעבור על איסור אכילה קודם הבדלה בשביל למנוע שלא יהיה ברכה לבטלה, ואמאי הא אמרי' שאחר שנאמרה הברכה שוב לא חמירא כ"כ.

ונראה דאף שלא נתיר אחר שכבר הוציא הברכה מפיו לעבור איסור בקו"ע, מ"מ כל זה לעניין עבירת לאו דעצם העבירה הוא מרידה, משא"כ לעניין עשה דעיקרו הימנעות מקיום רצונו, דאף שעושה כן ע"י קו"ע מ"מ אינו אלא נמנע מאיסור ולא נידון כעובר עבירה בקו"ע אלא כמבטל רצונו ונדחה מפני עבירה של הוצאת ש"ש לבטלה.

והשתא נראה לענין הבדלה, דאף שאמרו אסור לאכול לפני הבדלה, אי"ז איסור בפ"ע כקו"ע, אלא כל גדרו הוא קיום מצוות הבדלה כתיקנה, וכדמצינו דאם אין לו יין להבדיל אין איסור לאכול. וממילא כל איסורו הוא פרט בדיני הבדלה ולא חמיר מהבדלה גופא שנבטלה בשביל להימנע מברכה לבטלה, ה"נ נתיר לאיסור אכילה קודם הבדלה שהוא מכלל דיני הבדלה. ואף שבפועל הוא עובר על אכילה קודם הבדלה בקו"ע, מ"מ יסוד עניינו שנמנע מקיום מצווה הבדלה כתיקנה ולזה מבטלי' לה בפני איסור ברכה לבטלה.

ולפי"ז א"ש דבמוקצה ובצום וכן בשאר דבר איסור, אכן לא נתיר בשביל למנוע איסור ברכה לבטלה לעשות מעשה בידיים, משא"כ בכל המצוות דרבנן נתיר לבטלן מפני ברכה לבטלה דסו"ס אינו אלא נמנע מלעשות מצווה ואינו עובר איסור. וע"כ איסור אכילה קודם הבדלה נתיר לאכול בכדי למנוע איסור ברכה לבטלה.

(ב). ואף דהתם לא כ' התוס' כן אלא לעניין חטא כדי שיזכה חברך אבל לעניין חטא עצמו מבואר בגמ' דאף כה"ג אמרי' חטא. מ"מ היינו משום דהתם איירי בדרבנן מול חייבי מיתתה של שבת אבל בב' דרבנן אפשר דהוא סברא אף על עצמו.

ט. אלא דלנתבאר דבשביל שלא לעבור באיסור ברכה לבטלה נבטל לקיום עשה ולא נבטל לאיסור ל"ת שוב יל"ע בדינא דאכילה בלא ברכה, דמבואר במ"ב דשרי ליה להחמיר ולא לאכול. והשתא יל"ד אם גדר חיוב ברכה הוא כמצווה או כאיסור לאכול בלא ברכה. ואם עניינו כמצווה היאך שרי ליה להחמיר ע"ע והא סו"ס מבטלים למצווה מפני איסור ברכה לבטלה. אמנם אם נימא דהאיסור לאכול בלא ברכה יסודו בדין איסור א"ש הא דרשאי להחמיר ע"ע. ומוכח לנתבאר דגדר האיסור לאכול בלא ברכה הוא גדר איסור ולא מצווה בעלמא ויש להאריך בנידון זה טובא ואכ"מ.

י. ואולי יש לדחות הראייה מהמ"ב בדין ספק ברכה לבטלה מול ספק אכילה בלא ברכה דכ' דיכול להחמיר. דשמא ספק שאני, דאפשר שיעבור על איסור אכילה בלא ברכה ולא יתקן את הברכה שבירך לבטלה, דשמא ברכה שבירך אינה ראויה. ואף שיש צד שיתקן, אם ברכתו ראויה, מ"מ לא נתיר לו לעבור צד איסור בשביל להינצל רק מצד איסור. אמנם שמא בוודאי איסור ברכה לבטלה נדחה לאיסורא דאכילה בלא ברכה.



אוצר יום הכיפורים

גדר וידוי ווידוי של עכן ♦ היכן היה מתפלל כהן גדול
את תפילתו ביום הכיפורים, האם בהיכל או בקדש
הקדשים ♦ האם צריך נר ששבת ביוה"כ שחל בשבת

גדר וידוי וידוי של עכן

מהות הוידוי

אחד מהפרטים החשובים ביותר במצוות התשובה הוא ענין הוידוי. וכידוע, לפי דעת הרמב"ם, הוידוי הוא עיקר מצוות העשה^(א) שנצטוונו בענין התשובה^(ב). וזה לשונו: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישבו מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתוודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה" (הלכות תשובה פ"א ה"א).

לעומתו בשע"ת לרבינו יונה (א, מ) הביא את ענין הוידוי בקיצור נמרץ, ורק כפרט אחד מתוך עשרים (!) עיקרי התשובה.

(* לע"נ אמי היקרה והנעימה פרידה שולמית ע"ה תנצב"ה.

(א). וגם משמע בדברי הרמב"ם שם שהוא מעכב את התשובה והכפרה, עיי"ש היטב. ולא כשיטת המנח"ח תחילת מ"ע סד שכתב שהוידוי הוא מ"ע בפני עצמו, ואינו מעכב את התשובה, עיי"ש.

(ב). עמדו על חידוש זה רבים, ונביא כאן דברי מרן הראי"ה זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סי' קכח): "ובעצם הדבר, מאי דפשיטא ליה להג"ר חיד"א דתשובה קרויה מ"ע - אינו דבר פשוט. שהרי לשון הרמב"ם בריש הל' תשובה מורה, שהתשובה אינה בכלל מ"ע, אלא שהמצוה היא שכשיעשה תשובה אז יתוודה. דסבירא ליה להרמב"ם שלא מצינו בפירוש שאמרה תורה בלשון מצוה על התשובה, ואף על פי שהיא סגולה יקרה לכפר על העוונות, מ"מ מצות עשה אינה... אמנם י"ל שסמכו עצמם על לשון הציון של הרמב"ם בראש הל' תשובה, שכתוב בו: 'מ"ע שישבו החוטא מחטאו ויתוודה', משמע שגם התשובה בכלל מ"ע. אבל מאחר שאנו רואים מפורש בדבריו שבפנים שכתב שהמ"ע היא הוידוי, שבאה מצוה זו כשישוב, מוכרחים אנו לומר ששיטתא דלישנא הוא בציון הנ"ל, והעיקר הוא סמך אוידוי שסיים בו שהיא המ"ע. וכד הוינא טליא שמעתי מהרב הגאון ר' אברהם חיים שפירא ז"ל, הרב דסמארגאן, בנו של הגאון ר' ליב הרב דקאוונא ז"ל, שצריך להגיה גם בציון: 'שכשישוב החוטא מחטאו יתוודה', והדין עימו ז"ל. וכן מבואר בלשון הר"מ בסהמ"צ הארוך ובציונים שבתחילת הי"ד, מצוה ע"ג, שהמצוה היא הוידוי ולא התשובה, שהיא כללית וגדולה מאד, אבל לתוכן של מ"ע לא יש לה שייכות". [וע"ע בתחילת הספר "על התשובה" לגריד"ס זצ"ל, עמ' 38, בשם אביו הגרמ"ס זצ"ל, שלא הסכים להבנה זו בדעת הרמב"ם, וסובר שגם התשובה היא מ"ע, עיי"ש].

ומהו עיקר הענין והחידוש של מצוות הוידוי? לכא' עיקר ההדגשה הוא על הדיבור לעומת המחשבה, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ב:

"ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בליבו".

אבל נראה^ג שפרט עיקרי מאד נמצא ברמב"ם הנ"ל פ"א ה"א, שבו הגדיר את המצוה: "להתוודות לפני האל ברוך הוא". והוא מבואר גם בהמשך דבריו שם בנוסח הוידוי: "כיצד מתוודין? אומר אנא השם", חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה. וזהו עיקרו של וידוי".

נמצא שהגדרת הוידוי היא לעמוד לפני ה' ולומר לפניו את דבר התשובה, ולא די לחשוב או לומר לעצמו".

דהנה מצאנו חילוק עקרוני בין קריאת שמע לתפילת שמונה עשרה: קריאת שמע היא עבודה שנעשית בין האדם לעצמו^ד. מצווים אנחנו לקרוא פרשיות אלו

ג). עיקרי הדברים בגדר הוידוי שמעתי בזמנו ממו"ר הרב מרדכי שטרנברג שליט"א.

ד). זהו נוסח הוידוי של כהן גדול ביוכ"פ, והרמב"ם מחדש כאן, שנקט אותו כנוסח הרגיל של הוידוי.

ה). בשולחן ערוך הרב (סי' תרו סע' ד) כתב: "אם לא פירט את חטאיו אלא אמר סתם 'חטאתי' יצא ידי מצות וידוי, ומכל מקום לכתחילה נכון לפרט את החטא שיאמר עשיתי כך וכך". נראה שגם מש"כ שדי באמירת "חטאתי" צ"ל גם "לפניך" וכדומה בפניה לקב"ה, אלא שבא לשלול שא"צ פירוט. וכהנה בשאר ספרים אם נכתב שדי באמירת "חטאתי" צריכים בדיקה בענין המדובר באותו משפט.

ו). ודאי שתמיד אנחנו לפני ה', ושיויתי ה' לנגדי תמיד, וכש"כ בשעת קיום מצוה כמו ק"ש, אלא שמעשה המצוה אינה באופן של פניה אליו. [המושג של "לפני השם" בתורה יש לו משמעויות שונות, כגון שהמלחמה לכיבוש הארץ היא לפני ה' (ראה בפרשת מטות בדיבור מרע"ה אל בני גד וראובן), ועוד. גם לגבי הגדרה הלכתית של המקומות, כבר באר היטב המלבי"ם דברים פרק יב, יג: "כבר בארתי (צו סי' כ"ו בתורה אור שם), שלפני ה' הנאמר בתורה אין מקומו שוה בכל מקום, שלפעמים יציין קה"ק, ולפעמים יציין את ההיכל, ולפעמים יציין מקום מיוחד מן המזבח, ולפעמים יציין כלל העזרה, ולפעמים יציין כלל ירושלים, ובארתי שם כי בקדושה יש מדרגות מדרגות ויאמר בכל מקום לפני ה' לפי ענינם". בכל אופן כאן ודאי שאין הכוונה ברמב"ם לציון מקום, אלא לפניה לקב"ה.

לעצמנו ולהתחזק באמונה. ואילו התפילה כל מהותה היא לעמוד לפני ה', כאילו שכינה כנגדו^(ז). וז"ל רש"י בברכות (כה, א): "לתפילה צריך הוא להראות את עצמו^(ח) כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך".

ולפי המבואר ברמב"ם הנ"ל, מצוות הוידוי היא גם כעין שמונה עשרה מהבחינה הזאת שהיא "לפני ה'".

ובכך יובנו מספר הלכות בוידוי^(ט), כגון שוידוי נאמר דוקא מעומד^(י), וידוי ביוכ"פ הוא בתוך התפילה^(יא), וגם כל השנה מצאנו מעלה לוידוי בתוך התפילה ממש^(יב), ועוד^(יג).

(ז). וכתב בדרישה (יו"ד סי' ר) לחדש שנראה הגדרה זו מבחינה הלכתית (לגבי כיסוי הערוה) רק לגבי תפילה, ולא בשאר הברכות אף על פי שמדבר עם השם באמרו ברוך אתה ה' וכו', עיי"ש.

(ח). רש"י בגמ' דפוס ונציה: לראות את עצמו.

(ט). אע"פ שאין הכרח שגם הלכתית תהיה נפק"מ מהגדר, ראה לעיל הערה ז' לגבי ברכות.

(י). ראה בספר שדה אברהם לגר"א קוק שליט"א, ר"י מאור התלמוד רחובות, הל' יוכ"פ, שהרחיב בגדרי דין זה.

(יא). וידוי בחזרת הש"ץ הוא ממש בתוך התפילה (ממילא יל"ע האם וידוי שאחרי מעריב נחשב וידוי ממש, וראה לגר"א נבנצל שליט"א בספרו ירושלים במועדיה על חודש תשרי), וגם וידוי בתפילת לחש הוא בהוספות בסוף לפני שעקר רגליו בשלוש פסיעות, וביחוד לדעת הגר"א (אמרי נועם, ברכות ג, ב) שאין לומר לפני הוידוי "יהיו לרצון אמרי פי" וכו' כדי שהוידוי יהיה ממש חלק מהתפילה (ולא עונים בו לקדיש וקדושה וכו'), ובחכמת שלמה לגר"ש קלוגר סי' תרכג הסתפק שאולי הוידוי חלק מהתפילה וכתפילה אריכתא דמי, ואם לא אמרו חוזר על התפילה. ובספר מועדי הגר"ח ח"א תשובה תנ"א דן האם אסור לעבור לפני האומר וידוי בתפילתו, שהוא כחלק מהתפילה).

(יב). סוטה לב, ב: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מפני מה תקנו תפילה בלחש, כדי שלא לבייש את עוברי עבירה". ופירש"י: "שלא לבייש את עוברי עבירה - המתוודים בתפילתם על עבירות שבידם" ("ופורטים את החטא", מאירי). ומשמע שהוא דבר שכיח שיש וידוי בתוך התפילה, ובגללו תקנו שכל תפילת היחיד תהיה תמיד בלחש.

(יג). ויל"ע בעוד הלכות בוידוי לפי זה, כגון האם בוידוי יהיה דין שצריך לכסות ליבו, כיון שעומד לפני המלך, האם יהיה דין של "היכון" כמו בשמו"ע, האם יש חומרא יותר גדולה בכוונה, כשמונה עשרה, האם צריך לחזור אחרי מים ואין די במידי דמנקי (ראה סמ"ג עשין יח), ויל"ע בכל זה (הערת הרב מרדכי פטררובינד שליט"א).

ועוד יתכן שוידוי ביוכ"פ הוא יותר בגדר "לפני ה'" מאשר סתם וידויים, מצד עיצומו ומהותו של היום הקדוש, שהרי נאמר בו (ויקרא טז, ל): "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם, מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ". וכתב בתרגום יונתן: "וְאַתּוֹן קָדִים יִי תוֹדוֹן סוּרְחָנוֹתְכוֹן וְתִיִּדְכוֹן"^(ד). אם כן מדובר בפסוק על אמירת הוידוי ביוכ"פ^(ט), ושהיא "לפני ה'".



טעם ומקור הדבר שהוידוי לפני ה'

המקור לדברי הרמב"ם לא התפרש, שהרי בפסוק "והתוודו את חטאתם" לא מפורש האופן של הוידוי. ויתכן שלמד זאת מסברא^(טז). ועוד, שאולי מקורו מהנוסח "אנא השם", שהבין הרמב"ם ממקור בחז"ל שהוא בכל הוידויים, וא"כ מפורש שיש פניה לה'.

טעם הדבר אפשר לומר^(יז) שכך הוידוי יותר אמיתי ובמחשבה יותר מבוררת וגמורה מאשר אם יאמר לעצמו.

ועוד אפ"ל הטעם, שכשם שאם פגע בחבירו צריך לפנות אליו (מצד הסברא הפשוטה שהוא ה"בעלים" על זה, או מצד שכך יותר דרך הכנעה ובושה), ואין יוכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, כע"ז גם כשהחוטא המרה את דברו של הקב"ה^(יח) צריך לפנות אליו.

(ד). תודתי לרב מרדכי פטרפרוינד שליט"א על הזכרת הת"י.

(טו). גם בספורנו הזכיר כאן וידוי. אמנם בכלי יקר הדגיש בהטהרות "לפני ה'" בעיקר את התשובה הפנימית.

(טז). אולי גם משם "וידוי" בהשוואתו לוידוי מעשרות (כקרוי כך בלשון חז"ל), שהוא "ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ" (דברים כו, יג). ובמלבי"ם שם כתב: "כשהאדם יאמר חשבון מעשיו לפני ה', הן כשעבר על מצות ה' והן שעשה כמצות ה', נקרא בשם וידוי, שענינו דברים הנאמרים בלחש לפני מלך המשפט". וראה גם בכתב וקבלה דברים יב, ו ש"וידוי מעשרות" הוא מלשון תודה [תודתי לרב מאיר ברקוביץ שליט"א שהעיר להשוואה הנ"ל בין המצוות].

(יז). [ראה לקמן בדרך של רבינו בחיי בכד הקמח, ולפ"ז נראה שהוא כדרך א' כאן.

יח). אע"פ שכמובן לא "פגע בו", ראה דברים לב, ה ורש"י, ואיוב לה, ו.

וע"ע אופן בספר "מן הבאר" (לרב אלימלך בר שאול זצ"ל, רבה של רחובות) פרק תשובה וטהרה (מהדורה ישנה עמ' 251-252), שבאר שמלבד תשובה מן החטא יש תשובה אל השם, וזה ענין הוידוי, עיי"ש בדבריו המרוממים.



הוידוי אצל עכן

שנינו במשנה (סנהדרין פ"ו מ"ב) לגבי הרוגי ב"ד:

היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות אומרים לו התוודה^ט, שכן דרך המומתין מתוודין, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא, שכן מצינו בעכן שאמר לו יהושע בני שים נא כבוד לאלהי ישראל ותן לו תודה וגו', ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי וכזאת וגו'. ומנין שכיפר לו וידוי שנאמר ויאמר יהושע למה עכרתנו יעכרך ה' היום הזה, היום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעולם הבא.

על ההוכחה לענין הוידוי ממעשה עכן דנו כבר מכמה צדדים^כ, וכאן נעיר על נקודה נוספת, לפי המבואר לעיל בגדר הוידוי.

וכך מובא בפסוקים (יהושע פרק ז, פס' יח-כא):

וַיִּקְרַב אֶת בֵּיתוֹ לַגִּבְרִים וַיִּלְכְּדוּ עֶכְן בֶּן פְּרָמִי בֶן זַבְדִּי בֶן זֶרַח לְמִטָּה יְהוּדָה. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל עֶכְן בְּנִי שִׁים נָא כְבוֹד לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֵן לוֹ תוֹדָה וְהִגַּד נָא לִי מָה עָשִׂיתָ אֵל תִּכְחַד מִמֶּנִּי. וַיַּעַן עֶכְן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֲמֵנָה אֲנֹכִי חָטָאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכִזְזֹת וְכִזְזֹת עָשִׂיתִי. וְאַרְאֶה בְּשָׁלָל אֲדָרַת שְׁנָעַר אַחַת טוֹבָה וּמֵאֲתִים שְׁקָלִים כֶּסֶף וְלָשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים

(ט). על עוון זה ועל כל העוונות (רש"ש). והיינו כמו יוכ"פ שהוא זמן תשובה וידוי על כלל העוונות, כך גם זמן המיתה.

(כ). ראה חמרא וחיי על סנהדרין (מג, ב) שהעיר איך אפשר ללמוד מעכן, והרי שם הוא כל סיבת חיובו, שהרי מלבד הגורל היה צריך גם הודאת בעל דין כדי להורגו (אע"פ שבד"כ הודאת בע"ד לא מועילה להרוג אדם, ואכמ"ל). וראה היטב ברד"ק שם מש"כ בזה. ועוד העיר בחמרא וחיי שם, שהרי לפי הגמרא מבואר שיהושע אמר לו להתוודות כדי להפטר מהעונש, ואין ראייה שעשה זאת מצד גדרי התשובה. ועיי"ש היטב, ואכמ"ל.

משקלו ואחמדם ואקחם והנם טמונים בארץ בתוך האהלי והכסף תחתיה.
וישלח יהושע מלאכים וירצו האהלה והנה טמונה באהלו והכסף תחתיה.

אם כן מבואר שעכן אמר את דבריו ליהושע, בעוד שלפי הרמב"ם הנ"ל עיקר הוידוי הוא לומר לפני ה'!
ואפשר לומר בזה:

א. רמוז בפסוק. יהושע אמר לעכן שני דברים: אחד כלפי ה', והשני כלפי יהושע:
א. "בני שים נא כבוד לה' אלקי ישראל, ותן לו תודה" ב. "והגד נא לי מה עשית, אל תכחד ממני".

א"כ החלק הראשון הוא כלפי ה', והחלק השני הוא כלפי יהושע.
ואז נאמר: "ויען עכן את יהושע ויאמר: אמנה אנכי חטאתי לה' אלקי ישראל, וכזאת וכזאת עשיתי".

אמנם עכן מדבר אל יהושע, אבל בחלק הראשון הוא אומר לא רק "חטאתי",
אלא: "חטאתי לה' אלקי ישראל", ומתוך שדבריו נאמרו ביחס לדברי יהושע,
כנ"ל, הבינו חז"ל שדבריו אלו של עכן נאמרו כלפי ה'.

[הצעת הרב איתן שנדורפי שליט"א, מח"ס הדר התורה ה' כרכים, הדר הנביאים והדר המועדים].

ב. העיקר הוא הזכרת שם הקב"ה בוידוי. וזה לשון רבינו בחיי בספרו 'כד הקמח' ערך וידוי:

ידוע כי הוידוי מצות עשה שבתורה שנאמר (במדבר ה) איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' והתוודו את חטאתם אשר עשו. וענין הוידוי הוא שיתוודה ויאמר להקב"ה חטאתי לפניך. ודרז"ל כיון שחטא אדם והתוודה ואמר חטאתי שוב אין מלאך רשאי ליגע בו שנאמר (שם כב) ויאמר בלעם אל מלאך ה' חטאתי כי לא ידעתי כי אתה ניצב לקראתי בדרך.

וכן מצינו בישראל כשחטאו בהוצאת דיבה על המן התוודו ואמרו (דברים כא) חטאנו כי דברנו בה' ובך ומיד מחל להם הקדוש ברוך הוא ומשה התפלל עליהם שנאמר (שם) ויתפלל משה בעד העם.

ואפילו ברשעים הוידוי מכפר וכיון שקבלו דינם והתוודו זוכין לחיי העוה"ב שכן מצינו בעכן שהתודה ואמר (יהושע ז) אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי, ותכף שהתודה אמר לו יהושע (שם) מה עכרתנו יעכרך ה' היום הזה, ודרשו ז"ל היום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעוה"ב.

ואין צריך לומר בישראל שאפי' באומות העולם הוידוי מכפר. והוא שמצינו אדני בוק מלך גדול ממלכי כנען והיו שבעים מלכים מקוצצים בהונות ידיהם ורגליהם מלקטים תחת שולחנו. כיון שהתודה והזכיר את השם נתכפר לו, והוא שכתוב בתחילת שופטים (שופטים א) וימצאו את אדני בוק בבוק וילחמו בו ויכו את הכנעני והפריזי ויכו את אדני בוק וירדפו אחריו ויאחזו אותו ויקצצו את בהונות ידיו ורגליו. ויאמר אדני בוק שבעים מלכים בהונות ידיהם ורגליהם מקוצצים היו מלקטים תחת שולחני כאשר עשיתי כן שלם לי אלהים ויביאוהו ירושלים וימת שם, מה ענין שהזכיר הכתוב מיתתו בירושלים, אלא ללמדך שכיון שהתודה והזכיר את השם יתברך בוידוי היתה מיתתו כפרה אחר שקבל דינו במידה כנגד מידה.

נראה לדייק מלשוננו, שאמנם בתחילה הזכיר בהגדרת הוידוי: "ויאמר לקב"ה חטאתי לפניך", והוא כדברי הרמב"ם, מ"מ בוידוי של ישראל ובוידוי של אדוני בוק מבואר שהעיקר הוא הזכרת שם שמים בוידוי^{כא}, ודי בכך אע"פ שהפניה אינה כלפי ה' ^{כב} [והרב עזריה אריאל שליט"א העיר שכך משמע גם מדברי דוד: "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה'." ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות"]

כא). אמנם בוידוי של בלעם לא הוזכר שם שמים, אבל יתכן לומר שהפניה למלאך ה' היא כעין פניה לשמים.

כב). וראה לעיל בדיון לגבי הטעמים מדוע דוקא "לפני ה'", ודוק.

(שמואל ב פרק יב פס' יג). הרי שהווידוי כיפר לו, אע"פ שנאמר לנתן^{כג}]. ועדיין יל"ע האם גם הרמב"ם יסכים להנ"ל, או שמצריך דוקא "להתוודות לפני האל ברוך הוא", וכגדר תפילה שהתברר לעיל.



כג). אא"כ נאמר (כמו ההערה לעיל לגבי הפניה למלאך ה') שהפניה לנביא ה' היא כעין פניה לשמים.

הרב אליהו סנדומירסקי

ירושלים

היכן היה מתפלל כהן גדול את תפילתו ביום הכיפורים, האם בהיכל או בקדש הקדשים

א.

בסדר אתה כוננת שאומרים במוסף דיום הכיפורים הנוסח כך: "וכך היתה תפילתו של כהן גדול ביוה"כ בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע", ובדומה לזה בנוסח אמיץ כח: "פניו לקדש ואחריו להיכל, עד שיצא מן הפרוכת ומתפלל בהיכל תפלה קצרה סמוך לפרוכת". ומבואר דהיה מתפלל את תפילתו בהיכל.

וכן איתא במתני' יומא (נב:): "יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפילתו כדי שלא להבעית את ישראל" ע"כ. וברש"י: "בבית החיצון: בהיכל".

ומבואר ממתני' שלאחר שעשה הכהן גדול ביוה"כ את סדר ההקטרה בקודש הקדשים, יצא והתפלל בהיכל. וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' יוה"כ ה"א: "ומתפלל שם בהיכל אחר שיצא תפלה קצרה".

והנה בברכות (ל:): "ת"ר היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת". ויש לעיין למי נשנית ברייתא, זו אי בכהן גדול ביוה"כ הא מבואר ביומא דלא היתה תפילתו בקדש הקדשים אלא בבית החיצון בהיכל וכפירש"י ולא בקה"ק.

ובהגהות יעב"ץ בברכות שם כתב דהא דאמרו דמתפלל בבית החיצון היינו בין ב' הפרוכות, ומקום זה חשיב כאילו עומד בקדש הקדשים, ואין לפרש דאיירי באומנין שהיו משלשלין אותן לבית קדש הקדשים לתקן איזה דבר, דדוחק לאוקמי ששילשלו אותם דוקא בשעת תפילה, וכ"כ בפירושו לחם שמים על מתני' יומא שם ודייק זאת מהא דקתני 'בבית החיצון' ולא תנן בהדיא בהיכל כמו בכל דוכתי.

ובאמת במתני' תנן שלא היה מאריך בתפילתו כדי שלא להבעית את ישראל ופירש הרמב"ם בפיה"מ: "שאילו היה מתאחר היו מפחדין שמא אירעו מיתה, כי הרבה כהנים גדולים היו מתים בקדש הקדשים אם לא היו ראויין או אם ישנה דבר במעשה הקטורת", וברש"ש תמה עליו דהא מת רק ביציאתו, כדלעיל (יט:). מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס. ביציאתו היה שמח שמחה גדולה. פגע בו אביו א"ל בני אף על פי שצדוקין אנו, מתיראין אנו מן הפרושים, א"ל כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה כי בענן אראה על הכפרת אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו. עכשיו שבא לידי לא אקיימנו, אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת והוטל באשפה, והיו תולעין יוצאין מחוטמו. ויש אומרים ביציאתו ניגף, עכ"ל. ובאמת דלשון הרמב"ם בספרו (פ"ד מהל' יוה"כ ה"א): "שלא להבעית את העם שמא יאמרו מת בהיכל". ולכאורה לדברי רש"י והרמב"ם הדברים צ"ב דהא היו יכולים לראותו מרחוק שהרי היו יכולים לעמוד בין האולם ולמזבח, אך לדברי היעב"ץ ניחא מאוד שהרי היה עומד בין ב' הפרוכות.

ומצאתי בספר עבודת ישראל לרבי ישראל קמחי (עמ' קס"ה) כתב שלא להבעית את ישראל קאי על העומדים מרחוק.

(ובשל"ה עניני תפילה וקריאה בס"ת דף כ. סוף טור א' כתב בדרך דרוש דמה שאמרו היה עומד בבית קדשי הקדשים, לא קאי דוקא על כה"ג ביוה"כ אלא על כל אדם שעומד במחשבתו בקדש הקדשים).

ב.

ובעיקר הדבר שלא התפלל בקדש הקדשים עצמו, מצינו בזה כמה דרכים באחרונים, בתפארת ישראל אות כא שם כתב דבקדש הקדשים שהוא מקום הרוחניות אינו מהראוי שישהה להתפלל על הגופניות, שהרי היה מתפלל שתהא שנה זו גשומה וכו' ולא תכנס לפניך תפלת עובדי דרכים עיין לקמן (מג:). ובהגהות חשק שלמה הקשה עליו דאם בקה"ק אינו ראוי להתפלל על הגשמיות בוודאי שאף בהיכל אינו ראוי, וכתב שם טעם אחר משום שאינו רשאי לשהות בקה"ק יותר מכדי צורך עבודה אפילו רגע אחד, ועיין מסגרת זהב לבן התפאר"י על המשניות שם.

ובחזון יחזקאל על התוספתא (פ"ה הי"א) כתב דלשהות לאחר כלות העבודה אסור בקה"ק משום שהייה ריקנית ומשו"ה היה מתפלל בבית החיצון, ושאני מהיכל דאף דבהיכל עובר בלאו על ביאה ריקנית וכדאיתא במנחות (כו, א) וברמב"ם (פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ד), אך שאני היכל מקה"ק דבקה"ק אינו נכנס שם אלא ד' פעמים ורק לצורך עבודה ולא הותר לו יותר מזה, ואילו בבית החיצון אינו חייב אלא בביאה ריקנית לגמרי, וכמ"ש בספר החינוך (מצוה קפ"ד) הטעם בזה 'לפי שזה זלזול לכבוד הבית להכנס בו חנם' ואם נכנס להשתחוות אין זו ביאה ריקנית וכמ"ש תוס' במנחות דף כ"ז, ובסוף חגיגה, ואינו עובר עליה אע"פ שהשתחואה אינה חשיבא עבודה כמבואר בסנהדרין (דף ס:), ה"ה נמי כשמתפלל בהיכל אין זו שהייה ריקנית לגמרי שחשיב כאילו יש כאן זלזול. ואף אי נימא כמ"ש שם החינוך בדעת הרמב"ם שכל הנכנס בהיכל שלא לצורך עבודה אפילו הנכנס להשתחוות לוקה משום ביאה ריקנית, שהשתחואה לאו עבודה היא. ועי' במשל"מ (שם פ"ב ה"ד) שכתב איפכא בדעת הרמב"ם, וכ"כ המשל"מ (בהל' ביאת מקדש פ"ג הי"ט) דפשיטא דתפלה זו אין לה שום רמז בכתוב אלא תקנת חכמים היא, וע"כ הוכיח מכאן דכל שנכנס הכהן להיכל לעבודה יכול לשהות בהיכל אפילו כל היום כולו ולא מתחייב משום ביאה ריקנית, דאל"ה איך התירו להשתחות בהיכל להתפלל.

אמנם בחזו"י שם כתב די"ל דהיכא דנכנס בהיתר אין איסור על שהייתו לאחר גמר העבודה משום שהייה ריקנית, ומשו"ה היה רשאי להתפלל בהיכל לאחר שנכנס שם בהיתר, והא דלא התפלל בקה"ק עצמו היינו מטעם דתנן במדות (פ"ד מ"ה): "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהם משלשלים את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים", משא"כ בהיכל, או משום העשן שהיה שם ולא היה יכול לעמוד.

אמנם דברי החזון יחזקאל תמוהים, דהרא"ש בסדר עבודת יוה"כ הביא דבסדר אתה כוננת כתיב 'טמטם עיניו ויצא' והיינו שעצם את עיניו כדי שלא יזונו בבית קה"ק, אך הרא"ש השיג דאי"ז בגמ', ואדרבה מתוך הירושלמי משמע שאינו צריך עיי"ש.

והנה במתני' ביומא שם תנן צבר את הקטורת ע"ג גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן. ומעתה צ"ב אמאי אינו מתפלל בשיעור הזמן שעומד שם וממתין עד שיתמלא הבית כולו עשן, ובשלמא לדברי התפאר"י דלעיל ניחא, אך לדברי שאר המפרשים הנ"ל צ"ע.

והנה בהגהות חשק שלמה שם כתב, דנראה שהתנא כתב זאת לאשמועינן דהכה"ג מחוייב להמתין עד שיתמלא כל הבית עשן, וכן נראה מדברי הרמב"ם (יוה"כ פ"ד ה"א) שכתב וז"ל: וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויוצא וכו'. וכן דייק החש"ל כן מקראי, והקדימו כבר הפר"ח במים חיים על הרמב"ם שם וז"ל: "וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויצא - הכי משמע ממתני' דקתני ונתמלא כל הבית עשן והדר יצא ובא לו וכו' ועוד דאל"כ אמאי קאמר מתני' אלא משמע שיהיה צריך להמתין ודו"ק.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (מכתבים עמ' עז והובא ג"כ בקונטרס יומא עמ' 32, ובחידושי הגר"ח עהש"ס סימן נז) כתב בשם הגרש"ז ריגר זצ"ל שהוא דין מיוחד שנאמר בעבודת הקטורת דיוה"כ, ואילו בשאר השנה מקטיר ויוצא מיד, ומשום דדין הוא בעבודות הכה"ג שצריך להיות עומד בפנים עד גמר העבודה, אלא דבקטורת דכל השנה נגמרה מצותה על האש, ודין דעד שתעלה תמרתו הוא רק לענין מעילה דאכתי יש שם הקטרה עד זמן זה, אבל עיקר קיום ההקטרה הוא במעשה הנתינה על האישים משא"כ בהקטרה דיוה"כ שיעור קיום העבודה הוא עד שיתמלא הבית עשן מדכתיב וכסה ענן הקטורת, אע"פ שלענין מעילה עדיין מועלים כל זמן שהתימורת עולה מן הקטורת.

[ודחה שם דברי האומר (שזהו ש"ב הגריד"ס מבוסטון והובא בספרו עבודת יוה"כ) דהא דצריך להמתין עד שיתמלא הבית עשן אי"ז מדין עבודת ההקטרה שהיא נגמרה בהקטרה על הגחלים, אלא כיון שביוה"כ יש דין כניסה לקה"ק ויציאה ממנו, וזה כולל אף שהות בינתיים, והשהות הזאת הוא עד שיתמלא הבית עשן, ושיעור זה דעד שיתמלא הבית עשן הוא מאוחר מהשיעור דעד שתמלא תימרתו]. ולדברי מרן הגרי"ז א"ש משה"ק אמאי אינו מתפלל בזמן שהבית יתמלא עשן ומשום דעד שיתמלא הבית עשן הוא חלק מהעבודה שעדיין לא הסתיימה, ואינו רשאי להפסיק בתפילה באמצע עבודתו ודו"ק.

אמנם בתפארי" (פ"ו דתמיד אות יג) כתב לא כן אלא דדין ממתין עד שיתמלא כל הבית עשן הוא אף בהקטרה דכל ימות השנה עיי"ש. ואכתי צ"ב.

והנה הרמב"ם בהל' תפלה (פ"ה ה"ג), והטושו"ע (בסימן צ"ד), לא הביאו לבבא זו דהיה עומד בבית קדשי הקדשים, וכבר העיר ע"ז בלח"מ שם, וכתב דשמא לא גרס כן בגמ' וכ"כ במעשה רקח ועי' בהגהות מהר"י לנדא שעמד בזה, ובאמת בספר דק"ס כתב שבש"ס כת"י אין איזכור לבבא זו.

ועוד קשה דבכל המקומות יש להם אסמכתא מקרא, עומד בחו"ל וכו' והתפללו דרך ארצם, בא"י וכו' דרך העיר, בירושלים אל הבית הזה, בבהמ"ק אל המקום הזה, אבל הך דעומד בקה"ק שיכוון לבו כנגד בית הכפורת אין לו כל ראיה מקרא ומנליה לגמ' דין זה, ובאמת שבמקור הדין דהיה עומד שזהו מהתוספתא בברכות (פ"ג ה"טז) ג"כ ליתא לפיסקא זו, וברא"ש בברכות שם פ"ד סי' יט כתב 'היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את ליבו כנגד הכפורת' וברש"ש שם כתב דגירסת הרא"ש היא הנכונה ולא כג' דידן 'יכוין את לבו כנגד בית הכפורת'. ועי' מנ"ח (מצוה צה).



ג.

ובנחל אשכול כתב דלק"מ איך התפלל בקה"ק, דבזמן הבית אין נכנס לשם אלא כה"ג ביוה"כ ולא מתפלל בו אלא בבית החיצון, ובוה"ז חייב כרת ההולך שם וכמ"ש הרמב"ם פ"ו מבית הבחירה וברייתא דברכות דתניא היה עומד בק"ק ס"ל כמ"ד מגילה י' אפילו קדושה שניה דמקדש לא קדשה לעת"ל וכראב"ד שם, ולכן הרי"ף דס"ל כהרמב"ם דעדיין חייב כרת השמיט את הברייתא דהיה עומד בקה"ק שאין לה מקום לא בזה"ז ולא לעת"ל, והא דהביא הרי"ף היה עומד בביהמ"ק שאין נ"מ בזה"ז דאסור לילך שם, עכ"פ הלכה הוא לע"ל ודרכו להביא ברייתא בשלימות אם היא כהלכה אף שיש בה פיסקא בהלכתא למשיחא.

ונראה דמה"ט השמיטו כל הני פוסקים משום הקושיא שהקשנו דהאיך אפשר להתפלל בקה"ק, דאין היכי תימצי לזה, שהרי בזמן שהיה ביהמ"ק היה נכנס שם רק כה"ג ביוה"כ, ואת תפילתו היה מתפלל בהיכל, ואף באומנין שהיו משלשלין

אותן לשם מ"מ לא הותר להם להתפלל שם, דאפילו לכהן גדול לא התירו להתפלל אלא היה יוצא לבית החיצון ומתפלל, ובזמן הזה ג"כ ליכא למימר דהרי מתחייב כרת כל הנכנס לשם.



ד.

והנה בענין תפילת הכה"ג היכן היה מתפלל, כפי שהוכחנו מהא דתנן בהדיא במתני' היה מתפלל בבית החיצון שהוא בהיכל, ומאידיך מצינו בזה סתירות, דהנה הטור (או"ח סי' קל"א) הביא בשם רב עמרם גאון את נוסח התפילה שאנו מתפללים ביוה"כ "רבון כל העולמים וכו' ואין לנו כהן לעשות חובותינו ולא כהן גדול שיכפר על חטאתינו ולא מזבח להקריב עליו קרבן שיכפר על חטאתינו ולא מזבח להקריב עליו קרבן ולא בית קדשי הקדשים להתפלל שם וכו'", וכ"ה בסדר רב עמרם גאון (דף יב.), ומקור תפילה זו מובאת במחזור ויטרי (עמ' עו). ובפרישה שם כתב: "ולא בית קה"ק להתפלל שם, ר"ל תפילת כה"ג ביוה"כ", ומבואר בהדיא בדבריו דהכה"ג היה מתפלל בתוך קה"ק, והדברים צ"ב כנ"ל.

ועיין בתשב"ץ (ח"ג סימן לו) דכתב וז"ל: "אבל תפלתם בבית קה"ק היתה תפלת ישרים רצונו" עיי"ש, וע"ע בבעל הטורים (משפטים פכ"ד פ"ב): "הכהן נכנס שם לבדו לפני ולפנים להתפלל שם על השנה שתהא כתקונה", וכ"ה בבעה"ט שמות (פכ"ד פ"ב): "כך הכהן נכנס לבדו לפני ולפנים להתפלל שם על השנה שתהא כתקונה, כדכתיב ונגש חורש בקוצר", וכבר הקדים אותם בזה בספר חסידים (סימן תצ"ה) וז"ל: "לפי שביוה"כ נכנס לפני ולפנים ואותו מקום שהיו מקטירים הקטורת היתה נשמעת תפילה, שהרי כה"ג היה מתפלל תפילה קצרה בבית קה"ק, ואם היתה תפילה נשמעת מבחוץ כמו מבפנים לא היה צריך להתפלל לפני ולפנים וכו'" עיי"ש, הרי שכתב ג"כ שהיה מתפלל בבית קה"ק. ובספר תורת העולה להרמ"א (ח"ג פרק נ"ח) כתב: "והיה הכה"ג מתפלל תפילה קצרה בכניסתו" (וצ"ע שהרי היה מתפלל ביציאתו ולא בכניסתו כדתנן במתני' שם נב, ב יצא ובא לו בדרך בית כניסתו, ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון. וכבר העיר כן בהערות שם) ומוכח בדבריו שהיה מתפלל בפנים וצ"ע, ועיין בתרגום יב"ע (במדבר פל"ה פכ"ה) שכתב: "ומטול דלא צלי ביומא דכפורי בקודש קודשיא" מוכח שהיה מתפלל בקה"ק, ויל"ע דבברכות

(ז'). איתא ברבי ישמעאל בן אלישע פ"א נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי וכו' אמרתי לו יה"ר מלפניך וכו', ונראה שהיה זה ביום"כ שהקטיר קטורת לפני ולפנים ומשמע שהתפילה היתה שם בהיותו בתוך קה"ק. (וראיתי שהאריך בזה הגרי"ח סופר שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ז גליון א' ע' קיז והלאה).

ובס"ד אביא כאן מה שמצאתי בזה (ממה שציין בזה הגרי"ח סופר שליט"א שם), רבינו אלעזר מגרמיזא ז"ל בעל הרוקח בפירושו לתורה ויקרא (כ"א י' דף עו"ר) כתב: "כהן גדול נכנס לפני ולפנים, ומתפלל על ישראל, ומקטיר קטורת, ולא זו משם עד שנראה בענן, ומוחל עוונתיהם של ישראל", ומפורש בדבריו שתפילת כהן גדול היתה לפני ולפנים בקדש הקדשים וכמ"ש ולא היה זו משם וכו'.

וכזאת כתב רבינו בחיי (ויקרא ט' כ"ג): "ואמר ויצאו ויברכו את העם, כלומר סמוך להקטרת הקטורת מיד, לפי שבאותה שעה התפילה מקובלת יותר, וכך היה מנהגו של כהן גדול ביום הכיפורים היה נכנס לפני ולפנים להקטיר קטורת ומתפלל על צרכי העם בספוק מחייתן, ומזה אמר דוד תכון תפילתי קטורת לפניך, הזכיר הקטורת יותר משאר הקרבנות לפי שהוא קרבן הנבחר והנרצה יותר, גם התפילה באותה שעה יותר מקובלת". ומתבאר שתפילת כהן גדול היתה בקדש הקדשים. וכ"כ רבינו בחיי (ויקרא ט"ז א') דאיתא במדרש תנחומא (פרשת אחרי ס"ו): "סלע ישכון ויתלונן, זה מקדש ראשון, על שן סלע ומצודה, זה מקדש שני, וקורא סלע אבן שתיה שהיתה שם לפני הארון, ולמה נקרא אבן שתיה שממנה הושתת העולם, משם חפר אוכל, מתוך אותה אבן שתיה היה כהן גדול מתפלל על ישראל בסיפוק מזונותיהם, ואומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתהא שנה זו הבאה עלינו גשומה וטלולה ושחונה, שנת שובע, שנת רצון, שנת ברכה, שנת משא ומתן, שנה שלא יצטרכו עמך בית ישראל לפרנסה זה לזה ולא לעם אחר, ושלא יגביהו שררה זה על זה".

ופשוטן של דברים "לפני ולפנים" היינו בית קדש הקדשים ושם היה הכהן גדול מתפלל תפילתו על הגשמים, ולכאורה זה תמוה שתפילת כהן גדול היתה בהיכל, ולא לפני ולפנים בקדש הקדשים וכמשנ"ת.



ה.

ובספר משמר הלוי ברכות (סימן פב) כתב לתרץ בגוונא המבואר בזבחים (סג.) ובמנחות (ח): "ר"י בן בתירא אומר מנין שאם הקיפו גויים את העזרה שהכהנים נכנסים להיכל ואוכלים בקדשי קדשים ושיירי מנחות ת"ל בקדש הקדשים תאכלנו", והרמב"ן בפירושו עה"ת (פרשת קרח) כתב דה"ה שאוכלים בקה"ק, כדכתיב "בקדש הקדשים תאכלנו", והתנא הזכירו [לקה"ק] באימה, ונקט לשון היכל, וה"ה קה"ק, וכמו שביאר בחזון יחזקאל ליומא (דף ל"ג.), דמיירי שהקיפו גויים את ההיכל [כמבואר בדבריו של הרמב"ן שם להדיא] למלחמה וכמ"ש רש"י בזבחים שם שיורים חיצים ואבני בליסטראות לתוך העזרה, ולהרמב"ן מיירי היכא שיורים בחיצים גם לתוך ההיכל, דבכהאי גוונא מותרים לבוא פנימה לקה"ק משום סכנת נפשות שהיא דוחה הכל, ובכניסתם שם בהיתר מפני סכנת נפשות הם גם יכולים לאכול שם בתוך קה"ק.

וא"כ שפיר י"ל דכי היכי דמשכח"ל בכה"ג נידון דאכילת קדשים בבית קדשי הקדשים, ה"נ משכח"ל בכה"ג נידון של תפילת שמ"ע בבית קדשי הקדשים, ששוהים שם בהיתר של סכנת נפשות של החיצים ואבני בליסטראות של גויים, ובזה איירי הגמ' בברכות הנ"ל.

והרמב"ם בהל' מעשה קרבנות (פ"י ה"ב) כתב וז"ל: "ואין חטאת ואשם ושיירי מנחות נאכלין אלא לזכרי כהונה בעזרה, ואם נאכלו בהיכל נאכלו", ולשון 'היכל' ברמב"ם יכול להתפרש גם על קה"ק וכמו שכתב הרמב"ם בריש הל' ביה"ב (פ"א ה"ה): "ואלו הן הדברים שהם עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלשתן נקראין היכל", וא"כ אפשר הרמב"ם סובר כהרמב"ן שגם בקה"ק אפשר לאכול בשר חטאות ואשמות ושיירי מנחות.

ואפילו בלא"ה מ"מ האי דינא דמחמת פיקו"נ נכנסין בהיתר לקה"ק פשיטא דס"ל להרמב"ם, דפיקו"נ דוחה הכל, וא"כ בכה"ג משכח"ל תפילת שמו"ע בקה"ק.

והביא שם ששאל ד"ז קמיה בעל הקה"י וא"ל בפשיטות כי יתכן שהכונה שהיה עומד בהיכל, ונקרא ההיכל לפעמים בשם קדש הקדשים, וסתם הקה"י ולא פירש יותר, ואולי כונתו להרמב"ן הנ"ל שהתנא קורא לקה"ק היכל.

והביא מפסחים (פב.) "א"ל משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת שמא נכנס דמה לפני ולפנים", וברש"י: "אל הקודש לכפר בהיכל", הרי שקרא להיכל לפני ולפנים, וכן להלן שם (פג.) אמרו לו חטאת שנכנס דמה לפני ולפנים מנין והיינו להיכל, ועיי"ש ברש"ש שעמד בזה.

וכן יש להוכיח כן מהא דלקמן (נו, א) איתא נתערבו לו דמים בדמים, ופירש"י נתערבו לו קודם שנתן בפנים כלום, אולם הראשונים שם (כתו"י, תוס' הרא"ש, תורי"ד, ר"ח ריטב"א מאירי) פליגי ופירשו שנתערבו אחר שנתן המתנות בקדש הקדשים קודם שנתן מתנות שבהיכל, ולשון הרמב"ם "נתערב לו דם הפר בדם השעיר קודם שיגמור ההזיות" ודייקו מלשונו הכס"מ והמהר"י קורקוס פ"ה מהל' יוה"כ ה"י דס"ל דאיירי בגמר מקצת הזאותיו. וטעמם משום דעולא ס"ל בדף ס"א, א דשעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר בפנים לא עשה כלום, ולא מסתבר דאמוראי דהכא פליגי עליו, ובמהר"י קורקוס כתב בכונת רש"י דהא דקתני בפנים כונתו להיכל עיי"ש, אמנם בתורי"ד שם כתב וז"ל: "נתערבו לו דמים בדמים פירש המורה של פר ושל שעיר קודם שנתן בפנים כלום ואינו נ"ל פירוש דבכל דוכתא דאמרי' לפנים משמע בבית קדש הקדשים כדאמרינן לקמן בפירקין דברים הנעשין בבגדי לבן בפנים ודברים הנעשין בבגדי לבן בחוץ ובפנים קרי לבית קדש הקדשים ובחוץ קרי בהיכל וכו'", ומוכח בהדיא מדברי התורי"ד דכתב בפשיטות דבכל דוכתא דנקט בפנים היינו בקדש הקדשים, והיכל מיקרי בחוץ.

וכן נראה מדברי החזון איש (או"ח סימן קכ"ז ס"ק י): "מיהו לשון הר"מ 'בפנים בהיכל' משמע דהיכל הוא פירוש פנים, אבל בגמ' מ' א' מבואר דלר"י בהיכל אינו מעכב וכן בזבחים מ' א' וכמש"כ הלח"מ, וע"כ כונת רבינו פנים ממש, וביחזקאל מא, טו וההיכל הפנימי ושם י"ז הבית הפנימי וגו' ורבינו נמי פנים של היכל קאמר" עכ"ל, הרי לן מדברי החזו"א דסתם 'פנים' הכונה להיכל ואי אפשר לפרש דפנים היינו קדש הקדשים.



ו.

והנה בפסיקתא רבתי (רפ"ח) תניא: "מן המנורה שהיתה בבית קה"ק למדו וכו', ומה אם המנורה שהיתה לפני ולפנים וכו' אמר הקב"ה כשם שבעוה"ז היו הנרות דולקות בבית קה"ק וכו'", ולכאורה צ"ע הא המנורה היתה עומדת בהיכל ולא לפני ולפנים בקה"ק. וצ"ל שלכל ההיכל קראו כן בית קה"ק, ע"ש בית קה"ק שהיה שם, וכדי להגדיל מעלת קדושת ההיכל כנגד מקומות שבחול.

ולפי"ז ע"כ צ"ל בההיא דברכות היה עומד בבית קה"ק יכוין את לבו, ולפי"ז יש לפרש את דברי בעל הטורים שהבאנו לעיל דכפל דבריו בפ"י עה"ת וכתב דמתפלל בקה"ק, והיינו משום דלשיטתו אזיל דבטור או"ח סימן קלא הביא את דברי רב עמרם שהבאנו לעיל דכתב דתפילת כה"ג ביוה"כ היתה בקה"ק ודו"ק.

ולפי"ז מיושב דברי תרגום יב"ע דמש"כ דבבית קה"ק היה הכהן צריך להתפלל שלא יבואו כלל ישראל להנך ג' עבירות חמורות, הך בית קה"ק היינו ההיכל וכנ"ל.



הרב ישראל אליהו

תל ציון

האם צריך נר ששבת ביוה"כ שחל בשבת

שיטות הראשונים

דעת הרבה ראשונים היא דביוה"כ שחל להיות בשבת, א"צ נר ששבת: כ"כ ראב"ה (סי' קמ"א) והרא"ה (ברכות נ"ג ד"ה פסקא. והובאו דבריו בריטב"א כאן) והמאירי (ברכות נ"ג): וספר המנהגות (כ"א:) והאבודרהם (סדר מוצ"ש ד"ה וגרסינן) ואהל מועד (סוף ח"א) ושיטת ריב"ב (סוף יומא) [אלא שסיים שאין המנהג כן].

ואולם מצאנו כמה ראשונים הסוברים שאף ביוה"כ שחל בשבת צריך נר ששבת. וז"ל הריטב"א בחידושו לפסחים (דף נ"ד): "והיה אומר הרא"ה ז"ל דביום הכיפורים שחל להיות בשבת אינו צריך דמוצאי שבת עיקר. וכתב הרי"ט ז"ל ודברי רבינו אמת אף על פי שהיה נראה דאור ששבת עדיף שהיה יוצא ידי שניהם", עכ"ל. ואולם בהלכות ברכות (פ"ח אות כ"ג) כתב הריטב"א: "ואם הוא מוצאי שבת ויום הכפורים צריך ששבת משום יום הכפורים", ע"כ [ובשו"ת יחו"ד (ח"א סי' ס"ג) כתב, דנראה שזהו למצוה מן המובחר ואינו לעיכובא, וזהו בכדי שלא יסתרו דברי הריטב"א אהדדי. ואף שניתן לפרש כן, אמנם אכתי אין זה מוכרח, דאפשר דהריטב"א הדר ביה והעיקר כמ"ש בפסקים]. וכן כתב בליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (פסחים נ"ד). וז"ל: "וי"א אע"פ שהוא מוצאי שבת, כיון שהוא מוצאי יוה"כ גזרינן אטו יוה"כ שיארע בחול ולא מבדלינן אלא על האור ששבת", ע"כ. וכן נלע"ד להוכיח ממש"כ רבינו חננאל ומהר"ם חלאווה בביאור הסוגיא בפסחים, דס"ל דבעינן נר ששבת, וכדלהלן.

