

ב"ה
שנה לב
גליון א (קפז)
תשרי - חשון תשע"ז

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה
כולל ללימוד או"ח "קרלין סטולין" טבריה עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" -
ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" -
ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" -
מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" -
מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" -
מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" -
גבעת זאב
כולל נר ישראל - סטמפורד היל לונדון

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" -
רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" -
ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" -
ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" -
ירושלים

התוכן

גנוזות

עמוד

ה	רבי רפאל שלמה הבדלה זלה"ה אב"ד ור"מ ירושלים תובב"א (- ת"ץ)	ליקוטים על ר"ה ויה"כ וחג הסוכות
י	רבי חנון נבון זלה"ה מחכמי ורבני עיה"ק ירושלים ת"ו (- תפ"ב)	ליקוט חידושים
יט	רבי יואל פירדא זצ"ל מדייני שנייטוך שבאשכנז (- תקנ"ד)	הערות על מס' זבחים (ג) פרקים ה - יד

חידושי תורה

לט	הרה"ג ר' משה ווינברגר רב דקהילת 'אגודת ישראל' פלעטבוש, נ.י.	בסוגיא דספק בכור ביד ישראל
מז	הרב יוסף אלבוים כולל קדשים, קארלין סטולין גבעת זאב	מצות שמירת המקדש וחיובו בזמן הזה (ב)
ס	הרב בנציון כהן נתיבות	ביאור דעת הרי"ף והרמב"ם בענין הטועה בעשי"ת וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט

בירורי הלכה

סה	הרב שלמה ברד"א בריזל קארלין סטולין, ירושת"ו	ישוב לנוהגים אחר שמיעת קידוש לחזור ולברך 'לישב בסוכה'
פז	הרב יהושע שמעון בריזל רב ומו"ץ קארלין סטאלין, גבעת זאב	תשובה על הנ"ל
צ	הרב יעקב יצחק רבינוביץ רב ביהמ"ד 'בית יעקב חיים' קרלין סטולין רו"כ 'ראחמסטריווקא' ורו"כ 'לקח טוב' ביתר עילית	בחשש זיעה בתנורים שלנו
צו	הרב שמואל דוב גוטליב כולל 'תפארת אהרן' סטאלין קארלין, מודיעין עילית	דין הסרת נוי סוכה מהסוכה באמצע החג

לשון חכמים

קג	הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות' מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	'ומקדים רחמים לרוגז' בירור בענין הפסקאות בתפילות ר"ה במ מוזכר פורענות קודם הטובה
----	---	--

קט	הרב אברהם בנימין מאיר בויס בני ברק	סדר אמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ של מוסף לימים הנוראים
קיח	הרב עקיבא נטע בריזל קארלין סטאלין, ביתר עילית	בענין מצוות תשובה

מנהגי ישראל

קלא	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לירח האיתנים (טו)
-----	--	--

הערות

קמא

בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב - הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א / בענין סדר הברכות והתקיעות אין מעכב - יישוב קושיית החזו"א על הרמ"א - הרב חיים יצחק טרבילו, סטאלין קארלין, ביתר עילית / בענין זיעה ואדים בתנור - הרב לוי יצחק מסנר / תגובת הכותב - הרב יעקב בר"נ בלוי, כולל להוראה 'תפארת אשר', סטאלין קארלין, מודיעין עילית / טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו - הרב צבי בן שלמה / טבילת כלים בבור שאין בו השקה - הרב אביגדור קליין, ירושת"ו / אמרו לפני מלכיות - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם ליעקב, ירושת"ו / בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א - ד. שרייבר, תל אביב / ברכת על נט"י לכהנים בעת שעולים לדוכן - הרב אברהם אלימלך אלבוים, קארלין סטאלין ביתר עילית / בענין מים אחרונים - הרב דוד שושן, ב"ב / בענין שומת נזיקין בדבר העומד לתיקון - הרב דוד בריזל, מח"ס משפט המזיק, בית אולפנא דרבינו יוחנן / תגובת הכותב - הרב מנחם זילברברג, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב ח. ווייס

כתבים

קסט	הרב אברהם אביש שור	עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין (ו) ט. ביקורו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א בליטא בשנת תק"ו
-----	--------------------	--

גנוזות

רבי רפאל שלמה הבדלה זלה"ה

אב"ד ור"מ ירושלים תובב"א

נולד בהמוריה במדינת יון, ובקטנותו נתייתם מהוריו ועבר לשאלוניקי, שם למד תורה מפי הגאון רבי חיים יהודה זלה"ה ומפי הגאון רבי שלמה אמארייליו זלה"ה בעל "כרם שלמה" חותנו של הגאון רבי חיים יהודה הנ"ל, (כמה מרושמי תולדותיהם כתבו שרבי רפאל שלמה הבדלה היה חתנו של בעל כרם שלמה הנ"ל, ומקורם הוא מלשון הגרסיד"א זלה"ה בערכו: "ולמד עם הרב חיים יהודה ועם הרב כרם שלמה חמיו..."), אולם שגו ברואה כי מלת חמיו מוסב על הרב חיים יהודה ולא על רבי רפאל שלמה, ואכן בשם הגדולים שבכת"י כתוב: "... והיה תלמיד מהרב כרם שלמה ומחתנו מהר"ח יאודה... ", וגם בספרים "יד משה" ו"פני אהרן" שהיו בניו של בעל כרם שלמה ששקלו וטרו עמו לא הזכירוהו בתור גיסם).

לאחר שנים עלה לארץ ישראל ונתיישב בעה"ק ירושלים תובב"א, בה היה שנים רבות, התאריך המוקדם שמצאנו זכרו בעה"ק הוא משנת התס"ז, בתחלה נתמנה לדיין בבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה בעל "זרע אברהם", ואחר פטירתו נתמנה להיות רב ריש מתא וריש מתיבתא בעה"ק ירושת"ו, כשבבית דינו שימשו הדיינים הגאון רבי ישעיה אזולאי אבי אביו של הגרסיד"א זלה"ה, ורבי מתתיהו ב"ר רפאל אישפריאל זלה"ה, ובעוה"ר בתוך השנה נפטר בניסן הת"ץ, לשון הגרסיד"א בשם הגדולים כת"י.

הגאון רחיד"א זלה"ה בערכו הביא שראה בכת"י חיבוריו על שו"ע או"ח ושו"ת וענינים הרבה, (ובשה"ג כת"י מדגיש: "ובפרט בידיני ברכות"). חיבר ספר "מנחת זכרון" חידושי דינים וביאורי לשונות הרמב"ם ושו"ע או"ח, נמצא בכת"י בספריית קופנהגן וקצת מדבריו מביא בספר ים הגדול לרי"מ טולידנו. גם חיבר הגהות לספר "משא מלך".

פסקים וד"ת ממנו נמצאים בספרים "עוללות הכרם", "הלכה למשה", "יד משה", "פרי האדמה", "פרי הארץ" חו"מ סי' יג, "אורים גדולים" לימוד מ"ט ולימוד ק"ח, "מטה אשר", "מגן שאול" ו"אדמת קדש", ובספר "זרע אברהם" חו"מ סי' ט"ז חתום ראשון בין חכמי ירושלים על פסק דין.

בספר "יוסף אומץ" להגרסיד"א זלה"ה סי' ק' הביא מתקנותיו בירושת"ו: "... לכן הרב המובהק כמהר"ר שלמה עבדלה ובית דינו ז"ל בשנת הת"ץ הסכימו בחרם שלא ינשאו [בנות] עד תשלום י"ב שנה כאשר עיני ראו גוף ההסכמה הנז", ובברכי יוסף או"ח סי' רטז מעתיק תשובה ממנו. ובספרו פני דוד פ' עקב מביא דבר נחמד משמו עה"פ למטר השמים תשתה מים.

היה גיסו של הגאון רבי רפאל פינחס מזרחי זלה"ה כנוצר בספר אדמת קדש בתשובה לענין מגרש על תנאי.

יש לציין כי בכמה מקומות חותם רק בשם שלמה, ואולי נוסף לו השם רפאל מחמת חולי. וכן כי חתימת ידו תמיד היא הבדלה בה"א בראש, ולא בעיי"ן על אף שהרבה מביאים ומזכירים אותו עבדלה בעיי"ן.

[illegible]

ה'תשנ"ב

נלב"ע ניסן הת"ץ, ומנו"כ במורד הר הזיתים. נספד ע"י הגאון רבי יוסף דוד זלה"ה משאלוניקי בשב"ק פ' מטות התצ"א, ונדפס בספרו "יקרא דשכבי", וע"י הגאון רי"ץ פראנסיס זלה"ה ונדפס בספרו "פני יצחק", ובתוך דבריו כותב "...וכבר נודע מעלת השלם אשר אנו עסוקים בהספידו כי כל ימיו היה מדוכא ביסורין וגירסא לא פסק מפומיה".

בגליון צה הדפסנו ממנו מו"מ בהלכות ברכות ובנוסח ברכת מעין שבע, וכמה ספיקות בהלכה שרשם עליהם שעתידי הוא לבררם, מתוך כתיבותיו בתוך ספר שו"ת כתיבת יד הגאון רבי שבתי גארמיזאן זלה"ה, בדפים הריקים שבהם. הספר נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 692. כאן אנו מביאים מתוך הספר הנ"ל ליקוטים מדברי תורתו בעניני מועדי ירח האיתנים.

בדבריו כאן מביא משמו של מהר"י הלוי ולא נתברר לנו למי מקדושים כוונתו.

ליקוטים על ר"ה ויה"כ וחג הסוכות

בענין שהחיינו בליל שני דר"ה

בעה"ו

למה שנוהגים בליל שני של ר"ה כשאומרים שהחיינו לחפש על פרי חדש או בגד כמ"ש בש"ע לצאת ידי סברת מ"ד שאין צריך שהחיינו בליל שני הרי לסברא זו כיון שאין צריך לברך ברכה זו הויא הפסקה למעיימת היין של קדוש, ולא קושיא היא כלל שכל דבר שהוא לצורך הענין לא חשיב הפסק כדאשכחן בכמה דוכתי ע"ש שאיני יכול להאריך כעת ואין לך צורך גדול מזה דכיון דאפשר ג"כ שהלכה כאותם שאומרים שצריך שהחיינו הנה כ"ע יודו בכה"ג שאינו הפסק כיון שע"כ יצא ידי ספק ברכה לבטלה וכיוון גם על קדושת היום ויצא ידי כל הספיקות, ואין צורך לברך שהחיינו אחר טעימת היין שאז אינו מורה שמברך על קדושת י"מ אלא על הפרי וכדמוכח מדברי כל הפוסקים שהברכה היא קודם טעימה יע"ש.



בענין אם כהן גדול מותר לישא ב' נשים

כתב הר"מ [הלכות איסורי ביאה פי"ז הי"ג] שהכה"ג אסור לישא שתי נשים והראב"ד הקשה מדאמרינן וכפר בעדו ובעד ביתו אשה אחת ולא שתיים [ומשמע שרק ביוה"כ אסור] והראב"ד הקשה [עוד] מפסוק וישא לו יהודיע נשים שתיים, ותיירץ המ"מ דקרא בזו אחר זו קאמר, אפש"ל דוישא לו ר"ל ליואש השיא שתי נשים ויולד יואש בנים ובנות כמו ותקח לו אמו אשה, אשר לא תקח אשה יע"ש. [וב"כ המנח"ח והחת"ס בתשובה].



אם כהן גדול חייב לעשות ביוה"כ גם עבודות שבכל יום

בעה"ו

לשון הכ"מ ריש ה' עבודת יוה"ך כתב הריטב"א בפ"ק דיומא בשם הרמב"ן דמדאורייתא אין חובה בכה"ג אלא בעבודת היום ממש אבל תמידין ועבודות של כל יום כשרות וכו' יע"ש, שמעתי מקשים מהא דפ"ג דיומא דף ל"ב סוף ע"ב דפריך אמתני' דקתני בתמיד קרצו ומירק

אחר וכו' יכול לא מירק יהא פסול א"כ הו"ל עבודה באחר ותנן כל עבודות יוה"ך אינן כשרות אלא בו וכו' דמוכח בהדיא דאפי' העבודות שאינן מיוחדות לאותו היום אינן כשרות אלא בכה"ג, ועיין בתוס' ותירוץ הגמ' ה"ק יכול יהא פסול מדרבנן מכלל דעד השתא ס"ד דפסול מדאורייתא ואי פסול מדרבנן מאי הוי אם היא עבודה היאך כשרה באחר יע"ש.



גם צ"ע להבין סוגיא דהתם דף ל"ד פלוגתא דרבי ורבנן בתמידין מי למד ממי לנסכים יע"ש.



גם מ"ש התוס' פ"ק דף י"ג ריש ע"א הלכה כר"י. תימה הילכתא למשיחא, וי"ל דנפקא מינה וכו' יע"ש קשה דהא אף לר"מ דינא הכי ראשון חוזר לעבודתו יע"ש.



בענין שבועת כהן גדול

משנה פ"ק דף י"ח זקני ב"ד מסרוהו לזקני כהונה והעלוהו בית אבטינס והשביעוהו וכו' יש מקשין דהוי נשבע [שלא] לבטל את המצוה ואינה שבועה, וי"ל שאין המצוה מוטלת עליו כ"א על הצבור והוא שלוחן, אך י"ל למה צריך שבועה בלא"ה המשנה מדעת בעלים שליחותו בטל, ולמה שמקשין שמעתי דלא הוויא שבועתו בטלה כיון שהיא בכולל שאומרים לו שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך דבכה"ג חלה השבועה כמו שמפורש בי"ד יע"ש.



בענין תפילת כה"ג אם שחונה גשומה

שמעתי מהרב כמהר"י הלוי הי"א במ"ש הכנ"ה בתפלת כה"ג אם שחונה גשומה שר"ל שאם ראה הכה"ג בחכמת האצטגנינות שהשנה שחונה היה מתפלל שתהיה גשומה יע"ש דבש"ס דבתרא (קמז). (ומייתי לה בסידור לפני ההושענות) האי יומא דריש שנה אי קריר כוליה שתא קריר וכו' למאי נפ"מ לתפלה של כה"ג יע"ש, וא"כ קשה למה דמשמע בהר"מ דשחונה מלשון התפלה הוא (וכן משמע מפ' רבינו עובדיה במשנה) יע"ש, ועיין בגמ' דף כ"ג ובערוך ערך שחן יע"ש, ולע"ד אפשר לדעת הר"מ דשחונה וגשומה אינו תלוי בקריר וחמים, ומ"ש נפקא מינה לתפלת כה"ג ר"ל שגם ע"ז היה מתפלל כה"ג כשהיה רואה שהשנה קרה ביותר שהכל חולים אצל הקרירות וכן בחמימות, ועוי"ל דלאו מלתא פסיקא קאמר דהא זימנין דמשכח תקופת תמוז עד שלהי תשרי כדאמרינן ריש פ"ק דע"ז יע"ש.



בענין נאמנות כהן גדול על עבודתו

עוד שמעתי ממנו [מהרב כמהר"י הלוי הי"א] שהקשה להרשב"א דנשים נאמנות בעדות דאי אפשר ע"י אנשים [וכמ"ש הש"ע בדין שתי שערות, ועיין במפה א"ח סי' ג"ה ס"ה] איך פשיט לס"ד בש"ס מכ"ג דעד א' נאמן באיסורין מדהאמינה התורה לכ"ג לכל עבודת יוה"ך וכתוב אדם לא יהיה באהל מועד יע"ש, דילמא שאני התם דאי אפשר למי שאינו עובד ליכנס בקודש, ואמאי לא משני הש"ס הכי איצטריך לשינויאי אחריתי שראוהו דרך פשפש, ועיין

פ"ק דיומא משביעים אנו שלא תשנה דבר וכו' ובתי"ט יע"ש, ולע"ד אפשר דהיא גופא קאמר הש"ס אם איתא דעד א' אינו נאמן מדאורייתא למה אסרה ליכנס הלא ע"כ אין זו ביאה ריקנית אלא צורך עבודה כיון שאין העבודה כשרה בלא זה, כן נלע"ד כעת בלתי ראות הדברים בשורשן.



בענין ברכה על אתרוג שמוחזק בידו מבח קים לי

עוד שמעתי מפיו דיש לספק מי שזכה באתרוג מבח קי"ל נגד רוב הפוסקים (עיין בכנ"ה סי' כ"ה כללי הקי"ל) אם מברך עליו כיון דקי"ל ספק ברכות להקל וגבי איסורא לא אמרינן קי"ל כמ"ש הכנ"ה שם וכדקי"ל בענין שבועה ובדין אסמכתא בח"ה סי' ר"ז יע"ש, ולע"ד אינו ספק שהברכה באה אחר שזכה בדבר דנעשה שלו ממש דודאי אחר שקנאו מבח הקי"ל אינו צריך עוד שיהא מוחזק בידו אלא בכל שיהיה ישנו בחזקתם והמחזיק בו פשיטא דמוציאין מידו.



בענין אתרוג השותפין

עוד הקשה למה דרשינן לכם משלכם וקי"ל שאתרוג השותפין יוצאין בו משום דמחלי יע"ש, הרי בפ' ראשית הגז דרשינן מלשון רבים לאתויי שותפין וה"נ נימא לכם לאשמועינן שיוצא בשל שותפין ולע"ד האי דבעינן מחילה בשותפין משום דבעינן לקיחה תמה ואי לאו דמחלי הו"ל חצי אתרוג עיין בסימן תרנ"ח יע"ש.



רבי חנון נבון וזה"ל

ירושלים

הגאון רבי חנון נבון ז"ל (כן שמו. ולא כבנדרס בטעות בס' תולדות חכמי ירושלים ח"ב עמ' 164: 'חנון'. ושם 'חנון' נזכר בכתוב (נחמיה ג, ל) 'חנון' בן צלף, בין בוני חומת ירושלים) מחכמי ודייני מתא דירושלים היה, ומהיושבים בישיבה אחת עם מעלת הרבנים רבי שלמה אלגאזי ז"ל ורבי אפרים נבון ז"ל (אורים גדולים לימוד מא). בתקופה זו מצאנוהו (שו"ת זרע אברהם אהע"ז סי' ז, שו"ת נחפה בכסף אהע"ז סי' ט) חותם כחבר בי דינא רבא בעיה"ק ירושלים יחד עם הגאון הראשון לציון רבי אברהם יצחקי ז"ל, רב ואב"ד עיה"ק, בעל ה'זרע אברהם', ו'הרב המובהק משיירי כנסת הגדולה' (שיורי ברכה יור"ד סי' קצב סק"ה) 'הרב הכולל' (שו"ת פרח שושן אהע"ז כלל א סי' ג) הראשון לציון הג"ר בנימין מעלי הכהן ז"ל (אשר כיהן כראש רבני מצרים משנת תצ"ב עד שנת תק"ד בה עלה לירושלים - מנהגי מצרים הקדמה. והיה אב"ד בעיה"ק ירושלים - לב שלם רפ"ד מהל' תעניות. ולשון הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' לח: שמעתי מעטרת ראשי אבא מארי זלה"ה, דמשנת התצ"ד שישב על כסא ההוראה הרב המובהק משיירי כנסת הגדולה כמוהר"ר בנימין מעלי הכהן זלה"ה שהיה מקדם מארי דאתרא בארץ מצרים הנהיג בעה"ק ירושלם ת"ו וכו'. והוא דודו של הרב בעל 'פרי האדמה' - פרי האדמה רפ"ו מהל' מאכ"א).

כן מצאנוהו חתום עם גאוני ירושלים בחודש תמוז ה' ת"ס אודות חלוקת מעות שנאספו לטובת יושבי א"י (ס' ירושלים בין החומות עמ' 83, ס' הראשונים לציון עמ' 62), וחיבר ספר דרושים נפלאים (תולדות חכמי ירושלים).

נתפרסם באהלי תורה בעיקר בזכות בנו הגאון רבי יונה נבון ז"ל בעל הנחפה בכסף, רבו המובהק של גאון ישראל הרב חיד"א ז"ל. 'ויש מקום להאריך הדיבר, אבל מה אעשה כי אדוני אבי שיחיה לאורך ימים גזר אומר עלי להתעסק בדבר הלכה, ולכן קצור אקצר במקום שאמרו להאריך' (שו"ת נחפה בכסף חו"מ סי' ז דף פא, ד).

זכה בנו לפרסם שם אביו הגדול באהלי שם, ורמזו שמו ושם אביו בשם חיבורו 'נחפה בכסף', (כי 'יונה בן חנון נבון' עולה פ"ה ש"ה בהחליף נו"ן של ב'ן באתב"ש בט'. ומצינו כזאת ברז"ל שדרשו 'קטורת' עולה תרי"ג, בהחליף אות קו"ף בדל"ת באתב"ש, והביאו רש"י פר' נשא, ונחפה בכסף עולה ש"ה, נמצא כי רמזו בשם זה שמי ושם אבי ז"ל. ואני תפילה נפשו בטוב תלין אל מקום הדשן באתרא דמאריה', -הקדמה לשו"ת נחפה בכסף ח"א).

אודות יום פטירתו חלוקות הדעות. יש אומרים כי נלב"ע ב"ב שבט תפ"ב, וי"א בט"ו בשבט באותה שנה (ס' מליצי אש בערכו). הגאון הרב יוסף דוד ז"ל משאלוניקי בעל ה'בית דוד' הספידו ל'החכם השלם עצום ורב' בשב"ק פר' משפטים כ שבט תפ"ב, ונדפס בספרו 'יקרא דשכבי'. ובירושלים מנוחתו כבוד.

למען הצב שם ושאירת לרב האי גאון, אשר שנים רבות היה בהעלמה, (ראה למשל בס' רוח חיים דרוש ה' לשבת הגדול כי נדפס שם בטעות דבר תורה בשם: הרב 'חנות אבות'. והוא מרבינו ז"ל. וכן העיר בס' מרגן ורבנן בערכו), באו בזה ליקוטי תורתו מאשר נתפרסמו בשמו בין חכמי דורו בחייו ואחר מותו, כשהם מעוטרם בהערות והארות להגדיל תורה להאדירה, מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת 'בנין אב' בעיה"ק ירושלים תובב"א.

בענין הקב"ה מקיים המצוות

"פירש הרב מוהר"ר חנון נבון ז"ל¹ במה שכתבו המפרשים² דכביכול ה' מקיים המצוות, והשבת אבידה הוא מקיים³, דניצוצות תורה ומצוות שעשה הרשע בעונותיו נדרו הלכו לעמקי הקליפות, וכשיחזור בתשובה כביכול ה' ברחמיו משיב אבדה שהיתה בקליפות ומחזיר לקדושה. אך קיימא לן⁴ דזקן ואינו לפי כבודו הוא פטור מלהחזיר, והכא כביכול אינו לפי כבודו להשיב אבידה שהיא במקום המנופת וס"א⁵. אמנם כתב הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' גזילה⁶ דהולך בדרך הטוב והישר מחזיר האבידה בכל מקום, וכביכול הוא עושה לפנים

- 1 וכ"כ הרב חיד"א ז"ל עוד בס' רוח חיים (קיצור דרוש ג אות לו) בשמו.
- 2 ירו' ר"ה פ"א הל' ג: בנהוג שבעולם מלך בשר ודם גוזר גזירה רצה מקיימה רצו אחרים מקיימים אותה, אבל הקב"ה אינו כן אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה, מאי טעמא ושמרו את משמרתו אני ה' (ויקרא כב, ט), אני הוא ששימרתו מצותיה של תורה תחילה. וכ"כ הרב חיד"א ז"ל עוד בספרו חסדי אבות (רפ"ו).
- 3 כ"כ הרב חיד"א ז"ל עוד בס' ראש דוד (פר' בהר): וכתבו המפרשים דכביכול הקב"ה מקיים כל המצוות, ומצות השבת אבידה כביכול מקיים במה שמקבל תשובת השבים, כי נפש החוטא היא מוצאת לס"א, וכל תורתו ומצותיו נדרו הלכו שבי לס"א, וכביכול הוא משיב מעמקי ס"א לבעליהן בעיניהן, ואין לך השבת אבידה גדול מזה.
- 4 ב"מ ל, א.
- 5 וכ"כ עוד בס' ראש דוד (פר' מטות). ושם (פר' בהר) ביאר זה באופ"א, על פי מש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה הל' יד) דבאבידה זקן ואינו לפי כבודו אם מצא בהמה והכיש נתייב להטפל בה ולהחזירה. ומשמע דכן הדין בכלים, שהרי כתב 'נתחייב להחזיר שהרי התחיל במצוה'. ויש מקום לומר דהיסורין אשר הקב"ה מייסרנו הם בתוכחות על עוון ומדה כנגד מדה, ועל ידי זה מתעורר החוטא לשוב מרשעו, אז תפקחנה עיניו לראות כמו אופל אשר הלך חשכים, ויחשוב מחשבה על שיצא מרשות הגבוה, ויתן לב לשוב, וכל זה על ידי יסורין שכביכול מיסרו. וא"כ זה דומה להכיש במקל שהתחיל ליטפל בה, וכיון שהתחיל במצוה צריך לגומרה. וכן כביכול אשר התחיל לייסר החוטא צריך לגמור ולהחזיר אבידת נפשו ותורתו ומצותיו, אף שדומה ענין זה למאי דאית לן בזקן שאינו חייב ליטפל באבידה שאינה לפי כבודו, מ"מ גם בזקן אם התחיל אומרים לו גמור. וכ"כ עוד בספריו דברים אחדים (דרוש כא לשבת זכור) וחומת אנך (ישעיה יב). וכ"כ מהר"י אבועלפיא (פני יצחק ח"ו דרוש ט לשבת תשובה דף מג, ג) ובס' קנה אברהם (פר' כי תצא) בשמו.
- 6 הל' יז. וזה שלא כדעת הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) דס"ל דכיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, איסור הוא לגבי ידיה שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב. [וראה בס' קובץ שיעורים (כתובות אות מו) בזה]. והבי' (ח"מ סי' רעג) כתב דלדעת הרמב"ם י"ל דלא מיקרי מזלזל בכבוד התורה בשביל כך, אדרבה הוא כבוד שמים, שאין דרכו בכך בשלו והוא מטפל בשל חבירו לפנים משורת הדין. והרב חיד"א ז"ל (ס' חסדי אבות פ"ג מט"ו, אהבת דוד דרוש יד) ביאר דלהרמב"ם דס"ל דההולך בדרך הישר והטוב עושה לפנים משורת הדין ומחזיר אבידה בכל מקום, אף דהוא זקן ואינו לפי כבודו, י"ל דאבינו שבשמים חסיד בכל מעשיו, ואף שאין זה כבודו, עושה לפנים משורת הדין. ולדעת הרא"ש דפליג י"ל דהיסורין שמייסר אותנו הו"ל כהכיש במקל, שהיסורין מעוררים האדם לפשפש במעשיו, ונמצא א"כ שהתחיל במצוה, ולכן מחזירנו בתשובה אף שאינה לפי כבודו. ובספרו דברים אחדים (דרוש כב לשבת הגדול דף קיט, א) כתב דלא תיקשי לדעת הרמב"ם מ"ש בירו' (ברכות פ"ב הל' ט) כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיט, דזהו במצוות שבין אדם למקום כגון להפסיק להתפלל כשאנו חייב, וכן לקרות ק"ש כשהוא פטור, וכ"כ הפוסקים לשרטט התפילין שאינו מן הדין, ולשבת בסוכה בעת ירידת גשמים וכיוצא. אך במצוות שבין אדם לחבירו תבא עליו ברכה אם עושה לפנים משורת הדין, ואעיקרא נצטוינו בזה, וכמ"ש (ב"מ ל, ב) והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון (שמות יח, כ). זו לפנים משורת הדין, נמצא דזו המצוה כוללת לעשות לפנים משורת הדין בין איש לרעהו. [וראה מש"כ עוד בספריו חומת אנך (פר' תולדות) ובס' שער יוסף (סי' ח דף כד, א ודף כה, א) ובברכ"י (או"ח סי' לב סק"ב, סי' תיז סק"ד, יור"ד ר"ס שלג) ובשורירי ברכה (או"ח סי' קכח אות ג) בפתח עינים (ברכות ד, א. ב"ק פז, א) בגדר ד"ז דכל הפטור מדבר ועושהו]. וע"ע בזה ביד מלאכי (כללי הדינים כלל רצא וכלל שיב וכלל שכד וכלל שלו).

משורת הדין, ומחזיר האבידה אף שאינו לפי כבודו. וז"ש⁷ 'טוב וישר ה' על בן יורה חמאים בדרך'⁸ תשובה ומחזיר האבידה אף דהיא בסט"א, כי רחום הוא ועושה לפניו משורת הדין". (חומת אנך תהלים כה).

בענין מעביר ראשון ראשון

"רמב"ם (פ"ג מהל' תשובה הל' ה):

'ואם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו אשר מעון שלישי ואילך, מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון, לפי שהשלישי נחשב ראשון שכבר נמחלו השנים, וכן הרביעי הרי הוא ראשון שכבר נמחל השלישי וכן עד סופן'.

כס"מ:

'וא"ת כיון שכתב ואם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו אשר משלישי ואילך מעבירין על כל עונותיו ראשון ראשון, א"כ מיד הוא נחתם לחיים, והיאך כתב למעלה שהבנוניים תולים אותם עד יוה"כ, ואם לא עשו תשובה נחתמים למיתה. וי"ל דלעיל מיירי בראש השנה, ואז אין מעבירין ראשון ראשון אלא מונין כל עונותיו גם את הראשון גם את השני, והכא מיירי בשעת מיתתו לדעת אם ילך לגן עדן או לגיהנם'.

נ"ב לעניות דעתי נראה דמה שכתב רבינו ז"ל ד'אם נמצאו זכיותיו כנגד עונותיו מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון, היינו על ידי תשובה⁹, ונפקא מינה דאינו נידון בדין ד' חלוקי כפרה, ובתשובה סגי כל שאין עונותיו מרובין על זכיותיו. והא דאמר לעיל 'הבינוניים תלויים ועומדים', היינו בלא תשובה.¹⁰

ולתירוץ הכס"מ משמע דבדין שדינן אותו בשעת מיתתו לעולם מעבירים ראשון ראשון אם אין רובו עונות, ולא משכחת (אלא) [לה] בינוניים. וקשה שהרי בתחילת הפרק כתב רבינו ז"ל 'מחצה למחצה בינוני', ובהל' ג כתב 'וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, אלמא גם בדין שדינן בשעת מיתתו משכחת לה בינוניים'.¹¹

7 תהלים כה, ח.

8 וראה בפני דוד (פר' מסעי אות ה) ובראש דוד (פר' האזינו) ובדברים אחדים (דרוש א לשבת תשובה) ובס' לחם מן השמים (דרוש ז לשבת תשובה) ובס' חדרי בטן (פר' חיי שרה אות ט) ובאהבת דוד (דרוש יג לשבת תשובה) מש"כ לפרש עוד זה הכתוב באופ"א.

9 והפנ"י (שבועות יג, א) והרד"ל (פדר"א פט"ו אות כב) נקטו בדעת הרמב"ם דהיינו אפי' בלא תשובה. 10 ובס' בן ידיד (הל' תשובה שם) הקשה ע"ז, דאי איירי שעשה תשובה בעת מיתתו, אין עונותיו שוקלין לזכיותיו אלא ה"ז צדיק גמור שנמחלין לו כל עונותיו, כמש"כ הרמב"ם (שם רפ"ב), ולא שייך לומר מעבירין כל עונותיו ראשון ראשון. ועוד דאי בתשובה איירי, איך יתכן להיות נמצא עונותיו מרובין מזכיותיו. ודין ד' חלוקי כפרה לא שייך בעת שימות, כי מיתה מכפרת והולך לו למנוחות שאננות לחיי העולם הבא.

11 ובס' קרבן אשה (שם) הקשה ע"ז: ושותיה דמר לא ידענא, דאמאי לא משכחת בינוני בשעת מיתה, והרי בשעה ששוקלין עונותיו עם זכיותיו אם נמצאו שוקלין הרי זה בינוני ומעביר אחד אחד. ואם כוונתו דלא משכחת לה בינוניים שמתחייבים בדין כיון שמעבירין לו אחד אחד, מה הוקשה לו ממש"כ הרמב"ם בריש הפרק מחצה למחצה בינוני, וכתב וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו. וכי בדברים אלו ביאר שהבינוני יש עליו דין בשעת מיתתו, והרי לא כתב אלא דבשעת מיתה יש בינוני, ואח"כ ביאר דינו

ועוד יש לתרץ¹² על מה שהקשה הכס"מ, מדכתב למעלה 'הבינוניים תלויים ועומדים', דהתם מיירי כשהיה בכלל מחצה עונות, עון פושעי ישראל בגופן, ולפיכך אם לא עשו תשובה אין מעבירין לו על שום אחד מעונותיו, וכמש"כ רבינו ז"ל אחר כך 'הבינוניים אם היה בכלל מחצה עונות שלהם שלא הניח תפילין דנין אותו כפי חמאו'. ומה שכתב כאן 'מעבירין על עונותיו', מיירי שלא היה בכלל המחצה עונות עון פושעי ישראל בגופן.¹³ כן שמעתי מהרב חנון נבון. ונכון הוא. עד כאן מצאתי כתוב.¹⁴

עוד זה מצאתי להרב הנזכר שכתב בענין זה וזה לשונו. ולי נראה שמה שכתב רבינו 'מעבירין ראשון ראשון', היינו לענין ד' חלוקי כפרה דפ"א, ומראש השנה עד יום הכפורים תלוי ועומד אם ישוב אם לאו. אם מעון ג' רובו עונות, הרי זה רשע גמור שנכתב ונחתם בראש השנה לאלתר למיתה. ואם רובו זכויות, הרי זה צדיק גמור ונכתב ונחתם לאלתר לחיים. ולעולם נידון בדין ד' חלוקי כפרה. ואין הפרש לדעת (הכ"מ) [הר"מ] בין הדין שנדון בר"ה בין לדין הנדון אחר מיתה לענין דין גיהנם כמו שכתב מרן כס"מ ז"ל, אלא גם לענין דין גיהנם הוי דינא הכי, דאם רובו עונות חוץ מב' עונות ראשונים, הרי זה נקרא רשע לענין שיהא נידון לגיהנם. וכן משמע מדברי רבינו ז"ל בהל' ג שכתב 'וכשם ששוקלין עונות אדם בשעת מיתתו וכו' כך כל שנה ושנה שוקלין בכל ראש השנה'. הרי שאין הפרש לרבינו ז"ל בין דין העולם הזה לדין העולם הבא.

ולפי מש"כ הא דמעביר ראשון היינו על ידי דין ד' חלוקי כפרה קשה, אם כן מאי האי דכתב רבינו דהג' נעשה ראשון, ומאי נפקא מינה אם נחשב ראשון או ג', כיון דסופו לידון בדין ד' חלוקי כפרה. על כרחך בדעשה תשובה בלבד מעבירין ראשון בלא יסורין, אפילו יהיה בהם מחייבי כריתות, כיון שרובו זכויות, או מחצה על מחצה. ודין ד' חלוקי כפרה אינו אלא במי שרובו עונות, שאם עשה תשובה, נידון בדין ד' חלוקי כפרה, וניצול מהמיתה אע"פ שרובו עונות. זה נראה לי. עד כאן לשונו.

(הג"ר אהרן אלפאנדרי ז"ל, מרכבת המשנה הל' תשובה שם)

דכשנמצא שקול מעבירין לו אחד אחד, וכמו שאמרו בגמ'. ובס' בן ידיד (שם) תירץ קושיית רבינו דודאי בינוני הוא ועם כל זה ורב חסד מטה כלפי חסד ומעביר ראשון ראשון. והמרכה"מ (חעלמא) תירץ דבר"ה אינו נכתב לאלתר לחיים אלא א"כ איכא ק' זכויות וק"א עונות, דכי בצרית ב' ראשונות איכא רוב זכויות, אבל בק"ב עונות תולין עד יוה"כ, דאז מדת רב חסד להיות כובש הכל. ואולי כל דליכא רוב זכויות ממש בר"ה חשיב בינוני, ודוקא ביוה"כ מעביר ראשון ראשון.

12 ובס' משנה כסף (שם) ג"כ כתב כן, די"ל דבינוניים שכתב הרמב"ם היינו בינוני דאית באותם מחצה עונות עון דפושעי ישראל בגופן. והרמב"ם בתחילה עשה כלל, ואח"כ כשבא לפרט פירש הכל, וכתב דבינוני דיש בידו עון פושעי ישראל דנין למיתה, ומינה נפקא דכשאין בידו עון דפושעי ישראל בגופן, אז רב חסד מטה כלפי חסד. ופירוש זה כמעט נראה ישר.

13 ובס' בן ידיד (שם) כתב דמנ"ל לחלק כן, והא הרמב"ם כתב דבריו בסתמא, והעיקר כמש"כ הכס"מ, דיש חילוק בין דין ר"ה לדין עת המיתה לזכותו לחיי העוה"ב. והראשון לציון והבארות המים (שם) כתבו להיפך, דאדרבא חילוק הכס"מ צ"ע מנ"ל הא, דהא סתמא קתני מעביר ראשון ראשון, וכך היא המידה די"ג מידות, והי"ג מידות מועילות בכל זמן בעולם. וע"ש מש"כ עוד להקשות ע"ד הכס"מ. והבארות המים ביאר דברי הרמב"ם כמש"כ רבינו.

14 כן נמצא כתוב בחי' רבינו יהודה הכהן ז"ל מרבני עיה"ק ירושלים ת"ו. ונדפס בקובץ בית אהרן וישראל (קלט עמ' ט) [ושם נדפס מכת"י חסד, ויש להשלים ולתקן שם כבנדפס לפנינו].

בענין מצוה גוררת מצוה

"ממדבר קדמות אביע אומר אשר שמעה אזני מעטרת ראשי מורי הרב זלה"ה שהיה מפרש פסוק (תהלים סג, יג) 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו' בשם הרב מר אביו כמהר"ר חנון נבון זלה"ה, כי הנה מודעת זו דמצוה גוררת מצוה, ואם באנו לדקדק בדיון שכר המצות, הלב מבין דעל מעשה מצוה הראשונה בא בשכרו שכר מצוה מצוה בשלמות, אבל במצוות הנגדרות אחריה, רעותיה מובאות בנקל, וממילא לא יהא שכון כמצוה ראשונה. אמנם הנה אלהינו זה מטוניה אומיב, ומשלם שכון משלם לכל המצות הנגדרות כשכר מצוה ראשונה, זה כמות זה. וזה שאמר 'ולך ה' חסד', וזה ממדת טובך, 'כי אתה תשלם' כל המצוות 'כמעשהו' הראשון. וזהו 'כמעשהו' לשון יחיד. עד כאן דבריו זלה"ה¹⁵".

(ראש דוד פר' בהעלותך)

בענין שכר מצוה בהאי עלמא ליכא

"ואני שמעתי מעטרת ראשי מורי הרב זלה"ה משם הרב מר אביו מהר"ר חנון נבון זלה"ה שהיה מפרש בהקדמת הרב זרע ברך, דהגם דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא¹⁶, מ"מ שכר השמחה ששמח במצות נוטל בעולם הזה, מאומרם ז"ל פ"ק דברכות דף ח, א א"ר חייא בר אבא משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב¹⁷ אשרי איש ירא את ה', ואילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב¹⁸ אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה עכ"ל. ודשו ביה רבים.¹⁹ והוא ז"ל פירש דנהנה מיגיעו היינו שיש לו הנאה בקיום המצוות ושמח בהן, ומשו"ה גדול מירא שמים שמקיים המצות כפשוטן בלי שמחה, דהשמח אוכל בעוה"ז מהשמחה וקרן המצוה לעוה"ב, אבל ירא שמים פשוט אין לו בעוה"ז, דשכר מצות בהאי עלמא ליכא. עד כאן שמעתי".

(דברים אחדים דרוש כז לשבת תשובה)

15 וכ"כ עוד בספרו כסא דוד (דרוש יז לשבת זכור) בשמו. וכ"כ הבני יששכר (ניסן מאמר ג): כתב הרב הגדול מר' חיד"א זלה"ה בספר כסא דוד בשם הרב מ' חנון נבון פי' הכתוב ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. דהקושיא מפורסמת (עיין ר"ה יז, ב) מהו החסד כיון שאינו משלם רק שכר כפי הפעולה, [וכבר דיברנו בזה במקו"א בפירושים שונים], ואמר הרב הנ"ל על פי מ"ש רז"ל מצוה גוררת מצוה (אבות פ"ד מ"ב), היינו שסגולת המצוה הוא כך מאת הקצוה ב"ה וב"ש, שתגורר מצוה אחרת, והוא כענין הבא לטהר מסייעין אותו. וא"כ לפי"ז פעולת המצוה הנגדרת היא ממילא מצדו ית"ש, שמסייע מצד מדת החסד שהוא בסוד מים המוגרים זה אחר זה, ואעפ"כ משלם הקב"ה כאילו היתה גם המצוה האחרת פעולת האדם ממש. וזהו שאמר ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כאילו היה הדבר מעשהו ממש בלא גרירה. וכ"כ בס' שער החצר (מאמר קעב) בשמו.

16 קדושין לט, ב.

17 תהלים קיב, א.

18 שם קכח, ב.

19 ראה לבעל העקידה (פר' בשלח שער מב): יש לשום לב על כוונתם, כי מה טעם שהנהנה מיגיעו מבלי יראת שמים יהיה גדול מירא שמים. ואם הנהנה מיגיעו הוא ג"כ ירא שמים, פשיטא שהוא משובח מהירא שמים שאינו נהנה מיגיעו, דלפום צערא אגרא. וכ"כ השל"ה (שבועות פ' נר מצוה אות צא): וכבר הקושיא מפורסמת, דע"כ הנהנה מיגיע כפו הוא ג"כ ירא שמים, דאל"כ איך יהיה הוא עדיף מירא שמים, מאחר

בענין שמחה בעשיית המצוה

"שכר מצוה מצוה (אבות פ"ד מ"ב). פירש רבינו עובדיה מברטנורה, שהשמחה וההנאה שיש לו בעשיית המצוה נחשב לו למצוה אחרת.

ובזה פירש הרב מוהר"ר חנון נבון ז"ל 'וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים'²⁰ בשביל המצוה, 'וישישו' בעבור ה'שמחה'²¹.