דהנה איתא בגמ' בפסחים (דף נ"ג): "אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא, אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה ישר וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא, הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות,

א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר יום הכפורים שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים, א"ל עדא תהא. ואינהו כמאן סברוה, כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים, וכן עמא דבר". ע"כ דברי הגמ'.

ונחלקו הראשונים בביאור הגמ'. רש"י פירש: "אנא אהא אמרי להו - משמיה דרבי יוחנן דענה אחר התנא וחכמים אוסרין להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת ולא הזכרתי שמו של ר' יוחנן על אור במוצאי שבת אלא בזו, והם סבורים שעל דבר ברכת האור הזכרתי שמו", ע"כ. כלומר שרבה בב"ח השיב לעולא שבאמת מברכין על האור גם במוצאי יוה"כ ולא רק במוצ"ש. ורק אמר שחכמים אוסרין להדליק עד מוצאי שבת (שחל ביוה"כ), ומזה השומעים טעו והבינו שאין מברכין על האור במוצאי יוה"כ. וא"כ לדעת רש"י, לפי מסקנת הגמ' לכו"ע מברכין על האור גם במוצאי יוה"כ. וכדברי רש"י יבארו הראשונים הסוברים דבמוצאי יוה"כ שחל בשבת, לא בעי נר ששבת.

איברא דרבינו חננאל מבאר, שרבה בב"ח השיב לעולא שמאחר שחכמים אוסרין להדליק נר ליוה"כ שחל בשבת, א"כ על כרחך שאין מברכין על האור, שהרי לא ימצא אור ששבת. והסכים עמו עולא לדיוק זה, וכדא"ל עדא תהא. אלא שבאמת אין הלכה כחכמים, אלא מדליקין נר ליוה"כ שחל בשבת, כי הא דאמרן משום רבי אלעזר דמברכין על האור גם במוצאי יוה"כ וכן עמא דבר. [ואין לומר דכוונת הר"ח דלבסוף דחאוה לגוף הדיוק, דמוצאי יוה"כ שחל בשבת תלוי אי מדליקין בערבו אי לאו. ולמסקנא גם אי לא מדליקין, מברכין. זה אינו, דר"ח נקט דחאוה 'לשמועה' זו, ולשון 'שמועה' משמע דדחאוה להאי דינא דחכמים]. והיוצא מדבריו, דפשיטא ליה לגמ' דאין מברכין אלא על נר ששבת, ואף ביוה"כ שחל בשבת. אלא שלבסוף דחאוה לשמועה זו (דחכמים) מהלכה, משום הא דרבי אלעזר.

ומהר"ם חלאווה ביאר באופן אחר, והוא, דעולא אמר לרבה בב"ח דאיהו לא קאמר כדבריו אלא אמר דחכמים אוסרים להדליק נר בערב יוה"כ שחל בשבת, ורבה בב"ח השיב לעולא 'עדא תהא', דהיינו בודאי כן הוא שאין מברכין על האור

במוצאי יוה"כ, שהרי דעת חכמים שאין מדליקין נר אפילו ביוה"כ שחל להיות בשבת, והלא בעינן אור ששבת. ועולא חולק וסובר דאף דאין מדליקין בבית, מ"מ מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, והא איכא אור ששבת. ומוכח מדבריו דאף ביוה"כ שחל להיות בשבת בעינן נר ששבת.

[ולכאורה יש מכל זה סיעתא לדברי המג"א (סי' תרכ"ד ס"ק ז'), שכתב דאף ביוה"כ שחל בשבת אין לברך אלא על נר ששבת, שכיון שמצאנו כמה ראשונים הסוברים הכי, הדרינן לכללא דסב"ל].



אוצר חג הסוכות

הכשר סוכה שפרשו עליה רשת מתכת ♦ בדין 'מחצה על מחצה' אי הוי כ'רוב' ♦ בדין סוכת גנב"ך ותעשה ולא מן העשוי ♦ מחוסר בית אם חייב בסוכה ♦ חיוב מזוזה בסוכה שבפתח הבית

בגדר ברכת שהחיינו במצות לולב וסוכה ♦ דין קשירת אגד הלולב ומיניו

♦ מעניינו של יום הושענא רבה ♦

מוספי והזכרת חג הסוכות ושמיני עצרת ♦ גדר תפילת המוספים ותוכנה

הרב אליעזר בוטון

ר"מ בישיבת 'נהר שלום', פלורידה

הכשר סוכה שפרשו עליה רשת מתכת

בס"ד. יד תשרי התשע"ז

שאלה:

האם יש להכשיר לכתחילה סוכה שפרשו עליה רשת מתכת צפופה (שחמתה מרובה מצילתה), מתחת לסכך או מעליו, כדי להגן מפני הזבובים וכיו"ב?

תשובה:

השאלה שלפנינו כוללת ג' דינים הצריכים בירור: א. דין רשת מתכת צפופה הפרוסה ישירות על גבי הסכך. ב. דין רשת מתכת צפופה הפרוסה ישירות מתחת לסכך. ג. דין סוכה הבנויה בתוך מרפסת גדולה המקורה ברשת מתכת צפופה. ואציגה בזה מאשר מצאתי בדברי הפוסקים שדנו בשאלות אלו:



א.

בדין סוכה שתחת האילן

תחילה וראש נציע את שיטות הראשונים בדין העושה סוכתו תחת האילן (סוכה ט:), והן ד' שיטות:

השיטה הא' היא שיטת רש"י ותוספות שם, שאם האילן צילתו מרובה מחמתו – פסולה בכל עניין, אפילו אם גם הסוכה צילתה מרובה מחמתה. אבל אם האילן חמתו מרובה מצילתו, והסוכה צילתה מרובה מחמתה – כשרה בכל עניין, דזה לא מקרי סוכה שתחת האילן.

והשיטה הב' היא שיטת הרא"ש שם (סימן יד), בשם הראב"ן וראבי"ה, שמה שאמרנו לשיטת רש"י ותוספות שכשהסכך הכשר צילתה מרובה מחמתה והאילן חמתה מרובה מצילתה, שכשירה בכל עניין – אינו כן, שבאופן זה אינו כשר אא"כ

האוצר ♦ גיליון ח'

הסכך של האילן הוא כנגד האויר שבין סכך הכשר, שאז הכשר הסוכה הוא על ידי הסכך הכשר, במה שצילתה מרובה מחמתה. אבל אם סכך האילן הוא כנגד סכך הכשר, כיון שצל האילן עומד למעלה – הרי הוא מבטל צל הסכך הכשר שלמטה ממנו, שהרי הוא מיסך עליו, ונמצא שעיקר צל סוכה הוא מהפסול. ואינה כשירה כשענפי האילן הם נגד הסכך הכשר, אלא אם כן אפילו אם נסתלק הסכך הכשר שכנגד האילן – ישאר עדיין בהכשר לבד זה צילתה מרובה מחמתה. וכ"כ הר"ן שם.

והשיטה הג' היא שיטת הגאונים ורבינו תם (ה"ד בתוס' סוכה י.), שמה שאמרו דכשהאילן הוי צילתה מרובה מחמתה – פסול בכל עניין, אינו אלא כשקדם האילן להסכך. אבל אם קדם הסכך הכשר להאילן, והוא צילתה מרובה מחמתה – שוב אין האילן הבא אחר כך פוסלה, אפילו אם האילן גם כן צילתה מרובה מחמתה.

והשיטה הד' היא שיטת הרי"ף (שם) והרמב"ם (פ"ה הלכה יב), שלכל הדעות שנתבארו, אם השפיל הענפים ועירבן עם הסכך הכשר, והכשר רבה עליו – כשר, כמו שנתבאר. וזהו ביאור מ"ש בגמ' שם בשחבטן, כלומר: השפילן. ואפילו הם מחוברים לאילן. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש "בשחבטן" – שחתכן מן האילן, ואז בטלי ברוב. אבל אם לא חתכן – פסול בכל עניין (שיטות הראשונים נתבארו בספר ערוך השלחן או"ח סי' תרכו. יעוי"ש).

ומרן השלחן ערוך (סימן תרכו) בסעיף א', הביא יש אומרים קמא כדעת רש"י ותוס', וי"א בתרא כדעת ראב"ן וראבי"ה ור"ן. ולפי הכללים המסורים בידינו (עי' בספר עין יצחק ח"ג עמ' תקכא), דעת מרן לפסוק כי"א בתרא.

ומש"כ המאמר מרדכי (סימן תרכו סק"ז) שמרן סתם בש"ע כדעת רש"י והביא שיטת הראבי"ה בשם י"א, וע"כ דעת מרן כהסתם וכו'. עי"ש. צע"ג, כי בש"ע שלפנינו הביא מרן את ב' השיטות בשם י"א, וא"כ דעת מרן כי"א בתרא, שהביא שיטת הראב"ן וסיעתו. וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ד) בדעת מרן. והביא דבריו בביאור הלכה (בד"ה וי"א). עי"ש.^א



א). בכף החיים (סק"ו) דייק מדברי מרן הש"ע שכתב "העושה סוכתו תחת האילן" – לשון דיעבה, דלכתחילה אין לעשות הסוכה תחת האילן בכל ענין, כדי שלא להכנס לספיקות. והביא דבריו בספר

ב.

בדין סיכוך על קני הגג

והנה רש"י שם כתב לפי שיטתו, דשמעינן מהכא שמסככין על קני הגג שקורין לטיש, אף על פי שסמוכות זו לזו בפחות משלוש, כיון שחמתן מרובה מצילתן. עכ"ל. ור"ל שהלטיש הבנויים בגג הם סכך פסול, דהוי בניין, ודינו כאילן שחמתה מרובה מצילתה, וכשהסכך צילתה מרובה מחמתה – כשר. ולפי זה נראה לכאורה, שלדעת הראב"ן וראבי"ה, אם יסתלק הסכך שכנגד הלטיש, וישאר חמתה מרובה מצילתה – פסול.

אבל בטור או"ח (או"ח סימן תרכו) הביא מחלוקת זו, וכתב להתיר לסכך על קני הגג לכולי עלמא, דאף הראב"ן וראבי"ה לא פסלו אלא דווקא שצילתה מרובה מחמתה ומכל מקום יש אויר בין סכך הכשר, הלכך כשנחשוב הסכך הכשר שכנגד האילן כמאן דליתא – מצטרף עם האויר שבה, ותהיה חמתה מרובה מצילתה; אבל בסוכה שכולה מכוסה, ואין בה אויר כלל, אפילו נחשוב הכשר כמאן דליתא – עדיין ישאר צילתה מרובה מחמתה, ושרי.

ובעל העיטור (הלכות סוכה שער ד' דף פג ע"ג) התירו גם כן מטעם אחר: כיון שהסיר הרעפים, העצים הנשארים אין עליהם דין סכך פסול, דתנן (סוכה טו.): תקרה שאין עליה מעזיבה מפקפק או נוטל אחת מבינתיים, וכאן שנטל הרעפים – הוי כפקפוק בלטיש עצמם.

ונפקא מינה בין טעמו של הטור לטעמו של בעל העיטור:

א. לפי"ד הטור יש לקני הגג דין סכך פסול, ולכן אין להכשיר את הסוכה אא"כ גם אם ינטלו הקנים תשאר הסוכה צילתה מרובה מחמתה. אך לפי"ד בעל העיטור, מאחר שהסיר את הרעפים, יש לקני הגג דין סכך כשר, ולכן הסוכה כשרה גם כאשר ללא הקנים תישאר הסוכה חמתה מרובה מצילתה.

נטעי גבריא (סוכה, עמ' עא) וכתב שזו "גזירה" וכו'. עי"ש. ואחר המח"ר, אין דיוקו של הכה"ח מוכרח, כי מרן בש"ע נקט לישנא דמתני' "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית", ושם בוודאי אין המשמעות לשון דיעבד. וק"ל. ועכ"פ פשוט שאין כאן איסור וגזירה, רק זהירות בעלמא.

ב. לפי"ד הטור אין לשבת מתחת לקנים עצמם, מאחר שיש להם דין סכך פסול. אך לפי"ד בעל העיטור מותר לשבת גם תחת הקנים עצמם, מאחר שדין סכך כשר להם.

והנה גם מרן השלחן ערוך (סימן תרכ"ג) פסק להקל בדין סיכוך ע"ג קני הגג, זאת אע"פ שדעתו להחמיר כפי שיטת הראב"ן וסיעתו כנ"ל, וזו לשונו: העושה סוכה למטה בבית תחת הגג, שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, כשרה. ע"כ. ונחלקו האחרונים בטעמו של מרן, האם התיר מטעמו של הטור, או מטעמו של בעל העיטור:

המגן אברהם (סק"ו) כתב שדעת מרן כדעת בעל העיטור, והסוכה כשרה אפילו לישיב תחת העצים עצמן, אע"פ שהם סכך פסול, שהרי לא נקבעו בגג לשם צל אלא כדי לתת עליהם הרעפים, ומ"מ כיון שעשה מעשה והסיר הרעפים לשם עשיית סוכה לצל הרי זה כאלו עשה מעשה בגוף העצים והתקינם לשם סוכה ונתכשרו. אבל אם לא הסיר הרעפים כדי לעשות שם סוכה, אלא כך היתה מקודם בנויה בלא גג, כיון שלא עשה שום מעשה בגג לשם עשיית סוכה לצל, א"כ העצים או הקורות הן סכך פסול ממש, ודינו כמ"ש בסעיף א' גבי אילן, והיינו שכל שאין הסכך כשר רבה כ"כ עד שאם ינטל ממנו כשיעור העצים הדקים המיצל עליהם יהיה עדיין צל הסוכה מרובה מחמתה, פסול. והו"ד במשנה ברורה (ס"ק יז). וכ"כ בש"ע הגר"ז (אות יג).

ומאידך בביאור הגר"א (סק"ז) כתב שמרן פסק לפ"ד הטור. וכן כתב בספר ערוך השלחן (סעיף טו), שנראה ברור כי מרן הב"י הסכים לדין זה מטעמו של הטור, כיון דאפילו אם ינטלו הלטיש – עדיין תשאר צילתה מרובה מחמתה. ואם כן, היתר הלטיש אינו צריך להסרת הרעפים כדברי העיטור. ויש מי שתפס בכוונתו, דטעמו הוא משום הסרת הרעפים, ולכן אם היו מקודם לטיש בלא גג – יש להם דין סכך פסול, ולפי עניות דעתי אפילו בהסרת הרעפים מקרי סכך פסול, דלפ"ד הטור צריך פקפוק בכל דבר בפני עצמו, (אלא שבעל העיטור סובר דהיינו רק לרבי מאיר שם, ולא לרבי יהודה דקיי"ל כותיה), אלא ההיתר הוא דאפילו אם הוא סכך פסול – ישאר גם בלא מקום הלטיש צילתה מרובה מחמתה. עכ"ד.

ובכף החיים (ס"ק ל') הביא את דעות האחרונים בזה, וסיים שלמעשה יש להחמיר לדונו כמו העושה סוכתו תחת האילן, ובכל גוונא בעינן שיהא הסכך הכשר רבה כ"כ עד שאם ינטל ממנו כשיעור עצים המיצל עליו יהא צילתה מרובה. עכ"ד.

עכ"פ בנידוננו, פשוט שרשת המתכת הפרוסה מעל הסוכה, דינה כסכך פסול, וצריך שיהא הסכך הכשר מרובה כ"כ – עד שאם תנטל רשת המתכת יהא צילתה מרובה. אך באמת בסתם סוכות כמו שלנו שרגילים לכסות את כל הסוכה, בוודאי בכל אופן ישאר צילתה מרובה מחמתה וכשר (משנ"ב ס"ק יז).



ג.

בדין לבוד לחומרא

ועדיין צריכים אנו למודעי, אי אמרינן בכהאי גוונא לבוד לחומרא, וזה לשון הטור (סו"ס תרלב): אם יש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב"ט ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם, כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל: יש להסתפק אם ב' הפסולים מצטרפין לפסול הסוכה, מי אמרינן כיון דאויר מפסיק ביניהם לא מצטרפין, או דילמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין. ומיהו אם אין בפסולים ד' ואויר פחות מג"ט מפסיק, בהא ודאי אין האויר משלימו לד' שנאמר שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר. עכ"ל. וכ"כ התוס' (סוכה יז). וכן דעת מרן הש"ע (סימן תרלב ס"ד).

מבואר יוצא מדבריהם, דתרי גווני לבוד איכא, א. לענין שנחשוב החלל כאילו מלא בסכך פסול מכח לבוד, ובכהאי גוונא לא אמרינן לבוד לחומרא. ב. לענין צירוף שנחשוב ב' הפסולים שמשני צדדים כאילו הם מחוברים יחד מכח לבוד, בזה יש להסתפק, ואזלינן ביה לחומרא (משנה ברורה ס"ק יט).

והנה הב"ח (סימן תרכו) האריך בנידון הלטיש, וסיים בזה"ל: "ולענין הלכה יראה בעיני להחמיר באיסור תורה, שאין לסכך תחת הלטיש, אא"כ כמו בסוכות שלנו שאין בהם אויר כלל, או לסכך ע"ג הלטיש ובתנאי שלא יהא בין הלטיש פחות

מג' טפחים, דאז הן כלבודין ונעשו כולן כדף אחד, ואין הסכך הכשר רבה עליו ומבטלו כיון שהלטיש ניכרין ועומדין כל אחד בפני עצמו.

וזה לשון תשובת הרשב"א (ח"א סימן ריג הובאה בב"י סימן תרכט בשם הרמב"ן) על מה שנהגו בסוכה העשויה מנסרים שאין ברחבן אלא טפח, והם תקועין במסמרות של ברזל והן משולבין בשליבת הסולם, ואין בפתח השליבה ג' טפחים, ומכסין אותן בהדס וערבה. אין לפסול מטעם המסמרות שהסכך מרובה מהם, אלא שאחד מרבותי אסר זה, מאחר שהנסרים תקועים במסמרות, הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ד', ויש בו משום גזירת תקרה, ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להם, כיון שנהגו, דאע"פ שאינן נביאים הם בני נביאים. ע"כ. וטעם החולקים דס"ל דלא אמרינן כה"ג לבוד לאסור, משום דלא אמרינן לבוד להחמיר כדלקמן בסימן תרלב, ולפיכך הסכך הכשר מתרבה עליו ומבטלו. וכ"כ במהרי"ל (סימן יא).

וקשיא לי היאך אפשר לומר דמבטלו אם הלטיש ניכרין ונראין, הלכך נראה עיקר לאסור בכה"ג אם הלטיש ניכרין, וביש ביניהם ג' אפילו ניכרין שרי מאחר שסיכך על גביהן אין צל הסוכה בא מן הפסול כי אם מן הכשר שלמעלה הימנו. עכ"ל הב"ח.

והיוצא מדבריו, שלא זו בלבד שאין לסכך תחת הלטיש, דאמרינן בכהאי גוונא לבוד לחומרא, אלא אף מעל הלטיש אין לסכך, שכן הלטיש ניכרין ונראין, ולכן אי אפשר לומר שהסכך הכשר מבטלו.

ועל חומרא זו השנית תמה המג"א (סק"ו), ודעתו שאע"פ שהלטיש ניכרין לא אמרינן לבוד, כיון שסכך כשר ביניהם. וראיה לדבר בשלחן ערוך (סימן תרלא ס"ח) "סככה בשפודין שהם פסולין לסכך בהם, ואין בהם ארבעה ואין מהם ארבעה במקום אחד, והניח בין שפוד לשפוד כמלא שפוד ונתן שם סכך כשר, פסול, שאי אפשר לצמצם שימלא כל האויר מסכך כשר, ונמצא הפסול מרובה. אבל אם העדיף סכך הכשר מעט על הפסול, או אם היה הפסול נתון שתי ונתן הכשר ערב, או איפכא, כשר, שאז מתמלא כל האויר מסכך כשר". הרי שלא עלה על דעת מי לפסול סוכה כזו מטעם לבוד, אע"פ שהשפודים ניכרין ועומדין. עי"ש.

וכ"כ באליה רבה (ס"ק ז) דאפילו אין ביניהם ג' טפחים וניכרים – כשרה. וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק ז) דאפילו אין ביניהם ג' טפחים, כל שיש רווח ביניהם כמותן,

ונתן הסכך הכשר עליהם, כשרה לכ"ע, ודלא כהב"ח. וכ"נ עיקר להלכה ולמעשה. עי"ש. וכ"פ בש"ע הגר"ז (אות יד).

וכל זה כשמסכך על גבי הלטיש, אבל אין לסכך מתחת הלטיש אא"כ יש ביניהם ג' טפחים, דבכהאי גוונא אמרינן לבוד לחומרא. (עי' שעה"צ אות כג, כד). ולכאורה הוא הדין לרשת המתכת, שהיא צפופה מאוד, שאין לסכך תחתיה, אבל אם סיכך על גבה – הסוכה כשרה.



ד.

חמשה נימוקים להכשיר סוכה שתחת רשת מתכת

אלא שמצאתי בשו"ת עמק יהושע ח"א (סימן כד) להגאון רבי יהושע מאמאן שליט"א, שיסד יסוד דהיכא שחמתה מרובה מצילתה לא שייך לומר בה לבוד להחמיר, וכדין האילן שלא חילקו בו בין ענפיו קרובים או רחוקים, רק מאחר שחמתו מרובה מצילתו כמאן דליתיה דמי כנ"ל.

והביא ראיה לדבריו מהשלחן ערוך (סימן תרלא ס"ד) "היה כיסוי דק מאד שיש בה אויר הרבה אלא שאין שלשה טפחים במקום אחד, ובין הכל צלתה מרובה מחמתה, כשרה". הרי שלא מועיל בסכך פחות מג' טפחים, ובעינן דלהוי בין הכל צילתה מרובה, ולא מהני לבוד למחשבה כצילתה מרובה, הגם דלכו"ע אמרינן לבוד להקל. וכמבואר בב"י שם בשם הרא"ש ורבינו ישעיה. יעוי"ש. א"כ כ"ש בנידון דידן דלא אמרינן לבוד להחמיר להחשיבה כאילו סתומה כולה, או כאילו השפודים מצורפים ומחוברים יחדיו, אחר שחמתה מרובה מצילתה.

וכן מוכח להדיא מפירוש רש"י (סוכה ט: בד"ה מאי למימרא. שמע מינה מהכא שמסככין ע"ג קני הגג שקורין לטיש, אע"פ שסמוכין זו לזו בפחות מג' טפחים, כיון שחמתן מרובה מצילתן וכו'. עכ"ל. הנה אע"פ שרש"י דיבר על סכך מעל הלטיש, ואנו דיברנו על סכך תחת הלטיש, מ"מ מבואר יוצא מדברי קדשו, דהיכא שחמתה מרובה מצילתה לא שייך לומר בה לבוד להחמיר.

ולפיכך בשבכה של ברזל שכולה חללים, וחמתה מרובה מצילתה, פשוט וברור דלא אמרינן בה לבוד להחמיר. וכ"כ בספר שמו יוסף (סימן רמב) להגאון רבי יוסף ן' ואליד ז"ל. עכת"ד. ודפח"ח.

וכיוצא בזה כתב הגאון רבי שמואל אורבך שליט"א בס' דרכי שמואל (אהלות ח"ב עמ' ט אות כח) דלא שייך פסול סוכה תחת סוכה או בית ואילן, אלא במה שסוכך ומיצל, אבל אור של לבוד שאינו מיצל כלל, לא שייך לפסול סוכה שתחתיה, שכל הצל רק מהסוכה, ומה שלא מיצל אינו גורע כלל מהסוכה שתחתיה. עי"ש.

עלה בידינו נימוק ראשון להקל לסכך תחת רשת המתכת, מכיון שחמתה מרובה מצילתה שלא שייך לומר בה לבוד להחמיר, וכמאן דליתא דמיא.

נימוק שני להקל בנידוננו, ע"פ מ"ש הריטב"א (עירובין י:) שבדבר שעומד כך להיות פתוח לעולם, ונעשה לכך, אין אומרים בו לבוד. עי"ש. ועפ"ד כתב הגאון רבי שלמה זלמן אורבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה קמא (ח"ב סימן צא אות יט) להכשיר סוכה שמתחת לחבלי הכביסה, שכן דרכם להיות פתוחים לעולם באור שביניהם, וזהו סדר שימושם, ולכן אין לומר בזה לבוד. עכ"ד.

וכן פסקו מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות, עמ' סט), והגר"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"ד (עמ' קלט), להכשיר סוכה שנעשית תחת חבלי הכביסה. עי"ש. ומכאן לרשת המתכת שדרכה להיות פתוחה לאור לעולם, וזהו דרך שימושה, דלא אמרינן בה לבוד להחמיר.

נימוק שלישי להקל בנידוננו, ע"פ מה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן נה) בזו הלשון: עיקר דברים אלו נראה לי שהוא משום "תשבו כעין תדורו", שכדרך שהאדם נותן בתקרתו קורות המצויירות, שאינו עיקר התקרה, אלא טפלות לה לנוי, כדי שיתערב עליו דירתו, לפיכך התיירו כן לגבי סוכה, לפי שאין אלו באים לעיקר הסכך, אלא להנאות ולהנעים עליו ישיבת הסוכה, ולא עוד אלא שהוא מצוה מן המובחר להעלות שם כליו הנאים לחבב את המצוה, ושתהא דירת הסוכה עריבה עליו, והם דברים הניכרים שלא נעשות לעיקר הסכך אלא לנוי, ועיקר הסכך נעשה מפסולת גורן ויקב כמו שצותה התורה, לפיכך הסוכה כשרה. ע"כ.

ועפ"ד יש להכשיר סוכה שתחת רשת מתכת, שלא באה אלא להנעים עליו את הישיבה בסוכה, וניכר הדבר שלא נעשתה לעיקר הסכך, ולפיכך כשרה.

נימוק רביעי להקל בנידוננו, בצירוף דברי ר"ת שכתב לשיטתו, דאף פירס עליה סדין מפני החמה או מפני הנשר – כשרה, כל שצילתה מרובה מחמתה בלא הסדין. ואין מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אם בלא הפסול צלתה מרובה (וכמ"ש בתוס' סוכה י.). ומרן הש"ע (סימן תרכט סעיף יט) הביא דעה זו בשם יש אומרים, ועי"ש במשנה ברורה (ס"ק נח) שיש לסמוך על שיטה זו בשעת הדחק. ויש לצרף שיטה זו אם פירש על הסוכה רשת מתכת, שלפי"ד יש להקל בזה, מכיון שגם בלא הסכך הפסול צילתה מרובה מחמתה.

נימוק חמישי להקל בנידוננו, ע"פ מש"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סימן כט) ליישב שיטת הרמב"ם לגבי מה שאמרו בגמ' (סוכה יג:) סיכי תאנים ובהם תאנים הולכים בהם אחר הרוב, דהאדם אין חפצו לסכך באוכלים שהם המיעוט, כי אינו נאה לסכך גם באוכל וגם בפסולת, וניחא ליה טפי שיהא כולן פסולת, לא כן בסכך פסול כגון מחובר, שדעתו לסכך בו אע"פ שהוא מיעוט דלא דמי לגוף אחד, ולכן נפסל. אבל כל היכא שאין דעתו עליהם, לא הוי סכך כלל. עכ"ד.

ועיין באור שמח (רמב"ם פ"ה מהל' סוכה) שכתב על דבריו שזו סברא נפלאה הראויה למי שאמרה, ודמיה שפיר ל"פירס עליה סדין כדי לנאותה" (סוכה י.), שכיון שאין דעתו לסכך לא מקרי מסכך בסכך פסול. ואפילו אם צילתן שם האוכלים מרובה מחמתן, ג"כ כשרה, דלא סבר כלל לסכך בהן, ואין דעתו כלל עליהם, ומש"ה סתמו הפוסקים. עי"ש. ולפ"ז גם רשת מתכת הפרוסה מעל הסוכה, ופשוט שאין דעתו לסכך בה, אין שם סכך עליו, ואין דינו כמסכך בסכך פסול.

ה.

בדין ב' סככים

כל קבל דנא, הט"ז (סימן תרכו סק"ג) רוח אחרת היתה עמו, ולא התיר לעשות את הסוכה תחת הלטיש כשאין ביניהם ג' טפחים, ואע"פ שאין לומר לבד להחמיר, מ"מ כיון שהלטיש סמוכים זה לזה בשיעור קטן, יש עליהם תורת סכך,

והו"ל שני סככים, ואמרינן (סוכה ט:) "בסוכת תשבו", ולא בסוכה שתחת הסוכה. משא"כ ברחוקים זה מזה, שיש ביניהם מרחק ג' טפחים לפחות, לא מקרי שם סכך עליהם. ע"ש.

ומבואר יוצא מדבריו שאין אומרים לבוד להחמיר בכל גוונא, בין לענין שנחשוב החלל כאילו מלא בסכך פסול מכח לבוד, ובין לענין צירוף שנחשוב ב' הפסולים שמשני צדדים כאילו הם מחוברים יחד מכח לבוד, ולפ"ז יהיה מותר לסכך גם מתחת לקני הגג, ולא רק מעליהם. אלא שיש לפסול מטעם אחר, שאם אין בין הקנים שיעור ג' טפחים, יש עליהם תורת סכך, והסוכה שתחתיהם דינה כסוכה שתחת הסוכה. ולפי דבריו הוא הדין שאין לסכך תחת רשת מתכת צפופה, כי לרשת זו יש תורת סכך, והסוכה שתחתיה דינה כסוכה שתחת הסוכה.

ואמנם הרב בכורי יעקב (סימן תרכו סק"ח) הביא דברי הפנים מאירות (ח"א סימן מד) שהרבה להשיב ע"ד הט"ז, והעלה שכל שהסוכה התחתונה צילתה מרובה מחמתה, אף לאחר שינטל מה שכנגד הלטיש, הסוכה כשרה לכתחילה. וכתב ע"ז הבכורי יעקב, ולי נראה להחמיר כדברי הט"ז מטעם אחר, שאף שהט"ז כתב בפשיטות שאין אומרים לבוד לחומרא בכל גוונא, מ"מ הרי המג"א (סימן תקב) הוכיח דאמרינן לבוד להחמיר [לענין צירוף שנחשוב ב' הפסולים שמשני צדדים כאילו הם מחוברים יחד מכח לבוד], ולכן צריך שיהיה מרחק בין העצים ג' טפחים. ע"ש.

אכן בשו"ת זרע אמת ח"ג (או"ח סו"ס מו) כתב, שבימי חרפו סתר דברי הט"ז, ושאח"כ מצא שכיון לדעת הפנים מאירות (הנ"ל), שדחה דברי הט"ז מהלכה, ומ"מ לכתחילה יש לחוש לדברי הט"ז. ע"ש.

אבל הגר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (או"ח סימן יז) העלה בכוחא דהיתרא להכשיר את הסוכה שתחת רשת המתכת, וכתב על הט"ז שדבריו תמוהים, כי הדבר פשוט שכל סכך שחמתו מרובה מצילתו, אין עליו שם סכך כלל, והסוכה שתחתיה אינה נקראת סוכה שתחת הסוכה. יעוי"ש.

גם הרב בגדי ישע (סימן תרכו) כתב שדברי הט"ז תמוהים מאוד, במה שחשב לפסול מטעם ב' סככים, והא בוודאי ליתא כלל, שהרי היה לו לחלוק בין אם יש

בין שני הסוכות עשרה טפחים כדקיי"ל בש"ע (סימן תרכח). ועוד שמדברי הטור מוכח היפך דבריו וכו'. עי"ש.

וכן תמה הרב חמד משה (סימן תרכו סק"ה) על הט"ז, שאף לפי דבריו היה לו לחלק בין אם יש הפרש ביניהם עשרה טפחים. ואעיקרא דברי הט"ז תמוהים, והם נגד הסכמת כל הפוסקים, שכל שהעליונה חמטה מרובה מצילתה, אינה פוסלת משום ב' סככים, וכן מבואר בתוס' גבי העושה סוכתו תחת האילן. וכ"כ הרא"ש והר"ן והמרדכי. עי"ש. וכ"כ הערוך השלחן (סו"ס טו).

וכתב הרב בית השואבה (עמ' ח אות יא) שהעיקר כדברי הרב בית יהודה הנז', ואין כאן בית מיחוש אפילו לכתחילה. עי"ש. והו"ד האחרונים הנז' בחזו"ע (סוכות, עמ' ע).



ו.

בדין מעמיד הסכך

מעתה מצוה עלינו לברר, האם מותר להניח את הסכך ישירות על גבי הרשת, או להניח את הרשת ישירות ע"ג הסכך.

וז"ל מרן הש"ע (סימן תרכט ס"ז): "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו". וכתב הרמ"א בהגה: ולכן אין לסכך עליו, ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו אסור, והוא הדין בכל כלי המקבל טומאה וכו'.

והנה המגן אברהם בפירושו הראשון כתב, שהספק הוא אם מותר לסכך בסולמות, [ומיירי שהסולם הוא רחב ארבעה טפחים דסכך פסול אינו פוסל באמצע פחות מד"ט כדלקמן בסימן תרלב], ומקום הספק הוא מפני שהוא פשוטי כלי עץ שאינו מקבל טומאה אפילו מדרבנן, ויש צד לאיסור כיון דיש נקבים ביריכי הסולם שהשליכות תקועות בהם דמי לבית קיבול. וכ"כ הט"ז (ס"ק ט).

ובפירושו השני כתב המגן אברהם, דמיירי בסולם שאינו רחב, דאי הוה רחב בוודאי יש לנו להחמיר דדמי לבית קיבול ואין לסכך בו, אלא מקום הספק הוא דהלא עכ"פ בכלל מעמיד הוא, ואפשר דיש לנו להחמיר שלא להעמיד בדבר

המקבל טומאה שמא יבוא לסכך בו, ואע"ג שמעמידין הסכך על כותל אבנים, זהו משום דלא שכיח שיסכך בהם.

וכן פסקו בש"ע הגר"ז (סימן תרכט אות יג), חיי אדם (כלל קמו אות ל), דרך החיים (סימן תרכט אות ד), קיצור ש"ע (סימן קלד אות ד), בגדי ישע (סימן תרכט) ומשנה ברורה (שם ס"ק כב), דלכתחילה יש ליוהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. אכן בדיעבד, או שאין לו שאר דברים, קי"ל דמותר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כדמוכח בסוף סימן תרל.

ומש"כ הרמ"א שלכן אין לסכך בו, היינו משום דס"ל דבית קיבול הוא ומקבל טומאה, וממילא בוודאי יש להחמיר שלא לסכך על גביו, או להניחו על הסכך להחזיקו, דכל זה בכלל מעמיד הוא ואסור. וכמבואר בדבריו בדרכי משה. עי"ש. ומינה לנידון דידן, שלכתחילה אין להניח את הסכך ישירות ע"ג רשת המתכת, וכן לא יניח את רשת המתכת ישירות ע"ג הסכך.

ואמנם ראיתי בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ד סימן ח) שכתב: העושים סוכה בחצר, ולמעלה בשטח הגג יש ארובה ובה מעשה רשת נחושת ונותנים עליה הסכך, סוכה כשרה היא, ואין לחוש ולומר שהוא מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, זה אינו, שאף דבר המקבל טומאה אם חיברו לקרקע שוב אינו מקבל טומאה, כמ"ש הרע"ב (כלים פ"א מ"ב) עי"ש. ואם פירשו את הרשת על סכך הסוכה ממש כ"ש דבטלה חשיבותה, והוא כמאן דליתא. יעוי"ש. והו"ד להלכה בשו"ת בית יהודה הנ"ל (ח"א סימן יז) ובספר עיקרי הד"ט (או"ח סימן לב אות ו), ובברכי יוסף (סימן תרכו סק"ג).

אבל בחזון עובדיה (סוכות, עמ' מז) הקשה על דבריו, שהרי אם הוא חושש למי שאוסר להעמיד בדבר המקבל טומאה, א"כ גם המעמיד ע"י חוטי נחושת, הרי אין גידולם מהארץ, ופסולים לסכך, שכל שאין מסככים בו אין מעמידין בו גזרה שמא יסכך בו, כמ"ש הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (דפוס וילנא סוכה פ"ב כא:), וכן משמע בחידושי הריטב"א והר"ן (סוכה כא:) ובהרא"ש שם, שדנו על מה שמעמידים סוכה על כותל של אבנים. ושוב מצא בספר בית השואבה (דף ט.) שהשיג על הגינת ורדים בזה.

אולם המאירי (סוכה כב:) כתב דשמא אין מעמיד פוסל אלא רק בדבר המקבל טומאה, ולא בפסולים אחרים. ועי"ע בספר העיטור (הלכות סוכה שער ד' דף פב ע"ד) שכתב: מיהו על דופני הבית אם סיכך הסכך כשר, שאינו דבר המקבל טומאה. ע"כ. ולפ"ד, גם האוסרים להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, הן הם יודו שמותר להעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, ולפ"ז יש צד להקל להניח את הסכך ישירות על גבי רשת המתכת, דבטלה חשיבותה, והויא כמאן דליתא.

בנוסף לכך, הגאון רבי רחמים פרנקו ז"ל בשו"ת שערי רחמים ח"ב (סימן לה), כתב ע"ד מי שהעמיד הסכך על קנים של ברזל, דלפי מ"ש מרן בבית יוסף (סימן תרל) שלרוב הפוסקים מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, וכן פסק בש"ע שם, וכ"כ הט"ז שם דלא קיימא לן בזה כהר"ן שחושש לדבר המעמיד; ה"נ שמעמיד ע"ג קנים של ברזל, שהם דבר שאין גידולו מן הארץ, אין לחוש לזה. ומה שהחמיר הרב בית השואבה בזה, אין דבריו נראין בעיני, כיון שרבו המתירים בדין המעמיד. וכ"כ הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן רי). עכת"ד הרב שערי רחמים. וכן העלה הגאון רבי משה מלכה זצ"ל בשו"ת מקוה המים ח"ג (סימן נה). עי"ש.

ומ"מ למעשה, סיים בחזו"ע שם, שהמעמיד את הסכך של הסוכה ע"ג צינורות של מתכת, טוב שיתן נסר של עץ על הצינורות, כדי להחזיק בו את הסכך, דהו"ל מעמיד דמעמיד דשרי, וכמבואר בדברי מרן הש"ע (סימן תרכט ס"ח): "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות שהם מקבלים טומאה – אין קפידא", וביארו האחרונים (ביאור הגר"א, מגן אברהם, בכורי יעקב, פרי מגדים, ש"ע הגר"ז, חיי אדם, משנה ברורה, ערוך השלחן) דהאי טעמא משום שאין הסכך נשען על הברזל דהוי מעמיד, הו"ל המסמרות מעמיד דמעמיד דשרי לכו"ע. וכן פסק רבינו הגרי"ח בספר מקבציאל הנד"מ (פרשת האזינו שנה א' אות ח).

ואמנם החזון איש (סימן קמג אות ב) האריך לחלוק על פסק מרן הש"ע והאחרונים, והעלה שיש להחמיר שלא לקבוע מסמרים בכלונסאות, וה"ה בברגים של ברזל, שהסכך שנסמך על דבר המקבל טומאה נעשה סכך פסול, וחבירו הנסמך עליו הוא כדין הנסמך על דבר שאין לסכך בו. עי"ש.

אולם הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סימן ס אות ב) נשאל על הוראת החזון איש הנז', והשיב, שבאמת קשה לחלוק ע"ד המג"א וכל הפוסקים שכולם התירו בהדיא במעמיד דמעמיד וכו'. עי"ש. וכ"כ הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל בתשובה ("משלחן מלכים" - קובץ ה'), שלדברי החזו"א טעו המג"א והגר"א בכוונת הראשונים ולא פירשו אותם כהלכה. וסיים שמיום שנחתם הש"ע נהגו לחבר את הכלונסאות במסמרים וכו'. עי"ש.

גם הגרש"ז אוירבך זצ"ל בס' הליכות שלמה (מועדים, עמ' קלה), הרבה להשיב ע"ד החזו"א, ותמה עליו, שמכיון שהאיסור במעמיד אינו אלא משום גזרה, בכהאי גוונא דהו"ל מעמיד דמעמיד הו"ל גזרה לגזרה, דלא גזרינן, וכמבואר בחידושי הריטב"א דלא גזרינן במעמיד גזרה לגזרה. וכ"כ הפרי מגדים שהמעמיד על דברי כלים אע"פ שפסולים מדרבנן, שפיר דמי, וכ"ש כאן וכו'. ולכן העלה להתיר בפשיטות במעמיד דמעמיד. וגם בספר אבן ישראל ח"א (עמ' קלד) השיב ע"ד החזו"א, והעלה שאין כל חשש אפילו למהדרים לחבר את הקורות במסמרים. עי"ש. ועיין עוד בשו"ת להורות נתן חלק יג (סי' מג, מד, מה) ובס' נתן פריו (סוכה כא:) שהאריך להשיב ע"ד החזו"א.

וכן פסקו בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סימן מג אות ב), ובשו"ת אור לציון ח"א (או"ח סימן מא), ובספר חזון עובדיה (סוכות, עמ' מז) שהעיקר להקל במעמיד דמעמיד, ודלא כהחזו"א, ושכן המנהג פשוט. ועי"ע בספר משנת יוסף (ביאורי סוגיות, או"ח ח"ב סי' יח).

לאור האמור, לכתחילה אין להניח את הסכך ישירות על גבי רשת המתכת, וכמו כן אין להניח את רשת המתכת ישירות על גבי הסכך, לחוש לדברי האוסרים להעמיד את הסכך בדבר הפסול לסיכוך, אלא יתן על רשת המתכת נסר של עץ להעמיד בו את הסכך, וכתורה יעשה.

ומ"מ מכיון שדין העמדה בדבר הפסול לסיכוך אינו אלא לכתחילה, אם הניח את הסכך ישירות על גבי הרשת, יכול לברך עליה בלי פקפוק, ואין צורך לטרוח ולחפש סוכה אחרת. וכמבואר בדברי הגאון רבי יעקב קמינצקי בס' אמת ליעקב (סימן תרכט). והו"ד בחזו"ע (סוכות, עמ' מה).



מסקנא דמילתא

נמצא שיש לנו ה' נימוקים להכשיר סוכה שפרסו עליה רשת מתכת צפופה, מתחת לסכך או מעליו [וכמבואר באות ד'], ואלו הם:

א. רשת זו חמתה מרובה מצילתה, ולכן אין אומרים בה לבוד להחמיר [וכמ"ש רש"י].

ב. רשת זו דרכה להיות פתוחה לעולם, ולכן אין אומרים בה לבוד להחמיר [וכמ"ש הריטב"א].

ג. רשת זו עשויה להנעים את הישיבה בסוכה, וניכר שאינה עיקר הסכך [וכמ"ש הרשב"א].

ד. יש אומרים שאם צל הסוכה מרובה מחמתה גם ללא הרשת, הסוכה כשרה [וכמ"ש ר"ת].

ה. רשת זו אין דעתו לסכך בה, ולכן אין דינה כסכך פסול [וכמ"ש ר"א בן הרמב"ם].

וכן פסקו גדולי האחרונים כנ"ל: בשו"ת גינת ורדים, בשו"ת בית יהודה, בספר עיקרי הד"ט, בספר ברכי יוסף ובספר בית השואבה. עיין עליהם. ועי"ע בדברי הגאון רבי אלעזר נ' טובו ע"ה בס' פקודת אלעזר ח"ג (או"ח סימן תרכו), שנטה קו להקל בזה ע"פ דברי האחרונים הנ"ל. עי"ש. ובספר מים חיים (סימן רס) להגאון רבי יוסף משאש ע"ה, העיד שכן נתפשט המנהג בכל ערי מרוקו, להתיר לסכך על רשת המתכת או תחתיה. עי"ש. ולכן גם סוכה הבנויה במרפסת המקורה ברשת מתכת כשרה לכתחילה.

וראה באורך וברוחב בשו"ת עמק יהושע ח"א (סימן כד) שהאריך בנידון זה כיד ה' הטובה עליו, מפי סופרים ומפי ספרים, איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא, והעלה בכוחא דהיתרא, להתיר לסכך על רשת מתכת או תחתיה. ועי"ע בשו"ת עמק תשובה חלק א' (סימן צו) וחלק ח' (סימן מד), ובשו"ת דברי פנחס חלק ב' (מהדורא רביעאה סימן מג), ובספר חשוקי חמד (סוכה ט:), ובספר ילקוט יוסף – מועדים (הלכות סוכה מהדורת התשע"ו, סימן תרכו). ומשם בארה.

ומיהו לכתחילה אין להניח את הסכך ישירות על גבי רשת המתכת, וכמו כן אין להניח את רשת המתכת ישירות על גבי הסכך, לחוש לדברי האוסרים להעמיד את הסכך בדבר הפסול לסיכוך, אלא יתן על רשת המתכת נסר של עץ להעמיד בו את הסכך, וכתורה יעשה. ומ"מ מכיון שדין העמדה בדבר הפסול לסיכוך אינו אלא לכתחילה, אם הניח את הסכך ישירות על גבי הרשת, יכול לברך עליה בלי פקפוק, ואין צורך לטרוח ולחפש סוכה אחרת [וכפי שנתבאר באות ו' בס"ד].

כתבתי וערכתי בחסד ה' עלי

הצב"י אליעזר בוטון



הרב אלימלך וינברג

ראש כולל שם משמעון גור רמת גן

בדין 'מחצה על מחצה' אי הוי כ'רוב'

בדין דפנות וסכך הסוכה, חזזית באתרוג ושחיטה וטרפות ברוב קנה

א.

המח' אי סגי בפרוץ כעומד או בעינן עומד מרובה

והמבואר בגמ' דהנידון שוה במחיצות שבת ובסכך סוכה

סוכה דף ט"ו, א'. תנן: "המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה, אם יש ריווח ביניהן כמותן כשרה", וכו', ע"כ המשנה, ובגמ' שם: "למא תהוי תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע, דאיתמר: פרוץ כעומד, רב פפא אמר מותר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, אמר לך רב הונא ברדור", מאי כמותן, בנכנס ויוצא", עכ"ד הגמ' ועיי"ש, ומפרש רש"י ז"ל: "פרוץ כעומד, לענין מחיצות שבת איתמר, מחיצה שנעשית בפסין רחבין ג' והניח בין פס לפס כמלוא פס נפקא ליה מתורת לבוד, וכן על פני כולה דהוה ליה פרוץ כעומד, ודכוותה הכא במתני' דהוה ליה פרוץ ככשר, בנכנס ויוצא, שיהא פס הרחב כמותן יכול ליכנס וליצא בריווח שבינתיים, דהשתא הו"ל פסל שנותן שם מרובה על השפודים, והאוויר מרובה על השפודים", עכ"ל.

והמפורש בזה בהדיא בד' הגמ', דהנידון אי 'פרוץ כעומד' כשר או פסול, הוא נידון אחד לגבי 'מחיצות' בשבת ולגבי 'סכך הסוכה', ולהכי מקשינן דוקא לרהבדר"י דס"ל דפרוץ כעומד פסול במחיצות שבת ממתני' דמשמע דגבי סכך הסוכה כשר בסכך פסול שהוא שוה לכשר דהיינו פרוץ כעומד, ולדידיה הוא דבעינן לשנויי דאיירי ב'נכנס ויוצא' והיינו שהאוויר שבין השפודין שהם הסכך פסול מרובה על השפודין, והיינו שהוא עומד מרובה על הפרוץ, ומבואר בהדיא דלרב פפא, דס"ל במחיצות שבת דפרוץ כעומד כשר, ה"ה בסכך הסוכה כן כשר בפרוץ כעומד ממש, ולדידיה כשר כשיש ריווח בין השפודין כמותן אפילו כשאינו נכנס ויוצא.



תמיהת המפרשים על הרמב"ם: דבמחיצות שבת פסק דסגי בפרוץ

כעומד, וגבי סכך סוכה כתב דבעינן עומד מרובה

ותמהו בזה כל המפרשים על הרמב"ם ז"ל שסתר משנתו בזה, דבהלכות שבת (פט"ז הלכה ט"ז) פסק: "כל מחיצה שיש בה פרוץ מרובה על העומד אינה מחיצה, אבל אם היה פרוץ כעומד הרי זו מותרת", עכ"ל, והיינו כרב פפא דפרוץ כעומד כשר, ואילו בהלכות סוכה (פ"ה הט"ז) כ' הרמב"ם ז"ל: "סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב שלושה טפחים אלא פחות, אם היה כל הסכך הכשר יתר על כל הסכך הפסול כשר, ואם היה זה כמו זה בצמצום אעפ"י שאין במקום אחד שלושה הרי זו פסולה", עכ"ל.

ומפורש בדברי הרמב"ם ז"ל שמחלק בין מחיצות שבת לסכך הסוכה, דגבי מחיצות שבת פסק ד'פרוץ כעומד' כשר, ואילו לענין סכך הסוכה פסק דאינו כשר בפרוץ כעומד והכשרו רק כשהעומד מרובה, ותימה שהוא נגד סוגיית הגמ' הנ"ל דמפורש בהדיא דרק לרב הונא בדר"י בעינן לאוקמי למתני' כשהעומד מרובה אבל לר"פ כשר אף בפרוץ כעומד, וכבר עמדו בזה כל מפרשי הרמב"ם ז"ל, עיי"ש במגיד משנה ובכסף משנה ובשאר מפרשי דבריו.



ב.

הפלוגתא דריה"ג ורבנן אי אפשר לצמצם

והוכחת הגמ' מהברייתא בעגלה ערופה דלרבנן אפי' בידי אדם א"א

לצמצם

עוד יש לבאר בשיטת הרמב"ם ז"ל, דהנה בבכורות דף י"ז, א' תנן: "רחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים ויצאו שני ראשיהם כאחת, רבי יוסי הגלילי אומר: שניהם לכהן, שנאמר: הזכרים לה', וחכמים אומרים: אי אפשר לצמצם, אלא אחד לו ואחד לכהן, עכ"ד המשנה, ובגמ' שם די"ז: אמרי דבי רבי ינאי: לרבי יוסי הגלילי שמעינן ליה דאפשר לצמצם בידי שמים, וכל שכן בידי אדם, ורבנן בידי שמים אי אפשר לצמצם, בידי אדם מאי", וכו', ומפרש רש"י ז"ל שם [במה דאמרי' בגמ' לריה"ג]: "אפשר לצמצם בידי שמים כגון הך לידה ואע"ג דאין

מקפידין בכך, וכל שכן בידי אדם דמתכוונין לצמצם שום מידה או שום דבר דודאי אפשר לצמצם, [ובפי' האבעיא אליבא דרבנן כ']: בידי אדם שמתכוונין ומודדין כדי לצמצם מאי, אפשר לצמצם או לא, "עכ"ל.

ובדף י"ח, א'. מסקין: "מאי הוה עלה, אמר רבי חייא בר אבין אמר רב עמרם, תנא: נמצא מכוון בין שתי עיירות, רבי אליעזר אומר: שתיהן מביאות שתי עגלות, וחכמים אומרים: יביאו עגלה אחת בשותפות ויתנו, מאי קסברי רבנן, אי קסברי רבנן אפשר לצמצם וקרובה ואפילו קרובות לייתי תרתין, ואי קרובה ולא קרובות אפילו חדא לא לייתי, אלא לאו שמע מינה קסברי רבנן אי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, שמע מינה", עכ"ד הגמ'.



הוכחת התוס' והרא"ש מהא דקיי"ל פרוץ כעומד דבידי אדם אפשר לצמצם

והדין בעגלה ערופה לשיטתם

ובתוס' שם די"ז: (ד"ה אפשר לצמצם בידי שמים בא"ד) כ' וז"ל: "ומתוך הא דפליגי אמוראי בעירובין דט"ז: בפרוץ כעומד, ובפ"ב דחולין דכ"ח: במחצה על מחצה כרוב, היה נראה דהלכה כרבי יוסי הגלילי דאפשר לצמצם לכל הפחות בידי אדם, ואין לומר דקרי פרוץ כעומד כשדומה לו כשהן שוין דאע"ג דשמא אינן שווין, וכן מחצה על מחצה דשחיטה, דהא מפרש טעמא דלא הוי כרוב וכעומד משום דאמר רחמנא 'שחוט רובא' ו'גדור רובא', דתיפוק לי דבלאו הכי היה אסור מספק משום דשמא שייר רובא", וכו', עכ"ל ועיי"ש, וכן הרא"ש בבכורות שם מסיק מכוח הא ד'פרוץ כעומד' כשר כדקיי"ל כר"פ דס"ל כן דבע"כ דכשהוא בידי אדם קיי"ל כריה"ג דאפשר לצמצם, ורק בידי שמים קיי"ל כרבנן דאי אפשר לצמצם כדהוכיח הרא"ש שם.

ולפי דעת התוס' והרא"ש, בנמצא ההרוג מכוון בין שתי עיירות יהיה הדין או דמביאין שתי עגלות אי ס"ל ד'קרובה ואפילו קרובות' או דאין מביאין כלום אי ס"ל ד'קרובה ולא קרובות', ודלא כרבנן דהברייתא דמביאין אחד מספק לשתיהן.

דרבנן ס"ל דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם ואנן לא קיי"ל כוותייהו בזה כדכ' התוס' והרא"ש.



מפסק הרמב"ם לגבי עגלה ערופה מוכח דס"ל דאף בידי אדם א"א לצמצם

וסותר למה שפסק דסגי בפרוץ כעומד

אמנם הרמב"ם בהלכות רוצח (פ"ט הלכה ח') פסק וז"ל: "נמצא הרוצח מכוון בין שתי עיירות ואנשי זה כאנשי זה בשוה, יביאו עגלה אחת בשותפות ויתנו ויאמרו, אם זוהי הקרובה הרי היא שלהן ואלו נתנו להם חלקן מתנה, ואם אלו הקרובין הרי הוא שלהן ואלו נתנו להם חלקן מתנה, לפי שאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם", עכ"ל.

ולפי"מ שפסק רבינו דא"א לצמצם אפילו בידי אדם תסתער עליו קושיית התוס' והרא"ש הנ"ל איך פסק לגבי מחיצות שבת ד'פרוץ כעומד' כשר, והא אי אפשר לצמצם ואפילו במחיצות הנמדדות בידי אדם ושמא הפרוץ מרובה על העומד וספיקא דאורייתא לחומרא, וצע"ג.



ג.

המח' שהביא הטור באתרוג שעלתה בו חזזית במע"מ במקום אחד

דרבינו יחיאל מכשיר משום דפרוץ כעומד

והראב"ד פוסל דבעינן רוב כשר הנראה לעינינו

בטור או"ח (סימן תרמ"ח) כ' וז"ל: "עלתה בו חזזית, והוא כמו אבעבועות ויש בו ממש שמקומו ניכר שהוא גבוה מן האתרוג, אם הוא במקום אחד אינו פוסל אלא ברובו, וכו', ואם הוא מחצה על מחצה במקום אחד, כתב אחי ה"ר יחיאל, אם הוא בידי אדם אפשר לצמצם, וכשר כמו פרוץ כעומד, אבל הראב"ד כתב, כל הפסולין

שפוסלין ברובן מחצה על מחצה נמי פסול, שאי אפשר לצמצם דבעינן רוב הנראה לעיניים, עכ"ל.



מבאר סברת רבינו יחיאל עפ"י שיטת הרשב"א בכללי ההלכה

מתי אמרינן פרוץ כעומד ומתי בעינן רוב הנראה לעיניים

וביאור הדברים נראה לבאר בפשטות בעושה"ת, דהנה בעירובין דט"ו: "איתמר: פרוץ כעומד, רב פפא אמר מותר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, רב פפא אמר מותר, הכי אגמריה רחמנא למשה 'לא תפרוץ רובה', רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, הכי אגמריה רחמנא למשה 'גדור רובא'", עכ"ד הגמ', ובדט"ז: מסקינן: "והלכתא כוותיה דרב פפא".

ותמהו בזה הראשונים ז"ל בסתירת הסוגיות, מהא דאי' בחולין דכ"ח: לגבי הכשר שחיטת סמנים: "איתמר, רב אמר מחצה על מחצה כרוב, רב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינו כרוב, רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה 'לא תשייר רובה', רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה 'שחוט רובה'", וכו', עיי"ש, ובגמ' שם בדף כ"ט, א'. מסקינן: "תא שמע, הרי שהיה חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא וגמרו שחיטתו כשרה, ואי אמרת מחצה על מחצה כרוב טריפה הוא, אמר רבא: שאני לענין טריפה דבעינן רוב הנראה לעיניים, אמר ליה אביי: ולא כל דכן הוא, ומה טריפה דבמשהו מיטרפא, היכא דבעינן רובא בעינן רוב הנראה לעיניים, שחיטה דעד דאיכא רובא לא מיתכשרא לא כל שכן דבעינן רוב הנראה לעיניים, אלא דכולי עלמא מחצה על מחצה אינו כרוב" וכו', עכ"ד הגמ' ועיי"ש, ותמהו הראשונים בזה בסתירת ההלכות, דלענין שחיטה וטרפות מסקינן בגמ' דלכולי עלמא 'מחצה על מחצה אינו כרוב' ובעינן 'רוב הנראה לעיניים' בין לגבי טרפות בחצי קנה פגום דאינו נטרף במחצה על מחצה אלא ברוב הנראה לעיניים, ובין לגבי שחיטה דאינו נכשר בשחיטת מחצית הסמנים ובעינן שישחוט רוב הנראה לעיניים, ומאי שנא לענין מחיצות, דקיי"ל דפרוץ כעומד כשר, והיינו דמחצה על מחצה נחשב כרוב, ועיי"ש בד' התוס' בחולין שם ובעירובין שם מש"כ בזה.

ובחידושי הרשב"א בחולין שם כתב וז"ל: "אלא דלכו"ע מחצה על מחצה אינו כרוב, ואע"ג דאמר בעירובין דט"ו: גבי מחיצה דשבת פרוץ כעומד מותר, ותנן בסוכה דט"ו.א. המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המיטה אם יש ריווח כמותן כשרה, ואליבא דמ"ד פרוץ כעומד מותר דוקא כמותן, דילמא גבי סוכה ומחיצות הלכתא גמירי לה, א"נ, נפקא להו מדרשא ולא ידעינן לה", עכ"ל.

ולשיטת הרשב"א ז"ל עולה, דבכל התורה כולה קיי"ל ד'מחצה על מחצה אינו כרוב', והיינו מסקנת הגמ' דגבי שחיטה וטריפות בעינן 'רוב הנראה לעיניים' והיינו רוב ממש ולא מחצה על מחצה (וכדכ' הרשב"א שם בהמשך דבריו וכדלהלן), והוא הדין בכל דיני התורה, ורק לגבי מחיצות שבת וסוכה הלכתא גמרה לה או שמעינן לה משום דרשא, דסגי במחצה על מחצה ופרוץ כעומד כשר, ולפי זה בנידון הטור בסי' תרמ"ח הנ"ל בעלתה חזוית על חצי האתרוג יהיה כשר לפי דעת הרשב"א ז"ל, דדין זה הוא כשאר דיני התורה ד'מחצה על מחצה אינו כרוב'.



ד' תוהרא"ש דבכל דיני התורה מע"מ כרוב

ורק בשחיטת סימנים ודין טריפות התלויים בחיות הבהמה בעינן רוב וביאור לפי"ז בשיטת רבינו יחיאל הנ"ל בדין חזוית

אמנם בתוס' הרא"ש ז"ל (עירובין דט"ז: בד"ה והלכתא) כ' וז"ל: "והלכתא כוותיה דרב פפא דפרוץ כעומד מותר, אע"ג דבפ"ב דחולין מסקינן דלכו"ע מחצה על מחצה אינו כרוב, י"ל דיש חילוק בדבר התלוי בחיות הבהמה", וכו', עכ"ד ועיי"ש.

ולפי שיטת התוהרא"ש הוא להיפך משיטת הרשב"א ז"ל, דבכל דיני התורה קיי"ל ד'מחצה על מחצה כרוב', והיינו דינא דקיי"ל גבי מחיצות 'פרוץ כעומד כשר' והיינו משום ד'מחצה על מחצה כרוב', והא דמסקינן בסוגיא דחולין הנ"ל דלכו"ע 'מחצה על מחצה אינו כרוב' הוא דין מיוחד לגבי טרפות ולגבי הכשר השחיטה, דדברים הללו הם תלויים ב'חיות הבהמה', שמה שהבהמה נעשית טריפה בפגמת רוב הקנה היינו משום דנפקא חיותא בזה, וכן מה שנכשרת בשחיטת רוב הסמנים היינו משום דבזה נפקא חיותא, ובזה קיי"ל למסקנא דאין שיעור החיות

היוצאת מועלת לגבי טרפות ולגבי הכשר השחיטה אלא כשיש 'רוב הנראה לעיניים' ולא סגי ב'מחצה על מחצה' לקבוע שיצאה החיות לגבי טרפות ולגבי הכשר השחיטה, ובדינים הללו במסויים הוא דקיי"ל ד'מחצה על מחצה' אינו כרוב'.

ולשיטת התוהרא"ש ז"ל יהיה הדין לגבי 'חזוית' במחצית האתרוג דיהיה האתרוג פסול, דדין זה הוי כשאר דיני התורה, דקיי"ל בזה ד'מחצה על מחצה' כרוב', וכדקיי"ל לגבי מחיצות שבת ד'פרוץ כעומד' כשר, והוא הדין בשאר דיני התורה-פרט לדברים התלויים בחיות הבהמה וכנ"ל.

והם הם דברי רבינו יחיאל שהביא הטור הנ"ל, דבעלתה חזוית על מחצית האתרוג הרי הוא כשר, דקיי"ל ד'בידי אדם אפשר לצמצם', וממילא כשר בחזוית במחציתו, דקיי"ל 'פרוץ כעומד כשר', והיינו דדינו של רבינו יחיאל מוכרע מכוח שני הנחות, א. ד'בידי אדם אפשר לצמצם' והיינו כשיטת התוס' והרא"ש בבכורות הנ"ל אות ב' דהכריחו דקיי"ל כריה"ג דבידי אדם אפשר לצמצם, וממילא מדידת החזוית שעל האתרוג שהוא בידי אדם אפשר לצמצם בזה דקיי"ל בזה כריה"ג וממילא פשיטא לן דאיכא מחצית האתרוג דאין בו חזוית, ושוב הביא הא דקיי"ל ד'פרוץ כעומד כשר' לגבי מחיצות שבת וסוכה, ולשיטתו הוא בנין אב לכל דיני התורה ד'מחצה על מחצה' כרוב' (פרט למה שתלוי בחיות הבהמה וכנ"ל), וממילא הוא הדין בחזוית במחצית האתרוג הרי הוא כשר כיון דאיכא מחצית האתרוג שאין בו חזוית, וממילא יש כאן 'רוב האתרוג הדר', ד'מחצה על מחצה' כרוב', ואפשר לצמצם כשהוא בידי אדם, ומבואר היטב בעזהשי"ת.



ד.

מביא ד' הב"ח בבי' ד' הראב"ד דבעינן רוב אתרוג כשר הנראה לעיניים ולא סגי ברוב מצומצם משום דא"א לצמצם

ובדעת הראב"ד ז"ל שהביא הטור הנ"ל שחולק על רבינו יחיאל וס"ל דבחזוית על מחצית האתרוג הרי הוא פסול, ונתן הטעם: שאי אפשר לצמצם דבעינן רוב הנראה לעיניים, נראה ללמוד לבאר בעזהשי"ת מתוך דברי רבותינו האחרונים ז"ל

שיש שתי שיטות בפירוש דבריו, דהנה בב"ח ע"ד הטור הנ"ל כ' וז"ל: "וטעמו של הראב"ד, דסובר דאי אפשר לצמצם אעפ"י שהוא בידי אדם, דלית הלכתא כרבי יוסי כל עיקר, וכיון שאי אפשר לצמצם א"כ אעפ"י שהוא משוער בלבד שנשאר הרוב שלם מכל מקום הוא פסול, דבעינן רוב הנראה לעיניים שיעור, לא רוב שאינו אלא משוער בלבד", עכ"ל.



מביא ד' הרשב"א דרוב הנראה לעינים דבעינן בשחיטה היינו רוב מצומצם

ואתי לאפוקי רק שיעור של מע"מ

ונראה בביאור דבריו בעזהשי"ת, דהנה הרשב"א בחולין דכ"ט, א' כ' וז"ל: "ואסקינן הכא דלגבי שחיטה מחצה על מחצה אינו כרוב, אלא בעינן רוב הנראה לעיניים, פירוש רוב ממש שהוא משוער ונראה לעיניים לא שיהא המחצה המצומצם נידון כרוב, וכן פירש"י ז"ל ועיקר, ותדע לך, דעד השתא הוה ס"ד דמחצה על מחצה כרוב ואקשינן עלה ואידחי, אלמא לא דחינן לה אלא ממחצה על מחצה ומוקמינן לה ברוב ממש, ועוד תדע, דהא אמר רבא לענין טריפה בעינן רוב הניכר לעיניים, ואם הניכר ממש קאמר, כלומר רוב גדול שהוא ניכר ממש, וכאותה שאמרו בברכות (מ"ח, א') רובא דמינכר בעינן שהוא רוב גדול הניכר מרחוק, מי איכא למאן דאמר לא תאסר לענין טריפה עד שיהא שם רוב גמור הנראה לעיניים, אלא רוב גמור המשוער קאמר, ועיקר, ותניא בתורת כהנים: להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור, [אין] צריך לומר בין פרה לחמור והרי מפורשין הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין שנשחט רובו של קנה לנשחט חציו, וכמה הוא בין רובו לחציו מלא שיערה" עכ"ל.

ומבוארת שיטת הרשב"א ז"ל, דהא דמסקי' בגמ' דלגבי טרפות ולגבי הכשר השחיטה בעינן 'רוב הנראה לעיניים' אין הכוונה בזה רוב הניכר להדיא לכל רואה מיד, אלא הכוונה לרוב מצומצם על ידי מדידה, ואם במדידה הוא 'כחוט השערה' יותר מהמיעוט זהו 'רוב הנראה לעיניים' הנצרך לענין טרפות ולענין הכשר השחיטה, וכדהביא הרשב"א מדברי התורת כהנים שמפורש כן דבזה שיש רוב קנה

נשחט שיש בו 'כחוט השערה' יותר מהמיעוט שלא נשחט בזה נכשרת השחיטה, ולשיטתו הפירוש 'רוב הנראה לעיניים' בא לאפוקי רק מ'מחצה על מחצה מצומצם'.



ביאור הגדר בדין רוב 'הנראה לעיניים' לפי שיטת הרשב"א

ונראה בעזהש"ת הפירוש לשיטתו, דבזה קיימין אף למסקנא שיש צד לומר שלגבי 'חשיבות הדבר' יש ל'מחצה על מחצה' 'חשיבות של רוב' וכדקס"ד מעיקרא, אלא דמסקנת הגמ' דכל היכא שהצריכה התורה 'רוב' לא סגי במחצה על מחצה שיש לו 'חשיבות של רוב' אלא בעינן 'רוב הנראה לעיניים' היינו 'מציאות של רוב', וזה הכוונה 'נראה לעיניים' שהוא לא 'נראה ללב' היינו שיש לו 'חשיבות ומשמעות' של רוב אלא בעינן שיהיה הרוב 'נראה לעיניים' היינו שיהיה 'במציאות' רוב, אבל כל שבמציאות הוא רוב אפילו הוא יותר רק כחוט השערה סגי בזה.



שיטת האגודה והמרדכי שחולקים על הרשב"א בפי' דין רוב הנראה לעיניים

ומבאר לפי"ז ד' הב"ח בשיטת הראב"ד הנ"ל לענין אתרוג

וכשיטת הרשב"א ז"ל פסק בשו"ע (יו"ד הלכות שחיטה סימן כ"א סעי' א'), אמנם יעוי' בט"ז שם (סק"ב) שהביא דברי האגודה והמרדכי שמבואר בדבריהם דס"ל ד'רוב הנראה לעיניים' היינו דלא סגי ברוב משוער ומצומצם ומדוד אלא בעינן רוב הנראה להדיא לעיני הרואה והיינו רוב גדול, וכהצד שדחה הרשב"א הנ"ל, ועיי"ש בט"ז שהוכיח כן גם מד' רש"י והאריך בזה עיי"ש.

והנראה בעזהש"ת, דהב"ח פירש בדברי הראב"ד כשיטת ראשונים זו שהביא הט"ז, דהא ד'רוב הנראה לעיניים' היינו דלא סגי 'ברוב מצומצם ומדוד' אלא בעינן 'רוב הניכר להדיא', אלא שמפרש בזה הראב"ד שאינו גזה"כ בעלמא דבעינן 'רוב גדול', דבאמת מצד עיקר הדין סגי ברוב כל שהוא ואפילו הוא רוב מצומצם

שהרוב יותר מהמיעוט אפילו בכחוט השערה כשר, אלא דכיון דקיי"ל כרבנן דרבי יוסי הגלילי דאי אפשר לצמצם, וסובר הראב"ד ז"ל דקיי"ל כוותיהו אפילו בידי אדם דאי אפשר לצמצם, וכמסקנת הגמ' בסוגיא דבכורות הנ"ל דאפילו בידי אדם אי אפשר לצמצם, ממילא בעינן שיהיה הרוב 'ניכר לעיניים' היינו שיהיה יותר מרוב מצומצם, דברוב מצומצם הרי יש לחשוש שבאמת אין כאן רוב ואינו אלא מחצה דהרי אי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, ולכן בעינן שיהיה 'רוב הניכר לעיניים' היינו רוב שאינו מצומצם אלא ניכר להדיא שהוא רוב ובזה כבר אין לחשוש שאין כאן רוב אלא מחצה.



ביאור שיטת הראב"ד בגדר דין 'רוב הנראה לעיניים'

ומה שהוא תלוי בהא דא"א לצמצם

ועוד סובר הראב"ד לפי פירוש הב"ח, דלגבי כל דיני התורה קיי"ל ד'מחצה על מחצה אינו כרוב', דבזה ס"ל כשיטת הרשב"א בחולין (כ"ט, א) הנ"ל דמסקנת הגמ' הוא דבכל דיני התורה לא סגי בהו 'מחצה על מחצה' כדי לפעול הדין הנצרך אלא בעינן דוקא 'רוב', וכמו שהוא המסקנא לענין טרפות ולענין הכשר השחיטה כן הוא לגבי כל דיני התורה, וזהו מסקנת הגמ' לגבי טרפות והכשר השחיטה ד'מחצה על מחצה אינו כרוב' אלא בעינן 'רוב הנראה לעיניים', דחזרה בה הגמ' וס"ל דליכא למ"ד בשום דין מדיני התורה דמחצה על מחצה יהיה כרוב, אלא בעינן 'רוב' ממש, וממילא בעינן גם 'רוב הנראה לעיניים' היינו שלא סגי ברוב משוער ומצומצם דהרי 'אי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם' וממילא בעינן רוב הנראה לעיניים שהוא למעלה מכל ספק שיש כאן רוב, וכך הוא בכל דיני התורה (ורק לענין מחיצות סכך וסוכה יש הלמ"ס דסגי בפרוץ כעומד או שיש בזה גזה"כ מקרא מיוחד וכד' הרשב"א הנ"ל), ולכן כשיש חזוית במחצית האתרוג הרי האתרוג פסול, דכיון דלהכשר האתרוג בעינן שיהיה 'הדר' ללא חזוית, ממילא בעינן 'רוב' האתרוג הדר ולא סגי ב'מחצית', דבכל דיני התורה 'מחצה על מחצה אינו כרוב', ועוד, דאפילו ב'רוב מצומצם' לא סגי אלא בעינן 'רוב הנראה לעיניים' היינו שהוא ניכר להדיא שיש כאן רוב, כיון דברוב מצומצם יש לחשוש שבאמת אינו רוב אלא מחצה על מחצה כיון דהרי קיי"ל ד'אי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם', וזהו מש"כ הראב"ד

דאינו כשר כשיש חזוית במחצית האתרוג: דאי אפשר לצמצם, דבעינן רוב הנראה לעיניים, שיש בדברים הללו שני חידושים, א. עצם הדבר דבעינן 'רוב' הדר ולא סגי ב'מחצה על מחצה', ועוד דהרוב צריך להיות 'נראה לעיניים' היינו רוב ניכר להדיא ולא רוב מצומצם כיון ד'אי אפשר לצמצם', וכל זה מפורש בהדיא בדברי הב"ח הנ"ל בפירוש דברי הראב"ד, דו"ק ותשכח.



מוכיח כן מד' שו"ע הרב בבי' ד' הראב"ד

ומבאר דשני החידושים נכללו בהא דבעינן בשחיטה רוב הנראה לעיניים

וכן הוא מפורש בהדיא בשו"ע רבינו הרב בעל התניא זי"ע א (או"ח ה' לולב סימן תרמ"ח סעי' כ'): "ואם אין בו אלא חזוית אחת גדול שנתפשט על פני חציו של כל שטח האתרוג, וכו', וכן כל דבר הפוסל ברוב בכל ארבעת המינים, אם הוא מחצה על מחצה פסול, לפי שצריך הרוב להיות בהכשר, ואין מחצה על מחצה נחשב כרוב אלא לענין מחיצות של שבת ושל סוכה ולענין סכך הסוכה, שבהן נאמרה ההלכה שהמחצה הוא כרוב, אבל בכל התורה כולה הרוב צריך להיות בהכשר, ויש חולקים על זה ואומרים דכל שאין בפסול רוב כנגד הכשר אינו יכול לפסול, והרי הוא כאילו לא היה כאן פסול כלל", וכו', עכ"ל עיי"ש, ועיי"ש בציונים שציין הרב ז"ל כמקור לשיטה הראשונה את דברי הרשב"א בעירובין הנ"ל.

והרי מפורש באר היטב בדברי הרב, דהשיטה הפוסלת במחצה על מחצה חזוית שהיא שיטת הראב"ד שהביא הטור, טעם שיטה זו הוא משום דס"ל דבכל דיני התורה כדי להכשיר ולפעול הדין בעינן 'רוב דוקא' ולא סגי ב'מחצה על מחצה' שבכל דיני התורה 'מחצה על מחצה אינו כרוב', ורק לענין מחיצות שבת וסכך הסוכה הלכתא גמירי לה דסגי במחצה על מחצה ופרוץ כעומד כשר, והנה הראב"ד הרי כתב לכאורה טעם אחר לשיטתו משום דאי אפשר לצמצם ובעינן רוב הנראה לעיניים, ובע"כ בדברי הראב"ד תרתי נכללו, א. חולק הוא על עצם הנחת ר' יחיאל שהביא הטור דס"ל דבכל דיני התורה סגי ב'מחצה על מחצה שהוא כרוב' ובזה פליג וס"ל ד'מחצה על מחצה אינו כרוב', ב. ס"ל דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם, וממילא גם לא סגי ברוב מצומצם ומדוד בדיוק דאי אפשר לצמצם

ושמא אינו רוב, ולכן בעינן שיהיה דוקא 'רוב הנראה לעיניים' היינו רוב הניכר בהדיא שהוא יותר מרוב מצומצם.

ולמד הראב"ד ששני חידושים הללו נאמרו במסקנת הגמ' בחולין (כ"ט, א) הנ"ל דגבי הכשר השחיטה ד'מחצה על מחצה' אינו כרוב' ובעינן 'רוב הנראה לעיניים': א. ש'מחצה על מחצה' אינו כרוב' ובכדי שהכשר השחיטה, והוא הדין לכל דיני התורה, יפעל הדין הוא דבעינן רוב ממש ולא סגי במחצה על מחצה, ב. ושוב זה יהיה 'נראה לעיניים', היינו ניכר בהדיא שהוא רוב, ולא יהיה רוב מדוד בדיוק ומצומצם, ובזה נתן הראב"ד טעם בביאור ד' הגמ' לשיטתו שהוא משום דקיי"ל דאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, ומבואר היטב בעזהשי"ת.

ועיין במשנה ברורה (סימן תרמ"ח סקמ"ד) שכ': "ועיין בפמ"ג שכתב דלא סגי אם ימצא רוב בהכשר על ידי מדידה אלא צריך שיראה לעיניים בלא מדידה, ובניכורי יעקב חולק ע"ז עיי"ש", ולהמבואר בעזהשי"ת בדברי הב"ח בביאור דברי הראב"ד צדקו בוודאי ד' הפמ"ג, ודו"ק.



ה.

מביא ד' הגר"א ביו"ד שמבואר בדבריו שחולק על הב"ח והשו"ע הרב וסובר דהראב"ד ס"ל כהרשב"א דרוב הנראה לעיניים היינו רוב מצומצם אמנם מדברי רבינו הגר"א זיע"א יש ללמוד בעזהשי"ת ביאור אחר ומחודש ביותר בביאור דברי הראב"ד הנ"ל, ומתוך דבריו יש ללמוד בעזהשי"ת ביאור מחודש ואור חדש בכל הנידון ד'מחצה על מחצה' אי הוי כרוב'.

דהנה בביאורי הגר"א על שו"ע יו"ד (סימן כ"א סק"ד) האריך בנידון זה אי בשחיטה סגי ברוב מצומצם או דבעינן רוב הניכר להדיא, ומסיק בסוף דבריו: "ומלשון הטור באו"ח סימן תרמ"ח בשם הראב"ד משמע כדברי הרשב"א", עכ"ל.

והרי מפורש בדברי הגר"א, דהראב"ד מפרש לד' הגמ' דגבי טריפות ושחיטה בעינן 'רוב הנראה לעיניים' דאין הכוונה רוב הניכר בהדיא, אלא הכוונה היא 'רוב מצומצם ומדוד' שהיא יותר כחוט השערה'.



**מבאר דלפירוש הגר"א סובר הראב"ד דמע"מ הוי כרוב, אלא שכיון
שא"א לצמצם בעינן רוב מצומצם, וממילא אפי' אם אינו מצומצם והוא
רק מע"מ ג"כ כשר**

והיינו שהגר"א פירש ד' הטור בשם הראב"ד דמש"כ הראב"ד דאינו כשר
במחצה על מחצה חזוית אלא בעינן רוב האתרוג בהכשר 'דאי אפשר לצמצם
דבעינן רוב הנראה לעיניים' אין כאן שתי מחלוקות על שיטת ה"ר יחיאל שהביא
הטור אלא רק מחלוקת אחת, דרבינו יחיאל כ' דסגי במחצה על מחצה מצומצם
שאינו חזוית, וכ' הטעם משום דקיי"ל דבידי אדם אפשר לצמצם, וממילא איכא
בזה ההלכה דפרוץ כעומד כשר, ועל זה פליג הראב"ד רק בדבר אחד וס"ל דקיי"ל
לגמרי כרבנן דריה"ג דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם, וממילא לא סגי במחצה
על מחצה מצומצם, דכיון דא"א לצמצם שמא אין כאן אפילו מחצה אתרוג ללא
חזוית והוי רובו חזוית והוא פסול, ולכן בעינן שיהיה משהו מדוד יותר ממחצה
ואפילו כחוט השערה, דאז אפילו לא יכלו לצמצם ואינו רוב אלא מחצה על
מחצה ג"כ כשר, והפירוש 'רוב הנראה לעיניים' הוא כשיטת הרשב"א הנ"ל, דאינו
מחצה על מחצה אלא רוב מצומצם ומדוד, וזהו מה שלמד הגר"א מדברי הראב"ד
דס"ל כשיטת הרשב"א דאי"צ רוב הניכר בהדיא אלא סגי ברוב מדוד ואפילו הוא
יותר כחוט השערה, דכיון שנתן הראב"ד טעם לדין זה דבעינן רוב ולא סגי
במחצה על מחצה דהוא משום דאי אפשר לצמצם, ממילא אם בצמצום ובמדידה
איכא כבר רוב סגי בזה כיון דאפילו לא צמצם במדויק ג"כ איכא מחצה על מחצה
וסגי בזה, והדברים ברורים ומבוארים בעזהשי"ת בכוונת הגר"א ז"ל בביאור דברי
הראב"ד ז"ל.

ולמדנו לפירוש זה בדברי הראב"ד, דטעם מסקנת הגמרא דגבי שחיטה 'מחצה
על מחצה אינו כרוב', אין כוונת הגמרא לומר דלא סגי מעיקר דינא ב'מחצה על
מחצה', אלא אדרבה אף למסקנא סגי במחצה על מחצה של הסימנים אם הם
שחוטים, ורק דבעינן שיהיה הרוב שחוט משום דאי אפשר לצמצם, ואם יהיה רק
מחצה על מחצה מדוד ומדויק יש לחשוש שאין אפילו מחצה שחוט והשחוט הוא
רק מיעוט, ולכן בעינן 'רוב הנראה לעיניים' היינו שיהיה בהמדידה יותר ממחצה

דאז אפילו אם לא צמצמנו במדידה ואין כאן רוב הרי כאן עכ"פ מחצה של סימן שחוט ובוזה סגי.



מביא ד' הגר"א באו"ח שמבואר בדבריו ביתר ביאור כנ"ל בדעת

הראב"ד

ומבאר שזה הטעם דבעינן גבי שחיטה רוב הנראה לעינים משום דאי אפשר לצמצם

ודברי תורה עשירים במקום אחר, שבדברי הגר"א בשו"ע או"ח (סימן תרמ"ח סי"א) על מה שהביא שם המחבר שיטות רבינו יחיאל והראב"ד החולק עליו וז"ל: "אם הוא מחצה על מחצה במקום אחד, יש מכשירים ויש פוסלין", עכ"ל, וכ' ע"ז הגר"א שם וז"ל: "ויש פוסלים, דס"ל דרבנן ס"ל אפילו בידי אדם אי אפשר לצמצם וכו', (וס"ל דלגמרי קיי"ל כרבנן אפילו בידי אדם), וההיא דחולין מסקינן שם דכו"ע מחצה על מחצה אינו כרוב דבעינן רוב הנראה לעיניים, והיינו משום דאי אפשר לצמצם, וז"ש הראב"ד דאי אפשר לצמצם דבעינן רוב הנראה לעיניים, וההיא דפרוץ כעומד משום דהכי אגמריה רחמנא למשה כו', שלא תראה רוב הנראה לעיניים פרוץ, ובוזה מתורץ קושיית תוס' בחולין שם ד"ה דכו"ע, וכן בטריפות דמחצה כשר משום דהכי גמירי דבעינן רוב הנראה לעיניים, וכן ס"ד בשחיטה דהכי א"ל רחמנא לא תשייר רוב הנראה לעיניים כמש"ש, עכ"ל הגר"א ז"ל.

והנה בתחילת דבריו כ' הגר"א כאן ג"כ כהמבואר בדבריו ביו"ד הנ"ל וביתר ביאור, דהראב"ד מפרש לדברי הגמ' בחולין הנ"ל דבעינן גבי שחיטה 'רוב הנראה לעיניים' דטעם הדבר משום דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם, וזהו גופא טעם מסקנת הגמ' ד'מחצה על מחצה אינו כרוב לגבי שחיטה' משום דאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, והיינו דמצד עיקר הדין ודאי אף למסקנא סגי במחצה על מחצה שהוא כרוב, אלא דבפועל לא סגי בזה כיון דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם וכשיהיה שיעור של מחצה על מחצה יש לחשוש שמא אפילו מחצה על מחצה אין כאן.



מביא פירוש הגר"א למ"ד פרוץ כעומד כשר, שההלכה היא שלא

תפרוץ רוב הנראה לעינים

ומקשה ע"ז כמה קושיות מסברא ומד' הגמ'

אלא שכאן הוסיף הגר"א ז"ל עוד, דהא דגבי מחיצות קיי"ל ד'פרוץ כעומד' ולא אמרינן דכיון דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם שמא אין כאן אפילו מחצה עומד, טעם הדבר הוא: "משום דהכי אגמריה רחמנא למשה שלא תראה רוב הנראה לעיניים פרוץ", והנה דברים הללו הם חידוש עצום, לומר דיש הלכה למשה מסיני דסגי בפרוץ כעומד 'הנראה לעיניים' שיש מחצה עומד, ואעפ"י שאליבא דאמת יש לחשוש שאפילו מחצה עומד אין כאן כיון שהרי אי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, מכל מקום כך נאמרה ההלכה שאם 'הנראה לעיניים' הוא שאין כאן רוב פרוץ אלא הפרוץ שוה לעומד סגי בזה ולא בעינן שיהיה 'בוודאי' העומד שוה לפרוץ אלא סגי בזה שכך הוא 'נראה לעיניים', והדברים צריכים ביאור רב, מהו הגדר בהלכה למשה מסיני זו לומר דאעפ"י שבעצם בעינן 'עומד כפרוץ' מכל מקום סגי ב'נראה לעיניים' דעומד כפרוץ, והרי באמת ספק הוא אי העומד כפרוץ כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם וספיקא דאורייתא לחומרא, ומהו גדר הדברים דאמרה ההלכה שאי"צ לחוש לספיקא מחמת דא"א לצמצם אלא אזלינן בתר ה'נראה לעיניים'.

עוד יש לתמוה בדברי הגר"א ז"ל, דהנה בעירובין דף טו: אי' בגמ': "איתמר, פרוץ כעומד, רב פפא אמר מותר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, רב פפא אמר מותר, הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור, הכי אגמריה רחמנא למשה גדור רובא", עכ"ד הגמ', ולפי דברי הגר"א ז"ל, הרי לא סגי בזה דאגמריה רחמנא למשה 'לא תפרוץ רובה' אלא בעינן ג"כ לומר דאגמריה לא תפרוץ רובה 'הנראה לעיניים' וזה חסר מן הספר בד' הגמ', וביותר תמוה, במה דאמרינן לרהבדר"י דאגמריה רחמנא למשה 'גדור רובא' ולכן פרוץ כעומד פסול, ולדברי הגר"א הוא תמוה מאוד דמהי"ת לומר דזה היה ההלכה 'גדור רובה', והרי אף אי היה ההלכה 'לא תפרוץ רובה' ג"כ בעינן עומד מרובה כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם, ורק דלר"פ היתה ההלכה 'לא תפרוץ רובה' הנראה לעיניים' ולרב הונא בדרי"י היתה ההלכה 'לא תפרוץ רובה' סתם וממילא

בעינן שיהיה העומד מרובה כיון דא"א לצמצם, ומנ"ל להש"ס לומר דההלמ"ס לדידיה היתה 'גדור רובה'.



מביא פירוש הגר"א בהא דבטריפות כשר כשאין הרוב נראה לעיניים, משום דכך נאמרה ההלכה שאין פסול אלא כשיש רוב הנראה לעיניים

ובהמשך דברי הגר"א הנ"ל ביאר בהא דמסקי' בסוגיא דחולין הנ"ל דגבי קנה פגום לא סגי בחצי קנה פגום להטריף הבהמה אלא בעינן דוקא רוב הקנה פגום דבעינן 'רוב הנראה לעיניים', ובזה הוקשה לו להגר"א ז"ל לפי דרכו דמה דבעי' רוב הנראה לעיניים גבי שחיטה הוא משום דאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם ולכן לא סגי במחצה אלא בעינן רוב מדוד כדי שיהיה מחצה בוודאי, ותמוה דכ"ז גבי שחיטה דבעי' למיזל לחומרא, אבל איך נעשה קולא לגבי טריפות ונימא דבעינן רוב הנראה לעיניים ולא סגי במחצה קנה פגום כדי להטריף, והרי אף דא"א לצמצם אבל שמא באמת יש כאן מחצה קנה פגום ונימא דספיקא דאורייתא לחומרא, וע"ז כ' הגר"א הנ"ל: וכן בטריפות דמחצה כשר, דהכי גמירי דבעינן רוב הנראה לעיניים, היינו שמפרש הגר"א דגבי טריפות לכו"ע אגמריה רחמנא למשה שרק אם הרוב קנה פגום נראה לעיניים אז הוי טריפה אבל אם לעיניים הוא נראה כמחצה על מחצה אינו טריפה ואעפ"י שאליבא דאמת שמא הוי רוב קנה פגום כיון דא"א לצמצם לא חיישינן לזה מחמת ההלכה דסגי בזה ש'נראה לעיניים' שרק חצי קנה פגום.



מתמה על הגר"א מד' הגמ'

שלמדו מהא דבטריפות בעינן רוב הנראה לעיניים ה"נ בשחיטה

והדברים מרפסן איגרי, דאם יש הללמ"ס גבי טריפה דכדי לפסול בעינן דוקא 'רוב קנה פגום הנראה לעיניים' א"כ מה זה ענין לגבי שחיטה דנימא ג"כ דכדי להכשיר בעינן דוקא רוב שחיטה הנראית לעיניים, ואטו משום דאגמריה רחמנא למשה גבי טריפה דלא ניחוש לספיקא דאורייתא לחומרא נימא דמחמת כן גבי

שחיטה חיישינן לספיקא דאורייתא לחומרא, והרי דברי הגר"א ברור מיללו מתחילה דהא דבעינן גבי שחיטה 'רוב הנראה לעיניים' הוא משום דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם, והיינו דאעפ"י דמעיקר הדין סגי בשחיטת מחצית הסימן מ"מ כיון דאי אפשר לצמצם חיישינן בשחיטת מחצה שלא שחט אלא המיעוט וממילא עלינו לחוש מספיקא ולשחוט הרוב כדי שיהיה מחצה בוודאי, וא"כ איזה קל וחומר קעביד בגמ' דאם גבי טריפות בעינן רוב הנראה לעיניים כדי לפסול כש"כ גבי שחיטה בעינן רוב הנראה לעיניים כדי להכשיר, והא איפכא מסתברא, דהרי הא דבעינן גבי טריפות רוב הנראה לעיניים כדי לפסול הוא מחמת הללמ"ס מיוחד דאגמריה רחמנא למשה דעד שיהיה רוב קנה פגום הנראה לעיניים אינו טריפה, והיינו דאעפ"י שמסברא יש לחוש לספיקא שמא אפילו כשנראה מחצה קנה פגום יש כבר רוב קנה פגום כיון דא"א לצמצם אפילו בידי אדם מ"מ יש הללמ"ס שלא לחוש לספיקא, וא"כ אי נדמה שחיטה לטריפות היה ראוי להיות להיפך דאף גבי שחיטה יהיה סגי בשחיטת מחצית הסימן ולא נחוש לספיקא דאורייתא שמא לא שחט מחצה וממש כמו גבי טריפות, וצע"ג.



מביא ד' הגר"א בפירוש ההו"א אליבא דרב דס"ל 'לא תשייר רובה'

ומתמה על דבריו

ובהמשך דברי הגר"א ז"ל, הוקשה לו לפי דרכו בפי' ד' הגמ' לפי"ד הראב"ד דהא דבעי' גבי שחיטה 'רוב הנראה לעיניים' היינו משום דא"א לצמצם וממילא יש לחשוש בשחיטת מחצה שמא אפילו מחצה אין כן, ותמוה לפי"ז דא"כ מה היה הקס"ד של הגמ' דאליבא דרב מחצה על מחצה מצומצם הוי כרוב והרי באמת א"א לצמצם ואפילו בידי אדם ודילמא אפי' מע"מ אין כאן, וע"ז כ' הגר"א ז"ל: "וכן ס"ד בשחיטה דהכי א"ל רחמנא לא תשייר רובא הנראה לעיניים, כמש"ש", והיינו דההו"א היתה דגבי שחיטה נאמרה ההלמ"ס דסגי במחצה שחוט 'הנראה לעיניים' ואעפ"י שיש לחשוש שמא אפילו מחצה אין כאן כיון דא"א לצמצם לא נחוש לזה הספק, ודבריו תמוהים מאוד, דהא מעיקרא בתחילת הסוגיא בחולין הנ"ל אמרינן: "רב אמר מחצה על מחצה כרוב הכי אמר ליה רחמנא למשה לא תשייר רובה, רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב הכי אמר ליה רחמנא

למשה שחוט רובה", ולפי"ד הגר"א ז"ל העיקר חסר בזה מהספר בטעמא דרב, דהא לא סגי בזה שההלכה היא 'לא תשייר רובה' כדי דיהיה סגי במחצה על מחצה, דהרי א"א לצמצם ושמא אפילו מחצה אין כאן, והא דסגי במע"מ היינו משום דאגמריה רחמנא לא תשייר רובה 'הנראה לעיניים' ולמה החסירו עיקר זה בגמ', וביותר תימה מה שאמרו בטעמא דלוי 'הכי אמר ליה רחמנא למשה שחוט רובה', ותמוה מאוד למה בעינן לומר כן הכי אגמריה 'שחוט רובה' והרי אף אי אגמריה 'לא תשייר רובה' ג"כ לא סגי במע"מ כיון דא"א לצמצם ושמא אפילו מחצה אין כאן, ויהיה סגי לומר דללוי אגמריה 'לא תשייר רובה' ולא הוסיף לו 'רובה הנראה לעיניים' כמו שהוסיף אליבא דרב, וצע"ג.

וסוף דבר כל דברי הגר"א ז"ל תמוהים מראשם לסופם.



ו.

מבאר לפי שיטת הגר"א

דמ"ד פרוץ כעומד סובר דעצם המחיצה בכ"ש והפירצה הוא 'פסול'

ומ"ד עומד מרובה על הפרוץ ס"ל דבעינן באופן חיובי מחיצה בכולה או ברובה

והנראה לומר בעזהשי"ת בביאור דברי הגר"א הקדושים והעמוקים, דאיהו מפרש בדעת הראב"ד ז"ל דבאמת לכל דיני התורה בין לגבי הכשר השחיטה ובין לגבי מחיצות שבת וסוכה ובין לגבי טרפות 'מחצה על מחצה כרוב' והיינו שכל היכא שהצריכה התורה ק' רוב' לפעול הדין יש למע"מ כוח לפעול הדין, אבל כל הנידון של הסוגיות בחולין ובעירובין הנ"ל היה בגדר הדין 'רוב' דהיינו 'מחצה' הנצרך בשחיטה, מחיצות וטריפות.

וראשונה נבאר בעזהשי"ת לגבי מחיצות, דפלוגתייהו דר"פ ורהבדר"י היה בעיקר גדר 'מחיצה' הגודרת, דרב פפא סבר דהמחיצה מצד עצמה, אפילו בכל שהוא מהרוח, נחשבת כמחיצה הגודרת את כל הרוח, וכדי שתהיה המחיצה נחשבת מחיצה על פני כל הרוח אין צורך שבמציאות תגדור המחיצה את כל הרוח, אלא אף אם המחיצה גודרת מקצת מהרוח נחשב רוח זה כגדור מצד עיקר

הדין והוי כגדר על פני כל הרוח, ומה דפרוץ מרובה על העומד פסול זה הוא חידוש מהללמ"ס, וכך אמרה ההלכה 'לא תפרוץ רובה' דאעפ"י שמצד עצם שם המחיצה אפילו כשהפרוץ מרובה יש כאן מחיצה על פני כל הרוח, מ"מ אמרה ההלכה דין מחודש ש'הפירצה פוסלת' המחיצה, וזהו הפירוש שההלכה אמרה 'לא תפרוץ רובה' היינו שההלכה חידשה פסול הפירצה דאעפ"י שהמחיצה מצד עצמה שמה מחיצה בכל שהוא מהרוח אף כשהפרוץ מרובה מ"מ נתחדש מהללמ"ס ש'הפירצה פוסלת' כשהפירצה ברובה, ועל זה פליג רהבדר"י וקאמר דהמחיצה מצד עצמה אינה נחשבת כלל 'מחיצה' לגדור הרוח אלא כשהמחיצה היא על פני רובה, ואין צריך לדין מחודש לומר ש'הפירצה פוסלת' אלא אדרבה כל שאין רוב הרוח גדור אין כאן מחיצה כלל, דשם 'מחיצה' הוא רק כשהיא גודרת כל המקום שהיא נחשבת מחיצה עליו, ורק כשרובה גדור אמרינן דרובו ככולו וכאילו הוי כולו גדור, וזה הפירוש מאי דקאמר לרהבדר"י דאגמריה רחמנא למשה 'גדר רובה' שבא להגדיר עיקר מהות המחיצה לדידיה דלא סגי במחיצת מקצת לגדור את כל הרוח אלא בעינן גדירת כולה כדי שתחשב גדורה, אלא דברוב שהוא ככל נחשבת כולה גדורה.



**מבאר דהנפ"מ כשא"א לצמצם והוא ספק, דאי בעינן מחיצה חיובית
במחצה אם הוא ספק הר"ז פסול, אבל אם הפירצה בגדר 'פסול' אין
ספק מוציא מידי ודאי**

וכולי עלמא סבירא להו 'מחצה על מחצה כרוב', דלכל דיני התורה מה ש'רוב' יכול לפעול אף מע"מ יכול לפעול, ורק דאליבא דר"פ, דמצד עצם שם ה'מחיצה' אף מחיצת מקצת הוי מחיצה על פני כל הרוח ורק שהפירצה ברובה 'פוסלת' ומבטלת המחיצה, ממילא בעינן שיהיה ה'דבר הפוסל' ודאי, ואם אין הפוסל 'ודאי' אינו יכול לפסול דאמרינן בזה 'אין ספק מוציא מידי ודאי', דכיון שהמחיצה הפועלת ההכשר היא 'ודאית' דמחיצת כל שהוא כבר יש לה שם מחיצה על כל הרוח, ורק שהפירצה 'פוסלת' המחיצה, ממילא בעינן שיהיה הפסול 'ודאי' ואז הוא פוסל המחיצה, וכל שאין כאן אלא 'ספק' מחיצה הפוסלת אינה יכולה

להוציא מידי המחיצה המכשרת, דכל שהסיבה המכשרת ודאית לפנינו והסיבה הפוסלת את ההכשר היא בספק אמרין בזה 'אין ספק מוציא מידי ודאי'.



מביא יסוד להמבואר מד' המ"מ בדעת הרמב"ם בדין ספק פשיעה בבעלים

ודוגמא לסברא זו מצינו בד' המ"מ, דהנה ברמב"ם הלכות שאלה ופקדון (פ"ב הלכה א') פסק וז"ל: "השואל בבעלים אפילו נגנב או נאבד בפשיעה פטור, שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם", עכ"ל, ובפ"ב משו"פ ה"ח כ' הרמב"ם: "שאל מן השותפין ונשאל לו אחד מהן, שותפין ששאלו ונשאל לאחד מהם, הרי זה ספק אם היא שאלה בבעלים או אינה, לפיכך אם מתה אינו משלם, ואם תפסו הבעלים אין מוציאין מידם, פשע בה הרי זה משלם", עכ"ל, וד' הרמב"ם תמוהים, דמאחר שפסק דפשיעה בבעלים הוא פטור למה לענין ספק אי הוי בבעלים חייב, ומאי שנא מגנו"א או אונסין הפטורין בבעלים דאמרי' בזה דגם כשיש ספק אי הוי בבעלים הרי הוא פטור דהממע"ה, ואמאי לא נימא הכ"נ גבי פשיעה דכיון דאי הוי ודאי בבעלים הרי הוא פטור כשהוא ספק בבעלים ג"כ יהיה פטור דהממע"ה.

ובמגיד משנה שם כ' בביאור ד' הרמב"ם וז"ל: "ומה שכתב ז"ל פשע בה השומר הרי זה משלם, אעפ"י שפשיעה בבעלים פטורה ובדין זה הדבר ספק אם הוא בבעלים אם לא, דעתו ז"ל שהפושע הוא כמזיק כמו שכתב בביאור פ"ב מהלכות שכירות ה"ג, וכיון שהוא כמזיק ואין שם ראייה ברורה לפוטרו חייב לשלם", עכ"ל, וביאור דבריו נראה בעזה"ש, דחלוק ביסודו גדר הפטור של 'בעליו עימו' שנאמר לגבי גנו"א ואונסין לגדר הפטור של 'בעליו עימו' שנאמר לגבי פשיעה, דחייב גנו"א ואונסין שכל עיקר המחייב בזה הוא מפרשת שומרין, ממילא כשבעליו עימו וחדשה תורה בפרשת שומרין עצמה שאינו חייב בתשלומין הרי גדר הדבר הוא שמעיקרא אין כאן 'סיבת חיוב' כלל, וממילא כשיש ספק אי הוי בעליו עימו הרי זה ספק בעיקר החיוב, אבל בחיוב פשיעה לפי דעת הרמב"ם ש'פושע כמזיק' וכמו שהביא בזה המ"מ שיטת הרמב"ם בהלכות שכירות (פ"ב ה"ג) שכ' שם דאף בעבדים שטרות וקרקעות שנתמעטו מחיובי שומרין מכל מקום חייב

בהם השומר אם פשע, 'שהפושע הרי הוא כמזיק', והיינו שחייב פשיעה אינו חייב שנתחדש בפרשת שומרין אלא הוי כמזיק וחייבו מצד פרשת מזיק, ממילא כשנידון לגבי פשיעה בבעלים אם אמנם נתמעט בזה שכשהוא בבעלים פטור אף מחייב פשיעה (וכדילפי' כן בגמ' דהא דכתיב 'וכי ישאל מוסיף הוא' על ענין ראשון על שלפניו ושלפני פניו וממעט אף שו"ח כשבעליו עימו וממילא נשמע שאף פשיעה בבעלים פטורה), מ"מ גדר הפטור בזה הוא 'הפקעה ופטור מחודש', והיינו דאעפ"י שגם כשבעליו עימו ונתמעט מפרשת שומרין מ"מ יש לו שפיר 'סיבת החיוב' מצד פרשת מזיק שהפושע הוא כמזיק, מ"מ יש לו 'פטור והפקעה' מגזה"כ שאעפ"י שהפושע הוא כמזיק פטרתו תורה כשבעליו עימו מגזה"כ, ולכן כשיש ספק אי הוי בעליו עימו הרי הוא חייב, כיון שסיבת החיוב שהיא משום מזיק קיימת גם כשבעליו עימו, והפטור וההפקעה מהחייב הרי הוא בספק, אמרינן בזה ד'אין ספק מוציא מידי ודאי' וכל שאין הפטור והמפקיע ודאי הרי הוא בחיובו הראשון.

וכן הדבר ממש לגבי נידו"ד, דלרב פפא דהמחיצה מצד עצמה יש עליה שם מחיצה גם כשפרוץ מרובה ורק שחידשה תורה שהפירצה הוי 'פוסל ומפקיע' המחיצה וזהו ההלכה 'לא תפרוץ רובה', ממילא כשיש ספק אי הוי פירצה ברובה אין הפירצה פוסלת המחיצה דאמרינן בזה ד'אין ספק מוציא מידי ודאי', דכיון שהמחיצה היא ודאית והדבר הפוסלה ומפקיעה הוא ספק, אין ספק הפירצה יכול להוציא מידי ודאי המחיצה, אבל לרהבדר"י דס"ל דכל שאין מחיצה ברובה אין בזה תורת מחיצה מעיקרא, דאין שם מחיצה אא"כ גודרת כל המקום שהיא מחיצה עליו או עכ"פ רובו מתורת 'רובו ככולו', וזה גופא ההלמ"ס דקאמר 'גדור רובה', היינו לומר דאין בזה תורת מחיצה כלל אא"כ הוא מחיצה על פני כל הרוח או רובו, ממילא לדידיה כשיש ספק אי הוי פירצה ברובו הוי ספק בעיקר המחיצה אי נעשית או שלא נעשית, וממילא לגבי מחיצות שבת אסור המקום עדיין בטלטול מספק ולגבי מחיצות סוכה לא הוי סוכה כשרה מספק, והדברים נכונים מאוד לענ"ד בעזהשי"ת.