(כסא רחמים אדר"נ פכ"ה)

בענין גדולים נמוכי הרוח

"ובזה שמעתי ממורי הרב זלה"ה הוא היה אומר משם הרב מר אביו מהרב חנות אבות [מוהר"ר חנון נבון] זלה"ה, שזה כונת ר' יהושע בן לוי (סוטה ה, ב) שאמר 'גדולים נמוכי הרוח וכו', ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת'. דלכאורה יפלא מאחר כי גדלו מאד נמוכי הרוח לפני הקב"ה, ומי שדעתו שפלה כאילו הקריב כל הקרבנות, מהיכא ס"ד שתהא תפילתו

שהוא חוטא, אף שנהנה מיגיע כפו. אלא ע"כ צריך לומר שהוא ג"כ ירא שמים, א"כ מאי רבותא דהוא גדול. וראה בזה בס' חפץ ה' ובצל"ח (ברכות שם) ובס' בן פורת יוסף (דרשות והוספות שבת תשובה אות ב). וזה לשון הרב חיד"א (ס' לב דוד פי"ד): שישמח מאד בעשיית המצוה מאלפי זהב וכסף, ואמרו ז"ל דהקב"ה קובע שכר על השמחה ששמח במצוה יותר מהמצוה עצמה. וכבר פירשו כת הקודמין מאמרם כי גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דנהנה מיגיעו הוא ששמח מאד בעשיית המצוה, נגש והוא נהנה במוצא שלל רב יותר מירא שמים, כי בשכר השמחה הוא אוכל בעוה"ז והקדן קיימת לעוה"ב, והרי זה משובח השמח במצוות דאכל משופרי שופרי בעוה"ז יותר מירא שמים שמקיים המצות בפשיטות, דאילו בירא שמים וכו', ובנהנה מיגיעו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב. וזהו יגיע כפיך שנהנה ושמח במצוות, כי תאכל בעוה"ז, וכמו שהאריך הרב זרע ברוך בביאור הפסוק היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם, והיה לשון שמחה, עקב תשמעון וכו', בשכר שמחה, ושמר ה' אלהיך וכו'. וכ"כ עוד בספריו כסא דוד (דרוש כד) ובראש דוד (פר' ויקרא אות כ) וצפורן שמיר (אות קסא). וראה מש"כ בזה עוד בספריו דברים אחרים (דרוש יג לפר' זכור) חדרי בטן (פר' חוקת אות ה). וכ"כ בעל החרדים (ס' מילי דשמיא פל"ב).

20 תהלים סח, ד. וכ"כ בס' יוסף תהלות (שם): 'וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים' בעוה"ב, בשכר המצוות שעשו, ועוד 'וישישו בשמחה', כלומר בעבור השמחה ששמחו במצוות, דנחשב להם כמצוה אחרת בפני עצמה. ושם הוסיף לפרש הכתוב באופ"א, ע"ש.

21 וכ"כ הרב חיד"א עוד בספרו יוסף תהלות (תהלים סח) בשמו. וכ"כ הג"ר ישראל יעקב אלגאזי ז"ל (ס' שארית יעקב פר' וזאת הברכה דף קנא, א): הנה הראשונים ז"ל נתחבטו בפסוק (דברים ז, יב) והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה וגו', ואהבך וברכך וגו', כי הוא מאמר סותר למאי דכתיב לעיל מיניה (שם י) היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרן כמאמרם ז"ל (ערוכין כב, א), מטעם דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא, אבל הכוונה ע"ד אומרים ז"ל (ויק"ר פי"א, ז) כל מקום שנאמר והיה אינו אלא לשון שמחה, והכוונה כלפי מאי דכתיב לעיל מיניה היום לעשותן ולא היום ליטול שכרן, דשכר מצוה עצמה ודאי ליכא היום, אבל והיה אינו אלא שמחה, כלומר כשתעשה המצוה בשמחה יש לך עקב רב גם בעוה"ז ואהבך וברכך, שכר של המצוה בשמחה. והרב חנון נבון ז"ל היה מפרש בזה כוונת דוד המלך ע"ה במקראו 'וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים וישישו בשמחה', דלכאורה מילת 'בשמחה' יותר לרואי השמש, אבל הכוונה כלפי מאי דכתיב לעיל מיניה (תהלים שם ב-ג) יקום אלהים יפוצו אויביו וגו' יאבדו רשעים מפני אלהים, שהוא ע"ד ומשלם לשונאיו אל פניו להאבדו. וכי תימא הלא כמה צדיקים שיש להם גם בעוה"ז, לזה אמר 'וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים וישישו בשמחה', כלומר הם ששים בעבור השמחה שהיה להם במצוה.

נמאסת עד דאכפל תנא ריב"ל²² והשמיענו כזאת ונקטיה לרבותא, דקאמר 'ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת'²³.

ועל פי האמור הנה נכון, דוימנין דמשכחת דתורתו אומנותו, ודינא הוא שלא להפסיק תלמוד תורה לתפילה, והעניו אינו רוצה להחשיב עצמו דתורתו אומנותו ופוסק, וס"ד כדר' זירא שמיחה בר' ירמיה דהוא בכלל מסיר אונו וכו', אמטול הכין אשמעינן רבותא ריב"ל 'ולא עוד אלא שאין תפילתו של העניו נמאסת', הגם דמן הדין לא היה לו להפסיק, דתורתו אומנותו, מ"מ כיון דמחמת ענוה הינו עושה, אין תפילתו נמאסת, ואינו בסוג תפילתו תועבה²⁴.

(ס' רוח חיים דרוש ה לשבת הגדול)

בענין הבור ריק אין בו מים

"ואני שמעתי מפה קדוש מורי הרב זלה"ה משם הרב מר אביו כמוהר"ר חנון נבון ז"ל דהיה מדקדק²⁵ דסוף סוף לימא 'אין בו מים', ומדלא כתיב 'והבור רק' נדרוש כן. ופירש במה

22 לשון הרב חיד"א ז"ל (כסא רחמים מס' סופרים פי"ד הל' יט): ריב"ל סוף התנאים ותחילת האמוראים, והגם דבסיום המשנה תנן אמר ריב"ל וכו', ראה רבי דברי תלמידו ריב"ל נועם שית מאמרו המופלא וכו', וקבעו בסוף המשנה וכו'. ובתשובותיו יוסף אומץ (סי' מו) האריך בזה טובא, ע"ש. וראה עוד בהערות לס' הכלבו (ח"ז עמ' עבר) וביד מלאכי (כללי התלמוד כלל תקעב).

23 וראה עוד מש"כ הרב חיד"א ז"ל (פני דוד פר' צו אות ו, ס' חומת אנך פר' ויצא אות ב, אסתר ו אות כב) ובס' בינה לעתים דרוש כז) לבאר זה.

24 וכ"כ הרב חיד"א עוד בשמו בספרו חדרי בטן (פר' וישלח אות לד. וראה עוד שם פר' תשא אות ז). וכ"כ עוד בספרו כסא דוד (דרוש טז לשבת תשובה דף עא, ג): ואני שמעתי מעטרת ראשי מורי הרב זלה"ה בשם מר אביו הרב כמוהר"ר חנון נבון זלה"ה שפירש במה שאמרו (שבת י, א) ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא והוה עסקי בשמעתא, נגה לצלויי והוה קמסרהב ר' ירמיה. קרי עליה ר' זירא מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה. וכתבו התוס' (שם ד"ה כגון) והא דאמר ליה ר' זירא לר' ירמיה מסיר אזנו משמוע תורה, יש לומר תורתו היתה אומנותו. עכ"ל. וקשה א"כ מאי טעמא דר' ירמיה דהוה מסרהב לצלויי, והלא דינא הוא דאינו מפסיק. ופירש הרב מהראנ"ח ז"ל (דרשותיו פר' צו) דר' ירמיה מתורת ענוה לא היה רוצה להחשיב עצמו תורתו אומנותו, והיה רוצה להפסיק בתפילה. והיינו דאשמעינן ר' יהושע בן לוי שאין תפילתו נמאסת, כלומר אם מענוה רוצה להפסיק לתפילה, ואינו מן הדין, משום דתורתו אומנותו, כיון שהוא עושה בעבור ענוה, אין תפלתו נמאסת. עד כאן דבריו. "וע"כ בס' כסא דוד (סוף דרוש יג). [וראה עוד בשו"ת חיים שאל (ח"א סי א) מש"כ לדון עפ"ד המהראנ"ח לענין ירא אלהים צנוע ומעלי וברכתי ביתו מתנהג בחסידות וכבר רישומו ניכר בכל באי שער עירו, אמנם קפיד אזוגות שלא ללבוש שתי זוגות תפילין, מאחר דמין ז"ל פסק דלא יעשה כן אלא המוחזק ומפורסם בחסידות, ואם מניחם יאמרו עליו שמחזיק עצמו למפורסם בחסידות ומשו"ה מונע עצמו]. וראה מש"כ נכדו הרב ז"ל בס' זכרון משה (סי' רצ) שזקנו הרב חיד"א ז"ל היה נוהג שלא לישן בשבת אע"פ שהיתה תורתו אומנותו, שבענוותנותו היה אומר שהשינה בשבת דוקא לת"ח הרשומים.

25 בגמ' (שבת כב, א): מאי דכתיב (בראשית לו, כד) 'והבור רק אין בו מים'. ממשמע שנאמר 'והבור רק', איני יודע שאין בו מים, אלא מה ת"ל 'אין בו מים', מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו. וכן דקדק הרא"ם: וליכא למימר שאין בו מים' הוא פירושו של 'והבור רק', כאילו אמר והבור רק ממים אבל דברים אחרים אע"פ שיש בהם מילוי יש בו, דא"כ 'רק' למה לי, היה לו לומר 'והבור אין בו מים'. וא"ת אי הכי לשתוק קרא מאין בו מים' ולכתוב 'והבור רק', ומיניה משמע דנחשים ועקרבים מאחר שאין בהם מילוי יש בו. וי"ל דאי לאו קרא ד'אין בו מים' לא הוה ידעינן אם היו בו נחשים ועקרבים אם לא, דנהי דממלת 'רק' לא מימעטי נחשים ועקרבים כיון דלית בהו מילוי, מ"מ לא קא מיתרבו מיניה, ואיכא למימר שלא היו בו נחשים, השתא דכתיב 'מים אין בו' יתירא, ע"כ לומר דלדיוקא הוא דאתא לדיוקי מיניה מים הוא דאין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו. א"נ אי לאו קרא ד'אין בו מים' הו"א מאי 'והבור רק' ממה שדרכו שימצא בו והוא המים, דסתם בור יש בו מים, אבל דברים אחרים אע"פ שיש בהם מילוי היו בו, כתב קרא 'אין בו מים' לדיוקי מיניה, 'מים' אין בו, אבל דברים אחרים שהם בכלל 'רק' היו בו. ואיזה זה, זה נחשים ועקרבים. א"כ

שאמרו ז"ל²⁶ על פסוק²⁷ וארבע חיון סלקן מן ימא, שכל חיות המים אינם מזיקות. ואי הוה כתיב 'אין בו מים' לחוד, הוה אמינא דהשתא אין בו מים, אבל מקודם היו מים, והנחשים הם מן המים ואינם מזיקים. לזה אמר 'והבור רק', שלא היו בו מים מעולם, והם נחשים דעלמא". (ס' פתח עינים שבת כב, א)

בענין מענת קרח למרע"ה

"וזה שמעתי משם הרב כמהר"ר חנון נבון זלה"ה שהיה מפרש בזה כונת קרח וסיעתו שאמרו²⁸ כי כל העדה כולם קדושים ומדוע תתנשאו על קהל ה', ואמרו רז"ל²⁹ כי כל העדה כולם קדושים, כולם שמעו בסיני אנכי ולא יהיה לך. כלומר והם פושעים בעגל, וא"כ לא יפה עשיתם לחטוא בשבילם, ומדוע תתנשאו על קהל ה' להתפאר וליטול שררה שהצלחתם ישראל, אהרן במעשה העגל, ומשה בשבירת לוחות, כיון דעשיתם שלא כהוגן אשר לא כדת, דכשחבירו פושע אמרינן אין אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חבריך. עד כאן שמעתי משם הרב מהר"ח הנז"ל³⁰".

(ראש דוד פר' פנחס)

בענין כי גוי אובר עצות המה

"כי גוי אובר עצות המה ואין בהם תבונה"³¹. שמעתי מעמרת ראשי מורי הרב ז"ל משם הרב מר אביו ז"ל³² שפירש³³ במה שאמרו פ"ק דמגילה³⁴ דאחשורוש בעי לרבנן על ושת,

אצטריך 'רק' למעוטי דברים שיש בהן מילוי, ואצטריך 'אין בו מים' לרבווי דברים שאין בהם מילוי, כגון נחשים ועקרים וכיו"ב. והמהרש"א (חגיגה ג, א) כתב דאין להקשות כקושית הרא"ם ורבינו, דלא לכתוב אלא 'אין בו מים', דלאו קושיא היא, דאי לא הוה כתיב אלא 'אין בו מים' הו"א דלגופא אתי שלא היה בו מים, ולא הוה דייקנן מיניה אבל נחשים ועקרים יש בו, אבל השתא דכתיב 'והבור רק' ובכללו נמי שלא היה בו מים, ע"כ ד'אין בו מים' דלדיוקא אתי דנחשים ועקרים יש בו, ו'אין בו מים' הוא פירושו של 'והבור רק'. וזה לשון הרב בעל מקשה זהב (להג"ר מאיר ז"ל מלוקאוו, רדליים תק"ג, פר' וישב): וקשה לא הוה לכתוב בקרא 'והבור רק', רק הו"ל לכתוב 'הבור אין בו מים', ואעפ"כ הוה ידענן דלדיוקא אתי אבל נחשים ועקרים יש בו, דאל"כ היה קשה הו"ל 'הבור רק', אלא ודאי דלדיוקא אתי. וראה עוד בנחלת יעקב ובתועפות ראם מש"כ ע"ד הרא"ם. והרב חיד"א ז"ל (נחל קדומים פר' וישב) כתב בשם האריז"ל, דמדכתיב והבור 'רק', מוכח דהוא ריק לגמרי, ומדכתיב 'אין בו מים' מוכח דדבר אחר יש בו, ולכן צ"ל נחשים ועקרים יש בו, רק דלפעמים הם בחורים וסדקים של בור והבור ריק מכל וכל, ולפעמים יוצאים והבור מלא ואין בו מים ונתקיים רק 'אין בו מים'. וכ"ה בדעת זקנים (בראשית שם) ובס' ראש משביר (שבת שם). [וראה עוד בפתח עינים ובפני דוד (שם) בזה]. ועוד שם בדעת זקנים וברבינו בחיי: פי' ד'רק' ו'אין' הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, לומר שהיה בו שום דבר. [וע"ש בשפת אמת בזה]. וברד"ק: ואמר 'אין בו מים' אחר שאמר 'והבור רק', אולי היה בו טיט, ולא מת בעבור זה.

26 ויק"ר פי"ג, ה: הדא חיותא דימא כי סלקא מן ימא היא ממכיא, סלקא מן חורשא לית היא ממכיא. ובמדרש חסרות ויתרות (תהלים רכה): חיה רעה כשהיא עולה מן הים אינה מזוקת.

27 דניאל ז, ג.

28 במדבר טז, ג.

29 במ"ר פי"ח, ו.

30 וכ"כ בשמו הג"ר יהודה אלבאז ז"ל (ס' שבות יהודה ר"פ קורח).

31 דברים לב, כח.

32 ונראה מריהטת לשון הרב חיד"א ז"ל כי אף בזה כוונתו על מורו הג"ר יונה נבון ז"ל בשם אביו רבינו חנון נבון ז"ל. [ובקובץ יורו משפטין ליעקב (תשנ"ח עמ' רלו) נקט דהוא מתורת הג"ר רפאל זרחיה אזולאי ז"ל אבי הרב חיד"א].

ומשום שהעמיקו בדבר המכל הצדדין קשיא, אמרו מיום שגלינו ניטלה עצה ממנו וכו', עיין שם. נמצא דמשכחת מי שלא יתן עצה, והוא מרוב חכמה להיות צופה ומביט בכל חלקי הענין, ועינו ראה דיצא תקלה, ומשום הכי שוי נפשיה כאיש אשר לא יודע, ההוא אמר לא בדרדקי עצה. והשתא קאמר 'כי גוי אובר עצות המה'. ולא תימא דזה שאינו נותן עצה הוא מרוב חכמה וכהיה דרבנן דאחשורוש, רק כי היא באמת 'אין בהם תבונה'."

(נחל קדומים פר' האזינו)

בענין קידוש מי פרה אדומה

"פירש רש"י³⁵ לתת מים על האפר בכלי חרס. [והתוס' כתבו] יש לפרש 'ונתן עליו', בשבילו יתן מים חיים אל כלי.

והקשה³⁶ הרב הכולל כמוהר"ר חנון נבון, דהרי בש"ס מסכת סוטה (טז, ב) ומס' תמורה (יב, ב) תנן האי מחלוקת בין ר"ש ורבנן, דר"ש פירש מכח קושית הכתוב, דמשמע מרישיה דקרא³⁷ עפר ברישא, ומסיפיה דקרא³⁸ משמע מים ברישא, הוכרח לפרש רצה זה נותן רצה זה נותן וכו'. ורבנן פירשו דוקא מים ברישא. ומאי דקשה מלת 'עליו' היינו לערבן, שאחר שיתן האפר על המים יערבב אותם באצבעו. וא"כ מאי דוחקיהו דהתוס' לפרש האי 'עליו' בשבילו, ואימא 'עליו' היינו לערבן, כמ"ש הש"ס שם. וכן מצינו ראינו להרמב"ם³⁹ (רפ"ט מהל' פרה אדומה) שכתב כן, שצריך שיתן תחילה המים ואח"כ האפר, וצריך לערבן יחד, מדכתיב 'עליו' וכו'.

והרב כמוהר"ר חנון נבון תירץ דהכא לא נחית הש"ס לפרושי דין הקידוש כיצד היה, ולכן כשפירש רש"י לקדש, לתת מים על האפר, חדא מינייהו נקט, ובמקומו דהיינו במסכת פרה וסוטה ותמורה פירש יפה כפי הדין שהיא סברת רבנן, דהיינו המים תחילה. ובכן כשהקשו התוס' מההיא דפרה ושאר דוכתי יפה הקשו."

(הג"ר יהודה דיוואן ז"ל, שו"ת חוט המשולש סי' כא)



33 וכ"כ הג"ר שמעון הכהן ז"ל מחור"ר עי"ת גירבא בספרו מעשה חושב (פר' האזינו).

34 יב, ב.

35 יומא מג, א. ושם בגמ': הכל כשרים לקדש חוץ מחש"ו. וברש"י: לקדש לתת מים על האפר וכו'. והתוס' כתבו דבמס' פרה (פ"ג מ"ג, פ"ט מ"ט) משמע שהיו נותנין האפר על המים. והא דכתיב ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת ונתן עליו מים חיים אל כלי, דמשמע מים על האפר, יש לפרש ונתן עליו בשבילו יתן מים חיים אל כלי, ואדרבה משמע שהמים נוגעים בכלי והאפר נותן עליהם מלמעלה.

36 וכן הקשו המהרש"א (סוטה טז, ב) והתווי"ט (תמורה פ"א מ"ה) והחכ"צ (סי' קנד) והמראה הנוגה (הל' פרה אדומה). וע"ש בקרן אורה ובאור הישר ובבית ישחק (הל' פרה אדומה שם) ובתפארת ישראל (בועז תמורה שם). ובס' מלאכת שלמה (הל' פרה אדומה שם) הקשה ממש"כ רש"י (שבת קלז, א) לקדש מי חטאת, לתת אפר על המים. וכתב בדוחק שמש"כ לתת מים ע"ג האפר הכונה לומר אחר שנתן האפר על המים שצריך להפך המים עליו ולערבם. וע"ע במעשה רקח בזה.

37 מדכתיב 'עליו'.

38 מדכתיב 'מים חיים אל כלי', אלמא מים ברישא.

39 ושם: כיצד מקדשין את המים באפר הפרה, נותן את המים שנתמלאו לשם מי חטאת בכלי, ונותן אפר על פני המים כדי שיראה על פני המים, אע"פ שהיא חבית גדולה מלאה מים, ומערב הכל. ואם נתן האפר תחילה ואח"כ נתן עליו המים פסל, ומהו זה שנאמר בתורה ונתן עליו מים חיים, כדי לערב את האפר במים.

רבי יואל פירדא זצ"ל

כיהן כדיין בשנייטאך שבאשכנז בבית דינו של הרב דמתא רבי אברהם וואלרשטיין (בעל מאמר אברהם - פיורדא תקי"ז).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 567 נמצא כרך ובו מסכתות זבחים, מנחות ובכורות דפוס פרנקפורט דמיין תפ"א, מתוך הש"ס בו הגה ובגליונותיו מאות ציונים תיקונים וחיידושים בכתב ידו.

בגליונות קפה קפו, הדפסנו פרטים לתולדותיו, וצילום מכת"י, יחד עם הערותיו לפרקים הראשונים ממס' זבחים. בגליון זה אנו מדפיסים את המשך הערותיו עד סוף מסכת זבחים.

יצויין כי בש"ס דפוס פפד"מ לא נדפסו הגהות הב"ח ושיטמ"ק ומסורת הש"ס ולפעמים הגהותיו חופפות לדברי ספרים אלו.

ההערות והציונים נערכו ע"י הרב יעקב הכהן שבדרון מחשובי לומדי 'כולל קדשים' קרלין סטולין, גבעת זאב.

מסכת זבחים (ג)

פרק חמישי - איזהו מקומן

דף מח.

תוס' ד"ה אשכחן בן צאן בן בקר מנלן. בא"ד ולכמה דרשות לא מצרכינן תרי קראי לבן בקר ולבן צאן ושמא אחד דרשא* הוי"ו מוסף סמך וכו'. נ"ב. כתוב בספר צאן קדשים וז"ל, יש מקשים, לפי זה דהיכא דוי"ו מוסיף למידין עליון מתחתון ותחתון מעליון¹, מאי פריך לקמן ורבי עקיבא האי סברא מנ"ל², דלמא ר"ע יליף עליון מתחתון לחייב על ספק מעילות אשם תלוי, ותחתון מעליון לאשם בכסף שקלים כו'.³ ונראה לענ"ד, דפריך לר"ע מנ"ל האי סברא מטעמא דלא יהא ספיקא חמור מודאי, והוי"ו אתי רק ללמוד עליון מתחתון לחוד⁴, אבל לרבנן דילפי הך גזירה שוה ולא ילפינן עליון מתחתון, ע"כ הוי"ו אתי לאפוקי מהך סברא דלא יהא ספיקא חמור מודאי ולמילף תחתון מעליון⁵, עכ"ל.

ותמה אני על דבריו, דהא רבי עקיבא בע"כ לית ליה האי סברא לא יהא ספיקא חמור מודאי, דאי אית ליה, היאך מתרץ לרבי עקיבא נפקא מוזאת תורת האשם כו', הא איכא למימר הני מילי בשאר אשמות ודאין, אבל אשם תלוי לא יהא ספיקו חמור מודאי, כמו דאיתא בן במסכת כריתות (כב:) לרבנן, ע"ש.⁶ גם היאך משני גמר 'בערכך' 'בערכך', דלמא לא נילף מן בערכך אלא

1 כן מבואר בתירוצי התוס', דלפעמים ילפינן בן בקר מבן צאן ולפעמים להיפך, ושניהם אוי"ו מוסיף סמך.

2 להצריך אשם תלוי שיהא שוה שני סלעים, דלדעתו הוצרך ההיקש לחייב בספק מעילות אשם תלוי.

3 וכן הקשה בשיטה מקובצת (אות ח). ובאחרונים האריכו בזה, עיין פנים מאירות (ד"ה ור"ע), חק נתן (ד"ה ור"ע), טהרת הקודש (ד"ה ור"ע), קדשי דוד (ד"ה ור"ע), מעיל שמואל (ד"ה ור"ע), דברי פנחס (ד"ה ור"ע).

4 ולא תחתון מעליון, דהסברא דלא יהא ספקו חמור מודאי, עדיף מהדין אין היקש למחצה.

5 דאל"כ יתבטל ההיקש לגמרי, וההיקש עדיף מהאי סברא. וכעין תירוצי זה כתב השיטה מקובצת (אות ח) בתירוצי שני.

6 דלרבנן אע"ג דכתיב זאת תורת איצטריך ואם נפש וכו', דאי מתורה אחת הני מילי לשאר אשמות אבל אשם תלוי לא יהא ספיקו חמור מודאי. והובא כאן בתוס' ד"ה גמר בערכך.

גבי שאר אשמות, ולא גבי אשם תלוי, שלא יהא ספיקו חמור מודאו, כמו שכתבו תוס' בד"ה גמר בערכך כו', ע"ש. אלא על כרחך רבי עקיבא לית ליה האי סברא.⁷

וקושייתו נראה בע"ה לתרין הכי, דהא תוס' כתבו בד"ה דכולי עלמא כו', הא דקאמר דהיקש עדיף היינו דטוב לנו לעשות הגזירה שוה למחצה ממה שנבטל ההיקש לגמרי, אבל אם אין בטל ההיקש, טוב לנו לומר אין גזירה שוה למחצה ממה שנאמר אין היקש למחצה. נמצא לפי זה, לא נוכל לומר דרבי עקיבא יליף נמי תחתון מעליון לאשם בכסף שקלים, דאם כן מנא לך לומר דיליף נמי עליון מתחתון לחייב אשם תלוי על ספק מעילות ואין היקש למחצה, אדרבה, עדיף יותר לומר אין גזירה שוה למחצה, וילפינן נמי מגזירה שוה דאין חייב אשם תלוי על ספק מעילות. ולכך מוכרחין לומר דאית לרבי עקיבא לימוד אחר לאשם תלוי בכסף שקלים, ובכך בטל היקש לגמרי, ועל כרחך אתי להורות אתי לחייב אשם תלוי בספק מעילות, ועושיין הגזירה שוה למחצה.⁸

אבל רבנן סברי, דאין ללמוד אשם תלוי בכסף שקלים מזאת תורת, גם לא מן בערכך, דהוה אמינא שלא יהא ספיקו חמור מודאו כנ"ל, ובכך ההיקש אתי להורות על אשם תלוי בכסף שקלים לחוד, ואמרי אין גזירה שוה למחצה,⁹ וק"ל.

אמנם לכאורה קשה על רבנן, מנ"ל דהיקש אתי לחייב אשם תלוי בכסף שקלים, הא אית להו דאיכא למימר שלא יהא ספיקו חמור מודאו, ועדיף יותר לומר דהיקש אתי לחייב בספק מעילות לחוד, והגזירה שוה אתי על קבועה לחוד.¹⁰ וצריכין לומר, דסברי, כיון דעל ידי זה מוכרח לומר גזירה שוה למחצה, וגם מוכרחין לומר דילפינן עליון מתחתון ולא תחתון מעליון, וזו היא נגד הסברא, כמו שכתבו תוספות בסה"ד אשכחן, דיותר איכא למילף תחתון מעליון, ולכך סבר דהיקש אתי ללמוד תחתון מעליון לחייב אשם תלוי בכסף שקלים לחוד, ובזה נמי אין גזירה שוה למחצה,¹¹ וק"ל.

תוס' ד"ה תינח למאן דאית ליה זאת תורת. בא"ד וחכי נמי הוה מצי למיבעי לרבנן מנא להו אשם בכסף שקלים בכל אשמות וכו'. נ"ב. כתב צאן קדשים, פירוש, אליבא דמ"ד דלא דריש זאת¹², אבל לרבנן דהכא לא קשה מידי, כדאיתא בכריתות¹³ (כב): ע"ש.

דף מח:

גמ' אלא *אותו למה לי מיבעי ליה לכדתניא אותו בצפון ואין שעיר נחשון בצפון וכו'. נ"ב. ואי קשה, הא גבי כשבה כתיב אותה (ויקרא ד, לג), זה אינו, דאיתא לעיל דף ה' (ע"ב) ז' (ע"א) דאתי להורות על פסול שלא לשמה, ע"ש.

7 וכן הקשה החק נתן (ד"ה ור"ע).

8 וכן תירץ בשיטה מקובצת הנ"ל בתירוץ ראשון, וכן תירצו האחרונים הנ"ל.

9 דכיון דההיקש בא ללמד אשם תלוי בכסף שקלים, אין ללמוד ממנו גם לחייב ספק מעילות באשם תלוי מדין אין היקש למחצה, דהגזירה שוה מדין אין גז"ש למחצה עדיף ממנו.

10 וכן הקשה המים קדושים (בתוד"ה גמר) ע"ש מה שתירץ, ובחידושי רעק"א ג"כ הקשה קושיא זו ונשאר בצע"ג.

11 שני סברות אלו דאין גז"ש למחצה, ועליון מתחתון לחוד, עדיף מסברת לא יהא ספקו חמור מודאו.

12 דהיינו רבנן דמנחות (יג) ולא רבנן דהכא.

13 דלרבנן ילפינן מזאת תורת לשאר אשמות ודאין, ורק לאשם תלוי לא ילפינן משום לא יהא ספקו חמור מודאו, והובא לקמן בתוס' ד"ה גמר. וראה בספר שם יוסף מה שכתב על דברי הצ"ק.

דף נא.

ולא היא התם תיהוי* היא משחיטה דחולין קאטיין. נ"ב. תוס' (לעיל ג: ד"ה מה) גרים 'תרווייהו'.¹⁴

תוס' ד"ה פשוט מהא חדא. תימה דתרתי תפשוט דכיון דמלמד בבנין אב חבירו אם בן מלמד בק"ו ומה היקש שאינו מלמד בהיקש או מדריבנא או מדרבא *מלמד בק"ו מדרבנא דבי ר' ישמעאל בנין אב המלמד בבנין אב חבירו אינו דין וכו'. נ"ב. ועל פי דעת ברכת הזבח (ד"ה והרי) נראה בע"ה ליישב תמיהת תוס', דכתב דלפי המסקנא לא איפשוט בנין אב חוזר ומלמד בבנין אב, דהא לאו בנין אב גמור הוא דקרא עיקר¹⁵, ועיין בצאן קדשים (ד"ה תנא).¹⁶

ונראה לי, הא דקאמר פשוט מהא חדא, היינו נמי בכהאי גונא אם הקרא עיקר ובנין אב הוא אסמכתא, אז חוזר ומלמד בבנין אב, זהו נוכל לפשוט, והשתא אין נוכל לומר ומה היקש שאינו מלמד בהיקש כו', דזה לא מצינו אם הקרא עיקר וההיקש אסמכתא שאינו חוזר ומלמד בהיקש, וק"ל.

דף נג.

גמ' מיתיבי* חטאת הציבור והיחיד כיצד מתן דמם וכו' ומחטא ויורד כנגד חודה של קרן וכו'. נ"ב. בלא זה¹⁷ יש לומר, אליבא דרבי לא פליגי דודאי הוי כנגד חודה, כי פליגי אליבא דרבי אלעזר, ובכך לא קשיא, דברייתא אתיא כרבי, וק"ל.

ובזה יובן מה שאמר השתא מאי רבי ומאי רבי אלעזר, ולא בלא זה. דלכאורה קשה, מה דוחקו לומר מצוה בחודה כו', דלמא באמת פליגי אליבא דרבי אלעזר כנ"ל¹⁸, לכך אמר מאי רבי ומאי רבי אלעזר כו'.¹⁹ ומדאמר רבי אלעזר אין נעשה אלא 'בגופה' של קרן ולא אמר בחודה של קרן, נראה בהדיא דסבר דלא בעינן חודה²⁰, וק"ל. וזהו שאמר לעיל אליבא דרבי אלעזר דאמר אלא 'בגופה' של קרן כו'.²¹ וק"ל.

14 פ' דמליקת קדשים ילפינן במה מצינו משחיטת עוף דחולין, ושחיטת עוף בחולין משחיטת בהמה דחולין. ובהא אתי שפיר גם למ"ד בתר למד אזלינן, ודלא כרש"י כאן (ד"ה ולא היא) שכתב דלמ"ד זה צ"ל דלא יליף בבנין אב אלא בהיקש, ועי' מש"כ בזה בשו"ט מקובצת (אות א ואת יג).

15 וכן כתב השפת אמת (ד"ה וכי דנין).

16 שהביא כל דברי הברכת הזבח, וכתב עליו בזה"ל, אבל לענ"ד דודאי נפשוט מברייתא דדבר הלמד בבנין אב חוזר ומלמד בבנין אב אפילו אליבא דמסקנא, מדפריך וכי דנין דבר שלא בהכשירו וכו', ועי' מסיק דאזאת תורת העולה סמך, ולא פריך וכי דנין דבר בבנין אב מדבר הדנין בבנין אב, אלא ע"כ דפשיטא ליה לתנא דחוזר ודנין משום הכי פריך הכי, נ"ל. וראה עוד מה שכתבו בזה האחרונים, לשם זבח (ד"ה מזאת), חק נתן (ד"ה פשוט), טהרת הקודש (ד"ה תנא), קדשי דוד (ד"ה תנא), קרן אורה (ד"ה תנא).

17 בלא זה שכתבה הגמ' דאליבא דר"א בר"ש דכולי עלמא לא פליגי כי פליגי אליבא דרבי.

18 וכמו שכתב לעיל דברייתא אתיא כרבי, ולפי זה דברי הברייתא דמחטא ויורד כנגד חודה של קרן הוא גם לעיכובא ולא רק למצוה.

19 כלומר מנא לך דלרבי אלעזר לכו"ע אין צריך ליתן כנגד חודה.

20 לכאורה משמע דלראב"ש לא בעינן חודה אפילו למצוה, ולכן א"א לאוקים ברייתא כוותיה אפילו למצוה. ובקרבן אורה (ד"ה אליבא) כתב שכן משמע בפרש"י (ד"ה דכ"ע). אמנם העיר שם דהרמב"ם ז"ל (פ"ה מה' מעה"ק ה"ז) כתב סתמא דמצוה בחודה, ומשמע דבכל מקום מצוה בחודה אפילו בקרן עצמו, וכתב דהרמב"ם מפרש דלמסקנא דקאמר מצוה בחודה, לכולי עלמא קאמר, אפילו לר"א בר"ש. ועי' בזבח תודה (ד"ה מצוה).

21 היינו שדברי הגמ' לעיל דאליבא דר"א דכולי עלמא לא פליגי הוא ג"כ משום דיוק זה.

גמ' וחומר בגודלו מלמעלה ובאצבעו קטנה מלמטה וכו'. נ"ב. עיין ברש"י (ד"ה וחומר).²² והרמב"ם כתב בפ"ה מהלכות מעשי הקרבנות (ה"ח), וז"ל, באצבע הגדול מכאן ובגודל מכאן, וכתב הכסף משנה, רבינו גורם גדול במקום קטנה²³, אי נמי קטנה בערך הגודל קאמר, עכ"ל.

גמ' אמר רב אדא בר אבהו ומקום* קרנות ארבע מקום קרנות ד' הויא אלא אימא וכו'. נ"ב. וקשה, היאך ס"ד לומר כן, הא כתיב בסיפא דקרא ומהאריאל ולמעלה קרנות ארבע²⁴, ולפי מה דמסיק נוחא²⁵, וק"ל.

גמ' אלא אימא רשות קרנות ד'. נ"ב. וקשה על רבי אלעזר היאך מפרש הקרא. ויש לומר כדפירש רש"י שם (יחזקאל מ, טו) מן הסובב למעלה.²⁶ ורבי לא רצה לפרש דבבית עולמים לא היה אלא שלש.²⁷ ותמה אני אמאי לא פירש רש"י שם מן הרשת או מן החוט ולמעלה²⁸, וק"ל.

גמ' מנא הני מילי אמר רב אחא בר רב קטינא שנאמר והיתה הרשת* עד חצי המזבח וכו'. נ"ב. ובמזבח דבית עולמים היתה חוט במקום הרשת דמזבח נחשת שעשה משה, וק"ל. יואל יצ"ו.

רש"י ד"ה לפני מן הקלעים. בא"ד ובמקום הקלעים היתה חומת העזרה בבית* שלמה א"ו ב"ת עולמים. נראה לי שצריך לומר 'בבית שילה'²⁹, במשכן שילה היה נמי חומה של אבנים כראיתא לקמן [ק"ב] (ע"ב)³⁰, ובצאן קדשים מוחק אלה ג' תיבות.³¹

רש"י ד"ה לזכרי בהונת. דכתיב הכהן המחטא אותה לאפוקי נשים שאינן ראויות לחיטוי כו'. נ"ב. כתוב בספר צאן קדשים וז"ל, דברי רש"י אינם מובנים לי, למה לא מביא רש"י מה דכתיב בחמטא בהדיא בהך קרא (י, כב) כל זכר בכהנים יאכל אותה. ועוד, בחומש פירש רש"י בפרשת צו (י, יט) (דהמ) דהמחטא אותה אתי למעוטי כהן שהוא מטא שאין חולק, ע"ש. ואיתא כן לקמן דף צ"ט (ע"א), ע"ש. ונראה לי ליישב, דכוונת רש"י לאשמועין דכתיבי שני קראי

22 שגרס בגמ' חומר בגודלו ובאצבעו קטנה, ועי' ברש"ש מה שכתב על דברי רש"י.

23 וכן כתבו שם מהר"י קורקוס והרדב"ז, ובשיטה מקובצת (אות ד) כתב דהרמב"ם גרס 'ובאצבעו מכאן'.

24 ומשמע דתחילת הפסוק וההראל ארבע אמות לא מיירי בקרנות עצמן.

25 דרישא דקרא מיירי בענין רשות קרנות דהיינו בגובה המזבח מתחת הקרנות שדינו כקרנות, וסיפא דקרא מיירי בעצם הקרנות. וכמבואר ברש"י (ד"ה אלא) דרשות הקרנות תופסת למטה מהן ארבע אמות, דהיינו עד החוט דכוליה הוי קרן, והיינו דמודדין ארבע אמות בלא הקרנות עצמן.

26 וז"ל: וההראל הוא גובה גג המזבח מן הסובב ולמעלה, ובבית עולמים לא היה אלא שלש. והוא דלא כמו שפירש כאן שהוא מן החוט ולמעלה. דרש"י מבאר שם הפסוק בבנין שיבנה לעתיד (ע"ש ברש"י פסוק יא), שיהיו אז ד' אמות מן הסובב עד למעלה ללא מקום הקרנות, ולא מיירי לענין רשות קרנות שהוא מן החוט ולמעלה.

27 ולכן פירש שכונת הפסוק הוא גם על בית עולמים, ומונין ד' אמות מן החוט ולמעלה, וע"כ דבא ללמד דמשם הוא רשות הקרנות.

28 אמאי לא נקט בפירושו כשיטת רבי.

29 וכן גרס במרומי שדה.

30 אמנם צ"ע דהתם מבואר להדיא שרק הבית היה של אבנים, אבל מסביב לבית לא היה חומה אלא קלעים, דמבואר במשנה דבשילה קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים. וכן כתב בפירוש בפסקי רי"ד להלן (ק"ח). וז"ל: קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שיני בכל הוואה, פירוש גם בשילה היו הקלעים שבמדבר כל הבית. עכ"ל. וכן כתב הריטב"א במגילה (דף ט: ד"ה אין) וז"ל: אין בין שילה לירושלם וכו', כאן וכאן קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, פירוש משום שילה נקט קלעים.

31 'שילה או בבית' וגורס רק 'בבית עולמים', וכן הוא בשיטה מקובצת (אות יח).

לעיכובא, דבקדשים צריכין דשינה עליו הכתוב לעכב.³² וליכא למימר הא כתיב בפרשת צו בחטאת כל זכר בכהנים יאכל, ובפרשת קרח נמי כתיב כל זכר יאכל. דאפשר לומר, דהאי כל זכר דכתיב בפרשת קרח, משום מנחה ואשם כתיב למצוה, ולא משום חטאת לעכב. משום הכי פירש רש"י דבפרשת צו גופיה כתיב שני קראי לעכב, דהכהן המחטא אותה אתי נמי לאפוקי נשים שאינם ראוי לחיטוי כמו כהן טמא, וכל זכר דכתיב בפרשת קרח אתי להורות על אשם ומנחה למצוה, וילפינן עיכובא מחטאת בהיקישא. והא דכתב רש"י ובפרשת קרח כתיב גבי חטאת ואשם כו', צריך לומר אשם ומנחה כתיב כל זכר, כנלע"ד ברור, עכ"ל.

ומה מאוד תמהתי על דבריו, הא בפרשת צו כתיב נמי בהדיא כל זכר יאכל גבי מנחה (ו, יא) וגבי אשם (ו, י) כמו בחטאת, וזיל קרי בי רב הוא.³³

אלא נראה בע"ה ליישב דעת רש"י הכי, דהני 'כל זכר' דכתיבי בפרשת צו גבי מנחה וחטאת ואשם אתי למצוה, ובפרשת קרח דכתיב נמי גבי הני תלת 'כל זכר' אתי לעיכוב, וכן ראיתי שכתב כן ר"א מזרחי בפרשת קרח, ע"ש. והא דמביא רש"י 'הכהן המחטא אותה' אתי לאפוקי נשים מחלוקה, דכן איתא לקמן (טז). בהדיא דהאי קרא קאי על חלוקה. ואם לא נאמר 'המחטא אותה', הוי אוקמי 'כל זכר' אחלוקה, ולכך צריכין מיעוט אחלוקה ואאכילה. והשתא דידעינן ד'כל זכר' קאי על אכילה, קאי האי 'כל זכר' דכתיבי בפרשת קרח נמי על אכילה לעיכוב, וכל שכן הוא על חלוקה.³⁴

וכן ראיתי ברמב"ם בפרק יו"ד מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י"ז, אין קטן חולק וכן אשה שנאמר איש כאחיו. וכתב הכסף משנה, מן 'איש' ממעט קטן כדאיתא ריש פרק אלו מנחות (מנחות עג.), ואשה אפשר דיליף ליה מדכתיב (ויקרא ז, י) 'לכל בני אהרן תהיה' בני אהרן ולא בנות אהרן, עכ"ל. והיה קשה לי, הא מן 'איש כאחיו' איכא למעט נמי איש ולא אשה. ויש לומר דהוה אמינא דלא מיעט אלא אשה דליתא נמי באכילה, אבל קטן איתא באכילה כדאיתא לקמן (טז). מדכתיב 'כל זכר',³⁵ איתא נמי בחלוקה, אבל כיון דכתיב 'בני אהרן' למעט אשה מחלוקה, על כרחך 'איש כאחיו' ממעט קטן.

אבל רש"י סבר, מן 'לכל בני אהרן' ליכא למילף, דמיבעי ליה שאין חולקין קדשים כנגד קדשים, כדאיתא שם במנחות ובקדושין דף נ"ג (ע"א), ולכך דעת רש"י דיליף מן 'המחטא אותה' כנ"ל, וק"ל.