מבאר לפי"ז עומק ד' הגר"א בביאור דברי רב פפא דההלכה אמרה 'לא תפרוץ רוב הנראה לעינים'

ואשר לפי זה נראה לבאר לדברי רבינו הגר"א זיע"א כמין חומר ודבריו הקדושים מאירים כשמש בצהריים, דבאמת בין לר"פ ובין לרהבדר"י 'מחצה על מחצה כרוב', וכו"ע ס"ל דכשיש מחצה מחיצה גדורה הוי כגדורה כל המחיצה ואמרינן בזה 'רובו ככולו' וכאלו אין כאן פירצה כלל ויש גדר ומחיצה על פני כל המקום, וכל פלוגתייהו ב'פרוץ כעומד' הוא רק משום דקיי"ל דאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם, וממילא כשבמידה בידי אדם הוי 'פרוץ כעומד' יש כאן ספק אי באמת הוי הפרוץ כעומד או שהוא פחות מהעומד, ובכה"ג שיש כאן 'ספק רוב' פירצה תלוי הדבר בפלוגתייהו בגדר הפירצה והמחיצה, דלר"פ, דס"ל דהמחיצה מצד עצמה הרי היא מחיצה על פני כל הדופן אפילו כשרובו פרוץ ורק שנאמרה ההלכה שהפירצה 'פוסלת ומפקעת ומבטלת' המחיצה, ממילא כשיש ספק אי יש כאן פירצה ברובו או שהעומד כפרוץ והוי כגדור בכולו ללא פירצה אמרינן בזה 'אין ספק מוציא מידי ודאי' ומהני שפיר המחיצה, משא"כ לרהבדר"י, דההלכה היתה 'גדור רובה' היינו דכשאינה גדורה ברובה או במחצה שהוא כרוב אין בזה תורת מחיצה כלל, ממילא כשיש ספק אי יש כאן גדירת מחצה הוי זה ספק בעיקר תורת הגדר והמחיצה אם הוא קיים, ומספק אי אפשר לתת בזה תורת מחיצה ונשאר המקום אסור בטלטול במחיצות שבת וללא הכשר סוכה במחיצות סוכה.

וזהו עומק כוונת הגר"א ז"ל, דלרב פפא נאמרה ההלכה 'לא תפרוץ רובה הנראה לעינים', שתמהנו בזה מהו גדר הלכה כזו להכשיר הדבר כשהוא נראה לעינים שהעומד כפרוץ אעפ"י שבאמת הוא ספק כיון שא"א לצמצם בידי אדם, וגם שהעיקר בדברי רב פפא חסר מהספר, דבגמ' אמרינן דר"פ ס"ל דההלכה היא 'לא תפרוץ רובה' ולא אמרו העיקר הנצרך שנאמרה ההלכה לא תפרוץ רובה 'הנראה לעינים', ובעיקר תמוה מה שהוצרכו לרהבדר"י לומר שההלכה היא 'גדור רובה' ולמה לא אמרו שאף לדידיה ההלכה היא 'לא תפרוץ רובה' ורק שלא הוסיפו לומר שתלוי ב'נראה לעינים' וממילא מספק צריך להחמיר כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם, ולהמבואר הכל מיושב כמין חומר בעזהשי"ת, דבאמת ההלכה לא דיברה בהדיא על ענין ה'נראה לעינים', ורק שלרב פפא שההלכה

נאמרה בדין פירצה הפוסלת ומבטלת המחיצה וזהו הפירוש 'לא תפרוץ רובה', ממילא כשהוא נראה לעיניים עומד כפרוץ אעפ"י שהוא אליבא דאמת ספק שמה הפרוץ מרובה, הרי זה ספק פירצה הבאה 'לבטל ולפסול' מחיצת ודאי ואמרינן בזה 'אין ספק מוציא מידי ודאי', ומשא"כ לרהבדר"י שנאמרה ההלכה בעיקר גדר המחיצה דבעינן מחיצה בכולה או ברוב או מחצה שהוא כרוב וזהו 'גדור רובה', ממילא אעפ"י שלעיניים הוא עומד כפרוץ ויש כאן מחיצה במחצה שהיא כמחיצה ברובה או כולה, מ"מ כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם הרי אליבא דאמת יש כאן ספק מחיצה וא"א להכשיר המחיצה מספק, והדברים מאירים לאמיתה של תורה בעזהשי"ת ויתעלה.



מביא יסוד להמבואר בדעת ר"פ דמחיצה במקצת הוי מחיצה בכולה

משיטת הראב"ד דמה"ת כשר אפילו בפרוץ מרובה על העומד

ויסוד לדבר לומר כהמבואר בעזהשי"ת בסברת רב פפא, דאף מחיצה במקצת הרוח יש בזה תורת מחיצה מצד עצמה על כל הדופן גם כשהפרוץ מרובה, יש להביא ממה שהרשב"א בעירובין ט"ז: הביא קושיית הראשונים ז"ל שהקשו בהא דפרוץ מרובה על העומד כשר, והא גבי פסי ביראות כשרה המחיצה מה"ת ואעפ"י שהפרוץ מרובה, וכ' שם וז"ל: "והראב"ד ז"ל פירש, דמדאורייתא לגבי מחיצות אפילו פרוץ מרובה 'כעומד הוא' והכא בגזרות דרבנן פליגי, מר סבר דמדרבנן פרוץ כעומד כפרוץ ומר סבר כעומד, והא דאמרינן הכי אגמריה רחמנא למשה לפי שכל הגזירות שעתידין חכמים לגזור נתגלו לו למשה בסיני משו"ה הלכה נקראת דגזרי' על שם הלכה", עכ"ל ועיי"ש, והנה לשיטת הראב"ד הרי הדברים מפורשים דלכולי עלמא מדאורייתא אפילו פרוץ מרובה 'כעומד הוא' והיינו דמחיצה במקצתו נחשבת כמחיצה בכולו, וכל פסול פרוץ מרובה על העומד הוא רק מדרבנן, ולשיטתו ודאי נכון לומר כן דלרב פפא אף אחר הגזירה דרבנן נשאר הגדר שמחיצה במקצת הרוח הוי כמחיצה בכל הרוח אלא שהפירצה ברובה 'פוסלת ומבטלת' המחיצה וזהו 'לא תפרוץ רובה' ולרהבדר"י הגזירה מדרבנן היתה ש'גדור רובה' שכ"ז שאין מחיצה ברובה או במחצה שהוא כרוב אין בזה תורת מחיצה כלל והנפק"מ לגבי ספק שא"א לצמצם וככל המבואר בעזהשי"ת, וגם

לשיטת הרשב"א שחולק שם על הראב"ד ומפרש דפסול פרוץ מרובה על העומד הוא מדאורייתא, ופלוגתייהו בדין פרוץ כעומד הוי מדאורייתא, ג"כ נכונים כל דברינו, דלרב פפא מעיקר תורת המחצה הוי מחיצה במקצתו מחיצה על פני כל הרוח וכעיקר שיטת הראב"ד הנ"ל, אלא דנאמרה ההלמ"ס מדאורייתא שהפירצה ברובו 'פוסלת ומבטלת' המחיצה, וממילא כשהוא נראה לעיניים שהעומד מרובה אעפ"י שבאמת הוי ספק מחמת דא"א לצמצם אמרינן דאין ספק פירצה מוציאה מידי ודאי מחיצה וכהמבואר בעזהשי"ת.

**ז.**

מבאר שיטת הגר"א במח' בשחיטה אי סגי במע"מ
דפליגי אם עיקר השחיטה בכ"ש אלא שהשיור הוא 'פוסל'
או שעיקר השחיטה באופן חיובי הוא בכולה או ברובה

ומעתה נראה בעזהשי"ת לפרש כמין חומר הסוגיא בחולין לפירושו של הגר"א ז"ל בשיטת הראב"ד ז"ל, דבאמת מתחילת הסוגיא ועד סופה נקטינן בפשטות דמעיקר דינא יש ל'מחצה על מחצה' תורת 'רוב' לכל דבר אם הוא באמת מחצה על מחצה, והא דפליגי מתחילה רב ולוי בשחט מחצית הסימנים אי אמרי' מחצה על מחצה כרוב וכשרה השחיטה או שאינו כרוב ואינה כשרה, מפרשי' בזה בגמ' דרב סבר דאגמריה רחמנא 'לא תשייר רובה' ולוי סבר דאגמריה רחמנא 'שחוט רובה', וביאור הדברים לפירוש הגר"א ז"ל, דלרב באמת אף שחיטה במקצת הסימנים יש לזה תורת שחיטה להכשיר הבהמה, ורק שה'שיור' ברובה הוי 'פוסל ומבטל' להכשר השחיטה, וזהו 'לא תשייר רובה', היינו שהשיור ברובה הוא 'פוסל ומפקיע' השחיטה, וממילא כשהוא לעיניים מחצה על מחצה שחוט אעפ"י שבאמת הוי ספק שמא הרוב אינו שחוט כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם, מ"מ כשרה השחיטה דאין ספק שיור הפוסל מוציא מידי ודאי שחיטה המכשרת, אבל לוי ס"ל דההלכה נאמרה 'שחוט רובה' היינו שעד שאין הרוב או מחצה שהוא כרוב שחוט אינו נחשב שחיטה כלל, וממילא כשהוא לעיניים מחצה על מחצה ובאמת הוי ספק שמא אפילו מחצה אין כאן כיון דא"א לצמצם ממילא השחיטה פסולה דהרי אין

כאן ודאי שחיטה המכשרת ובהמה עדיין בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה.



מבאר דהנפ"מ לענין כשא"א לצמצם והוא ספק

שאם השויר הוא בגדר 'פוסל אמרינן בזה אין ספק מוציא מידי ודאי

וזהו עומק כוונת הגר"א דלהו"א נאמרה ההלכה אליבא דרב 'לא תשייר רובה הנראה לעיניים', ותמהנו בזה מה הגדר בזה דהכשירה ההלכה במה שנראה לעיניים כחצי שחוט אעפ"י שאליבא דאמת הוי ספק מחמת דא"א לצמצם, וגם דעיקר הדבר חסר מן הספר בד' הגמ' שאמרו דטעמא דלוי הוא דההלכה היא 'לא תשייר רובה' ולא הוסיפו לומר 'הנראה לעיניים', וגם למה הוצרכו לומר ללוי דההלכה היא 'שחוט רובה' ולמה לא אמרו אף לדידיה שההלכה היא 'לא תשייר רובה' ורק שלא הוסיפו לומר 'הנראה לעיניים' וממילא מוקמינן לה בחזקת איסורה כיון דא"א לצמצם בידי אדם ושמא שייר רובה, ולהמבואר בעזהשי"ת הדברים מאירים כשמש, דבאמת לא נאמרה ההלכה בהדיא לענין שיור 'הנראה לעיניים' ורק שלרב שהשחיטה במקצת מצד עצמה תורת שחיטה המכשרת עליה ורק שנאמרה ההלכה שהשויר הוי 'דבר הפוסל ומפקיע' השחיטה וזהו 'לא תשייר רובה', ממילא כשהוא נראה לעיניים ששחט מחצה אעפ"י שהוא ספק מחמת דא"א לצמצם השחיטה כשרה דאין ספק שיור הפוסל מוציא מידי ודאי שחיטה המכשרת, אבל ללוי דנאמרה ההלכה 'שחוט רובה' והיינו דעד ששחט רובה או מחצה שהוא כרוב אין כאן תורת שחיטה כלל, ממילא אעפ"י שלעיניים הוא נראה ששחט מחצה מ"מ הרי א"א לצמצם ואפילו בידי אדם ושמא אפילו מחצה לא שחט, וממילא פסולה השחיטה ומוקמינן לבהמה בחזקת איסורה, והדברים מאירים בעזהשי"ת.



מבאר דדין טרפות הבהמה הוא בגדר 'פוסל'

ולכן כשא"א לצמצם והוא ספק אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי

ומבאר השקו"ט של הגמ' שתלו דין שחיטה בדין טרפות

ובזה הוא דמסקינן בגמ' להוכיח מטרפות דכשרה בהמה בחצי קנה פגום, ומסיק דגבי טרפות בעינן 'רוב הנראה לעיניים' כדי לפסול, וביאור הדברים נראה בעזהשי"ת עפ"י המבואר, דמסקנת הגמ' הוא ד'טרפות' הוי 'חלות פסול' מחודש 'לפסול הבהמה ולאוסרה', דהבהמה מצד עצמה כשנשחטה כראוי הרי יש כאן סיבה להכשירה ולהתירה אפילו אם היא טריפה, אלא שהטרפות הוי סיבה מחודשת לאסור ולפסול הבהמה, וממילא אעפ"י שאם אליבא דאמת חצי קנה פגום הבהמה טריפה דמחצה על מחצה הוי כרוב, אבל כיון שאי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם ואעפ"י שלעיניים הוא נראה מע"מ פגום שמא הרוב אינו פגום ממילא אמרי' דאין ספק טרפות יכול לפסול ולהפקיע כשרות הבהמה, ורק כשיש 'רוב הנראה לעיניים' פגום והיינו דאפילו אי לא צמצמנו ואין כאן רוב אבל עכ"פ יש כאן מחצה על מחצה שהוא כרוב, בכה"ג הוי ודאי טרפות לפסול ולהפקיע כשרות הבהמה והוי טריפה.

וע"ז מסקי' בגמ' קל וחומר, דאם גבי טרפות בעינן רוב הנראה לעיניים כדי להטריף כש"כ גבי שחיטה דבעי' רוב הנראה לעיניים כדי להכשיר, וביאור הדברים נראה בעזהשי"ת עפ"י המבואר, דטענת הגמ' הוא דכיון דחזינן דלעולם גבי שחיטה בעינן שחיטה ברובו או מע"מ שהוא כרובו ממילא עלינו לומר דהשחיטה ברובו הוא עצמו הדבר המכשיר, וכ"ז שלא נשחט ברובו הרי יש כאן חסרון הכשר בעיקר השחיטה, ואי"צ בזה ל'פסול והפקעה' של השחיטה מחמת ה'שחט' אלא כל ששייר ולא שחט רובו או מחצה שהוא כרוב הרי חסר בזה בעיקר תורת השחיטה מעיקרא, וממילא אעפ"י שלעיניים הוא נראה ששחט מחצה פסולה השחיטה מספק כיון דא"א לצמצם אפילו בידי אדם ושמא אפילו מחצה אינו שחוט, ולכן בעינן 'רוב הנראה לעיניים' שחוט ואז אפילו אי לא צמצמנו והרוב אינו שחוט אבל עכ"פ מחצה שחוט יש כאן ומחצה על מחצה אמיתיים הוו כרוב, וכל הסוגיא מפורשת ומבוארת כמין חומר בעזהשי"ת.



ח.

מבאר שיטת הראב"ד דדין חזוית באתרוג אינו בגדר 'פוסל', אלא מקום החזוית הוא חסרון בעיקר שיעור האתרוג הנצרך, ולכן בעינן רוב הנראה לעינים ללא חזוית

וזהו מה שכ' הראב"ד ז"ל לגבי חזוית הפוסלת באתרוג, דאם יש חזוית במחצה הרי האתרוג פסול 'דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם ובעינן רוב הנראה לעיניים', וביאור הדברים נראה בעזהשי"ת עפ"י המבואר בדרכו של הגר"א בדעת הראב"ד, דפסול חזוית באתרוג אינו דבר 'הפוסל ומפקיע' כשרות האתרוג, אלא יש בזה 'חסרון הכשר' בעיקר האתרוג, דרחמנא אמר דבעינן 'פרי עץ הדר', וחזוית שאינו 'הדר' הרי במום החזוית חסר בעיקר תורת האתרוג שהצריכה התוה"ק, וממילא אם אמנם אליבא דאמת יש כאן 'מחצה על מחצה' בהאתרוג שאינו חזוית האתרוג כשר, ד'מחצה על מחצה' כרוב בכל דיני התורה והוי כרוב האתרוג הדר ורובו ככולו, אמנם אעפ"י שהוא נראה לעיניים במדידה כמחצה על מחצה הרי מכל מקום הרי אי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם ושמא אפילו מחצית הדר אין כאן דשמא לא צמצמנו והחזוית ברוב האתרוג, ולכן כשהוא לעיניים מחצה על מחצה הרי הוא פסול, ובעינן שיהיה 'רוב הנראה לעיניים' של האתרוג שהוא 'הדר' ללא חזוית, וממילא אפילו אי לא צמצמנו והוי רק מחצה שאינו חזוית האתרוג כשר דמחצה על מחצה כרוב, והדין בזה ממש כמו גבי שחיטה, והדברים מאירים בעזהשי"ת.



ט.

מיישב היטב שי' הרמב"ם במחיצות שפסק פסק כר"פ דפרוץ כעומד משום דהפירצה הוי רק בגדר 'פסול', וכיון שאין מבורר שיש 'פוסל' במחצה אין ספק מוציא מידי ודאי

ומעתה נראה בעזהשי"ת לבאר כמין חומר לשיטת הרמב"ם ז"ל שמחלק בין פרוץ כעומד גבי 'מחיצות' שהוא כשר, לבין פרוץ כעומד בסכך הסוכה שהוא פסול

עד שיהיה העומד מרובה על הפרוץ, דבאמת אף הרמב"ם ס"ל ככל המבואר בעזהשי"ת בדרכו של הגר"א בשיטת הראב"ד ז"ל, ולכן אעפ"י שפסק הרמב"ם בהדיא בהלכות רוצח דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם, מ"מ 'פרוץ כעומד' כשר גבי מחיצות, משום דפסק כרב פפא דבעצם המחיצה אפילו במקצת הדופן הוי כמחיצה בכל הדופן ורק שהפירצה הוי 'פוסל ומפקיע' להמחיצה, וממילא כשהוא לעיניי פרוץ כעומד אעפ"י שאלבא דאמת הוי ספק שמא הפרוץ מרובה הרי המחיצה כשרה, כיון דיש כאן ודאי מחיצה 'המכשרת' וספק אם יש כאן פירצה 'הפוסלת' אמרינן בזה אין ספק פירצה מוציא מידי ודאי מחיצה והוי שפיר מחיצה כראוי.



משא"כ בסכך בעינן באופן חיובי סיכוך ברובה או במחצה שהוא כרוב ולכן כשפרוץ כעומד פסול מספק דא"א לצמצם

אמנם סובר הרמב"ם ז"ל דכל זה גבי 'מחיצות' דבזה יש לומר שפיר כנ"ל דהמחיצה אפילו כשהיא במקצת הוי מחיצה בכולה והפירצה לא הוי אלא 'פוסל ומפקיע' להמחיצה, אבל גבי 'סכך הסוכה' שעיקר ענין הסכך הוא 'לצל', בזה כל מקום ומקום צריך שיהיה עליו סכך כדי שיהיה נחשב מסוכך, ולא שייך לומר דמקצת הסכך שיש בסוכה הוי סכך המכשיר על כל הסוכה, ואין הסוכה נחשבת מסוככת עד שתהיה מסוככת 'כולה' או 'רובה' או 'מחצה על מחצה' בוודאי שהוא כרוב, וממילא אם לעיניי הוי 'פרוץ כעומד' פסולה הסוכה מספק שמא הוי הפרוץ מרובה כיון דא"א לצמצם אפילו בידי אדם, ורק אם לעיניי הוי העומד מרובה דאז אפילו אם לא צמצמו הוי מחצה על מחצה ועומד ופרוץ בשוה ובזה כבר כשרה הסוכה כיון דמחצה על מחצה אמיתיים הוי כרוב והסוכה נחשבת מסוככת כולה, ומבואר כמין חומר בעזהשי"ת.



מיישב היטב לפי שיטת הרמב"ם את ד' הגמ' בסוכה

שתלו דין פרוץ כעומד בסכך בדין פרוץ כעומד במחיצות

ומה שבסוגיית הגמ' בסוכה (ט"ו, א') הנ"ל אות א' מבואר בהדיא דלר"פ דס"ל דפרוץ כעומד במחיצות אמרינן הכא אף בסכך הסוכה ודלא כשיטת הרמב"ם ז"ל, נראה ליישב בעזהשי"ת עפ"י המבואר, דנימא דסוגיא זו סוברת כצד הגמ' בבכורות דלכו"ע אפשר לצמצם בידי אדם, וממילא כשהוא לעיניים פרוץ כעומד הרי הוא כשר אף בסכך כיון דמחצה על מחצה הרי הוא כרוב לכל דיני התורה, ולסוגיא זו סובר רהבדר"י דמחצה על מחצה אינו נחשב כרוב ולהכי בעינן דוקא עומד מרובה כדי להכשיר, וממילא המחיצות והסכך שווין הם בין לגבי מחיצות ובין לגבי סכך, אבל הרמב"ם פוסק כמסקנת הגמ' בבכורות דלרבנן א"א לצמצם אפילו בידי אדם, ולפי"ז מפרש כהראב"ד הנ"ל דלכו"ע מחצה אמיתיים הוי כרוב וכל הפלוגתא הוא רק כשיש מחצה על מחצה 'הנראה לעיניים' אבל יש לחשוש שאפילו מחצה אין כאן כיון דא"א לצמצם ואפילו בידי אדם, ובזה שפיר יש לחלק בין המחיצות שהפירצה בהם אינה אלא 'פסול והפקעה' וממילא כל שהוא נראה לעיניים כמע"מ הרי הוא כשר דאין ספק פירצה הפוסלת מוציאה מידי ודאי מחיצה המכשרת, ומשא"כ גבי הסכך שבזה המחצה העומד הוי עיקר המכשיר דממילא כשהוא לעיניים רק על מחצה על מחצה פסולה הסוכה מספק שמא הפרוץ מרובה, ולהכי בעינן שיהיה נראה לעיניים עומד מרובה דאז אפילו לא צמצמנו הרי הוי מחצה על מחצה שהוא כרוב והסוכה כשרה, ומבואר היטב בעזהשי"ת ויתעלה.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בדין סוכת גנב"ך ותעשה ולא מן העשוי

שאלה

המטיילים בסוכות ונקרת לפנייהם סוכה, האם רשאים להיכנס בתוכה ולברך עליה, או שיש להם לחוש שמא נעשתה בפסול, כגון שנתנו בה הסכך קודם לדפנות וכדו'.



א.

ביאור שיטת הרמב"ם בדין תעשה ולא מן העשוי

רמב"ם (פ"ה מסוכה ה"ט): "סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשירה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גויים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהם אבל סוכה שנעשית מאיליה פסולה לפי שלא נעשית לצל וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל וכו'" ע"כ.

וביאור ומקור לדברי הרמב"ם כתב הגאון הנצי"ב (בספר מרומי שדה) מהגמ' סוכה (ח:): "ת"ר גנב"ך סוכת גויים נשים בהמה סוכה מ"מ כשירה ובלבד שתהיה מסוככת כהלכתה מאי כהלכתה אמר ר"ח והוא שעשויה לצל" ע"כ. ורש"י שם פירש את דברי ר"ח, "דהאי כהילכתא שתהיה מסוככת יפה, דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מין החורב" עכ"ל. ועע"ש בר"ן שם שפ' דהוא שעשויה לצל, ולא לאוצר ודירה, שפסולה מטעם תעשה ולא מן העשוי עי"ש. ובמרדכי בשם ר"ת כתב שהכוונה שסככה בשיעור הראוי לצל ולא העשויה לסיכוך אף מן המטר דההיא לאו סכך מיקרי עי"ש. אבל הרמב"ם פ' דברי הגמ' כאן והוא שתהיה עשויה לצל, שהכוונה שסוכה כשירה מ"מ ואף ע"י גנב"ך, ובלבד שלא תהיה עשויה מאליה כחוטט בגדיש.

אמנם לכאורה הדבר צ"ב, דבשלמא למש"כ כל הראשונים ניחא מה דקאמרה הגמ' "והוא שעשויה לצל" דבא לאפוקי אופנים שאין הסוכה עשויה לצל בעלמא, אלא שעשויה לצניעות, או להגן מן המטר, או לדירה קבועה. אמנם למה שפ' הרמב"ם בגמ' "והוא שעשויה לצל" ולא העשויה מאליה, אין מובן דהא לכאורה שני עניינים שונים הם בתכלית, דין שתעשה לצל, שע"כ נקראת סוכה ע"ש שמסכת מהחמה וכדפרש"י, והב' שדינה שלא תיעשה מאליה ונלמד מ"חג הסוכות תעשה", שצריכה הסוכה עשיה, ולפי דברי הרמב"ם היה לו לומר והוא שתהיה עשויה בלבד, שמזה היינו שומעים שבא לאפוקי העשויה מאליה, אבל מה שעירב כאן עניין "צל" אין לו ביאור לכאורה וצ"ב.

אמנם המתבאר מדברי הרמב"ם, שאין החסרון של נעשית מאליה, חסרון עשיה גרידא, ומתוך שיש הלכה של עשיה בסוכה הנלמד מתעשה, כמו שמבינים בפשיטות הלכה זו, אלא שהוא חסרון של היעדר עשיה לצל, וכמו שכ' שסוכה הנעשית מאליה פסולה רק מפני שלא נעשית לצל, ואין היא קרויה סוכה לגמרי.

וכנראה למד הרמב"ם דין זה מכך שאין הלכה של עשיה לשמה בסוכה דהלא סוכה כשירה אף הנעשית ע"י גויים, ומתוך כך הבין הרמב"ם שליכא ביה הלכה של עשיה כלל, דלא מצינו שעשית גוי חשיבה כעשיה לעניין מצוה בשום מקום, ובהכרח שבלא העשיה אין כאן רק חסרון עשיה, אלא שבכהאי גוונא הסוכה לא חשיבה שנעשית לשם צל, ומשום דעימור הגדיש לא היה לשם צל, וכמו שכתב הרמב"ם בפה"מ (להלן). והחיטוט לא נקרא עשיה לגבי הסכך, שיחשב עשיה לשם צל, וזה שכתב הרמב"ם "סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל" שאין פסול הנעשית מאליה אלא מפני שאינה חשובה כלל סוכה, ולא מחסרון עשיה גרידא, זהו ביאורם של דברי הרמב"ם, [וע"ע בספר עמק ברכה שבאר כך, וכן ידוע מה שהעלה הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה מועדים פ"ח יג) מלשון הרמב"ם והשו"ע לדינא שסוכה הנעשית ע"י מנוף כשירה כל שעומד ומכוון לשם צל, דליכא כלל דין עשיה אלא עשיה לשם צל וזה מבואר].



ב.

חילוק בין סוכת העשויה לשם סוכה, לסוכה העשויה לשם צל בלבד

אך אכתי צ"ב, דהנה מן הנראה בפשיטות שהמציאות של סוכת גנב"ך ורקב"ש מיירי באדם המגיע ורואה סוכה ממין כזה, שדינו שיכול להיכנס לתוכה ולצאת בה יד"ח. וע' לשון הרשב"א בעבודת הקודש (שער ב' ס"ו הובא במ"ב תרל"ח ס"ק ג') שסוכת גנב"ך ורקב"ש לא חל עליה שם קדושה לענין איסור הנאה והרי היא כסוכה בעלמא, שבשביל שנכנס זה ואכל שם פיתו לא נתקדשה עי"ש. וא"כ מהיכן ידע בסוכה כזו שלא נזדמן אליה אלא באקראי, שלא נעשתה באופן של חוטט בגדיש. ובשלמא לרש"י שפ' שניכר בסכך שמסוכך היטב וניכר שהוא לשם צל ולא לשם צניעות בעלמא ניחא, וכן לפ' ר"ת ניכר שאין מסוככת הרבה באופן שנעשה לשם סיכוך מהגשמים, וכן למש"כ הר"ן אולי יכול לראות שאין הסוכה עשויה למגורי קבע. אבל לרמב"ם קצת צ"ת איך ידע שלא נעשה באופן של חוטט בגדיש. ואולי צ"ל שבסתמא יש לתלות שלא נעשה באופן של חוטט בגדיש, שהוא אופן רחוק ואין לתלות בו, ואין כוונת הרמב"ם אלא שבאופן שיודע שנעשה ע"י חטיטה בגדיש פסול.

אמנם אף אם נימא כן, אכתי יקשה שהרי לכאורה מ"מ צריך גם לדעת שלא נעשתה באופן של סיכך האילן ואח"כ קצצו שהסוכה פסולה בזה כבמתני' דף י"א א', וזה בוודאי אופן מצוי מאד, ולמש"כ בהגה' מיימוניות שם שאין הסוכה כשירה אלא א"כ עשה הדפנות ואפי' שיעור טפח סמוך לסכך ואח"כ סיכך, דבלא זה אין שם אהל לסכך ונחשב שנעשתה מאיליה ע"י שעשה אח"כ הדפנות עי"ש. וא"כ הא כל זמן שלא ידע האריך נעשית הסוכה, אולי לא יוכל להיכנס ולאכול בה בחג, וכל זה היה לה לגמ' לפרש לכאורה וצ"ע. והנה אין הערתנו על הרמב"ם בדוקא, דבפשטות לא נחלקו איתו שאר הראשונים בזה דסוכת גנב"ך בכל כהאי גווי פסולה.

והנה יתכן לומר חידוש גדול בעניין וצ"ע אם ניתן לאומרו, שאפשר שבאמת לא נפסלת סוכת גנב"ך ע"י שסיכך עליה הגנב"ך אילן ואח"כ קצצו, כיון דכל החסרון דסיכך עליה אילן ואח"כ קצצו הוא רק משום שלא נעשית בהכשר מתחילה, שנעשתה מתחילתה בפסול מחובר, ובסוכת גנב"ך הרי אין היא סוכה

הנעשית לשם סוכה מתחילה דנימא בה שצריכה להעשות מתחילתה בהכשר, וא"כ אולי בה אין החסרון שלא נעשה בהכשר מתחילתה, דהא לא יעלה על הדעת לומר שאינה נקראת סוכת צל כיוון ולא עשאה הגנב"ך מתחילתה בכשרות ולא שמה סוכה לדידו היא, והא בהא הכשרונה שאין צריך סוכה שתעשה לשמה. ודוקא בסוכה הנעשית לשם סוכת החג, בזו אם סיכך עליה מתחילה מחובר ואח"כ קצץ פסולה, שכיון שרצה לעשות מתחילה סוכה לשם סוכת החג, וההיא לא נעשתה מתחילה כן, ורק אחרי שקצצה הכשירה, הרי שלא נחשבת אצלו עשיה כזו לעשיה בכגון דא, אבל סוכת גנב"ך בכגון זו כשירה מ"מ. ורק אם חטט בגדיש שאז הסוכה אינה אף לשם צל הוי פסול גם בסוכת גנב"ך וכמו שפ' הרמב"ם את דברי הגמ'.

ואם נכון דבר זה, יתכן דנימא כן גם במה שכתב בהגהות מיימוניות שסוכה שלא עשאה לה מתחילה דפנות לכה"פ בשיעור אהל לאו שמיה סוכה, כל זה אינו אלא בעשה לשם סוכה, אבל בעשאה מתחילתה לשם צל אין בה כל פסולים אלה, שא"א לומר שלא נעשתה עי"כ מיהא לצל, והעיקר שתהיה עשויה ולא נעשית מאיליה כדכתב הרמב"ם שאז אין כאן עשיה כלל, אבל אינה נפסלת באינה עשויה מתחילתה בהכשר ואפי' שאינה נעשית בכדי עשית אהל. וטעם בזה י"ל, שהדין שכתב הגה' מימוני' שצריכה הסוכה להעשות כאהל מתחילתה נאמר בדין "דירה" של סוכה, וההוא אינו אלא דין בסוכה כשירה, ולא בסוכה הנעשית לצל בעלמא וצ"ע.

אם מהלך זה נכון אין לנו עוד להעיר כלל כיצד הנמצא בדרך ורואה סוכת גנב"ך יכול להיכנס ולאכול ולישון בה ולצאת בה יד"ח, שמא לא נעשתה מתחילה בכשרות, דלעולם אין לו לחשוש לכך, דסוכת גנב"ך לא נפסלת במה שלא נעשתה לשם סוכה מתחילתה, כיוון לא נעשתה מתחילה לשם סוכה ואין לפוסלה בכך וכמש"נ.

והנה לעיל הבאנו דברי הרשב"א בעבודת הקודש, דבסוכת גנב"ך לא חל ש"ש על הסוכה, וע' בשעה"צ (ס' תרל"ח ס"ק ג') שנסתפק האם כל דברי הרשב"א הם רק בנכנס לשם במקרה, וכמו שמשמע מסוף דבריו שהבאנו לעיל, או שלעולם כן הוא, שחלוקה סוכה הנעשית לשם סוכה מסוכה הנעשית ע"י גנב"ך, דסוכה

הנעשית ע"י גנב"ך לא חל עליה ש"ש לעולם עי"ש. ולפי דברינו יש לבאר את הצד האחרון, שהרי חלוקה סוכת גנב"ך מסוכה הנעשית לשם חג בעצם ענינה, שסוכת גנב"ך אינה צריכה להעשות מתחילה בהכשר, ואינה אלא סוכה העשויה לשם צל בעלמא, וע"כ לא חל עליה לעולם ש"ש, משא"כ סוכה הנעשית לשם חג הנעשית בהכשר מתחילתה, בה הוא דילפינן מחג הסוכות תעשה, שחל עליה ש"ש כחגיגה שנעשתה לשם סוכה בהכשר מתחילתה ע'.

ויתכן שיש לדקדק כדברים האלו מלשון הרמב"ם, שבהלכה כאן כתב כמו שהעתיקנו דבריו לעיל, שסוכה הנעשית מאיליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, וכן להלן גבי חוטט בגדיש כתב שפסולה לפי שלא עימר גדיש זה לצל. וכתב עוד שם: "לפיכך אם עשה בתחילה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אח"כ והשלימה לעשרה כשירה שהרי נעשה סכך שלה לשם צל" ע"כ. הרי שכתב דבעינן שהסוכה תיעשה מתחילה לשם צל בלבד.

אמנם שם בהלכה י"ב כתב: "הדלה עליה עלי אילנות ובדיהן וסיכך ע"ג ואח"כ קצצן אם היה הסיכוך הרבה מהן כשירה ואם לא היה הסיכוך שהיה מתחילתו כשר הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהיה עשויה לשם סוכה" עכ"ל. הרי שכתב דבעי שתיעשה לשם סוכה, ולכאורה אינו מובן דהא לא בעינן סוכה שתעשה לשם סוכה אלא רק לשם צל, וכמש"כ בהל' ט' וצ"ב. והנה מקור לשון הרמב"ם הוא ברי"ף (דף ו' מדפיו) על מתני' דהדלה עליה את הגפן וכו' שכתב: "וצריך לנענע כדי שיהיה מעשה לשם סוכה" ע"כ. ועי"ש בר"ן שתמה על לשון זה דהרי אינו צריך מעשה לשם סוכה, ורק דבעי מעשה כדי שלא יהיה מן העשוי וצ"ב.

אמנם לדברינו הביאור בזה, דיש סוכה שעושה לשם צל כסוכת גנב"ך וההיא כשירה אף שלא נעשית מתחילה בכשרות וכגון בקצץ האילן, כיוון ועשאה מיהא לשם צל, והרי לא עשאה מתחילה לשם סוכה שיחשב שלא עשאה בשלמות כשנעשתה מתחילה שלא בהכשר. אמנם בסוכה הנעשית לשם סוכה ולא נעשתה בהכשר מתחילתה בזו הויא פסולה עד שינענע הסכך לשם סוכה, דכיוון ועשאה מתחילה לשם סוכה ולא עשאה בהכשר חסר בלשם סוכה שלה, וע"כ צריך שוב לנענע הסכך לשם סוכה, כדי שתיעשה לשם סוכה בהכשר, שהרי לא יוכל לנענע

לשם צל בעלמא, דהא הסוכה כמות שהיא כבר עשויה היא לצל, ואין בה אלא החסרון שעשאה לשם סוכה כשירה מתחילתה, וההיא לא עשה, שהרי עשה ממחובר ואח"כ קצץ, והוי לגבי זה כנעשתה מאיליה, וע"כ צריך לנענע הסכך לשם סוכה דוקא כמש"כ הרי"ף והרמב"ם וכמש"נ [אמנם מש"כ הרמב"ם גבי חוטט בגדיש שאם עשה בתחילה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה כשירה שהרי נעשה סכך שלה לשם צל. הרי הוא פשוט שהרי מה שעשה מתחילה החלל בשיעור זה הרי בוודאי נתכוון בזה לשם סוכה, שהרי לא עשה כן לשם צל בעלמא, אלא שבזה נחשב אף שעשאה לצל וכשירה].

תבנא לדינא שההולכים לטייל בחג הסוכות ומוצאים סוכה יכולים להכנס ולברך עליה ללא חשש רק אם נעשתה לשם צל בעלמא כסוכת גנב"ך, אולם סוכה שנעשית לשם סוכה רבו בה החששות, שנוסף למה שהעלנו כאן דילמא לא נעשתה בהכשר, יש לחוש נמי שנעשתה ע"י גוי וכדו' ולא נעשתה לשם סוכה ופסולה, ויתכן שיש לחוש ולא לברך עליה עכ"פ, שלאכול הא רשאי בין כה מדין הולכי דרכים פטורים מהסוכה [וכן שמעתי בעצמי מהגרי"ש אלישיב זלה"ה שהסוכות הנעשות בישיבות לשם סוכה ע"י ערבים פסולות, שלא נעשו לשם צל ולשם סוכה אין כשר ע"י נכרי ודייק כן מדברי השו"ע הרב ויל"ע, אולם למש"נ לעיל מדברי הגרש"ז זלה"ה מדברי הרמב"ם, יועיל אף כשהבעה"ב מיהא מכוון לשם סוכה בזמן העשיה דהא לא בעי עשיה רק כוונה לשם סוכה עי'א].

ג.

בדברי הרי"ף בדין חוטט בגדיש

והנה בדין חוטט בגדיש, ע' ברי"ף (דף ח: מדפיו) שכתב: "אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה וחטט לשם סוכה הרי זה סוכה" עכ"ל. וע' בבב"ל בס' תרל"ה (ס"א

א). ועוד יש מקום לעיין ולחפש מה הדין בסוכת גנב"ך לעניין מסכך בדבר המקבל תומאה, דילמא א"א לפסול דליכא למילף מענני כבוד או מחגיגה כיון ולא חל ש"ש על סוכת גנב"ך, ורק למאי דיל' מאספך מגרנך ויקבך, דבפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, י"ל לכא' דאין לחלק בזה, וגם אז יש לדון דהלא מיירי בקרא על סוכה הנעשית לשם סוכה בעידן האסיף, וכן לילפ' מקרא דנחמיה ח' צאו ההר והביאו עלי זית וגו', הלא מיירי שם לסוכת חג בחצרות בית האלוקים, ויתכן דאין להשוות סוכה העשויה לצל שלא חל

ד"ה וחטט) שתמה מאד על דברי הרי"ף דלמה צריך אף כשמשלים לי' להשלים לשם סוכה, והא כיוון שכשיעמר מתחילה את הגדיש השאיר חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה, הרי שעשה שם אהל שהוא טפח לשם צל, וחייל עליה שם סוכה, וא"כ מה שחוטט אח"כ הרי אינו אלא להשלים שיעור דפנות, ואמאי בעינן בהו לשם סוכה, ועמד ע"ז בצע"ג.

והנה הרמב"ם בפ"ה מסוכה ה"ה כתב: "וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים כדי שלא יצר לו בישיבתו" עכ"ל. ועי"ש ברבינו מנוח דדעת רבינו שאין הסוכה נפסלת בכך, כדעת רוב המפרשים שסוכה כזו פסולה משום דירה סרוחה וכבגמ' ד.. וע' בחידושי הרי"ז הלוי (הל' סוכה) שהאריך לבאר בדעת הרמב"ם שמכיוון דפסקינן דסוכה דירת עראי היא לא נפסלת הסוכה כלל בגלל שאינה ראויה לדירה, ואין דין עשרה בסוכה אלא מהל' מחיצה ולא מדין דירה, אלא שלכתחילה יש הלכה בישיבת סוכה שאין לישיב בסוכה שצר לו בישיבתה, אמנם אין הסוכה נפסלת בכך עי"ש באורך.

אלא שיש להקשות לפי זה, דהנה הרמב"ם (שם בהל' כ"ב) גבי העושה סוכה ע"ג סוכה, פסק כשמואל בגמ', שאם אין גובה חלל העליונה גבוה עשרה התחתונה כשירה עי"ש. והנה למש"כ הרי"ז בדברי הרמב"ם, שלדינא אין הלכה של עשרה מדין דירה בסוכה, וכל ההלכה של עשרה בסוכה אינו אלא מהל' מחיצה אינו מובן, דא"כ מפני מה צריך שהעליונה תהיה חללה עשרה כדי שתפסל התחתונה, והרי מה שפוסלת סוכה עליונה את התחתונה הוא בוודאי לא משום המחיצות שלה, אלא שפוסלת את התחתונה רק בגלל הסכך שלה וא"כ למה שתפסול רק בחלל עשרה, וזו קושיא גדולה לכאורה.

אלא דבע"כ שמעינן מכך שעל אף שלדעת הרמב"ם אין דין עשרה בסוכה מהל' דירה, אמנם מ"מ אין נחשב הסכך לסכך ואהל בסוכה אלא ע"י עשרה, ויתכן שאמנם דין זה אינו אלא כתוצאה מהדין מחיצות סוכה, שע"כ צורת אהל סוכה הוא בעשרה, אמנם מ"מ כיון ואין נחשב הסכך לאהל גבי סוכה אלא בעשרה, ע"כ כנאמר בגמ' כהכשירה כך פסולה, וגם בסוכה על גבי סוכה אינה נפסלת התחתונה

עליה ש"ש וע"כ יכול לסכך גם בדבר המקבל טומאה, או דילמא הוא דין בעצם צורת הסיכוך ואין מקבל טומאה אלא סימן לכך שאין שם סיכוך לכלים וע"כ הוא דין בכל סוכה וכן נראה פשוט יותר, ומ"מ צריך תלמוד.

אלא א"כ העליונה יש בה חלל בשיעור עשרה דבהכי הוי אהל סוכה, ואף בלא הדין מחיצות סוכה, ודו"ק בזה. ובעיקר יסוד זה ע' ריטב"א ריש מסכתין (ד"ה ושאינה גבוהה עשרה), שכתב דלא חשיב סכך בשאין חלל תחתיו י' טפחים כדאיתא בגמ' (ה: דילפינן מכרובים עי"ש).

ובזה גם יש לבאר את דברי הרי"ף בסוגיא דחוטט בגדיש ממה שהק' עליו הבה"ל, שאמנם בשביל להכשיר את הסוכה בחוטט בגדיש שלא יחשב לנעשה מן העשוי די לו אם מלכתחילה השאיר חלל טפח שהוא שיעור אהל כל דהו, אמנם מכיוון ואהל סוכה לא הוי בפחות מעשרה כמו שהוכחנו בדברי הרמב"ם, ע"כ מ"מ צריך לחטוט הגדיש לשם סוכה, כדי להשלים שיעור אהל סוכה כדינו וכמש"נ.

ויש אף להוסיף למה שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם שאין דין עשיה בסוכה בעצם, אלא שצריך שתהיה נעשית לשם צל, ורק כשלא משאיר חלל טפח במשך עשרה אין נחשב שעשה עימור לשם צל, דהחטיטה אח"כ אינה עשיה בסכך שתחיל על הסכך שם של נעשה "לשם צל", אמנם מ"מ י"ל שכל שבשעת העימור השאיר חלל טפח במשך שבעה, שוב מהני במה שחוטט הגדיש מכאן ואילך לשם סוכה, כעשיה לשם צל, דהרי א"צ כאן להלכות עשיה, דנימא שאין החטיטה מועלת מיד, דהא לא צריך הכא כלל עשיה, אלא לשם צל הוא בעינן, וע"כ אף ע"י החטיטה מהני העשיה לשם סוכה.

אמנם באמת נראה שהביאור בזה הוא שונה לגמרי, ואדרבא דעת הרי"ף יש לבאר יותר עפ"י דרכו של רש"י. דהנה רש"י באר שהחסרון הוא חסרון עשיה, והקשה הריטב"א הא חסר גם העשיה לשם צל. והנה בגמ' באמת לא הוזכר שבחלל טפח ברוחב שבעה צריך באמת עשיה לשם צל, אלא שהרמב"ם כן כתבו ולשיטתו, ועי"ז הקשה המ"ב על הרי"ף, שאם כבר עשה לשם צל למה צריכה החטיטה לשם צל והרי העיקר שהסכך נעשה לצל.

אלא שהרי"ף יתכן שהלך בשיטת רש"י, ועפ"י"ז אין החלל טפח ברוחב שבעה אלא בשביל הדין עשיה, ולא צריך לעשות אותו כלל לשם צל, וגם אולי אינו מועיל דמה הוא צל זה לטפח, אלא שעושה כן רק לשם עשיה בשיעור טפח, שזהו שיעור הקטן של אוהל טומאה. וממילא אח"כ שצריך לחטוט עשרה צריך לעשות

כן לשם סוכה, שע"כ עושה את הסכך לשם צל, וכמש"כ שזהו דין אהל סוכה, ולזה כבר לא בעי לדין עשיה, וע"כ מהני להחילו אף ע"י חטיטה בעלמא.

ולפי"ז אה"נ לא בעי כלל מגדיש לשם צל וכמו שנראה ממה שהגמ' לא הזכירה מזה כלום, ורק כתבה דאיירינן הכא שהיה שם חלל טפח ברוחב שבעה גרידא. ונפק"מ מדברינו שהעולה לדעת הרי"ף שאם עשה מאן דהו סוכה בגובה פחות מעשרה ושלא לשם צל, יהיה מהני בה לחוק טפח עשירי לשם צל ולהכשירה, שהרי אין כאן חסרון עשיה, ולחסרון עשיה לשם צל, מהני בחטיטת טפח לשמה וכמש"נ.



הרב אהרן ליברמן

ראש כולל 'אור עמרם'

ומח"ס 'משנת אהרן'

מחוסר בית אם חייב בסוכה

בס"ד, כ"ד סיון שנת השמיטה תשע"ה לפ"ק

רב ברכות, מרוכב בערבות, לידיד נפשי המהולל בתשבחות, אב בחכמה, בדעת ותבונה, בגבורת התורה נאזר, בתורה ויראה גדול ומפואר, הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף החדש' על המועדים.

אחדשה"ט,

ע"ד שאלתו במחוסרי דיור שלנים ברחובות ושווקים האם חייבים בסוכה, או דילמא כיון שאין להם בית אינם מחוייבים לבנות סוכה ד'תשבו כעין תדורו' אמר רחמנא, ומשמע דתליא בדיור של בית. ובפרט שהוא כמצטער שפטור מן הסוכה.

א.

הגדרת הפטור ד'תשבו כעין תדורו' – ובדין שומרי גינות ופרדסים

פטורין מן הסוכה

מה שנסתפק אם לפוטרו מן הסוכה משום ד'תשבו כעין תדורו' אמר רחמנא, ומשמע דתלינן בדיור של כל השנה. הנה יש לחקור האם הדין ד'תשבו כעין תדורו' הוא לאורויי דהשיבה תהיה דומיא דשיבתו בבית ממש, ואם יחסר לו כלים או מצעות לנוחיותו הריהו פטור מן הסוכה דבעינן כעין תדורו ממש. או שמא כוונת הדברים הוא שצריך לדור בסוכה כדרך שדר בבית, לא כהנוחיות שנוהג בבית, אלא דכאשר מפריע לו דבר בסוכה, כגון שיש שם זבובים וכדומה דברים שמצערין אותו אמרינן שאם בבית היה יוצא מחדר זה כיון שמפריע לו הדבר, כך אינו חייב לשבת בסוכה במצב זה של הפרעה.

וכד נעיינ ניחזי דנחלקו הפוסקים בהגדרת הפטור דתשבו כעין תדורו, דתנו רבנן (סוכה כו.), שומרי גינות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה. ומקשינן, וליעבד סוכה התם וליתבו [במג"א (סי' תר"מ סקט"ז) מבואר, דקושיית הגמרא הוא, דכיון שדרך שומרי הגינות לעמוד במקום מסויים, והם אינם מסתובבים לשמור, אם כן למה פטורים מן הסוכה, יעשו סוכה במקום שמירתם בגינה, וישבו בה, שהרי אינו מפריע לשמירתם].

ונאמרו בגמרא שתי תירוצים. אב"י אמר "תשבו כעין תדורו" ורבא אמר פרצה קוראה לגנב [כלומר, חסרון בשמירה מעודד את הגנב לגניבה. וכיון שרואה הגנב שהשומר יושב בלילה בסוכתו, יבוא לגנוב פירות מהצד האחר של הגינה]. מאי בינייהו. איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי [כרי של פירות שהוא תמיד לפניו ויכול לשומרן ואין כאן פרצה קוראה לגנב], לרבא חייב בסוכה, ולאב"י פטור.

וכמה דרכים נאמרו בראשונים בביאור תירוצו של אב"י:

א. רש"י (ד"ה כעין) פירש: כעין תדורו, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח, עכ"ל. וכן ביאר גם הר"ן (על הרי"ף ד"ה אב"י). וביאור דבריו הם על דרך שכתב הערוך לנר, דהתורה אמרה (ויקרא כג, מב) "בסוכות תשבו" שהשיבה צריכה להיות כעין תדורו, כדרך שדר כל השנה בביתו, עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, ומכיון שזה אינו יכול להביאם לסוכה שבגנות ופרדסים מפני הטורח שבדבר, הריהו פטור לגמרי מן הסוכה, דהשיבה בסוכה בגנות ופרדסים אינה יכולה להיות באיכות הדומה לשיבה בביתו, ולכן פטורים לגמרי מן הסוכה אפילו בלילה, אעפ"י שאינם שומרים בלילה, דמ"מ מחמת תפקידם נעדרים מן הבית בין ביום ובין בלילה, ולעשות סוכה במקום עבודתם אין להם חיוב משום שאי אפשר לעשות שם סוכה שתהיה הישיבה בה דומה באיכותה לשיבה בבית, אלא ע"י טורח, ולא הטריחו.

ב. המאירי מפרש על דרך רש"י דסיבת הפטור הוא משום טורח, אבל באופן אחר. רש"י פירש שהטירחא היא בהכנסת המיטות ומצעותיו, והמאירי פירש הטירחא שאם ירדו גשמים לא יהיה לו מקום לפנותם. ויש הבדל בין הפירושים לענין הכנסת הכלים, דלרש"י כשהטירחא היא מהכנסת הכלים לסוכה, הרי זה פטור מן

הסוכה. ומשא"כ למאירי מצד הכנסת הכלים היו מטריחים אותם, ורק משום שבעת הגשמים אין להם להיכן לפנות הכלים פטורים מהסוכה.

ג. הרא"ה והריטב"א (ד"ה שומרי) ביארו כוונת אב"י, שאינו חייב לעשות סוכה בגינה משום שאין דרך לקבוע שם דירה. וביאור דבריהם, שהחוב הוא להיות בסוכה כדרך שהוא דר בביתו, וכיון שבכל השנה הוא רגיל לעזוב את ביתו, כך גם בסוכות אינו חייב להיות בסוכה.

ד. בשיטת ריב"ב (סוכה יב. מדפי הרי"ף) ביאר שאדם חייב לשבת בסוכה כמו שרגיל לשבת בשאר ימות השנה בביתו, ולכן שומרי גינות שלעולם אינם רגילים לשבת בביתם כי אם בגנות, פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה.

ה. בהגהות הרש"ש הביא פירוש רש"י, וכתב: ולי נראה דר"ל דלא חייבה תורה לישב בסוכה אלא תחת דירתו בביתו ולא תחת ישיבתו בבורגנין כי איננו לדירה והוא קרוב לפירש"י. או י"ל דלפי דמשמע מטעמא דרבא דבכל השנה הוא יושב באויר ומשמר ולא בבורגנין וכעין שפירש רש"י (לעיל ד"ה הולכי).

ולכאורה נידון דידן תליא בב' תירוצי אב"י ורבא, ובפירוש הראשונים בכוונת תירוצו של אב"י. דלפי הראשונים שפירשו דתשבו כעין תדורו הכוונה שצריכה להיות ישיבה כדוגמת הישיבה בבית, וכשאין לו בית ורגיל לעולם לשבת בגינה, פטור, אזי הוא הדין במחוסר בית, שלעולם אין לו בית ופטור מן הסוכה. כמו כן, לפי פירוש המאירי שאם ירדו גשמים לא יהיה לו להיכן לפנות את תכולת הסוכה, א"כ באופן שבניית הסוכה אינו בסמוך למקום שיוכל להצניע הכלים וכדומה, הריהו פטור מן הסוכה. משא"כ לפירש"י דהפטור הוא רק משום טורח הכנסת הכלים הרי הוא חייב בסוכה.

וכמו כן, לתירוצו של רבא דסיבת הפטור הוא משום דפירצה קוראה לגנב פשיטא דמחוסר בית חייב [ועיין תוס' (כו. ד"ה פרצה) שכתבו דלדינא רבא מודה לטעמו של אב"י].