רש"י ד"ה קסבר כוליה מזבח בצפון פתח ההיכל קאי. בסה"ד ואית דגרס כוליה פתח בדרום מזבח קאי, והיא היא* כל פתח ההיכל לדרומו של מזבח הוא. נ"ב. קאי לפי[רוש] הראשון.³⁶

32 בעולת שלמה תמה על דברי הצאן קדשים, איזה עיכוב שייך לענין אכילת קדשים, שהרי אין האכילה מעכבת, ע"ש.

33 וכן הקשה בספר תוספת תוספת קדושה על הצאן קדשים.

34 ראה עוד תירוצים באחרונים ליישב דברי רש"י, עיי' עולת שלמה, תוספת קדושה, יד דוד, חק נתן, ראש המזבח ומראה כהן.

35 לפירוש שני ברש"י שם (ד"ה קטן).

36 שהביא רש"י בתה"ד שאין המזבח לפני הפתח כלום אלא אמה של יסוד דרומי. אמנם הריטב"א ביומא (דף נט.) פירש גירסא זו לפי פירוש שני, וז"ל: קסבר פיתחא בדרום קאי, פירוש פיתחא דהיכל בדרום המזבח קאי, דסבירא ליה דכוליה מזבח בצפון וכיון דכן צד דרומו של מזבח בלבד הוא שרואה פתח ההיכל בחמש אמות שכנגד חצי הפתח, כי מחצי הפתח מתחיל דרומו של מזבח. אלא דבלשון הגמ' ביומא לא כתוב כוליה פתח כמו בגמ' כאן, אבל כיון שכתוב כוליה פתח ע"כ צ"ל דקאי לפירוש ראשון.

דף נד.

גמ' לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזון* להקב"ה שנאמר וכן בתפיו שכן. נ"ב. פירש רש"י ביומא דף י"ב (ע"א ד"ה אושפיזון), שהיה ארון נתון בחלקו.³⁷

דף נה:

רש"י ד"ה וחד להכשיר צפון. בסה"ד דמאי קדושתיה דצפון מדרום* אלא דקביעת מקום בעלמא הוא. נ"ב. עיין בצאן קדשים.³⁸

רש"י ד"ה לפני. כתיב בקרא קמא*. [צ"ל] משמע צדדין ולא צידי צדדין.³⁹

רש"י ד"ה שני פשפשי היו בבית החליפות. בא"ד וארכו מן המזרח למערב שאינו אלא י"א אמות ובביתל המערבי* של אותו עודף היו חלונות לגנוז סבינין מבחוץ וכו'. נ"ב. נ"א המזרחי.⁴⁰

רש"י ד"ה להכשיר את כל העזרה. בא"ד כגון מכנגד (זוית) כותל האולם ולמערב וכו'. נ"ב. נ"א ולמזרח, אבל אינו צריך לשנות הגירסא לפע"ד, וכן לעיל.

דף נו:

גמ' ת"ל ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו כלילה. נ"ב. עיין פסחים דף ג' (ע"א) מה שהקשו תוס' שם (ד"ה תלמוד).⁴¹

דף נז.

גמ' וזו שאלה נשאלה לפני חכמים בכרם ביבנה בכור לכמה נאכל, נענה רבי טרפון ואמר לשני ימים ולילה אחד, היה שם תלמיד אחד שבא לבית המדרש לפני חכמים תחילה ורבי יוסי הגלילי שמו, אמר לו רבי מנין לך, אמר לו בני שלמים* קדשים קלים ובכור קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד וכו'. נ"ב. איכא למידק, אמאי צריך רבי טרפון ללמוד בנין אב משלמים, ולא למד מהיקש כמו רבי עקיבא ורבי ישמעאל (לפני). ויש לומר, דהיה קשה ליה, לקשי[נהו] לתורה⁴², וסבר בזה

37 אמנם רש"י בסוטה (דף לו. ד"ה אושפיזון) פירש, שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו.

38 שגורם ברש"י להיפך, דאיכא למימר דהא דקבע להאי צפון ולהאי שאר רוחות משום קדושתיה מצפון לדרום, ולא דקביעות מקום בעלמא הוא. ובחק נתן גרס כרש"י שלפנינו, וביאר דבריו וז"ל: ר"ל בשלמא אי קדושת צפון חמורה מקדושת דרום שפיר עבדינן ק"ו, אבל אי קדושתן שוה ואינו אלא קביעות מקום בעלמא, להאי קבע צפון ולהאי קבע שאר רוחות, ולכך ליכא ק"ו, ודו"ק. ובחמדת דניאל תמה על גירסת הצ"ק וכתב: לא אוכל להבין מה דחקו לצ"ק להגיה את הרש"י הזאת כאשר נכתב בצד הגמ', הלא פשוט בתכלית הפשטות כמו שכתוב ברש"י דידן ואין צורך להגיה, ע"כ. ואפשר לבאר ע"פ דברי הרש"ש שהקשה על הגירסא שלפנינו וז"ל: לפ"ז ק"ל קצת לישנא דקרא בויקרא (יד, יג) במקום אשר ישחט את החטאת כו' במקום הקדש, דהרי הכוונה היא דישחט בצפון דוקא (ע"י לעיל מט), וא"כ מאי זה שמסמנו במלות במקום הקדש, הלא כל הרוחות קדושתן שוות. ע"ש מה שתירץ. ואפשר דמשום קושיא זו החליף הצ"ק את הגירסא.

39 כן הגיה הב"ח (אות א), והוא המשך הדיבור הקודם, וכ"ה בשיטה מקובצת (אות יח) ובצאן קדשים (אות ב). ועי' בחק נתן ותוספת קדושה שהגיהו באופן אחר.

40 הובא במסורת הש"ס עה"ג.

41 ז"ל: תימה אמאי איצטריך עד יום תיפוק ליה דאינו נאכל אור לשלישי מדאיצטריך ביום דאי ס"ד דנאכל פשיטא דאינה נשרפת באותו לילה דתיכף לאכילה שריפה ויש לומר דאי לאו עד יום ה"א נאכל ואיצטריך ביום למעוטי שלא ישרף כלילה של אחרי כן. וכן הוא בשיטה מקובצת כאן (ד"ה ואי).

42 שנאכל רק יום ולילה וכמו שהקשה רבי יוסי הגלילי על ההיקש.

כרבי עקיבא הימנו ודבר אחר לא הוי היקש, והלימוד 'יהיה לך' לא אסיק אדעתיה, או דסבר בזה כרבי ישמעאל ד'לך יהיה' מיבעי ליה על בכור בעל מום, וק"ל.⁴³

אבל קשה, אם כן היכי יליף בנין אב משלמים, אמאי לא יליף מתודה, דהני נמי קדשים קלים ואינו בא על חטא. וזה נמי קשה על רבי יוסי הגלילי, אמאי פריך מחטאת ואשם ליפרוך מתודה.⁴⁴ וצריכין לומר, כיון דתודה בא על דבר הודאה שבה, כדאיתא (ברכות נד:) ארבעה צריכין להודות⁴⁵, לא דמי לבכור ללמוד ממנו בבנין אב, אבל בהיקש יוכל ללמוד, דאין משיבין על ההיקש, כפירוש רש"י (ד"ה הקישו), וק"ל.

גמ' אמר לו הרי הוא אומר ובשרם יהיה לך שאין ת"ל לך יהיה *ומה ת"ל לך יהיה הוסיף הכתוב הויה אחרת בבכור, וכשנאמר *דברים לפני ר' ישמעאל אמר להן צאו ואמרו לו לרבי עקיבא וכו'. נ"ב. איכא למידק אריכות הלשון שאמר ומה תלמוד לומר. עוד איכא למידק, למה אמרו דברים אלו לפני רבי ישמעאל. עוד, אחר שתירץ הגמרא ורבי ישמעאל מבשרם דהנך בכורות קאמר, הוי לגמרא למיפרך ואידך על רבי עקיבא.

ואיכא ליישב הכי, [שזאת ה]פלוגתא איתא כבר לעיל בין רבי יוסי הגלילי לרבי ישמעאל דף ל"ז (ע"א), ע"ש, דרבי יוסי הגלילי סבר לעיל דנפקא מבשרם על בעל מום, ורבי ישמעאל נפקא מלך יהיה, ולכך אמר רבי עקיבא כאן לרבי יוסי הגלילי ומה תלמוד לומר לך יהיה, כלומר לדברך לך יהיה מיותר. ולכך נמי כששמעו התלמידים מרבי עקיבא דאי אפשר ללמוד דבכור נאכל לשני ימים ולילה אלא מלך יהיה, אמרו לפני רבי ישמעאל, דלרבי ישמעאל מיבעי האי לך יהיה על בעל מום לעיל, ואם כן יהא קשה עליו מנא ליה דבכור נאכל לשני ימים, ולכך אמר רבי ישמעאל צאו ואמרו לרבי עקיבא טעיתה כו'. ולכך נמי לא פריך ואידך על רבי עקיבא, דסמך אסוגיא דלעיל דאיתא שם אליבא דרבי יוסי הגלילי דכל בכורות בלשון יחיד קרא ליה, ולא צריך לכתוב אלא ובשר, ובכך רבי עקיבא סבר נמי הכל, וק"ל.

תוס' ד"ה ואני מקישו לחזה ושוק של תודה. *משום דלחומרא מקשינו. נ"ב. בע"ה נראה, דמשום הכי לא ניחא לתוספת לפרש כפירוש רש"י (ד"ה הוסיף) דתפסת מועט תפסת, דאדרבא אם אמר שלא יפסל אלא בשני ימים ולילה [איתחשיב] תפסת מועט, וק"ל.⁴⁶

תוס' ד"ה ובי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש. בא"ד וב"ת דהאי דמרבינן מבשר זבח תודת שלמיו חשיב הקישא א"כ היכי יליף לה לעיל מחטאת *ואשם דילפינן מההוא קרא וכו'. ובגמ' יש ליישב מה שבתחילה לא אסיק אדעתיה דרבי מרפון ללמוד מחטאת ואשם⁴⁷, וק"ל.

43 ע"ע מה שכתב רבינו להלן על דברי תוס' (ד"ה וכו').

44 כן הקשו הפנים מאירות (ד"ה אמר) והחק נתן (ד"ה א"ל) הקרן אורה (נו: תוד"ה לשני) והיד דוד (ד"ה בכור). ע"ש מה שתירצו.

45 עיין בביאור לספר המצוות לרס"ג למהרי"פ פערלא (עשה נט ס ד"ה וראיתי), שהביא הרבה מקורות לזה דארבעה הצריכין להודות היינו להודות ולהביא קרבן תודה, שנאמר בפסוק שם יודו לה' חסדו ונאמר ויזבחו זבחי תודה.

46 עיין במרומי שדה על התוס' שפירש באופן אחר.

47 יתכן דכוונתו לבאר דמטעם זה דחשיב הקישא לא רצה ר"ט ללמוד מחטאת ואשם. ולעיל על דברי הגמ' (ד"ה וזו שאלה) ביאר רבינו דברי ר"ט באופן אחר.

פרק שישי - קדשי קדשים

דף סב.

רש"י ד"ה אלא אמר רב יוסף קרא אשבת ודרש. בא"ד ושלמה לא הבין לדרשו כו'. נ"ב. הקשה בצאן קדשים, דלמא לשלמה נמי נגלו והבין, והוא לא עשה אלא כפי הצורך דאש של שמים מסייעתן כדאמר רב יוסף לעיל (סא:), ועל רש"י לא קשה, דהוצרך לפרש כן כיון דחזר בו רב יוסף, אבל על רב יוסף קשה למה באמת חזר בו, ויש ליישב בדוחק, עכ"ל בקצרה.

ובע"ה נראה ליישב פשוט, דהיה קשה לרב יוסף, אם היה שלמה נמי מבין אלא שלא היה צריך, היאך אמר ויכינו את המזבח על מכונותיו שהגיעו לסוף מידותיו, הא שלמה נמי הגיע לסוף אלא שלא היה צריך, לכך חזר בו רב יוסף⁴⁸, וק"ל.

פרק שביעי - חטאת העוף

דף סו.

תוס' ד"ה חטאת העוף. כמעשה חטאת לשם חטאת כשירה זו היא מצותה *ואגב אחריני נקמיה. נ"ב. ובע"ה יש לומר, משום דרצה ליתני עשאה למעלה כמעשה כולן פסולה אפילו כמעשה חטאת לשם חטאת, כמו שפירשו רש"י (ד"ה עשאה) ותוס' (ד"ה למעלה), לכך תני בתחילה כמעשה חטאת לשם חטאת⁴⁹, וק"ל.

דף סז.

רש"י ד"ה נחית רבי אליעזר. הבין* את דברי רבי יהושע שמעמו וכו'. נ"ב. כלומר [עכשיו] מתוך דברי תשובתו הבין, וק"ל.

דף סז:

תוד"ה חטאת ועולה. לא הוה צריך למיתני אלא סתומה ומפורשת דבחטאת ועולה אין מרויח כלום. נ"ב. בע"ה יש לפרש לכאורה מה שכתבו דאין מרויח כלום, דכל שכן הוא מן מפורשים דהוי חד גברי ופסול, ומכל שכן בחטאת ועולה דהוי תרי גברי. ובכן יש ליישב, דאם לא היה מתני חטאת ועולה, יש למעות ולפרש מפורשות היינו בתרי גברי, אבל בחד גברא תמשוך כקושיית המקשן.⁵⁰

אבל אפשר לפרש הא דכתב אין מרויח כלום, דזה כבר תנן ברישא חטאת לזו ועולה לזו. ועדיין יש ליישב, דכולהו צריכי, דחטאת לזו ועולה לזו כו' מיירי בתרי גברי, וחטאת ועולה אשמועינן דאפילו בחייבין כל אחת חטאת ועולה כו', כמו שכתבו תוס' לעיל בד"ה בתרי גברי כו'.⁵¹ מפורשות אשמועינן אפילו בחד גברי פסול, ולא זו אף זו קתני, דאם לא היה תני לכולהו הוי מוקמינן במסתבר טפי, וק"ל.

48 וכן תירצו המים קדושים, הלשם זבח והתוספת קדושה, וע"ע דרכי יושר ועולת שלמה.
49 אמנם לגירסת השיטה מקובצת בתוס' (אות כג) הקושיא היא מלשון המשנה 'שעשאה' דמשמע שכשר רק בדיעבד, אכן גם ע"ז אפשר ליישב כתי' רבינו, דרצה לומר בעשאה למעלה כמעשה כולן דפסול אף בדיעבד, לכן נקט ברישא לשון בדיעבד. וראה תירוצים נוספים בשפת אמת (ד"ה חטאת) ובנתיבות הקודש (ד"ה ריש).

50 ועיין מה שתיצרו הפנים מאירות (ד"ה חטאת), הצאן קדשים והתוספת קדושה.
51 ואף דתוס' כתבו כן ברישא במשנה דחטאת לזו ועולה לזו, יש לומר דתוס' כתבו כן רק כדי לבאר את הס"ד בגמ' שתמשך, אבל השתא לפי האמת דאינו נמשך שפיר יש לומר דרישא מיירי באין שניהם חייבים חטאת

דף סח:

גמ' אמר רב *שמאל ולילה אין מטמאין בבית הכליעה זר וסכין מטמאין בבית הכליעה. נ"ב. איכא למידק, מאי היה צריך רב לאשמועין שמאל ולילה וסכין, הלא תנן בפירוש במתניתין.⁵² ובע"ה נראה, לרבותא אמר כן, אע"ג דשמאל ולילה אין מטמאין, אפילו הכי זר מטמא, דזר אינו דומה לשמאל ולילה אלא לסכין⁵³, כמו שמפרש הגמרא. ולכך אמר רבי יוחנן (לקמן) זר אין מטמא סכין מטמא⁵⁴, להורות דאין זר דומה לסכין, וק"ל.

גמ' ולא והתניא מניין ליוצא שאם עלה לא ירד שהרי יוצא בשר בבמה תנא *אזאת העולה סמיך ליה וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, לירבי נמי זר מזאת תורת.⁵⁵ ואין לומר כמו שכתבו תוספות בסוף הדיבור (ונילף מבמה) [וכי תימא]⁵⁶, דעבורת דם לא יליף, זהו רק לרבי יהודה (לקמן פד): דממעט נמי נשחטה בלילה, אבל סוגיא דהכא דאזלא לרבי שמעון דאמר לילה אינה מטמאה, אע"ג דהוי עבודת דם מרבה נמי מן 'זאת תורת', כדאיתא לקמן דף פ"ד, אם כן לירבי נמי זר. ויש לומר, דלרבי שמעון לא מרבינן אלא מה שהיה פסול בקודש, וזר כיון דאירע פסול בשחיטה, כמו דחנקין דמי, ושחיטת לילה מרבינן, כיון דאית ליה הכשירה באיברים ופדרים, כמו שכתבו תוס' (ד"ה אמר רב), וק"ל.⁵⁷

דף סט.

גמ' ולמעמיד* שלא היה פסולו בקודש לאיתווי מאי וכו'. נ"ב. ולמעמיד כו', איכא למידק, מה עלה על דעת המקשן דפריך על רב לאתווי מאי. ובע"ה יש לומר, דהיה סובר כקושית תוס' (ד"ה ולמעמיד) לאתווי בעל מום, וק"ל.

גמ' אמר חזקיה מסתברא קמיצה תרד מליקה לא תרד *מאי שנא מליקה דישנה בבמה קמיצה נמי ישנה בבמה וכו'. נ"ב. ולכאורה איכא למידק, לימא דמושם הכי מליקת זר לא תרד, דאית ליה הכשר בשחיטה, כמו שכתבו תוס' בד"ה ולמעמיד. ויש לומר, כמו דהוי מליקה בעופות במקום שחיטת זבחים, כך הוי קמיצה במנחה במקום שחיטה בזבחים, כמו שפירש רש"י במס' מנחות דף י"ב (ע"א) במתניתין (ד"ה כל הקומץ), ע"ש. וק"ל.

תוס' ד"ה ואין דנין דבר שלא בהכשרו מדבר שהוא בהכשרו. פ' בקונטרס ושחיטת חולין בפנים לאו משחיטת חולין בחוץ ילפינן אלא *משחיטת קדשים בפנים ילפינן. נ"ב. נ"א משחיטת חולין טריפה בחוץ ילפינן.⁵⁸ צ"ק.

ועולה. עוד יש לומר, דרבינו אזיל השתא בשיטת רש"י (ד"ה חטאת) דרישא מיירי באין שניהם חייבים שניים, ולכן שפיר מפרש ד'חטאת ועולה' מיירי בשניהם חייבים שניים.

52 וכן הקשה בזרע יצחק (ד"ה אמר), ע"ש מה שתירץ.

53 וכעין זה תירץ בקדשי דוד (ד"ה אמר).

54 וקשה דהרי רבי יוחנן חולק רק על זר דמטמא ואמאי נקט גם סכין, וכן הקשה בקדשי דוד (ד"ה ורבי), ע"ש מה שתירץ.

55 כן הקשה בשיטה מקובצת (אות ה), וכן הקשו הפנים מאירות (תוד"ה וכי) והמראה כהן (בתוס' שם), ע"ש מה שתירצו, וע"ע בצאן קדשים (בתוס' שם) שנראה מדבריו שנתקשה בקושיא זו.

56 בדפוס פרנקפורט דמיין נדפסו דברי התוס' בדיבור אחד, ועפ"ז ציין רבינו לד"ה ונילף.

57 וכעין זה תירץ בשיטה מקובצת (שם), וכן משמע מדברי רש"י כת"י (ד"ה תנא).

58 וכ"כ רש"י (ד"ה מדבר) ז"ל: וכן שחיטת חולין בפנים משחיטת חולין טריפה בחוץ. ועי' בספר דם זבחים (ד"ה אי הכי) מה שהקשה על זה. וע"ע במרומי שדה שביאר דברי רש"י.

פרק שמיני - כל הזבחים שנתערבו

דף עא:

רש"י ד"ה מין בשאינו מינו. עולה בשלמים שאין *מתן דמן ואימוריהן שוה. נ"ב. צריך עיון, הרי מתן דמים שוה, דבעולה ושלמים יש שתי מתנות שהן ארבע.⁵⁹ ואפשר שצריך לומר על חטאת בשלמים דבחטאת טעון ארבע מתנות, וזה נמי לא יתכן דהרי אימוריהן שוה. בכך צריך לומר עולה בחטאת⁶⁰, וק"ל.

רש"י ירעו עד שיסתאבו. בא"ד אין ה"נ *אי משום פסידא ידידה לא מולולינן בבכור ומעשר. צ"ל אלא משום פסידא ידידה לא מולולינן בבכור ומעשר וכו'.⁶¹

דף עד.

גמ' איתיביה רבא לרב נחמן אפילו אחת בריבוא ימותו כולן אמאי נימא דמית איסורא מית אמר ליה רב *דאמר בר' אליעזר דתנן וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, אמאי סבר רב כרבי אליעזר ולא כרבנן וכסתם מתניתין. וראיתי שהרמב"ם (ע"ז פ"ז ה"י) פסק כרב, ומשיג עליו הראב"ד, הא רב סבר כרבי אליעזר וסתם משנה אפילו אחת בריבוא ימותו כולן סברי כרבנן, ואם כן יש לפסוק כסתם מתניתין. ועיין בכסף משנה ובלחם משנה מה שמיישבים דעת הרמב"ם, ובוה מיושב נמי הנ"ל, וק"ל.

גמ' וכי תימא *שאני ליה לר' שמעון בין עבודת כוכבים לשאר איסורים אלא הא דתנא וכו'. נ"ב. ולכאורה קשה, אף שנוכל לומר דשאני ליה לרבי שמעון, מ"מ אין שייך לומר תנא היא ושמאל סבר כרבי שמעון, הא לא מצינו בהדיא דאמר רבי שמעון הכי, ודלמא לא שאני לרבי שמעון. ובע"ה יש לומר, דסבר השתא דע"כ שאני לרבי שמעון, דאל"כ אמאי פליגי ברימוני באדן, לאשמועינן רבותא טפי דאפילו בע"ז רבי שמעון מתיר. ואין לומר דרוצה לאשמועינן רבותא לרבי יהודה, דהא כח דהיתרא עדיף, וק"ל.

אבל השתא קשה, היאך אמר לעולם רבי שמעון, אם כן לאשמועינן רבותא טפי כנ"ל. ויש לומר, דמשום הכי פליגי ברימוני באדן, דאתי לאשמועינן דלכולי עלמא אוסרין בכל שהן בספק אחד, ואינן בטלים, וק"ל.

עוד יש לומר, דהרמב"ם פוסק גבי עבודה זרה (ע"ז פ"ז ה"י) מותר בתערובת ספק ספיקא, וגבי רימוני באדן (מאכלות אסורות פט"ז ה"ד) פוסק דבעינן שלשה תערובות. והקשה הכסף משנה (ע"ז שם) דסתרי אהדדי, ומיישב דהחמירו יותר ברימוני באדן דלמא אתי לולולי ביה, אבל עבודה זרה דכ"ע פרשי מיניה לא החמירו כולי האי. והלחם משנה (שם) תירץ, דברימוני באדן כי היכי דמהני חשיבותיהו דלא בטילי אפי' באלף, מהני נמי שלא להתיר ספק ספיקא עד דאיכא שלשה תערובות, ע"ש שהאריכו. ועל פי סברות אלו הם, אף שרש"י ותוספות לא סבירא להו כדעת הרמב"ם, מכל מקום מצינו למימר דמשום הכי פליגי ברימוני באדן, לאשמועינן רבותא דאפילו ברימונים מותר בספק ספיקא, וק"ל.

59 וכן הקשו החשק שלמה הרש"ש והטהרת הקודש (רש"י ד"ה מין) והגרע"א (ברש"י ד"ה קדשים).
60 וכן הוא ברש"י כת"י, וז"ל: מין בשאינו מינו כגון עולה בחטאת. וכן בחשק שלמה כתב שצריך להגיה כן ברש"י.

61 וכן נדפס במה"ש על הגליון, ובשיטה מקובצת (אות כא) רק מחק תיבת 'אי'.

דף עד:

גמ' אמר רבה לא התיר ריש לקיש אלא חבית דמינכרא נפילתה אבל תאינה לא, ורב יוסף אמר וכו'. נ"ב. בע"ה. וקשה הא טבעת לא מינכרא נפילתה, ומדעביד הגמרא הצריכה⁶², משמע דריש לקיש סבר נמי כרב נחמן. וצריכין לומר, דהצריכה אולא כפי דעת רבי יוסף דאמר אפילו תאינה, אבל לדעת רבה פליגי ריש לקיש ארב נחמן.⁶³

אבל ראיתי ברמב"ם (תרומות פט"ו ה"ב) שפסק כריש לקיש, וכדעת רבה תאינה לא, ואפילו הכי פסק (ע"ז פ"ז ה"י) כרב נחמן בטבעת.⁶⁴ והקשה הכסף משנה (ע"ז שם) שתמה על דבריו, וכתב דאפשר לומר דווקא גבי תרומה בעינן מקומה ניכר, כדי שלא ליזלוזל בה ולהתירה בלא נפילה, אבל גבי עבודה זרה דחמירי וכולי עלמא פרשי מינה, מודה רבה אע"ג דלא מינכר נפילתה שרי.⁶⁵

ולי נראה, דהרמב"ם פסק כסברת הגמרא בצריכה, דרב נחמן התיר בטבעות אף שאין ניכר כיון דאין לו מתירין, וריש לקיש אמר, בתרומה דווקא חביות, דיש לו מתירין, וק"ל.⁶⁶

דף עה:

גמ' מאי שנא חטאת ואשם דהאי זכר והאי נקיבה, חטאת ועולה נמי, איכא שעיר *נשיא, האי שיער והאי צמר וכו'. נ"ב. וכלומר דהוי חטאת והוא זכר⁶⁷, וכי תימא אם כן חטאת ואשם נמי יכולין להתערב דהיינו שעיר נשיא באשם, ולכך קאמר הגמ' האי שיער והאי צמר, ועיין ברש"י (ד"ה שעיר)⁶⁸, וק"ל. ועכשיו ראיתי בצאן קדשים שכתוב דצריך לומר אשם נמי איכא שעיר נשיא, ומפרש כנ"ל.⁶⁹

דף עז:

גמ' א"ר אלעזר לא הכשיר ר"א אלא שנים *שנים אבל אחד אחד לא. נ"ב. עיין בפירוש המשנה להרמב"ם (פ"ה מ"ה) שמפרש דבתחילה הקריב שנים. וקשה אם כן לא פריך הגמרא מיד⁷⁰, ועדיף היה להקשות מדברי רבי אלעזר שאמר אם קרב ראש אחד מהן.⁷¹ וראיתי בלחם משנה (ע"ז פ"ז ה"י) דמיישב הכי, דהמקשן היה סבר בפירוש רש"י (ד"ה אלא)⁷², דאם לא כן יהא

62 הצריכותא לעיל בין רב נחמן לריש לקיש, דטבעת ע"ז אין לה מתירין, וחבית של תרומה מינכרא נפילתה. 63 דכמו שריש לקיש חולק על תאנה משום שאין נפילתה ניכרת כך חולק על טבעת ע"ז. אמנם בשו"ת הרשב"א (ראה בהערה הבאה) חילק דטבעת מינכרא נפילתה קצת, או משום חשיבותו או משום טביעות עינו לצורתו וחותרו. ע"ש.

64 וכן העירו הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שכא) והר"ן (ע"ז עד. ד"ה גרסינן) על דברי הרמב"ם, ע"ש מה שתירצו (ראה הערה הקודמת).

65 ע"ש בכס"מ עוד תירוצו.

66 וכעין זה תירצו השפת אמת (ד"ה אבל) והקדשי דוד (ד"ה אמר).

67 מפרש תירוצו הגמ' 'איכא שעיר נשיא' דהיינו דבאופן זה יכול להתערב עולה בחטאת.

68 רש"י מבאר החילוק בין שעיר חטאת לבין איל אשם, ומשמע דעל זה קאי תירוצו הגמ'.

69 וכעין זה גרסו בשיטה מקובצת (אות ג), בחק נתן ובהגהות יעב"ץ.

70 מדברי חכמים שאמרו אפי' קרבו כולן חוץ מאחד מהן, שהרי הם לא דברו על אלו שהקריב תחילה, ואפשר שהם לר"א שהקריב שניים בתחילה.

71 וכן הקשו בחק נתן (לעיל עד: ד"ה א"ל), טהרת הקודש (ד"ה אמר), קרן אורה (ד"ה לא), חיבת הקודש (ד"ה לא). ועיין פלתי (סימן ק"י סק"ג) מה שתירץ בשם הרא"ה (בבד"ה ב"ד ש"ב, כ"ו:), וע"ע מה שתירץ טהרת הקודש (שם).

72 שיקריב את הנותרים שניים שניים, ולא שבתחילה הקריב שניים.

קשה מדברי רבי אלעזר⁷³, והשיב לו אסברה לך מאי אחד דאמר רבי אלעזר זוג אחד.⁷⁴ ובוה מיושב מה שלא אמר מאי מאחד⁷⁵, וק"ל.

תוס' ד"ה אי הכי אפי' בעינייהו נמי *תימה דלישני דלדבריהם קאמר להו כדמשני לבסוף. נ"ב. ובע"ה יש ליישב, דהא אכתי קשה אמאי התחיל תנא דברייתא (ע"א) איברי שנתערבה, וק"ל.⁷⁶

דף עח.

רש"י ד"ה ושמע מינה נותן מעם ברוב לאו דאורייתא. בסה"ד *וקס"ד השתא דאפילו פיגול ונותר מב' מינים שמעמו של זה ניכר בזה נמי פטור לר"ל כגון האי בשר והאי שיירי מנחה. נ"ב. בע"ה ברש"י בד"ה וש"מ. ואיכא למידק דמשום דקס"ד כו' לא היה ליה לומר שמע מינה, דדלמא לא איירי בשני מינים. ויש לומר, דדעתו היה על קושיא שניה (להלן ע"ב) ונשער מין במינו כמין בשאין מינו, וזה מוכח ממתניתין דאם לא כן בטל מבעיא ליה, ולכך אמר שמע מינה, וק"ל.

דף עט:

מתני' דם תמימים בדם בעלי מומין *ישפך לאמה וכו'. נ"ב. ולכאורה קשה, לדעת רב זכיד למה לא פליג רבי אלעזר נמי בזה.⁷⁷ וראיתי דכבר הרגיש בזה הרב ברטנורא, וכתב דרבי אלעזר מודה בבעלי מומין דעבר בוריקתו משום כל אשר בו מום לא תקריבו⁷⁸, וק"ל.

תוס' ד"ה הכי גרסינן דמר סבר גזורין. בסה"ד והך גזירה ודאי לא שייכא *לר' יהודה משום דמינו הוא. נ"ב. והשתא קשה קושית תוס' ניפלוג רבי יהודה.⁷⁹ וכן ראיתי בתוספות יו"ט (ד"ה ר"א מכשיר) שכתוב לרב פפא קשה קושית תוס', ולא מיישב מיד.

73 היאך אמר ר"א במשנה ראש אחד מהן, אלא ודאי שהכונה שניים שניים הוא על הנותרים מה שיקריבו. ולכך הקשה לו מחכמים שכתבו דאפילו קרבו כולם חוץ מאחד, מכלל דלר"א קרב אפילו נותר רק אחד.

74 דהיינו הא דאמר ר"א במשנה אם קרב ראש אחד היינו זוג אחד שהקריב מתחילה. ולא קאי אנותרים דהנותרים יכול להקריב אפילו נשאר רק אחד כדמשמע מדברי חכמים.

75 דלרש"י דקאי אחכמים שאמרו 'חוץ מאחד מהן' צריך לומר מאי 'מאחד זוג אחד'.

76 כעין זה תירץ בצאן קדשים, וז"ל: ונעל"ד דלאו תמיה היא כלל, בשלמא לבסוף משני שפיר לדבריהם קאמר בחד סברא, דלדידיה רחמנא אכשריה ע"י תערובת, לדידכו אודו לי מיהא דאמרין רואה, אבל היכי מצי לשנות לדבריהם קאמר, לדידי אפי' בעינייהו יקרבו בלא רואה לדידכו אודו לי מיהא רואה, לפי זה הקושיא במקומה עומדת, דהוה ליה לאמועינן בעינייהו ורואה, ורואה קאמר לדבריהם, ע"כ.

ובקדשי דוד ביאר באופן אחר קצת, וז"ל: ונראה לענ"ד דלא קשה, כיון דלסברתו הוא אפילו בלא נתערבו לא הוי ליה למינקט דבריו בנתערבו ומשום דרואין וכו', כיון דנפקא מינה לדינא דנטעה לומר דלא התיר אלא בנתערבו, אבל לקמן דמשי הכי הוא משום דלא נפקא מינה לדינא דבין הכי ובין הכי איירי בנתערבו, אלא דלמה ליה למינקט האי טעמא ולא משום דאכשריה קרא, לזה אמרין דלדידהו קאמר וכו', ודו"ק. וע"ע בחידושי רעק"א מה שכתב בזה.

77 רב זכיד לעיל דס"ל לגבי מחלוקת ת"ק ור"א בנתערב בדם התמצית דבגזורין גזירה בקדש קמפלגי, וא"כ ליפלגו גם בנתערב בדם ע"מ. ובשלמא לרב פפא דנחלקו אם דם התמצית מצוי לרבות על דם הנפש, אין שייך לומר כן בדם בע"מ.

78 ולכן גם בלאו גזירה מודה בנתערב בדם בע"מ דלא יזרוק, משא"כ דם התמצית אין עוברים על זריקתו בלאו לכן אוסר רק משום גזירה. וראה עוד בשיטה מקובצת (אות כד) שתירץ באופו אחר, וז"ל: והא דלא פליג בסיפא בנתערבו בדם בעלי מומין, בההיא מודה משום דמאסי.

79 דאמר אין דם מבטל דם.

ובע"ה נראה ליישב, דמשום הכי לא פליג רבי יהודה, שהוא סבר וגזר דלמא אתי לאכשורי בעינייהו⁸⁰, וק"ל. אי נמי יש לומר, דרבי יהודה סבר נמי דלא שייך לגזור דלמא אתי למזרק בעיניה, דבהא לא אתי למיטעי, ומאי דלא פליג, דאין צריך לפלוג, דכל שכן הוא, דהא לעיל בנתערב בדם בהמה וחיה אמר דאפילו טיפה לתוך כלי גדול כשר לזריקה (רש"י עז: ד"ה אין), דאין דם מבטל דם, מכל שכן הכא בנתערב בדם פסולין ובדם התמצית דאמרי רבנן ישפך לאמה אע"פ שדם הכשר מרובה, פשיטא דפליגי, וק"ל.

דף פ.

גמ' ואי איתמר בהא קאמרי רבנן אבל בהא אימא מודי לרבי אליעזר צריכא*. נ"ב. ועדיין קשה, אמאי צריך רבי אלעזר לומר לעיל (ע"ז:) והכא לא הכשיר רבי אליעזר כו'. ובע"ה נראה ליישב, דהרמב"ם (פסוה"מ פ"ב הכ"ג) פסק כרבנן דאפילו קרבו כל הכוסות חוץ מאחת מהן ישפוך לאמה וכל אותן הזבחים פסולין, וכתב הכסף משנה דפשוט הוא⁸¹, וכתב הלחם משנה דאינו פשוט, דלמא הנשאר הוא הפסול והכשרים נקרבו, וכיון שכן אין ראוי להביא זבח אחר על הספק כו', ע"ש.

ובזה יש לומר צריכה, דאי אמר רבי אלעזר לעיל לא הכשיר כו', ה"א דווקא באיברים דכבר אתעביד ביה כפרתו בדם, והקרבת איברין אין מעכבין הכפרה, ולכך החמיר רבי אליעזר ולא הכשיר להקריב אלא שנים שנים. אבל גבי דם אם לא נשאר אלא כוס אחת, או לדעת הרמב"ם (פיה"מ פ"ח מ"ח) שלא הקריב תחילה אלא כוס אחת, יהיו פסולין כל הזבחים, וצריכין להביא אחרים, ולדעת הלחם משנה אין להם תקנה כלל, ה"א דניקל להכשיר אפילו באחת אחת. ואי אמר הכא, ה"א דווקא הכא דלא אתעביד כפרתו בהכשר, ולכך החמיר, אבל באיברין לא החמיר, וק"ל.

ובזה יש ליישב מה שאמר כאן תחילה אמר רבי אלעזר לא הכשיר כו', ואח"כ עביר הצריכה, ולא בלא זה. דבלא זה יש לומר דכאן מכשיר רבי אליעזר אפילו באחת אחת⁸², ואם כן אין צריך לומר צריכה, דאינם שווין, אבל השתא דאמר אמר רבי אלעזר לא הכשיר כו', צריך לומר וצריכא כו', וק"ל.⁸³

80 וכן תירץ בשיטה מקובצת (אות ג) וז"ל: וי"ל דגם לר"י גוזרין שמא יתן כולו מדם התמצית, וא"ת א"כ אמאי קאמר דם התמצית מצוי לרבות על דם הנפש קמפלגי והלא טעמא משום דגזרין אטו כולו לר"י, וי"ל דה"ק והכא בדם התמצית מצוי לרבות על דם הנפש קמפלגי, מר סבר מצוי וכיון שהוא מצוי יבוא להכשיר ברוב דם התמצית כיון שמצוי לרבות, ואם נכשיר ע"י רוב אתי להכשיר בעיניה דרובו ככולו, ומ"מ לא הוי גזירה לגזירה דכולה גזירה חדא היא, ע"כ. ובחק נתן וביתר הבז הביאו כעין זה מכת"י בגליון של קלף בשם הריב"א, ע"ש. וע"ע לשם זבח רש"ש טהרת הקודש וקדשי דוד, שכיוונו לתירוץ זה. וע"ע בחי' רעק"א שתיירץ באופן אחר.

81 ז"ל: פשוט הוא, מאחר שלא נזרק הדם לא הותרו וכו'.

82 מהסברא שכתב לעיל דאל"כ יהיו פסולים כל הזבחים.

83 וכעין זה כתב הפנים מאירות (ד"ה וצריכי), וז"ל: בלא זה על מתני' הייתי אומר דאתי לאשמעין דר"א מכשיר הכא אפילו אחד אחד, אבל השתא דאמר ר"א דהכא נמי לא מכשיר ר"א אלא שניים שניים, א"כ שפיר קשה אפלוגי בתרתי למה לי. ע"כ. אמנם הקשה לפי זה, דא"כ מ"ט לא עשתה הגמ' הצריכותא מטעם זה עצמו, דאי איתמר הכא הו"א דדוקא הכא התיר רק שניים שניים אבל לעיל התיר גם אחד וכו'. וזה קשה גם לדברי רבינו. ויש לתרץ כתי' הצאן קדשים (ד"ה ואי) וז"ל: אפשר לומר כיון דבמתניתין לא הזכיר ר"א דבעינן שניים שניים, רק דרבי אלעזר מפרש בברייתא דרבי אליעזר לא התיר אלא שניים שניים, ואי כונתו דרבי אליעזר לאשמעין דאפי' באיברים אינו מתיר אלא שניים שניים, הו"ל לאשמעין במתני' בפירוש דבעינן שניים.

דף פב.

רש"י ד"ה ותהא מחשבה פוסלת. הש"ס קבעי לה ולא גרס לה בת"כ במילתיה דרבי יוסי הגלילי דהא לדיריה נמי *איכא למיבעי. נ"ב. וז"ל צאן קדשים, פירוש רבי יוסי הגלילי דמכשיר בחיצון מן קל וחומר, איכא למיבעי מנ"ל, דלמא עבדינן ק"ו איפכא שתהא מחשבת פנים פוסלת, ולעולם דם שנכנס לפנים פוסל דם שבחוץ.⁸⁴

ובע"ה נראה לי פשוט, דדעת רש"י כיון דעדיין לא ידע דרשא ביום השלישי מקום משולש, איכא למיבעי נמי לרבי יוסי הגלילי בלי ק"ו, דלמא מחשבת חוץ למקומה קאי נמי אם חשב להכניס לפנים⁸⁵, ועיין לעיל כ"ט (ע"א) ל"ו (ע"א)⁸⁶, וק"ל.

דף פב:

גמ' מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא אלא הכא כיון דאיכא דאיפסל בהיכל הכא לפני ולפנים מאי *בעי אלא אמר אבוי וכו'. נ"ב. וז"ל צאן קדשים, איכא למידק, דלמא איצטריך 'פנימה' לפר העלם דבר ושעיר ע"ז שמצוותו בהיכל, שלא יכניסו דמן לפני ולפנים כדבעי רבא (להלן). ולא תירין כלום.

ובע"ה נראה פשוט, דזה באמת דעת רבא דבעי מיד אחר תירוצו פר העלם דבר כו'. דאם לא היה יכול לתרץ, על כרחך יהא מוכרח דפנימה אתי להורות על פר העלם דבר, אף דקרא כתיב גבי חטאת חיצונית, מוקי ליה באם [אינו] ענין על פר העלם. אבל לאחר שטרח ומצא דיוכל לאוקמא בחטאת חיצונה גופא, לכך מבעיא ליה פר העלם דבר ושעיר ע"ז מהו⁸⁷, וק"ל.

פרק תשיעי - המזבח מקדש

דף פח:

גמ' *קשיא שפיכות דמים אשפיכות דמים וכו'. נ"ב. קשיא שפיכות דמים כו', וקשה, דהא כתיב כי ימצא חלל והביאו עגלה, אבל אי לא ימצא ולא נודע שנעשה, שפיכות דם כתונת מכפר, אבל אם נמצא, גזירת הכתוב הוא להביא העגלה.

ובע"ה יש לומר, דקושית הגמרא הוא על הלשון דקאמר כתונת 'מכפר', משמע כפרה גמורה, וזה אינו, דאם נמצא החלל אין מכופר אלא בעגלה ערופה, וק"ל. והכי היה לו לומר, כתונת 'תולה' על שפיכות דם, וק"ל.

ועדיין קשה, הא איתא במסכת סוטה פרק ט' משנה ב', נמצא טמון בגל או תלוי באילן או צף על פני המים לא היו עורפין בה, ואין ירושלים מביאה עגלה ערופה, ונמצא יש לומר על אלו כתונת מכפר. וצריכין לומר, דבאמת יוכל לתרץ כן, אלא דתירין בפשיטות במזיד ולא אתרו ביה, וק"ל.

84 עי' ברכת הזבח וחק נתן שפירשו דברי רש"י בענין אחר.

85 וכן פירשו בדברי רש"י התוספת קדושה והמעין גנים, ובטהרת הקודש ביאר שכן הוא כונת הברכת הזבח הנ"ל.

86 דהתם חזינן דכל זמן דלא ידע מדרשא דבעינן מקום משולש, הכל הוא בכלל חוץ למקומו, אפילו חשב ליתן בפנים. ועי' בספר מעין גנים שכתב דלפי דברי התוס' לעיל דף לו. (ד"ה קסבר) אינו כן, אמנם לדברי רש"י אפשר לומר כן.

87 כעין זה פירשו הפנים מאירות (ד"ה א"ל), הקרן אורה (ד"ה בעי) והלשם זבח (ד"ה בעי).

תוס' ד"ה מכפרים על שפיכות דמים. נ"ב. תוס' הביא גמ' דערכין (פז.) דפריך שם הא על לשון הרע נגעים באין, ומשפיכות דם לא פריך שם, כדאיתא שם ברש"י (ד"ה אהנו) ותוס' (ד"ה הא), ע"ש. ומהרש"א בחדושי אגדות (ד"ה ודע) כתב כאן, דמשום הכי לא פריך שם אשפיכות דם דיש לומר כאן במזיד כאן בשוגג, אבל גבי לשון הרע לא שייך לומר שוגג, ע"ש.

ולי קשה, מאי פריך שם על לשון הרע, הא איתא דאפילו יום הכיפורים אין מכפר בלי תשובה, ואם כן יש לומר בעשה תשובה גמורה או מעיל מכפר, ואם לא עשה תשובה נגעים באין עליו. ואפשר שיש לומר, דאם עשה תשובה התשובה לבד מכפר ואין צריך לכתונת, כדאיתא בסוף מסכת יומא (פז.) על עשה ועל לא תעשה תשובה מכפרת, עיין שם, וק"ל.

פרק עשירי - כל התדיר

דף פמ:

גמ' ת"ש חטאת קודם לאשם חטאת הוא דקדמה ליה לאשם אבל עולה לא מאי לאו דם, לא *אאימורים, דיקא גמ' דקתני מפני שדמה ניתן ש"מ. נ"ב. ולא למעוטי עולה אתי⁸⁸, והא דלא תני עולה, דהוה אמינא דווקא עולה קדם דכולה כליל אבל חטאת לא, ולכך תני חטאת דקודמת לאימורי אשם וכל שכן עולה⁸⁹, וק"ל, ועיין בתוס' ד"ה אבל עולה לא כו'.⁹⁰

דף צ:

תוס' ד"ה מאי לאו דחג. תימה *מאי קשיא דילמא לא מיירי בדם אלא באברי עולה דקודמין לאימורי חטאת כדתנן. נ"ב. ובע"ה יש ליישב, דאם כן למה [ת]לה במה דזה כבשים וזה שעירים, הא כל איברי עולה קודמין לאיברי חטאת. אבל אי קאי אדם, אשמועינן אף דחטאת קודם לעולה, מ"מ גבי כבשים דנתרבה באליה דעולה קודם, ומקשה שפיר על הא דאמר בנין אב 'לכל' חטאת⁹¹, וק"ל.

פרק אחד עשר - דם חטאת

דף צב:

גמ' רב יוסף אמר אמר קרא יאכלנה לזו ולא לאחרת בנאכלות מיעט הכתוב ואלא *זאת למה לי אי לאו זאת וכו'. נ"ב. איכא למידק, מאי פריך, הא תוס' כתבו לעיל (ע"א) בד"ה יכול, הוא הדין קדשים קלים ממעמינן מ'זאת'. ובע"ה יש לומר, דקושיית הגמרא קאי אמאי צריך הברייתא למעט חטאת עוף מ'זאת'⁹², וק"ל.

88 פי' שאין ממעטים אימורי עולה, אלא גם אימורי עולה קודמת לאימורי אשם.

89 דכיון דמיירי לענין האימורים הרי בזה עולה עדיף מחטאת, כמבואר במשנה בע"א דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת, ואם אימורי חטאת קודמין לאשם כ"ש אברי עולה.

90 שכתבו דהס"ד למעט עולה הוא רק משום שדם חטאת קודמת לעולה, וא"כ השתא דמיירי באימורים הרי הוא להיפך דעולה עדיף, כיון דאברי עולה קודמין לחטאת, וכמו שנתבאר. וכן כתבו בקדשי דוד (ד"ה ת"ש) וחמדת דניאל (ד"ה לא).

91 עיין צאן קדשים שתירץ כעין זה דהקושיא היא על הא דאמר בנין אב 'לכל' חטאת, אבל מטעם אחר. וע"ע בפנים מאירות, עולת שלמה, מראה כהן, מים קדושים, טהרת הקודש, קדשי דוד, יכהן פאר ונמוקי חיים, שתירצו בכמה אופנים.

92 וכן כתב הטהרת הקודש, וז"ל: נראה דלאו על יתור בפסוק הוא דמקשה, רק על לשון הברייתא דליף מזאת, משום דעל הפסוק נוכל לומר דעל קדשי קלים איצטריך כמ"ש התוס'. אבל אין לומר דגם על גופא

גמ' אמר רבא ת"ש יכול יהא דם חטאת העוף טעון כיבוס ת"ל זאת ואי ס"ד מיפסל פסיל ביה רחמנא תיפוק לי דהא* אפסיל ליה באויר בלי וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, הא יש לומר דאתיא כרבי עקיבא דאמר בהיתה שעת הכושר טעון כיבוס. ויש לומר, כיון דסתמא מתני' אתיא כרבי שמעון, ניחא ליה יותר לאוקמי הברייא נמי כרבי שמעון⁹³, וק"ל.

רש"י ד"ה זו שאלה. בניחותא יפה שאלת ואשיבך עליה. נ"ב. ואיכא למידק אמאי מפרש דאמר ליה בניחותא יפה שאלת, אדרבה יותר ראוי לפרש דאמר ליה בלשון תמיה שאינה שאלה, דממה נפשך טעון כיבוס.

ויש לומר, דהרמב"ם (מעה"ק פ"ח ה"ט) פסק אינו טעון כיבוס, ולא כפשטות דנא, דאין מורין כרבי עקיבא, אלא כסתם מתניתין דאתיא כרבי שמעון.⁹⁴ ואם כן אין לומר דאמר לו בלשון תמיה, דהא איהו לא סבר כרבי עקיבא, אלא אמר לו בניחותא, לדידך דסברת כסתם מתניתין יפה שאלת, אבל לדידי דאנא כרבי עקיבא סבירא לי, טעון כיבוס ממה נפשך, וק"ל.

דף צו:

גמ' הניחא למ"ד מריקה ושטיפה בצונן אלא למ"ד מריקה בחמין ושטיפה בצונן מאי* איכא למימר שטיפה יתירתא. נ"ב. ואיכא למידק, היאך לא עלה על דעתו שיש לומר שטיפה יתירא.⁹⁵ ובע"ה יש לומר, דהיה סובר דכל כלים הבלועים איסורים כשמגעילן צריכין לשוטפן בצונן, ולכך תירץ הגמרא שטיפה יתירתא, דכלים הבלועים מאיסורין אין צריך לשוטפן⁹⁶, כמו שכתבו תוספות בד"ה לא צריכא⁹⁷, וק"ל.

פרק שנים עשר - טבול יום

דף קא.

גמ' תנו רבנן כי בן צויתי (ויקרא י, יג) כאשר צויתי (שם, יח) כאשר צוה ה' (שם, טו), כי בן צויתי באנינות ואכלוה, *כאשר צויתי בשעת מעשה אמר להן, כאשר צוה ה' לא מאליי אני אומר. נ"ב. איכא למידק, אמאי לא תני כסדר הקרא, דכתיב כאשר צוה ה' קודם כאשר צויתי.⁹⁸ ובע"ה יש לומר, דרש"י בחומש (שם, יח) פירש, כאשר צויתי לכם במנחה (שם, יג), וכתב הרב רבי אליהו מזרחי, אבל אין לומר כאשר צויתי לכם בחזה ושוק (שם, טו), דיש לומר מפני שהם קדשים קלים ואכילתן בכל העיר, ואין יוכל ללמוד מהם קדשי קדשים שאכילתן בעזרה,

דקרא הוא מקשה, ומשום דקדשים קלים נמי נוכל למעט ממיעוטא דיאכלנה, דאכתי לפמ"ש רש"י ז"ל דמהאי מיעוטא דיאכלנה ממעטינן גם מריקה ושטיפה א"כ נסתר זה, שהרי שאר קדשים לא נתמעטו ממריקה ושטיפה וכו', לכן יותר נראה דעל לשון הברייא הוא דמקשה ולא על התורה, ודו"ק. 93 ע' בפנים מאירות שכתב דעל כרחק צריכין אנו לומר דסבירא ליה היה לו שעת הכושר ונפסלה אין דמה טעון כיבוס. אמנם לא ביאר הטעם דס"ל הכי, ולדברי רבינו מיושב.

94 וכן כתב הכסף משנה שם.

95 וכן הקשה המרומי שדה (ד"ה ותרומה), ע"ש.

96 פ' דהחידוש בתירוצי הגמ' הוא שבתרומה אין צריך שטיפה בצונן, ולא שבקדשים צריך.

97 אולם התוס' בע"ז (דף עו. ד"ה מכאן) פירשו באופן אחר, וז"ל: ויש מפרש הא דקאמר שטיפה יתירתא היינו שתי שטיפות בצונן, ובתרומה ליתא דסגי בשטיפה אחת, ולשון יתירא משמע כן וכו'. ולפירוש זה לא קשה כלל קושיית רבינו. וע' במרומי שדה (שם) שהביא פירוש אחר ע"פ דברי הרמב"ם, ומתירן עפ"ז קושיא הנ"ל.

98 וכן הקשה בטהרת הקודש (ד"ה כאשר), ע"ש מה שתירץ.

ולכך פירש כאשר צויתי לכם במנחה, שהוא נמי קדשי קדשים. ובזה יובן הא דתניא כאשר צויתי סמוך לבי כן צויתי הכתוב במנחה, דמינה היה יליף משה כנ"ל, וק"ל.

אבל קשה, למה אמר גבי חזה ושוק כאשר צוה ה' (שם, טו) ולא מאלי אני אומר, הא כל שכן הוא מקדשי קדשים. ויש לומר, דאיכא נמי לומר דווקא גבי קדשי קדשים התיר ה' לאכלה באנינות, כדי שלא נוציא קדשי קדשים לשריפה, אבל לא קדשים קלים, ולכך צריך לומר כאשר צוה ה' ולא מאלי אני אומר. אבל גבי שעיר חטאת שהוא קדשי קדשים דומיא דמנחה, אמר משה כאשר צויתי מעצמו, וק"ל.

ועיין בשפתי חכמים שכתב בשם נחלת יעקב (שם, יח), שהקב"ה לא צוה בפירוש אלא במנחה לבר, ואכילת חזה ושוק באנינות הוסיף משה נמי מדעתו, לדמות לאכילת מנחה, ולכך פירש רש"י בחומש כאשר צויתי במנחה. ולכאורה משמע מגמרא דהכא כדעת הר"א מזרחי וכנ"ל⁹⁹, וק"ל.

תוס' ד"ה דאי ביום קל וחומר ממעשר. תימה* בלילה נמי נימא קל וחומר דהא רבי יהודה אית ליה אנינות לילה דאורייתא לדורות. נ"ב. ובע"ה נראה לתרץ, דאין נוכל ללמוד קל וחומר על אנינות לילה, הא הותר להם כאן באנינות גבי מנחה. ואין לומר דזה דוקא גבי קדשי שעה, דהא רבי יהודה ורבי שמעון לית להו האי סברא, כיון שאמרו אמר לו שמא לא שמעת אלא בלילה, ולא אמר שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה, וכן פירש רש"י בהדיא ריש עמוד ב' בד"ה בשלמא לרבנן כו', ע"ש.

ואין להקשות כיון שהותר כאן אנינות אם כן ביום נמי הותרו, ולא נילף הקל וחומר כלל ממעשר. דיש לומר, כיון דעיקר אנינות הוא ביום, אבל אנינות לילה הוי רק תפיסה וחזיון לאנינות יום, כדאיתא לעיל סוף הדף (ק:) יום המיתה תופס לילו מדאורייתא, ובכן לא הותר להם כאן אלא הלילה התפוסה, אבל יום שהוא עיקר אנינות מסתבר מפי ללמוד קל וחומר ממעשר, וההיתר קאי רק אלילה כנ"ל, וק"ל¹⁰⁰.

דף קב.

תוס' ד"ה אני מסגירה אני חולטה אני פוטרה. בסה"ד ותימה במה היה מפסידה הא דאין אדם רואה את הננעים כל שכן שהיתה טהורה. נ"ב. קושית תימה זה תירצתי בע"ה, וכתבתי זאת במסכת בבא קמא שלי דף כ"ה, ע"ש.

דף קו.

גמ' אף כאן למזרחיה של ירושלים אלא לרבנן חיבא שריף להו כדתניא וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, מנא לן לרבנן דשחיטת פרה הוי חוץ לשלש מחנות¹⁰¹, וזה סברי כולי עלמא דשחיטת פרה היה בהר המושחה.¹⁰²

99 שכן משמע מלשון הגמ' 'ולא מאלי אני אומר', שהקב"ה צוה בפירוש גם על חזה ושוק. ועי' בנחלת יעקב שם שגם הוא נתקשה בזה, וכתב דלכך הוצרך לומר בחזה ושוק 'ולא מאלי אני אומר', כיון שלא הזכיר הקב"ה בפירוש חזה ושוק, משא"כ במנחה לא הוצרך לומר ולא מאלי אני אומר והיה די באומרו כי כן צויתי, לפי שהמנחה הזכיר בפירוש.

100 כעין זה כתבו החק נתן (תוד"ה דאי) והקצן אורה (ד"ה כאן), וע"ע פנים מאירות שביאר הטעם שלא ביארו כן התוס'.

101 כיון שחכמים אינם דורשים גזירה שוה זו מפרים הנשרפים.

ובע"ה יש לומר, דאיתא לקמן דף ק"ז (ע"ב) בתוס' ד"ה יכול חוץ לשלש מחנות, ונילף גז"ש דפרים הנשרפים כו', ואפילו אינה מופנה ילפינן בגלוי מילתא [וכו'], ע"ש. ואם כן סברי רבנן דילפינן פרה מפרים הנשרפים אף דאינה מופנה.¹⁰³ וכי תימא נילף משחוטי חוץ דאיתא חוץ למחנה אחת, זה פריך הגמרא בסנהדרין דף מ"ב (ע"ב) אמקלל, ומשני מכשיר ממכשיר עדיף. ועיין בתוס' ביומא דף ס"ח (ע"א ד"ה תן).

אבל לענין מזרחת של ירושלים צריך להיות הגזרה שוה מופנה¹⁰⁴, דלא הוי גילוי מילתא בעלמא, דכל מעשה חטאת בצפון כמו שפירש רש"י (ד"ה לצפונה)¹⁰⁵, אבל פרה היה קדשי בדק הבית, וק"ל.

רש"י ד"ה השורף. המתעסק בצרכי שריפתן כגון המסייע בשעת שריפה והאי תנא אית ליה כרבי שמעון דאין מטמאין בגדים עד שיוצת כהן האור. נ"ב. אבל הרמב"ם (פרה פ"ה ה"ה) פוסק כרבנן דמתניתין (דק:), ואפילו הכי פסק (שם ה"ד) כתנא קמא דהכא. וצריכין לומר, דסבר דתנא קמא דהכא סבר כרבנן דמטמאין בגדים משיצא חוץ לחומת העזרה, ואפילו הכי דוקא השורף שהוא עוסק בגופה מעשה דפרה מטמא, אבל המצית האור והמסדר שאין עוסקין בגוף הפרה אין מטמא בגדים¹⁰⁶, וכן איתא בהדיא בפירוש המשנה להרמב"ם (מ"ו) דתנא קמא היינו חכמים, ע"ש. ואחר העיון ראיתי בתוס' יום טוב דכתוב כהאי גוונא ע"ש¹⁰⁷, וק"ל.

פרק שלשה עשר - השוחט והמעלה

דף קי.

מתני'. קמצה* וחזר קומצה לתוכה והקריבו בחוץ חייב. נ"ב. ולכאורה איכא למידק, והא הוי חציצה, כדפריך לעיל גבי אימורין. ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם (פי"ג מ"ה), שכתב דזה דומה לאימורין דהוי מין במינו, ואינו חוצץ.

וקשה לי לשמואל דתירץ לעיל כשהופכן, והכא בתערובת קומצן ליכא למימר סברא זאת¹⁰⁸, היאך מתירץ מתניתין דהכא.¹⁰⁹ ובע"ה נראה, דהכא אמר שמואל נמי מין במינו אינו

102 כדמשמע בגמ' דבשחיטת פרה לא נחלקו אלא בפרים הנשרפים. אמנם בשפת אמת (קה: ד"ה ור"ש) כתב דנחלקו גם בשחיטת פרה, וז"ל: משמע דרבנן לית להו האי גז"ש דפרה, כמו דמסיק הגמ' דלדידהו בית הדשן בצפון, א"כ גם בפרה ליכא לימוד דצריך חוץ לג' מחנות, ונראה שכן הוא דעת הרמב"ם שכתב (ריש פ"ג מה' פרה) דהוא מחוץ להר הבית, משמע דיכול לשרוף בירושלים וכו', אבל לחכמים הוא מחוץ להר הבית ובהר המשחה היתה נעשית, ואפי' אי הר המשחה היה באמת בחוץ לירושלים, מ"מ י"ל דמן הדין היו יכולין לשרוף אפילו בירושלים. וכעין זה כתב במרכבת המשנה על הרמב"ם (שם).

103 וכן תירץ החק נתן (ד"ה אלא).

104 ולכן לא ילפי רבנן דין זה בפרים הנשרפים מפרה אדומה.

105 ורק לענין חוץ לשלש מחנות הוי גילוי מילתא כמו שכתבו התוס' שם דלא אשכחן חוץ למחנה אלא חוץ לשלש מחנות, משא"כ לענין מזרחת של ירושלים דאשכחן במעשה חטאת דמעשה בצפון.

106 והיינו שגם המוציא וגם השורף מטמאין בגדים, וכאן מבאר התנא על איזה דבר נחשב שורף.

107 ז"ל: וכ"פ נמי דהא דלאחר שנעשו אפר הם דברי חכמים החולקים על רבי שמעון.

108 לא ביאר הטעם שאין שייך לומר שהפכן, ואולי משום שהקומץ מתערב כולו בשיריים וגם אם הופכן עדיין לא יהא כל הקומץ בלא חציצה. אמנם בקרן אורה (ד"ה קמצה) כתב דלשמואל אפשר לאוקמי גם כאן כשהפכה.

109 וכן הקשו במראה כהן (ד"ה אמר), קדשי דוד (ד"ה רב) ומצפה איתן (ד"ה אמאי), ע"ש מה שתירצו.

חוצץ, כיון דמעיקרא הוי מזה ראוי לקמוץ כמו מזה, מיקרי מין במינו, אבל גבי בשר ואיברים מיקרי שלא במינו¹¹⁰, כמו על גבי רגל חבירו בקושיית תוס' (ד"ה מין), וק"ל.

ואיכא למידק על רב דמתרץ תרומתו במין במינו אינו חוצץ, למה ליה למיתני תרתי מתניתין, הא סיפא כל שכן הוא מרישא.¹¹¹ ויש לומר, דבסיפא אשמועינן דלא בטלי שירים לקומץ בקושיית הגמרא, וק"ל.

ובזה יש ליישב מה דאיכא למידק, במנחות דף כ"ג (ע"ב) כתבו תוס' בד"ה התם כר' זירא, אהנך תרתי אמר רבי זירא עיקר מילתא ובשאר אמר כרבי זירא, ע"ש. וקשה, למה אמר רבי זירא זה תרתי פעמים. ובהנ"ל מיושב, דלקמן (מנחות שם) הוא עיקר מילתא דרבי זירא כמ"ש תוס' לקמן (שם), והכא אמר נמי כדי ליישב מה דאתי מתניתין לאשמועינן כנ"ל, וק"ל.

דף קיב.

גמ' והאמר רבי נחמיה שירי הדם שהקריבן בחוץ חייב סיפא *אתאן לתנא קמא דרבי אלעזר ברבי שמעון וכו'. נ"ב. גירסת רש"י מאן תנא דפליג עליה דרבי אלעזר ברבי שמעון רבי נחמיה היא.

פרק ארבעה עשר - פרת חמאת

דף קיב:

רש"י ד"ה קדשי קדשים. הנאכלין לא קרב בבמת יחיד *כל שאין נידר ונידב וכו'. צ"ל שכל שאין נידר ונידב.¹¹²

דף קיג.

תוס' ד"ה מעלה עשו בפרה. ר"ל נמי ידע דמעלה עשו אלא דאי לא ירד מבול לא"י אין ראוי לעשות מעלה זו ומיהו קצת *קשה דהא מודה רבי יוחנן דמתו בהבלא בדלקמן. נ"ב. ובע"ה יש לומר כמו שכתב רש"י בסמוך ע"ב ד"ה מהבלא מיתו וקברו[ם] הבאים אחריהם.¹¹³

דף קיד.

גמ' ואי תנא תורין משום דלא חזו ואידחו אבל בעלי מומין וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, היה לו לומר, ואי תני תורין הוה אמינא בעלי מומין דמאיסי מודה ליה (ל)רבי שמעון לרבנן.¹¹⁴ ובע"ה יש לומר, דיש להקשות לא ליתני תורין, ולרבי שמעון יהא כל שכן מבעל מום, ולרבנן יהא כל שכן מאותו ואת בנו דהוא נמי לא מאיסי. ולכך מיייתי הך סברא דלא חזו ואידחו, מהשתא לא הוי כל שכן לרבנן מאותו ואת בנו, דהתם חזו ואידחו¹¹⁵, וק"ל.

110 כעין זה תירץ המהרי"ט אלגזי בבכורות (פ"א אות ד) על קושיא אחרת, שהמחלוקת אם מין במינו חוצץ הוא רק בבשר ואימורים, כיון שהבשר לאו בר הקרבה הוא. ובערוך לנר (נדה כא: ברש"י ד"ה דרכה) חילק באופן אחר, שנחלקו רק בבשר וחלב כיון שהם שני מינים.

111 כמו שביאר לעיל דבקומץ הוי ראוי לקמוץ מזה כמו מזה, וכ"ש הוא מאימורים שאין בהם סברא זו.

112 וכן הגיה הצאן קדשים, ונדפס עה"ג.

113 וכן תירצו בצאן קדשים, קדשי דוד ונמוקי חיים. ועיי' פנים מאירות, מים קדושים, טהרת הקודש, מעיל שמואל ועולת שלמה שכתבו ליישב מדוע תוס' לא רצו לתרץ כן.

114 וכן הקשו הקרן אורה (ד"ה ואי) והקדשי דוד (ד"ה ואי). אכן בחק נתן (ד"ה ואי) מים קדושים (ד"ה אבל) והתוס' יו"ט כאן כתבו דה"ה דהוי מצי למימר גם בזה מטעם דמאיסי, ע"ש.

115 וכן תירצו הטהרת הקודש (ד"ה וצריכי) והמעיל שמואל (ד"ה משום), ועי' בטהרת הקודש שביאר דאותו ואת בנו מיידי גם בהקדש מאתמול ולכן הוי נראה ונדחה.

דף קיט:

רש"י ד"ה *לא שנו. דיש מחיצה לדמים בבמה גדולה. נ"ב. עיין בריש מסכת בהגהות ונוסחאות אחרים, ותמצא שיש כאן נוסחא אחריני בגמרא, ועל זה קאי פירוש רש"י.¹¹⁶

דף קכ:

רש"י ד"ה לעשות זמן במה קטנה בזמן במה גדולה. בסה"ד וטמא נמי בהדיא פרשתא כתיב והנפש אשר תאכל וגו'. נ"ב. הרמב"ם בפירוש המשניות פירש, טמא כהן טמא המקריב, ומסיים וכן פירש הגמרא. ותמה עליו התוס' יו"ט, ואמר דבכל מקום שתני פיגול נותר וטמא משמע כהן טמא שאכל קדשים, וכן משמע בפירוש רש"י כאן¹¹⁷, וכן מה שכתב וכן פירש הגמרא לא מצינו זה בגמרא, עכ"ל.

ובספר ברכת הזבח תירץ זה, דכן איתא בהדיא לעיל דף ט"ז (ע"א), דכהן טמא לא הותר להקריב בבמה.¹¹⁸ ובספר צאן קדשים כתב על זה, באמת צדקו דבריו דכן משמע שם, אבל צריך עיון מנא לן זה דכהן המקריב בטמא דפסול עבודתו, אבל לפירוש רש"י אי' שפיר כמו שפירש רש"י כאן, עכ"ל.¹¹⁹

ובע"ה נראה לי הצעיר, דאתיא חילול חילול טמא מנותר, כדאיתא לעיל דף מ"ד (ע"א), הגם שראיתי בפירוש רש"י בחומש (ויקרא כב, ב), דדריש האי וינזרו ולא יחללו על טמא שאכל קדשים, אבל לעיל דף ט"ז (ע"א) פירש רש"י בד"ה שמוזהרין שלא לעבוד טמא מוינזרו, ע"ש. ועיין ודוק.



116 בדפוס וילנא נדפס גירסא זו על הגליין כאן, ועי' בחק נתן, טהרת הקודש, ברכת הזבח, קרן אורה, שהרחיבו בביאור דברי רש"י.

117 שהביא הפסוק והנפש אשר תאכל.

118 וכתב שם דזהו כונת הרמב"ם שכתב בפירוש המשניות דהכי איתא בתלמודא וכו'.

119 עיין מים קדושים וטהרת הקודש (ד"ה וטמא) מה שכתבו בזה.

חידושי תורה

הרה"ג ר' משה ווינברגר

בסוגיא דספק בכור ביד ישראל

מחבירו עליו הראיה אינו פסק הלכה מכח בירור וראיה שאינו בכור דא"כ היתה מותרת כשאר בהמת חולין אלא שאין להוציאו מידו מספק ועל המוציאו להביא ראיה.

ומזה הוכיח ר' המנונא דאף דאין מוציאין מידו שייך ביה קדושה וא"כ הוא הדין לענינינו היכא שהקדישו אחד קודם שתקפו שפיר חל עליו הקדושה, ודחה רבה דבריו שיש לחלק בין קדושת בכור שבא מאליו שעל הצד שהיא בכור הרי נתקדשה אפילו בלא שיקדישנה אדם מעולם, משאר הקדישות שבאים על ידי אמירתו של הבעלים דאפשר דאי מחזקין החפץ ביד המוחזק שפיר לא יחול הקדשתו של השני. וז"ל הגמרא אמר ליה רבה קדושת בכור קאמרת לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה דקדושה הבאה מאליה שאני, עכ"ל הגמרא, וכן מסקינן.

וממשיך הגמרא אמר ליה רב חנניה לרבה תניא דמסייע לך (שתקפו כהן מוציאין מידו) הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואי סלקא דעתך תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו אמאי נכנסין לדיר נמצא זה פוטר ממנו בממונו של כהן, וע"כ דאפילו תקפו כהן לא מהני תקיפתו ומחזירין הבהמה ליד הבעלים דבעלותו הוא מכח ודאי ולא רק מספק ואף דאסור בגיזה ועבודה אין לדמות דין הממנות שעל הבכור לדין קדושתו דשפיר

בסוגיא דב"מ דף ו' ע"א גבי שנים אוחזין בטלית בעי ר' זירא תקפו אחד בפנינו ושתק השני ולבסוף צווח מאי דינו האם נימא דכיון דשתק הודה שאינו שלו או דמימר אמר דכיון שתקפה בפנינו וחזי רבנן לא בעינא לצוות ומעולם לא הודה כלל, ותמצית הדיון הוא אי תפיסה אחר שנולד הספק מהני או לא.

וממשיך הגמרא דספק אי הקדישו אחד בלא תקפו אי חל ההקדש והביאו מההיא מסותא דהקדישו אחד מן המוחזקין בו ופרשו ממנו ר' חנניא ור' אושעיא וכולו רבנן עד שעלה רבה לארץ ישראל לשאול מר' חסדא ובהגיעו לסורא אמר לו רב המנונא שיש לפשוט השאלה ממשנה מפורשת בבכורות דף ט' ע"א.

וז"ל הגמרא, אמר ליה ר' המנונא מתניתין היא ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה, והיינו דכיון שהוא ספק השקול דשמא ושמא הם קיי"ל כרבנן דהמוציא מחבירו עליו הראיה ואין מוציאין אותו מיד ישראל שנולדה ברשותו, וממשיך הגמרא, ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה, והיינו דאף שאין להוציאו מיד ישראל מכל מקום מידי ספק בכור לא יצאה ולכן צריך ישראל לנהוג בו דיני קדושת בכור לחומרא ואסורין בגיזה ועבודה, ומבואר דאף שאמרו המוציא

* שיעור שנמסר ב'כולל קדשים' - קארלין סטאלין, גבעת זאב. נרשם ע"י אחד מחברי הכולל.

לגמרי ואין בו חשש של פוטר ממונו בממונו של כהן.

אלא דלפי זה אף דדברי הרמב"ם יעלו כמין חומר, אולם השו"ט בגמרא מוקשה מאוד דאי צדקו דברי השמעעתא דיש חילוק יסודי בין המחזיק בספק פדיון פטר חמור שמחזיק בהשה מדין מרא קמא למוחזק בשאר ספק בכור שאינו אלא מוחזק ולא מרא קמא א"כ מאי הביא ר' חנניה סיוע לרבה ועל מה דן אביי הרי החילוק ביניהם פשוט ומבואר ומשמע דס"ל דאין לחלק בין הספיקות.

והנה בחולין דף ס"ט ע"ב נחלקו רבה ור' הונא בקדושת בכור שבא מאליו בשעת הלידה מתי חל קדושתו, דאיתא שם אתמר יצא שליש ומכרו לעובד כוכבים (ובא לשתף העכו"ם בבעלות הבכור כדי שיפטר מדין בכורה דילפינן מקרא פטר רחם בישראל ששותפות עכו"ם וכ"ש בעלות עכו"ם פוטר מבכורה) וחזר ויצא שליש אחר רב הונא אמר קדוש (ולא מהני מכירתו אחר שיצא שליש הראש לפטרו מבכורה) רבה אמר אינו קדוש (דשפיר מהני מכירתו קודם שיצא רוב הראש דעדיין לא חל עליו קדושה עד שיצא רובו), ומבאר הגמרא רב הונא אמר קדוש קסבר למפרע קדוש וכיון דנפק ליה רוביה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא הוה קדוש ומאי דזבין לא כלום זבין רבה אמר אינו קדוש קסבר מכאן ולהבא קדוש ומאי דזבין שפיר זבין וכו', עכת"ד הגמרא.

ונמצא דנחלקו רבה ור' הונא אי בשעה ראשונה כשיצא מקצת הראש אי למפרע הוא קדוש דאיגלאי מילתא דמעולם לא היתה בהמת חולין אלא דקדושה היא מיד וא"כ שפיר לא היה הישראל מרא קמא בכלל, או דבתחילת לידתו שפיר הוי של הישראל והוא בעליו הראשון של הבהמה אלא דכאשר יצא רובו אז חל עליו קדושת הבכור, ונמצא דלרבה דס"ל מכאן ולהבא הוא קדוש בספק בכור שפיר הוי בעליו הישראל מוחזק מדין מרא קמא ולא רק מדין מוחזק (ואף דיש להקשות דגם לר' הונא הרי ודאי אינו קדוש

יכול להיות קדושת בכור ביד ישראל, וממשיך הגמרא בכמה צדדים לכאן ולכאן בענין ספק בכור ובאיזה ספיקות איירינן שם ומסקינן דאיירי בספק פדיון פטר חמור שפדאן על שה ואין הכהן זוכה בהן.

והנה מסתימת מסקנת הסוגיא מבואר דאפילו תקפו כהן מוציאין מידו דלא מהני תפיסה אחר שנולד הספק וכאשר נתבאר בדברי רבה דאין לדמות דין הממונות לאיסור גיזה ועבודה, וכן נקטו רוב הראשונים וכן נפסק בשו"ע חו"מ בכללי תפיסה דאי תפס אחר שנולד הספק מוציאין מידו.

אמנם ידוע שיטת הרמב"ם בפרק ה' מהלכות בכורות הלכה ג' שכתב דמהני תפיסת הכהן וז"ל כל בכור שהוא ספק דינו שירעה עד שיפול בו מום ויאכל לבעליו, ואם תפסו הכהן אין מוציאין אותו מידו ואוכל אותו במומו, אבל אינו מקריבו שאין מקריב לעולם אלא בכור ודאי שמא ישחוט חולין בעזרה, עכ"ל. וכבר עמדו הרבה אחרונים על סתירת דבריו שאף שפסק שמהני תפיסת הכהן ואין מוציאין ממנו, עכ"ז פסק שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר ולא חיישינן בזה שפוטר ממונו בממונו של כהן, דמשמע שבעלות הישראל מוכרע בתורת ודאי.

וכתב השמעעתא בשמעעתא ד' פרק ה' לישב סתירת הפסקים דשני הסוגיות חלוקים הם, דאף דס"ל להרמב"ם דמהני תפיסה בספק בכור, כל זה הוא רק בבכור בהמה טהורה דקדושתו מרחם ומשעת לידתו נולד בספק בעלות, וא"כ מעולם לא היה לבעליו הראשונים שום חזקת בעלים אמיתי אלא שהיה תפוס בו כמוחזק בעלמא ובזה ס"ל להרמב"ם דכיון דאין זכותו בהבהמה אלא מדין מוחזק שפיר יחייב מה שיתפסנו הכהן ויהיה הכהן מוחזק בו, אולם בהך דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר דאיירי בספק פדיון פטר חמור שהשה היה שלו באופן ודאי בזה שפיר אמרינן שמצד הממונות הוא שלו

יעויין ברש"י חולין דף ע' ע"א, ובש"ך יו"ד ש"ג סק"ח, הוספות לשיטה מקובצת בתמורה שם, ועיין עוד באור שמח, בשו"ת רע"א חלק יו"ד סימן ש"ט, ועוד אחרונים, ומראה מקום אני לך).

ומרגלא בפומי דבני הישיבות בשם הגרי"ז לבאר כוונת התוס' בחילוקם בין מכירה לעכו"ם לשאר עניני קדושת בכור דיש חילוק יסודי בין הפטור של שותפות עכו"ם בבהמת ישראל שנחלקו בה ר"ה ורבה ודין הקדשה והטלת מום קודם שיצאה רובו, והוא דבעיקר קדושת הבכור לא פליגי ר"ה ורבה ולכו"ע קדושת בכור לא חלה למפרע כלל אלא אחר יציאת רובו מתקדשת היא בבכורה ולא נחלקו ר' הונא ורבה אלא בענין אחר והוא דהא דאמר ר"ה דלמפרע קדוש היינו לענין דלמפרע מתחילת יציאתו נקרא עליו שם פטר רחם, ובזה נחלקו ר"ה ורבה אי בכל יציאה של חלק כ"ש היו על אותו חלק שם פטר רחם או דשם "פטר רחם" לא חל עליו אלא אחר יציאת כולו או רובו, דר"ה ס"ל למפרע הוא קדוש והיינו דמיד שיצא חלק מהבהמה אף דאינו קדוש עדיין מ"מ שם פטר רחם עליו, ורבה ס"ל דאין לו שם פטר רחם עד שתצא רובו אולם זה ברור דלכו"ע אין קדושתו חל עליו למפרע.

והנה הא דפטרינן בהמה שיש בו שותפות עכו"ם ילפינן בריש מסכת בכורות מדכתיב פטר רחם בישראל ולא בעכו"ם, ולכן אי חל עליו שם פטר רחם בשותפות עכו"ם הרי הוא נפטר מבכורה, אולם אי היה עליו שם פטר רחם בישראל אף אי לא נתקדשה הבהמה עדיין ועד שעת חלות קדושת הבכור נהיה בו שותפות עכו"ם אפשר דחל עליו קדושת בכורה ואפילו כשהוא ברשות העכו"ם דמ"מ כיון דבשעה שחל עליו שם פטר רחם היתה הבהמה כולה של ישראל אינו נפטר מחמת שותפתו, ולכן ס"ל לר"ה דאפילו אי אין הקדושה חל אלא אחר יציאת רובו מ"מ כיון דהחלק שמוכר לעכו"ם כבר יצאה מהרחם ושם פטר רחם בישראל יש לו

קודם שהתחילה לצאת ובמעז אימו שפיר הוי של בעליו הישראל וא"כ לכו"ע יש לו מרא קמא, ס"ל להשמעתתא דעובר וילוד שני דברים הם ולא מהני חזקת מרא קמא בעובר לפשוט הספק בילוד, ואף שהדברים מוקשים מסוגיא דמחליף פרה בחמור שהקשו שיהני החזקת מרא קמא בעובר לפשוט הספק בולד הנולד, וצ"ב).

ולפי זה כתב השמעתתא דאחר שנתבאר דנחלקו אמוראים אי יש חזקת מרא קמא על ספק בכור בהמה טהורה שפיר מיושב הכל, דהרמב"ם שפסק בפרק ד' מהלכות בכורות הלכה ט"ו כר"ה דלמפרע הוא קדוש שפיר חילק בין בכור בהמה טהורה לספק פדיון פטר חמור, אולם הסוגיא בב"מ ס"ל כרבה דמכאן ולהבא הוא קדוש וא"כ אין לחלק בין חזקתו בפדיון פטר חמור לחזקתו בספק בכור ממש, ולכן הוכיחו מהספיקות שנכנסין לדיר להתעשר דהוי שלו מדין ודאי ולא מהני תפיסת הכהן אחר שנולד הספק, עד כאן תוכן דברי השמעתתא.

(הערת הכותב: והדבר מדויק דהרי רבה הוא שחלק עם אביי שם בסוגיא דבב"מ ומבואר שחלק כשיטתיה דמכאן ולהבא הוא קדוש ושפיר יש לו חזקת מרא קמא).

והנה תוספות שם בחולין ד"ה רב הונא ובבכורות דף ל"ה ד"ה איכא דאמרי הקשו דקיי"ל בתמורה דף כ"ד ע"ב דהאומר על הבכור עם יציאת ראשו שיהיה עולה חל עליו קדושת עולה ואין קדושת בכור חל עליו אחר כך, וכן לענין עוד כמה הלכות מבואר דאינו קדוש למפרע ואין נישב כל הסוגיות האלו לדברי ר"ה, ועוד יותר קשה על הרמב"ם שפסק דלמפרע הוא קדוש ובטל מכירת הבהמה לעכו"ם כנ"ל ומאידך פסק ככל הני שמעתתא שהביאו בתוס', וכתבו התוס' דאפשר שיש לחלק בין מכירת הבכור לעכו"ם לשאר דיניו, ולא ביארו הנפק"מ ביניהם.

(הערת הכותב: בביאור כוונת התוס' והחילוק שביניהם נאמרו כמה מהלכים,

וביארנו האחרונים דהא דאמרינן דספק דאורייתא לקולא אין הכוונה בזה דדינו מוכרע לקולא וכוונתו או חזקת ושאר הכרעות דעדיין מידי ספיקא לא יצאה אלא שאמרה תורה דמצד הנהגתינו מותר להקל אבל אין זה מונע הצד שמעיקר מציאותו יש בו קדושה אלא דאמרה תורה דאף אי יש בו דינים מותר לנו להקל בזה מחמת הספק, וא"כ שפיר אמרו יהיה קדוש אמרה תורה ולא שכבר קדוש דאף אי ניזול לקולא בספיקות מ"מ אינו מוכרע שאין בו קדושה, ועל הצד שיש בו קדושה אינו יכול ליכנס לדיר ולכן הוצרכו לפרש דלא איירינן בספק קדושה כלל אלא בספק פדיון פטר חמור שיש בו רק דין ממוני ואין בו איסורים כלל.

ולפי זה אפשר שבחידוש זה גופא דנו בגמרא דעד מסקנת הסוגיא היה פשוט לבעלי השמועה דאירי בספק בכור ממש ועכ"ז הוא נכנס לדיר להתעשר, וא"כ ע"כ דספק דאורייתא לקולא היינו דנפשט הספק להיתר גמור ולכן לא איכפת לן אי יש לו חזקת מרא קמא או אין לו חזקת מרא קמא דכיון דנפשט הספק לקולא א"כ בכל ענין הוי של ישראל ואין בו לא דין ספק ממון כהן ולא ספק איסורי גיזה ועבודה וא"כ שפיר אמרינן דתקפו כהן מוציאין מידו והראיה מזה דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר דע"כ דספק דאורייתא לקולא.

אולם במסקנת הגמרא שהתחילו לדון מאי ספיקות אילימא וכו' יהיה קדוש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש, ומזה הוכיחו דאירי בספק פטר חמור, שם נתחדש חילוק זה דספק דאורייתא לקולא אינו פסק אלא הנהגה ובדיני איסורים שפיר קדוש הוא.

והנה כאשר נתבונן מעט בשו"ט של הגמרא יש להעיר כמה הערות. א' דהרי כל הדיון באיזה ספיקות איירי המשנה בבכורות הרי אינו שייך לסוגיא דב"מ כלל והיה לרבינא ור' אשי להעתיקו בסוגיא דבכורות על המשנה שם ולדון עליו באיזה ספיקות

א"כ לא יהני מכירתו להפקיע ממנו קדושתו כשיבא ולכן כשיצא רובו יחול עליו קדושת בכורה, אולם רבה ס"ל דלא חל עליו שם פטר רחם עד שיצא רובו וכיון דכבר יש לו שותפות עכו"ם קודם שחל עליו שם פטר רחם הוי ליה פטר רחם שלא בישראל.

אולם כל זה הוא כאשר דנין בדיני שם פטר רחם, אמנם בבואנו לדון בענין עיקר קדושת הבכור שנכללין בזה איסור הטלת מום והעדר חלות קדושת עולה ושאר הדיונים בתוס' ודאי דאינו תלוי בשם פטר רחם אלא בדין הקדושה שבו שאסור להטיל מום בקדשים וכיון דלכו"ע אין קדושת בכור חל עליו אלא אחר יציאת רובו שפיר מותר לו להטיל מום בבכור קודם שיצא רובו, עכת"ד הגרי"ז, וכן מבואר גם בקהלת יעקב בבכורות.