ומכלל דברים האמורים, נמצאנו למדים ד'תשבו כעין תדורו' אתי לאשמעינן רק דאין אדם צריך לצער עצמו בסוכה, כשגם בבית אילו היה לו ענין זה היה יוצא משם, וכגון ריח רע וכדומה שגם בבית היה מחפש תחבולות להפטר מהם, או

חולה דכשקשה לו דירתו לבריאאותו יוצא מדירתו רח"ל, כמו כן בסוכה אינו צריך להשאר שם. וה"ה כשצריך לצאת לדרך אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין ומניח את ביתו, כך הדין בסוכה שיכול לצאת לדרך, אבל אין כוונת הפסוק לתלות חיוב סוכה באם יש לו בית או לאו.



ב.

מהראשונים משמע דנר חנוכה תלוי באם יש לו בית, אבל מצות סוכה הוא אפילו באין לו בית

וכן יש להוכיח דלא תליא ביש לו בית או לא, מהא דאיתא בגמרא (סוכה מו.) הרואה נר של חנוכה צריך לברך. ופירש רש"י, דקאי על שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח, צריך לברך על ראייה הראשונה. וכתבו התוס' (ד"ה הרואה): "בשאר מצות, כגון לולב וסוכה, לא תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה".

הרי דרך בנר חנוכה תלינן באם יש לו בית. ולשון הרמב"ם (פ"ד מחנוכה ה"א) הוא "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק", דמשמע שהחובה הוא שידלק נר בכל בית, ולא מצאנו כלשון הזה בהלכות סוכה, ולפי המבואר מדברי התוס', היינו מפני שרק נר חנוכה תליא באם יש לו בית.

ורש"י (שבת כג. ד"ה הרואה) כתב: העובר בשוק ורואה באחד החלונות דולק, ומצאתי בשם ר"י וכו' דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו "או ליושב בספינה" עכ"ל. משמע לכאורה דכיון דספינה אינה בית, לכן אינו חייב. וכן נקט בפשיטות בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קמו) שחובת נר חנוכה שייכת רק בבית, כי נשאל אם להדליק נר חנוכה ברכבת, והשיב שלא מצא הדבר מבואר, אבל מי ששילם בעד כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישן שם וחייב בנר חנוכה. ומה שכתב רש"י ביושב בספינה, יש לומר שאז היו הספינות פתוחות בלא קירוי, והרוח מנשב ולא היה בגדר בית כלל. ומה שהרכבת אינה קבועה אלא

נוסעת, ורכוב כמהלך, לא מצאנו שיהא צריך בית קבוע למצוה דפרסומי ניסא. עכ"ד.

אלא שבמשנת יוסף (או"ח ח"ב סימן לו אות ד) דחה אאזמו"ר שליט"א הראיה מדברי רש"י, דיש לומר דסתם ספינה פתוחה למעלה, ואי אפשר להדליק בה מפני הרוח. ולא שהוא פטור, אלא אנוס מלקיימה. ואה"נ אם אפשר להדליק שם במציאות חייב.

ומה שמשמע מהתוס' (הנ"ל) דנר חנוכה הוא חובת בית, גם בזה י"ל דאותן בני אדם שאין להם בתים אנוסים הם, כי במציאות אין להם היכן להדליק. אבל בוודאי חייב אדם בכל יכולתו להשתדל להדליק בכל מקום שאפשר, ואם אי אפשר בשדה, חייב לשכור לו בית להדלקת נ"ח, כמו שמחוייב למכור כסותו לקנות נר (כבשו"ע תרעא, א). ודוקא כשאנו יכול או אינו מוצא בית והוא אנוס, תקנו לברך על הראיה, עכ"ד. ועיי"ש אריכות דברים, בחקירה הידועה אם נר חנוכה הוא חובת גברא כמו כל המצוות, שהחיוב על האיש להדליק, ומקום ההדלקה הוא על פתח ביתו (וכן הוא בשפת אמת, שבת כא:), או שהוא חובת הבית, כלומר שהחיוב על האיש שבביתו ידלק נר חנוכה (וכן משמע בפני יהושע, שם).

ועכ"פ מפורש יוצא מדברי התוס' דחובת סוכה לא תליא באם יש לו בית, ואפילו בנר חנוכה, דמשמע מהתוס' והרמב"ם דהוא חובת בית, לאו מילתא ברירא היא, וכדחזינן שנתחבטו הפוסקים אם נר חנוכה חובת גברא או חובת הבית. ואדרבה מדברי הפוסקים מוכח דסוכה קיל טפי מנר חנוכה, דבנר חנוכה מברך רק על נרות שהדליק ואילו על נרות חבירו מברך ברכת הרואה. לעומת זאת, בסוכה מברך גם על סוכת חבירו. ואפילו כשמצטער לשבת בסוכת חבירו, כתב המשנ"ב (תרמ סקכ"ב) בשם החיי אדם דיכול לברך שם לישב בסוכה. וכן העלה גם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן לט) עיי"ש באריכות.



ג.

**מחלק בין שומר גינה דמצטער בסוכה, ובין מחוסר בית שאינו מצטער
בסוכה**

ומה שכתב כת"ר דהמחוסר בית הוי מצטער, הנה הפטור של מצטער נאמר כשעל ידי הסוכה בא לו צער ואם לא היה בסוכה לא היה לו הצער הזה, כגון שאינו יכול לישן או לאכול בסוכה מפני הזבובים או הפרעושים וכיוצא בהם או מפני הרוח או מפני ריח רע המגיע שם. אבל בנידו"ד לא באה לו צער מבניית הסוכה.

והגם ששומר פרדס אינו חייב בסוכה (וכנ"ל), יש לחלק דהשומר אינו רוצה לישן בבית מפני צורך השמירה, ושפיר נאמר בו תשבו כעין תדורו, שגם מהבית יוצא לשמירתו. משא"כ מחוסר דיור, אילו היה לו אפשרות לקבל דירה היה רץ לזה.

ולכן נראה פשוט דמחוסר בית חייב בסוכה.



הרב דוד שטרן
כולל ישיבת שעלבים

חיוב מזוזה בסוכה שבפתח הבית

אנשים רבים שבתם הוא בקומת קרקע בונים את סוכתם בפתח ביתם, כך שבמהלך חג הסוכות המעבר לביתם מתבצע דרך הסוכה. סוכה כשלעצמה פטורה ממזוזה, מחמת היותה דירת ארעי, אך יש לדון האם יש מקום לחייב את הסוכה במזוזה מחמת חיוב מזוזה בבית שער.



חיוב בית שער במזוזה

בנוגע לחיוב בית שער במזוזה מצאנו סוגיות חלוקות. בגמרא ביומא (יא,ב) מובאת ברייתא ממנה עולה שבית שער פטור ממזוזה: "יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת תלמוד לומר בית, מה בית מיוחד לדירה - יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה", נראה שמקום המשמש למעבר אינו מוגדר כבית מגורים, ופטור ממזוזה.

לעומת זאת, בברייתא המובאת בגמרא במנחות (לג,ב) נכתב במפורש שבית שער, אכסדרה ומרפסת חייבים במזוזה. כך נראה גם ממהלך הגמרא בסוכה (ח,ב): "אמר רבי לוי משום רבי מאיר: שתי סוכות של יוצרים זו לפנין מזו, הפנימית אינה סוכה, וחייבת במזוזה, והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה. ואמאי? תהוי חיצונה כבית שער הפנימית, ותתחייב במזוזה! - משום דלא קביע".

בישוב הסוגיות נאמרו שני תירוצים עיקריים: א. רש"י (סוכה שם) כתב שהחיוב הוא מדרבנן, ולפי"ז הברייתא הפוטרת הינה מדאורייתא. ב. הרי"ף (הל' מזוזה ו, ב) כתב שחיוב מזוזה הוא בבית שער שבית פתוח לתוכו, ונראה שחיובו מהתורה.

דברי הרי"ף, שגם הרמב"ם (פ"ו מהל' מזוזה ה"ז) פסק כמותם, צריכים עיון. הלא אם מקום מעבר אינו מוגדר כבית דירה, מדוע אם הוא פתוח למקום דירה יש לחייבו? ונראה לומר, שכיוון שהוא פתוח לדירה אנו רואים אותו כעין 'הרחבה'.

של הדירה עצמה, וחיובו, אם כן, מחמת שהוא בטל למקום דירה^(א). השולחן ערוך (יו"ד, רפז, ז) פסק בסתמא כשיטת הרי"ף וכי"א את שיטת רש"י, שלפי דבריו גם בית שער שאינו פתוח למקום דירה חייב במזוזה מדרבנן.



שתי סוכות של יוצרים

לעיל הבאנו את סוגית הגמ' הפוטרת במזוזה את סוכת היוצרים החיצונית. רש"י הסביר באיזו מציאות מדובר: "כך היה דרך של יוצרי כלי חרס בימיהן: עושין להם שתי סוכות זו לפנים מזו, בפנימית הוא דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה הוא עושה מלאכתו, ומוציא קדרותיו למכור". הגמרא הקשתה מדוע אין לחייב את הסוכה החיצונית מדין בית שער, ותירצה משום ד'לא קביע'. נחלקו ראשונים בביאור תירוץ הגמרא. רש"י הסביר: "לא זו ולא זו דבר קבוע, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער". נראה בביאור דבריו, שכיון שחיוב בית שער הוא מדרבנן בלבד, לא חייבו אלא באופן שהוא מהווה בית שער למקום חשוב וקבוע, ולא כבית שער למקום ארעי. משמע מדבריו, שאם הבית הפנימי היה קבוע, אפי' אם הבית החיצוני לא היה קבוע יש מקום לחייבו במזוזה.

הרמב"ם (שם הל' ט) הסביר באופן אחר, וז"ל: "שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו החיצונה פטורה מן המזוזה לפי שאינה קבועה" (והראב"ד השיג וכתב כדברי רש"י), משמע שסיבת הפטור היא מחמת שבית השער אינו קבוע. מה הכוונה שאיננה קבועה? בשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סי' יד) דייק שהרמב"ם לא נקט שהמקום אינו עשוי לדירת קבע, כמו הפטור של סוכה^(ב), אלא משום שהדירה איננה קבועה. כלומר, שהמקום עצמו אינו נעשה כמקום קבע, ועתידים לפרקו (ואפשר שזוהי גם כוונת הכס"מ).



(א). כך הסבירו אחרונים רבים גם את שיטת הרמב"ם בחיוב חצר בדירה, ומקורו מדברי הירושלמי (יומא א,א) שחיוב שערי מדינות במזוזה כיוון ש'בהן הן נכנסים לדירה', ואכמ"ל.

(ב). ולגבי פטור סוכה נח' האחרונים, האם מחמת היות עשויה בארעיות, או מפני שאופן המגורים הוא ארעי, ועיין בזה בקהילות יעקב (מנחות סי' כו), ובחובת הדר (פ"ד הע' יג), וע"ע רמב"ם הל' ברכות

סוכה כבית שער

אדם הבונה סוכה בפתח ביתו, לכאורה שאלת חיובו במזווה תהיה תלויה במח' רש"י והרמב"ם. לדעת רש"י, כיון שהסוכה מהווה בית שער למקום קבוע – יש לחייבו, ולדעת הרמב"ם יש לפטרו משום שהסוכה עצמה היא מקום הפטור ממזווה מחמת ארעיותו.

כתב המשנה ברורה (סו"ס תרכו) בשם הפרי מגדים: "מזווה בסוכה פטור ומשמע חדר של כל השנה שדר בו תמיד ובסוכה מסיר הגג אפ"ה בסוכות פטורה דבשבעה ימים לאו קבע מקרי. ומי שיש לו שני חדרים זה לפנים מזה אם הולך מחדרו לסוכה פתח הסוכה צריך מזווה משום חדרו ואם הולך מסוכה לחדרו בענין שהפתח הוא מחדר הסוכה י"ל שחייב הוא במזווה בפתח בסוכה הפתוח לר"ה וכדומה דהוי כבית שער". משמע מדבריו, שאם הסוכה מהווה בית שער ככניסה לחדר – הרי שהיא חייבת במזווה מדין בית שער, למרות שמצד היותה סוכה היא פטורה^ג. ולדברינו, נקט כשיטת רש"י ודלא כהרמב"ם.

אמנם, אפשר לומר שבמקרה שדן הפמ"ג גם הרמב"ם יודה שיש לחייב, כיון שמדובר כאן בסוכה הבנויה במבנה קבוע, ולא שעשוי לפירוק, והרי בבית שער קבוע הרמב"ם יודה שחייב במזווה.

מאידך, כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' פ), שבסוכה ארעית הבנויה בפתח הבית, גם רש"י יודה דיש לפטרה ממזווה^ד.^ה כשיטה זו פסק להלכה גם בספר

הי"ב שגם אם אדם יגור כל חייו בספינה יהיה פטור ממזווה.

ג). שיטתו של הפרי מגדים שסוכה הבנויה בחדר שדרים בו כל השנה פטורה נתונה במחלוקת, ויש שמחייבים בה (עיין שערי תשובה תרכו, בשם שו"ת ארבעה טורי אבן, וע"ע שבט הלוי ב, קנג).

ד). דרש"י עצמו בסוגית שתי סוכות של יוצרים כתב שמדובר ששתיהן עראיות. אמנם רש"י הדגיש שמדובר בבית שער למקום עראי, ולא דווקא מצד עראיות בית השער, וצ"ע.

ה). ובדומה לזה כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' נח), שכיון שבנדון הפמ"ג המקום משמש כבית שער קבוע כל השנה, אין לפוטרו מחמת שנבנית שם סוכה. אך סברתו צריכה בירור, שהרי הפמ"ג פטר אפי' חדר מגורים רגיל ממזווה בזמן שהופכים אותו לסוכה!

חובת הדר (פ"ה ה"ו) ובספר הסוכה השלם (עמ' תנ) בשם הגרש"ז אורבאך זצ"ל.¹



ביאור הש"ך בסוגית סוכה של יוצרים

בשו"ת אור לציון הנ"ל חידש, שחדר אמבטיה שפתוח למרפסת שירות, יש לחייבה במזוזה כבית שער. הן לשיטת רש"י, שהרי מדובר כאן על דירה קבועה, והן לשיטת הרמב"ם שהרי בית השער הוא קבוע. מאידך, בספר חובת הדר (לגרי"ש בלויא פ"ב סע' ג) כתב כדבר פשוט שחדר שלא עשוי לכבוד אינו יכול להתחייב מדין בית שער.

כתב הש"ך (רפו, סקכ"ב): "כך היה דרך היוצרים בימיהם שהיו להם ב' סוכות זו לפנים מזו ובפנימית היה דר ומצניע קדרותיו הלכך חייבת ובחיצונה היה עושה מלאכתו ומוציא קדרותיו למכור ואינו דר שם, הלכך פטורה ולא דמי לבית שער דלעיל דקביע תשמישו משא"כ הכא". מדבריו נראה שהבין בדעת הרמב"ם שהפטור של סוכת היוצרים החיצונית אינו מחמת חוסר קביעותה הפיזי, אלא מחמת חוסר קביעות התשמיש שבו. אולם דבריו צריכים עיון, שהרי גם אם תשמיש מכירת הקדירות אינו קבוע, עדיין התשמיש של הכניסה דרכו לבית קבוע, ומדוע התשמיש שאינו קבוע גרע, ומבטל את חיוב המזוזה?

נראה לומר, כמו שכתבנו לעיל, ששיטת הרמב"ם היא, שבית שער חיובו מחמת שהוא בטל לדירה ולתשמישיה. אך אם בית השער נבנה מעיקרא לצורך ייעוד אחר, אין לראותו כבטל לדירה וממילא יש לדונו לפי תשמישו. וסבר הש"ך, שאם תשמישו אינו מחייב מזוזה, אזי הוא פטור, שהרי אין עליו שם בית שער כלל. וייתכן, שאף רש"י יודה עקרונית לסברא זו, על אף שבסוכת היוצרים פטר מטעם אחר.

לפי שיטת הש"ך, נראה שהן בדין סוכה שבפתח הבית והן בנדונו של האול"צ יש לפטור מחיוב מזוזה, שהרי המקום בבנייתו מיועד לשימוש אחר, הפטור ממזוזה, וא"א לומר שהוא בטל לבית הקבע.

1. עוד יש להעיר, שמבחינה מעשית, פעמים רבות אין לפתח הסוכה צורת הפתח המחייבת במזוזה.

גם הפמ"ג שמחייב סוכה מדין בית שער, וחולק על ביאורנו הנ"ל בש"ך, כתב להדיא (או"ח מש"ז סי' פד) שאם מדובר במקום פטור ממזווה מחמת שזהו מקום שאינו של כבוד, אין לחייבו במזווה אף אם הוא בית שער. אולם בית השער הוא למקום של כבוד, אך שפטור ממזווה, כגון עזרת בית הכנסת (עפ"י הרמ"א רפ"ג) שפתוחה גם לבית דירה יש לחייב את העזרה במזווה משום בית שער (וע"ע תשובת ר"ח כהן רפפורט סי' נו, שמדברי השואל נראה שאף במקרה זה יש לפטור ממזווה).



הרב שמעון כהן

ר"מ בישיבת אור ברוך ירושלים

בגדר ברכת שהחיינו במצות לולב וסוכה

הוה עובדא באחד שבמשך ימי החג נטל את הלולב עם המגבת הרטובה שרגילים לתת מסביב ללולב, וביום האחרון העירו לו שאין זה כדין, דהוי חציצה.

ויש לדון מה דינו. ויש בזה ב' נידונים: א. לענין ברכת הלולב אם צריך לחזור ולברך על אותו יום שהעירו לו. ב. אם נימא שלא יצא ידי חובת נטילת לולב, יש לדון לענין ברכת שהחיינו, שהרי ברכת שהחיינו היא על קיום המצוה ואף שבידן ביום ראשון, הרי לא קיים אז מצות הנטילה, ויש לדון אם יחזור על ברכת שהחיינו.

והנה לענין ברכת הלולב נראה ברור שצריך לחזור ולברך. דודאי שלא קיים מצות הלולב כמבואר בסי' תרנ"א סעיף ז' וז"ל השו"ע: "ואם כרך עליו סודר ונטלו, או שכרך סודר על ידו ונטלו, י"א דלא יצא" עכ"ל. ומבוארים כאן ב' אופנים, א' שכרך סודר על הלולב, ב' שכרך סודר על ידו ונטלו. והנה השו"ע כתב בלשון י"א שלא יצא. וע' במשנה ברורה שם, שמה שכתב השו"ע שיש אומרים שלא יצא הוא רק לענין אם כרך הבגד בידי, דבזה יש אומרים היינו הר"ן, שזה חשיב טפל ליד, ויצא יד"ח. אבל אם כרך הבגד סביב הלולב לכו"ע הוי חציצה אם אינו לנוי, ולכן לכו"ע לא יצא יד"ח לולב בכה"ג. ומסתבר שיחזור ויברך דהא לא קיים מצות לולב.

[אומנם יש להבין מה שכתב המשנה ברורה כאן "וע"כ אם נטלו יחזור ויטלנו בלא ברכה". ומקורו מהחיי אדם, כמ"ש בשעה"צ. והא החיי אדם מיירי על האופן שכרך סודר סביב ידיו דבזה לדעת הר"ן אינו לעיכובא כיון שבטל לגבי היד, אבל בכרך הסודר סביב הלולב לכו"ע לא יצא יד"ח וע"ז לא מיירי הח"א, וצריך להיות הדין דיחזור ויברך לכו"ע כיון שלכו"ע לא קיים מצותו. וצריך לדחוק דכונת המשנ"ב באמת כמו שכתבנו, ומש"כ "יחזור ויטלנו בלא ברכה" כונתו על הדין הראשון שכרך סודר סביב ידיו].

ומעתה דנתברר דלא קיים מצות לולב בכה"ג יש לדון, מה הדין לגבי ברכת שהחיינו, האם יברך כעת שהחיינו דהא הוברר שכל ימי החג לא נטל כדין, ולא קיים אפילו פעם אחת מצות לולב, וא"כ מה שבירך בפעם הראשונה שהחיינו היה זה לכאורה לבטלה, ולא בירך שהחיינו על קיום מצות לולב, דהא לא קיים מצות לולב כשנוטל באופן הזה. וא"כ היה נראה בפשטות שיחזור ויברך שהחיינו.

אך נראה דיש לדון בזה בס"ד וכדיבואר.

א.

איתא בגמ' סוכה מו' א' "העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו"^א ע"כ. ו"עושה לולב" היינו שאוגד את הלולב עם ההדס והערבה. והמבואר כאן הוא דלגבי ברכת שהחיינו יכול לברך אף מעיו"ט אם מברך בשעה שאוגד את הלולב, דהואיל והוי מצוה לאגוד את הלולב שפיר חשיב שעוסק במצות לולב ויכול לברך שהחיינו על מצות לולב.

אומנם למעשה אנו נוהגים לברך ברכת שהחיינו דלולב בשעת הנטילה ולא בשעת העשיה וכן לענין סוכה, כמו שכתב בשו"ע בסי' תרנ"א סעיף ו': "לא יברך שהחיינו בשעת עשיית לולב, אלא בשעת נטילתו" ע"כ. וטעם הדבר שנוהגים כן להניח את ברכת שהחיינו עד הנטילה כתב הסמ"ק במצוה קצ"ג וכן הוא בלבוש, לפי שרוב האנשים לא אוגדים בעצמם רק אחרים אוגדים להם, וא"כ יפסידו את הברכת שהחיינו, ולכן הנהיגו שהברכה תהיה בשעת הנטילה עצמה, שאז כל אחד נוטל לעצמו. אמנם אם בירך בשעת עשיה בוודאי שיצא י"ח כמבואר במשנ"ב שם^ב.

(א). ע' בריטב"א שם שכתב לענין המבואר לעיל מינה לגבי סוכה דהיינו שעושה סוכה תוך ל' יום, אבל לפני כן פשוט שאינו מברך שהחיינו, דלא מוטל עליו מצות סוכה לפני זמן זה, וה"ה לענין עשיית לולב כן [ומש"כ רש"י "ערב יו"ט" ע' פמ"ג מה בעי בזה]. וכן הוא במשנה ברורה דהוא רק תוך ל' יום.

(ב). וכעין זה כתב הב"י בסימן תרמ"א לענין העושה סוכה דלא מברך האידנא שהחיינו, וכתב בטעם הדבר וז"ל: "וכתב המרדכי (סוכה סי' תשסט) והאידנא לא מברכינן שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו וסמכינן אהא דאמרינן (שם) רב כהנא

והנה יל"ע טובא בזה, דהלא קיי"ל כרבנן דלולב אינו צריך אגד סוכה יא' ב', לג' ב', והא דאוגד ללולב אינו אלא לכתחילה מטעמא דהידור מצוה, הנלמד מקרא ד"זה אלי ואנוהו", ובפשטות היינו נוי הלולב, שהוא נאה יותר כאשר הוא אגוד, וא"כ בשעה שעוסק באגד הלולב אינו עוסק כלל במצות לולב, דהא מצד הלולב אינו צריך אגד, רק דמהדין הכללי של הידור מצוה צריך לייפות את הלולב, וא"כ מאי ענין ברכת שהחיינו לכאן, דהא ברכת שהחיינו היא על מצות הלולב, ואילו הוא עוסק כעת במצות הידור מצוה שהיא דין כללי להדר בכל המצוות, ולא מקיים כלל מצות לולב כעת וצ"ע.

ב.

ומה שלכאורה צ"ל דמכאן מוכח יסודו של הרב מבריסק בדין אגד דלולב - ונביא כאן בקיצור את הדברים וכבר הארכנו בהם בתורת רפאל ח"א - דהדין אגד לרבנן, אינו מפני שהוא יופי ונוי כמו כל הידור מצוה דטלית נאה וס"ת נאה, שהוא יפוי החפצא דמצוה, להרבות יופיה ונויה, כ"א יסודו הוא הידור במצות הלולב שתהא נעשית באופן היותר ראוי. ביאור הדברים, דהנה במנחות כז' מבואר במשנה שם דד' מינים שבלולב מעכבין זה את זה וילפינן לה התם מקרא ד"ולקחתם" שתהא לקיחה תמה. ובביאור מהו מעכבין זא"ז פליגי הראשונים, ושיטת ר"ת בתו' שם דהיינו שיהיו כל המינים בידיו בשעת הנטילה ולא יכול לקחתם בזה אחר זה, רק בבת אחת ובלקיחה אחת.

וזהו יסוד דין אגד בלולב, דבעינן שיהיה המינים באגודה אחת דאז הוי טפי "לקיחה תמה", דכל שהד' מינים שייכי אהדדי בלקיחתם הוי "תמה" טפי, וע"י האגד שמחברים יחד הוי יותר "לקיחה תמה". נמצא שדין האגד יסודו הוא הידור במעשה מצות הלקיחה, דע"י האגד הוא מקיים בהידור את מעשה המצוה בשלימות טפי. ודברי הרב מבריסק מוכרחים בביאור דברי ר"ת שם ואכ"מ.

רק נביא ב' ראיות פשוטות ליסודו של מרן הגרי"ז⁴.

מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר" עכ"ל.

ראיה ראשונה: דבשו"ע סימן תרנא' מבואר דצריך לעשות אגד באופן של קשר ע"ג קשר, ורק אם אגד ביו"ט שאסור לקשור יעשה האגד כאגודה של ירק כמבואר בסוכה לג' ב'. וכתב רש"י דהטעם דצריך לכתחילה קשר ע"ג קשר, משום דבהכי מתקיים טפי. וצ"ב מה לנו במה שיתקיים בעתיד דהעיקר הוא מה שכעת הוא אגוד ויש בזה נוי בחפצא. ומוכח דהא דצריך אגד אינו משום דבהכי הוי נוי טפי, רק דע"י האגד הוי טפי קיום של "ולקחתם" דהוי לקיחה תמה, והיינו חפצא אחת, וככל שאגוד וקשור יותר טוב, הרי הוא יותר לקיחה אחת.

ראיה שניה: דהנה איתא בסוכה לד' ב' "יכול יהא אתרוג נאגד עמהם באגודה אחת, אמרת וכי נאמר וכפת וכו' הא לא נאמר אלא כפת וכו'" ופרש"י דהואיל ולא נאמר וכפת עם וא"ו הרי שגילתה התורה שאין האתרוג אגוד בהדי הג' מינים. הרי מבואר דיש הוא אמינא דיהא אתרוג נאגד עם הג' מינים באותו אגודה, אלא שיש ילפותא מקרא שאין הדבר כן.

ואינו מובן מה שייך בזה ס"ד שיהא הדבר כן, דהא אם הדין אגד הוא ענין של יופי, מה שייך לדון בזה, רק צריך לראות לגופו של ענין אם הוא יפה או לא מה שאתרוג אגוד עם הד' מינים, וא"כ מה צריך ילפותא ע"ז. ושוב לאחר זמן רב מצאתי את הקו' באבני נזר (או"ח סי' תל"ג ותצ"ב) ע"ש.

ואשר מוכח, שהידור מצוה האמור לגבי אגד דלולב אינו ענין של נוי ויופי, אלא ענין של הידור במעשה המצוה, דבעינן לקיחה אחת, ולכן שפיר ס"ד דגם אתרוג יהא נאגד עימהם מדין לקיחה אחת, וע"ש באבני נזר שכתב כעין יסודו של מרן הגרי"ז דאין האגד מדין הידור מצוה של יופי¹.

ג). מלבד הראיות שנביא מגמ', גם מסברא קצת קשה לומר שחז"ל קבעו שכאשר הם אגודים הם נאים יותר, דזה לכאורה אינו ענין לחז"ל, רק תלוי בדעת בנ"א איך נראה לעין.

ד). האבני נזר כתב את יסודו כתשובה לקו' תלמידו החלקת יואב. דהנה תוס' במנחות לב' כתבו דס"ת צריך שרטוט מדין זה אלי ואנוהו, ואף על פי כן תפילין לא צריך שרטוט לפי שהן מחופין. והק' החלקת יואב לרבו האבני נזר, והא מה שאוגד אין זה מינכר כלל בשעת הלקיחה, דהא מכוסה בידו, ומדוע צריך אגד. [עצם הקו' יש להעיר דלכאורה הנוי הוא מה שהם ביחד ומה אכפ"ל מה שמקום האגד מכוסה. ומוכח שהוא למד הנוי הוא עצם הקשירה וכההיא דאנשי ירושלים וצ"ב]. ות' לו האבני נזר דאין כאן נידון כלל של יופי ונוי, רק הידור במעשה המצוה כנ"ל, וא"כ אין זה משנה אם מכוסה או לא.

ועפ"י יסודו של מרן הגרי"ז יבואר היטב מה שהקשינו לעיל איך מועיל אגד של הלולב לענין ברכת שהחיינו, דשפיר הוי חלק ממצות לולב מה שאוגד את הלולב, דהא האגד ניצרך לאשוויי לקיחה תמה שע"י כן מצות הלולב מיקיימא טפי בהידור, ושפיר שייך בזה ברכת שהחיינו של הלולב.

ג.

אלא דדברי הרב מברסק אינם מוסכמים לכו"ע, ומצינו בראשונים ואחרונים להדיא שלא מבארים כן, רק ס"ל דיסוד הדין הנאמר באגד הוא דין נוי ויופי כמו טלית נאה וס"ת נאה, דע"י האגד מתייפה המצוה. דהנה ברי"ף בפ"ג דסוכה דימה דין הידור דאגד לדין הידור הנאמר בס"ת ובטלית נאה. וכן מפורש בחת"ס בסוכה לו' ב' ד"ה במינו היו אוגדין עי"ש. ולפי דבריהם הלא שוב קשה מה שהערנו לעיל, דאיך שייך ברכת שהחיינו על שעת האגד, דהא אינו עוסק כלל במצות לולב כ"א במצות הידור וצ"ע.

ד.

ומה שנראה לבאר בזה בס"ד, עפ"י משיש להקדים ביסוד דין ברכת שהחיינו על מצות לולב וסוכה. דהנה כתב השו"ע בסי' תרס"ב (סעיף ב'):

(ה). הנה מקור הדברים הוא מהרא"ש בפ"ד מסוכה, והב"י הביא את כל דברי הרא"ש. והנה לא נכנסנו לדיון מה הגדר של יו"ט של גלויות. דהנה לכאורה הלא ברור לנו השתא דבקיאינו אנו בקיבועא דירחא, דיו"ט האמיתי היה ביום הראשון, וא"כ כבר יצא יד"ח אליבא דאמת אלא שמנהג אבותינו בידנו, וא"כ מה הנידון בכלל. אלא שבאמת יש בזה נידון גדול בגדר דין יו"ט ב', דיש לומר דאף שמנהג אבותינו בידנו אך גדר התקנה היה להתנהג כאילו שאין אנו יודעים, וממילא יום ב' הוי כעין דאורייתא ומתייחסים אליו כמו ליום ראשון. ויש בזה השלכות, למשל לענין פסולי אתרוג שפסולים רק ליו"ט ראשון אבל כשרים לחוה"מ, מה הדין ביו"ט ב'. וז"ל ט"ז אורח חיים סימן תרמט ס"ק י' לענין מה שכתב השו"ע דהעושים יו"ט יכולים ליטול את הפסולים כגון חסר, אבל לא יברכו. והט"ז ביאר, הטעם דאין בקיאינו בקביעי דירחי ואין אנו עושים יום טוב שני אלא בשביל מנהג אבותינו כדאית' ריש ביצ'. ויש סברא להיפך, דכל דתיקון רבנן תיקון כעין דאוריית', וה"ל כמו יום ראשון, ע"כ נוטלין ולא מברכין על פסולי יו"ט הראשון.

ביום ב' על הלולב א"כ חל בשבת" ע"כ. והיינו דהשו"ע כאן מיירי על יו"ט ב', דבחו"ל עבדו להו יו"ט מספק, דדלמא אתמול חול היום קודש, וא"כ לכאורה היה צריך לברך שהחיינו גם ביום ב', דהא השתא הוא דמקיים מצות לולב [לצד שהיום ב' הוא קודש ואתמול חול].

וע"ז ביאר השו"ע דאע"פ כן אינו מברך שהחיינו ביום ב'. ובטעם הדבר כתב המשנ"ב סק"ב דבברכה דאתמול יוצא ממ"נ, דאף אם אתמול חול הלא קי"ל דהעושה לולב מעיו"ט ובירך שהחיינו יי"ח, וה"נ מועיל מה שבירך אתמול על הלולב גם לענין יו"ט ב'.

וכן מבואר בשו"ע בסימן תרס"א לענין סוכה, דלענין יום טוב ב' מברך בקידוש קודם זמן ואח"כ ברכת הסוכה, וזה בשונה מיום טוב ראשון דמברך קודם ברכת הסוכה ואח"כ ברכת הזמן, והטעם לזה, דבשלמא ביום ראשון שברכת הזמן קאי גם על היום וגם על המצות סוכה, לכן מקדים ברכת הסוכה לזמן, משא"כ ביום טוב שני, דקאי ברכת הזמן רק על היום, אבל ברכת זמן דסוכה כבר בירך אתמול ויוצא במה שבירך אתמול זמן על הסוכה. וכן הוא בביאור הגר"א וז"ל: "דזמן עתה לא קאי אסוכה שכבר יצא מאתמול דלא גרע משעת עשיה שהרי נתכוין למצוה ול"ד לאחר עשיה" עכ"ל. ומקור ב' הלכות אלו הוא ברא"ש (פ"ד מסוכה) ע"ש היטב.



ה.

והנה בפשוטו, הדברים צ"ב מה ענין "עושה לולב" ו"עושה סוכה" לכאן, דהגע בעצמך מי שיטול לולב בטעות לפי שסבור שעיו"ט הוא יו"ט ובירך שהחיינו, ודאי שאינו כלום ולא יי"ח, וחייב לחזור ולברך בשעת נטילת הלולב, הואיל בירך בשעה שלא עושה לולב, וה"נ כן, דלצד שאתמול חול לא עשה מידי בשעת ברכתו ואיך מועיל לפטור יום ב', ואינו דומה לעושה לולב דהתם קעסיק במצות אגד דלולב ושפיר שייך אז ברכת שהחיינו, אך בנידו"ד לא עושה כלום בשעה שנטל את הלולב, לצד שהיה חול אתמול, ואיך תועיל ברכת שהחיינו מה שבירך בשעה שהיה חול.

ונראה שלקושיה זו נתכוין הרב שמואל מאיברא שהביא הרא"ש שם וז"ל: "וה"ר שמואל מאייבר"א כתב בשם רש"י דעכשיו שנהגו לברך זמן בשעת נטילה אם כן צריך לברך גם ביום השני דשמא יום ראשון חול הוא ולא יצא דזמן לא נתקן לאמרו אלא בשעת נטילה או בשעת עשייה אפילו בחול אבל אם לא אמרו בשעת עשייה ואמרו בחול לאחר עשייה לא יצא וצריך לאמרו בשעת נטילה וכו'" עכ"ל. והמכוון בקושייתו הוא כמו שהערנו, דברכת זמן שלא בשעת עשייה אינה כלום, וה"נ כאן לצד שאתמול היה חול, הרי מה שנטל לולב אינו כלום, ומה ענין עושה לולב לכאן.

ובב"י שם הביא ישוב לקו' זו מהר"ש מאיברא וז"ל: "מיהו י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול לאחר עשייה וכו'" עכ"ל. וזה מה שכתב גם הגר"א בביאור וז"ל: "שכבר יצא מאתמול דלא גרע משעת עשייה שהרי נתכוין למצוה" עכ"ל.

אומנם עדיין הדברים צ"ע, מה בכך שכיון למצוה, וכי אם יטעה ויחשוב שהיום יו"ט, ויטול הלולב ויברך שהחיינו, אטו נימא דפוטרי את שהחיינו על הלולב דמחר ודאי שלא, דהא ברכתו לא היתה על מצות לולב וצ"ע.



ו.

וליישב הענין נראה בע"ה, דיש להקדים במה דיש להתבונן, מאי שנא האוכל מפרי חדש, דמברך שהחיינו כל זמן שיש לו שמחה מהפרי, אך לאחר שכבר אכל מהפרי אכילה חשובה תו אינו מברך שהחיינו, דהשמחה המיוחדת אזלא לה. ואילו לענין ברכת הלולב וכן לענין נר חנוכה מצינו דאם לא בירך שהחיינו ביום א' יכול לברך בשאר הימים. וצ"ב אמאי לא הפסיד ברכתו במה שכבר נטל לולב וכן נר חנוכה ביום א'.

ועמד על קושיה זו השעה"צ (סי' תרס"ב סק"ד) ותי' דהואיל ולילות מפסיקים לימים הוי כל יום מצוה בפ"ע וסיים בצ"ע. וצ"ב בביאור דברי השער הציון, דהא מיניה וביה הוא קשה לומר כן, דהא לכאורה הוא מוכרע דכולהו חדא מצות לולב נינהו, דהא אם בירך פעם אחת פטר את כל הנטילות דאח"כ, ומוכח שחדא מצוה

נינהו, אלא שמצוה זו יש לנו לקיימה לז' ימים, דאם כל יום הוא מצוה בפני עצמו מדוע באמת לא מברכים בכל יום ברכת שהחיינו, וע"כ דכולהו חדא מצוה נינהו, וי"ל. [ובקה"י על מסכת ברכות בענין מילת תאומים לענין שהחיינו על כל אחד, כפי שהבנתי את דבריו שם, דר"ל דבאמת על כל יום היה ראוי לברך שהחיינו, אלא דכל הימים נפטרים בברכת היום הראשון משום דחשיבי מונחים לפניו דהא כל הימים ודאי שיבואו, א"כ חשיב כמונחים לפניו, ונפטרים כולם בברכת היום הראשון. אומנם הדברים מחודשים וכמדומה שאין לומדים כן, רק שהכל הוא מצוה אחת].



ז.

ומה שנראה בזה בס"ד, דחלוקות ביסודן ברכת שהחיינו דפרי חדש מברכת שהחיינו על מצוה. דברכת שהחיינו על פרי חדש יסוד דינה השמחה שיש לו מהפרי, ולכן כל שאכל מהפרי דכבר אין שמחה מהפרי, תו אין ברכת שהחיינו על הפרי. משא"כ ברכת שהחיינו על מצות לולב אינה על גוף קיום המצוה דלולב, כ"א על שהגיע זמן הראוי לנטילת לולב, והברכה היא על זמן המצוה ולא על קיום המצוה. דההודאה להי"ת היא על מה שהגיענו לזמן זה בו ניתן לקיים המצוה המסויימת לאותו זמן. והוי ברכת הודאה על החיים שנתננו עד הנה. [ואף ברכת שהחיינו על מצוה שאין קבוע לה זמן כמילה ופדה"ב, נמי ברכת שהחיינו דידהו על שהגיענו והחיינו לזמן שאליו הגענו וזכינו לקיום המצוה]

ולפי"ז כל אותו הזמן הראוי למצוה זו, הוא הזמן הראוי לברכת שהחיינו, דהא הברכה יסודה הוא על הזמן דמצוה, והזמן הלא הוא כל ז' ימים. ואין בזה הבדל בין יום ז' ליום א' לענין זה, דהא כולהו הם זמן המצוה דלולב, ולכן א"ש דאם לא בירך זמן על הלולב ביום א' יברך הזמן ביום ז' אף אם נטל ביום א', דהא אין מעלה ליום א' על שאר הימים, דכולהו זמן דמצוה המה. ומיושב שפיר מאי שנא ברכת שהחיינו על מצוות, מברכת שהחיינו על פרי חדש או בגד חדש.



ח.

והשתא דאתינן לזה דאין ברכת שהחיינו על קיום המצוה גופא כ"א על שהגיענו לזמן המצוה, יש לבאר דינא דהעושה לולב. דנראה לומר דלא בעינן שיהיה בשעת קיום המצוה כלל כדי לברך שהחיינו, דהא בלא"ה אין הברכה על קיום המצוה כמשנ"ת, רק שיהיה לו שייכות עם המצוה. דהא א"א שיהא יושב בטל ויברך, דהא סו"ס השמחה היא על הגעת הזמן משום המצוה שבזמן זה, ולכן בעינן שייכות והתייחסות כל שהיא למעשה המצוה, וממילא מהני מה שאוגד את הלולב, דהא למה אוגדו אם לא לשם מצוה, רק כדי שתהיה לו מצות לולב מהודרת, ותו אין זה כפות תמרים בעלמא כ"א "לולב", ועי"ז משוי ליה חפצא דמצוה, וסגי בזה לברך שהחיינו. ואף שאין האגד אלא מדין הידור מצוה בעלמא, עכ"ז סגי בזה שיהיה לו שייכות עם המצוה וממילא יכול לברך שהחיינו.

ומיושב היטב מה שהערנו על הני שיטות דס"ל דהדין אגד הוא נוי בעלמא, איך מועיל לברך אז שהחיינו, דהא אינו עוסק במצות לולב, דהא למשנ"ת אין הברכה על המצוה, כ"א על הזמן דמצוה, ולזה סגי במה שיש לו שייכות עם המצוה, ולזה מועיל גם אי עוסק בהידור דלולב גרידא.



ט.

ונראה דבזה מבוארת נמי השיטה דלא צריך לברך שהחיינו ביום ב', וביאר הרא"ש דהוא מפני הממ"נ, דאף אם אתמול היה חול נמי י"ח דלא גרע מעושה לולב. והבאנו מה שהר"ש מאיברא תמה ע"ז דאינו ענין כלל לעושה לולב.

אך למשנ"ת הלא יש ליישב היטב, דאף שלצד דהשתא הוא יום קודש, וממילא אתמול הוא חול, אך הלא מה שנטל אתמול היה עפ"י חיוב חכמים, ולא היה זה סתם נטילה, אלא היה זה אתמול נטילה כיון שנצטוו בכך, וממילא סגי בזה לאשווי שיש לו שייכות עם הלולב דמצוה, ושפיר יכול לברך אז שהחיינו, אף שלא מקיים אתמול המצוה.



י.

והנה נראה שדברינו מבוארים במסקנתו של הב"י שהביא מר"ש מאיברא, שלאחר שהק' כקושיין הנ"ל כתב ליישב וז"ל מיהו י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול לאחר עשיה וכו' עכ"ל. דבפשוטו דבריו אינם מובנים דהא סו"ס לא קיים המצוה על הצד דאתמול הוא חול ומה מועיל מה שנטל אתמול לשם מצוה. [וכמו הדוגמא שהבאנו לעיל אם טעה בזמן המצוה וחשב שהיום יו"ט דודאי לא עלתה לו ברכת שהחיינו וה"נ מאי שנא].

אך ביאור הדברים על פי מה שייסדנו, דהברכה דשהחיינו אינה על קיום המצוה ולכן לא אכפ"ל מה שבעצם לא מקיים מצוה, רק דצריך שתהיה הנטילה בשייכות מסוימת למצוה, וע"ז מועיל מה שאתמול נטל עפ"י הוראת חכמים, דתו אין זו סתם נטילה כ"א נטילה שנטל לשם מצוה.

העולה מדברינו, דישנן ב' דרכים איך ללמוד הא דהעושה לולב מברך שהחיינו:

א. דהברכה היא על מעשה המצוה דלולב, דהא מצוה לאוגדו, ומצוה זו היא חלק ממצות לולב, ולכן אף שעדיין לא הגיע זמן קיום מצות לולב יכול לברך בשעת עשיית האגד.

ב. דהברכה אינה כלל על המצוה עצמה, לא על עשייתה ולא על קיומה, כ"א על שהגיענו לזמן דמצוה.



יא.

והנה עד כאן ביארנו דברכת שהחיינו מדין עושה לולב וסוכה, אינה על מעשה מצוה וקיומה, דהא אף שמברך בשעה שלא מקיים מצוה כלל, כמו ביו"ט א' לבני חו"ל. אך עכ"פ דעתו היתה לקיים המצוה כפי שתיקנו לו חז"ל לברך על הלולב ביום א'. וכן אוגד לולב עוסק כעת במצות אגד ועי"ז יש לו שייכות עם הלולב ולכן מברך שהחיינו.

אמנם כעת נראה להוכיח בס"ד, דאף באופן שלא קיים שום מצוה כלל ועיקר ובירך אז שהחיינו, נמי מועילה ברכת שהחיינו אז, ובלבד שתהא לו שייכות כל

שהיא למצוה. ויש בזה ראיות מהמשנה ברורה בשלשה מקומות, וראיה רביעית מהכף החיים וכפי שנבאר בס"ד.

ראיה ראשונה: דהנה הרמ"א בסי' תרל"ט כתב: "אבל לילה ראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם הגשמים יורדים ולקדש בסוכה כדי שיאמר זמן על הסוכה". וכתב ע"ז המ"ב וז"ל: "ר"ל דלכאורה היה לו לעשות בהיפוך שיקדש בבית ויאמר ג"כ שם ברכת שהחיינו לזמן הזה, ויאכל כל סעודתו שם ורק בסיום הסעודה יכנס לסוכה לאכול כזית שם אלא דבזה צריך לברך עוד ברכת זמן משום סוכה, ואין נכון להרבות בברכות לכך טוב יותר שיקדש בסוכה מתחילה, ויהיה קאי ברכת הזמן גם על הסוכה".

וכאן מוסיף המ"ב בסוגריים וז"ל: "דאפילו אם נימא דפטור אז מסוכה מ"מ יוצא בזה, דלא גריעא דבר זה מאילו בירך שהחיינו בחול בשעת עשיה דסוכה דיצא בזה" עכ"ל. והיינו שהוק"ל למ"ב דמה שמברך בסוכה ברכת שהחיינו הרי זה מועיל לכאורה רק אם נסבור דיש חיוב סוכה גם בשעת ירידת גשמים, ושפיר שייך לברך שהחיינו על מצות סוכה, אבל לדעת הסוברים דבשעת ירידת גשמים ליכא חיוב סוכה הרי אין טעם במה שיברך בסוכה זמן, דהא לא מקיים מצות סוכה אז, ולא יפטר בשהחיינו על הסוכה שאח"כ [וכונתו לשאול, דהיה עדיף לדחות את הברכת שהחיינו לאחר ירידת הגשמים שאז יוכל לברך שהחיינו לכו"ע, דהא אם מברך כעת שהחיינו הרי להני שיטות שפטור כעת לא מועילה ברכת שהחיינו ידידה].

וע"ז ענה המ"ב: "דלא גריעא דבר זה מאילו בירך שהחיינו בחול בשעת עשיה דסוכה דיצא בזה" עכ"ל.

ויל"ע בדבריו בתרתי, א' מה הדמיון לעושה סוכה דהא השתא לא עושה סוכה, רק יושב בסוכה. ב' דאף שנימא דמ"מ עוסק במצות סוכה הרי זה אינו, שהרי קיימין כעת להני שיטות דליכא מצוה בשעת ירידת גשמים, וממילא אין לו שום קיום כעת של מצות סוכה, ומה טעם שיברך בסוכה.

ומה שמוכח הוא כמשנ"ת, דבאמת ברכת שהחיינו אינה על מעשה המצוה, רק על הימים הבאים עלינו שבהם יש מצות סוכה, אלא שא"א לברך בלי שיהיה עסוק בקשר כל שהוא למצוה, וע"ז מועיל מה שעושה סוכה וכן מועיל מה שיושב

בסוכה ואע"פ שאינו מקיים בזה שום מצוה אליבא דאמת, אך כבר יש לו שייכות למצוה, דהא סוכה מיקריא אלא שאינו מקיים המצוה משום טעם חיצוני שבעינן תשבו כעין תדורו, וסגי בזה לברך על הימים שיש בהם מצות סוכה, ברכת שהחיינו. [ואף למ"ד שבשעת ירידת גשמים ליכא עלה שם סוכה כלל, מ"מ אין זה חיסרון מפאת החפצא דסוכה שעשה, רק פסול צדדי שהפקיע מינה שם סוכה, כפי שחזינן כן לקמן בסוכה שיש עליה תקרה דודאי שלא מיקריא סוכה באותו זמן]

ראיה שניה: דהנה המשנ"ב (סי' תרל"ט ס"ק מ"ח) כתב וז"ל: "ומי שקידש בליל סוכה וכו' וראה שהלאדי"ן לא היו נפתחין עדין וכו' ואפילו זמן לא יברך עוד הפעם [כיון דלדין התלמוד מהני הזמן שבשעת עשיית הסוכה למצות סוכה כ"ש שמהני בזה מה שבירך כשהיו הלאדי"ן סתומים (ביכורי יעקב)] עכ"ל.

והנה תמוה מהו הכ"ש, ובמה עדיף כאן על פני "העושה סוכה" והא בשניהם לא מקיים מצוה סוכה, ב"עושה סוכה" מפני שלא הגיע הזמן, וביושב תחת הגג מפני שחסר לו בקיום, ובמה עדיף חד על חבריה [ובפשטות כוונתו דכאן הוא ביו"ט עצמו ולכן עדיף טפי מעושה סוכה שהוא בערב יו"ט, אך גם זה קשה כנ"ל דמה נפ"מ בזה]. אך ביותר צ"ע, דבשלמא בעושה סוכה, הרי לכל הפחות עוסק במצות הסוכה, אבל כאן הרי אינו יושב בסוכה כלל דהיא סוכה פסולה.

ומה שמוכח מזה כמשנ"ת, דענין הברכת שהחיינו אינה על קיום המצוה, או עשייתה, רק על הגעת הזמן, שהגענו לזמן שבו צייתה התורה את המצוה המסויימת. אלא שהוא בתנאי שיהיה לו שייכות עם המצוה. ולזה ס"ל להבכורי יעקב דהוא כ"ש, דאם בשעה שלא הגיע עדין היו"ט יכול לברך שהחיינו מפני שעוסק במצוה, כ"ש אם נמצא ביו"ט עצמו ונמצא בסוכה עצמה, שמועיל השהחיינו. ואף שלא מקיים המצוה בפועל אך זה מסיבה חיצונית שיש לו כיסוי על הסוכה, אבל עצם הישיבה היא בסוכה שמחר יקיים בה המצוה ודו"ק.

וביאור ה"כל שכן" של הביכורי יעקב נראה, דהשייכות למצוה שבלעדיה אין ברכת שהחיינו, מסתבר טפי דאם הוא בתוך הסוכה, אף שאינו מקיים מצוה, הוי שייכות יותר מאשר שעושה סוכה בעיו"ט. ואם בשייכות של עושה סוכה סגי לברך שהחיינו, כ"ש בשייכות כי האי דנמצא בסוכה, אף שאינו מקיים המצוה.

אומנם חשוב להדגיש, דאין רצוננו לומר דאין זה פסול בסוכה, דודאי שמסתבר דהוי פסול בסוכה ולא רק בגברא כמו בירדו גשמים. אלא דאעפ"כ חשיב שיש שייכות לסוכה כיון שהסיבה לפסול היא חיצונית לסוכה, ואין זה פסול מחמת שחסר בסוכה.

ראיה שלישית: בסי' תרל"ד מבואר דהיושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית דלא יצא יד"ח. ובביאור הלכה ד"ה כאילו, דן מה הדין אם בירך אז שהחיינו, אם צריך לחזור ולברך אח"כ. והביא בזה פלוגתת הביכורי יעקב והפמ"ג. והנה ידוע שפליגי הראשונים אם כאשר חז"ל אסרו לקיים מצוה דאורייתא בכה"ג, האם עקרו את המצוה לגמרי או לא. ומעתה להני שיטות בראשונים דדרבנן עקרו את המצות דאורייתא כפי שנראה בתוס' בריש סוכה, א"כ הרי שלא קיים כלל מצות סוכה, ומדוע מועיל מה שבירך שהחיינו, והא לא קיים שום מצוה, גם לא מן התורה. ובאמת הפמ"ג חולק בזה על הביכורי יעקב, שהביא המשנ"ב מטעם זה שלא קיים אף את הדאורייתא לשיטת התוס'. אך דעת הביכורי יעקב צ"ב.

ומוכח מזה ככל שנתבאר, דלא צריך קיום מצוה בשביל לברך שהחיינו, רק סגי במה שיש לו שייכות למצוה, וכיון שהסוכה מצד עצמה אין בה חיסרון, רק שהשולחן בתוך הבית כבר סגי לאשווי שייכות למצוה [ואף אם חשיב פסול בסוכה ע' בזה בבית הלוי חלק ג' סימן נג' ובאבי עזרי למרן זלה"ה קמא הלכות סוכה, אך הסיבה לפסול אינה בסוכה].

ראיה רביעית: הנה קיי"ל דבכה"ג שחל יו"ט ראשון בשבת דחז"ל עקרו את מצות לולב. ומעתה יש לדון מה הדין אם נטל לולב בשבת ביו"ט ראשון, ובירך אז שהחיינו אם צריך לחזור ולברך בחול המועד.

וע' בהר צבי להגרצ"פ זצ"ל (חאו"ח ב' סימן פ"ח), שכתב שהוא תלוי בנידון של הראשונים בסוכה ג', בביאור הא דאמרו למי שישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ד"ל לא קיימת מצות סוכה מימין". דלשיטת תוס' שם היינו שלא קיים אף את הדאורייתא, דחז"ל קבעו דבכה"ג אינו מקיים המצוה כלל. והראשונים האחרים נחלקו דרך מדרבנן לא קיים המצוה, אבל א"א לעקור את המצוה דאורייתא.

וההר צבי שם הוסיף להפליא על רע"א במערכה ח' שכתב בפשיטות דהתוקע בשופר בר"ה שחל בשבת דיוצא ידי חובה מן התורה, אף שעבר על איסור דרבנן. וז"ל ההר צבי: "אבל עדיין יש להפליא על דברי רע"א דאומר כ"כ בפשיטות דעבר על שבות ומ"מ המצוה קיים במקום שהתוס' לא ס"ל כן". וע' בהערה" מה שכתבנו על קו' ההר צבי ליישב דברי הגרע"א.

והנה כתב בכף החיים סי' תרמ"א סקי"ד דבכה"ג הנ"ל שנטל לולב בשבת, דהברכת שהחיינו מועילה לכל הדיעות דלא גרע מעושה לולב. והנה אם הכה"ח צריך להגיע לסברא זו הרי שבהכרח ס"ל דיש כאן ספק בעצם הקיום, דאם ס"ל כהגרע"א דיש כאן קיום מן התורה, אין בכלל נידון דודאי שעלתה לו ברכת שהחיינו דהא קיים המצוה. וע"כ דהשתא אינו מקיים המצוה וכסברת ההר צבי. ומהכה"ח מוכח ביסוד הדברים כמשנ"ת דאף שלא מקיים המצוה כצורתה מועיל לו ברכת שהחיינו מדין עושה לולב, דלעולם אין הברכת שהחיינו על הקיום מצוה, רק על הזמן והחיים שהקב"ה נתן לנו שהגענו ליום כזה שבו הקב"ה נתן מצוות לעמו ישראל, ורק צריך שיהיה שייכות למצוה, ולזה סגי מה שנטל הלולב בשבת, ואף שלא מקיים המצוה ודו"ק.

אומנם, דא צריך למודעי, דבאופן שהסיבה שלא יוצא יד"ח הוא משום חיסרון במעשה המצוה, הרי שלא שייך לומר שיש שייכות למצוה, שהרי אין חפצא של מצוה בפנינו, ובכה"ג ודאי שלא תעלה לו ברכת שהחיינו. וכפי שמוכח בדברי המשנה ברורה סימן תרנ"א סקנ"ו, לענין אם לאחר שבירך שהחיינו ראה שחסרה לו ערבה, ואין לו ערבה בבית, דצריך לחזור ולברך שהחיינו על הלולב ג"כ, דהא לא היה לו ג' מינים כשרים. ומוכח שבזה לא אמרי' דלא גרע מעושה לולב.

1. אומנם יש להעיר על דברי המקראי קדש דאין זה נוגע לכאן כלל מחלוקת הראשונים שנחלקו מה הביאור בהא דלא קיימת מצות סוכה מימך. דשם נחלקו באופן שחזו"ל פסלו את הצורה של הישיבה בסוכה. ובוה הוא דיש לדון מה נאמר בזה, אי הוי עקירה של המצוה כיון שנעשתה שלא כדינה, או דרך מדרבנן לא יוצא. אבל בכה"ג שאסרו לו ליטול לולב בשבת, הלא לא נאמרה כאן שום הלכה בהלכות לולב, רק הלכה בהלכות שבת, והוי שבות מדרבנן, ומהיכא תיתי שדבר כזה יכול לגרום שלא יקיים את המצוה דאורייתא, דהא אינו עובר על הלכות לולב רק עובר על איסור שבות דרבנן של הלכות שבת. ובוה מיושבת בשופי הערתו על הגרע"א ולא קשה כלל. [זו הערה חזקה מסברא, ונראית ברורה מאד. והעירני לזה הגאון רבי ישעיה רוטנברג שליט"א מד"א דביכנ"ס הגר"א בית וגן]. (וכבר כתב כן בספר "כנסת אברהם").

וע"כ לומר דהגדר בזה הוא כך, דאם החיסרון והפסול במצוה הוא צדדי, כגון ירידת גשמים או שיש גג מעל הסכך, או שנמצא בשבת, בזה הרי אין פסול מחמת המצוה עצמה, וסימנך, שכדי להכשיר לא צריך להוסיף משהו במצוה עצמה, רק להסיר פסול חיצוני, אם שיהיה יום חול, או שיסיר את הגג, או שיפסקו הגשמים. ובזה שפיר אמרי' דיש שייכות למצוה, דהמצוה מצד עצמה אינה חסרה, ושפיר מועילה ברכת הזמן כמו בעושה לולב.

משא"כ אם מה שלא יצא יד"ח הוא מפני חיסרון בגוף המצוה, בזה אמרי' דאין מועילה הברכת שהחיינו כלל. וכמו שהוא דבר פשוט שאם יהיה בבית ויברך שהחיינו על הסוכה דלא מועיל כלל. [דהא בגמ' הצריכו "עושה לולב" וכן "עושה סוכה" וז"פ].

יב.

ומעתה נהדר לשאלה שפתחנו בה, לענין נטילת לולב עם חציצה. דנראה מסברא בזה, דמאחר שייסדנו דלענין ברכת הזמן על המצוות אין אנו צריכים לקיום המצוה בשעת הברכה, רק שייכות למצוה. הרי שזה שבשעת הנטילה היתה חציצה בין היד ללולב ולא קיים המצוה, זה לית לן בה כיון שיש לומר דמהני ברכת הזמן מדין עושה לולב.

אך מה שיש להסתפק בזה הוא, כיצד להגדיר את הפסול של חציצה, האם כמו פסול של ראשו ורובו בסוכה, וכן ביושב בסוכה תחת גג, דמהני ברכת הזמן, לפי שנחשב הדבר שיש בפניו חפצא דמצוה, אף שאין לו קיום, וממילא עלתה לו ברכת שהחיינו מדין עושה סוכה ועושה לולב, ואף כאן לענין חציצה אולי נחשב הדבר שהחפצא עצמה קיימת, רק שלא קיים המצוה מסיבת חציצה. או דנימא דחציצה הוי פסול בגוף הדבר וחשיב שלית ליה חפצא דמצוה בפניו וליהוי כמו שאין לו ערבה, שבכה"ג לא עלתה לו ברכת הזמן וצ"ע בזה, אך בשאלה זו הדבר תלוי.

והנה מצינו עוד מקום בו השתמשו הפוסקים בההיא דהעושה סוכה לענין ברכת שהחיינו. דהנה בסי' תרצ"ב לענין מקרא מגילה נחלקו הפוסקים אם מברך

שהחיינו גם על קריאה דיום או רק על קריאה דלילה. ודעת השו"ע דאינו מברך אלא ביום, והרמ"א חולק דמברך שהחיינו גם על קריאה דיום.

והנה טעם דברי השו"ע והרמ"א ביאר הגר"א בביאורו כך: דהרמ"א ס"ל דעיקר הקריאה היא דיום, ולכן צריך לברך שהחיינו על קריאה דיום, ולא יועיל מה שיאמר שהחיינו בלילה. אומנם דעת השו"ע היא, דאף שמודה בזה להרמ"א, אך ס"ל דמה שבירך שהחיינו על קריאה דלילה מועיל גם לקריאה דיום. וז"ל הגר"א בביאורו: "אף על גב דעיקר זמנה ביום כמש"ש מ"מ כיון שבירך בלילה יצא דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה וכן לכתחילה יש לברך בלילה ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה כמ"ש שם מ"ו. עכ"ל.

והנה לדברי הגר"א, דעיקר הקריאה היא דיום גם לפי השו"ע, א"כ איך נפטרה עיקר הקריאה בברכת שהחיינו, והא סו"ס על עיקר הקריאה לא היתה ברכת שהחיינו. ונראה למשנ"ת הדברים מבוארים היטב, דבאמת מה שבירך שהחיינו בלילה הוא מועיל בעצם, גם ללא שתהיה על הקריאה דלילה, דהא הברכה היא על הזמן, אלא שא"א לברך בלא שייכות למצוה. ולזה מועיל השייכות הזאת שקורא בשעת הקריאה דלילה ודו"ק.

והנה כמדומה שכל יסוד דברינו מבוארים בדברי התוס' בסוכה מ"ו על פי מה שביאר דבריהם החת"ס ונבאר בס"ד.

דהנה המג"א בסימן ת"ר כתב ד"ש נוהגים להניח פרי חדש בכל יו"ט ב' של גלויות וטעות הוא. ע"כ. והיינו, דהנה בר"ה המנהג הוא להניח פרי חדש בשעה שמברך זמן על היו"ט ב' של ר"ה מפני שיש ספק בידנו אם הוא קדושה אחת הוא ב' קדושות, ולכן יניח פרי חדש שתהיה עליו ברכת הזמן בוודאי. וכתב המג"א שיש טועים להניח בכל יו"ט ב' של גלויות פרי חדש. והוא טעות, דהרי היו"ט ב' של גלויות הוא יום טוב בפני עצמו מדרבנן, וטעון ברכת זמן בפני עצמו, ומה צריך לזה פר"ח.

ושם בהגהות חתם סופר הביא משם גדול אחד להק' דהנה תוס' בסוכה מו' הק' אהא דהעושה סוכה מברך בשעת עשייה, ולא הוסיפה הגמ' דמברך גם בשעת כניסה לסוכה ביו"ט. והרי מה שיכול להועיל ברכת הזמן של עשית הסוכה הוא רק

מה שנוגע למצות סוכה, אבל מה שנוגע לברכת הזמן הרי הוא טעון ברכה בפני עצמו, וא"כ מדוע שלא יברך על הזמן בלילה שוב.

וכתבו התוס' דשמא יש לומר דכיון דמצות סוכה מחמת חג קאתיא, הרי שמועילה ברכת הזמן של עשיית הסוכה גם לברכת הזמן של היום. ע"ש.

וא"כ טען אותו גדול, דשפיר צריך להניח פרי חדש לפי שיתכן שיוצא יד"ח שהחיינו של הלילה במה שבירך ביום א' שהחיינו, ולכן צריך להניח פרי חדש שיוכל לברך שהחיינו בשופי ללא חשש ביו"ט ב'.

אך החת"ס חלק ע"ז בתוקף, דדברי התוס' אינם ענין לכאן כלל. והסיבה לזה, דרק באופן שעושה סוכה, שהיא שייכת לחג שיבא, בזה הוא דיש לומר דמועיל גם לברכת שהחיינו של היו"ט עצמו שיבא, דהא סוכה מחמת חג קאתיא, וברכת הזמן על הסוכה מועילה גם לברכת הזמן של היו"ט. אבל אם אינו עושה מאומה, רק מברך שהחיינו ביום ראשון, הרי אפשר שהוא חול, ולצד שהוא חול אין הברכה מועילה כלל, דאיך תועיל ליום הבא. עכת"ד.

והנה יש להקשות קו' חזקה לשיטת התוס' הנ"ל. דהנה כתבו הראשונים שהבאנו בריש דברינו לענין לולב ביו"ט שני, דאינו מברך זמן לפי שמה שנטל הלולב ביום טוב ראשון ובירך עליו שהחיינו מועיל גם ליו"ט ב', דלא גרע מעושה לולב. אך עכ"ז ברכת הזמן על היו"ט צריך לברך כמבואר בראשונים וכן נפסק להלכה בשו"ע.

וצ"ע טובא בזה, דהא לשיטת תוס' הנ"ל דמועיל ברכת הזמן שמברך בשעה שעושה סוכה מעיו"ט, לפטור את הברכת הזמן של היו"ט עצמו, א"כ גם בבירך על הלולב ביו"ט ראשון או על הישיבה בסוכה - דאית ביה דינא דעושה סוכה - שיפטור את הברכת זמן דיו"ט ב' עצמו כמ"ש תוס' [וקו' זו שמעתי מידידי הגאון בעל מלאכת חשב שליט"א, ולאחר זמן מצאתיה בקרבן נתנאל (פ"ד מסוכה אות צ')].



מיכאל ה.

דין קשירת אגד הלולב ומיניו

מנהג הקוישיקלאך

הגמרא אומרת במסכת סוכה (לג.) שיש מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים במקרה בו אדם נטל לולב שאינו אגוד, אם יצא ידי חובה או לא. חכמים אומרים שיצא, ואילו רבי יהודה אומר שלא - מכיוון שלשיטתו אגד הלולב ומיניו מעכב (האגד המדובר כאן הוא אגד הלולב ההדס והערבה שלא כולל את האתרוג כמפורש בגמ' דף לד:). ולמד זאת מגזירה שווה מ'ולקחתם אגודת אזוב' שם האגד מעכב, ל'ולקחתם לכם ביום הראשון' שגם בלולב מעכב.

הגמ' (שם) מביאה ברייתא האומרת שיש מצוה לאגד את הלולב אך אם לא אגדו כשר. ומוכח שברייתא זו אינה אליבא דר"י, כיוון שלשיטתו האגד מעכב, אלא כחכמים. ויוצא שגם לחכמים אע"פ שאינו מעכב עדיין יש בזה מצוה משום 'זה אלי ואנוהו'.

כתב הרי"ף שהלכה כחכמים שאין צריך אגד אך אם אגדו קיים הידור מצוה. וכ"כ הרמב"ם שיש מצוה מן המובחר לאגוד את הלולב ומיניו ולעשות שלושתם אגודה אחת.

משמע מדבריהם שאגד זה הוי הידור בעלמא ואינו חובה כלל^(א).

יש לעיין מה מקור הדין של הידור מצוה ומה הוא גדרו של הידור זה:

הגמ' בשבת (קלג:) לומדת מהפסוק "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב), שיש להתנאות לפני הקב"ה במצוות: "עשה לפניו סוכה נאה, לולב נאה, שופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, ויכתב בו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאים" (לכאורה מלשון זה משמע שהידור המצוה הוא לשון של ציווי וחובה וצ"ע^(ב)).

(א). אולם קשה על דברי רש"י (כט:) ששם משמע שהידור הלולב כן מעכב [עייין תוס' שם] וכ"כ הבה"ג (אוצר הגאונים סוכה מה:). שהידור מצוה מעכב. וצ"ע"ג.

הגמרא במסכת סוכה (לג:) אומרת שאם הותר לו האגד ביו"ט אוגדו באגודה של ירק (רש"י - כריכה בעלמא וכורך האגד סביב ויתחוב ראשו בתוך הכרך כמו שאוגדים ירק). שואלת הגמרא למה שלא יאגדנו בקשר של עניבה? ועונה הגמ' שלכאורה ברייתא זו היא לשיטת רבי יהודה שסובר שקשירת עניבה אסורה ביו"ט. שואלת הגמ' א"כ לפי מי הברייתא הולכת? אם לפי רבי יהודה, אז קשה מכיוון שלפי רבי יהודה אגד הלולב הוא חובה גמורה, ואין להסתפק באגודה של ירק, ואם היא לפי חכמים, למה כתבו שיאגדנו כאגודה של ירק, והרי עדיף שיאגדנו בקשר עניבה? אלא עונה הגמ' שמי ששנה את הברייתא הנ"ל לעניין קשירה בשבת פסק כרבי יהודה ולעניין אגד הלולב פסק כחכמים.

להלכה, אין אנו פוסקים כרבי יהודה בב' הדינים, לא לעניין אגד ולא לעניין קשר בשבת, אלא פוסקים כחכמים דמותר לקשור קשר של עניבה ביו"ט. א"כ נראה דהדרא קושיא לדוכתא ולכן י"ל, שאין הכי נמי שאם הותר אוגדו ביו"ט, יש לאוגדו בקשר של עניבה, כהוא אמינא של הגמ'. וא"כ צ"ע על הטור והרא"ש דכתבו דאם הותר אגדו ביו"ט יאגדנו באגד של ירק, למרות שפסקו שמותר לקשור קשר עניבה ביו"ט כמ"ש הר"ן.

עכ"פ יוצא מסוגיא זו שהאגידה שאנו אמורים לאגוד את הלולב ומיניו ביום חול צריכה להיות כזו שאסור לעשותה ביו"ט.

רש"י על הגמ' מפרש שאם הותר האגד ביו"ט לא יקשור שני הראשים כאחד כשאר הקשרים (כקשר שאנו קושרים היום), דזה קשר של קיימא, ומאבות מלאכות הוא, אלא יאגדנה כאגודה של ירק (כורך האגד סביב המינים ותחוב ראשו בתוך הכריכה) ולומד מכאן רש"י דבעינן בלולב קשר גמור, היינו שיקשור שני ראשי האגד, והאוגדן כאגודה של ירק לאו אגד הוא, ואפי' רבנן דפליגי עליה דר"י וסוברים שלולב שאינו אגוד כשר, מודים הם שיש מצוה לאוגדו, ואוקימנא כרבנן.

לפי דברי רש"י קשר אחד מספיק כדי להחשב קשר של קיימא וכשר לאגד.

(ב). יש להעיר שמפשט הדברים נראה שמצוה זו היא מדאורייתא וכ"כ רש"י (סוכה יא:) והראב"ד (סוכה ז.), אולם התוס' (מנחות מא: ד"ה ואי) והריטב"א (סוכה יא:) כתבו שמצווה זו היא מדרבנן, ועיין באריכות בשו"ת שאגת אריה (סי' נ') שהאריך להוכיח שמצוה זו היא מהתורה.

אולם היראים (סי' תכב דפו"י-קכד) כותב שצריך שיאגדנו ע"י שיקשור שני קשרים זה על גב זה, מכיוון שבהמשך הגמ' מוכח שהקשר שבו אוגדים חייב להיות קשר שאסור לעשותו ביו"ט, ומביא ראיה לכך שקשר ע"ג קשר הוא שנאסר בשבת ולא רק הקושר קשר אחד, מהגמ' מס' שבת (עד:) שם איתא שהתופר שתי תפירות ואח"כ קושר עובר משום תופר ולא משום קושר, מכיוון שקשר רק פעם אחת.

כדבריו כתב גם בספר לקט יושר בשם בעל התרומת הדשן וכ"פ השו"ע.

הראב"ה (סוכה סי' תרסו) חולק על היראים וכותב שאנו נוהגים בקשר של אגד הלולב וכן בקשר של ציצית לקשור רק פעם אחת ושוב מעגל וכורך סביב סביב ומתוך כלך מהודק יפה יפה כאילו בשני ראשי האגד קשרו ב' פעמים. וכ"פ הגר"א.

קשה מאד לדמיין את הקשירה שעליו מדבר הראב"ה, אולם ניתן להסביר שאחר שקושר קשר אחד, לוקח את שארית החוט וכורך סביב הקשר וסביב שארית החוט מצדו השני ותוחב לתוך הכריכה (כעין קשירת עניבה שעושים בימינו).

ונראה דיסוד מחלוקתם הוא בהלכות שבת, שבמשנה במס' שבת (נד.) איתא שמי שמוביל שיירה של גמלים מותר לו להכניס את החבלים שבהם הוא מוביל את הגמלים לתוך ידו ולמשוך ובלבד שלא יכרוך, והטעם משום כלאים של החבלים. שואלת הגמ', והרי כריכה זו אינה נחשבת כחיבור? עונה הגמ', "הכי קאמר ובלבד שלא יכרוך ויקשור".

נחלקו הראשונים מה הכוונה "יכרוך ויקשור" שהוא דבר הנאסר לעשותו בשבת. לפי היראים הכונה היא 'ובלבד שלא יכרוך סביב ידו ויקשור קשר שנאסר בשבת - היינו קשר ע"ג קשר והכריכה לא משפיעה על גדר הקשר שקושר אח"כ'.

אולם, רבינו חננאל כותב שאם יכרוך ויקשור "נמצא כריכה וקשירה כעין ב' תכיפות". ולפי פירושו נראה שקשר אחד אינו נחשב לקשר גמור, אולם קשר ועל גביו כריכה נחשב כב' קשרים זה ע"ג זה ונאסר בשבת, וממילא הוא כשר לאיגוד. וכן נראית דעת הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"א) ע"פ הסברו של הבית יוסף (יו"ד סי' ש' ד"ה המנהג).

ולכאורה כל המחלוקת הנ"ל צ"ע. שהרי לפי חכמים כל טעם אגד הלולב הוא משום הידור מצוה, שלפי דברי הרי"ף הכוונה לנוי המצוה ונוי הלולב, א"כ למרות שיש איזה נוי בלולב כשהוא אגוד יחד עם מיניו, מאי שנא קשר גמור ומאי שנא קשר עניבה או אגידה של ירק לנוי הלולב?

ובאמת הריטב"א כתב וז"ל: "תנו רבנן הותר אוגדו אוגדו בחוט שלו או באגודה של ירק פי' כריכה בעלמא קאסר עניבה קשירה הוא וכיוון דלולב א"צ אגד בכריכה כל דהו סגי" עכ"ל. נראה מדברי הריטב"א שהוא סובר שאין הכי נמי ומצות אגד הלולב הוא כריכה בעלמא ולא בעי קשר כלל.

אולם יבוא המקשה ויקשה - א"כ מה יעשה הריטב"א עם הגמ' בסוכה של 'הותר אוגדו ביו"ט'? אלא נראה לאמר שהריטב"א לא גרס כגירסתנו בגמ', כפי שכותב הוא בעצמו, בדיבור המתחיל "הותר אוגדו, אוגדו וכו'" ולא הזכיר את עניין יו"ט, ונראה לומר דכך גרס גם הרמב"ם כיוון שלא הביא את כל הדין הנ"ל של הותר אוגדו, אוגדו ביו"ט, וכן לא הביא שום גדר לאגד הלולב. ונראה דכך סובר הריב"ב.¹

הדרכי משה כתב על מש"כ הראב"ה שצריך לעשות כריכה ותחיבה ע"ג קשר היינו אף בחול דלא כהטור שכתב לעשות כן ביו"ט.

ולכאורה דברי הרמ"א תמוהים ביותר, דהטור לא כתב לעשות כהראב"ה ביו"ט, וגם דברי הראב"ה מוסבים על ימי חול המועד, המג"א (סק"ג) הסביר בדעתו שהוא סובר שאף בחול לא צריך קשר גמור וכן הסביר כבר תלמידו הלבוש (תרנא א') ודבריו צ"ע.

אולם עדיין יש לנו להקשות על רש"י, היראים וראב"ה, דאיזה עניין של הידור יש בסוגי הקשר שקושר את האגד, אם כל עניין האגד הוא משום נוי?

כתבו האבני נזר והגרי"ז מבריסק (חידושי הגרי"ז נזיר ב: ומנחות כז.) דבאמת עניין הידור בלולב אינו משום נוי המראה כלל, ודברי רש"י והיראים הם גופא הראיה

ג). אולם אפשר לאמר שהריב"ב והריטב"א מסבירים רק מה העניין בלאגוד באגודה של ירק אם אינו נחשב כקשר, והם מסבירים שההידור אגד כל דהו כדי לעשות את האגד בצורתה השלמה גם הם יודו דבעי קשר גמור רק אם אינו יכול לעשות כיוון שלולב לא צריך אגד כדי לקיים עדיין את הידור המצוה סגי בכל אגד.

לכך, אלא ההידור הוא כעין מש"כ בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ז) שיש לקחת את הג' מינים ביד אחד ואת האתרוג ביד השניה, והטעם לכך הוא כיוון שאין וא"ו שתחבר בין הג' מינים לאתרוג ואילו היה כתוב "וכפות" היה צריך לאחוז את כל הד' מינים ביד אחת. נמצא שיש לקחת את הג' מינים ביד אחת כדי שתהיה לקיחה אחת והאגד הוא ההידור במצוות הלקיחה הנ"ל ושל חיבור הג' מינים יחד, והוסיף להוכיח שאין הידור יופי מהגמ' בפסחים (צט:) ששם איתא שיש הידור מצוה בלאכול את המצה בתאבון (ואולי אפשר להביא ראיה לכך גם מדין נרות בחנוכה וצ"ב).

אולם צ"ע שהסבר זה לא מסתדר עם דברי הרי"ף שכתב שהאגד הוא חלק מההידור של 'לולב נאה'.

[אולם יש להעיר שמהערוך השולחן (סי"ד) משמע להפך שאגד הלולב הוא כדי ליפותו. ע"ש].

החתם סופר ג"כ מביא הסבר דומה להידור מצוה וכותב שאין הידור מצוה אלא במה שהגדירה לנו התורה שנקרא יופי, ולא מה שנראה לעינינו כייפויים והידורים, ע"כ עיקר מצות הידור בלולב הוא לאוגדו בקשר על גבי קשר ולא כמו שנוהגים לעשות טבעות של עלי לולב יפים, ומכניסים בו ערכות והדסים שזה אינו ההידור שאמרה התורה אלא קשר ע"ג קשר ואח"כ יכול להוסיף ייפויים מעצמו (חידושים סוכה לו:).

לפי סברתו של החת"ס גם אם נאמר שהידור של הלולב הוא ביופי, את היופי הנ"ל קודם כל מגדירה התורה, והיא הגדירה שאיגוד כל המינים יחד בקשר ע"ג קשר הוא היפוי, ואחר היופי הנ"ל יכול הוא להוסיף ייפויים מעצמו.

אגידה בקושיקלא"ך:

ולפי דברי החת"ס יוצא שהוא מתנגד למה שנהגו רבים מישראל לאגוד את לולביהם בכיסים הנקראים קושיקלא"ך ונראה דלפי היראים והראבי"ה אין יוצאים בזה ידי חובת הידור.

הערוך השולחן מנסה אף הוא ליישב את מנהג העולם, נגד התנגדותו של החת"ס, ומתריך דהעולם סובר כהריטב"א שא"צ קשירה באגד כלל.

אולם עדיין צ"ע דלמה שלא יחששו לקיים את מצות 'זה אלי ואוונהו' כדברי השולחן ערוך ע"פ רש"י, רא"ש, יראים וראבי"ה?

ועל כן הורו גדולי ישראל שלא לאגוד את לולביהם בקוישיקלא"ך [בלבד] אלא צריך לאוגדם בקשר גמור:

כ"כ הבית דוד (טור סי' תרנט) שכתב "ראיתי דבר מחודש בעתה שנוהגים במקומות אחרים שלא שערס אבותינו הראשונים במקומינו והוא לא לקשור שום קשר רק עושים מעלי הלולב כמין בית יד מעשה אורג ונראה דלא אריך למיעבד הכי במקומותינו ואם בעניבה לא מהני כל שכן בבית יד דאפילו לא צריך התרה כעניבה אלא שלופי שמיט". וכן כתב הבכורי יעקב (סק"ה) שלא יאות למיעבד הכי דבעינן דוקא קשר גמור לא כה"ג הוא שנאסר בשבת. וכן בשו"ת בית יהודה (סי' עה). והוא כתב דאפילו הריטב"א יפסול את הקוישיקלא"ך כאגד, דאינו אוגדם ביחד רק מכניסם לתוך כיס, ואין זה נחשב כאגד לכו"ע. ע"ש". וכ"כ הגרי"ד סולוביצ'יק (הרי קדם סי' קלא) בשם סבו הגר"ח שיש לקשור את כולם יחד ואם מכניס את כולם לתוך הלולאה הקשורה לא קיים מצוות הידור משום תעשה ולא מן העשוי ע"ש.

אגידה בטבעות:

וכן יש לעיין מה שאוגדים אלה שאינם משתמשים בקוישיקלא"ך הנ"ל אלא בטבעות כמין חגורה העשויות מעלי לולב וע"י עשיית קשר בצד אחד והשחלת הצד השני לתוכו. לכאורה נראה דאין זה קשר אלא רק השחלה וכריכה בעלמא ואינו כשר לאגד, כך משמע מדברי התרומת הדשן בספר לקט יושר דהגדיר כך אגידה של ירק שכשרה רק ביו"ט.

אולם, יש לציין שהשבילי דוד (או"ח סי' כו אות ו') האריך דמה שאנו קושרים את התפילין שלנו, אין בזה מעשה של קשירה רק הידוק וכריכה [ותחיבה] ועדיין בזה אנו מקיימים וקשרתם לאות על ירך, ומוכיח דבריו מדברי הראבי"ה, שהוא מבין מדבריו שאחר שקושר צד אחד כורך את הצד השני לתוך הקשר של הצד הראשון ובסוף תוחב ובזה מקיים את מצות אגד.

(ד). בשו"ת אגורה באהליך (עמ' יב) כתב להאריך ליישב המנהג שהכים הנ"ל נחשב כהרבה קשרים אולם המעיין בדבריו נראה דכל מה שיישב היינו למכניס את כולם לכיס אחד ולא שמכניסם לכיסים נפרדים.



הרב אוריאל בנר

מעניינו של יום הושענא רבה

פתיחה

בין הימים המיוחדים המצויים בחודש תשרי מתייחד הושענא רבה, בהכניסו תחת קורתו נגלה ונסתר באופן מיוחד. יום "שביעי של ערבה" כפי שכונה במשנה (סוכה פ"ד, מ"א) מתייחד מבחינה הלכתית בשני דברים, לעומת שאר ימי חג הסוכות, בהקפה ובשבת. הקפת המזבח שנעשתה בכל יום מימי הסוכות [בנוסף לזקיפת הערבות סביב המזבח] פעם אחת, נכפלת בהושענא רבה ונעשית שבע פעמים^א. נוסף על כך, אילו חל שביעי בשבת הייתה הערבה דוחה את השבת, משא"כ בשאר ימי החג. משחרב ביהמ"ק, בטלה מצוות ערבה של תורה אבל משום זכר למקדש תקנוה ליום אחד - יום השביעי כזכר לנטילה, אך גם זכר להקפה נהגו ישראל לעשות:

"וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש" (רמב"ם לולב ז, כ"ג).

בחינה נוספת של היום מופיעה בטור ובשולחן ערוך או"ח תרס"ד:

"ביום... הושענא רבה נוהגין שמרבים במזמורים כמו ביום טוב ואומרים קדושה רבה במוסף ומרבים קצת בנרות כמו ביום הכיפורים לפי שבחג נידונין על המים (ר"ה ט"ז) והכל הולך אחר החיתום וכל חיי האדם תלויין במים".

א). בילקוט שמעוני תהילים רמז תשג כתוב "ואותו היום שבע פעמים א"ר חייא זכר ליריחו". ויש להבין האם יש קשר מהותי בין כיבוש יריחו לענייננו, או שמא יש כאן עקרון כללי של שש פעמים רגילות ופעם אחת כוללת את כולן, על סמך משמעותו של המספר שבע בנושאים שונים. ויעוין בשם משמאל (הושענא רבה תרע"ד) שהסביר את הקשר המהותי בין יריחו להקפות וכן בפרי צדיק הושענא רבה כ"ט. כמו כן, יש להזכיר את הראב"ד בפירושו למסכת תמיד (פרק ג' משנה ח') המצביע על מהות הקשר בין יריחו לירושלים.

מקור קודם לזה, ההולך בדרך דומה, הוא שבולי הלקט (שע"א): "יום ערבה הוא יום חתימת הדין כיום הכיפורים כדתנן ובחג נידונין על המים שבו היו מסיימין נסוך המים". על דברים אלו הוסיף הטור - שכל חיי האדם תלויים במים.

לעומת זאת בספר המנהיג (אתרוג ל"ח) משמע שהדגש הוא אחר. כך גם באבודרהם לא מודגש עניין המים, כסיבה למנהגי היו"ט ביום זה: "יש מקומות נוהגין... והטעם מפני שהוא סוף החג וההקפה ותשלום שבעים פרים. ועוד, כי ביום זה הוא קיום החתימה שאנו מבקשים מלפני הבורא ביו"ה כ שיחתמנו לחיים..." אמנם, אחר כך כאשר הוא מסביר אמירת מזמור תהילים הקשור לגשם כותב הוא: "מפני שמזכיר בו רצויים על המים שהם מענין היום כי למחר מתחילין לשאול את הגשמים בתפילה"

בספר חסידים (תנ"ג) מודגש עניין זה באופן אחר: "בליל הושענא רבה חותמין ולכך נקרא בצאת השנה ובשמיני עצרת גוזרין על הגשמים במה יתפרנסו החיים". גמר הדין על המים, המהוה לפי שבולי הלקט והטור סיבה למנהגים מיוחדים בהושענא רבה, משתייך לדעת ספר חסידים ליום אחר - שמיני עצרת (וממילא ברור שעניינו של הושענא רבה לא קשור לכך, וכתב הגר"ר מרגליות, בביאורו שם, שבעצם זו מחלוקת תנאים מתי נגמר הדין על המים בשביעי או בשמיני עיי"ש). שילוב שתי השיטות מופיע במנורת המאור: "ליל זה נקרא ליל החותם לפי שבחג נידונין על המים והכל הולך אחר החיתום וי"א שהוא ג"כ חותם חיי בני אדם"^ב.



דברי הזוהר

כל האמור עד כאן מבוסס על הנגלה, אמנם בספר ביכורי יעקב (תרס"ה, ט) כתב: "וכל חיי האדם תלויים במים... ובוזה רצה ליתן טעם למה דווקא בסוכות נוהגין כן ולא גם כן בפסח ושבועות שהם ג"כ ימי דין על התבואה ופירות האילן ובסוכות עצמו למה דווקא בהושע"ר, ובאמת טעמים חלושים הם, וכל זה מפני

ב). עיקרה של אבחנה זו בין השיטות לקוחה מדברי ידידי הרב עמיחי כנרתי בחוברת "מדובקים ביראתך" עמ' 59-60.

שלהטור לא היה ידוע ספר הזוהר, אבל לנו כבר האיר אור הזוהר הקדוש וידענו גם ידענו מאי טעמא מנהג הקדמונים לנהוג ביום זה כמו בר"ה ויוה"כ, שהוא עת חיתום דין. ולפי המבואר בזוהר וספרי האר"י ז"ל בליל הושע"ר קודם חצות הוא עת חיתום הפתקין של פסק דין בני אדם..."

אמנם דבריו שהטעם חלוש מוסבים על הדגשת ענין המים, אך אם נאמר כסיעה השנייה בראשונים העוסקת בחתימה או בקיום החתימה יובן ענינו של יום יותר טוב גם לפני ראיית דברי הזוהר והאר"י ז"ל. עוד יש להזכיר את דברי הגר"א בביאורו לאו"ח תרס"ד שכתב: "שאו גמר דין של האדם ג"כ עם המים שהמים חיים לעולם".

והוסיף על דברי הטור את הביטוי "גמר דין של האדם עם המים" היוצר חיבור בין שיטה זו לשיטה השניה, העוסקת בחיתום הדין. כעין זה כתב בספר מטה משה (סימן תתקנ"ז):

"אמנם הטעם בליל הושענא רבה יותר משאר הלילות שאז נחתם לחיים כי כפי צורך החיים כך המים באים לעולם".

ועוד יש להוסיף את הדברים המובאים בספר "זמן שמחתנו" להגר"ד כהן (סימן ד'), המעצימים את משמעות הדין על המים כענין מהותי כשלעצמו, וכקשור לימי הדין הקודמים בתחילת החודש. בגמ' תענית ז', ב' מצינו: "אין הגשמים יורדין אא"כ נמחלו עוונותיהן של ישראל שנאמר רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב נשאת עוון עמך כיסית כל חטאתם סלה". ופרש"י - "רצית ה' ארצך - במים". והביא שם מקורות להרחבת היריעה, ולמשל מספר נחלת יעקב לבעל הנתיבות: "הגשמים היורדין מן השמים אין יורדין רק ברצונו ולא בהכרח כלל והנה כשהקב"ה רוצה להשפיע מידת טובו בעולם בא מידת נצח וגבורה לנצח מן הדין ולכן אמר גיבור להורות שבא ברצונו ע"פ ניצוח מידת הדין"

וסיים הגר"ד כהן:

"כיון דמהלך ההשפעה של מים מתוך מהלך של גשמי ברכה הוא רק מתוך רצונו יתברך שמו להשפיע מידת חסדו, ולפיכך הוא רק בזמן שישראל עושין רצונו של מקום רוצה הקב"ה בהם, ומתוך ריצוי זה באה ההשפעה של מידת חסדו

להתגבר על קטרוגה של מידת הדין ולהשפיע גשמי ברכה.. ומבואר היטב לפי זה תוכן העניין שנקבע המועד של סוכות לזמן הדין על המים שהרי כבר נתבאר.. דהמועד של סוכות בא כנגד הרצון שנתרצה הקב"ה לישראל אחר חטא העגל לרצות בהם להיות שכינתו בתוכם והבאנו דברי הגר"י מלצן זצ"ל ד"רצית בנו" כנגד סוכות, שהוא זמן הרצון שרוצה הקב"ה בישראל בהשראת שכינתו בתוכם, וכיוון שמהלך ההשפעה של המים בא מתוך השפעה של רצון בבחינת "רצית ה' ארצך" שצריך הנהגה מיוחדת של רצון להתגבר על מידת הדין שבאה למנוע הגשמים, לפיכך היה חסדו יתברך לקבוע הדין על המים בחג, שהוא זמן מסוגל לרצונו יתברך, שהוא המועד שבא בבחינת "ורצית בנו" וכיוון שבכל שנה ושנה מתחדשת ומתעוררת בחינה זו של רצון, נקבע הדין על המים בחג, לזכות ל"רצית ה' ארצך במים"^א.

ויעניין שם בהרחבת הדברים. דברים אלו יכולים ליישב מעט את הערתו של הערול"נ על מרכזיות הדין על המים כסיבה לחשיבותו של יום, כיון שהם מוסיפים על מרכזיות המים כ"צורך" - את יחודם של המים כמבטאים צד מיוחד בקשר בין ישראל והקב"ה, אך כמובן אין בהם כדי למעט אלא אדרבה כדי להוות פן נגלה של מה שנתבאר בזה"ק ובמקובלים (ועין עוד בדברי הגרשז"א, המובאים בהמשך הדברים, בעניין מרכזיות הדין על המים בטור וכו').



שאלות על ענינו של יום

מבנה זה של הצגת ענינו של יום מעורר מספר שאלות: מדוע נבחרה דוקא ערבה מבין ארבעת המינים שתהא בה מצוה ייחודית (שאלה זו מתחזקת מתוך שימת לב לכך שהיא מייצגת במדרש^ד את האנשים הפחותים ביותר בישראל). אמנם, שאלה זו אינה נוגעת רק ליום השביעי שהרי בכל יום משבעת הימים היו מביאים ערבות וזוקפין אותן על צדדי המזבח ואחר כן באים העם ונוטלין אותן משם ומנענעין אותן (רמב"ם) אולם יום שביעי נתכנה "שביעי של ערבה" ונקשר באופן מיוחד בערבה ועל כן השאלה מתמקדת בו.

ג). ועיין עוד פחד יצחק סוכות מאמר כ"ה וביחוד סעיף י"ג על המשמעות המהותית של המים.

ד). ראה ויקרא רבה פר' ל פ"ס יב.

מדוע באמת הייתה ביום זה במקדש - הדגשה ייחודית במצוות ערבה?

"לפי שהערבה גדילה על המים ואז נידונין על המים, ולא היה יום מרובה בקרבנות כשביעי של סוכות שבו עובר בבל תאחר על נדרו אם עבר החג ובעוון נדרים גשמים נעצרים.. לכן בסוף כל נדרים יושב בדין על המים" (רוקח סימן רפ"א)

הסבר זה מתאים להבנה המדגישה את המים כעיקריים בעניין הדין בהושע"ר ולדעה האחרת שהזכרה לעיל צ"ב.

הגר"י קמינצקי (בספרו אמת ליעקב על התורה) מביא שאלה שנשאל על ענינו של יום הושענא רבה:

"היאך יתכן שהושע"ר שהוא יום חיתום הדין לכל העולם כולו והוא קרוב ליום הדין של ר"ה ויוה"כ, וחז"ל לא הזכירו את זה לא בבבלי ולא בירושלמי, ובמדרשים הוזכר כי בהושע"ר באים אנשים ונשים לביהכנ"ס לחבוט ערבה, אבל לא הוזכר שום דבר שהוא יום הדין של השנה הבאה עד שנתגלו דברי הזוה"ק ואיך יתכן שעניין רציני כזה העלימו חז"ל ממנו?"

ותורף תשובתו:

"חכמי ישראל הבינו שבאם יפרסמו שהיום השביעי של חג הסוכות הנהו יום הדין של כל אחד ואחד, וכל אחד ידע כי עתידה של השנה הבאה תלוי ביום זה- יטרדו ההמונים ותתבטל עי"ז שמחת החג, ולפיכך החליטו..להעלים דבר זה..ולא מסרו זה רק לחסידים ואנשי מעשה..והללו היו מרקדין בשמחת בית השואבה אע"פ שידעו את טיב היום וכך נמשך הדבר עד קרוב לסוף האלף החמישי שאז ירדו הדורות וראו חכמי הדור שאף שידעו שהוא יום דין לא תופרע שמחת החג מפני שאין אימת הדין מרובה כ"כ ואז גילו את האמת ע"י הזוה"ק".

כיוון חשיבה דומה מופיע בפחד יצחק (סוכות קי"א) בתוך דיון על ההנהגה הראויה בסוכות תשל"ד בעת מלחמת יוה"כ בתשובה לשאלה מדוע לא אמרו תהילים בביהמ"ד ענה:

"לא שאנו מפחדים מאמירת תהילים הלוא בהגיע לנו הידיעה הראשונה על המאורע ביו"כ אמרנו תהילים באמצע תפילת מוסף, אלא שהיום לא נהגנו כך

והטעם הוא לאור השאלה שבה פנו כמה אנשים לפני פרוס החג אם יש עניין למעט השנה בשמחת החג התשובה הייתה שלילית. הנה בקהל המתאסף בביהמ"ד ישנם כאלו שא"א להם לומר תהילים בחג בלי שיצא מזה גרעון בשמחת יו"ט... וזה בניגוד למכוון ולומר תהילים שלא על חשבון השמחה - לא כל מוחא סביל דא".

והלוא זהו בדיוק השיקול להעלמת ענינו של הושע"ר בימים עברו כדי לא לפגוע בשמחת החג הנתפסת כסותרת את אימת הדין. (אך נראה שיש להבדיל - לדעת הגר"י קמינצקי לגבי הושע"ר הסתירה מתבקשת ותקיים גם בליבם של אנשים גדולים, ואילו אמירת תהילים עקב המלחמה - נתפסת כסתירה רק להמון העם).

בשם הגרש"ז אויערבך נמסרה התייחסות לשאלה זו, הדומה מחד לקודמתה בראיית הבדל הדורות כסיבה לדבר, אך מאידך שונה בגוף התירוץ. וכך כתב חתנו הגר"י בורודיאנסקי (הליכות שלמה מועדים א' עמ' ת"ל):

"שמעתי מאדמו"ח הגאון זצוק"ל שמה שבפוסקים לא נזכר דבר מכל זה וביארו כל הנעשה ביום הזה משום שדנים על המים וביאר שבדורות הקודמים די היה להם לישראל בהתעוררות ממה שנדונין על המים, כדי לעוררם להתחזק כראוי בתפילות ומעשים טובים, וכיון שהתחזקו והתפללו הועיל זה ממילא גם לעניין הגמר דין הנעשה ביום הזה, אבל בדורות האחרונים שהיראת שמים צריכה יותר חיזוק ולא היה די בדין על המים כדי לעורר ולחזק כראוי, נסתובב ממרומים שיתגלה לנו ענין הגמר דין שנעשה ביום הזה כדי שנתעורר עי"ז ביתר שאת וביתר עוז".

הוסיף הגר"י בורודיאנסקי וחדד:

"כמו ששמעתי ממנו שמה שלא נוהגים בדורותינו בתפילות והודאות על הגשמים בכל המבואר במסכת והלכות תענית, מאחר שבימים ההם היו המים ממש חיי האדם שהכל היה תלוי בגשמים, אבל בזמננו שישנן דרכים חילופיות להבאת מים ואין המים חיי האדם ממש ולכן לא נהגו בתפילות.. ככל חומר כדורות הקדמונים וא"כ הן הן הדברים שבדורות הקודמים.. היה די בזה להתחזק ולהתעורר".

ושני הכיוונים בנויים על ירידת הדורות אך תוכן ההסבר כפי שרואים הוא שונה.

ניסוח אחר של השאלה מצוי ב"שם משמואל" (הושע"ר תרע"ג): "יש ליתן טעם למה אין זכר בתורה שבכתב לשום ענין מהושע"ר ולא נכתב בו שום יתרון על שאר ימי חוה"מ וכל ענינו הוא רק בתורה שבע"פ".

כלומר, בעוד שהגר"י קמינצקי נגע בשאלה מדוע בחז"ל אין איזכור מפורש ונגלה, השם משמואל הוטרד מחוסר האיזכור בתורה שבכתב, דבר שלא הפריע לגר"ק (ובמקום אחר [תרע"ט] הוסיף ושאל למה אין בו איסור מלאכה וקדושה יתירה מכל ימי חוה"מ עיי"ש). תשובת השם"ש מבוססת עמש"כ לפני כן:

"שאחר כל ימי החג שהייתה הערבה בצירוף כל המינים ובהכרח שהייתה שפלה ונדכאה בעיני עצמה... קנתה מעלה זו שנעשתה דכא וכתיב אני את דכא אשכון ושוב ניטלת בפני עצמה".

ועל סמך זה תירץ:

"נראה עפ"י מה שאמרנו לעיל שמעלתו היא מחמת דכאות הלב, והיא אושפיזא של דוד המע"ה והוא תורה שבע"פ כידוע"ה).



דברי הרוגוצ'ובר

מבט יחודי על יום הושענא רבה וענינו מצוי בדבריו של בעל "הצפנת פענח" - הרוגוצ'ובר ויש בו כדי להוסיף זווית נוספת על ענינו של יום, נביא את הדברים כפי שהובאו בספר "אגרות לראי"ה"^(ה):

"הגאון פאר הדור ר"י ראזין נ"י הרב דדווינסק כתב לי שביום זה הקריבו בימי שלמה פר העלם דבר של ציבור, על שגגת הוראה שהורו שלמה ובית דינו בחנוכת ביהמ"ק להפר תורת הצום, כמבואר במו"ק דף ט. (סוגיא זו באמת קשה מאוד מנ"ל דצריך לשמוח באכילה ושתייה, בחנוכת ביהמ"ק, נילף ממשכן דרך קרבנות המילואים הקריבו

(ה). על שייכותו של דהמע"ה לתושבע"פ יעוין למשל פרי צדיק לט"ו באב.

(ו). עמ' שנ"ב ע"י הרב אברהם דיאמנט, מרבני ליטא.

ואכ"מ) וטעו בזה. וזה שאמרו בתו"כ פרשת אחרי, לחוקת עולם, לבית עולמים, שר"ל שבחנוכת בית עולמים ג"כ יצומו ולא כשלמה. וזה שאמרו ביומא פ"א. עינוי לא הותר מכללו, אף בחנוכת ביהמ"ק. והביאו על זה פר העלם דבר ביום הט"ו לשמחתם, וזה מבואר בהוריות ג. בהוראה הלכו אחרי רוב יושבי א"י שנאמר ויעשו את החג וגו' כי אז הביאו פר על שגגת הוראה ולכן נקבע יום זה לכפרה עכ"ל הגר"י נ"י הנ"ל".

ויש לעמוד על מספר נקודות בעקבות דבריו:

א. הרוגצ'ובר נוקט שחטאו והיו צריכים פר העלם דבר של ציבור. בפשט הגמרא יש מקום לשאול, מחד כתוב שדרשו ק"ו, ועל פיו התירו:

"ומה משכן שאין קדושתו קדושת עולם, וקרנן יחיד דוחה שבת דאיסור סקילה, מקדש דקדושתו קדושת עולם וקרנן ציבור ויוה"כ דענוש כרת לא כל שכן"

אלא שהגמ' אומרת לפני כן שחששו שמא נתחייבו כליה. ומסבירה שדאגו כיון ש"התם צורך גבוה הכא צורך הדיוט" וכן בהמשך הגמ': "דאחיל להו עוון יום הכיפורים".

משמע שבאמת טעו והיו צריכים מחילה. אך בשו"ת חוות יאיר סימן רל"ו דן האם צריך כפרה כאשר חיללו שבת משום פקו"נ וכתב:

"ופ"ק דמו"ק דרז"ל על כל הטובה דאחיל להו עוון יוה"כ אע"פ שדרשו ק"ו להתיר... וק"ו דאוריתא ש"מ דמ"מ צריך כפרה".

משמע שמשווה אכילה זו לחילול שבת בשביל פקו"נ שפשוט שיש לעשותו, אלא שאף עליו צריך כפרה, אבל אין זה כהבנת הרוגצ'ובר שיש כאן שגגת הוראה. להבנתו צריך לומר שחששם של ישראל שמא הק"ו אינו נכון - היה חשש מוגזם. כך משמע גם מדברי האמרי אמת בספר מכתבי תורה (סי' ג) שהבין שהיתה כאן הוראת שעה:

"לא אזכור במה שכתב שאמרתי בענין חינוך ביהמ"ק בימי שלמה שלא עשו יוהכ"פ, בוודאי הי' עפ"י נביא מוחזק [דמטעם הק"ו לבדו לא היו מתירים לאכול, דהא אית לי' פירכא וכדאי' בגמ' שם שבגלל הפירכא דאגו, וכ"כ הרלב"ג במלכים

א' (ח' ס"ה) שזה היה הוראת שעה ע"י נביאים שהיו שם (ומסתמא מתחילה עשו ק"ו ואח"כ בא להם הדיבור, והם דאגו דילמא הק"ו יש לו פירכא, אלא שע"י שעשו הק"ו בא להם הדיבור דבדרך שאדם הולך בה מוליכין אותו, וכדאיתא בכה"ג בתוס' שבת פ"ו. ד"ה ואתה)).

ואם בהוראת שעה עסקינן, ודאי שאין צריך להביא על כך קרבן.

ב. יש להבין מדוע הקריבו את אותו פר דווקא ביום הושענא רבה? האם לא חשבו על טעותם קודם לכן?

אפשר שרק אחרי סיום שבועיים ימים התפנו לעסוק בזה. ובאמת מדברי הגמרא אפשר לראות רמז דק לכך כיון שבתחילת הסוגיא נאמר "אותה שנה לא עשו. והיו דואגים" אולם בהמשך נדרש הפסוק "ביום השמיני שלח את העם.. וילכו שמחים על כל הטובה" "על כל הטובה- שיצתה בת קול ואמרה להם כולכם מזומנין לחיי העולם הבא" ומדוע ניתנה התשובה משמיים רק בכ"ב בתשרי? אולי כיוון שהם הקריבו יום קודם.

תשובה מעמיקה לשאלה זו כתב הגר"ש פישר בבית ישי (דרשות א', קמ"ח):

"י"ל עפ"י דברי האר"י ז"ל דב' חותמות הם חותם בתוך חותם. ביוהכ"פ נחתם החותם הפנימי ובהושע"ר החותם החיצון, מפני שהיה חסר להם החותם הפנימי של יום הכיפורים, אז נתעוררו להקריב פר העלם דבר על החטא שאכלו ביוהכ"פ."

(יש להעיר שבאגרת הנ"ל כתוב "ולכן נקבע יום זה לכפרה" ומדברי הגר"ש פישר משמע שסגולתו של יום כיום החותם הייתה עוד קודם לכן).

ג. הקישור לגמרא בהוריות מהווה פתרון לבעיה שנתחבטו בה המפרשים. וכך שאל "הבאר שבע" בהוריות שם:

"וא"ת מאי משמע שהרי לא כתיבא ולא רמיזא כלל בפסוק הזה עניין שגגת הוראת בית דין דנימא דאתא לאורויי דהני דוקא הוא דאקרי קהל לעניין הוראה."

ותירץ:

"דע"כ אין זה דרשא גמורה שהרי גבי הך מצוה גופא דהיינו חינוך בית המקדש דכתיב גביה האי קרא ויעש שלמה.. לא כתיב בה בתורה קהל כלל ואינה מצווה התלויה ברוב הקהל דוקא וא"כ היכי מצי למילף בדדמי מהאי קרא אלא

גילוי מלתא בעלמא הוא דיושבי חו"ל לא מקרי קהל להיכא דמצריך קרא קהל...".