והנה אי צדקו דברי הגרי"ז בביאור מחלקותן של רבה ור' הונא דלכו"ע אין קדושת בכורה חל עליו מיד בעת תחילת לידתו אלא עם יציאת רוב ראשו א"כ הדרא קושיין לדוכתיה דאף אי פסק הרמב"ם דהמכירה לעכו"ם בטל וחל עליו קדושת בכור מ"מ חזקת מרא קמא ודאי היה לו עד שיצא רוב הראש ונולד הספק וא"כ אמאי פסק דתקפו כהן מוציאין מידו.

ולישב דברי הרמב"ם יש להקדים עוד נקודה בדברי הרמב"ם דהנה בהמשך הסוגיא דנו במה דאיתמר הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ודנו באיזה ספיקות איירי אי בספק בכור בהמה טהורה יהיה קדוש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש וכיון דיש בו צד קדושה א"כ אינו נכנס לדיר להתעשר, ולכן הוכיחו דאירי בספק פדיון פטר חמור, וידוע קושית העולם (עיין שמענתא א' פרק ג') דדעת הרמב"ם ודעימיה הוא דספק דאורייתא לקולא מן התורה ולא אזלינן לחומרא אלא מדרבנן, וא"כ בספק בכור נהי דיש בו ספק קדושה מ"מ כיון דמן התורה אזלינן לקולא א"כ מצד דיני התורה ננקוט שאינו קדוש כלל וחולין גמור הוא וא"כ אמאי אינו נכנס לדיר להתעשר.

אולם על זה גופא בא הגמרא לדחות ראיתו ודן באיזה ספיקות איירי ומקומו בבבא מציעא דוקא שבא ר' חנינא לסתור ראייתו של רבה ולהוכיח דודאי יש בספק בכור בהמה טהורה צד קדושה וכל המשנה איירי רק בספק פטר חמור אולם בספק בכור בהמה אף דספקו לקולא אין זה אלא מצד הנהגה ולא מצד בירור הספק וא"כ שפיר נאמר דאי תקפו כהן אין מוציאין ממנו.

והנה אף דבמשנה שם מוכח דאיירי בספק פדיון פטר חמור עכ"ז סברו דאיירי בספק בכור בהמה וע"כ דלא היה לפניהם המשנה אלא שמעו שמועה מרבותיהם דהספיקות נכנסין לדיר ואף דרבותיהם כיוונו להמשנה בבכורות דף ט' ע"א שמבואר שם דאיירי בפדיון פטר חמור מכיון שקצרו בלשונם ולא נקטו כל סדר המשנה שם יצאה מזה ההו"א והטעות דאיירי בבכור בהמה טהורה שמכח זה סברו לומר דע"כ דאזלינן לקולא בספיקות בתורת ודאי וכו'.

וס"ל להרמב"ם דהא גופא נתברר ונתלבן במסקנת הגמרא דמקור המשנה לא איירי אלא בבכור בהמה טמאה ופדיונו, משא"כ בספק בכור בהמה טהורה שפיר אינו נכנס לדיר שיש בו צד איסור וקדושה ושפיר חזרו לדברי ר' המנונא דמזה דאסור בגיזה ועבודה יש להוכיח דיש בו זיקה וספק בעלות כהן ולכן היכא שיתפסנו הכהן לא נוציאו מידו ודלא כפשטות המשמעות בדברי רבא.

ולסיכום לפי הנ"ל יוצא לנו דנחלקו הרמב"ם והראשונים במחלוקת חדש והוא דנחלקו אי למסקנת הסוגיא בבכור בהמה טהורה שיש בו שני דינים אחד דין ממוני ועוד דין קדושה ואיסורים, והיינו דבבכור ודאי הוא קרב על גבי מזבח ובספיקות אסורה בגיזה ועבודה, אי שני הדינים תלויים זה בזה או לא דלרוב בהראשונים מסקינן בדברי רבא דקדושה הבא מאליה שאני ואין להוכיח ממנו לדין ממוני, אולם להרמב"ם למסקנא קאי דברי ר' המנונא דקדושת

קאיירי, ומאי נפקותא בשאלה זו לעצם הסוגיא בב"מ.

ב' עוד יש להעיר בהך הו"א של הגמרא דאיירי בספק בכור בהמה טהורה דכאשר נעיין במקור המשנה הרי היא הסוגיא בבכורות דף ט' ע"א וז"ל המשנה, חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן, זכר ונקבה מפריש טלה אחד לעצמו, שתי חמוריו שלא ביכרו וילדו שני זכרים נותן שני טלאים לכהן, זכר ונקבה או שני זכרים ונקבה נותן טלה אחד לכהן, שתי נקבות וזכר או שני זכרים ושתי נקבות אין לכהן כלום, אחת ביכרה ואחת שלא ביכרה וילדה שני זכרים נותן טלה אחד לכהן, זכר ונקבה מפריש טלה אחד לעצמו שנאמר ופטר חמור תפדה בשה מן הכבשים ומן העזים זכר ונקבה גדול וקטן תמים ובעל מום פודה בו פעמים הרבה נכנס לדיר להתעשר ואם מת נהנין בו. עכ"ל המשנה, והרי מבואר הוא לעין כל דהך מתניתין (וכל הפרק) איירי בספק פדיון פטר חמור והאיך הסתפקו בכלל דאיירי בספק בכור בהמה.

ג' ועוד יש להעיר דהך משנה "הספיקות נכנסין לדיר" אינו בנמצא בכל הש"ס, ועיין בהערת המסורת הש"ס שבמקום לציין מקור המשנה של הספיקות נכנסין לדיר כתב וז"ל במשנה בכורות ט' ע"א (המשנה הנ"ל) ודרך הש"ס לקצר כמה שכתבו תוס' בסוכה דף ד' ד"ה בית.

ונראה דהני ג' תמיהות האלו חדא מיתרצה בחבירתה דהרי נתבאר שכל עיקר ראית הגמרא דתקפו כהן מוציאין מידו היה מזה דמצאנו משנה שהספיקות נכנסין לדיר וע"כ שנפשט הספק אפילו בענין איסורים ולא משום חזקת מרא קמא דזה לא שייך לאיסורים ואי נכנסין לדיר ע"כ שספק דאורייתא לקולא אינו הנהגת התורה בעלמא אלא שהוא פושט כל הספק מדין ודאי וא"כ אפילו אי תקפו כהן נוציאנו מידו ונחזירו לבעליו.

להשיר פרסות קדשים בזמן הזה דמיחזי כמטיל מום בקדשים, והקשו אמאי הוי נראה הרי מטיל מום ממש ותרצו דה"מ בזמן שביהמ"ק קיים דחזי להקרבה השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה, והקשו דמאי שנא ממטיל מום בבעל מום שאף דאינו ראוי להקרבה ס"ל לר' מאיר דאסור להטיל בו מום ותרצו נהי דלא חזי לגופיה לדמי חזי, משא"כ קדשים בזמן הזה דלא לדמי חזי ולא לגופיה חזי ע"כ. והעיר רע"א בגליון הש"ס שם והמהריט"א וז"ל לכאורה קשה דהא עיקר סברת רבי מאיר דסבירא ליה דהמטיל מום בבעל מום חייב, דמינה מקשה הש"ס הוא לענין בכור דס"ל דאסור להטיל מום בבכור בעל מום, והא בכור בעל מום לא לדמי חזי ולא לגופיה חזי (דהרי אינו בר פדיון דכתיב בו לא יפדה), וא"כ מבואר דאף אי אינו חזי לא לגופיה ולא לדמיו אסור להטיל בו מום, וא"כ מ"ש במטיל מום בקדשים בזמן הזה דלא חשיב מטיל מום מן התורה אלא כנראה כמטיל מום.

אמנם לפי האמור אתי שפיר דשאני בכור דחמיר, ועיקר קדושתו לאו משום הקרבה בלבד הוא כי אם משום מתנות כהונה נמי, ומש"ה קדיש אפילו בבע"מ מעיקרו, וא"כ כיון דקדושתו אינו תלוי בהקרבה בלבד כל דחזי לכהן וקדוש לענין גיזה ועבודה ואינו נמכר באיטליז ואינו נשקל בליטרא, אפילו הוי בעל מום קדושתו עליו, והוי בכלל כל מום לא יהיה בו וקרינן ביה תמים יהיה לרצון, דהא לרצון הוא למצותו ליתנו לכהן כשאר מתנות כהונה. והיינו דשפיר חזי לעצמו דנתינתו לכהן הוא חלק מדין קדושת רחם שבו ואינו כשאר מתנות כהונה שמצות נתינתו הוא מצוה בעלמא ליתנו לכהן אלא דהוא חלק מדיני קדושת בכור.

והנה הרא"ש שם ובתוס' נקטו להלכה דקיי"ל המטיל מום בבעל מום אינו עובר כלל דכיון דאינו ראוי להקרבה ואינו פוסלו על ידי מום זה אינו חייב אולם הרמב"ם כתב דהמטיל מום בבעל מום אינו לוקה ודייקו האחרונים דמ"מ ס"ל דאיסור

הבכור וממונו שייכין לה לזה וכיון דאסורה בגיזה ועבודה אי תקפו כהן אין מוציאין מידו.

(הערת הכותב: במסקנת דבריו נקט דנחלקו הרמב"ם והראשונים אי דין הממוני שבבכור שייך לדין האיסורים והקדושה שבו או לא, ולכאורה יש להטעים הדברים בעוד מחלוקת שנחלקו הרמב"ם והראשונים בזה ושפיר אזלי לשיטתם על דרך ביאורו הנ"ל, דהנה בבכורות דף ל"ג ע"ב איתא ת"ר בכור שאחזו דם מקיזין לו את הדם במקום שאין עושים בו מום ואין מקיזין לו את הדם במקום שעושין בו מום דברי רבי מאיר וחכ"א אף במקום שעושה בו מום וכו' ובהמשך הסוגיא אמרינן דנחלקו באיסור הטלת מום בבעל מום דלר' מאיר אסור ולרבנן מותר, עיי"ש).

ובסוגי' מבואר דיש חילוק בין בכור בעל מום לשאר קדשים אחר פדיונם דאף דשניהם עומדים לישחט וליאכל מ"מ ס"ל לר' מאיר דבבכור אסור להטיל בו מום ובשאר קדשים אחר שנפדו מותר להטיל בו מום, וכתב המהריט"א שם באות מ"ב לבאר החילוק וז"ל ועוד דשאני בכור דעיקר קדושתו אינו בלבד בשביל הקרבה, כי אם עיקר קדושתו נמי הוא בשביל שהוא בכלל מתנות כהונה דזיכה רחמנא לכהנים, דמש"ה אפי' בעל מום מעיקרו משעה שנולד קדוש בפטר רחם אף על גב דלא חזי להקרבה, ואסור בגיזה ועבודה ואסור למוכרו באיטליז ולשוקלו בליטרא, משא"כ במוקדשים דעיקר קדושתם הוא להקרבה, דוקא בפסולי המוקדשים קודם פדיונם המטיל בהם מום לוקה, כיון דמעיקרו היה תם והיה לו שעת הכושר ונראה להקרבה, וגם אחר שנפל בו מום נהי דלגופיה לא חזי להקרבה מ"מ דמיו חזו להקרבה, אבל לאחר שנפדו דלא חזו לא גופם ולא דמם לא קרינן בהו תמים לרצון כלל.

ובדרך זה ישב המהריט"א עוד קושיא מסוגיא דע"ז דף י"ג ע"ב, דאמר רבא דאסור

ויש להבין מה ענינו של חשיבות לימוד התורה מתוך הדחק לכאן דלכאורה היה נראה להעמיד לימוד זה בפרשת שמע או והיה אם שמוע שבקריאת שמע גבי מצות ודברת בם או סמוך למצות זכירת מעמד קבלת התורה, ולמה כתבו רחמנא בפרשת טהרת טמאים דייקא. (הערת הכותב: עיין בפנים יפות כאן מה שהאריך לבאר בזה).

ונראה לבאר הענין דהרי כל ענין טומאה וטהרה הוא חוק מופרש ומובדל משכל האנושי דאחר שנתדבק בטומאה האין יטהר בטבילה והזייה דמה יחני לו טבילתו לפרשו מהטומאה שנאחז בו, וכלשון הרמב"ם בפרק י"א מהלכות מקוואות הלכה י"ב דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא וכו', עכ"ל, אלא דכך גזרה חכמתו יתברך שעל ידי טבילת כל גופו במים נטהר ונעשה כבריה חדשה.

והנה הרמב"ם בסוף דבריו כתב ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכוין לבו לטהר כיון שטבל טהור ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, וכו'.

ואפשר שזהו כוונת התורה במה שדרשו ענין הממית עצמו על דברי תורה לפרשת טהרת הטמאים דוקא, דבפרשת הטהרה נתחדש שעל ידי טבילת כל גופו נעשה כבריה חדשה ונטהר, ה"ה בהבא לטבול במי הדעת צריך שיטבול בהם כל גופו וזה כוונת הממית עצמו עליה שממית את העצמיות ונעשה בריה חדשה על ידי לימוד התורה אבל כל עוד שלא טבל כל כולו במי הדעת לא יזכה לאורה וסגולתה.

דאורייתא מיהא אית ביה, עיין ברדב"ז ח"ה אלף תפ"ג, ובמנחת חינוך רפ"ז ועוד כמה אחרונים שנקטו בדעת הרמב"ם דס"ל כר' מאיר דסוגיין דאסור להטיל מום בבעל מום, ואף דבסתמת הסוגיא בע"ז מבואר דבשאר מקדיש תמימים בזמן הזה אין בהטלת מום איסור דאורייתא כלל, מ"מ ס"ל להרמב"ם דשאני בכור משאר קדשים דאפילו בעל מום קרינן ביה יהיה לרצון דנתינתו לכהן הוא חלק מדין קדושתו ונמצא שמטיל מום בבכור הראויה למצותו כנ"ל, אולם בשאר קדשים אינו שייך כלל, וכל זה הוא בדעת הרמב"ם אולם תוס' והרא"ש דפליגי וס"ל דמסוגיא דע"ז מוכח דקיי"ל כרבנן דמותר להקיז דם בבכור ואפילו במקום שיעשה מום משום דאחר שאחזה דם והיא בעל מום שוב אין בו איסור הטלת מום הוא לשיטתם דאין נתינתה לכהן שייך לעצם קדושתו כנ"ל וכדמבואר בדברי רבה בב"מ דאפילו אי מוציאין מיד כהן שפיר אסורה בגיזה ועבודה ודלא כר' המנונא).



כתיב (במדבר י"ט י"ד) זאת התורה אדם כי ימות באוהל ודרשו חז"ל בילקוט שמעוני פרשת חוקת רמז תשס"ב ובמסכת ברכות ס"ג ע"ב ושבת דף פ"ג ע"ב וז"ל אמר ר' שמעון בן לקיש אין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באוהל וכו'. וכתבו הרמב"ם בפרק ג' מהלכות תלמוד תורה הלכה י"ב וז"ל אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים, וכן אמר שלמה בחכמתו התרפית ביום צרה צר כחכה, ועוד אמר אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי, עכ"ל.

הקב"ה להראות לו שמצות כיבוד הורים שלו וכיבוד אב ואם שנצטוו ישראל אינם באותו מידה כלל דאף שהוא כיבוד הוריו לא היה כיבודו מחמת רצון ה' אלא משום ששכלו חייבו לכבדם הן מצד הנימוס והן מצד הכרת הטוב על מה שעשו בשבילו.

אולם כיבוד אב ואם שנצטוו ישראל אינו מחמת נימוס ואינו מחמת הכרת הטוב או מחמת חיוב דעת האנושי אלא בכוונה אחת שרחמנא אמר תקעו וציונו לעשות רצונו וכבד אביך ואמך שבלוחות הוא כפרה אדומה ממש שאינו מחמת השכל אלא מחמת ציוי ה', כדכתיב כאשר ציוך ה' אלוקיך.

ועיין במשך חכמה על הפסוק הנ"ל שמבאר באופן נפלא שכוונת ה' הוא שציונו ה' לכבד אב ואם כאשר ציוך והיינו כמו שעת הציווי שכאשר נצטוו היו ישראל במדבר שלא נתנו להם הוריהם אכילה ושתייה דהרי אכלו לחם מן השמים ושתינו מי באר ולא נתנו להם הוריהם בית לגור בו דהרי סיבבן הקב"ה בסוכות ממש ולא למדו איתם תורה דהרי כולם עמדו על הר סיני ושמעו תורה מפי הגבורה וא"כ לא היה להם לכבד הוריהם אלא משום דכן ציוה ה', ועל זה בא הציוי דגם לעתיד יכבדו הוריהם באותו מידה כאשר ציוך ה' אלוקיך. וזהו כוונת חז"ל במה שדרשו שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על דברי תורה, דהיינו שממית את העצמו ומבטל דעתו ועצמותו לרצון ודעת התורה.

ויש לבאר עוד דכתיב זאת חוקת התורה שהוא חוק בלא טעם ואפילו שלמה המלך החכם מכל אדם אמר בחכמתו אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, ועובדי כוכבים מונים את ישראל על מצוה זו, אמרה תורה חוק היא מלפני ואין לכם רשות להרהר אחרי, והיסוד בפרשת פרה הוא שעלינו לבטל דעתינו ועצמינו לדעת המקום.

ויש להסיף לזה נופך על פי המעשה המבואר בקידושין דף ל"א ע"א איתא אמר רב יהודה אמר שמואל שאלו את ר' אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתינה שמו בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו לשנה האחרת נתן הקדוש ברוך הוא שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו נכנסו חכמי ישראל אצלו אמר להם יודע אני בכם שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא, ע"כ.

ויש להבין למה קיבל שכרו דוקא על ידי שנולד לו פרה אדומה שאם רצה הקב"ה להשלים שכרו על כיבוד אב היה יכול למצא איזה אוצר או באיזה אופן אחר, ולא רצה הקב"ה שיקבל שכרו אלא על ידי שיוולד אצלו פרה אדומה ויקבל שכרו מבני ישראל שישלמו כל דמי הפסדו בעבור פרה זו, והנראה לומר דגוי זה היה לו המצוה של כיבוד אב במידה גדושה עד מאד, אולם רצה



הרב יוסף אלבוים

מצות שמירת המקדש וחיובו בזמן הזה (ב)

פסולים אינם ראויין לעבודה, מ"מ כיון דהיא עבודה המסורה בין לכהנים ובין ללוים אינה חשובה כל כך ולכן היא מותרת גם בקטנים ושאר הפסולים דלא נאמרו כל הדינים אלא בעבודה המסורה לכהנים לבד, ועוד כתב דאין כל הפסולים אמורים אלא בעבודות הנוהגים בעזרה דוקא ולא בעבודות הנעשים בחוץ דאז הם כשרים גם בידי פסולי כהנים וכדומה.

ועיין עוד באבני נזר בתשובתו הנ"ל (יורה דעה סימן תמ"ט) שתלאו במחלוקת הראשונים, ונביא תמצית דבריו, בראשית דבריו הביא לשון הרמב"ם הנ"ל דעבודת הלוים היא שמירה במקדש וכו' (ודן בזה דמצאנו בבבא מציעא דף צ"ג דיושב ומשמר אינו כעושה מעשה, ודן שם אי יש לחלק בין שמירת חולין שמטרתו הוא שלא יבואו גנבים ולולי החשש מגנבים לא היה שומר כלל, לשמירת המקדש שעצם השמירה היא מטרה ולא רק אמצעי שלא יבואו גנבים).

וכן הוכיח ששמירת המקדש נחשבת כעבודה ממשמעות הסוגיא ומסתימת הפסוקים בדברי הימים המובאים בסוגיא דמסכת תמיד כ"ז ע"א, עיי"ש באריכות, וכן הביא מהא דלא היו השומרים ישנים בבגדי כהונה דמשמע דבעת השימור עצמו היו השומרים לבושים בבגדי כהונה ואף דפסק הרמב"ם דאבנטו של כהן הדיוט היתה של כלאים, וע"כ דשמירה נחשבת כעבודה. וכן הוכיח מדברי התוס' במנחות דף מ"א, עיי"ש. אלא דאחר כך הביא דברי הראשונים דס"ל ששמירת המקדש היתה על ידי קטנים ונקט דלדידהו ודאי אינו כעבודה (ולא רצה לחלק כדברי המנחת חינוך הנ"ל).

יג. האם שמירת המקדש הוא חלק מעבודת המקדש או מצוה בפני עצמו

חלק חשוב ויסודי בענין שמירת המקדש שהאריכו הרבה אחרונים בדיוקים וראיות לכאן ולכאן הוא בגדר מצות השמירה במקדש אי הוי חלק מעבודה המוטלת על הכהנים ולוים כשאר עבודות או דאינו חלק ממצות עבודת המקדש אלא מצוה באנפי נפשה המוטלת על שבט הכהונה, והרבה נפק"מ יוצא לנו מזה לדינא, וכאשר יתבאר.

הנה הנפק"מ הרבים שיש בזה הם, אי בעינן כהנים כשרים, אי בעינן בגדי כהונה, אי יש איסור לטמא מת לשמור אפילו כשעומד בחוץ כמו שטמא העומד בחוץ ומהפך בצינורא על גבי המזבח דחייב מיתה בידי שמים, אי נאמר עליו ברך ה' חילו להכשיר שמירתו אפילו בנמצא חלל,²⁷ ישיבה בשעת השמירה, מתעסק, ועוד נפק"מ, (ואף דאינו נפק"מ לשעבר דלא שייך לחייבו לחזור ולשמור מ"מ נפק"מ לכתחילה).

במנחת חינוך מצוה שפ"ח בתחילת דבריו נטה שאינו עבודה אלא מצוה בעלמא ולכן הכשיר בה בעלי מומים ושאר פסולי עבודה וכדנתבאר במקומן לעיל, ועל פי זה יישב קושיית המשנה למלך האין מסרו השמירה לקטנים שאינם בני עבודה כנ"ל. אולם בהמשך מדבריו חזר בו, דברמב"ם בפרק ג' מהלכות כלי המקדש מבואר שהיא נחשבת כעבודה וז"ל הרמב"ם שם עבודת הלוים היא שיהיו שומרים את המקדש ויהי מהם שוערים לפתוח וכו' ויהיו משוררים וכו', ומבואר דשמירת המקדש הוי עבודה, ולכן כתב דודאי עבודה היא ואף דקטנים ושאר

27 עיין בירושלמי בפרק ח' תרומות ה"א דלמ"ד דאין אכילת תרומה נחשבת כעבודה חייב להחזיר קרן וחומש על מה שאכל דלא שייך דין ברך ה' חילו אלא כעבודה, ועיין בזה חידוש במשך חכמה במדבר כ"ה י"ג שמחדש שבעל מום שאכל קדשים ונמצא בן גרושה כיון דאינו ראוי לעבודה חייב בקרן וחומש, עיי"ש.

ו', עוד הקשו האחרונים דקיי"ל ביומא דף כ"ז ע"ב שאין לך עבודה שמצוה בלילה ופסולה בזר, ואי נימא ששמירת המקדש היא עבודה מצאנו עבודה בלילה שפסולה בזר דמפורש בקרא שמצוה זו אינה כשירה אלא בכהנים ולוים³⁰.

והנה כאשר נדייק בכל הקושיות והראיות נגד הצד ששמירת המקדש הוא עבודה נראה שכולם מיוסדים ומבוססים על חלק שמירת הכהנים, ומאידך כל הראיות והמשמעויות ששמירת המקדש הוי עבודה כולם מבוססים על שמירת הלויים, דהרי לא התיר הרמב"ם שינה אלא בכהנים ולא היו קטנים שומרים אלא בג' מקומות ששמרו הכהנים כדמבואר במשנה ואילו גבי הלויים לא מצאנו בזה דבר מפורש (וכבר הבאנו לעיל שנחלקו בזה האחרונים), ומאידך מה שכתב הרמב"ם עבודתן היא וכו' וכן הפסוקים בדברי הימים שדייק מהם האבני נזר ששמירת המקדש הוי עבודה בשמירת הלויים נאמרו.

ולכן נראה לחדש שיש לחלק בין שני השמירות בעיקר יסודם, והוא דכל מה שביארנו שהשמירה הוא עבודה הוא רק חלק השמירה המסורה ללויים, אולם השמירה שנמסרה לכהנים לא היתה בגדר עבודה כלל אלא מצוה שמוטלת על הכהנים כדי לזהר שלא יתקרבו זרים למקדש כמו שמפורש בציווי השמירה לאהרן אחר מעשה קרח שאמר הקב"ה לאהרן שהוא ישא עון הקהל ולכן עליו לשמור המקדש שלא יכנסו, והדברים יתבארו בהמשך.

וכן יש לציין במסכת בכורות דף ל' ע"ב דאמרינן שם בן לוי שבא לקבל עליו דברי לווייה (לעבוד במקדש) חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו וכו', ופירש רש"י בד"ה דברי לווייה לשורר ולשרת ולהיות שוער, ודייקן האחרונים במה שכתב רש"י לשרת דהרי כבר מנה שם בין המשוררים ובין השוערים, ונקטו מדעת רש"י שכוונתו לשמירת המקדש שנקרא שירות בפסוקי דברי הימים²⁸.

אלא דעל זה שהשמירה במקדש נחשבת עבודה רבו המתמיהים והקשו בכמה אופנים, א', קושית המשנה למלך ודעימיה דאיך מסרו השמירה לרובים דהרי קטנים פסולים לעבודה²⁹, ב', במשנה שם מפורש ששמירת הכהנים היתה בעליות שלא נתקדשו כדי שיוכלו לישב בשעת שמירתן ולהנ"ל קשה האיך ישבו הכהנים הרי יושב פסול לעבודה, ג', וכן קשה להנ"ל דלפי המבואר שהעליות לא נתקדשו א"כ מצאנו עבודה בחוץ.

ד', עוד תמהו האחרונים דדעת הרמב"ם (לשיטת כמה אחרונים) היא דלא היה איש הר הבית ממונה אלא על משמרות הלויים, אבל הכהנים היו שומרים בשעת שינתם כדרך שומרי החצרים שאינם נכנסין למיטתן אלא ישנים על הקרקע כנ"ל, ואי נימא דשמירת המקדש הוי כעבודה א"כ האיך יצאו חובתן בשינתן דאין לך מתעסק גדול מזה שהוא ישן, ה', וכן הקשו דהישן אינו בר מיעבד מצות וא"כ איך שמרו בשינתם.

28 ויש להוסיף בענין זה מה דאיתא בשו"ע סימן א' סעיף ו' דאין לומר פרשת הקרבנות אלא ביום משום דאין עבודה בלילה, ומאידך במנחות דף ק"י ע"א אמרינן שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות מאי בלילות א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה, דמשמע שיש עבודה במקדש בלילה, ובמהרש"א שם דחק בזה דלפי פשוטו קאי אעבודת בית המקדש וא"כ קשה דמאי בלילות דהרי עיקר עבודה במקדש בימים הוא ולא בלילות וכו', עיי"ש, ולהנ"ל אי נימא דשמירת המקדש בלילה הוי עבודה שפיר מצאנו עבודה בלילה אלא דאינו עבודת קרבנות. 29 ואף דלהרמב"ם עצמו לא קשה מידי שהרי לשיטתו בפירוש המשנה דהרובים היו כהנים הראויים לעבודה וקודם שהאיר היום דעדיין לא הגיע זמן העבודה והיו עומדים על המשמר היו נקראים רובים על שם רובי קשת, מ"מ לשאר הראשונים דס"ל שהיו קטנים ממש קשה.

30 והנה בזה אפשר לתרץ דלפי מה שביארנו לעיל באות ד' שמצות השמירה היא גם ביום אלא דעבודת הכהנים ועסקיהם בקרבנות היתה במקום השמירה א"כ אפשר דשמירת המקדש נחשבת לעבודת יום ולילה.

(שהוא המשך דברי התוספתא הנ"ל המובא במנחות י"ח) כתב רש"י לשורר ולשרת ולהיות שוער.

וכן הפסוקים בדברי הימים והסוגיא בתמיד כ"ז שהביא האבני נזר להוכיח ששמירת המקדש הוי עבודה אינם אלא בכ"א מקומות ששמרו הלויים ולא דנו בכלל בשמירת הכהנים, וכן הרמב"ם בפרק ג' מהלכות כלי המקדש שהביא להוכיח דהוא עבודה לא איירי אלא בעבודת הלויים וז"ל הרמב"ם, זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל יי' את שבט הלוי, וכו' עבודה שלהן היא שיהיו שומרים את המקדש, ויהיו מהן שוערים לפתוח שערי המקדש ולהגיד דלתותיו, ויהיו מהן משוררים לשורר על הקרבן בכל יום וכו', עכ"ל.

ואם כנים הדברים שאין שמירת הכהנים נחשבת לעבודה ולא דנו אלא בענין שמירת הלויים א"כ לא קשה כלל כל הקושיות הנ"ל, דהרי לא אמרו ששמרו קטנים אלא בשמירת הכהנים אולם בלויים לא שמרו הרובים, וכן מה שישבו הכהנים וכן מה ששמרו בעליות שלא נתקדשו דאין שמירתן בגדר עבודה כלל, וכן יכלו כהנים לישון על משמרתם כדרך שומרי חצירות דכל שמירה שמהני לשמור מן הגנבים שלא יגנבו מן החצרים סגי למנוע נשיאת עון העם, וכן לא קשה מסוגיא דיומא דגבי כהנים אינו נחשב עבודה כלל.

ואפשר שיש להוסיף סברא לחידוש הנ"ל דהרי נראה שהכהנים עיקר מצוותן ומטרתן במקדש היא עבודת הקרבנות והקטרת הקטורת וכדומה וכדמפורש כמה פעמים בתורה³² שהכהנים נבדלו משאר בני ישראל

ולכאורה יש להטעים הדברים ולהוכיחם מזה שבכל הפרשה של שמירת המקדש (במדבר פרק י"ח פסוקים א'-ז')³¹ לא נזכר לשון שירות או עבודה אצל כהנים כלל אלא בלויים, שהכהנים נושאים עון העם בכניסת זרים למקדש, וכדי שלא יצטרכו לשאת עון העם ישמרו פתח המשכן, והלויים שומרים משום דיש עליהם מצות שירות שבשמירה.

וכן יש לציין במסכת מנחות דף י"ח עמוד ב' רבי שמעון אומר כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה שנאמר המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה מודה בעבודה יש לו חלק בכהונה שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה ואין לי אלא זו בלבד מניין לרבות ט"ו עבודות, היציקות והבלילות והפתיחות והמליחות והתנופות וההגשות והקמיצות והקטרות והמליקות והקבלות והזאות והשקאת סוטה ועריפת עגלה וטהרת מצורע ונשיאת כפים בין מבפנים בין מבחוץ מניין ת"ל מבני אהרן עבודה המסורה לבני אהרן כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה, עכ"ל הגמרא.

ומבואר דאף שמנה רבי שמעון כל עבודות ומשימות שיש לכהנים ואפילו מצות הכהנים שאינם נוגעין למקדש כטהרת מצורעים ונשיאת כפים מ"מ כולם הם בגדר עבודה המסורה לכהנים אלא שיש מהם שהם עבודת פנים ויש מהם עבודת חוץ, ועם כל זה לא חש ר"ש למנות שמירתן במקדש, ומבואר דשמירת המקדש אינו מן העבודות המסורין לכהנים כלל, ורק בסוגיא דבכורות המוזכר לעיל בענין עבודת הלויים

31 ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהנתכם, וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך ואתה ובניך אתך לפני אהל העדת, ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא יתנו גם הם גם אתם, ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד לכל עבדת האהל וזר לא יקרב אליכם, ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל, ואני הנה לקחתי את אחיכם הלויים מתוך בני ישראל לכם מתנה נתנים ליי לעבד את עבדת אהל מועד, ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם עבדת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת.

32 ונציין כמה מהפסוקים לדוגמא, ויקרא פרק כ"א פסוק ו' קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם כי את אשי ה' לחם אלהיהם הם מקריבם והיו קדש, וכן שם בפסוק ח' וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב

במיתה שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא אלא לאו זר דאותה עבודה מיתיבי משורר ששיער ומשוער ששורר אינן במיתה אלא באזהרה תנאי היא דתניא מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגא אמר לו בני חזור לאחוריך שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מיתה היא וגזרו בה רבנן ומ"ס אזהרה היא ולא גזרו בה דכ"ע אזהרה היא מר סבר מסייע גזרו ביה רבנן ומר סבר לא גזרו ביה רבנן וכו' ופסקו הרמב"ם בפרק ג' מהלכות כלי המקדש הלכה י"א.

והנה בגמרא לא אמר אב"י אלא בענין שוערים ומשוררים אבל במצות שמירה לא דיבר כלל ויש לדון במצוה זו אי שייכת היא דוקא לשוערים או לא. האבני נזר בתשובתו הנ"ל כתב דיותר נכון שלא להעמיד שומרים בזמן הזה מכיון שאין אנו בקיאים במשמרות ויש לחוש שהשומרים שיעמדו יהיו מצאצאי המשפחות שהיו משוררים ולא מן השוערים ואמר אב"י משורר ששיער חייב, והיינו שהבין שהשומרים היו מן השוערים שתפקידם לשמור אצל הפתחים וגם לפתוח ולסגור הדלתות.

אולם לכאורה יש לדון על דבריו דהנה הרמב"ם בפרק ג' מהלכות כלי המקדש הלכה ב' כתב וז"ל עבודה שלהן [של הלויים] היא שיהיו שומרים את המקדש, ויהיו מהן שוערים לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררים לשורר על הקרבן בכל יום, עכ"ל, ומבואר שמצות שמירה מוטלת על כל הלויים ולא נתחלקו

לשם עבודות המקדש, אלא שאחר מעשה קרח נצטוו גם על שמירת המקדש כשאר מצוות שנצטוו הכהנים, אבל אין שמירתן חלק מעבודתן במקדש (וככל דיני כהונה שמפורשים בפרשת אמור שאינם שייכים לעבודה כלל).

אולם הלויים עיקר מטרותן ומצותן במקדש היא לעמוד לשרת לפני הכהנים וכדכתיב (במדבר פרק ח' פסוק י"ט) ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ובניו, ועיקר עבודתן היא השמירה השירה והגפת דלתות, ולכן דוקא שמירת הלויים נחשבת עבודת הלויים במקדש³³.

ולפי זה אפשר להוסיף שכבר ציינו לעיל ששמירת המקדש נדרשת משני מקורות ועמדו האחרונים לבאר למה לי שני המקורות, וכן העירו דבפשטות הפסוקים משמע ששמירת המקדש הוא משום שקרבו קרח ועדתו למשכן ובא הציווי למנוע מזרים מליכנס, וא"כ מנ"ל להספרי ורוב הראשונים ששמירת המקדש הוא משום כבוד הפלטרין, ואפשר דלהנ"ל מיושב כמין חומר ששמירת הלויים היתה משום כבוד וכדמפורש בספרי וכיון דהוא משום כבוד ולתא דבית לכן היא בגדר עבודת המקדש (המסורה ללויים), אולם שמירת הכהנים הוא כמפורש שהוא למנוע מפסולים מליכנס ואינו עבודת הבית אלא מניעת חילול הבית, ודו"ק.

יד. האם שמירת הלויים שייכת לשוערים

או שהיא מצוה בפני עצמה המוטלת

על כל הלויים

בגמרא ערכין דף י"א ע"ב איתא אמר אב"י נקיטין משורר ששיער בשל חבירו

קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם, ובפסוק י"ז וכ"א כשפסלה התורה כהנים בעלי מומין מעבודת המקדש נקטה התורה שם עבודת הכהנים בשם להקריב לחם אלוקיו, וכן שם בפסול טמא בפרק כ"ב פסוק ב' - ג'. ועיין רש"י במדבר פרק ג' פסוק י' ד"ה ושמרו את כהנתם.

33 ויעזין במוני המצות (רמב"ם עשה כג, סמ"ג עשין קס"ט, חינוך מצוה שצ"ד) שכולם כתבו על הפסוק בכמדבר י"ח כ"ג ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד והם ישאו עונם חקת עולם לדורתיכם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה, דכל הפסוק קאי על הלויים דוקא ואין בני אהרן נמנין באותו פסוק, אולם ברש"י בכמדבר ג' ו' צריך ביאור.

אלא דעל ראייה הנ"ל ממש רבינו נאמרו כמה מהלכים לישב דאינו ראייה כל כך, דיעויין בשיטה מקובצת החדש בערכין שם בשם הרא"ש שפירש בענין אחר דילפינן ממש ידבר שה' ציווהו שיהיה הממונה על השירה ולא שהוא עצמו היה משורר.

ואפילו לרש"י ורבינו גרשום שביארו שהיה משה מן המשוררים, עיין בשו"ת צפנת פענח סימן רצ"ו שהקשה מסתירת הגמרות, ותירץ דהא דמשורר ששיער חייב אינו משום שעסק בעבודה שאינה שייכת לו אלא הוא משום שעזב עבודתו ועסק באותו זמן בעבודה אחרת ועל זה אמר אב"י שמשורר ששיער חייב, אבל מי שאינו עוסק בעבודתו כלל והלך ועסק בעבודה של חברו אינו חייב כלל, וא"כ כל זה הוא דוקא משורר ששיער ששניהם הם ביום אבל משורר ששומר זמנו השמירה היא בלילה (לדעת רוב הראשונים כנ"ל) וזמן השירה היא ביום אינו חייב, ועיין בחידושי הגר"ז בערכין י"א דמשמע מתוך דבריו שכיון לחידוש זה, עיי"ש.

ועיין עוד בהגהת היעב"ץ בערכין שגם כן עמד על הקושיא הנ"ל ותירץ באופן אחר שכל מה שאמר אב"י שחייב מיתה הוא רק משום שעסק בעבודה שאינו שלו, אבל אם נתמנה לוי מסוים מתחילה שיעבוד בשני העבודות אין בו איסור כלל, ומשה רבינו היה קבוע מתחילתו להיות בין משורר ובין שומר, והביא ראייה לדבריו מעובד אדום הגיתי שנמנה בין המשוררים ובין השוערים וע"כ שמתחילה נתמנה לשניהם, ועיין עוד בחידושי ראמ"ה שכתב דזה שלא הביא הרמב"ם המקור למצות שירה ממש רבינו אלא מפסוקים אחרים הוא משום דהיה קשה לו משומר ששיער עיי"ש.

טו. המורם מהאמור

מצות שמירת המקדש יש בו מצות עשה ולא תעשה הנדרשים מהפסוקים כבמדבר פרק ג' פסוק ל"ח ופרק י"ח פסוק א'-ז'.

הלויים לשני הקבוצות אלא לענין משוררים ושוערים אבל השמירה נוהגת בכולם.

ובפירוש הפסוק בדברי הימים ב' פרק כ"ג פסוק י"ט נחלקו המפרשים דכתיב ויעמד השוערים על שערי בית ה' ולא יבא טמא לכל דבר. ופירש"י ששני דברים הם שהעמידו לויים הממונים על הגפת הדלתות וכן העמידו פקידים שלא יניחו טמאים ליכנס לעזרה ומבואר ששני דברים הם, אולם במצודות דוד משמע ששמו השוערים להיות ממונים על שמירת המקדש שלא יכנסו הטמאים.

ויש לציין עוד בזה למה דמבואר בערכין שם שמש רבינו היה מן המשוררים דאמרינן שם מנין לעיקר שירה מן התורה כו' חנניא בן אחי ר' יהושע אמר מהכא משה ידבר והאלקים יענו בקול ופירש"י שהי' מצוהו לשורר לפי שמשבט לוי הי' עכ"ל, ומשמע שמש רבינו היה מן המשוררים, וכן משמע מרבינו גרשום שם שכתב בשעה שהיה משה משורר שהוא לוי האלהים יענו לו בקול.

וכן פירש רש"י בסוטה דף י"ב ע"ב על מה שדרש רבי יהודה על הפסוק ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בוכה (שמות פרק ב' פסוק ו') דקרי ליה ילד וקרי ליה נער ודרש ר' יהודה הוא ילד וקולו כנער וא"ל ר' נחמיה אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום ופירש רש"י והוא לוי ונפסל בקול לעבודת השיר, ומבואר שמש רבינו ע"ה היה מן המשוררים, ובריש תמיד ילפינן שמירת הלויים ממש רבינו שהיה משומרי משמרת האוהל מועד דכתיב והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה אהרן ובניו שומרים משמרת הקודש, ומשמע שאין איסור ללוי השומר להיות מן המשוררים, ואף דאמר אב"י משורר ששיער חייב, וע"כ דשמירת הלויים אינו חלק ממצות השוערים אלא מצוה על כל הלויים ולא נאמרה דינו של אב"י אלא על שוער ומשורר ולא על השמירה.

פנחס ושאר בני אהרן של אהרן יש לדון) אולם בבית המקדש אף שבסוגיא בתמיד משמע דסגי בשומר אחד בכל מקום מ"מ דייקו האחרונים מלשון הרמב"ם שהיתה עדה בכל מקום ואין עדה פחות מ', ומ"מ כתב התפא"י על פי הפסקי תוס' שלא שמרו כולם כאחד אלא דמשמרות מתחלפין באשמורות הלילה.

שמירת הכהנים היתה למעלה בגובה הגגין ולוים למטה וכן הכהנים היו שומרים מבפנים ולוים מבחוץ ונתבאר שיטת הרמב"ם דהעיקר שיהיו הלויים טפלים לכהנים.

כל מוני המצות מנו שני השמירות למצוה אחת, אלא דנחלקו האחרונים אי שמירת הכהנים ושמירת הלויים מעכבין זה את זה.

ברמב"ם משמע שכהן הישן על משמרתו קיים מצותו וכדיוק לשון המשנה שלא היו מלקין אלא ללוי שישן על משמרתו, אולם נתבאר דיוק המשנה אף להסוברים שאסור לכהן לישון על משמרתו.

מבואר באחרונים שדעת הרבה ראשונים היא דאין שמירת המקדש נחשבת כעבודה, אולם דעת הרמב"ם מפורשת בהדיא דשמירת המקדש הוי בגדר עבודה, ורבו עליו המתמיהין, ונתבאר בטוב טעם דחלוקה שמירת הכהנים משמירת הלויים.

דעת האבני נזר היא ששמירת המקדש שייכת ללויים השוערים, ואין למשורר לשמור, אולם נתבאר מכמה מקורות שאינו ממצות השוערים אלא מצוה על כל הלויים ועוד נתבאר כמה מהלכים באחרונים בגדר האיסור של משורר ששיער.