ועיי"ש בהמשך ביאור התשובה. וכתב על זה בספר "אלף המגן":

"תירוצו אינו נראה דכתב דעל כרחק אין דרשה גמורה שלא מצינו בביהמ"ק שיהיה צריך רוב קהל ועיין שבועות יד, א דגם בהוספת העזרות בעי סנהדרין וכל ישראל מכל שכן לקדשו בתחילה וכתב קודם הך קרא ביום ההוא קידש המלך".

ועיי"ש בתירוצו, המקשר ענין זה לאכילה ביו"כ באותה שנה בצורה מסויימת. ובספר חק נתן תירץ את שאלת הבאר שבע בזה"ל:

"דל"ק דהתם נמי היתה שגגת הוראה כדאיתא בפ"ק דמו"ק.. הרי דאיתא שם הוראת בי"ד והיו דואגים ממנה וא"כ שפיר ילפינן מהתם"

וזהו גם כוונתו של הרוגוצ'ובר.

ד. לפי הדברים האמורים כאן, נמצא שפעולת ישראל שנעשתה ביום הושע"ר פעלה את פעולתה, וביום למחרת נתבשרו על מחילת העוון, לכן הפך יום זה ליום הראוי לכפרה. דברים אלו מזכירים את דברי הר"ן בר"ה (דף ג. מדפי הרי"ף):

"ביוה"כ נתרצה לו לגמרי ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה"

ובזה יובן ענין הושענא רבה, שהרי במקורות רבים הוא יום דין, ומה פירוש "נקבע יום זה לכפרה", אלא שקבע הקב"ה יום זה כיום דין כדי לזכותינו שיהיה דיננו ביום שבסגולתו יש כפרה וסליחה ובזמן שלמה התגלה או הפך יום זה ליום ראוי.

ה. בגמרא בהוריות ד, א נתפרשו שני תנאים לחיוב פר העלם דבר:

"ת"ר: ונעלם דבר - ולא שיעקר המצוה כולה. כיצד? אמרו: אין נדה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבודה זרה בתורה, יכול יהו חייבין? ת"ל: ונעלם דבר, ולא שתעלם מצוה כולה - הרי אלו פטורין; אבל אמרו: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות

הרבים פטור, יש עבודה זרה בתורה אבל המשתחוה פטור, יכול יהו פטורין?
תלמוד לומר: ונעלם דבר; ולא כל הגוף".

ובהמשך:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין
מודין בו, אבל בדבר שהצדוקין מודין בו - פטורין; מאי טעמא? זיל קרי בי רב
הוא".

וכך כתב הרמב"ם הלכות שגגות פרק יד ה"ב:

"לעולם אין בית דין חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים
שאין מפורשין בתורה ומבוארים ואחר כך יהיו בית דין חייבין בקרבן והעושים
על פיהם פטורין".

לפי זה, קשים לכאורה דברי הרוג'ובר שישראל הביאו פר העלם דבר על
אכילתם ביום כיפור, שהרי זו עקירה גמורה וגם דבר שהצדוקים מודים בו?

ואולי י"ל, לגבי השאלה הראשונה האם אין זו עקירה גמורה?

בהמשך הגמ' [ד, ב]:

"בעי ר' זירא: אין שבת בשביעית, מהו? במאי טעו? בהדין קרא בחריש ובקציר
תשבות, בזמן דאיכא חרישה איכא שבת, ובזמן דליכא חרישה ליכא שבת, מי
אמרינן: כיון דמקיימין לה בשאר שני שבוע, כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או
דלמא כיון דקא עקריין ליה בשביעית, כעקירת הגוף דמי? אמר רבינא, ת"ש:
נביא שנתנבא לעקור דבר מדברי תורה - חייב, לביטול מקצת ולקיום מקצת - רבי
שמעון אומר: פטור, ובעבודה זרה, אפילו אמר היום עובדה ולמחר בטלה - חייב;
שמע מינה: אין שבת בשביעית - כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, שמע מינה".

משמע שהוראה לא לשבות בחלק מהשבתות אינה נחשבת עקירה גמורה, וכך
י"ל גם על אכילה ביו"כ אחד, מיוחד, שאין כאן עקירה גמורה.

לגבי הגדר השני "דבר שהצדוקים מודים בו" אולי י"ל, שכיון שכאן יש ק"ו
שעל פיו אכלו, אין זה דבר שאפשר לומר עליו "זיל קרי ביה רב" וממילא חייב
קרבן.



נבואת חגי

מצאנו מאורע נוסף בתנ"ך שקרה ביום זה, וכך נאמר בספר חגי (ב', א'):

"בשביעי בעשרים ואחד לחודש היה דבר ה' ביד חגי הנביא לאמר אמור נא... ואל שארית העם לאמר מי בכם הנשאר אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון ומה אתם רואים אותו עתה הלוא כמוהו כאין בעיניכם... גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון".

וכתב הגר"ר מרגליות בספר "נפש חיה" (סימן תרס"ד):

"יעויין בפסוקים חגי ב' שמבואר כי ביום הושענא רבה היה דבר ה' אליו כי גדול יהיה כבוד הבית... וזהו יסוד מה שקלסו בחג יופי לך מזבח... והוא שתיקן ערבה עיין סוכה מ"ד".

וכוונתו לאמור בסוכה (מ"ד):

"ערבה יסוד נביאים" ופרש"י: תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה

בהמשך הגמרא שם מתבאר שבמקדש מדובר בהלכה למשה בסיני, ואילו בגבולין זהו יסוד נביאים (רש"י) לפי"ז לא ברורים דבריו של הגר"ר מרגליות, הרי "יופי לך מזבח" נאמר בביהמ"ק, ואילו חגי היה מתקן תקנה בביהמ"ק היה ניתן לראות בכך ביטוי לנבואת גדול יהיה כבוד הבית וכו', אך כיון שתקנתו היא על הגבולין בזמן הבית ואחריו (וע' רשימות שיעורים לגר"ד סולובייצ'יק עמ' רכ"ט) כיצד זה קשור לכבוד הבית?

ונ"ל ע"פ דברי הגמ' שם (מ"ד, ע"א וע"ב) שמשמע ממנה שהמושג גבולין זהה ל"זכר למקדש", ואע"פ שחגי היה בזמן הבית ותיקן אז לגבולין, היתה זו תקנה גם לעתיד בתור זכר למקדש [ויש להזכיר את המשתמע מזכר ל"ב: שידעו בזמן הבית, שיחרב], ויש כאן ביטוי לגדולתו של הבית השני בעומדו, וזכרון למעלתו בחורבנו. ואיזכור "יופי לך מזבח" רק מראה שכל ענינה של מצוות ערבה אינו מנותק מהמקדש וכליו וכבודם וכמוש"כ הגר"ד סולובייצ'יק (שם רכ"ו) שעל מצוות

הנטילה יש לדון אם זו מצוות גברא או מצוות המקדש, אך הזקיפה היא וודאי דין במקדש, והוכיח זאת בין השאר מאמירת "יופי לך מזבח" אחר הזקיפה.

יש להבין - האם יש משמעות לקבלת הנבואה הנ"ל דווקא בכ"א בתשרי? ואפשר לומר מעט בדרך דרוש, שביום זה התחדד הפער בין ביהמ"ק הראשון והשני ולכן היה צריך להאמר מה שנאמר, שהרי היום בו נסתיימו ימי השמחה של חנוכת ביהמ"ק הראשון^ז מזכיר את מעלתו העצומה, ומתגנב ללב החשש שהבית הנבנה עכשיו רחוק במעלתו מהבית הראשון, ולכן חשוב דווקא ביום זה להבטיח שכבודו יגדל מן הראשון.

הקשר בין מעלת המקדש לבין האכילה ביום הכיפורים מוסבר בדברי המהר"ל (חידושי אגדות שבת ל') המסביר את מחילת עוון האכילה ביום^ח:

"מה שאמר דאחיל... מורה על שהיו דביקים עוד במדרגה עליונה האלוקית הנבדלת יותר מן יום הכיפורים שהוא יום קדוש אלוקי וכאשר גמרו בית המקדש היו דביקים עוד יותר במדרגה עליונה ודבר זה מצד שהיו בונים קודש קדשים ודבר זה יותר במעלה מן יוה"כ שנקרא ולקדוש ה' מכובד"
ובאופן דומה כתב לבאר הבאר משה (מלכים עמ' קע"ד):

דהנה בעת חנוכת ביהמ"ק היתה אז סיהרא בשלמותא, וכל ישראל הרגישו כולם ע"י ההשראה האלוקית והשמחה הגדולה שהתעלו לבחינת עוה"ב ולכן התנהגו כמו לעתיד לבוא "שעתידין לאתענגא בה ולשינויי ליה מענוי לעונג (ע' תקו"ז תקון כ"א נ"ז, ב') אלא שבכל זאת לאחר מכן נתעורר ספק בליבם.. אולי היה זה רק דמיון שהם נמצאים במצב שלע"ל... יצתה בת קול ואמרה כולכם מזומנים לחיי עוה"ב כלומר שכבר זכו והגיעו לדרגא זו של עוה"ב ולא טעו כלל בדמיונם"
כלפי חלשות דעת זו באה הנבואה ומבטיחה שגדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, ומיישבת את דעתם של הזקנים שזכרו את בית ראשון ומעלתו.



ז). כלומר הארבע עשרה הכלולים משבעה ועוד שבעה וקשורים ביניהם כמו שמוכח למשל מהבת קול שיצאה למחרת והתייחסה לאכילה ביו"כ.

הרב חיים מאיר שטינברג

ראש כולל אור-הנר ב"ב

מוספי והזכרת חג הסוכות ושמייני עצרת

א.

הזכיר בשמ"ע חג הסוכות יצא, משום הרגל לשונו או משום דכך הוא באמת, והנפק"מ

בס' חיי אדם (כלל כ"ח סעי' ט"ו) כתב דאם אמר במקום "שמייני עצרת" "חג הסוכות", יצא י"ח. ובברכ"י (ר"ס תרס"ח) אחר דהאריך להוכיח דאמנם שמייני עצרת ה"ה בכלל חג הסוכות, כתב דמ"מ אם הזכיר בתפילה במקום שמייני עצרת - חג הסוכות, לא יצא י"ח דודאי האומר חג הסוכות, לסוכות ממש נתכוין. ועי' בשערי תשובה ובמ"ב שם.

ויש לדון בסברת החי"א דיצא י"ח, האם הוא מסכים עם עיקר ד' הברכ"י דאילו היה מתכוין לחג הסוכות ממש - לא היה יוצא י"ח, אלא פליג וסבר דאף כי הזכיר ביום שמייני עצרת - חג הסוכות, במקום להזכיר שמייני עצרת, מ"מ הרי הוא מתכוין לשמייני עצרת, אלא דקרא לו כאשר רגיל - חג הסוכות, או דסבר החי"א דאף אם אמנם הרי הוא מתכוין ליום חג הסוכות ממש, מ"מ יוצא י"ח הואיל ושמייני עצרת הרי הוא בכלל חג הסוכות, א"כ גם בהזכרת חג הסוכות ממש יוצא י"ח, והרי זה כמי שסבור דעומד בב' בסוכות, והזכיר חג הסוכות וכוונתו ליום ב' בסוכות, ולמעשה כבר נמצא בג' סוכות.

ונ"מ דהנה בחי"א שם בסעי' ט"ז כ' דאם טעה והזכיר מוסף דיום אחר יצא י"ח, הואיל ומעיקר הדין יוצאין י"ח גם אם לא מזכיר את פירוט המוספין כלל, א"כ במה שהזכיר מוסף דיום אחר הוי כמי שלא הזכיר פירוט המוסף כלל. ומעתה יש לדון היכא דהזכיר במוסף שמייני עצרת את חג הסוכות ופירט את מוסף של א' מימי הסוכות, אי גם בזה יוצא י"ח.

ולכאורה תלוי בחקירה הקודמת בסברת החי"א, דאם נימא דאף כי הזכיר סוכות בשמייני עצרת אין כוונתו לסוכות ממש, אלא דאמנם יודע הוא דהוא עומד

בשמיני עצרת, וקרא לו חג הסוכות, א"כ כ"ז שייך רק אם הזכיר את חג הסוכות בסתם, אבל כאשר פירט את קרבנות מוסף דחג הסוכות ביום שמיני עצרת, הרי ברור דכוונתו בזה לחג הסוכות ממש ולא לשמיני עצרת, ובזה אף החי"א מודה דלא מהני ולא יצא י"ח. מיהו אם נימא דכוונת החי"א דאף אם היתה כוונתו לחג הסוכות ממש, מ"מ יוצא י"ח, הואיל ושמיני עצרת נקרא חג הסוכות, א"כ ה"ה בנידון דידן דברור דכוונתו לחג הסוכות ממש שהרי הזכיר את קרבן מוסף דחג הסוכות, מ"מ יוצא י"ח הואיל ושמיני עצרת גם נקרא חג הסוכות.

מיהו כל הספק הוא כאשר הזכיר ופירט את א' ממוספי חג הסוכות, ונראה דכוונתו לחג הסוכות ממש, מיהו אם הזכיר במוסף דשמיני עצרת חג הסוכות ולא פירט את המוספין, הרי מסתבר דהוא כד' החי"א עצמו, דיצא י"ח.



ב.

שמ"ע - מוסף בפני עצמו

מיהו היה נראה לדון דאף להחי"א דאם הזכיר שמיני עצרת במקום חג הסוכות יצא י"ח, כ"ז בברכת המזון או בשאר תפילות היום, אבל במוסף דשמיני עצרת י"ל דאם הזכיר בו חג הסוכות, אף דלא הזכיר קרבנות מוסף דחג הסוכות, ולא הזכיר גם שמיני עצרת ולא מקרבנות היום דשמיני עצרת, לא יצא י"ח כאשר יתבאר.

דהנה בסוכה (מ"ח א') אמרו דשמיני עצרת הוא רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב, פייס בפ"ע זמן בפ"ע רגל בפ"ע קרבן בפ"ע שירה בפ"ע ברכה בפ"ע. ופרש"י זמן בפ"ע, לברך בו שהחיינו. רגל בפ"ע, שאין יושבין בסוכה. קרבן לעצמו, שאינו כסדר פרי החג דא"כ היו בו ששה פרים. ברכה לעצמו, את יום השמיני.

וברמב"ם (הל' תו"מ פ"י ה"ג, ד') כתב: "ביו"ט הראשון של חג הסוכות מקריבין מוסף היום שלשה עשר פרים ושני אילים וארבעה עשר כבשים כולן עולות ושעיר חטאת נאכלת, וכן בכל יום ויום משבעת ימי החג מקריבין ב' אילים וי"ד כבשים ושעיר חטאת. אבל הפרים פוחתין אחד אחד בכל יום" כו'.

ה"ה "ביום שמיני עצרת מקריבין מוסף היום פר ואיל ושבעה כבשים כולן עולות ושעיר חטאת, וזה מוסף בפני עצמו."

ועל מה שכ' הרמב"ם בסיום ה"ה "וזהו מוסף בפ"ע", הניח הכ"מ חלק ולא ציין ע"ז ולא כלום. והר"י קורקוס כ' שמיני עצרת רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב, והאות ק' היינו קרבן בפ"ע, והכוונה שאין הקרבנות על סדר שאר הימים, כי ביום השביעי שבעה פרים וביום השמיני היה ראוי להיות ששה, והוא פר אחד כנגד ישראל כו'. וכ"כ המבי"ט בק"ס ובהר המוריה, והכ"מ שלא ציין ע"כ כלום צ"ב.

אלא דלכאורה אדרבה מה הרמב"ם בא ללמדנו כאן בזה שכ' דהמוסף דשמיני עצרת הוא מוסף בפ"ע שלא כסדר פרי החג, דהא זה ביאר הרמב"ם להדיא, דבכל ימי הסוכות הפרים מתמעטין עד כי ביום השביעי מקריבין שבעה פרים, וכ' דבשמיני מקריבין פר אחד, ולמאי הוצרך להוסיף דבשמיני עצרת הוא מוסף בפ"ע.

ובשלמא אילו הרמב"ם היה עוסק כאן בהגדרת יום שמיני עצרת, הרי זה שהוא מוסף בפ"ע מבטא את היום שמיני עצרת דהוא רגל בפ"ע לעומת חג הסוכות, אבל הא הרמב"ם כאן לא איירי בהגדרתו של שמיני עצרת, אלא בביאור המוסף שלו, וא"כ למאי הוצרך להוסיף דהוא מוסף בפ"ע, ומה מלמדנו בזה, וגם אין בזה איזה שהיא הלכה.

והיה נראה בבי' ד' הרמב"ם אלו, דהנה בריש הל' תו"מ כ' הרמב"ם הל' תו"מ יש בכללן י"ט מצוות כו', יא, מוסף הפסח כו', יז, מוסף החג, יח, מוסף שמיני עצרת.

ומבואר בס' המצות שלו שכ' במ"ע מ"ג היא שצונו קרבן מוסף על התמיד כל שבעת ימי הפסח, וזהו מוסף חג המצות כו'.

ובמ"ע נ' היא שצונו להקריב קרבן מוסף בימי חג הסוכות והוא אמרו יתעלה (במדבר כט-יג) והקרבת עולה וגו', וזה הוא מוסף החג.

ובמ"ע נ"א היא שצונו להקריב קרבן מוסף ביום שמיני מחג הסוכות וזה הוא מוסף שמיני עצרת, ומה שחייבנו שנמנה המוסף הזה בפני עצמו חלוק מכלל ימי הסוכות, היות השורש אצלנו שמיני עצרת רגל בפני עצמו, ובבאור אמרו שהוא רגל בפני עצמו, קרבן בפני עצמו, וזה ראיה על היות קרבנו נמנה בפני עצמו.

הרי דהרמב"ם מפרש הא דאמרו דשמיני עצרת קרבן בפני עצמו, לא רק כפרש"י דאינו כסדר פרי החג, דא"כ הו"ל להקריב בשמיני ששה פרים ומקריבין רק פר אחד כמו שפרש"י, אלא דהכוונה בזה דאף כי מוסף דכל ימי חג הסוכות נמנה למ"ע אחת, אף כי אין הקרבן שווה בכל יום ויום מימי חג הסוכות, כמוסף דפסח דקרבנו שווה לכל ימי הפסח, אפ"ה נמנה מוסף כל ימי חג הסוכות למ"ע אחת, ואילו מוסף דשמיני עצרת הוא מ"ע נפרדת בפ"ע שלא בכלל מצות מוספי חג הסוכות, וזהו שאמרו דהוא קרבן בפני עצמו.

והיה נראה דמזה עצמו למד הרמב"ם למנות את מוסף כל ימי חג הסוכות למ"ע אחת, אף כי הם חלוקים בקרבנות, ונאמר לכל יום מימי חג הסוכות ציווי הקרבה בפ"ע, דאילו מוספי חג הסוכות היו נמנים כל יום ויום למ"ע בפ"ע הואיל ואין הקרבן שווה בכל ימי הסוכות, א"כ במה חלוק שמיני עצרת מחג הסוכות דעליו אמרו דהוא קרבן בפני עצמו, והיינו דהמוסף של שמיני עצרת הוא מ"ע נפרדת ממוסף חג הסוכות, דהא בלאו הכי כל יום מימי חג הסוכות הוא קרבן לעצמו, ומ"ע בפ"ע.

וע"כ דכל מוספי חג הסוכות הם מ"ע אחת אף כי הקרבן חלוק ונאמר לכל יום ציווי בפ"ע, ובוזה חלוק שמיני עצרת מחג הסוכות לענין קרבן, דמוסף שמיני עצרת הוא מ"ע בפ"ע שלא בכלל מצות ושם מוספי חג הסוכות.



ג.

נפק"מ במזכיר במוסף שמ"ע חג הסוכות דלא יצא יד"ח

ובסוכה מ"ז א': "...אמר להן שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה, אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה" כו'. ופרש"י "טעונין קרבנות, לעצמן אף זה קרבן לעצמו ואינו מסדר האחרים", עי"ש. והלשון טעונין קרבן לז' ימי החג, ושמיני טעון קרבן, לא מתפרש לפי דרכו של רש"י, דמאי נזכר כאן ענין טעון קרבן, ועיקרו דאין הקרבן של השמיני מסדר קרבנות חג הסוכות.

ולדרכו של הרמב"ם דמוסף שבעת ימי חג הסוכות הוא מ"ע אחת, ואילו מוסף דשמיני עצרת הוא מ"ע נוספת, ניחא הלשון "טעונין - טעון", דהכוונה בזה דכמו דו' ימי החג טעונין קרבן, דהיינו יום הסוכות מחייבו קרבן מוסף דחג הסוכות, כן יום השמיני טעון קרבן, היינו דהוא חיוב בפ"ע שלא מחיובי חג הסוכות, אלא דיום שמיני עצרת מצד עצמו מחייב קרבן מוסף, וע"כ הוי האי מוסף מ"ע בפ"ע.

ובזה יתבארו ד' הרמב"ם בהל' תו"מ, דאחר שפירט את קרבן מוסף דשמיני עצרת הוסיף "וזהו מוסף בפני עצמו", והיינו להורות דמוסף זה אינו שייך למצות המוסף דימי הסוכות, דאף כי מוסף כל ימי חג הסוכות נכללו במ"ע אחת, מ"מ מוסף שמיני עצרת יצא מכללם, וזהו שאמרו דהוא קרבן בפ"ע, וזה אשר כ' הרמב"ם דהוא מוסף בפ"ע דהיינו דהוי מ"ע ושם מוסף בפ"ע שלא בכלל מוספי חג הסוכות, ועי' מש"כ במשנת חיים (במדבר סי' קכ"ד).

ולפ"ז י"ל דאף כי כ' החי"א דאם הזכיר בתפילה או בברכת המזון דשמיני עצרת את יום חג הסוכות יצא י"ח, הואיל וגם שמיני עצרת נקרא סוכות, מ"מ כ"ז בשאר התפילות, אך במוסף י"ל דאינו יוצא י"ח, דאף כי שמיני עצרת נקרא חג הסוכות, מ"מ מוסף דשמיני עצרת אינו בכלל מוסף חג הסוכות, ואם מזכיר במוסף את יום חג הסוכות, אף דאינו מפרט את המוסף דסוכות, מ"מ אמר מוסף חג הסוכות, והרי בשמיני עצרת קרב מוסף אחר שאינו בכלל מוסף חג הסוכות, אלא מוסף דשמיני עצרת, והוא שם ומצוה בפ"ע, נמצא דלא הזכיר את המוסף דהיום, ולפי' לא יצא י"ח.



ד.

קרא דפ' אמור ופי' פנחס

ובעיקר חידוש הרמב"ם דמוסף כל ימי הפסח הוי מ"ע אחת, וכן מוספי כל ימי חג הסוכות הוי מ"ע אחת, אף כי הקרבנות חלוקים זמ"ז ונאמר ציווי על כל יום מימי הסוכות בפ"ע, ואילו מוסף דשמיני עצרת הוי מ"ע לעצמה ואינה בכלל מוספי חג הסוכות, לכאורה יש ללמוד כן מהפסוקים האמורים בפ' המועדות בס' אמור.

דגבי פסח כתיב שם (ויקרא כג-ח) והקרבתם אשה להשם שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש וגו', ובסוכות כתיב שם (כג-לו) שבעת ימים תקריבו אשה להשם ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה להשם עצרת היא וגו'. וקרא "אשה להשם" האמור כאן קאי לקרבנות המוספים כדפרש"י שם.

הרי דגבי פסח כללה התורה בציווי אחד את כל מוספי ימי הפסח כולל יום הא' והז', וכן גבי סוכות כללה התורה את מוספי כל ז' ימי הסוכות בציווי אחד, ואילו בשמיני עצרת כתבה תורה ציווי בפ"ע להקריב אשה להשם. ולכאורה מזה היה שייך ללמוד דמוסף כל ימי הפסח היא מ"ע אחת, וכמו כן מוספי ז' ימי הסוכות היא מ"ע אחת, ואילו מוסף שמיני עצרת היא מ"ע בפ"ע, שלא בכלל מוספי חג הסוכות. וא"כ יש להעיר על הרמב"ם למאי הוצרך להוכיח דשמיני עצרת אינו בכלל מוספי חג הסוכות, מהא דרגל וקרבן בפ"ע, אחר שיש ללמוד כן מהפסוקים האמורים בתורה כמו שנ'.

וי"ל דהרמב"ם קאי בזה לשי', דהנה מוספי המועדים נזכרים בפ' המועדות דפ' אמור בלא פירוט המוספים, ונשנו בפ' פנחס ושם נאמר הפירוט בכל מוסף ומוסף. ובס' החינוך הביא את מצוות המוספין מקרא המוקדם בפ' אמור, עי' במ' רצ"ט היא מצות מוסף פסח, ומ' שי"ב מוסף דר"ה, ומ' שי"ד מוסף דיוה"כ, ומ' ש"כ ושכ"ב מוסף דסוכות ושמיני עצרת. ואילו הרמב"ם בס' המצוות כ' את ציווי כל קרבנות המוספים מקראי דפ' פנחס.

ובפשוטו טעמו של הרמב"ם הואיל ובפ' פנחס בא הפירוט לכל מוסף ומוסף, ואילו בפ' אמור כתובים המוספין באופן כללי "והקרבתם אשה להשם", ולכן סבר הרמב"ם דעדיף להביא את הפסוקים אשר בהם בא הפירוט לכל מוסף ומוסף.

אך נראה עוד בזה דהא לכאורה למאי נאמר כלל בפ' אמור את ענין הקרבת המוספין, מאחר שבאו בפירוט בפ' פנחס. ובפשוטו הוא משום דאיירי שם במועדות וענינם, ולכן נכתב בתורה דבכלל המועדות מלבד איסור מלאכה וכדו', גם הקרבת המוספין, וזה בכלל מהות היום.

מיהו ברש"י שם פסוק ח' כ' והקרבתם אשה להשם, הם המוספין האמורין בפ' פנחס, ולמה נאמרו כאן לומר לך שאין המוספין מעכבין זא"ז. והקרבתם אשה להשם, מ"מ אם אין פרים הבא אילים ואם אין פרים ואילים הבא כבשים, עי"ש.

ונמצא דלא אתא קראי אלו דפ' אמור להורות את עיקר מצות הבאת המוספין, אלא בא ללמד דאם אין לו כל הקרבנות אשר צריכים להביא בכלל המוסף - מביא מה שיש לו. ועי' באו"ש בהוספות להל' תו"מ פ"ח.

ולכן הרמב"ם לא למד את עיקר מצות הבאת המוספין מקראי דפ' אמור, הואיל ולא באו פסוקים אלו להורות את עצם מצות הבאת המוספין, אלא רק ללמד דאין כל מנין הקרבנות מעכב, ואף דאין לו את כל הקרבנות מביא מה שיש לו, ולא איירי בעיקר החיוב והמצוה להבאת המוספין.

מעתה מבואר הא דלא הוכיח הרמב"ם את שיטתו דכל מוספי חג הסוכות הם מ"ע אחת, ואילו מוסף דשמייני עצרת הוא מ"ע בפ"ע שלא בכלל מוספי חג הסוכות, מקראי דפ' אמור דמשמע כן כמו שנ', דאה"נ אילו היינו למדים מפ' אמור את עיקר מצות הבאת המוספין, הרי היה שייך ללמוד משם כמו כן את חלוקת המצוות בזה, דמוסף ז' ימי הסוכות הוא מ"ע אחת, ואילו מוסף דשמייני עצרת הוא מ"ע בפ"ע, אך הואיל ולא באו הני פסוקים ללמד את עיקר מצוות הבאת המוספין כמו שנ', לפי' לא שייך ללמוד משם את החלוקה הזאת דמוסף שמייני עצרת חלוק בשמו ובמצותו ממוסף חג הסוכות.



ה.

דעת החינוך

וז"ל החינוך במ"ע שכ"ב: "להקריב קרבן מוסף ביום שמייני מחג הסוכות, וזהו מוסף שמייני עצרת, שנאמר והקרבתם אשה להשם עצרת היא וגו'. ובס' פנחס מפ' אותו בארוכה, ובביאור אמרו ז"ל שהוא רגל בפני עצמו קרבן בפני עצמו, וע"כ יש לנו למנות מוסף זה מצוה בפני עצמה".

ולכאורה להחינוך לשי' דלמד את ציווי הבאת המוספין מקראי דפ' אמור, למאי הוצרך להוכחות דמוסף שמייני עצרת הוא מוסף בפני עצמו לגבי מנין המצות ואינו בכלל מוספי חג הסוכות, דהא נתבאר דכן הוא מבואר בלשון התורה שם, דנאמר ציווי אחד לכל ז' ימי הסוכות, וציווי נוסף למוסף דשמייני עצרת.

וצ"ל בזה דהנה בס' החינוך כ' במ' שי"ד היא מצות מוסף דיוה"כ להקריב קרבן מוסף בעשור לחדש השביעי שנאמר (ויקרא כג-כז) אך בעשור לחדש וגו' והקרבנות אשה להשם, ובס' פנחס פירש הקרבן כו', וזה הכתוב שבפנחס הביא הרמב"ם ז"ל במנינו, ואני כתבתי הקודם בתורה והכל עולה לענין אחד. וכעין זה כ' שם במצוה ש"כ היא מצות קרבן מוסף דסוכות.

ונמצא דגם החינוך מודה דעיקר מצוות המוסף כתובים בפ' פנחס, ואעפ"כ הזכיר בספרו את הפסוקים מפ' אמור דכאילו משם נלמד ענין הקרבת מוספי המועדים, הואיל ופסוקים אלו באו בתורה תחילה, ולמעשה אין בזה נ"מ אם נלמד מפ' אמור או מפ' פנחס, לכן הביא החינוך את קרא המוקדם, מיהו מודה החינוך דאילו היה נ"מ בזה אי נלמד מפ' אמור או מפ' פנחס, היינו למדים מפ' פנחס כהרמב"ם.

ומעתה אין להק' על החינוך דהוא עצמו למד את ציווי הבאת המוספין מקראי דפ' אמור, והרי שם מוכח להדיא דמוסף שמיני עצרת הוא מ"ע לעצמה - לא בכלל מוספי חג הסוכות, ולמאי הוצרך להוכיח כן מהא דאמרו רגל וקרבן בפ"ע כהרמב"ם. משום דמודה החינוך דאילו היה איזה נ"מ בזה תו א"א ללמוד מהפסוקים בפ' אמור, הואיל ועיקר המוסף כתוב בפ' פנחס, וכל אשר הביא החינוך מפ' אמור, הוא לפי דאין נ"מ בזה לכן נקט קרא המוקדם, ולכן אין לו להוכיח על מוסף דשמיני עצרת דהוא מ"ע בפ"ע אלא מהא דאמרו חז"ל דהוא רגל וקרבן בפ"ע כמו שכ' הרמב"ם.



ו.

היל' לסדר קרבנות החג

כ' הרמב"ם בהל' תו"מ (פ"ט ה"ז) "חטאת קודמת לעולה כו'. בקרבנות החג אינו כן, אלא קריבין על סדר הכתוב בתורה שנאמר כמשפטם כו'". והוא מד' הגמ' בזבחים (צ' ב'). ומסתימת ד' הרמב"ם נראה דאף ביום א' דסוכות קרבים על הסדר הכתוב בתורה, ואף כי ביום הא' לא נאמר לא כמשפט ולא כמשפטם. [עי' הטעם במשך חכמה שם]. וצ"ל דהא ביום השביעי כתוב "כמשפטם" וזה אשר הביאו בגמ'

וברמב"ם, וקאי על כל ימי חג הסוכות, ובכלל זה אף היום הא' דלא כתיב בו כמשפט.

[וכן נראה ממה שאמרו בסוכה (מ"ז א') "...אומרים זמן בשמיני של חג ואין אומרים זמן בשביעי של פסח כו', תדע שהרי חלוק בג' דברים כו', ר' אשי אמר הכא כתיב כמשפט, התם כתיב כמשפטם", ופרש"י "בשביעי כתיב" במספרם כמשפטם" משמע כמשפט כל קרבנות שאר ימים, ובקרבנות שמיני כתיב "במספרם כמשפט" עשאן משפט חלוק לעצמו"].

מיהו ברש"י זבחים שם כ' בד"ה "אפילו תימא" פרים וכבשים דמוספי החג, הך כו' דכמשפט כתיב בהו ומשמע כסדר האמור בענין כו', עי"ש. משמע דהי' גי' בגמ' "כמשפט", ולא "כמשפטם", וכן נראה בכ"מ שם, והיינו משום דברוב הימים כתיב "כמשפט", וילפינן מקרא האמור בכל יום מימי הסוכות, ולא מקרא "כמשפטם" האמור ביום הז' דקאי על כל הימים. ומעתה צ"ב דמנ"ל דגם ביום א' דסוכות קרבים לפי הסדר האמור בתורה, דהא לא כתיב ביה "כמשפט", ולא קאי "כמשפטם" דהיום השביעי דסוכות לכל ימי הסוכות, דא"כ למאי נקט בגמ' קרא "כמשפט". מיהו י"ל דאה"נ לרש"י ביום א' דסוכות לא יקרו על הסדר האמור בתורה, אלא כבכל מקום דהחטאת קודמת לעולה, הואיל ולא כתיב בה "כמשפט".

ומיהו למאי דנתבאר בשי' הרמב"ם דכל מוספי חג הסוכות הם מ"ע אחת, י"ל דמשו"ה אף ביום הא' דסוכות, דלא כתיב ביה "כמשפט", יקרו על הסדר האמור בתורה, הואיל ובשאר הימים כתיב "כמשפט", הרי דצורת המצוה היא להקדים העולות לפני החטאת, לכן גם ביום א' דסוכות, שלא כתיב ביה "כמשפט", יקרו לפי סדר זה, הואיל והיא מ"ע אחת.

ונראה עוד בזה דהנה בקרבנות המוספים בחג הסוכות דפ' פנחס כתיב (כט-יז, יח) "וביום השני פרים בני בקר שנים עשר אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימים. ומנחתם ונסכיהם לפרים לאילים ולכבשים במספרם כמשפט." ופרש"י בפסוק י"ח "ומנחתם ונסכיהם לפרים, פרי החג שבעים הם כנגד שבעים אומות ומתמעטין והולכין כו'." וצ"ע למה כתב רש"י כן רק ביום השני, ולא בתחילת הענין ביום הראשון, ומה ראה לכותבו דוקא בהאי פסוק דלא איירי בהקרבת הפרים עצמם אלא במנחתם ונסכיהם.

והיה נראה בזה דהנה ביום הראשון דסוכות נזכר רק הקרבת המנחות ואילו הנסכים לא מוזכרים שם, ועי' הטעם במשך חכמה שם. ומהאי טעמא היה נראה דהא דכתיב "ונסכיהם" ביום השני, קאי גם איום הראשון דסוכות דבו לא נתפרשו הנסכים.

והנה לכאורה יש להעיר מנ"ל לחז"ל דפרי החג הם שבעים כנגד שבעים אומות, ומי הכריח דהפרים דכל ימי הסוכות יש להם שייכות לצרפם זע"ז עד שיהיו שבעים פרים. והיה נראה דרש"י למד כן, מהא דלא כתבה התורה נסכים ביום א' דסוכות, ונכתבו רק ביום השני וקאי גם ליום הראשון, מזה מוכח דיש שייכות בין קרבנות המוספים דכל ימי הסוכות זע"ז, ולכן שייך לומר דהם שבעים פרים כנגד שבעים אומות, ומשו"ה כתב רש"י כן רק ביום השני דסוכות, ורק בפסוק י"ח דאיירי בנסכים וקאי גם איום הראשון, ומכאן מוכח שהם שבעים פרים. ומעתה כיון דפ' נסכים דהיום השני דסוכות קאי גם ליום הראשון דסוכות, נמצא דכמו כן מה דכתיב ביום הב' "במספרם כמשפט" ג"כ קאי גם להיום הראשון, וע"כ נחשב דגם ביום הראשון כתיב "כמשפט", ושפיר אמרו דמוספי החג קרבים על הסדר האמור בתורה והיינו דהחטאת קריבה אחרונה, הואיל וכתיב "כמשפט", ונכלל בזה גם מוספי יום א' דסוכות אף דלא כתיב שם "כמשפט", משום דקרא "כמשפט" דהיום הב' קאי גם איום א'.

ואמרו בזבחים פ"ד א' ואמר מר מנחתם ונסכיהם בלילה, מנחתם ונסכיהם אפילו למחר כו'. ופרש"י מנחתם ונסכיהם יתירי דכתיבי בקרבנות החג, להכי כתיבי.

ולפי מש"כ לא היה צריך רש"י ללמדו מיתורא, אלא הואיל "ונסכיהם" האמורים ביום הב' קאי גם איום א', נמצא דנסכי יום א' דסוכות נכתבו בתורה ביום הב' דסוכות, ומוכח דשייך להביא את הנסכים דהיום הא' ביום הב', ומכאן דרשינן דאפשר להביא אפילו למחר, ואפילו לאחר עשרה ימים.

אמנם הא דכ' רש"י דבפרי החג כתיב מנחתם ונסכיהם יתירי, גם יתבאר לפי מש"כ, דהא כיון דנסכיהם דהיום הב' קאי גם איום הראשון, א"כ היה יכול לכתוב רק בא' מן הימים וקאי גם אימים הקודמים, וזה שכ' רש"י דגבי קרבנות החג כתיב "מנחתם ונסכיהם" יתירי.



הרב יצחק מאיר יעבץ

גדר תפילת המוספים ותוכנה

- ♦ תפילת מוסף תחת הקרבנות ♦ תוכנה ונוסחה של תפילת מוסף ♦
 תפילת מוסף בזמן המקדש ♦ מוסף הרגלים – תפילה לחידוש
 העליה לרגל ♦ מוסף של ראש השנה והוספותיו ♦ מוסף של יום
 הכיפורים – סדר העבודה ♦ העומר ושתי הלחם

א.

תפילת מוסף תחת הקרבנות

נאמר בגמרא על מקורן של התפילות (ברכות כו:): "איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום [אנשי כנסת הגדולה - רש"י]", ומסקנת הגמרא שגם לרבי יוסי בר חנינא התפילות הן כנגד הקרבנות: "אמר לך רבי יוסי ברבי חנינא: לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי, תפלת מוסף לרבי יוסי ברבי חנינא מאן תקנה? אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות [אלא ע"כ רבנן אסמכינהו אקרבנות וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה עמדו הם ותקנוה - רש"י]". נמצא שיש חילוק בין התפילות הקבועות לתפילת המוספים. שלוש התפילות הקבועות לכל יום הן כנגד הקרבנות - שחרית ומנחה כנגד תמידין, וערבית כנגד אברים ופדרים המוקטרים בלילה, כמפורש בבבליהא בהמשך - ונחלקו האם זהו מקורן הראשון או שקדמה לכך תקנת האבות ולאחר מכן הסמיכו לקרבנות. אך תפילת המוספים לכולי עלמא נתקנה מעיקרה כנגד הקרבן וזה כל עניינה. בנוסף, גם לאחר שהסמיכו את התפילות התמידיות לקרבנות, וגם לדברי האומר שמעיקרן נתקנו כנגד הקרבנות, הקבלתן לקרבנות אינה כהקבלת תפילת מוסף לקרבן מוסף. בתפילות התמידיות יסוד התפילה הוא כנגד הקרבן, ורבנו בעל הטורים אף הקביל מדעתו כמה מהלכות התפילה להלכות עבודת

הקרבת הקרבן ועל פי גדריו. ונובעים מכך חילוקי דינים בין התפילות הללו:

א. נחלקו תנאים (משנה ר"ה לג: ותוספתא שם ספ"ב) האם תפילת מוסף מוטלת על היחיד או רק על הציבור. אולי הביאור בזה הוא כאמור, שהרי מוספים הם קרבן ציבור ואין היחיד מצווה בהם. אמנם גם תמידים הם קרבן ציבור, אלא שהתפילה

א. אורח חיים סימן צח: "שהתפילה היא במקום הקרבן, דכתיב 'ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד, ג) וכתיב 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא יג), וכי יש עבודה בלב, אלא איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה. ולכן צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים, ומעומד דומיא דעבודה דכתיב 'לעמוד לשרת' (שם יח, ה), והשוואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה, וקביעות מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו, ושלא יחוץ דבר בינו לבין הקיר ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי ובינו לרצפה. וראוי הוא שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפילה כגון בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזוז על זה, ומ"מ טוב הוא שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפילה משום נקיות. ואחר שיעשה דוגמת הקרבן, עולה לריח ניחוח למקום שהקרבן עולה, והמלאך עושה אותו כתר לקונו". אף שמקורן של רוב ההלכות הללו אינו מהלכות קרבן, וכבר כתבן הטור בסימנים הקודמים ושם ציין הב"י למקורותיהן, כוונתו לתת בהם טעם נוסף (השו"ע סעיף ד העתיק חלק מלשון הטור והבאר הגולה [אות ו] כתב על תחילת הסעיף: "סימנתי לעיל [בדפוס] המשנ"ב הוסף: סימן צ"), אלא שלא סימן את מקורו לכך שהתפילה היא במקום קרבן וכוונתו היא לפרטי ההלכות ולא ליסוד דברי הטור, והגר"א ציין 'ברכות כו א', ושם כוונתו לסוגיית תפילת תשלומין שאמרה הגמרא 'עבר יומו בטל קרבנו', או צ"ל 'ברכות כו ב' והכוונה היא לתפילות כנגד תמידין תקנוס').

הב"י תמה על מה שהצריך הטור שלא יחוץ דבר בינו לקרקע, שהיכן מצינו הלכה כזו (ובשו"ע לא הביאה), והב"ח כתב שהטור כתבה מדעתו שנכון לנהוג בתפילה כעבודת הכהנים, וגם על תחילת דברי הטור הללו כתב: "ומ"ש ומעומד דומיא דעבודה וכו' אין דעת רבינו שתקנת חז"ל בתפלה מעומד הוא כדי שיהא דומיא דעבודה, דבלאו הכי צריך עמידה כדכתיב באברהם 'אל המקום אשר עמד שם' (בראשית יט, כז) ומכאן למדנו ג"כ קביעות המקום לתפלה, אלא דעת רבינו הוא שיכוין האדם בתפלתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי להעלות התפלה למקום שהקרבן עולה..."

ב. בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א) יש שלוש שיטות אודות מקור התפילות: "ומאיכן למדו ג' תפילות? רבי שמואל בר נחמני אמר: כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות. בשחר צריך לאדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה, במנחה צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכיתי לראות החמה במזרח כך זכיתי לראות במערב, בערב צריך לומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה. ריב"ל אמר: תפילות מאבות למדום... ורבנן אמרי: תפילות מתמידין גמרו. תפלת השחר מתמיד של שחר... תפילת המנחה מתמיד של בין הערבים... תפילת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם,

נוסדה כנגד הקרבן אך אין היא כמוהו לדינא, מלבד תפילת מוסף, שהלכותיה נובעות מהלכות הקרבן.

ב. לתפילות התמידיות יש תשלומין בתפילה שלאחריה, אם שגג או נאנס ולא התפלל (שם.), ואילו לתפילת מוסף אין תשלומין משום שעבר זמנו בטל קרבנו (תוספות ד"ה איבעיא להו, טושו"ע קח, ו, וראה עוד טעם לכך להלן סעיף ב). ולכאורה קשה, הרי גם קרבן תמיד שלא קרב עד חצות אינו קרב עוד, ומדוע ניתן להשלים תפילת שחרית ולא ניתן להשלים מוסף? על פי החילוק לעיל הדברים מיושבים. התפילה אמנם נוסדה כנגד הקרבן, אך הלכות קיומה שונים משל הקרבן, ואילו תפילת מוסף קיומה הוא תחת הקרבת הקרבן ממש, ומשעבר הזמן אין מתפללים אותה כשם שאין מקריבים⁶.

ג. בדין תפילת נדבה כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"י): "אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה, ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שנים אחת חובת היום ואחת נדבה לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף, ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין

הדא היא דתנינן תפילת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום. אמר רבי תנחומא: עוד היא קבעו אותה כנגד איכול איברים ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה". לדעת ר"ש בר נחמני התפילות הן כנגד המחזור היומי של טבע הבריאה, דעת ריב"ל היא כדעת ריב"ח בבבלי, ודעת ריב"ל שבבבלי מובאת כאן כדעת רבנן. אמנם, כאן נראה שלא נתקנו התפילות מראש כנגד התמידים, אלא שביקשו לתלות בהם, ואף שלא מצאו במה לתלות את תפילת ערבית, שנו אותה בלי קבע, כלומר שאינה תלויה בדבר, ואולי הכוונה שגם אינה חובה כמותן (כך התפרש בבבלי כז). אמנם רבי תנחומא הוסיף על שיטה זו שערבית כנגד אברים ופדרים כברייאתא שבבבלי. משיטה זו עולה גם כן שהתפילות אינן מיוסדות ממש כנגד הקרבנות אלא נתלו בהן, אך עומדות הן לעצמן וראה להלן הערה ו'.

ג. הגמרא (שם) הסתפקה אולי למנחה אין תשלומין בערבית משום ש"תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו", ופירש רש"י: "ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים של כל יום ויום". מדוע נקט רש"י מוספים דווקא, הרי גם תמידים אינם קריבים מיום ליום? אלא שלכאורה קשה כמו שהקשנו למעלה, מה החילוק בין השלמת שחרית לאחר חצות, למרות שאין מקריבים אז תמיד, ובין השלמת מנחה בלילה? וצ"ל שגם בצד הספק הזה סברה הגמרא שקיומה של התפילה אינו על פי הלכות הקרבן המסוים שכנגדו מקריבים, אלא שאם יש כלל בכל הקרבנות כולם שאי אפשר להקריב לאחר זמן מסוים, כלל זה נכון גם לגבי תפילות. לכן נקט רש"י מוספים, שגם קרבן שאין לו זמן מוגדר בתוך אותו יום, אינו קרב לאחר יומו (וכך פירש הרש"ש שם). למסקנת הגמרא אין גם כלל כזה, ואפשר להשלים תפילה מיום ליום, כלומר להשלים מנחה בערבית, אך תפילת מוסף אין לה תשלומין, כמו שכתבו הראשונים.

בהן נדבה אלא חובת היום בלבד". בעוד שפסק כהלכה ברורה שאין מתפללים מוסף נדבה, בשבת ויו"ט הביא זאת כהוראת יש מן הגאונים בלבד. הרי שעל אף שיש דעה שמתפללים נדבה בשבת, לכו"ע אין מתפללים מוסף בתורת נדבה.

הב"י (קז) דייק כך גם מלשון הטור, שהביא את ההלכה שאין נדבה במוסף בשם הרי"ף, ולגבי נדבה בשבת ויו"ט כתב זאת בשם 'ויש אומרים'. הב"י האריך בדבר והביא את קושיית הראשונים על הרי"ף: "וכתבו ה"ר יונה והרא"ש שיש מקשים עליו שאע"פ שאינו מתנדב קרבן מוסף מ"מ מקריב עולות שהם קרבן מוסף, כמו יחיד שאין מקריב תמיד אלא מתנדב עולה כמו התמיד שהיה עולה [כוונתם להקשות ששחרית אפשר להתפלל נדבה אף שהיא כנגד התמיד שאינו קרב נדבה, משום שתפילת הנדבה היא כמקריב עולת נדבה בעלמא ולא כקרבן תמיד, ואם כך מדוע במוסף לא], ומתרצים מפני שעיר חטאת שבמוסף שאינו בא בתורת נדבה. מיהו קשה ממוסף של שבת שאין בו שעיר ואמאי קאמר על כל מוסף סתם, וי"ל שאע"פ שיכול להביא קרבנות של מוסף שבת בתורת נדבה מ"מ אינו יכול להביאה בשבת, דהא קי"ל (ביצה כ:) דנדרים ונדבות אינם קרבים בשבת, ולפי תירוץ זה אפי' תפלת יוצר אין לו להתפלל נדבה בשבת לפי שאין שום קרבן קרב נדבה בשבת".

לפי דברינו לעיל יש לבאר את שיטת הרי"ף והרמב"ם. אמנם כל התפילות הן כנגד הקרבנות, אך זוהי הקבלה כללית, והמתפלל נדבה הוא כמקריב קרבן נדבה בעלמא. לכן בציבור, שכלל אינו מקריב נדבה (למעט קיץ המזבח ועיין בב"י) אין מקום להתפלל נדבה, וביחידות אפשר להתפלל נדבה גם בשבת, למרות שביום זה אין מקריבים נדבה, שהוא מתפלל כהקרבה דעלמא ולא כמקריב ממש באותה שעה. אבל תפילת מוסף דינה כאילו הוא עומד ומקריב את הקרבן, וזה אי אפשר בנדבה, וכפי שראינו לעיל את החילוק לגבי תפילה לאחר זמנה.



ב.

תוכנה ונוסחה של תפילת מוסף

מהבדל זה שבין התפילות התמידיות לתפילת מוסף, נובעים גם שינויים בתוכן ונוסח התפילה. שלוש התפילות הקבועות נוסחו שווה, אין הזכרה של הקרבן המסוים בתוך התפילה שכנגדו היא נתקנה, ולא ניכר חילוק בין שחרית ומנחה שהן כנגד כבש בן שנתו, לתפילת ערבית שהיא כנגד הקטרת אברים ופדרים. ואילו במוסף מזכירים את הקרבת הקרבן: "תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם", ויש שאומרים גם את פסוקי התורה כלשונם^ד. טעם האמירה הוא משום 'ונשלמה פרים שפתינו', שבמוסף הוא כפשוטו, ולא כשאר התפילות שהוא עניין כללי^ה.

ד. לדעת רש"י (ר"ה לה. ד"ה כיון שאמר) יוצאים הזכרת הקרבן באמירת "נעשה ונקריב לפניך כמצוות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך", כך הביא הרשב"א (שם ד"ה מאי שנא) שנאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו): "אפי' אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמיד יום וקרבן מוסף יצא" (ראה להלן הערה ו'). וכן דעת רשב"ם ור"י (עירובין מ. תוד"ה זכרון). ר"ת (תוספות ר"ה שם) סובר ש"מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם שהם במקום הקרבנות", ותמה עליו הרא"ש (שם סימן יד) וכתב שמנהג ספרד שלא להזכיר פסוקים בימים טובים מפני שאינם שגורים. הרמב"ם (סדר התפילות בסוף ספר אהבה) לא כתב את הפסוקים בנוסח ברכות המוספים, אך לאחר מוסף של יו"כ הוסיף: "נהגו העם בכל תפילות המוספין, כשהוא אומר כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך, מזכיר קרבנות אותו היום כמו שהן כתובין בתורה, וקורא אותן הפסוקים, ואם לא הזכיר, כיון שאמר כמו שכתבת עלינו בתורתך, שוב אינו צריך". בטור (תקצא) כתב: "כתב ר"ת שצריך להזכיר קרבנות המוספין בכל תפילות של מוסף שהן במקום הקרבת המוספין, ואין יוצאין במה שאומר 'ככתוב בתורתך על ידי משה עבדך', ומשמע מלשוננו שלדעת ר"ת אף בדיעבד לא יוצא, והטור לא פסק כדעתו אלא כמנהג ספרד שאף לכתחילה אין צריך לומר בימים טובים שעלול לטעות, וכך פסק השו"ע (שם סעיף ב), והרמ"א כתב (שם) שמנהגו לומר תמיד הפסוקים (מלבד פסוקי ראש חודש בראש השנה שגם לדעת ר"ת אין לומר), אמנם בדיעבד אם לא הזכיר את הפסוק יצא (רסח סעיף ד לגבי מוסף של שבת).