טז. מצות שמירת המקדש בזמן הזה

הנה ראשית דבר יש לברר על פי כל טעמי המצוה המובאין לעיל אי הם נוגעין גם בזמן הזה, דלפי הנראה לרש"י ודעימיה דשמירת המקדש הוא למנוע מטמאים וזרים ליכנס למקדש א"כ כיון דקיי"ל דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא ואסור לטמאי מת ליכנס

סיבת השמירה אינה מחשש גנבים דאין עניות במקום עשירות וכן מקור השמירה היא במקום המקדש, אלא שומרים מחמת כבוד הבית כדרך פלטרין שמורה וכדמבואר בספרי, או כדי לשמור שלא יכנסו טמאים וזרים, ושלא להסיח דעת מן המקדש, או ענין רוחני לשמור מהחיצונים.

מצות השמירה בפועל נוהגת לדעת רוב הראשנים רק בלילה משום דביום לא הוצרכו שמירה, דעת המפרש למסכת תמיד היא ששמרו בין ביום ובין בלילה, ומפירוש הראב"ד משמע שמקומות מקומות הם.

שמירת הכהנים נעשית על ידי הרובים, לדעת רוב הראשונים היו קטנים, לדעת המשנה למלך ועוד היתה על ידי כהנים שלא היו ראויים לעבודה עדיין (פחותים מבני כ'), ולהרמב"ם בפירוש המשניות ורבינו גרשום היו כהנים הראוין לעבודה ונקראין בשעת שמירתן רובים על שם רובי קשת. ושמירת הלויים בפשטות היתה על ידי גדולים הראוין לשירות.

נחלקו המנחת חינוך והאבני נזר אי פסולי כהונה כשרים לשמירת המקדש, חללים ודאי אינם מזרע אהרן, נשים נתמעטו מהפסוק מטה לוי שבט אביך, חצי כהן חצי ישראל תלוי אי השומרים צריכין בגדי כהונה.

במשכן היתה השמירה רק בצד פתח אוהל מועד, אולם בבית המקדש שמרו הכהנים בג' מקומות והלויים בכ"א, חלק מהם בבית המקדש וחלק מהם בהר הבית, נחלקו הראשונים איך חשבינן הכ"א מקומות אי בהדי כהנים או לא, ועוד נחלקו אי הכ"א מקומות הם הלכה למשה מסיני ואסמכוהו אקרא או דהם מדברי קבלה או אסמכתא בעלמא.

ואלו הכ"א מקומות היו בבית שני אבל בבית ראשון וכן לעתיד לבא כתב הראב"ד דאין המקומות מעכבין והכל כפי צורת הבית ושעריו.

מנין השומרים - במשכן היה משה מצד הלויים ואהרן ובניו מצד הכהנים (ולענין

למשנה הראשונה במסכת תמיד וז"ל ודע כי השמירה והנטייה הללו ששומרים את המקדש על ידי הרובין והמשמרות אינו מחמת פחד אלא זו מצוה כבוד לבית והדור ורוממות, וכך היו שומרים את המשכן במדבר ובימי שלמה ועד סוף הדורות, עכ"ל, והבין המשכנות לאביר יעקב שכוונת הרמב"ם הוא שמצוה זו נוהגת עד סוף כל הדורות והיינו בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית.

וכן נקט להלכה אפילו בדעת החינוך ואף שהחינוך כתב שהיא נוהגת בפני הבית, הוכיח שם המחבר מכמה מקומות שכתב החינוך על מצות הנוהגין אף בזמן הזה שמצותן בפני הבית, משום דבפועל אין המצוה מתקיימת בזמנינו והיתה נוהגת רק בפני הבית וכמו שכתב בענין קרבן תמיד של שחר ושל בין הערבים שנוהגת בפני הבית, ואף דקיי"ל קדושה שניה קדשה לעתיד לבא ומקריבין אף על פי שאין בית וכן קרבן תמיד היא אחת מהקרבנות שבאין בטומאה וע"כ שאין כוונתו על עיקר המצוה אלא על מציאות קיומה.

וכתב (באות ו') דכיון דקיי"ל דמורא מקדש נוגע גם בזמן הזה וכדכתיב והשימותי את מקדשיכם ודרשינן אפילו כשהם שוממין הרי הם בקדושתן, א"כ כיון דמורא מקדש שאינו אלא מצות עשה נוהג גם אחר החורבן א"כ ק"ו וכ"ש הוא דשמירת המקדש שיש בו בין מצות עשה ובין מצות לא תעשה ודאי נוגע גם בזמן שהם שוממין, ובפרט שאין השמירה מחמת חשש גנבים אלא משום כבוד הבית א"כ

לעזרה ולמי שטומאה יוצא עליו מגופו ליכנס להר הבית א"כ פשוט הוא דודאי חייבין להעמיד שומרים למנוע טמאים מליכנס³⁴.

אלא דלהספרי והרמב"ם ורוב ראשונים שנקטו דענין השמירה הוא משום כבוד הבית, יש לדון אי שייך האי שמירה וכבודו גם אחר חורבן הבית המקדש, דיש לדון דמצד אחד אפשר דעיקר הכבוד הוא כלשון הספרי אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרים לפלטרין שאין עליו שומרים, וא"כ כיון דנחרכה הפלטרין אין מה לשמור, ומאידך אפשר דכמו שפסק הרמב"ם שמורא מקדש נוהג גם בזמן הזה דכתיב והשימותי את מקדשיכם ודרשינן אף כשהם שוממין קדושתן עליהם, ולא מן הבית אתה ירא אלא ממי שהשכינ שכינתו שם, א"כ שפיר שייך הכבוד וההערכה למקום המקדש והשכינה גם בזמן הזה. וכן יש לדון למ"ד שהשמירה היא כדי שלא להסיח דעת מהמקדש או לשמרו מן החיצונים.

הנה החינוך במצוה שפ"ח כתב וז"ל ונוהגת בכהנים ולוים בזמן הבית, כי הם נתיחדו בצוואת שמירת המקדש ולא הישראלים, עכ"ל. ומבואר שאין המצוה נוהגת אלא בפני הבית³⁵.

והנה הגאון ר' הלל משה מעשל געלבשטיין³⁶ כתב חיבור שלם בעניני שמירת המקדש לדון מדברי הראשונים ומסברות וראיות אחרות שהמצוה נוהגת גם שלא בפני הבית.

בראשית דבריו (בחלק טוב ארץ צבי אות ב') דייק מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות

34 ואפילו לדעת הראב"ד שלא קדשה לעתיד לבא כתבו כמה אחרונים (הבנין ציון, המשכנות לאביר יעקב ועוד) דאינו מותר לגמרי אלא דאין חייבין עליו כרת אבל האיסור כדקאי קאי.

35 אולם בדפוסים הקודמין אינו מופיע, עיין בעולת תמיד להרה"ק בעל מנחת אלעזר על מסכת תמיד שהאריך ודן בזה, ואחר כך כתב שוב הראוני וכו'.

36 מחסידי הרה"ק מקוצק והצמח צדק, אחר פטירת הרה"ק מקאצק עלה ר' מעשל געלבשטיין לארץ ישראל והתישב בירושלים, בירושלים התחבר להאדר"ת ריל"ד השדי חמד ועוד גאוני ארץ ישראל, כתב כמה חיבורים ובתוכם הספר משכנות לאביר יעקב ג' חלקים בענין מצות שמירת המקדש (חלק א' בשם טוב ארץ צבי בענין שמירת המקדש בזמן הזה ותשובותיו לגאוני דורו, חלק ב' טהרת הקודש בענין קדושת כותל המערבי, וחלק ג' בשם אור לישרים בענין שמירת המקדש על פי פנימיות התורה).

מה לשמור, אמנם הסכים לדעתו דנקטינן כהרמב"ם דקדושתו קיימת בזמן הזה.

ג'. במה שכתב החינוך שהמצוה נהגת בפני הבית לא רצה האבני נזר לדחוק בדבריו שכוונתו לקיומו בפועל אלא לעצם המצוה ולכן כתב האבני נזר כמה צדדים לבאר למה לא ינהוג בזמן הזה, ראשית דבריו חידש דאף שכתבו הראשונים דאין השמירה מחמת חשש גנבים אלא משום כבוד הבית, מ"מ צורת השמירה אינה יוצאת מידי פשטה וצריך שמירה כדרך ששומרים מפני גנבים דבלא זה אין על השומר ושמירתו שם שמירה כלל, וזהו כבודו שאין מניחין הבית מופקר לכל, וא"כ בזמן הזה שאין שם בית וכלים לא שייך שמירה כלל.

אמנם אפילו אי נימא דמטעם שמירת המקדש מחמת כבוד בעינן צורת שמירה דוקא, מודה האבני נזר דלשאר הראשונים שנקטו שהשמירה היא כדי שלא יכנסו לשם זרים וטמאים שפיר שייך מצות שמירה גם בזמן הזה ובפרט שבאים פריצים ומחללין אותה דודאי נכון הוא להציב שם שומרים לשמרו.

ד'. שוב כתב להוכיח מהסוגיא דתמיד ומהרמב"ם דשמירת המקדש הוי בגדר עבודה וא"כ אסור הוא לטמאי מת דקיי"ל טמא ששימש אפילו מבחוץ (כגון במהפך בצינורא אריכתא) דחייב מיתה בידי שמים, ואף דלהרא"ש ועוד ראשונים אינה בגדר עבודה מ"מ מידי מחלוקת וספק דאורייתא לא יצאנו ושב ואל תעשה עדיף.

ה'. בענין שמירת הלויים כתב דאחר שנתחלקו הלויים לשוערים ולמשוררים אין ללוי ליגש לשמירתו כלל מחשש לדברי אביי בערכין שמשורר ששיער חייב.

ונבא לדון בדבריו על ראשון ראשון, א' - הרי קיי"ל להלכה שקדושה ראשונה קדושה קיימת לעולם וא"כ אין להאריך בנימוקים על פי דברי הראב"ד (מלבד שכבר מבואר שיש אחרונים שנקטו אפילו בדעת הראב"ד שעדיין קדושת הבית עליה אלא

כיון דקדושים הם אפילו כשהם שוממין ודאי חייבין בשמירתו בזמן הזה.

ובהמשך דבריו (באות י"ב) הוסיף לחדש דלפי מה שמבואר לעיל מהראשונים שמצות שמירה אינו אלא בלילה משום דביום לא הוצרכו לשמירה מכיון שהיו הכהנים עסוקים בקרבנות והיה המקדש משומר על ידי כהנים העובדים, א"כ בזמן הזה שאין מקריבין קרבנות ודאי חייבין בין ביום ובין בלילה כמאמר הכתוב בישעיהו פרק ס"ב פסוק ו' על חומתיך ירושלם הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכרים את ה' אל דמי לכם.

דבריו ומכתביו הגיעו בפני כל גדולי דורו הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ, ואף שיסוד דבריו (או חלק מהם) נתקבלו בפני הרבה מגדולי דורו וכן נשאו ונתנו איתו בענין זה, אמנם לא נתקבל הנחתיו להלכה למעשה בפני גדולי דורו והרבו לדון בכמה נימוקים הן מצד הלכה והן מצד הסברא, ויש שציידו עוד יותר שלא רק שאין המצוה נהגת אלא דאדרבה אין לקיימו בזמנינו כלל וכאשר יתבאר, חלק מהתשובות ששלח וקיבל נדפסו בספרו הנה"ל בחלק א' ויש מהם שעדיין בכתובים אצל נכדיו ובני משפחתו.

הראש וראשון הוא האבני נזר בתשובתו הארוכה לבעל המשכנות לאביר יעקב, ונביא תוכן דבריו ומה שיש לדון בהם. א'. אף שהסכים לעצם הרעיון חלק עליו בכמה נקודות, במה שיצא המשכנות לאביר יעקב לדון מק"ו ממורא מקדש, כתב האבני נזר דאין לנו הכח לדרוש ה"ג מידות שהתורה נדרשת בהן ואין לנו אלא מה שדרשו רבותינו בעלי המשנה והגמרא ואין לנו לחדש דבר מעתה.

ב'. במה שכתב דחיובו הוא משום דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא כתב האבני נזר דהוא תלוי במחלוקת הראשונים דאי אינו קדוש אין על

רבינו, וכן אפילו אי נימא דשמירה שייכת רק לשוערים ואין למשוררים לשמור מ"מ כבר הבאנו דברי הצפנת פענח והגר"ז דאינו אסור אלא כשעזב עבודתו והלך לעבוד בעבודה שאינו שלו ולכן בלילה שאין בו שירה שפיר מצי לשמור, וא"כ כ"ש בזמנינו שאין לנו לא קרבן ולא שירה שנאמרת עליו ודאי דאין למנוע מלויים מלשמור המקדש. ואפילו אי נחשוש לסכרת האבני נזר כתב המשכנות לאביר יעקב שיש עצה לקיים השמירה על ידי לויים בני שישים ומעלה שהרי אין שנים פוסל בשמירה, וכיון שאינו ראוי לשאר עבודות ודאי לא שייך בהאיסור של משורר ששימר.

באמבואה דספרי יצא לדון על פי לשון הספרי שאינו דומה פלטרין משומרת לפלטרין שאינה משומרת שעיקר השמירה היא על הבית ונלווה איתו שמירת ההר, אולם בזמן הזה כיון דאין לנו בית המקדש ולא שייך שימור הבית שוב אין חיוב לשמור בהר הבית כלל.

וכן צידד המעשי למלך בפרק א' מהלכות ביאת מקדש הלכה ז' אות ח'³⁷ והוכיח מהא

שאין עליה כרת), ב' - ואפילו אי נימא כדבריו דבעינן שומר בצורת שומרים, הרי הוא עצמו הסכים דלשאר הראשונים ששמירתו הוא מחשש טמאים ודאי שייך שימור גם בזמן הזה,

ג' - מה שדחה מחמת עבודה בטמאים הרי ביארנו לעיל בכמה ראיות והוכחות דאפילו לפי מה דמבואר בסוגית הש"ס בתמיד ובדעת הרמב"ם ששמירת המקדש הוי עבודה מ"מ אין זה אלא בשמירת הלויים ולא בשמירת הכהנים ומתקיימת אפילו בשינתם ובישיבתן כנ"ל. ועוד יותר דאפילו אי נימא כדבריו דאפילו שמירת הכהנים גם כן בגדר עבודה היא, כבר תמיהו עליו האחרונים דהרי קי"ל דטומאה הותרה בעבודת ציבור³⁷ וכיון שאין לנו אפר פרה לטהרם שפיר מחויבין לשמור בטומאה, ואפילו מבפנים.

ובמה שרצה לדחות שמירת הלויים מחשש משורר ששיער, כבר נתבאר לעיל דמסתמת הרמב"ם ורש"י בדברי הימים מבואר שמצות השמירה אינה שייכת לשוערים לחוד אלא מוטלת היא על כל הלויים וכדמוכח ממש

37 וז"ל המעשי למלך בסוף פרק ח' מהלכות בית הבחירה ובאמת זה הטעם תמיה דהא כיון שאין לנו טהרה אף אי הוה עבודה שרי מטעם דטומאה הותרה או דחוי' בציבור ומ"ע דשמירה הוה כעבודה בציבור וכשאין לנו כהנים טהורים עושין בטומאה וכן בארתי בפ"ז מבהב"ח דטמאים נכנסין להיכל לתקן מטעם דטומאה הותרה בציבור וכו'.

והנה להלכה קי"ל (רמב"ם ביאת מקדש פרק ד' הלכה ט' - י"ב שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את הטומאה וכן כתב הרמב"ם שם שכל קרבנות הציבור הוי קבוע להם זמן ויש לדון בשמירת המקדש אי דוחה או לא. 38 שהקשה שם על מה שכתב הרמב"ם שכהן שאינו יודע משמרתו הדין נותן שאסור לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו, וז"ל וקשה לי התינח כהנים אבל לויים אמאי מותרים לשתות הא מצות שמירת מקדש מוטל על כל הלויים וחייב לשמור אף מי שאין יודע בית אב שלו כמו שכ' בפ"ג מכהמ"ק וא"כ לפמש"כ הכ"מ לפרש דברי רבינו דאף בלא בנין בית המקדש אפשר להקריב קרבנות א"כ כש"כ דמצות שמירה יהא אפשר לקיים קודם בנין בית המקדש על תלו וא"כ יהא אסור לשתות יין פן יצטרכו לעמוד ולשמור.

ועוד קשה הא כהנים ג"כ חייבין לשמור כמש"כ רבינו בפ"ח מבהב"ח א"כ מי שאין יודע משמרתו יהא אסור לשתות יין פן יהא החיוב עליו לשמור דבכל יום אפשר שיתחייב במצות שמירה ואין לומר דמצות שמירה אפשר לקיים גם כששתה יין אם רק אינו שיכור ז"א דהא רבינו לקמן בה' י"ז כתב דאסור ליכנס בהר הבית כשהוא שתוי יין א"כ איך ישמור משמרתם שמחוץ לעזרה ושכפנים בעזרה וצ"ע.

עכ"פ יש ללמוד מזה דבזמנינו עתה שאין מקריבין קרבנות ליכא מ"ע דשמירת הבית דאל"כ יהיו אסורים לשתות יין כדי שיהיו ראויין לשמור וא"ל דהא שפיר ראויין לשמור מחוץ להר הבית אף כשהם שתוי יין ובשמירה בהעזרה הא בלא"ה א"א דאנו טמאי מתים ואסורים ליכנס להר הבית דאין לומר הא מצות שמירה מוטל על כל ישראל והלויים והכהנים מותרים בעבודת ציבור דטומאה הותרה בציבור ז"א דכל זמן שא"א להקריב קרבנות ל"ש להתיר הכניסה משום דהותרה בציבור.

אפילו אי נודה לדבריהם דעיקר השמירה היא על הבית והעזרה עדיין יש לדון אמאי אין שמירת העזרה נהגת דהרי טומאה הותרה בציבור ואפשר ליכנס ולשמור שם, ואף דאין לנו בית בפועל מ"מ קדושת המקום יש שם ומעולם לא זזה השכינה ממקומו ואי שמירתו הוא מחמת כבוד המקום הרי אמרו חז"ל על הפסוק ומקדשי תיראו אני ה' שלא מן הבית אתה ירא אלא ממי שציוה על יראתו, ובפרט אי השמירה היא שלא יכנסו לשם טמאים ודאי שאין מקום לתלות שמירת הר הבית בבנין המקדש כלל וגם שייך שמירה מן החיצונים.³⁹

האדר"ת בתשובתו להמשכנות לאביר יעקב לא חלק עליו מטעמי הלכה אלא מלא ראינו ראה שלא היתה נהוגה בדורות הקודמים, והוסיף דאפילו מטעם אזהרת ישראל מלבא אל המקדש בטומאה הרי מצות השמירה היא רק למנעו מאיסור כרת ולכן בזמן הזה שאינו ברשותינו הרי אי אפשר כלל לחשש שמא יעברו על איסור

דלא אסרו לכהנים ולוים לשתות יין בזמן הזה מחמת חיוב שמירתן וע"כ שאין שמירה נהגת בזמנינו, ובטעם הדבר דלא שייך שמירת הר הבית כיום דכיון שאין שם עיקר השמירה דהיא על הבית עצמו א"כ אין חיוב שמירה על ההר והוסיף דבפרט לפי מה שכתבו בספרים הק' דשמירת המקדש הוא כדי שלא יהא אחיזה להחיצונים א"כ מה אהני אם שומרים מחוץ להר אכתי יש להם אחיזה בעזרה כיון שאין שם שמירה דרק אם שומרים בעזרה שלא תהא להם אחיזה צריך גם הר הבית שמירה שלא יהא להם אחיזה עכ"פ בהר הבית אבל בשמירת הר הבית אכתי לא נעלנו הדרך שלא יהא ח"ו אחיזה להחיצונים במקום העזרה גופי, עיי"ש.

ויש לדון בדבריהם במה שנקטו שעיקר השמירה היא על העזרה ואין שמירת ההר אלא נטפל לשמירת הבית, מלבד דיש לדון שאינם תלויין זה בזה ושני חלקי מצוה הם וכמה שהאריך המשכנות לאביר יעקב, מ"מ

(הנה במה שכתב כאן שאין היתר לטומאה בציבור אלא כשמקריבין קרבנות, צ"ע דהרי הקדים בעצמו דברי הרמב"ם דבזמנינו מקריבין אפילו בלא בית, וכן קשה ממה שתלה שמירת המקדש להקרכת קרבנות דהרי עיקר השמירה היתה בלילה בזמן שלא הקריבו קרבנות (אם לא שכוונתו לתקופת הקרבנות, אולם דבריו עדיין צ"ב דמנ"ל בזה), ובכלל במה שכתב שאין השמירה דוחה טומאה בציבור סותר למה שכתב הוא עצמו בסוף פרק ח' מהלכות בית הבחירה על דברי האבני נזר דשמירת המקדש דוחה טומאה בציבור). ובאמת מהאי טעמא גופי נראה לי דבזה"ל ליכא מ"ע דשמירה כלל כיון דחוץ לעזרה א"א לקיים מ"ע דשמירה לא מחייב בשמירת הר הבית ג"כ דהכל מ"ע אחת ומאחר דא"א לקיים עיקר המ"ע דשמירת העזרה ל"ש לומר דחייב לשמור את הר הבית.

39 ועיין בחידושים וביאורים לכ"ק רמ"מ מליובאוויטש וצוק"ל מאמר כ' שהאריך בזה ונקט כדעת המשכנות לאביר יעקב שודאי יש מצוה וחיוב לשמור המקדש בזמן הזה, והאריך לתמוה על נשיאי חב"ד שמסרו נפשם על ישוב ארץ ישראל ומצוותיה ולא מצאנו באגרותיהם שחזקו את נושא שמירת המקדש. ונצטט כמה שורות מתוך דבריו. על פי דברי הרמב"ם הנ"ל ששמירת המקדש אינה מפני פחד מאויבים ולא מלסטים אלא בשביל כבוד המקדש מעוררת תמיה גדולה, כבוד המקדש הוא לא בגלל בנין המקדש עצמו אלא בגלל השכינה השורה במקדש, וכפי שכותב הרמב"ם בנוגע למורא המקדש ומקדשי תיראו ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו... ובנוגע להשכינה כותב הרמב"ם... שכינה אינה בטלה... על פי זה יוצא לכאורה דשמירת המקדש... היא בכל הזמנים, גם בזמן הזה... וכמובאר כל זה בארוכה בספר משכנות לאביר יעקב שמביא ריבוי סברות וטעמים שמצות שמירת המקדש היא גם בזמן הזה... ועיין שם שהאריך באריכות גדולה ולא מצא שום סברה או נימוק אחר הן מצד הלכה והן מצד הסברה אלא דלא שמרו מחמת פחד מהגוים והלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, ומסירות נפש דוחה הכל ולכן לא באו לעשות דברים שיצאו מזה סכנה, אולם מצד הלכה נקט כדעתו של המשכנות לאביר יעקב בכל דבר. ולענין מה שהוכיח המעשי למלך שאינה נהגת בזמן הזה מהא דאין איסור לשתות יין בזמן הזה אינו ראה כל כך דכיון שנתבאר דאין השמירה מעיקר עבודתן של הכהנים וכשירה היא אפילו בישן או ביושב ולהמנחת חינוך על פי שאר הראשונים הרי היא מתקיימת אפילו בפסולי כהונה אפשר שאם לא ימצאו כהנים באותו משמר שיתכשרו ממשמר אחר גם כן, ועל מה שנקט דאין שמירת ההר מונעת מהחיצונים לאחוז במקדש עצמו, אין לי עסק בענינים אלו.

למעשה, אולם נשאר לנו לדון אמאי לא יעמידו שומרים בממנפש"ך שאם יתקיים המצוה בזה הרי טוב ואי אין לנו עצם המצוה בחיובו או בקיומו אין לנו מה להפסיד בהעמדת השומרים שם.

והנה עיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' שכתב קונטרס שלם בכל ההלכות הנוגעים בזמן הזה אחר כיבוש ירושלים מידי זרים בכ"ח אייר תשכ"ז אחר מלחמת ששת הימים, ובאות ע' שם דן בענין שמירת המקדש וכתב בזה נימוק נכון דעדיף שלא להעמיד שומרים כלל, וציין שם שכבר קדמו המעשי למלך בפרק ח' מהלכות בית הבחירה, דכיון דמצות השמירה היא למנוע בין מבני ישראל ובין מלהבדיל עכו"ם, וכיון דלעת עתה לא יצויר שנוכל למנוע כניסת עכו"ם למקומות האסורים להם, א"כ אי נעמיד שם שומרים לעכב בני"י ולא נעכב משאר העמים מליכנס הרי יהיה כנכנסים על דעתנו ובהסכמתנו, ובזה ודאי אמרינן דשב ואל תעשה עדיף ולכן עדיף שלא נעמיד שומרים מאשר שנעמידם ויכנסו זרים בהסכמתנו⁴¹.

ועיין עוד בעולת תמיד לבעל המנחת אלעזר ריש תמורה שיצא נגד בעל המשכנות לאביר יעקב ובתוך דבריו כתב וז"ל וא"ת מאי איכפת לנו להחמיר אין זה חומרא אלא קולא, משום שנראה כנותן כבוד להפלטין שהיא כעת בית תפילתן וטומאתן של הישמאלים המחמדנים ע"י השמירה בחוץ, והגע בעצמך הלא לפי קורא הדורות היה שם מכבר בעונותינו הרבים גם בית תפילת הנוצרים עם שו"ע ומקיים בעונותינו הרבים הפסוק לתת עליו שקוץ שומם, וכי גם אז

ביאה בכל גופו שהוא דבר הנמנע לישראל החרד לדבר ה' וא"כ משום זה א"צ שמירה.

הנה במה שנקט שלא ראינו בדבר גדול כזה הוי ראייה שאינה נוהגת כבר יישוב האדמו"ר מליובאוויטש דבריו בחידושים וביאורים בשיחה כ' (ודבריו מובאים בהערה 39) שזה שלא ראינו בזה הוא מחמת שלעולם לא נתנו שלטוני הארץ לבני ישראל לבא להציב שומרים במקום המקודש גם להבדיל לעכו"ם ולא היו מוכנים ליתן לבני ישראל זכות ושליטה על המקום, ולפי זה במצב הקיים היום שירושלים והר הבית עומדת תחת השגחת ישראל וכן נתרבה העליות שיש בני ישראל שעולים להר הבית (בין בהיתר ובין באיסור) ודאי ראוי להעמיד שומרים להזהיר גדולים וקטנים על טהרת המקום וכדעת רש"י ודעימיה ששמירת המקדש הוא כדי למנוע האסורים מליכנס⁴⁰.

וכן אין למנוע השמירה מחמת שאין לנו מקומות המסומנים המפורשים במשנה וכן אין לנו העליות לשמירת הכהנים, דכבר הבאנו דברי הראב"ד שאין כל המקומות המפורשים אלא מה שהיה נהוג בבית שני אולם בשאר הזמנים והתקופות נוהגת השמירה הכל כפי מצב הענינים.

יז. הסיבות דוקא

שלא להעמיד שומרים בזמן הזה

אמנם אף דרוש הטענות והסברות שכתבו החולקים על המשכנות לאביר יעקב ישבנו שאינם סיבה שלא להעמיד שומרים, עיקר דבריהם היו בדיון האם יש חיוב שמירה בזמנינו, ואין בידינו להכריע בעיקר חיובו

40 אולם עיין בעולת תמיד לבעל המנחת אלעזר שיצא בתקיפות נמרצת נגד בעל המשכנות לאביר יעקב, וכתב ואם כי ידענו ושמענו שהיה הרב הנ"ל זצ"ל גדול בתורה וחסיד גדול אבל במחכת"ה היה מפליג בדברים וגם ניכר להקורא בחיבוריו ערכובי דבריו יהי לו אשר לו תהא נשמתו בגן עדן וזכרו מבורך ואנחנו בדרכי אבותינו נלך ולא בדרכיו אשר לא שערם אבותינו ורבנותינו בכל הדורות כל הקדושים אשר בארץ החיים להעמיד שומרים שמה.

ובתוך דבריו נחת גם לטענה הנ"ל ולא הסכים בזה כלל וז"ל אך באמת זה אינו ולא אישתמיט שום פוסק וגדול להשמיענו דצריכין לקיים מצוה זו בזמנינו ושישתדלו לבקש רשות על זה וכו'.

41 ולעצם הדברים כבר רמז האבני נור בתשובתו הנ"ל שאם אפשר לפעול אצל הסולטן שלא יכנסו לשם עכו"ם היה טוב.

שנהיה יושבים ומצפים ועושין כל אחד כפי יכולתו להביא לימות המשיח ולבנין בית המקדש בבי"א⁴².

יח. מנהג סיבוב השערים

בראש חודש וברגלים

עוד פרק אחד יש לנו לדון בו והוא מה שיש נוהגים לסבב שערי ירושלים והר הבית בראש חודש וברגלים, וסמכו המנהג על דברי הראשונים במצות שמירת המקדש במה שכתב הרמב"ם בספר המצות עשה כ"ב וז"ל שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד בכל לילה כל הלילה לגדלו ולכבדו ולרוממו, והוא אמרו יתעלה לאהרן אתה ובניך אתך לפני אהל העדות, ועל פי זה הבינו שסיבוב המקדש הוא חלק ממצות השמירה.

ומה שקבעוהו בכל ראש חודש היא על פי מה שכתב הרא"ש במסכת תמיד שענין שמירת המקדש היא לבל יסיחו דעתם מן המקדש, וכיון דנפסק בשולחן ערוך או"ח תקס"א סעיף ב' - ה' כי בפרק זמן של מעל חודש ימים נחשב היסח הדעת ממקום המקדש לענין מי שהלך ובא לירושלים דהולך ובא תוך ל' יום אינו קורע קרע אחר ואחר ל' יום חוזר וקורע, א"כ חוב עלינו לחזור ולסבב את המקדש לפחות אחד לל' יום כדי שלא נסיח דעת מן המקדש.

הנה אף דמנהג זה אינו המצאה שלהם ויש לזה מקורות קדומים, עכ"ז המעיין במקורות המנהג ובדברי הראשונים יראה שאין מנהג זה שייך למצות שמירת המקדש, ומה שכתב הרמב"ם שמצות השמירה היא ללכת סביבו תמיד אין כוונתו למנהג זה כלל.

מנהג זה כבר מוזכר מקדמת דנא במכתבים שנכתבו על ידי ראשי עדה הירושלמית,⁴³ כגון באגרות ארץ ישראל, משנת ד' אלפים תתקמ"ד (הנמצאים בגניזות וארכיונים שונים), ובתוך המכתב כתוב ואין

ס"ד שיהיה צריכה שמירה על ידי בני ישראל, וכבוד בית ע"ז ודאי אסור וכו' וה"נ בהשמירה לבית עבודה זרה בעת שהיה שם בית ע"ז ואפילו אי מכוונים לשם שמים מכל מקום נראה כמו שהוא לכבד עבודה זרה וכו' וגם לבית תפילתם של המחמדים וכו' יש על כל פנים סרך טומאה כיון דמהסטרסא אחרא קאתי ואסור לכבדו וכו'.

וראו הביא לנו הרב הנ"ל בספרו משכנות לאביר יעקב צחוק מכאיב לב עד כי נמס לבנו ויהי למים המרים להוסיף יגון על יגוננו ומה נשמור כעת להיות שומרים ומשמשים סביב בית תפלת המוששע (זשאמזיע) הפלטרין שלהם וכו', עכ"ל, ותוכן הדברים הם דכיון דעכשיו הבנינים הבנויין על מקום מקדשינו והתפילות שם שייכים לעכו"ם ולפולחנא א"כ אדרבא אין לך בזיון הקודש יותר מזה שנעמיד שומרים לכבוד בית פולחנם ולכן עדיף לקיים למנוע מזה בשב ואל תעשה, עיי"ש.

אולם יש לציין שאף כי לפי המבואר שאין לקיים שמירת המקדש בזמן הזה כפשוטו, מ"מ עדיין נשאר לנו מה שכתב הרה"ק רממ"ש שם בסוף השיחה וז"ל במה דברים אמורים וכו' למצות שמירת המקדש בגשמיית וכו' אבל בנוגע לבית המקדש ברוחניות הרי מובן בפשיטות שענין השמירה בעבודה רוחנית שייך בכל הזמנים ובכל המקומות, וידועים דברי חז"ל על הפסוק ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוך כל אחד ואחד וכו' שכל יהודי צריך לעשות מביתו ורכושו משכן ומקדש לה' וכו', ובזה נוספת העבודה הרוחנית דשמירת המקדש מפני כבוד המקדש הרוחני בחייו הפרטיים שלו וצריך לשמור וליקדם מאד וכו', עיי"ש.

וכן יש לציין לדברי בעל העולת תמיד שם שכתב שכעת עתה עיקר מצות שמירת המקדש היא בבחינת ואביו שמר את הדבר

42 ועיין בזה בספר הק' בית אהרן לפסח דף פ"ב ע"ג בפיסקא וחק"א, וע"ע בבית אהרן לכ"ב תמוז, והמ"י.
43 בגניזה הקהירית מצאו למנהג זה מקורות מלפני אלף שנה.

סובו ציון והקיפופה ספרו מגדליה. והוא מנהג ישראל קדושים משנים קדמוניות ותורה היא.

ולפי המבואר בכל המקורות לא היה מנהג זה משום שמירת המקדש דהרי לא היה הסיכוב על הר הבית והעזרה אלא סביב לירושלים כולה וכן לא היה על ידי כהנים ולוים דוקא אלא בקיבוץ המון עם, ולא היה מטרתו אלא לקיבוץ העם היושב בציון ויחד סבבו ירושלים על שם הפסוק סובו ציון והקיפופה, ובשעת סיבובם היו מתפללין ומבקשים למחילה סליחה וקיבוץ גליות, ולכן קבעו הסיכוב ברגלים וראשי חדשים שהוא זמן כפרה לישראל.

ומה שכתב הרמב"ם ששמירת המקדש היא לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד, וכן במצות לא תעשה ס"ז שהזהירנו מהתעצל בשמירת המקדש ומלכת סביבו תמיד כל הלילה, אין ענינו לסיכוב השערים כלל, אלא דכן דרך השומרים שיהיו סובבין מקום שמירתן לפקח על הענינים, ואף דאין פחד מן הגנבים מ"מ גדולה היא למקדש שתהיה כפלטרין משומרת.

ויהא רצון שעסקינו בענינים אלו ייערבו לפניו ברוך הוא כעולה וכקרבן, וישוב שכינתו לציון עיר הקודש ונזכה לקיים מצוה זו בין בקיומו הרוחני ובין בקיומו הגשמי בקרוב או"א.

לנו נחמה כי אם בסובבנו על השערים להשתחוות ולבקש רחמים וסליחה, וזה תמיד בקשתנו כן במקדש מעט בהר הזיתים בהקבץ אחינו בית ישראל אל ירושלים בחודש תשרי וכו' לרצות אבניה ולחונן עפרותיה לסובב על השערים להשתטח בתפילה ובתחנונים, וכן כותב רבנו מאיר ראש הישיבה בירושלים ע"ה באגרתו בשנת ד"א תתקפ"א, ותפילותינו עליכם תדירה וכו' על שער הכהן ועל שערי מקדש ה', בקיבוץ כל ישראל לחוג חג ה' חג הסוכות, ואין לנו נחמה כי אם בסובבנו על השערים להשתחוות ולבקש רחמים.

רבי אשתורי הפרחי בכפתור ופרח בפרק ו' בביאורו על כל שערי ירושלים ושמותיהם כתב בתוך דבריו ועכשיו שאנו בחטאינו מבחוץ, נוכל להתקרב לענין תפילה והשתחויה על אותם הכתלים. וכן עמא דבר, באים עד אותם הכתלים ומתפללים לאל יתברך שמו לפני אלו השערים, וכבר ביקש שלמה המלך עליו השלום מהאל יתברך, שתקובל תפילת המקום ההוא.

בספר שערי ירושלים (עמוד כ') גם כן העיד רמ"מ ריישר על המנהג שהיה נהוג אצלם וז"ל מנהגנו בעיר הקודש ירושלים ת"ו לסבב את החומה מבחוץ בכל חול המועד של יום טוב, אנשים נשים וטף לקיים הפסוק



הרב בנציון כהן

ביאור דעת הרי"ף (והר"י מינאש) והרמב"ם

בענין הטועה בעשי"ת וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט*

א. גרסי' בברכות (י"ב ע"ב) ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא, שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה, אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה. והרי"ף הביא דברי הגמ', אלא שגרס בדברי רבי אלעזר אפילו אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא. וסיים, והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט. ומדאסיקנא הכי ש"מ דליתא לדברי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא, אלא לא יצא, וכיון שלא יצא צריך לחזור. וכן הלכתא. ע"כ. ויש להסתפק בכוונת הרי"ף היאך הדין אם טעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט, כי ממה שכתב דליתא לדברי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא, אפשר לדקדק לכאורה דדווקא באמר האל המשפט לא יצא, אבל אם אמר "מלך" אוהב צדקה ומשפט יצא בדיעבד. והכי נקט הב"ח (בסי' קי"ט) דמגירסת האילפס משמע דפלוגתא דרבה בר חיננא סבא ורבי אלעזר ורב יוסף ורבה היינו בהאל המשפט, אבל אם הזכיר מלך יצא. וכדעת תר"י (על הרי"ף

שם). וכן כתב בס' קדשי דוד חסאן (סי' תקפ"ב).¹ וכן ראיתי להגרמ"מ קארפ נר"ו בס' משמרת ימים נוראים (סי' כ"ט אות ד') שנאחז בדקדוק זה. אמנם אין זה מוכרח, דבפשיטות י"ל דהרי"ף תפס לשון ר' אלעזר שהזכיר האל, ור"א אמר כן כי רצה לחדש שאף בלא הזכיר מלך כלל יצא. ולעולם כל שלא אמר המלך המשפט כדברי רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, לא יצא. ואדרבא אפשר לדקדק קצת לאידך גיסא, דכיון שבדברי רבה בר חיננא סבא משמיה דרב נאמר שכל השנה כולה אדם מתפלל מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך המשפט, נמצא שמאחר שכ' הרי"ף דליתא לד"א אף אם אמר מלך אוהב לא יצא. וכן תפס באמת ביבי"א (ח"ב סי' ח' אות ב'). ומ"מ אחר שאפשר לצדד בזה לכאן ולכאן, הביא ביבי"א שם שיש כמה ראשונים שכתבו להדיא בדעת הרי"ף שאפי' אמר מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא, והם האו"ז (הל' ק"ש סי' כ"ט), שגורס ר"א אמר אפי' אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט יצא, וכ' עלה ר"י אלפס פסק לומר המלך הקדוש והמלך המשפט. ואם לא אמר מחזירין אותו. ע"כ. וכ"כ האגודה. ומבואר שהבינו בדעת הרי"ף שאף אם אמר "מלך" אוהב צדקה ומשפט לא יצא. וכן כתב המאירי בחבור התשובה (עמוד רס"א), שאם אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, פסקו הרב אלפסי והרמב"ם שמאחר שאמרו

* מאמר זה הופיע לפני כשנה בקונט' הלכות ימים נוראים, ולפי שמקורו אינה ה' לידי הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל גליון קל"ג - תשרי חשון תשס"ח, וראיתי מאמר בזה מהרב יונתן קולנגי, ועיקרי טענותיו נידונו במאמר זה, ראיתי לנכון להביא מה שהשבתי בס"ד בזה [עם איזה הוספות].

1 ומ"מ העלה שם בסו"ד שחזור וכדעת מרן ע"ש. [ומ"ש בס' חמדת יוסף פלבני ח"ד עמ' רנ"ט בשמו שאינו חוזר אף בהמלך הקדוש, אינו נכון. וכן מ"ש שם בשם כמה אחרונים, אינו מדויק כלל]

וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט. אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה, שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו. עכ"ל. ונתקשו רבים בכוונתו, שמראש דבריו נראה כאילו רק כשאמר בעשי"ת האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט אז לא יצא, אבל כשהזכיר "מלך" אוהב צדקה ומשפט יצא. ומסיום דבריו מבואר שאין אמירת מלך אוהב צדקה ומשפט מתאימה לעשי"ת. ומרן החיד"א בברכ"י (סי' קי"ח) נתחבט מאד בזה. ולענ"ד ביאור הדברים הוא ע"פ מה שיראה הרואה בכמה וכמה ראשונים שלא גרסו בחתימת הברכה מלך אוהב צדקה ומשפט, אלא האל המשפט, או האל אוהב צדקה ומשפט, או אוהב צדקה ומשפט (וראה בבארות משה שם אות יו"ד מה שאסף בזה, וע"ע להלן). וכפי הנראה גם הר"י מיגאש"ש וגם השואלים היו רגילים בנוסח האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט, ושאלו על הנוסח מלך אוהב צדקה ומשפט אם אפשר לאומרו בשאר ימות השנה (וכנראה הספק הוא שמאחר שמזכירים בו מלך, אולי אינו מתאים לשאר ימות השנה רק בעשי"ת). וע"ז השיב שאין מניעה מלאומרו בשאר ימות השנה כיון שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, ולכן נוסח זה מתאים לשאר ימות השנה ולא לעשי"ת. ומ"ש בתחילת דבריו שמנעו לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט, ולא הזכיר גם מלך אוהב צדקה ומשפט, משום שכאמור לא נזכר כן בנוסחתו בש"ס, וא"כ לא נמצא בפירוש שחז"ל מנעו מלומר כן, ורק לפי הטעם שמסביר הר"י מיגאש יוצא שבאמת האומר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשי"ת לא יצא. וא"א לומר שלדעתו אם אמר מלך אוהב בעשי"ת יצא, שהרי כותב

לא יצא אם טעה צריך לחזור. וכיו"ב הוא בד' רבינו ירוחם (נ"ח ח"ג, דף נ' ע"ב). ע"ש. ב. וראיתי בס' פסקי מהרי"ץ על ר"ה ויוה"כ עם ביאור בארות משה (במילואים סי' י"ז, אות ט', עמ' שפ"ד), שאחר שכ' לדקדק מלשון הרי"ף דס"ל כדעת תר"י שרק כשלא הזכיר מלך לא יצא (ואינו מוכרח, וכנ"ל), כתב עוד, שמה שנראה מהמאירי בחיבור התשובה ורבינו ירוחם נ"ו ח"ג [כצ"ל] לדעת הרי"ף אם אמר בעשי"ת מלך אוהב וכו' חוזר, הנה דין זה לא נזכר כלל ברי"ף, ואדרבה [יל"ד להיפך], וכמו שנתבאר. ועיקר דבריהם להוכיח דמה שאמר רבה המלך המשפט הוא לעיכובא, וכמ"ש הר"י בהדיא, וכתבו אף באמר מלך אוהב וכו', משום דלית להו סברת תלמידי ר"י, ולא נחתו לדקדק פרט זה בדעת הרי"ף. ותו לא. וזה ברור למבין. עכ"ד. ותשובה זו איני מכיר, דאכתי שפיר ילפינן מהנך רבנותא דלית להו בדעת הרי"ף כסברת תר"י. ואדרבא אחר שיש מקום לצדד בדעת הרי"ף לכאן ולכאן (וכ"ש לדבריו שיותר משמע מלשון הרי"ף כסברת תר"י), ועכ"ז תפסו הראשונים הנ"ל בפשיטות שדעת הרי"ף לחזור בכל אופן, מוכח דסבירא להו שמפשטות דברי הרי"ף מוכח שרק אם אמר המלך המשפט יצא. ומכ"ש אחר שראינו שמרן הב"י (בסי' קי"ח) ראה סברת תר"י ועכ"ז תפס בפשיטות דס"ל שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר, שגם בדעת הראשונים הנ"ל נוכל לומר כן.

ג. והנה תלמידו של הרי"ף הוא הר"י ן' מיגאש"ש כתב בתשובותיו (סי' קפ"ב) וז"ל: וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה, או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. תשובה. מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט, או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט, להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו.

שמראש השנה עד יום הכפורים, טעה וכו'. טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט, חוזר לתחלת הברכה וחותרם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר. ואם לא נזכר אלא עד שהשלים כל תפלתו חוזר לראש. עכ"ל. ומפורש בזה שגם אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא אף שהזכיר מלך, מ"מ נבוכו האחרונים (פאר שנגלתה לעיניהם תשובת הרמב"ם (פאר הדור סימן ק', ובמהדור' מק"נ סי' קפ"ב, וכן הובאה תשובה זו גם בראש ספר מעשה רוקח על הרמב"ם), שמבואר מדבריו שם בהיפך מדבריו בחיבור. שנשאל שם אם הברכה הי"א שחותמת מלך אוהב צדקה ומשפט אין זוכרין בה מלך אלא בעשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ כמו שהוא הדין בהאל הקדוש ויהיה דינם שוה, או לא. והשיב להם, נוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט, ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים כמו שאמרתם. ע"כ. ומזה מבואר דבעשי"ת סגי באמירת מלך אוהב צדקה ומשפט. וכבר הגור"ר בגן המלך (סי' ק"ג) העיר מזה, וכתב שכפי זה אין בידינו לחזור אם אמר מלך אוהב כו' ע"ש. וע"ע בשו"ת מים רבים (סי' נ"ב). ומרן החיד"א בברכי" (סי' קי"ח סק"ב) הביא תשו' הרמב"ם הנ"ל וכו', ופשוט דאזלינן בתר מ"ש בחיבור (ומ"מ כתב שם להשוות קצת דבריו בתשובה למ"ש בחיבור, בדרך רחוקה. ע"ש). וכזה ראיתי להמאמר בס' תקפ"ב (סוף סק"ב). ע"ש. וראה עוד בס' בן ידיד על הרמב"ם. וע"ע ביבי"א הנ"ל (סי' ח' אות ט').

ו. ברם הרב בארות משה הנ"ל נפק דק ואשכח בנוסחאות כתבי יד מדוייקים של הרמב"ם, ששם ליתא תיבת מלך, הן בפ"י הי"ג מהלכות תפלה בדין דאם טעה בעשי"ת שכתוב שם טעה וחתם אוהב צדקה ומשפט

להדיא שאין בכלל לשון זה שהוא יושב על כסא משפט ודן וכו'. ועיין בבארות משה שם (עמ' שפ"ד), ולענ"ד נראה ברור כמ"ש בס"ד [ושור' שכיו"ב כ' ביבי"א שם]².

ד. ואם כנים אנו בזה, נמצא שאפי' אם כדברי הרב בארות משה הנ"ל שאין ראיה מאותם הראשונים דלעיל בדעת הרי"ף, מ"מ ניחזי אנן היאך דעתו, ע"פ הטעם שצ"ל בעשי"ת המלך המשפט, ועפ"ז נדון אם אמר מלך אוהב צו"מ יצא. ומאחר שראינו לתלמידו של הרי"ף הוא הרי"י מיגא"ש שהסביר שהטעם הוא מפני שצריך להראות שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, וכשאומר מלך אוהב צדקה ומשפט לא נראה כן, מסתברא להכריע כן גם בדעת הרי"ף.

וע"פ האמור יש להשיב גם על מה שראיתי בספר משמרת ימים נוראים (סי' כ"ט אות ד' וה') שתפס בדעת רוב הראשונים דס"ל שאם אמר מלך יצא וכדעת תר"י, כיון שלא גרסו בהא דשאר ימות השנה שאומר מלך אוהב צדקה ומשפט אלא אל אוהב וכיו"ב, (או שגרסו בהא דר"א האל המשפט, וע"ז אמרו שלא יצא, כהרי"ף, וע"ז כבר ענינו בס"ד לעיל). ובאמת אין מכ"ז ראייה, שגם אם לא גרסו בשאר ימות השנה תיבת מלך, אין זה אומר דבהזכרת תיבת מלך תליא מילתא, וכמבואר בס"ד ע"פ דברי הרי"י מיגא"ש. [ואם כי יתכן להשתמש בדברי הרב נר"ו עכ"פ בכדי ליישב טעמו של הרמ"א ממה שתמהו עליו כמה אחרונים למה פסק כשיטת תר"י שהיא יחידאה (ראה להט"ז בס' קי"ח), אך מ"מ פשוט שאין זה מוכרח, ולא מכח זה יזווג הספרדים מפסקי מרן]

ה. עוד צריכים לעמוד בזה בדעת הרמב"ם, כי אמנם בחיבורו (פ"י מהלכות תפילה הי"ג) כתב וז"ל: עשרה ימים

2 ודע, כי מתוך האמור שגירסת הרבה ראשונים בשאר ימות השנה היא "אוהב צדקה ומשפט" או "האל המשפט", נראה פשוט כי אף לדידן דלא נהגינן בהכי, מ"מ אם יחתום כן יצא, ודלא כמ"ש בשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' תקפ"ה (והביאו בס' היקר שגיאות מי יבין).

המשפט לא יצא. ומאי דנקט הרמב"ם טעה וחתם אוהב צדקה ומשפט, הנה לפי מה שהקדמנו למעלה בביאור תשובת הר"י מיגא"ש שהיו רגילים אז בנוסח זה, י"ל בפשיטות שתפס את אותו הנוסח, ואין זה בדווקא.

ז. גם מה שרצה ליישב על פי דבריו הנ"ל את הסתירה מתשובת הרמב"ם, באמת עדיין לא הונח לנו, כי בתשו' הרמב"ם משמע שאף לכתחילה יכול לומר מלך אוהב צו"מ, וכלשונו, "ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים כמו שאמרתם". ואין זה מתאים לדבריו בחיבור (אף לשיטתו בדעת הרמב"ם). ואמנם כבר הרגיש בזה בבארות משה שם (עמ' שפ"ב), וכתב דזה אין לדקדק מתשובת הרמב"ם דהעיקר להזכיר מלך ותו לא, דזה ודאי מפורש בגמרא דלכתחילה קבעו לחתום המלך המשפט. וכ"כ הרמב"ם גופיה בחיבור. ודבריו בתשובה סובבים על עיקר מה שנשאל אם מחויבים להזכיר מלך כל השנה, וע"ז קאמר דאין חיוב אלא בעשי"ת. אולם עכ"פ משמע מיניה דעיקר הקפידא בעשי"ת להזכיר מלך, ולכך [כ"נ דצ"ל] אף באמר מלך אוהב וכו' יצא. וכדעת תר"י. ע"כ. והנה מ"ש שמפורש בגמרא דלכתחילה קבעו לחתום המלך המשפט, אינו מוכרח, כי לדברי האומרים שעיקר הקפידא להזכיר מלך, יתכן מאד שאף לכתחילה אפשר לומר מלך אוהב צדקה ומשפט. וכמ"ש באמת בשבולי הלקט (סי' ש"ה). ומ"מ ודאי כדבריו כן הוא דלשון הרמב"ם בתשובתו לאו דווקא, שהרי בחיבורו מבואר שצריך לחתום בעשי"ת המלך המשפט (עכ"פ לכתחילה). ברם השתא שמוכרחים אנו לומר שלשון התשו' אינו מדויק, נלע"ד שגם א"א להוכיח שבעשי"ת כל שהזכיר מלך יצא, דהרמב"ם לא נחית לבאר הדין בזה, רק לומר שבשאר ימות השנה א"ץ להזכיר מלך, שרק בעשי"ת צריך להזכיר מלך. ולא אמר הרמב"ם איך האופן שצריך להזכיר מלך בעשי"ת. ובאמת כבר ידוע שא"א לדקדק כ"כ בלשון הרמב"ם

וכו' וליתא לתיבת מלך, והן בנוסח ברכת השיבה בסדר התפלות [א"ה], המסתכל בילקוט שנו"ס שבמהדור' פרנקל יראה שאמנם כתבו שם שבשני כ"י תימניים ליתא מלך, אך לעומת זה בכ"י תימני אחד איתא מלך. ע"ש. ומ"מ אין בזה נ"מ כ"כ, דאזלי' בתר רובא], ורק בפ"ב מהלכות תפלה הי"ח כשכתב הרמב"ם מה שאומרים בכל השנה ומה שאומרים בעשי"ת, שם נאמרה תיבת מלך אוהב וכו'. וכתב הרב הנ"ל שעפ"ז נראה שבכוונה השמיט הרמב"ם תיבת מלך בפ"י בדין טעה בעשי"ת, דהתם אם אמר מלך אוהב וכו' אין הכי נמי דא"צ לחזור, ועל כן דקדק לכתוב טעה וחתם אוהב וכו' בלא שאמר מלך. ואי לא תימא הכי אמאי לא אשמעינן רבותא טפי כשטעה וחתם מלך אוהב וכו' וכפי הנוסח שכתב לעיל בפ"ב. אלא ודאי דבכה"ג אינו חוזר. משא"כ בפ"ב כתב עיקר הדין שבכל השנה חותם מלך אוהב וכו' ובעשי"ת המלך המשפט ולמימרא דאף אם חותם כל השנה בתיבת מלך מ"מ בעשי"ת יש לומר הנוסח שקבעו חז"ל המלך המשפט וכמפורש בגמרא וכו'. ובזה נתיישרה גם הסתירה מתשו' רבנו. עכת"ד. ובאותו סגנון כתבו גם בילקוט שנו"ס שבסוף הרמב"ם מהדור' פרנקל (על פ"י מהל' תפלה הי"ג). ע"ש. ולענ"ד גם לפי הכ"י הנ"ל שלשון הרמב"ם הוא טעה וחתם אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט, אין כל ראייה שאם באמת היה מזכיר מלך בחתימה היה יוצא עכ"פ בדיעבד, דכל סברא זו שאם הזכיר מלך יצא אינה אלא אם נאמר שעיקר טעם השינוי בעשי"ת הוא כדי להזכיר מלכות (וכמתבאר מדברי תר"י), וממילא גם אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יצא. אבל לפום מאי דאסבר לן הר"י בן מיגא"ש שטעם השינוי כדי להראות שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת, מה יתן שהזכיר מלכות אם לא הראה שכעת הוא יושב על כסא משפט וכו'. ועד שלא יאמר המלך

המדוייקים אין שום הכרח לחדש שלדעת הרמב"ם אינו חוזר רק כשלא הזכיר מלך, דלא נקט הרמב"ם (בפ"י הנ"ל) שטעה ואמר אוהב צדקה ומשפט אלא לדוגמא בעלמא, וה"ה כשאמר מלך אוהב צדקה ומשפט נמי חוזר. והכי מסתברא שאחר שהנוסח מלך אוהב היה גם הוא שגור אצל הרמב"ם וכמבואר בפ"ב (גם בכ"י תימן), אם באמת כשטעה ואמרו בעשי"ת הדין שונה וא"צ לחזור היה צריך הרמב"ם להזכיר זה. ואפי' את"ל שאין זה מוכרח, יש להכריע כן ע"פ הסברו של הר"י מיגאש רבו של הרמב"ם בטעם השינוי שחותם בעשי"ת המלך המשפט, וכמבואר למעלה (באות ו'). ותשובת הרמב"ם אין להוכיח ממנה לנ"ד דבר וכמבואר לעיל (שם). ועיין ביבי"א הנ"ל (שם אות ט') והנלעד"כ. [ואחר החיתום ראיתי עוד מאמר בזה באור תורה תשרי תשע"ד סי' ה', שגם הה"כ נר"ו שם דרך בדרך הרב בארות משה הנ"ל שדעת הרי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שכל שהזכיר מלך יצא, ושמה שנהגו עד עתה לחזור בכה"ג הוא מנהג בטעות שחשבו שכן דעת הרמב"ם, מפני נוסחת הדפוסים וכו'. ע"ש. וכיו"ב ראיתי מקרוב לאיזה חכמים שהלכו בדרך זו. ומתוך מ"ש כאן בס"ד נמצא שיש להשיב על דבריהם. ודו"ק. ואח"כ כרגע נראה לי שו"ת יצחק ירנן חלק עשירי הנד"מ להרה"ג מהר"י ברדא נר"ו, ובאחת התשובות שם ראיתי שגם הוא דחה טענת הנשענים על נוסח הכ"י, והשיב עליהם על דרך שביארנו בס"ד. וששתי].

בתשובה שהועתקה מלשון ערב (וראה בס' זכות יצחק להרה"ג רי"ח סופר עמ' ל' מה שציין בזה).

ח. והנה רבי יהושע הנגיד (מבני בניו של הרמב"ם) בתשובותיו (סימן ז'), נשאל כבר על השינויים בלשון הרמב"ם בחיבור, בזה"ל, חתימת ברכת י"א מברכות התפלה כלום היא מלך אוהב צדקה ומשפט או אוהב צדקה בלי מלך, לפי שאצלנו בנוסחים יש חילופים, בפ"ב מהלכות תפלה הי"ח מלך אוהב, ובפ"י שם הי"ג הושמטה תיבת מלך, וכן כשהסדיר ברכות התפלה אמר אוהב צדקה בלי מלך. והשיב, המתחזק בדעתי הוא שיש להסתמך על דבריו בהלכה, והוא אמרו בכל ימות השנה חותם בברכת י"א מלך אוהב וכו', מחמת שהוא עולה יפה עם דברי חכמים ועם המנהג. אבל מה שקיצר תיבת מלך כשהזכיר ברכות התפלה, אפשר ששכח אותה בשעת כתיבה, או שלא נצרך להזכיר מלך בחתימה כיון שהזכירה באמצע הברכה ומלוח עלינו אתה ברחמים. עכ"ל. ולדבריו אין ספק בדעת הרמב"ם שאף אם אמר "מלך" אוהב צדקה ומשפט חוזר. ברם קושטא קאי שר"י הנגיד אחה"ר לא הרוה צמאוננו, כי תירוצו האחרון אינו מובן כלל לע"ד, ותירוצו הראשון דחוק מאד, ששכח הרמב"ם להזכיר תיבה בשני מקומות, ואחד מהם בסדר התפלות. גם כפי הנראה לא ראה ר"י הנגיד תשובת הרמב"ם שכתב להדיא שאין חיוב להזכיר מלך. וכן העיר מזה בבארות משה שם (עמ' שפ"א).

ט. ועכ"פ קצרן של דברים בדעת הרמב"ם, כי גם לפי הנוסח שבכ"י



בירורי הלכה

הרב שלמה צבי בריוול

ישוב לנוהגים אחר קידוש ולחזור ולברך 'לישב בסוכה'

ובספרו נועם מגדים (עמוד י"ט) כתב כן ביתר ביאור, דבאמת הרי כתב הבית יוסף שם דמן הדין היה צריך לברך תמיד לישב בסוכה קודם ברכת המוציא דמיד שמתיישב כדי לאכול צריך לברך על הסוכה, דאפי' שאנו נוהגין כר"ת שאין מברכין אלא על אכילה וכמבואר בסימן תרל"ט סעיף ח', היינו משום שאנו מברכין על עיקר הקביעות בסוכה שהיא האכילה וזוה פוטריין שאר הדברים המחויבים בסוכה, אבל מ"מ אין אנו מברכין על האכילה עצמה אלא על ה"קביעות" שבאכילה, וע"כ היה צריך להסמיך ברכת הסוכה סמוך לשיבה ולברך מיד כשיושב קודם ברכת המוציא, וכן ביאר שם הב"י דעת המהר"ם מרוטנבורג הסובר כן להלכה. ומ"מ נוהגין כדעת הרא"ש שמברכין ברכת לישב בסוכה אחרי המוציא, וכמבואר בשו"ע סימן תרמ"ג סעיף ג' וברמ"א שם, והטעם כתב הב"י דכיון שאין אנו מברכין אלא על האכילה ע"כ ראוי שיתחיל בסעודה ע"י ברכת המוציא "כדי שתהיה הוכחה שהוא מברך בעבור הסעודה". ולכן, בשבת ויו"ט כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, א"כ מיד בקידוש הוי התחלת סעודה והוכחה שמברך על הסעודה, וע"כ מברך ברכת הסוכה מיד בקידוש.

וטעם זה משמע גם בדברי ר' צמח גאון שהובא ברא"ש בסוכה (פ"ד סי' ג') ובטור שם וז"ל: אע"פ שמשנכנס לה צריך לברך, כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסעודה

בשו"ע סימן תרמ"ג סעיף א' מבואר סדר הקידוש בליל חג הסוכות יין קידוש סוכה ואח"כ זמן, וברמ"א שם בסעיף ג' כתב שכן הוא בקידוש של שבת ויו"ט שמברך לישב בסוכה מיד לאחר קידוש, והנה לגבי השומעים לא נתבאר בפוסקים אם הם יוצאים ברכת לישב בסוכה מהמקדש או שמברכין בעצמן אחרי ברכת המוציא כמו בחול, ומסתימת הפוסקים משמע לכאורה שאין דינם חלוק וגם הם צריכים לברך לישב בסוכה בשעת קידוש ויוצאים ברכת לישב בסוכה מהמקדש.

אמנם הרבה נוהגים שהשומעים מברכין לעצמן לישב בסוכה אחרי ברכת המוציא, וראיתי לברר הטעם של אלה שנהגו כן ומה שיש לדון בזה, ואין כוונתי אלא לעורר את לב המעיינים ולברר מה שיש לדון במנהג זה כפי דרכה של תורה. ובדואי שלמעשה מי שיש לו מנהג ברור בזה יעשה כפי מנהגו.

הטעם שמברכין לישב בסוכה בקידוש

א. והנה מקודם עלינו לברר מה הטעם שמברכין ברכת לישב בסוכה בקידוש, והטעם הפשוט הנראה מדברי הפוסקים וכן כתב המ"ב (סימן תרמ"ג ס"ק ט') בשם המאמר מרדכי, דבקידוש הוא זמן התחלת סעודה שהרי מקודם אין רשאי לאכול ולכן שייך לברך אז ברכת הסוכה, וכן כתב הפמ"ג (מ"ז ס"ק ד') דהקביעות סעודה מתחיל מיד בקידוש כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה.

השומעין שמברכין לישב בסוכה אחר המוציא אם יש בזה חשב הפסק

ובאמת דיל"ע עוד במנהג זה, שהרי כבר כתבנו הטעם שאנו מברכין ברכת המוציא קודם לישב בסוכה בשם הב"י והוא מדברי הרא"ש בסוכה (פ"ד ס"ג) שהוא כדי שיתחיל קודם בסעודה ע"י ברכת המוציא, וכן כתבו המג"א והלבוש, ולכאורה בשבת ויו"ט שכבר היה התחלת סעודה ע"י קידוש, וכמב' בפוסקים הנ"ל, א"כ שוב א"צ לברך ברכת סוכה לאחר ברכת המוציא, שהרי כבר לא שייך הטעם שצריך להתחיל בסעודה ע"י המוציא, וא"כ למה יעשו הפסק לכתחילה אחרי המוציא בלא טעם, והיה להם לברך ברכת סוכה קודם המוציא.

ואפשר שכיון שכבר תיקנו לברך ברכת המוציא קודם לישב בסוכה, לא חילקו ובכל אופן מברך המוציא מקודם אף שכבר התחיל הסעודה, וכיו"ב כתב הב"י בדעתו שמברך לישב קודם המוציא, דמעת שישב כבר מתחיל המצוה, ואף אם ישב קודם שלא בשביל אכילה דאז לא התחיל המצוה בישיבה, מ"מ לא חלקו בברכות. וכן נראה מהא דלא מצאנו שמי שלא בירך לישב בסוכה בקידוש שיהא צריך לברך לישב בסוכה קודם המוציא ולא לאחריה, וע"כ כנ"ל.

מעת אחר שמברך לישב בסוכה בקידוש

ב. וטעם אחר לעצם ההלכה שמברכין לישב בסוכה בקידוש, מצאנו בספר המנהגים (לר' אייזיק מטינא) שכתב בסדר קידוש היום של יו"ט וז"ל: על השולחן מברך בורא פרי הגפן ולישב בסוכה על הכוס וכן בקידוש ביום שני ובשבת שבסוכות, "לפי ששותה קודם אכילה", אבל בחול שאוכל קודם ששותה מברך על הפת המוציא ולישב בסוכה, עכ"ל וכן כתב במטה משה (תתקנא) וכע"ז בלבוש סימן תר"ס.

ויש קידוש היום וסעודה לפניו סודרן על הכוס ע"כ, ומשמע דהקידוש הוא חלק מהסעודה ועל כן מברך ברכת לישב בסוכה בקידוש.

הדין לגבי השומעים לפ"ז

ולפי טעם זה נראה דפשיטא דגם השומעין צריכין לברך ברכת לישב בסוכה בקידוש, שהרי גם להשומעין שייך האי טעמא, שגם הם צריכין לעשות קידוש קודם שאוכלין, ואין יוצאין קידוש אלא במקום הסעודה, וגם להם הוי הקידוש כהתחלת הסעודה. ולמה יאחרו לברך ברכת לישב בסוכה לכתחילה עד אחרי ברכת המוציא וצ"ע.

וליישב המנהג שמברכין ברכת הסוכה אחרי ברכת המוציא, נראה דצ"ל דאף ששייך לברך ברכת הסוכה בקידוש שאז הוי התחלת סעודה, מ"מ מותר לברך לכתחילה גם אחרי ברכת המוציא ועדיין מיקרי עובר לעשייתן כיון שהוא לפני האכילה שהוא עיקר הקביעות. וכן משמע מהמג"א סק"א (והוא מדברי הראב"ד בהשגות פ"ו סוכה ה"ב) שכתב שמותר לישב קודם ברכת לישב בסוכה שלאחר קידוש ואין בזה חסרון עובר לעשייתן אף שיושב כבר, כיון שעדיין הוי קודם אכילה. וכן הוא ברמב"ן בפסחים דף ז' ע"ב ועוד ראשונים שם. (ועדיין זה מחודש שהרי גם הם לא אמרו אלא לענין ישיבה בקידוש דאף שיושב קודם שמברך ברכת הסוכה הוי עובר לעשייתן כיון שעדיין לא התחילו קביעת האכילה עד סיום הקידוש, אבל כשמאחר ברכת לישב בסוכה עד אחר ברכת המוציא אפשר שיש בזה חסרון של עובר לעשייתן, כיון שכבר התחיל הקביעות של הסעודה וכמבואר בפמ"ג).

אולם זה סברא רק להתיר, אבל עדיין צ"ב מה ענין בזה שישתנו השומעים מה המקדש עצמו שכבר מברך על הכוס, וע"י להלן (אות ט) שנברר טעם מנהג זה.

צריך לברך לישב בסוכה מחמת הטעם דהוי התחלת הסעודה וכו"ל, וכן משמע קצת מהא דבספר המנהגים לא כתב טעם זה רק בקידוש היום של יו"ט ולא בקידוש של ליל יו"ט ראשון, אבל יש לדחות דאפשר שרק בקידוש דליל יו"ט ראשון ס"ל שגם בלא טעם של שתיית היין צריך לברך לישב בקידוש קודם שהחיינו, כיון שהשהיינו קאי גם על הסוכה וכמו שיתבאר להלן אות ח' מזה).

אולם צ"ע שלא אישתמיט לשום אחד מהפוסקים שיעמוד על כך, שלפי טעם זה רק המקדש מברך לישב בסוכה אבל השומעין אינם מברכים.

ונראה די"ל דגם לטעם זה שפיר יוצאים השומעים הברכה מן המקדש, ויש לבאר זאת בכמה אופנים, ובהקדם נברר גופא דהאי טעמא שמשום שתיית היין צריך לברך לישב בסוכה על הכוס.

שתיית יין אם חייבת בסוכה

ג. ותחילה נברר האם שתיית יין לכשלעצמה מחייבת ברכת לישב בסוכה.

כתב הטור בסימן תרל"ט ששתיית יין הוא שתיית עראי ואינו חייב בסוכה, ובב"י שם כתב דאם קבע סעודתו על היין תלוי במחלוקת הראשונים אם קובע סעודתו על הפירות אם צריך סוכה, ולהלכה כתב בשו"ע (שם ס"ב) דמותר לאכול פירות ולשתות יין חוץ לסוכה, ומשמע אפילו קבע עליהו וכן כתב שם הרמ"א.

ובמג"א שם (ס"ק ה') חולק דאם קבע על היין הוי קביעות וחייב בסוכה, וכן כתב הלבוש וע"ש שצריך לברך לישב בסוכה כששותה יין בקביעות, וכן הסכים עמו הא"ר, אבל בט"ז (סק"ז וסק"כ) כתב דאף אם חייב בסוכה מ"מ אינו מברך ע"ז לישב בסוכה כיון שנוהגים שאין מברכים אלא על אכילה וכמבואר בשו"ע סימן תרל"ט סעיף ח' והברכה שמברך על אכילה פוטר גם

ומשמע דהסיבה שמברכין לישב בסוכה בקידוש הוא מצד "שתיית הכוס" ולא מצד דהקידוש הוא התחלת הסעודה, ודלא כהמאמר מרדכי והפמ"ג דלעיל.

וכן נראה מהגהות ר"פ על הסמ"ק (סימן צ"ג אות ע"ט) וז"ל: הר"מ ז"ל היה נוהג לברך לישב בסוכה קודם ברכת המוציא אפילו בסעודת חול "שאין שותים קודם ברכת המוציא" ע"כ. והיינו דזה ודאי דבשבת ויו"ט ששותה קודם שאוכל ולכן לכו"ע מברך לישב קודם המוציא, דהיינו אחר קידוש קודם שתיית היין, והוא מוסיף שאפילו בחול שאין שותה קודם המוציא מברך לפני המוציא. ומבר' כנ"ל דבשבת ויו"ט כיון דשותה קודם שאוכל מברך קודם.

וכן משמע בשיירי כנה"ג (סימן תרס"א סעיף ג') שהביא מי שסובר שדוקא בליל יו"ט ראשון מברך לישב בשעת קידוש אבל בשבת וכן בקידוש היום דיו"ט אינו מברך אלא כשמברך המוציא, והאריך לחלוק עליו שהראשונים וכן הרמ"א בסימן תרמ"ג כתבו דבשבת ויו"ט מברך לישב אחר קידוש, וסיים בזה"ל אלא ודאי הדברים מוכרחין דכיון דאיכא קידוש סודרן על הכוס וכו' דאין ראוי לכתחילה לטעום אפילו קידוש בלתי ברכת הסוכה, הילכך האומר ברכת הסוכה ביום שיש בו קידוש בברכת המוציא טועה בפשוטות הוא עכ"ל. ומשמע ג"כ דעיקר הסיבה שמברכין בשעת קידוש הוא מחמת שטועמין מכוס הקידוש.

הדין לגבי השומעים לפ"ז

ולכאורה לפ"ז היה נראה שהשומעין שאין שותין את הכוס צריכים לברך ברכת לישב בסוכה רק לאחר המוציא, דהא ל"ש גבייהו האי טעמא, (ואפשר שכוונתם רק על קידושא רבא של יו"ט ושל שבת שבזה לפי כמה פוסקים לא שייך הסברא דהקידוש הוי התחלת סעודה, אבל בקידוש של ליל יו"ט שני ושל שבת מודים דגם בלא שתיית היין

ועוד דהא א"צ לשנות מהכוס רק מלוא לוגמיו, ומשמע דבפחות מרביעית יין ודאי אינו חייב בסוכה אף אם קובע סעודתו עליו.

וכן משמע ממ"ש הטור בסימן תרמ"ב שגם בסוכות המנהג הוא שמקדשין בביהכ"נ אחרי התפילה, וכן הוא באבודרהם (סדר תפלת סכות) וכן כתב הלבוש עצמו שם בסימן תרמ"ב, וע"כ דיין דקידוש לא מיקרי קבע. ועיין במור וקציעה שם ובמטה אפרים סי' תרכ"ה (אלף למטה ס"ק ס"ד) שבאמת הקשו על מנהג זה שהרי טעימת יין של קידוש הוי קבע, ואיך מטעימו לתינוק שהגיע לחינוך, וע"כ כתבו דבמקום שאין מנהג קבוע לא ינהגו כן. אבל בביכורי יעקב שם (ס"ק ב') ביאר בדעת הטור דדוקא כששותה דרך קביעות חייב בסוכה אבל בביהכ"נ ליכא קביעות, ולכן אם אין קטן יכול אפי' גדול לשנות את היין.

וע"ע במ"ב סימן קע"ד בביאור הלכה (ד"ה יין פוטר) שהביא דעת החי"א שאין יין פוטר משקין אלא אם שותה יין בקביעות, וכתב דיין של קידוש אינו פוטר משקין וע"כ דלא הוי קבע. ובשבט הלוי (ח"ג סימן ט"ז) גם כתב כן דאפי' לדידן דיין פוטר משקין גם שלא בקביעות, הרי זה דווקא כשהמשקין לפניו, ובקבע פוטר גם שלא בפניו, ולכן יין של קידוש דינו כשתייה בלא קביעות ואינו פוטר אלא שלפניו, וכ"מ בשו"ע הרב שם (ס"ד), אמנם בערוך השולחן שם (ס"ב) כתב דיין של קידוש הוי קביעות.

וכן נראה ממה שכתב הט"ז (ס"ק י"ד) דהבדלה חייב בסוכה כיון שבכל השנה עושה הבדלה בביתו, ומשמע שם שזה חיוב כמו לימוד שחייב בסוכה. ובמ"ב כתב בשעה"צ (ס"ק נ"ז) דאם כל השנה מבדיל בביהכ"נ יכול להבדיל גם בסוכות בביהכ"נ, ובפמ"ג שם (מ"ז ס"ק י"ד) כתב דאפשר שהבדלה אינו כלל מילי דדירה, ולכן אינו חייב בסוכה אף שמבדיל כל השנה בביתו, (ומ"מ כתב דיש להחמיר להבדיל בסוכה). ומדלא דנו לחייבו בסוכה משום שתיית היין, ע"כ דשתיית יין הבדלה אינו קביעות ואינו

השתייה, וכן פסק בשו"ע הרב (שם סי"ב) וכן חושש לדבריו הפמ"ג (א"א ס"ק ה').

ולכן כתבו אחרונים וכמבואר במ"ב שם (סקי"ג), שלכתחילה יש להחמיר שלא לשנות שום משקה בקביעות חוץ לסוכה אלא בתוך הסעודה, אבל מי ששותה לא יברך לישב בסוכה גם אם שותה בקביעות, ועיין בכף החיים (ס"ק ל"ו) שהביא מהמאמר מרדכי דהעיקר כדעת השו"ע והרמ"א ששתיית יין אף בקבע אינו חייב בסוכה, וכן כתב השערי תשובה (סימן תר"מ ס"ק ו') בשם המהרי"ק.

גדר הקביעות בשתיית יין

ואם שתיית יין דקידוש הוי קבע

והנה בגדר הקביעות משמע בב"ח דביחיד ששותה הוי עראי, אבל בני חבורה שקבעו יחד לשנות זהו קבע, ובלבוש כתב דשתיית יין עראי הוי אם שותה לצמאו, אבל אם קבע לשנותו הרבה הוי קביעות, וכ"מ במחזור ויטרי הלכות סוכות סי' שנ"ט וז"ל: שתיית עראי נמי היינו כששותה שתיים או שלוש פעמים, אבל אם קובע סעודתו על היין כגון בני אדם ששותים בחנויות כל היום אסור. וכן הוא בסידור רש"י סי' רס"ג. ובביאור הלכה הביא דעת הריטב"א (סוכה כ"ה ע"א) דרביעית יין הוי קבע וחייב בסוכה.

והנה לפ"ז צ"ב במה שכתבו דמברך לישב בסוכה בקידוש משום שתיית היין דהא להרבה פוסקים מעיקר הדין אין שתיית יין חייב בסוכה וכמו שנתבאר, [והמטה משה עצמו הביא (בסימן תתקי"א) מהיראים ששום שתיה אינו חייב בסוכה, ולענין קידוש כתב שמשום השתיה מברך].

וביותר דגם לפי השיטות שחייב בסוכה כשקבע סעודתו על היין, מ"מ כלל אינו ברור דיין של קידוש מיקרי קבע דהרי אינו קובע סעודתו על היין, והבאנו מכמה פוסקים דקביעות היינו הרבה כוסות ובחבורה כמש"נ.

קביעות סעודה, וא"כ לכאורה היה יותר נכון לברך ברכת הסוכה אחר ברכת המוציא.

חייב בסוכה¹, ולכאורה ה"ה שתיית יין של קידוש.

ועוד דאם מעיקר הדין אין שתיית היין טעונה ברכת לישב בסוכה א"כ יש בזה חשש הפסק בין ברכת הגפן לשתיה. ועיין בהליכות שלמה (פ"ט אות י) שכתב לענין פת הבאה בכיסנין שהמנהג שמברכין עליה לישב בסוכה אם אוכל כביצה אף אם אינו קובע סעודתו עליו, ובמ"כ כתב דמ"מ ישהה בישיבה אח"כ, דלכמה פוסקים אינו טעון ברכת לישב בסוכה, וכתב הגרשז"א שכוון שאינו מברך אלא בצירוף הישיבה לכן יקדים ברכת לישב בסוכה לפני הברכה על המזונות משום חשש הפסק, וכן כתב שם

ואין לומר דשאני קידוש דכיון דממילא צריך לברך לישב בסוכה על הסעודה מקדימים כבר הברכה בקידוש לחשוש שאולי שתיית היין גם טעונה ברכה, דהא לכתחילה צריך לברך הברכה סמוך לאכילה ממש ומשום הכי נוהגין לברך לישב בסוכה אחר ברכת המוציא, וכמו שכתבנו לעיל בשם הרא"ש שצריך להקדים לברך ברכת המוציא כדי שיתחיל בסעודה, ובב"י כתב דהיינו שיהיה הוכחה שמברך על הסעודה, ובלבוש שם (ס"ג) ובאר"ר (ס"ק ה') כתבו עוד יותר שלפני ברכת המוציא עדיין לא הוי

1 ולגבי ברכת לישב בסוכה בהבדלה הביא בלוח א"י להגר"מ ט, שיש שמברכין בהבדלה לישב בסוכה, ויש שאין מברכין לישב בסוכה על שתיית היין שבהבדלה, שאינה קביעות, אלא מברכין אח"כ על מזונות ומכוונים גם על השניה וישיבת סוכה בלילה ע"ש. וצ"ע דאפילו אם נאמר דהוי קביעות הרי כתבו הפוסקים שהובאו לעיל שאין מברכין לישב בסוכה על יין אפילו בקביעות. אמנם עיין שם בלוח א"י שכתב שהרוב נוהגים לברך לישב בסוכה על אכילת מזונות בקביעות ועל שתיית יין בקביעות, ונראה שהיינו כשיטתם שחששו לדעת הגר"א שפוסק כדעת הראשונים שמברכין בכל כניסה, וע"ש שיש שהיו נוהגין לברך בכל כניסה, ולכן אף אלו שלא נהגו לברך בכל כניסה, מ"מ בשתיית יין שלדעת הלבוש מברך לישב בסוכה נהגו לברך ובצירוף שיטת הגר"א, אמנם כאמור רוב האחרונים ס"ל דבשתיית יין אפילו בקבע אין מברכין לישב בסוכה, וכ"ש שא"צ לברך בהבדלה.

ובשש"כ (פנ"ח הע' ק"ג) הביא מהגרשז"א דבהבדלה כיון שלא מצאנו שאדם יכדיל ברחוב הוי קביעות טפי לחייב בסוכה, ולכן מברך לישב בסוכה על היין. וצ"ע שהרי אפי' לענין קידושא רבא הביא השע"ת סימן תרמ"ג (ס"ק ב') משו"ת דבר שמואל (ס"י רט"ו) שאינו מברך לישב בסוכה משום שתיית היין, כיון דאין השתיה חייבת בסוכה, וכן הוא דעת הט"ז שם, ואף לדעת הסוברים שמברך לישב בסוכה, היינו משום שאין קידוש אלא במקום סעודה והוי קידוש התחלת הסעודה, וכן כתב בסי' תרל"ט (ס"ק ג') דבקידושא רבא אם אינו אוכל כביצה מזונות אינו מברך לישב בסוכה, וכן כתב המ"ב (ס"ק ט"ז), ומבואר דמשום שתיית היין לחודיה אינו מברך לישב בסוכה, וכן נראה מהט"ז ומהפמ"ג הנ"ל שלא חייבו להבדיל בסוכה אלא משום שמבדיל כל השנה בביתו ולא הזכירו כלל שתיית היין, וגם כשדנו הפוסקים אם מברך לישב בסוכה על היין, וכתבו דלכתחילה לא ישתה אלא באמצע הסעודה לא כתבו כלל דנפק"מ לגבי הבדלה אם צריך לברך לישב בסוכה בהבדלה, וע"כ דהיין של הבדלה לכו"ע לא הוי קביעות.

הן אמת דהרבינו מנוח (סוכה פ"ו הי"ב) כתב דגם בהבדלה מסדר ברכת לישב בסוכה על הכוס כמו בקידוש, אמנם הוא כתב כן לשיטתו שאף על טיול ולימוד מברך לישב בסוכה, ובאמת להגר"א שמברך על כל כניסה לסוכה שפיר יש לברך לישב בסוכה גם בהבדלה, וכן כתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' תכ"ח) שהחזו"א נהג לברך לישב בסוכה בהבדלה, ועיין בספר אורחות רבנו (ח"ב סוכה אות ל"ט) שהחזו"א נקט עיקר כדעת הגר"א. וגם בהליכות שלמה (פ"ט י"א) הביא דעת הגרשז"א שמברך לישב בסוכה בהבדלה, ושם בהערה 84 כתב דבשיח הלכה כתב הגרשז"א שזה בצירוף דעת הגר"א. וא"כ עכ"פ אנו הנוהגים שלא לברך אלא על אכילה ודאי שאין לברך לישב בסוכה בהבדלה, וכן נראה מסתימת הפוסקים. ועיין במחזור ויטרי סדר מוצאי יו"ט וברוקח (סי' רכ"ג) שהביאו סדר הבדלה בסוכות שמברך יין והבדלה ולא הביאו שמברך לישב בסוכה כמו שכתבו בקידוש, וכן כתב בסידור יעב"ץ, ומשמע שאין מברכין לישב בסוכה בהבדלה, ויש שכתבו שאם אוכל אח"כ מזונות או סעודה יש לברך דהוי כהתחלת הסעודה אמנם מדברי הפוסקים משמע שדוקא בקידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה לכן הוי התחלת הסעודה ומברך לישב בסוכה בקידוש, ומשא"כ בהבדלה שלא שייך האי טעמא.

צריכין להסמיך הברכה לאכילה וכנ"ל, ומסתימת הפוסקים שלא כתבו שהשומעים צריכין לברך לישב בסוכה אחרי ברכת המוציא משמע שיוצאין מהמקדש, וצריך להבין טעם הדבר שהרי אינם שותים את היין.

אולם לפי מה שנתבאר דבודאי אין הכונה שהשתיה לבדה מחייבת לברך, דהא רחוק מאוד לחייב על שתיית רביעית יין לברך לישב בסוכה, (וכ"ש מלוא לוגמיו), ובהכרח לומר כמש"נ דהיין של קידוש חשיב כתחילת הסעודה וחשובה כסעודה עצמה, ולפ"ז נראה דאפשר שגם טעימת השומעים יש לה דין של שתיית היין של קידוש והוי ג"כ חלק מהסעודה ואף שטועמים רק מעט.

ויסוד זה מבואר מכמה מקומות, חדא מהא דנקטו רוב הפוסקים וכמבואר במ"ב (סימן רע"א ס"ק ע"ג) דבדיעבד יוצאין אפילו אם המקדש לא שתה מהכוס ורק בין כל המסובין יחדיו טעמו כמלא לוגמיו דשתיית כולם מצטרפת לשיעור.

וע"ע בשו"ע שם (סי"ז) שגם המסובין צריכים שלא יהיה הכוס שלהם פגום, והיינו בפשטות כנ"ל שכוסות כולם נחשבים ליין דקידוש.

וכן מוכח ממה שכתב השו"ע שם (סט"ז) שהמסובין רשאים לשתות מכוס שלפניהם קודם שישתה המקדש ולכאור' קשה מזה על מה שנקטו האחרונים (בן איש חי (ש"ב בראשית אות כ"ד), ושו"ת הר צבי (יו"ד סי' רי"), ובאגרות משה (ח"א סי' רנ"ז וח"ד סי' ע'), ועיין בשד"ח אסיפת דינים מע' ה' אות י'), שאסור להפסיק בדיבור עד שהמקדש שתה מלוא לוגמיו דגם שתיית הכוס הוא חלק מהקידוש, וה"ה שאסור לאכול ולשתות קודם ששתה המקדש מלוא לוגמיו, וכן כתב בא"א (בוטשאטש) בסי' ת"ר (ס"ב), והנהאם שתיית השומעים אינה אלא כשתיית כוס של ברכה איך מותר לטעום קודם ששתה

(אות י"א) לענין הבדלה. אמנם המנהג שמברכין מזונות קודם כמו בפת וכן משמע במ"ב, ונראה הטעם דכיון דסו"ס אין מברכים על הישיבה לבד ורק על אכילה מברכים מעתה שייך ברכת לישב בסוכה לאכילת המזונות ולא הוי הפסק, אבל בקידוש אם הברכה קאי על אכילה יש חשש הפסק אם מברך קודם השתיה. וכן כתב השערי תשובה (סי' תרמ"ג ס"ק ב') בשם שו"ת דבר שמואל (סי' רט"ו) לגבי קידושא רבא שאין לברך לישב בסוכה בקידוש שאין שתיית היין חייב בסוכה ויש בזה חשש הפסק, (אמנם רוב אחרונים נקטו דמברכים לישב בסוכה גם בקידושא רבא דגם בקידושא רבא הוה התחלת הסעודה).