ה. בהביאו את דעת ר"ת כתב הרא"ש: "מקראות של מוסף שהן במקום הקרבנות כדכתיב 'ונשלמה פרים שפתינו' שהראה הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים כשיתבטלו הקרבנות שיהיו ישראל יוצאין בהזכרתן אין לבטלן", וכך נאמר בגמרא (תענית כז:): "א"ר יעקב בר אחא אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר 'ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה' (בראשית טו, ב), אמר אברהם: רבש"ע, שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לו: לאו. אמר לפניו: רבש"ע, הודיעני במה אירשנה. אמר לו: 'קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת' וגו' (בראשית טו, ט). אמר לפניו: רבש"ע, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם" (רש"י תמא איך נלמד מכאן עניין המעמדות). הרא"ש מפרש את

כמו כן, גם בתפילות מוסף בימים של חול - ראשי חודשים וחולו של מועד - אין אומרים את שלוש עשרה הברכות האמצעיות⁹, משום שכל עניינה של התפילה הוא כמסגרת להזכרת הקרבן ולהתפלל שנזכה להקריבו, ואין מקום לבקש עניינים אחרים. גם בשבת ויו"ט יש מחלקים בין כל התפילות למוסף במי שטעה ופתח בברכה אמצעית של חול. בכל התפילות מסיים אותה ברכה, ואף אם התחיל כמה נוספות ואפילו כולן, כגון שנזכר בשמע קולנו, יסיימה ויוסיף אחריה את

הגמרא הזו על התפילה, אך הבי" (או"ח סימן א וסימן מח) הביא את המדרש הזה כמקור לאמירת הקרבנות לפני התפילה, והביא עוד את הגמרא בסוף מנחות (ק'): "אמר רבי יצחק: מאי דכתיב 'זאת תורת החטאת' (ויקרא ו, יח), 'זאת תורת האשם' (שם ז, א), כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם", הרי שהכוונה היא ללימוד תורת הקרבנות ולא לאמירתם בתפילה (עולה מכך שעיקר אמירת הפרשיות לפני התפילה אינה דרך תפילה אלא דרך לימוד, ואמנם בחול כתבו לומר 'יהי רצון כאילו הקרבתי' וכו', אך גם בשבת שאין אומרים 'יהי רצון' יש לומר את הפרשיות, ראה משנ"ב סק"ז). גם הטור (סוף מז) הביא בשם הרא"ש לומר פרשת התמיד רק אחר שהאיר היום מפני שהיא במקום הקרבת התמיד שאין זמנו אלא ביום, אך הרא"ש עצמו (בתשובה, כלל ד סימן א, צוין בב"י) לא פירש את הטעם ולא הביא את המדרש.

ו. התוספות (ברכות כא: ד"ה עד) הביאו את דברי הירושלמי (פ"ד ה"ו): "לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף, אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמר יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באי זה אמר אמרו? תרין אמוראין - חד אמר באמן של האל הקדוש וחרנא אמר באמן של שומע תפילה. א"ר פינחס: ולא פליגון, מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת ומאן דמר באמן של שומע תפילה בחול", וכתבו שנראה שמנהגם היה להתפלל י"ח ברכות במוסף של חול (ר"ח וחול המועד), וכתבו ששיטת הבבלי נראית לא כך ושכן מפורש בתוספתא (פ"ג ה"ד), ויש לומר דטעות סופר הוא בירושלמי ולא גרסין של מוסף.

לעיל הערה ד' הבאנו את דברי הרשב"א בשם הירושלמי, שכיון שהזכיר במוסף "ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף" יצא. דברי הירושלמי הללו נאמרו לפני מה שהביאו התוספות, וכך נאמר שם: "דמר ר' יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי עומד ומתפלל בשוק של ציפורין ומהלך ד' אמות ומתפלל של מוסף... את שמע מינה שאדם מתפלל ומהלך ד' אמות ומתפלל של מוסף. א"ר אבא: ולא סוף דבר עד שיהלך ד' אמות אלא אפי' שהא כדי הילוך ד' אמות. רב אמר: צריך לחדש בה דבר, שמואל: אמר א"צ לחדש בה דבר. ר' זעירא בעי קומי רבי יוסי: מהו לחדש בה דבר? א"ל אפי' אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא". משמעות הדברים נראית כהבנה הראשונה של התוספות, שלשיטה זו תפילת מוסף היא חזרה על תפילת שחרית, אלא שמוסיף בה הזכרה על הקרבת הקרבן, וכך פירש ר"א פולדא. והרא"ש (ברכות פ"ג סימן יז) הביא בשם הראב"ד ראייה מגמרא זו שגם במוסף יש מקום ל"ח הברכות, ולכן אם טעה והתחיל ברכה יסיים, דלא כרמב"ם ורבנו יונה, ונראה שפירש את הירושלמי כדלעיל לכאורה דברים אלה אינם כשיטה שהצגנו, שתפילת מוסף כל עניינה הוא כנגד הקרבן, אלא זוהי תפילה שלמה נוספת שנתקנה בימים שיש בהם קרבן נוסף, ואפשר שהדברים

הברכה אמצעית מעניינו של יום. ואין הברכות הללו נחשבות לבטלה, שכן מעיקר הדין יש מקום להתפלל את כולן, אלא שאין שואלים צרכים לכתחילה ובדיעבד אם התחיל לא יפסוק (ברכות כא:; טושו"ע רסח). לעומת זאת, בתפילת מוסף, אם התחיל ברכה אחרת נחלקו הראשונים בדינו, ודעת הרמב"ם ורבנו יונה שפוסק מיד, משום שמעיקר תקנתה אין בה כלל מקום לבקשות נוספות (שו"ע שם סעיף ב בשם י"א).

ראינו לעיל שאין תשלומין למוסף. כך ביארו זאת התוספות (כו. ד"ה איבעיא להו): "לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף, דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל שאר תפלות דרחמי ניהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת". הרי שני טעמים: א. משום שאין מקום להזכיר הקרבנות, כלומר אף אם היה טעם להתפלל כדי להשלים את חסרון התפילה, אי אפשר לעשות כן מפני שהפסוקים אינם יכולים להיאמר. ב. אין כלל מקום להתפלל משום שסיבת התפילה אינה קיימת. כל תפילה סיבתה היא רחמים והסיבה אינה בטלה, אך סיבת תפילת מוסף תלויה בזמן וכיון שעבר הזמן אין כלל מקום להתפלל. לכאורה הטעם הראשון קשה, שהרי טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל שבת שתיים של שבת, אף שהתפילה שהחסיר הייתה תפילת חול, וכן להיפך, במנחה של שבת שמתפלל במוצאי שבת שתיים של חול (שם: ותוספות ד"ה טעה), ואם כן, למה לא יתפלל ערבית שתיים כתשלומין למוסף ויאמר י"ח ברכות? הרי שאף אם היה משלים תפילת מוסף, אי אפשר אלא לומר את הברכה האמצעית בנוסח של מוסף, ולולא כן אין כלל מקום לתפילה, שהרי אין זו תפילה נוספת אלא תפילה מסוימת בנוסח זה דווקא.

עולים בקנה אחד עם שיטת הירושלמי לגבי כל התפילות, שלא תוקנו מראש כנגד התמידים אלא שתלו אותן בהם, ראה לעיל הערה ב'. אמנם הרידב"ז כתב שמהתוספות עולה שלא פירשו כך, שהרי דחו את הגירסה (כנזכר לעיל), ואם זהו הפירוש מה הרויחו במחיקה. גם דברי הרשב"א לעיל, שהוכיח מהירושלמי כרש"י שאין צורך לומר את הפסוקים, לא יעלו יפה אם נפרש ששיטת הירושלמי היא שמוסף היא תפילה שלמה כשחרית ואין בה אלא הזכרה. אי אפשר להוכיח משיטה כזו לשיטת הבבלי בשאלת הצורך בהזכרה, שהרי לשיטת הבבלי כל עיקרה של התפילה היא אמירת המוסף, ואם כך יש מקום לדברי ר"ת שיש לפרט את הקרבן.

על פי הדברים האלה, הרי תפילה זו היא חיוב עצמאי לשלם פרים שפתינו, ואין לה עניין עם שגרת היום בו אנו עומדים. הגמרא (שבת כד.) דנה בשאלה אם תפילה זו נוספת לתפילות היום והיא כאחת מהן או שלא: "איבעיא להו: מהו להזכיר של חנוכה [על הניסים] במוספין [בשבת חנוכה ובראש חודש טבת], כיון דלית ביה מוסף בדידיה לא מדכרינן או דילמא יום הוא שחייב בארבע תפלות? רב הונא ורב יהודה דאמרי תרוייהו אינו מזכיר, רב נחמן ורבי יוחנן דאמרי תרוייהו מזכיר". למסקנא מזכירים, משום שלמרות שהחיוב בא מחמת הקרבן, סוף סוף התפילה כלולה בדיני אותו יום, כשם שנעילה שנגרמה מפני יום הכיפורים, יש בה גם מקדושת השבת שחל בה יום הכיפורים ומזכירים את השבת מכוח סברא זו.



ג.

תפילת מוסף בזמן המקדש

בברייתא (מגילה יז:) נאמר ששמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל ביבנה, ומקשה הגמרא (יח.): "וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? שכחום וחזר וסדרום". תקופה זו של מאות שנות תפילה כצורתה בזמן המקדש, הרי היא מוכחת מלשוננו היום, שאנו מכנים את תפילת העמידה של חול בשם 'תפילת שמונה עשרה', אף שכבר קרוב לאלפיים שנה יש בה תשע עשרה ברכות, מאז ימי שמעון הפקולי ביבנה (ברכות כח:).¹⁴⁴ לולא הושרש כינוי זה במשך מאות שנות המקדש בפי כל העם, לא היה מחזיק כך עד היום ללא סיבה¹⁴⁵. אך לכאורה, בזמן

ז). האריך בדברים הגאון רי"א הלוי זצ"ל (דורות הראשונים חלק ראשון כרך ה פרקים לט-מג, עמ' 144 והלאה), אמנם במאבקו להעמיד הדת על תילה ולהוציא מלבם של החיצונים, הפריז על המידה וכתב שלא היה שום שינוי של ממש מזמן המקדש לתקנת יבנה ואף עיקר לשון התפילה היה דומה (ראה פרק מג ומסקנתו בסופו).

ח). אולי הכינוי נותר כך מפני לשון המשנה: "בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה", אך גם במשנה קשה להניח שהייתה התפילה נקראת כך מפני תקופה קצרה יחסית. בברייתא שבירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג, תעניות פ"ב ה"ב) נראה שמתחילה כללו ברכת את צמח דוד עם בונה ירושלים והיו שבע עשרה ברכות, ולאחר שהוסיפו ברכת המינים היו שמונה עשרה (הדבר תלוי בגירסת הירושלמי ובהבנתו, ראה שנות אליהו ברכות פ"ד מ"ג).

שהיה המקדש קיים והקרבות קרבים על גבי המזבח, לא היה מקום לתפילה במקום קרבן אלא כבקשת רחמים בעלמא, ואם כך, על פי מה שהתבאר לעיל שתפילת מוסף עניינה הוא לשלם פרים שפתינו ולא לבקשת רחמים ככל תפילה, האם היו מתפללים אותה בזמן המקדש?

והנה עדותו של רבי יהושע בן חנניה לפנינו (סוכה נג.): "תניא אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד: שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה, משם לקרבן מוסף, משם לתפלת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתייה, משם לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים^ט, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה".

גם במשנה (תענית כו.) נאמר שאנשי מעמד היו מתפללים שחרית מנחה ונעילה, ופשטות לשון המשנה שגם תפילת מוסף היו מתפללים בימים שיש בהם קרבן מוסף, שנאמר שם: "בשחרית במוסף ובמנחה נכנסין וקורין על פיהן", וכל עניין המעמדות הרי הוא בפני הבית. אמנם הרמב"ם (פ"ו מהלכות כלי המקדש והעובדין בו ה"ד) פירש שאנשי מעמד היו מתפללים בכל ימות השנה תפילה נוספת בין שחרית למנחה, וזוהי תפילת מוסף שנאמרה כאן, ואין זו התפילה הנוספת של יום שמקריבים בו מוסף.

תוכן התפילות בזמן המקדש היה שונה. כך כתב התשב"ץ (שו"ת ח"ב סימן קסא): "ובלא ספק שאין נוסח התפילה שאנו מתפללין היום כנוסח שהיו מתפללין בפני הבית, שאנו מתפללין שתחזור מלכות בית דוד למקומה ושיבנה בית המקדש במהרה בימינו ושיתקבצו נפוצותינו, והם היו מתפללין שתתקיים מלכות בית דוד²

ט). יש לעיין מדוע התפללו שחרית ומוסף לאחר הקרבת הקרבן, ואילו תפילת המנחה התפללו לפני הקרבת תמיד של בין הערביים.

י). ראיה זו לקיומן של התפילות בזמן המקדש הביא כבר התשב"ץ (ראה להלן), וציין שבירושלמי (סוכה פ"ה ה"ב) הובאו דברי ריב"ז בלי התפילות, כך נאמר שם: "א"ר יהושע בן חנניה: כל ימים של שמחת בית השואבה לא היו טועמין טעם שינה כל עיקר, בתחילה היו הולכין להקריב תמיד של שחר משם היו הולכין להקריב את המוספין ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות ומשם היו הולכין לוכל ולשתות ומשם היו הולכין לתלמוד תורה ומשם היו הולכין להקריב תמיד של בין הערבים ומשם היו הולכין לשמחת בית השואבה".

2. בפשטות דברי התשב"ץ הללו מתייחסים לימי בית שני, וקשה שהרי לא היתה אז מלכות בית דוד? ובגמרא (יומא נג ע"ב) נאמר שהכהן הגדול היה מתפלל ביום הכיפורים: "לא יעדי עביד שולטן מדבית

ושלא יחרב בית המקדש ושלא יגלו ישראל מארצם, וכן כהן גדול כשהיה מתפלל ביום הכיפורים ברכת רצה לא היה מתפלל אותה על נוסח שלנו"א).

כאמור, בתפילת מוסף כל עניין התפילה וכוונתה שונה. לכאורה פשוט שלא היה מקום אז להזכיר את פסוקי הקרבן ואף לא היו אומרים: "ונעשה לפניך תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם". תפילתם הייתה שתקובל העבודה ברצון. יותר מאשר הבדל בנוסח הבקשה יש הבדל מהותי בכוונת התפילה. בזמן שיש קרבן כוונת התפילה היא להעלות את הקרבן לרצון ולכוון את הלב לשמים, כלשון הברייתא (תענית כז:): "ת"ר אנשי משמר [גירסת הגר"א ועוד: מעמד] היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון", ואילו כשאין קרבן, התפילה היא הקרבן ואין לנו אלא עבודה שבלב. הקבלת דיני תפילת מוסף לדיני הקרבן, כמו שראינו בדיני תפילת נדבה או תשלומין, מתיישבת על הלב בזמן שאין קרבן והתפילה באה תחתיו. בזמן המקדש שהתפילה היא שיעלה הקרבן לרצון, אפשר שיש מקום להרחיב את דיני התפילה יותר משל הקרבן ולהתפלל גם אם עבר זמנו וגם יותר מפעם אחת.

ד.

מוסף הרגלים - תפילה לחידוש העליה לרגל

נבואה להביט בתפילות המוספים של מועדינו, האם אמנם אין בהם אלא זכירת קרבן מוסף או שמא יש בהם בקשות והזכרות נוספות. הברכה האמצעית בכל המוספים יש בה פתיחה מעניינת של יום ותפילה לחזרתנו לציון להקריב את הקרבן, בחלק מהנוסחאות יש כאן פירוט של קרבן היום (כפי שהתבאר), ולבסוף יש

יהודה (ולא יסור שבט מבית יהודה - רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א), ולעיל (נב ע"ב) הסיקה הגמרא שהמשנה עוסקת בימי בית שני וקשה כנ"ל. וניתן לדחוק בגמרא שהכוונה היא שלא תיבטל מלכות יהודה, שזה היה שמה של מלכות בית חשמונאי אך לשון הרמב"ם נראית כמתייחסת לפסוק (בראשית מט י) בברכת יעקב ליהודה שהמכלות תהיה מזרעו, וצ"ע.

יא. רש"י (ברכות יא: ד"ה ועבודה) כתב נוסח ברכת רצה של אנשי משמר בבית המקדש: "בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה: רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון אי נמי שאותך לבדך ביראה נעבוד".

תפילת חתימה כבכל תפילות אותו יום⁽²⁾. אך בשלוש הרגלים נוספה תפילה לפני החתימה: "או"א מלך רחמן רחם עלינו" וכו'. מה עניינה של תפילה זו?

בתפילת 'ומפני חטאנו' המתארת את העדר המקדש ישנו הבדל קל בין הרגלים לראש השנה ויום הכיפורים. באלה אנו מתאוננים: "ואין אנחנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך", ואילו ברגלים מוסיפים: "ואין אנחנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך". אלה ימים של עליה לרגל וראיית פנים בעזרה את פני האדון ה', ועתה אנו חסרים זאת. אך בבקשה עצמה שב הנוסח ומשתווה: "יהי רצון מלפניך... מלך רחמן שתשוב ותרחם עלינו ועל מקדשך... ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו". ברגלים נוספה תפילה אחרי פסוקי הקרבן, בה לא מוזכרת כמעט עבודת הקרבנות, ובסופה אומרים את הפסוק המחייב הבאת עולת ראייה. עיקרה הוא תפילה לשיבת העליה לרגל וחגיגתו במקדש: "והשב כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרם... ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך..."⁽³⁾.



יב). בחול המועד החתימה היא כתפילת יום טוב, ובראש חודש הנוסח הוא ייחודי לתפילת מוסף, שכן בתפילות היום מזכירים את ר"ח בעבודה בלבד. ואמנם בשונה מכל תפילות המועדים, בחתימת תפילת ראש חודש נעדר הנוסח הקבוע: "קדשנו במצוותיך... וטהר לבנו לעבדך באמת", ולא זו בלבד, אלא גם בשבת וראש חודש, שהחתימה משולבת בשל שבת, אין אומרים תפילה זו [בנוסחאות האשכנזיות] אף שבכל שבת אומרים אותה, ויש כמה סידורים אשכנזיים שהביאו לומר זאת בשבת ראש חודש, כנוסח עדות המזרח.

יג). בתחילת הלכות בית הבחירה מעמיד הרמב"ם את מטרות המקדש על שתיים: "מצות עשה לעשות בית ליי", מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה". הרי שחגיגת הרגלים היא מטרה העומדת לעצמה בנפרד מכלל עבודת הקרבנות. כך בספר המצוות בשורש יב: "שיהיה לנו בית מוכן, יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים" ובדומה לכך במצוות עשה כ: "והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה". מטרה זו כעומדת לעצמה יכולה לעורר בנו געגועים למקדש ביתר שאת, גם בעוד שאנו מתקשים אולי לשאוף בכל לב לעבודת הקרבנות שבעונות היא זרה לתחושתנו (ראה בכוזרי [ג], נג] שהשווה תחושה טבעית לפעולות הקרבת קרבנות לולא ציווי התורה, לתחושת רווק כלפי חיי אישות).

ה.

מוסף של ראש השנה והוספותיו

תפילת מוסף ביום זכרון תרועה שונה במניין ברכותיה. בכל תפילות שבת וימים טובים, וראש השנה בכללם, שבע ברכות הן: שלוש ראשונות, קדושת היום ושלוש אחרונות. תפילת מוספים של ראש השנה תשע ברכות נתקנו בה, שלוש אמצעיות - מלכויות, זכרונות ושופרות. אמנם אין תוספת זו מעניין תפילת מוסף ולא נתקנה עבורה דווקא. לדעת הרז"ה (המאור הקטן סוף ראש השנה ד"ה ואני אומר) בכל תפילות ראש השנה מתפללים תשע ברכות, והרשב"א (לב: ד"ה מאי שנא, וכן הר"ן על הרי"ף ובחידושו) כתב שלכאורה משמע כך מסוגיית הגמרא. במשנה (שם) נאמר שהשני מתקיע, כלומר שסדר התקיעות נתקן במוסף ולא בשחרית, והגמרא מבקשת לכך טעם⁽⁷⁾. והרי אם שלוש אמצעיות אינן אלא במוסף הטעם פשוט, שכן צריך לתקוע על סדר הברכות ואיך יתקעו בשחרית? אמנם הרמב"ן (מלחמת ה' שם) וכל הראשונים חלקו על הרז"ה וכך מנהג כל ישראל, וגם הרז"ה עצמו העיד שאין נוהגים כדבריו. וביאר הרשב"א שקושיית הגמרא היא מדוע אומרים את הברכות במוסף, יאמרו בשחרית ויתקעו⁽⁸⁾? והשיבו שלא נתקנו בה אלא מפני שלא יכלו לתקוע בשחרית בשעת הגזירה ואיחרו הברכות והתקיעות למוסף.

יד). הגמרא ניסתה להשיב שהוא מפני "ברוב עם הדרת מלך", ולפי דרכנו למדנו שבזמנם היה בית הכנסת הומה בתפילת מוסף יותר מאשר בתפילת שחרית של ראש השנה, וכך היה גם אילו היו תוקעים ואומרים את כל הברכות בשחרית. מאידך, מצאנו בירושלמי (תעניות פ"א ה"א) שבשחרית של שמיני עצרת היה כל העם, שנתנו טעם לכך שמתחילים להזכיר גבורות גשמים במוסף: "ויזכיר מבערב? לית כל עמא תמן [אין כל העם נוכחים בערבית של ליל יו"ט]. ויזכיר בשחרית? אף הוא [מי שלא היה בערבית] סבור שמא הזכירו מבערב והוא הוי מדכר [והוא יזכיר בערבית בביתו שלא כדין], מכיון דהוא חמי לון דלא מדכרין בקדמיתא [בשחרית] ומדכרין באחריתא [במוסף] אף הוא יודע שלא הזכירו מבערב". האם יש כאן שינוי הרגלים בין בני בבל לבני ארץ ישראל? והלוא גם בבבלי באו לתת טעם למשנה שתוקעים במוסף.

טו). לשונו של הרשב"א היא: "יברך אף שחרית ויתקע על סדר ברכות", וקצת משמע שכוונתו שיברך גם בשחרית בשביל התקיעות ובמוסף בשביל המוסף, אך צ"ע מניין שיש תקנה לברך דווקא במוסף? ואם כבר בירך בשחרית ויצא ידי חובה, מדוע יברך שוב? לשון הר"ן (ט. מדפי הרי"ף) היא: "איכא למימר דהכי קאמרינן אמאי לא תקון רבנן ט' בשחרית כי היכי דנתקע בשחרית". ויש לבאר בלשון הרשב"א שלא רק יתקע בשחרית אלא אף הברכות יאמר בשחרית (ומשקל דבריו אינו 'יברך אף שחרית' אלא 'אף יברך שחרית').

כלומר, מצוה להזכיר בראש השנה לפני ה' ענייני מלכויות, זכרונות ושופרות, ותיקנו שקיום מצוות היום לתקוע בשופר יהיה על סדר הברכות הללו. ברכות אלו צריכות להיאמר בתוך תפילה, ובחרו בתפילת מוסף מחמת שנאנסו ולא יכלו לעשות כן בשחרית. נמצאנו למדים שיכולים חכמים להוסיף בתפילת מוסף עניינים שצריך לאמרם בתפילה כלשהי, גם אם אינם מעניין המוסף עצמו.

הראשונים דנו בהזכרת מוספי ראש חודש בתפילת מוסף של ראש השנה. התוספות כתבו (ביצה טז. ד"ה איזהו, וכן בר"ה ח: ועוד): "ותקן ר"ת לומר במוסף מלבד עולת החדש וגו' וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה". כלומר, עולת החודש כוללת שני פרים, איל אחד ושבעה כבשים, כולם עולות, ובנוסף יש להזכיר את השעיר לחטאת של ראש חודש ולכן אמר שני שעירים לחטאת (דלא כרבנו משולם שיש לכסות את השעיר, שלא הוזכר בתורה אלא עולת החודש). הרא"ש (סוף ר"ה) הביא את דברי ר"ת והוסיף: "והכי איתא בירושלמי: רב מפקד לתלמידיו לאדכורי מוספין ועולת החודש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן", אך בירושלמי לפנינו לא נמצא. להלכה השו"ע (תקצא סעיף ב) פסק שלא לומר כלל פסוקי מוסף בימים טובים (לעיל הערה ג), והרמ"א כתב לעשות כר"ת. בשו"ת נודע ביהודה (תניינא או"ח סימן קכז, הובא בשערי תשובה תרכא ה) פקפק על אמירת המשך הפסוק: "ועולת התמיד ומנחתה", שהרי כבר אמר: "ושני תמידים כהלכתם", וכתב שהרמ"א נמשך אחר בעל תרומת הדשן. בחשק שלמה (סוף ר"ה) דן על סדר ההזכרות אם להקדים החטאת לעולת החודש או להיפך, כמו בכל מוסף שהשעיר אחר העולה עי"ש, ועוד כתב בשם אחיו שאין לעשות כדברי הנוב"י לדלג "ועולת התמיד" משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ונכון לדלג התיבות "ושני תמידים כהלכתם". והנה התרוה"ד (שו"ת קמג) דן היכן לומר "מלבד עולת החודש", וכתב לאמרה אחרי "ומנחתם ונסכיהם כמדובר" וכו', כדי שלא תיחשב חזרה שלא לצורך על התמיד, שכן אינו אלא אומר הפסוק כלשונו. בלוח ארץ ישראל מביא הערת רנ"צ וייס בשם רבנים אחדים להוסיף מילת "כאמור" לפני "מלבד עולת החודש" וגו', וכך אין חזרה מוכרחת על התמיד אלא כקורא פסוק וכסברת תרוה"ד, ולא קשה קושיית הנוב"י.



ו.

מוסף של יום הכיפורים - סדר העבודה

בתפילת מוסף של יום הכיפורים מוסיף שליח הציבור אמירת סדר עבודת הכהן הגדול. מנהג זה מוזכר כבר בגמרא (יומא לו:; נו:; טושו"ע תרכא ד). אך בתפילת היחיד איננו מזכירים אלא את קרבן המוסף, ולנוסחאות שמזכירים את הפסוק בכל יו"ט אומרים את הפסוק המפרט את הקרבנות ולא את קרבנות סדר היום. אלא שבמקום "ושעיר לכפר ושני תמידים כהלכתם" שאומרים בכל יו"ט, יש אומרים "ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתם", והיינו השעיר החיצון שהוא מכלל המוסף, ושעיר הנעשה בפנים שעלה עליו הגורל לה', בן זוגו של השעיר לעזאזל. יש מוסיפים: "מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתם ונסכיהם", והכוונה אחת היא, ואין מקום לומר את שתי ההוספות. אם אומרים את שניהם יש לומר "כאמור מלבד חטאת הכיפורים", כלומר, שזהו הפסוק שבו נאמר מה שאמרנו, אלא שבשונה מראש השנה, כאן אין זה פסוק שלם, ובחשק שלמה (הנ"ל) כתב משום כך שאחר "ועשרון לכבש" לא יאמר "ויין כנסכו ושעיר לכפר", אלא יאמר את כל הפסוק כלשונו: "שעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם", ואפשר שנכון להוסיף גם תיבת "כאמור" לפני "שעיר עזים" שהוא תחילת הפסוק.

קרבנות סדר עבודת יום הכיפורים חמשה הם: פר לחטאת ואיל לעולה משל כהן גדול, ומשל ציבור שני שעירים לחטאת (אחד לה' ואחד לעזאזל) ואיל לעולה. חטאת הכיפורים מכוונת לשעיר הפנימי, שהרי פרו של כהן גדול חטאת יחיד היא ומממונו בא, ומדוע נזכירו בתפילה?^{טז} שעיר שני של ציבור משולח לארץ גזירה ואינו קרב במקדש ואין נחוץ להזכירו בתפילה. איל לעולה של כהן גדול קרבן יחיד הוא^{יז}, אך איל העם הקרב עולה, מדוע לא נזכרנו?

טז. אמנם זיכתה אותו התורה לכל הכהנים, אך קרבן השבט הוא ולא קרבן הכלל (יומא נ., נא:).

יז. בחשק שלמה (שם) כתב שמוטב לומר "מלבד חטאת הכיפורים", מלומר "ושני שעירים לחטאת", שבכך כוללים גם את פרו של כהן גדול שרק בו יש כפרה לכהנים, שאינם מתכפרים עם ישראל בשעיר הפנימי (משנה בתחילת שבועות). ואף שאין זו כוונת התורה שם, יכול המתפלל היום לכוון לפרו של כהן גדול, והלשון סובלת זאת, שכן בסוף פרשת תצוה הוא קרוי "חטאת הכיפורים". אך לכאורה אם עולה ההזכרה לפר זה, מה טעם יש להזכיר את הפר לחטאת ולא את האיל לעולה שבא משלו?

על איל זה נחלקו תנאים בברייתא (יומא ג.): "רבי אומר: איל אחד הוא האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים, רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: שני אילים הם, אחד האמור כאן ואחד האמור בחומש הפקודים". ובפרק בא לו (ע): העמידה הגמרא את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי עקיבא על סדר הקרבת הקרבנות כשיטת רבי, וכך פסק הרמב"ם (עבודת יו"כ פ"א ה"א). נמצא שאיל זה כלול בפסוק המפרט את קרבן המוסף^(ח), ולא נותר להזכיר אלא את השעיר הפנימי. נמצא שלמנהג זה מזכירים גם בתפילת היחיד את סדר יום הכיפורים בנוסף על קרבן המוסף^(ט).

יח. מדוע פירטה התורה איל זה פעמיים? באיל זה מתקיימות שתי מצוות. הוא משמש כחלק מקרבן מוסף וגם כחלק מסדר עבודת הכהן הגדול. יש בכך עניין חריג, שמעשה מסוים מהווה חלק משתי מצוות נפרדות. יש חילוק בין חלקו של האיל במוסף ובין חלקו בעבודת היום. המוספים אינם מעכבים זה את זה, וגם אם יחסר האיל יקריבו את הפר ושבעת הכבשים של המוסף (משנה מנחות מט., גמרא מה., רמב"ם תמידין ומוספין פ"ח ה"כ), אך קרבנות יום הכיפורים מעכבים זה את זה ואם חסר האיל אין עבודת יום הכיפורים כשרה (שהרי רק הסדר אינו מעכב באיל מפני שאין עבודתו בפנים, יומא ס., והרמב"ם [עבודת יום הכיפורים פ"ה ה"ג] כתב שהאיל שקרב קודם לעבודת היום הנעשית בפנים אינו כלום והוא משום מחוסר זמן, ע"פ גירסא ביומא סב.; ראה באור שמח וכן בחידושי מרן ר"ז הלוי בהלכה זו בשם הגר"ח, ושם בפ"א ה"א בשני דיניו של האיל כמו שהתבאר).

ידועים דברי הגר"א (בהדפסת חלק א של חיי אדם נשאר גליון חלק, והביא ביאור זה ממחותנו הגר"א, ברוך שמסר עולמו לשומרים. הועתק משם גם לספר הכתב והקבלה ויקרא טז, ז) ע"פ המדרש (ויקרא רבה כא ז) שאהרון היה כסדר הזה בכל עת שרוצה להיכנס אל מבית לפרוכת, וכך פשוטם של המקראות, שכל הפרשה נאמרה לאהרון בכל עת, ורק בסוף הפרשה נאמר: "והיתה לכם לחוקת עולם בחודש השביעי בעשור לחודש" וגו'. כאשר היה מבקש אהרן לבוא אל הקודש שלא ביום הכיפורים, היה עליו להביא איל זה משל העם גם לדעת רבי. אלא שלדורות, שנעשה סדר זה רק ביום הכיפורים שיש בו ממילא איל בקרבן מוסף, דרש רבי מ'איל אחד' שיוצאים ידי חובת האיל של סדר היום באיל שקרב למוסף.

נוכל לעמוד בזה על רעיון בעבודת היום. גם מעשה מצוה שעושה האדם שלא מחמת קדושת יום הכיפורים, בעשותו אותם ביום הכיפורים יכול הוא להחיל עליהם את קדושת היום. לא רק הוידוי ותפילות שנתקנו ליום הקדוש מהוות את סדר היום, אלא כל ברכה וכל מעשה מצוה מתקדש בקדושת הזמן ועולה לרצון כחלק מסדר היום.

יט. בספר סדר עבודת יום הכיפורים לרב ירוחם פוברסקי (פתח דבר אות ד), הביא את דברי הריטב"א (ר"ה לד: ד"ה מתני') שהש"ץ אומר "אוחילה לאל" בתחילת מלכויות, משום שבברכות אלה הוא מוציא ידי חובה גם את הבק, וכתב שיש לבאר גם ביום כיפור שאומר הש"ץ "אוחילה לאל" לפני סדר העבודה, משום שהיחיד אינו אומר סדר העבודה בתפילתו והש"ץ הוא כמוציא את הרבים בזה. לדברינו את עיקר קרבן היום אומר גם היחיד, והש"ץ מפרט יותר (אגב, הרמב"ם בסדר התפילות כתב "אוחילה

אלא שעל הזכרה זו בכל צורותיה פקפק הנודע ביהודה (שם), זה לשונו: "ואמנם מה שדלגו במוסף יוה"כ מלבד חטאת הכפורים טוב עשו, כי חטאת הפנימי אינו מן המוספים ועיקרו בפרשת אחרי בקרבנות היום. וגם אין פירוש לנוסח זה במקום זה, כיון שכבר אמר ושני תמידים כהלכתם איך יאמר אח"כ פסוק מלבד חטאת הכפורים ועולת התמיד וגו' ואטו שלשה תמידין יש? והאומרים אותו אין להם לומר רק מלבד חטאת הכפורים ולא יותר... והנה נתיישבתי משעיר הפנימי אף שאיננו מן המוסף ממש מ"מ ראינו שהתורה הזכירה בפרשת פינחס שעיר זה, שהרי כתיב מלבד חטאת הכפורים, ורבינו הגדול בפרק י מהלכות תמידין ומוספין שהזכיר שם מוסף יוה"כ הביא ג"כ שעיר הפנימי אף שלא הזכיר שם שארי קרבנות היום, שמע מינה שחטאת הכפורים הפנימי שייך קצת לקרבן מוסף. ולכן אי לאו דמסתפינא אמינא לומר גם ביה"כ ושני שעירים לכפר כמו בר"ה ואז לא יסיים כלל מלבד חטאת הכפורים. ומי שאינו רוצה לומר ושני שעירים יסיים מלבד חטאת הכפורים אלו השלש תיבות ולא יותר".

כפי שראינו, ברגלים מתחננים לשיבת העליה לרגל וראיית פנים בעזרה, בראש השנה מוסיפים את הברכות המיוחדות ליום זה, אף שאין להם עניין עם המוספים כלל. ומדוע סבר הנודע ביהודה שאין מקום להוסיף במוסף דבר על הקרבן שבפרשת פנחס, ולא נתיישבה דעתו אלא בכך שחטאת הכיפורים הוזכרה בפרשה? אם הוסיפו עניינים שאינם מן הקרבן, מדוע אין מקום להוסיף את הזכרת סדר יום הכיפורים, והרי שליח הציבור מוסיפו בפירוט גדול בתוך תפילתו ומאי שנא? וצ"ע.



לאל" בנוסח התפילה של ראש השנה ולא ציין שרק הש"ץ אומר, ואפשר שזה על פי המנהג שאין היחידים מתפללים כלל מוסף של ראש השנה אלא רק הש"ץ מוציאם, וכך נוהגים עדת יוצאי תימן הנוהגים על פי הרמב"ם, אף שבהלכות לא כתב כך, אלא כתב [הלכות תפילה פ"ח ה"י]: "לפיכך אם רצה היודע לסמוך בשני ימים אלו על תפלת ש"ץ להוציאו ידי חובתו הרשות בידו".

ז.

העומר ושתי הלחם

יש לשאול מדוע לא קבעו תפילה כנגד קרבנות שקבוע להם זמן, כשם שקבעו תפילה למוספים? ביום שני של חג המצות מניפים את העומר ומביאים עמו כבש לעולה, ובעצרת מביאים את מנחת שתי הלחם וקרבנות הקרבים על הלחם: פר, שני אילים ושבעה כבשים לעולה, שעיר לחטאת, ושני כבשים לשלמים.

אפשר ליישב שקרבנות אלה אינם באים לכתחילה כדי לרצות, אלא כדי להתיר את החדש, העומר במדינה ושתי הלחם במקדש (פסחים עז.), ולכן אינם נחשבים קרבן ריצוי שיש לשלם פרים שפתינו. יתירה מזו, הרי החדש מותר במדינה ללא קרבן, בזמן שאין מקדש, בהאיר המזרח של ט"ז או י"ז (מנחות סח.), ואם כך מה נשלם בשפתינו? הרי המזרח האיר תחת המנחה. שתי הלחם הלוא אינם אלא כדי להתיר במקדש, וכאשר בעוונות אין מקריבים מנחות במקדש אין צורך להתיר מנחה חדשה.

הגמרא אכן מגדירה את מנחת העומר כאינו ראוי לעבודה שלכן לא פסלה בו מחשבה (מנחות ה:): "ורבא אמר: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושירה נאכלין ואינה צריכה מנחת העומר אחרת להתירה, שאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה... ובדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר דלא חזיא דחדוש הוא [כגון מנחת חטין אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראויה אלא לעבודה זו בלבד להתיר ולא משום קרבן אתיא - רש"י]". אך לאחר מכן דנה הגמרא האם יש דבר שאסור להדיוט ומותר לגבוה (שם): "אמר רב: משום דאיכא למימר מנחת העומר תוכיח שאסורה להדיוט ומותרת לגבוה. מה למנחת העומר שכן מתרת חדש? בשביעית. שביעית נמי שכן מתרת ספיחין? בשביעית כר' עקיבא דאמר ספיחין אסורים בשביעית". כלומר, יש עומר שאינו מתיר דבר ולמרות זאת הוא קרב, אף שהוא אסור להדיוט. ולמדנו שהעומר אינו רק בגדר מתיר אלא חובה גמורה הוא.

אפשר לומר שתפילת המוספים נתקנה כנגד כל קרבן שנוסף על התמידים, וקרבנות אלה קרבים בימים שיש בהם קרבן מוסף ואנו מתפללים בהם תפילת

מוסף ולכן אין צורך להוסיף עוד תפילה. הזכרת הקרבנות אינה מעכבת ויוצאים ידי חובה בהזכרת "ונעשה לפניך חובותינו", ולשון זו יכולה לכלול כל חובות היום. יש להוסיף שבתורה אין קרבן ששמו מוסף, אלא בכל יום מועד אמרה תורה להקריב כך וכך. השם 'קרבן מוסף' יכול לכלול כל קרבן קבוע המוסף על קרבנות התמיד. כשם שמוספים על התמיד שני פרים, איל, שבעה כבשים ושעיר בעצרת האמורים בחומש הפקודים, כך מוספים גם פר, שני אילים, שבעה כבשים, שעיר ושני כבשים האמורים בתורת כהנים. וכן בקרבן העומר המוסף על התמיד ועל המוסף של יום שני של חג המצות. בלשון חכמינו נקראים מוסף הקרבנות המפורטים בפרשת פנחס, אך אפשר שהתפילה המוספת כוללת על כל החובות שנוספו באותו יום. אמנם יש להעיר מדוע אין מזכירים קרבנות אלה לכתחילה כמו את קרבנות המוסף?

והנה במוסף של עצרת כתוב בסידורים רבים: "ושני שעירים לכפר", והם שעיר המוסף ושעיר החטאת שעל הלחם. הרי שמזכירים את השעיר אך לא את קרבנות העולה והשלמים שעל הלחם. אלא שבפסוק הפותח את קרבן מוסף נאמר: "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם", ובכך אפשר שכלולים כל הקרבנות הבאים בגלל הלחם. זאת, בדומה לתירוצו של הנודע ביהודה לעיל על חטאת הכיפורים, שהוזכרה בתורה בכלל המוסף ולכן נחשבת מכלל המוסף וראוי להזכירה, אלא שיוצאים את ההזכרה באמירה זו עצמה². ואמנם, כל עניינו של

כ). בחבל נחלתו (לרב יעקב אפשטיין, ח"ח סימן יג) הקשה מדוע אין מזכירים שתי הלחם בתפילה, והביא מדעת זקנים (במדבר כח כה) שהקשו מדוע לא הזכירה התורה את הלחם והקרבנות שעמו בחומש הפקודים כמו שנאמר מלבד עולת התמיד, ותירצו שהם כלולים בתחילת הפסוק 'בהקריבכם מנחה חדשה'. וראה שם שלא רצו להזכיר חטא ולכן לא מזכירים קרבנות אלה כדי לא להזכיר את השעיר, ואמנם למעלה הבאנו נוסחאות שמדקדקים דווקא לומר 'ושני שעירים לכפר', אך בדעת זקנים שם בהמשך כתוב שאין אומרים כך (וראה לוח ארץ ישראל לרי"מ טוקצ'ינסקי).

עוד הביא בעל חבל נחלתו (ח"ט סימן יד): "בין הראשונים, מצאתי בפירוש משיבת נפש (ויקרא כג, טו-טז), ששאל שאלתנו ונתן תשובה שונה: "ומאז (אצ"ל: ומאד) יש תימא למה אנו אין מזכירין הקרבן האמור בפ' אמור בתפלה כמו אותו קרבן האמור בפ' פנחס, ויעלו לנו כאילו הקרבנות על המזבח, שנאמר ונשלמה פרים שפתינו. ושאלתי מרבתי ולא מצאתי אחד מהם שהשיב לי כהוגן. ונ"ל שאין שילום שפתינו שייך רק בקרבן שכולו כליל ולא נמצא לבן אדם הנאה בו, כמו כן אין אנו נהנין מן הדיבור, והיינו עולה שמקריבין בפ' פנחס הוא כולו כליל, אכן בקרבן ביכורים שנאכלת והעולה טפל לה שנאמר והקרבת על הלחם, פי' בשביל הלחם אין שייך לומר שישלמו שפתינו אותו קרבן, והבן".

חג השבועות הוא יום הבאת מנחה חדשה, ורק בשל המנחה נקבע כמקרא קודש, כפשוטם של המקראות בפרשת אמור. תחילה הצטוונו להביא מנחה חדשה ביום החמישים, ועליו קרבנות רבים כאמור, ורק לאחר מכן ציוותה התורה: "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש". וכך, כאמור, בפרשת פנחס פתחה התורה בהקרבת המנחה כהגדרת היום, עוד בטרם ציוותה להקריב בו מוסף. שונה מכך מנחת העומר, שאינה רמוזה בפרשת פנחס במוסף של חג המצות, ואמנם גם בעניינה אינה שייכת דווקא לעניין הפסח, ראה בספר החינוך (מצוה שו משרשי המצוה).

עוד יש לעיין מדוע לא תקנו תפילה כנגד קרבן פסח, והרי ביום זה אין קרבן מוסף ואין תפילה שניתן לכלול בה את הקרבן, ואף שהוא קרבן יחיד ודומה לקרבן ציבור משום שבא בכנופיה ודוחה את הטומאה מפני שזמנו קבוע (יומא נא.), מדוע לא תיקנו תפילה לשלמו בשפתינו? ויתכן שהפסח הרי שונה מכל הקרבנות, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה (משנה פסחים עו:). ואין בו ריצוי לשלמו בשפתינו. גם אפשר שבהגיע זמנו אנו מצפים שנוכה להקריבו בחודש השני, למאן דאמר שאם נבנה בין ראשון לשני מביאים פסח שני (תוספתא פסחים פ"ח ה"ה, ירושלמי פ"ט ה"א).

עוד יש מקום עיון מדוע לא מזכירים ניסוך המים במוספי החג.



ח.

סיכום

קרבן מוסף נוסד כנגד הקרבן. בזמן שזכינו להקריבו הייתה התפילה על ריצויו, וכיום אנו מתפללים להשבתו בקרוב ומקיימים 'ונשלמה פרים שפתינו'. תפילה זו אינה אלא בעוד שהזמן כשר להקרבה ואין לה תשלומים לאחר הזמן. אין מתפללים אותה בנדבה, ויש המחייבים אותה רק בציבור. נוסחה מתייחס לקרבן, אין בה מקום לבקשת רחמים ככל תפילה, ואין יוצאים ידי חובה ללא התייחסות לקרבן המוסף.

עם זאת, מתפללים בתפילת מוסף על חידוש עליה לרגל וחגיגתו, ממליכים את ה' ומעלים את זכרוננו לפניו בשופר, מזכירים את עיקר קרבנות יום הכיפורים,

ואף רומזים את מנחת שתי הלחם בעצרת. אך את מנחת העומר וקרבנו לא מזכירים, אולי מפני שעיקרו להתיר הוא בא ולא לרצות, ובנוסף אין צורך להתיר חדש בזמן הזה שניתר כשהאיר המזרח. אך אפשר שלמרות שאינו מוזכר במפורש, התפילה כוללת כל קרבן קבוע המוסף על התמיד. קרבן הפסח אינו מחייב הזכרה, אולי מפני שעיקרו לאכילה ואולי מפני שאנו מצפים להקריבו עוד באותה שנה בחודש השני.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ז' ◆

הערות הקוראים על גיליון ז'

הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "בעניין

תקיעות על סדר הברכות" (עמוד ט"ו)

יש להוסיף שלפי מה שכתב המג"א (תקצ"א א') שא"א לצאת בימינו בתפילת היחיד מהש"ץ כיון וכיום נהוג להוסיף פיוטים בתפילה (ואפי' על הש"ץ בעצמו דן שם הפמ"ג אי יוצא יד"ח תפילה ידיה בכך), לכאורה לא יתכנו כלל דברי הרי"ז לפי הרי"צ גאות, שהלא כל דבריו אינם אלא היכא שיכול לצאת מהש"ץ, דו"ק ותשכח.

אולם בעיקר דבריו של המג"א העיר בצדק חכ"א, דהאיך יתכן שנאמר שאין תפילת הש"ץ מוציאה אפילו את עצמו כיון ומוסיף בה פיוטים המהווים כעין הפסק, ואם כן לשם מה היא תפילה זו. ואין כאן מקום להאריך בזה אך בקצרה נאמר שלכאורה נראה מדברי המגן אברהם שהבין שכיום תפילת הש"ץ אינה להוציא יד"ח לא את הרבים ולא את עצמו, אלא עקירה לעצם שם תפילת הציבור בהיותה כוללת קדושה בציבור וכן סדר התקיעות בר"ה וסדר העבודה ביוה"כ, ולכן ככזאת אין מניעה מלהוסיף ולהרחיב בה בפיוטים, אף שכאמור א"א לצאת בה עצם חובת התפילה בנוסח שתיקנו חכמים, עי'.

המחבר



הערה על מאמרו של הרב שמואל ישמח "סוגיית שופר של

איל" (עמוד כ"ב)

הרב שמואל ישמח בירר ב' משניות דשופר לדעת הרמב"ם, ותמה למה נחלקו לב' משניות בגמרא ושראה בגמרא כת"י מינכן שאין המשניות בגוף הגמרא, ויש להעיר כי שם הובא המשנה בצדדין של הגמרא, ובאמת מלפנים הובא בכל פרק כל המשנה ואח"כ כל הגמרא, ואח"כ התחילו לחלקם, ואצלנו נשאר כמקודם בכמה מקומות כגון פרק האחרון דברכות וג' פרקים דתענית ופרק א' דסנהדרין,

האוצר ♦ גיליון ח'

ולכן יש מקומות שפירוש רש"י ותוס' על המשנה נמצא בגמרא והוצרכו לצייןם על הגליון וכדומה, כי לא כל אחד חילק המשניות כחבירו, ועכ"פ אין לדקדק הרבה בזה (וברי"ף חולקו המשניות ליותר קצרים וגם במשניות עצמן יש חילוקי ספרים בחילוק הסעיפים).

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב יצחק מאיר יעבץ "קריאת שמע וברכותיה" (עמוד מ')

כתב שהטעם שברכת גאל ישראל היא לאחריה (של ק"ש) ולא לפניה כב' הברכות הראשונות, משום שהיא כנגד הזכרת יצי"מ שאין חובתה אלא רק מדרשת הכתובים ואינה עיקרית כחיוב ב' הפרשיות הראשונות. ולא הבנתי מי הזקיקו לחלק בזה, ולמה לא נפרש כפשוטו שרצו להסמיך אותה לפרשת יצי"מ, ויותר היא נסמכת אליה כשהיא צמודה לאחריה.

משה מרדכי אייכנשטיין



תשובת המחבר

דברי המשיג דברים של טעם הם. אך סבורני שכשם שלא סמכו ברכה שניה לפרשה שניה, כך לא היו צריכים לסמוך ברכה שלישית לפרשה שלישית. ויש למשיב לומר שאין דנים אפשר משאי אפשר, ואין להפסיק בין הפרשיות כדי לברך ברכה שניה, אך כפי שהתבאר במאמר, קריאת שמע אינה חטיבה אחת מעיקרא אלא חכמים סידרוה כך, ואם כן על פי דברינו שכל ברכה מורה על עניין של פרשה אחת, ניתן היה לברך ברכה ראשונה ולקרוא פרשה ראשונה, לברך ברכה שניה ולקרוא פרשה שניה, וכן בשלישית. אלא שחכמים ראו לסדר הברכות ברצף והפרשיות ברצף, ולכן סברתי שיש מקום ליתן טעם למה הפרידו בין שתי

ברכות ראשונות לשלישית, וכתבתי שאיחרוה מפני שאינה עיקר כמו שתי הראשונות.

אך אפשר גם לומר כסברת המשיג ושערי סברות לא ננעלו.



תשובת המשיג

פשיטא שחכמים ראו צורך לעשות אחדות אחת מכל פרשיות קריאת שמע ולא להפריד ביניהם. ועיין לשון הרמב"ם (פ"א מהלכות קריאת שמע ה"ג): "... וקריאת שלוש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע".



הערה על מאמרו של הרב עמיחי כנרתי "ההידור לחזר אחרי המצוות שדומות לרשות" (עמוד פ"א)

לגבי השאלה האם מחזרין אחר המצוות, העירני גיסי היקר הרב אפרים האיתן שליט"א מעיר התורה קרית ספר, לדברי רבינו יונה בשערי תשובה (ב, טז): "ויש על האדם לחדש לו בכל יום מצוות, אולי יגיע תור מותו, ולא יחסר המצוות ההן".

וכתב שם הגר"ב זילבר זצ"ל בפירושו "זה השער" שמבואר כאן כדברי האר"י והמהר"ח זצ"ל שיש על האדם להשתדל לקיים כל התרי"ג מצוות להשלים נפשו בהם וכו'.

עמיחי כנרתי



הערה על "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד" (עמוד קפ"ז

ובירחון ו' עמוד רנ"א)

לכבוד מערכת ירחון האוצר

הרב ענבל השיג בירחון ו' על דברי הרב מרגלית בביאור כוונת תוס' שנוזקין הינם מלווה הכתוב בתורה מתייחסים לעצם החיוב. הרב ענבל ביאר את כוונת התוס' שרק פרטי הדינים הינם מלווה הכתוב בתורה.

הרב מרגלית בתשובותיו סתר את דברי הרב ענבל אך לא הביא בכתובים את ההוכחה לדבריו.

דברי הרב ענבל נסתרים מהמשנה בריש בבא קמא לא הרי השור כהרי המבעה, לפירוש רב המפרש שמבעה הינו אדם המזיק. לדברי רב המשנה כותבת לנו שאם לא היה כתוב בתורה את חיוב אדם המזיק לא היינו מחייבים אדם המזיק משור.

אין לדחות מקור זה מחמת שהגמרא העמידה את המשנה באדם הישן, זאת מפני שמוכח בגמרא שמה שמכריח אותנו להעמיד בישן הינו רק לשון המשנה דרכן להזיק ולא עצם הבנת המשנה.

הערה זו שמעתי ממורנו הרב מרגלית בעצמו, כאשר עסקנו בישיבה במסכת כתובות בתוס' הנידון שאלתי את הרב אולי נאמר שכוונת תוס' רק לפרטי הדינים, והרב השיב מהמשנה הנ"ל. תלמיד אחד הקשה הרי הגמרא מעמידה את המשנה בישן, הרב ענה הרי יש הוה אמינא לגמרא ולולי קושית הגמרא מלשון המשנה הייתה המשנה מבוארת לגמרא. כאן הרב האריך עד כמה צריך לדקדק בהוה אמינא של גמרא והביא לנו את ריש הזהב אי פסקינן כילדותו של רבי והאריך בכבוד חז"ל.

בברכה

שלמה כהן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמיחי כנרתי

esa@etrog.net.il

הרב אליהו סנדומירסקי

0548445001@okmail.co.il

הרב אלימלך וינברג

e0527688672@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com

הרב דוד שטרן

avidast@gmail.com

הרב אוריאל בנר

baneruri@gmail.com