וא"כ קשה כנ"ל על אלה שמברכים לישב בסוכה בקידוש משום שתיית היין, ובשלמא להטעם הראשון דמברכים בקידוש מכיון דהקידוש הוא התחלת הסעודה לא קשה מידי, אולם על הטעם שכתבו ספר המנהגים והלבוש ודעמייהו שביארו הטעם משום שתיית היין קשה כנ"ל.

ביאור אחר בטעם הנ"ל ולפ"ז מה דין השומעים כשטועמים מין הקידוש

ומכל הנ"ל נראה שאין כוונתם דמברך לישב בסוכה בקידוש דשתיית היין דקידוש הוי קבע ומצריך ברכת לישב בסוכה, אלא כוונתם כמו שכתב הלבוש וז"ל: ועל השולחן מברך לישב בסוכה וכו', כיון שצריך לקדש על היין שתייתו הוי עיקר קביעת סעודה. והיינו ששתיית יין של קידוש שהוא צורך הסעודה הוי כמו הסעודה עצמה וע"כ מברך אז לישב בסוכה, ורק ביין דקידוש שייך האי טעמא, דעם שתיית היין נחשב "התחלת הסעודה".

ד. ולפ"ז נבוא לדון לגבי השומעים שאין שותים הכוס רק טועמין ממנו טעימה בעלמא דלכאורה הרי לא שייך בהם האי טעמא וא"כ יצטרכו לכתחילה לברך לישב בסוכה אחרי ברכת המוציא, דהא לכתחילה

ומשמע מדבריהם שאין טעימת השומעים חשיב כשתיית יין הקידוש אלא כטעימה מכוס של ברכה, וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ח הע' פ"א) בשם הגרשו"א, שהעושין כן יכונו שזו סתם ברכת הנהנין, ואילו ידי חובת קידוש יצאו ממי שעשה כב"ה. אולם בדעת הדה"ח יש לומר, דגם הוא מודה דהוי כשתיית יין הקידוש ומ"מ כיון שאין חובה לשומעים לטעום לא שייך בזה דיני קדימה.

ובתהילה לדוד סי' רע"א (ס"ק ט"ז) כתב דלגבי השומעים לא שייך דיני קדימה, דאין קדימה אלא במעשה או בדיבור ולא במחשבה, ולפ"ז א"ל דגם לאלו שמברכים בפה"ג לעצמן, חשיב טעימתם כשתיית יין הקידוש.

עכ"פ מכל אלו מבו' דשתיית היין של כל השומעים נחשבת לשתיית יין הקידוש, וא"כ י"ל דגם בהם שייך הטעם של ספר המנהגים והלבוש, וכמש"נ דשתיית יין הקידוש נחשבת לתחילת הסעודה.

אמנם עדיין יל"ע מה הדין אם השומעים רוצים לברך ברכת לישב בסוכה בעצמם אחר המוציא, אם הם יכולים לכוין לטעום רק מדין כוס של ברכה שאינו טעון ברכת לישב בסוכה על טעימה כזאת, ולא יהיה הטעימה כשתיית יין הקידוש בע"כ, אך צ"ע אם בטעימה כזאת מקיימים לכו"ע המצוה מן המובחר דבעינן שיטעמו המסובים מכוס של קידוש, דאפשר שהכונה שיהא כאילו שתו כולם כוס הקידוש, וצ"ע.

המקדש, ומוכח מזה דשתיית השומעים היא ג"כ כשתיית יין של קידוש.²

וכן נראה ממה שדנו האחרונים אם השומעים רשאים לברך בפה"ג בעצמן על טעימת היין, דהישועות יעקב (סי' רע"א ס"ק א') כתב דאם הם יברכו בפה"ג לעצמן א"כ עושים כשיטת ב"ש שמברכין קידוש קודם הגפן (ובשו"ע הרב סימן תע"ג ח' דאפי' בדיעבד לא יצא אם היפך הסדר כב"ש), וכן כתב בשולחן הטהור (סי' רי"ג סק"א), ולכאורה צ"ב שהרי הטעם דס"ל לב"ה שמברכין הגפן קודם הקידוש מבואר בגמ' (ברכות נ"א ע"ב) ב' טעמים או משום דתדיר קודם ועוד משום שהיין גורם לקידוש שתאמר, ומבואר שם בברכות וכן בסוכה דף נ"ו דבעינן ב' הטעמים ע"ש. וא"כ לגבי ברכת הגפן של השומעים לכאורה לא שייך טעם השני כיון שאין ברכתן גורם לקידוש שתאמר כיון שכבר יצאו קידוש משתיית המקדש, וע"כ דס"ל להישועות יעקב דטעימת השומעים יש לה גם דין שתיית יין של קידוש ושייך לומר שגורם לקידוש שתאמר כיון שמצטרפין לשתייתו של המקדש.

ובאמת בדה"ח בהלכות קידוש (אות ב') כתב דאין בזה חשש שעושה כב"ש כיון שאינו מחויב לשנות יין, וכן נהגו בהרבה קהילות שהשומעים מברכים בעצמם על היין וכמבואר במטה אפרים סי' תרכ"ה (אלף למטה ס"ק ע"ד) והביאו בדע"ת למהרש"ם (סי' רע"א) ובעוד אחרונים,

2 אמנם זה תלוי במה שנחלקו האחרונים באיזה אופן איירי השו"ע, דהנה עי' במג"א שם (ס"ק י"ב) שהוכיח מהלכה זו דאם נשפך כוסו של המקדש יכול לשנות מכל היין שעל השולחן, דנחשב שקידש על כל היין שעל השולחן, דכמו שהמסובין א"צ לשנות מכוס של המקדש, א"כ הוא בעצמו יוצא גם מכוס אחר, ובתוספות שבת הקשה עליו דמה ראה מהתם, דמה שכולם יכולים לשנות מכוס שלהם היינו משום דכיון דשומע כעונה ויש לכולם רביעית בכוס שלהם, נעשה כאילו כל אחד קידש לעצמו, ואין ראה שהמקדש מברך על היין של כולם, ובהגהות ברוך טעם תי' דהמג"א ס"ל דמזה שלא כתוב שדוקא כשיש לכ"א רביעית משמע דגם כשאין להם כשיעור יכולים לשנות כ"א מכוסו. (וע"ע במחצה"ש מה שתי'). ועי' ברא"ש בפסחים (סי' ט"ז) דמשמע בדבריו כהתוספות שבת. והנה לפי התוספות שבת אין שום ראה מדברי השו"ע, דהא איירי כשיש לכ"א רביעית לעצמו ונעשה כאילו כ"א קידש לעצמו, אבל להמג"א שפיר מוכח כנ"ל דגם כשיוצאין מן המקדש נחשבת שתייתם כשתיית יין קידוש.

טפי עובר לעשייתן כיון שלא ניכר הקביעות סעודה אלא אח"כ כשיושב.

והרא"ש בסוכה (פ"ד סי' ג') חולק על הרמב"ם שמקדשין מיושב, ובטעם הדבר כתב הרא"ש דאין בזה חיסרון של עובר לעשייתן, דאין לישיב מלשון ישיבה אלא מלשון עכבה, ולכן מיד בכניסה כבר מקיים המצוה, ומ"מ אינו מברך עד שאוכל כיון שאין מברכים על כל כניסה ורק על אכילה מברכים, וכיון שאחרי הברכה אוכל ומתעכב הוי עובר לעשייתן.

ולהלכה מבואר ברמ"א דקיי"ל כהרא"ש, וביאר במג"א (סק"א) דאין חיסרון של עובר לעשייתן כשמברך מיושב, דכיון דנוהגין דאין מברכין אלא על אכילה הוי עובר לעשייתן כיון שמברך קודם האכילה.

אמנם הט"ז שם (ס"ק ב') מבאר דגם לפי הרא"ש צריך לברך סמוך לישיבה שאז ניכר הקביעות סעודה, ואין בין הרמב"ם והרא"ש אלא דלפי הרמב"ם צריך לברך קודם הישיבה כיון שהוא תחילת הקביעות, ולפי הרא"ש עדיף לברך אחר הישיבה קודם עיקר המצוה שהיא האכילה, וכדבריו נקטו הפמ"ג (א"א סק"א) ובשו"ע הרב שם (ס"ב).

ולפי זה אנו הנוהגים לקדש מעומד, ולא מטעם סברת הרמב"ם שהרי בעלמא מברכין לישיב בסוכה אחר הישיבה, אלא כמו שכתבו האחרונים (מטה אפרים סי' תרכ"ה סמ"ד, כה"ח סק"ח ועוד) דמקדשין מעומד גם בסוכות כמו כל השנה וכמ"ש האריז"ל, מ"מ לכאורה לפי הט"ז והשו"ע הרב היה ראוי להסמיך עכ"פ ברכת לישיב בסוכה לישיבה שאז ניכר תחילת הקביעות, דהא לכו"ע צריך לתכופ הברכה להישיבה שהוא היכר לתחילת הקביעות.

וא"כ בשלמא המקדש אכן יושב לאחר הקידוש בעת שתיית היין, אולם השומעים שיצאו ברכת לישיב בסוכה מהמקדש לכאורה גם צריכין לישיב אחר הקידוש בעת שתיית היין, ולא ראינו מי שנוהג כן.

הדין לגבי השומעים

כשאין מועמין מכוס הקידוש

ה. אכן לפי דרך זה הוא רק אלו שטועמים מעט מכוס הקידוש, צריכים לברך לישיב בסוכה בשעת קידוש, אבל למי שאינו טועם כלל לכאור' ל"ש טעם זה, ויצטרך לברך לישיב בסוכה על הפת, ומסתימת הפוסקים משמע שאין חילוק בזה.

ואולי אפשר לומר באופן אחר בדעת הספר המנהגים והלבוש, שאף שברכת לישיב בסוכה בקידוש הוא משום שתיית היין, מ"מ שפיר יוצאין השומעים ברכת לישיב בסוכה מהמקדש, די"ל דכיון שהשומעים יוצאין קידוש מהמקדש, א"כ בזה ששותה המקדש את היין הוי התחלת הסעודה גם לגביהם, והוי שתיית המקדש התחלת הסעודה לכולם, ושפיר שייך לברך אז לישיב בסוכה, ולפ"ז אף אם אינם שותים כלל יכולים לצאת ברכת לישיב בסוכה מהמקדש, כיון דהוי התחלת הסעודה בשתייתו של המקדש גם להם.

היוצאים ברכת לישיב בסוכה מהמקדש

האם צריכים לישיב אחר קידוש

ו. ולפי דרך זה נראה ליישב, מה שקשה על אלו שנוהגין שיוצאין ברכת לישיב מן המקדש. דהנה המחבר בסימן תרמ"ג סעיף א' הביא שיטת הרמב"ם (סוכה פ"ו הי"ב) דצריך לקדש בסוכה מעומד כדי שיהיה ברכת לישיב בסוכה עובר לעשייתן דמיד לאחר הברכה יושבים, והב"ח ביאר בטעמו דאף דמקיים מצוה גם כשאוכל מעומד, מ"מ כיון שבנוסח הברכה מברכין לישיב לכן אין מברכין כשאוכל בסוכה מעומד, (וע"ש דמ"מ אסור לאכול מעומד בלא ברכה כיון שעושה דבר שחייב בסוכה).

והט"ז (סק"ב) ביאר בדעת הרמב"ם דודאי ברכת לישיב אינו מלשון ישיבה אלא מלשון עכבה, ומ"מ כל שלא ישב עדיין אינו ניכר שמתחיל קביעות הסעודה, ולכן כשמברך ברכת לישיב בסוכה מעומד מיקרי

המחויב בסוכה עראי היא, ועם אכילה היא נגדרת אחר אכילה, אם האכילה היא קבע אף היא קבע וכו', וע"ש שדייק כן מדברי רש"י שם.

וכן כתב באו"ז סי' ש"א הובא דבריו בהגהות אשרי (סוכה פ"ב סי' י"ג) דשתיית יין עם לחם חייב בסוכה ובשתיית יין עם פירות מסתפק. והובא דבריו גם בד"מ סימן תרל"ט. וכן כתב בלחם יהודה על הרמב"ם למהר"י עייאש (סוכה פ"ו ה"ו) ע"פ דברי הר"ן. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב (מהדור' רביעאה ח"ג סי"א) דבתוך הסעודה אסור לאכול חוץ לסוכה אף אכילת עראי, דכיון דהסעודה היא קבע נעשה כל הסעודה קבע והכל חייב בסוכה.

וזהו כונת הנהר שלום דכיון דע"י הקידוש התחילה קביעות הסעודה שוב אסור אפי' לשתות בלא ברכה, דהוה כשתיה בתוך הסעודה.

אם טעימת יין של המסובין

מצריך ברכת לישיב בסוכה

כיון דהוי חלק מהסעודה

ולפ"ז יש לעיין לכאורה על אלו הנהגין שהשומעים אינם יוצאים ברכת לישיב מהמקדש איך יכולין לטעום מהיין קודם ברכת לישיב בסוכה, דהא בתוך הסעודה גם אכילת עראי חייבת בסוכה.

אולם דבר זה תלוי, במה שיש לדון במה שכתבו הפוסקים הנ"ל דשתיה באמצע אכילה אסור חוץ לסוכה, ולא נתבאר להדיא אם זה דוקא בשתיית רביעית או עכ"פ מלוא לוגמיו, או אפילו טעימה מועטת אסור חוץ לסוכה תוך הסעודה, וה"ה טעימת יין של קידוש דדינו כטעימה בתוך הסעודה כנ"ל.

והנה בטעם הדבר שכתבו הראשונים דשתיה באמצע הסעודה אסור לשתות חוץ לסוכה יש לחקור אם הוא מטעם דכיון שקבע לאכול אף השתיה בתוך הסעודה הוי שתיית קבע מצד עצמה, דשתיה כזו לכו"ע

ועכצ"ל שכיון שכל הטעם שצריך לסמוך הברכה לישיבה משום שאז ניכר הקביעות, א"כ בזה שיושב המקדש לשתות היין שניכר שהוא התחיל הקביעות סעודה, די בזה גם לשומעים כיון שאוכלין בצוותא עם המקדש והתחלת הסעודה של המקדש הוי גם התחלת סעודה להם. והיינו כמש"נ די"ל דלכן גם אם אין השומעים שותים כלל מ"מ נקרא שתיית המקדש התחלת הסעודה לכולם.

ביאור נוסף בטעם השני

ז. וע"ע בנהר שלום סוף סימן תרמ"ג שכותב גם הטעם של המאמר והפמ"ג, ומ"מ כתב שם שהטעם הוא משום שתיית היין וז"ל: אלא הטעם פשוט דבשבת ויו"ט כיון שיש קידוש והוא תחלת קביעות סעודה, אי אפשר לו לשתות כוס של קידוש קודם ברכת הסוכה ע"כ. וצ"ב מדוע לא סגי ליה באחד מהטעמים. ונראה בביאור דבריו דהא דלא סגי ליה בטעמא דקידוש תחילת קביעות סעודה, דס"ל דמ"מ היה יכול לאחר ברכת הסוכה עד ברכת המוציא אם היה רוצה, דאין חיוב לברך מיד כשמתחלת הסעודה, אבל כיון דשותה כוס של קידוש מעתה חייב לברך קודם, וגם זה רק כיון שקידוש הוא תחילת קביעות הסעודה.

ונראה דכוונתו כמו שכתב המ"ב סי' תרל"ט בשעה"צ (ס"ק כ"ט) דאף להשיטות שגם שתיית יין בקביעות אינה חייבת בסוכה מ"מ באמצע הסעודה אם שותה יין חייב לשתות בסוכה (ועיין שם שמסתפק לגבי מים אם חייב בסוכה), והוכיח כן מהא דמבואר בשו"ע (סעיף א') שמצות סוכה הוא שאוכל ושותה בסוכה וכן הוא בגמ' בסוכה דף כ"ח ע"ב, וקשה לפי הדיעות שאף שתיה בקבע אינו חייב בסוכה א"כ מתי חייב שתיה בסוכה, וע"כ שבאמצע אכילת קבע גם השתיה הוי קבע וחייב בסוכה.

וכן כתב המאירי (סוכה דף כ"ה ע"א) וז"ל: וי"א שכל שתיה בלא אכילת דבר

מדבריו דאף שכבר אכל כזית ובלילה ראשונה הוי קביעות אף כזית, מ"מ מותר לאכול חוץ לסוכה פחות מכביצה דהוי אכילת ארעי ואינו נגדרת אחר אכילת הכזית דהוי קבע, וא"כ כ"ש דשתיית יין בתוך הסעודה לא הוי קבע ומותר חוץ לסוכה.

אמנם אפשר שגם לדבריו זה דוקא כשאוכל או שותה במקום אחר בהא ס"ל שאינו נגרר אחר הקביעות שעשה בסוכה ויכול לאכול אכילת ארעי חוץ לסוכה, וכן כתב השו"ע הרב שם (סט"ו) לגבי מי שהלך באמצע סעודתו לסוכת חבירו שאם נכנס לאכול שם אכילת עראי אינו מברך לישב בסוכה, וכן כתבו הדה"ח (בדיני ישיבת הסוכה) ובקיצוש"ע (סימן קל"ה סי"ג), ומבו' מזה כנ"ל דאכילת עראי חוץ לסוכה באמצע הסעודה אין עליה שם קבע. אבל כשאוכל אכילת ארעי בתוך הסעודה בסוכה, בזה י"ל דגם להשו"ע הרב הכל הוי חלק מהסעודה וטעון ברכת לישב בסוכה, (ואפשר עוד שאם עדיין דעתו לחזור לסוכה אפילו כשאוכל או שותה חוץ לסוכה הוי חלק מהסעודה, ודוקא כשעזב את מקומו לגמרי שוב לא נגרר מה שאוכל עכשיו למה שאכל קודם).

ועיין עוד מה שכתב הלבושי שרד (סוף סימן תרל"ט) לגבי מי ששכח לברך לישב בסוכה קודם שאכל שכתב המג"א (ס"ק י"ז) שיכול לברך גם אחר בהמ"ז שגם הישיבה הוא מן המצוה, וכתב ע"ז הלבושי שרד דמ"מ כל שעדיין לא בירך ברהמ"ז יברך ויאכל מעט, והובא דבריו במ"ב שם (ס"ק מ"ח). ומשמע דהטעם הוא דלכתחילה צריך לברך על אכילה, ומבואר מזה שגם על אכילה מועטת יכול לברך והיינו כנ"ל דכיון דהוי בתוך הסעודה כל מה שאוכל הוי קביעות.

אמנם בפמ"ג שם (א"א ס"ק י"ז) כתב דיברך ויאכל כזית, ומבואר דבפחות מכזית אף בתוך הסעודה א"א לברך עליו.

היא שתיה של קבע שחייבת בסוכה, או דהטעם הוא דהשתיה בתוך הסעודה הוי חלק מהסעודה וכל מה שהוא חלק מהסעודה חייב בסוכה, ואפשר שזה מה שנסתפק המ"ב בשעה"צ אם גם מים אסור לשותות בתוך הסעודה חוץ לסוכה דאם הביאור דהוי קביעות מצד עצמו אפשר שעל מים לא שייך קביעות, אבל אם החיוב מצד שטפל להסעודה שייך לומר כן גם בשתיית מים. ובלחם יהודה הנ"ל כתב להחמיר גם במים.

ונראה לפשוט שאלה זו מדברי המאירי שכתב לדבריו הי"א ששתיה נגדרת אחר אכילת קבע וחייב בסוכה, הא דקתני במתני' אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, לא היה צריך להזכיר שתיה שהרי בכלל אכילה היא, וצ"ל דאשגור לשון הוא. ואם הביאור דהשתיה בתוך הסעודה יש לה שם קביעות, א"כ צריך להזכיר שתיה כיון דזה דין נוסף דשתיית קבע חייבת בסוכה, אבל אם כל החיוב הוא משום דהוי חלק מהסעודה, שפיר מובן מה שכתב המאירי דלא היה צריך להזכיר שתיה.

ונראה דבזה תלוי גם שאלה הנ"ל אם דוקא שתיית רביעית אסור או גם בשתייה מועטת, דאם הטעם הוא משום דהוי שתיה של קבע, מסתבר דדוקא בשתיית רביעית הוי קבע, דבפחות מרביעית אינו חייב בסוכה אף אם קבע עליו. אבל אם הטעם דחייב הוא משום שנגרר אחר אכילה, מסתבר יותר דאף טעימה מועטת חייבת בסוכה.

ובעצם דינו של המ"ב ששתיית יין (או אפילו מים) בתוך הסעודה חייבת בסוכה לכו"ע, עיין במקראי קודש (ח"א סוף סי' ל"א) שהביא דבשו"ע הרב משמע דלא ס"ל כן, שכתב בסימן תרל"ט (סי"ז) לגבי לילה ראשונה שחייב לאכול כזית בסוכה אף אם ירדו גשמים, שאחר אכילת הכזית צריך להמשיך לאכול בביתו כדי שיאכל בסעודת יו"ט כביצה פת, וכתב שם עוד דאף אם אינו יורד גשמים יכול לאכול כזית בסוכה וכביצה מצומצמת תוך הבית, ומבואר

חיוב מיוחד בלילה הראשון לברך

לישב בסוכה בקידוש משום שהחיינו

ח. והנה לענין לילה הראשון משמע מראשונים ומטוש"ע דאיכא טעם נוסף למה מברכין לישב בסוכה בקידוש, דבטוש"ע סימן תרמ"ג כתבו דסדר הקידוש בליל ראשון בחג הוא יין קידוש סוכה ואח"כ זמן לפי שהזמן חוזר על היום ועל מצוות סוכה, ונקטו האחרונים שהכוונה שזה הטעם למה סוכה קודם לזמן כיון שברכת השהחיינו קאי גם על מצוות סוכה ולכן מברך ברכת לישב בסוכה ואח"כ שהחיינו, וכן נראה ממה שכתב הרא"ש (סוכה פ"ד) דבליל שני יברך קודם זמן ואח"כ סוכה, וכן פסק בשו"ע סימן תרס"א (וע"ש בנו"כ שמביאין דיש חולקים שגם בליל ב' מברך סוכה קודם זמן), והטעם דשוב אין השהחיינו עולה גם על הסוכה שהרי כבר בירך עליה בליל א'. (ואע"פ דלגבי יו"ט שני הרי דנינן כאילו היה אתמול יום חול, מ"מ אף בחול יכול לברך השהחיינו דלא גרע משעת עשיה שמדינא דגמרא מברכין אז השהחיינו על הסוכה, ומה"ט מבואר בפוסקים שאין מברכין ביום שני שהחיינו על הלולב כיון שכבר בירך ביום ראשון ולא גרע משעת עשייה), ועיין בט"ז שם סק"ג שפי' שהטוש"ע נותנין טעם על עצם מה דמברכין ברכת לישב בסוכה בקידוש וע"ש בט"ז סק"ה, אולם גם לפי הביאור של רוב האחרונים שהבינו בדברי הטור שנותן טעם על הקדמת ברכת לישב בסוכה לשהחיינו מ"מ משמע מהראשונים שמטעם זה גופא מברכין ברכת לישב בסוכה בקידוש בליל א' כיון שהשהחיינו קאי גם על מצוות סוכה וכן כתבו השכנה"ג בסימן תרס"א ובנועם מגדים.

ולפ"ז יש להקשות על אותם שנוהגים שהשומעים קידוש אינם יוצאים ברכת לישב בסוכה בקידוש אלא מברכין בעצמן לישב בסוכה אחר ברכת המוציא, וגם בלילה הראשון נוהגין כן, דלכאורה מהפכין הסדר שמברכין קודם זמן ואח"כ סוכה, ונמצא

ובמט"א סימן תרכ"ה (סעיף ס"ה) וכן בכה"ח (סימן תרל"ט ס"ק ק') כתבו דלכתחילה יאכל דווקא פת כביצה, וכן כתב בשע"ת (תרל"ט ס"ק י"ח) לגבי מי שמסופק באמצע הסעודה אם בירך לישב בסוכה או לא, שלכתחילה לא יאכל פת רק פירות ושאר דברים שאינם חייבים בסוכה, ומבואר מדבריהם דגם בתוך הסעודה אינו מברך על אכילת דברים שאינם מחויבים בסוכה.

אולם אפשר דמה שהצריכו לאכול כביצה זה דוקא לענין ברכה שאינו מברך לישב בסוכה אלא אם אוכל דבר שאכילת דבר זה בלבד טעונה ברכה ואין מצרפים עם מה שאכל מקודם, ומ"מ לגבי חיוב סוכה עדיין אפשר דנגרר למה שאכל מקודם ואסור לאכול אף פחות מכזית באמצע הסעודה חוץ לסוכה, וכן כשקובע עצמו לאכול כביצה פת כל חלק שבו טעון ברכת לישב בסוכה.

וכן נראה ממה שלא הזכירו הפוסקים שיהא אסור להפסיק בדיבור לכתחילה אחר ברכת לישב בסוכה עד שאוכל כביצה, וע"כ דמיד שטעם כבר קיים מצוות סוכה דהוי חלק מהקביעות סעודה וכבר חל הברכה.

ולפכ"ז נראה גם לגבי שתיית היין של השומעים שהוא חלק מהסעודה דראוי להקדים ברכת לישב בסוכה לשתיית היין, דגם להשיטות שע"ז לבד א"צ ברכה, מ"מ צריך לברך ברכת לישב בסוכה מיד בתחילת הסעודה כדי להכליל בה גם טעימה זו כיון שהוא חלק מהסעודה, דזה פשוט דכו"ע מודו דאסור להתחיל הסעודה בפחות מכזית ורק אח"כ לברך, דהא סו"ס כל הסעודה בעי ברכה.

אמנם ראיתי בספר מבית לוי שכתב שיכולין השומעים לטעום מכוס של קידוש גם בלא ברכת הסוכה, כיון דטעימה זו לכו"ע הוי עראי שאינו טעון ברכת לישב בסוכה, וצ"ל דס"ל דהטעימה מכוס של קידוש שאני משתיה בתוך הסעודה שכתב המ"ב שחייב בסוכה, ועדיין צ"ב.

שני הטעמים יחד כדי לברך ברכת סוכה קודם שהחיינו, וכן כתב החיד"א בברכי יוסף שם ועוד אחרונים, וכן נקט המ"ב סימן תרמ"ג בשעה"צ סק"ג.

ובקרבן נתנאל שם בסוכה כתב ביאור אחר בדברי הטור והרא"ש דמה דמסיק בגמ' דהילכתא סוכה ואח"כ זמן זה לא מטעמיה דרב דחובת היום קודם, דהא הלכה בכ"מ שתדיר קודם ואף קודם חובת היום, (ובזה מתרץ שם קו' תוס' שהקשו מסתם מתני' דתדיר קודם), והא דקיי"ל דסוכה קודם היינו מטעם הטור כיון שהזמן חוזר גם על מצות סוכה, וכדבריו כתב גם המאירי שם בתי' השני דלהלכה באמת תדיר קודם ורק כאן שהזמן חוזר על שניהן מברך קודם סוכה, וכן הוא במחזור ויטרי ובאבודרהם ובמהרי"ל ריש הלכות חג הסוכות, אמנם באורחות חיים כתב דסוכה קודם דחובת היום עדיף וכן כתב בכלבו.

ומדברי הפמ"ג בנועם מגדים (דף כ"א ע"א) וכן מערוך השולחן שם בסימן תרמ"ג ומעוד אחרונים נראה ביאור אחר, דבאמת שני הטעמים נכונים ומחמת כל אחד מהם צריך להקדים סוכה קודם זמן גם משום חובת היום וגם משום שהזמן קאי גם על הסוכה, אלא דכל שבא להפסיק עם ברכת הסוכה בין קידוש לבין זמן או לא סגי בטעמא דחובת היום קודם אלא צריך שיברך ברכת הזמן גם על הסוכה ורק משום הכי יכול להפסיק, ולכן כתב הרא"ש שבליל ב' מקדים זמן קודם סוכה דכיון דלא קאי השהחיינו על הסוכה אין להפסיק בין קידוש לשהחיינו אף שחובת היום קודם, וצ"ע דא"כ סו"ס לא סגי בטעם שחובת היום קודם ובגמ' נאמר רק הטעם של חובת היום, והרי ע"כ צריכין גם לטעם הטור דאל"כ יש חשש הפסק בין קידוש לשהחיינו, וע"ז צ"ל כפי מה שביאר רש"י שם שכל הנידון בגמ' שם קאי אברייא בסוכה דף מ"ו שמברך לישב בסוכה ושהחיינו מיד כשנכנס לסוכה (אם היתה הסוכה עשויה ועומדת דאל"כ מברך זמן בשעת עשיה) ובציור כזה הרי לא

דלא קאי ברכת השהחיינו שלהם על מצות סוכה כיון שאין יוצאין הברכה מהמקדש.

ומקודם נברר יותר טעם זה, ויש בזה שני נדונים, א', כשמהפך סדר הברכות בקידוש שמברך זמן קודם סוכה, האם יצא ברכת השהחיינו על הסוכה, ב', את"ל דהיפוך הסדר בקידוש אינו מעכב, מה הדין כשלא בירך בקידוש כלל לישב בסוכה, האם זה מעכב וצריך לברך שוב שהחיינו על הסוכה או לא.

ביאור הטעם שמקדימין ברכת סוכה קודם השהחיינו

הנה האחרונים הקשו שהטור כתב טעם אחר לסדר הברכות ממה שהובא בגמ', דבגמ' בסוכה דף נו ע"א מובא מחלוקת אם מברך קודם סוכה או קודם שהחיינו דלרב מברך סוכה ואח"כ זמן משום דחובת היום קודם, ולרבה בר בר חנה מברך זמן ואח"כ סוכה משום דתדיר קודם ולבסוף מסיק הגמ' והילכתא סוכה ואח"כ זמן, ומבואר מהגמ' דהטעם שמברך קודם סוכה ואח"כ זמן, הוא משום דחובת היום קודם ומדוע כתב הטור טעם אחר משום דהזמן קאי גם על מצוות סוכה, וביותר קשה דזה נפק"מ גם להלכה שני הטעמים, שהרי פסק השו"ע בסימן תרס"א דבליל ב' מברך זמן קודם והיינו כמו שבי' הרא"ש הנ"ל כיון דתו ל"ש עוד הטעם דשהחיינו, וקשה דלפי טעם הגמ' דחובת היום קודם אין שום נפק"מ בין יום א' ויום ב'.

ומצאנו באחרונים כמה מהלכים בזה, דהב"ח שם ובסימן תרס"א כתב דבאמת עיקר הטעם שמקדים ברכת הסוכה לזמן הוא משום חובת היום, דאי משום השהחיינו י"ל דגם למ"ד שמברך קודם זמן קאי השהחיינו גם על סוכה דבתריה, ומ"מ צריך גם להטעם של הטור שהשהחיינו קאי גם על מצוות סוכה דבלא טעם זה אין להפסיק בין קידוש לזמן כיון שהזמן קאי רק על הקידוש, ולכן בליל ב' מקדים קודם זמן כדי שלא להפסיק בין קידוש לזמן. והיינו דצריכים

לחזור ולברך זמן על הסוכה, ובשעה"צ (ס"ק ג') ציין לב"ח הנ"ל דעיקר טעם שמקדים סוכה הוא משום חובת היום, דבלא טעם זה היה מקדים זמן ושפיר קאי אסוכה דבתריה, ולכן בדיעבד כשהיפך הסדר ודאי יצא דקאי זמן אסוכה דבתריה, וכן פסק בכה"ח שם (ס"ק ה').

אמנם נראה שזה רק לשיטת הב"ח שעיקר הטעם הוא משום חובת היום, אבל למחזור ויטרי וכן לשאר הבי' הנ"ל שעיקר הטעם שצריך להקדים סוכה קודם זמן, כדי שתעלה ברכת הזמן נמי אסוכה, א"כ י"ל שזה מעכב גם בדיעבד. וכן משמע קצת מלשון המרדכי שהביא שר' מנחם כשהיה מקדש בלילה הראשון של סוכות היה מאחר שהחיינו עד לאחר קידוש ועד לאחר ברכת סוכה "כדי שיפטר" בזמן אחד אקידוש הרגל ואזמן דסוכה, וכן כתב המהרי"ל דלהכי מברך סוכה ואח"כ זמן "כדי שיפטר" שניהם בשהחיינו אחד, ומשמע דבזה שמקדים סוכה קודם זמן פוטר שניהם, אבל אם אינו מקדים סוכה קודם זמן אינו פוטר זמן דסוכה. וכן כתב בספר נוהג כצאן יוסף (הלכות סוכה אות ח'). שאם היה מקדים זמן קודם סוכה היה צריך לברך שוב שהחיינו על הסוכה ואסור להרבות בברכות ולכן יקדים סוכה קודם זמן, וכן משמע במטה אפרים סימן תרכ"ה (אלף למטה ס"ק ע"ב) ובשו"ת משאת משה (או"ח סי' ה'), וכן מבואר מדברי שכנה"ג הנ"ל דבהקדים זמן קודם סוכה אינו פוטר זמן דסוכה (עכ"פ אם לא כיון בהדיא לפטור אותו), ובשד"ח (אסיפת דינים מע' סוכה סימן א' אות ה') מביא מספר ויקרא אברהם סימן ל"ב שכתב דאם הקדים סוכה לזמן צריך לחזור לברך למחר זמן אחר ברכת לישב בסוכה דכיון דהקדים שהחיינו גילה דעתו שאין כוונתו לפטור זמן דסוכה, ועיי"ש שבסוף הספר במפתחות חזר בו דכיון דלב"ח ועוד אחרונים עיקר הטעם הוא משום דחובת היום קודם ולטעם זה ודאי שיצא זמן דסוכה, לכן לא יברך מספק.

שייך לומר דהוי הפסק, ולכן סגי לגמ' בטעמא דחובת היום קודם. ולפ"ז מיושב מה שלא הביאו בטושו"ע כלל טעם הגמ' דחובת היום קודם, דכיון דאנו נוהגין שאין מברכין בעשיה או בכניסה לסוכה אלא מברכין כולן על הכוס וכמבואר בשו"ע סימן תרמ"א, לכן כתבו רק עיקר הטעם שהוא כדי שתהא קאי זמן גם על סוכה. ודוק.

אמנם ברא"ש שם מבואר דלא כביאור זה, דכתב שהמחלוקת בגמ' קאי על מה שאמר ר' אשי חזינא ליה לר' כהנא דמסדר לכולהו אכסא דקידושא.

ועיין בשכנה"ג (סימן תרס"א ב"י סעיף א') שהק' לרבה בר בר חנה דס"ל דתדיר קודם איך יהיה לו ברכת זמן על סוכה, ותי' או דצ"ל שמכוין להדיא על הסוכה ובזה יוצא אף דמקדים זמן, ובאופ"א תי' דהמחלוקת של רב ורבה בר בר חנה איירי כשבירך בשעת עשיה שאי"צ שהחיינו על הסוכה ועל זה נחלקו אם חובת היום קודם או תדיר קודם, (וזה דלא כשיטת התוס' בדף מ"ו ע"א והרא"ש שם דאם בירך בשעת עשיה אינו מברך כלל על היו"ט אלא כדעת הריטב"א שם שאף כשבירך שהחיינו בשעת עשיה חוזר ומברך שהחיינו על החג, וכן כתבו האחרונים בדעת הרמב"ם, וכבר כתבנו שבאמת ברא"ש מבואר שהמחלוקת הוא כשמסדר ברכת שהחיינו על הכוס, ועיין בשכנה"ג סימן תרמ"א סעי' א' בטור שהאר"י בדעת הרמב"ם), אלא דצ"ע לפ"ז לפי מה שנקטה הגמ' דהילכתא סוכה ואח"כ זמן, והיינו משום דחובת היום עדיף, וא"כ לכאורה גם בליל ב' צריך לברך סוכה ואח"כ זמן, וצ"ע על מה שנפסק בשו"ע דבליל ב' אומר זמן ואח"כ סוכה, ועיין שם בשכנה"ג סעי' ג' מש"כ בזה.

הדין בדיעבד כשבירך שהחיינו

קודם לישב בסוכה

ובדיעבד אם היפך הסדר ובירך קודם זמן ואח"כ סוכה פסק במ"ב שם (ס"ק ג') שא"צ

מדבריו שאם היה מגיע זמנו היה פוטר אף שאינו לפניו, ולכן גם בסוכה פוטר אף שבירך זמן בביתו, וע"כ חלק על הרמ"א דמספק לא יחזור לברך שהחיינו על הסוכה וכדבריו כתב בדגול מרבבה שם.

אמנם הא"ר וברכ"י והבית מאיר שם חלקו עליו דגם לתוס' והרא"ש דוקא כשמברך בשעת עשיה פוטר זמן דחג משום דעושה הסוכה בשביל החג אבל לא להיפך, וכן הביאו מהאורחות חיים, ומה שהביא מהמרדכי מלולב כתב הא"ר שכונת המרדכי שגם אם יביאו לפניו אינו פוטר כיון שאין זמנו, ובבית מאיר הוסיף דכוונתו ביותר, דכיון שאינו זמנו ודאי אינו פוטר. וכן נקטו רוב האחרונים כהרמ"א שיברך שהחיינו כשיכנס לסוכה, והפמ"ג בספרו נועם מגדים כתב דמ"מ טוב להניח פרי חדש לחוש לדעת הב"ח.

ולפ"ז נבוא לדון בשאלה דידן במי ששכח לברך לישב בסוכה בקידוש, והנה לשיטת הב"ח נראה פשוט שיצא, דהא אפילו בקידוש בביתו ס"ל דפוטר זמן דסוכה, (ואפשר דזה דוקא כשכיון להדיא לפטור וכן משמע מהב"ח שם). אמנם נראה דגם להפוסקים החולקים על הב"ח מ"מ נראה בדבריהם דכל שהסוכה לפניו פוטר זמן דקידוש גם זמן דסוכה, וכן נראה גם מהב"ח שם בדעת הראב"ד דכל שהסוכה לפניו ודאי פוטר. וכן נראה מדבריו הכל בו בהלכות ברכות שהביא דעת הראב"ד שמי שלא אכל בסוכה כליל ראשון וכו' למחר צריך לברך זמן לשם סוכה כי הזמן שבירך כלילה בכוס של קידוש חוץ לסוכה לא עלתה לו כי אם ליו"ט בלבד כיון שלא קיים כלילה מצות סוכה, הילכך זמן דלילי פסחים עולה ליו"ט ולמצה ולמרור ולד' כוסות, וזמן דלילי סוכות עולה ליו"ט ולסוכה אם ישב בסוכה כלילה. ומשמע מדבריו שאילו היה מקיים מצות סוכה כלילה, עולה לו השהחיינו על זמן דסוכה ואף שלא בירך כלל ברכת סוכה בקידוש וכמו בפסח שעולה לו השהחיינו על שאר המצוות אף שאינו מברך כלל בקידוש.

נמצינו למדים לענין הנדון הא', דנחלקו הפוסקים בזה אם הסדר מעכב או לא, ולמעשה לא יברך שוב מחמת ספק ברכות.

הדין בשלא בירך כלל

ברכת לישב בסוכה בקידוש

ומעתה נבוא לנדון הב', והיינו לדעת המ"ב שפסק שאם הקדים זמן קודם סוכה שיצא בדיעבד, מה הדין אם שכח ולא אמר כלל ברכת לישב בסוכה בקידוש אם גם אז יצא בדיעבד, דמלשון הב"ח שכתב שבלא טעם של חובת היום היה מקדים זמן וקאי אסוכה "דבתריה", וכן הוא לשון הרא"ש למ"ד בגמ' שמקדים זמן קודם סוכה משום דתדיר קודם וקאי זמן אסוכה "דבתריה", ומשמע דדוקא כשאומר אחריו ברכת לישב בסוכה אז קאי זמן של קידוש אסוכה.

והנה נחלקו הפוסקים במי שלא אכל בסוכה כלילה הראשון, ובירך שהחיינו בביתו רק על היו"ט, האם למחר חוזר ומברך ברכת שהחיינו על הסוכה, דבר"ן שם בסוכה (דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף) ובעוד ראשונים הביאו בשם הראב"ד (בשו"ת סי' ח') דאם לא בירכו על הסוכה בשעת עשיה צריך לחזור ולברך, וכשם שמברכין על הלולב זמן אע"פ שכבר בירך זמן כלילה. והביאו בב"י בסימן תרמ"א וכן פסק הרמ"א שם.

אבל הב"ח בתשובה סימן קל"ב כתב דמדבריו התוס' והרא"ש נראה שחולקים על הראב"ד, שהרי כתבו שאם בירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה פוטר זמן דחג אף שאין חג לפניו, וא"כ גם כשמברך זמן דחג פוטר זמן דסוכה אף אם אין הסוכה לפניו. וכן הביא ראיה מהמרדכי שחולק על הראב"ד שכתב שמה שהזמן דקידוש אינו פוטר זמן דלולב כמו שהוא פוטר זמן דעשיית סוכה, משום דעדיין לא הגיע זמן של לולב עד למחר, [וכן מביא הרא"ש בסוכה (פ"ד סי' ב')] מ' שלמה בן שמשון שתמה על הבה"ג שכתב דזמן דקידוש פוטר זמן דלולב והלא לענין לולב מפסקי לילות מימים], ומוכח

מחייבו בחיובי החג), ולברך לישב בסוכה בלילה אינו יכול דאז לא יעלה לו השהחיינו דקידוש על הסוכה כיון שאין ניכר באמירתו שהוא על מצוות סוכה, דהא משו"ה תקנו לברך סוכה ואח"כ זמן, ואם יברך שוב שהחיינו בלילה אחר לישב בסוכה הוי כגורם ברכה שאינה צריכה, ולכן לא יקדש מבעוד יום. ומבואר מדבריו דאם אינו אומר לישב בסוכה בקידוש צריך לחזור לברך שהחיינו כשמברך לישב בסוכה⁴, (ומשמע מדבריו דכך גם הדין כשמהפך הסדר).

וכן נראה ממה שכתב הט"ז בסימן תרל"ט (ס"ק י"ז) שכתב שדעת הרמ"א שבליל יו"ט ראשון אם ירדו גשמים חייב לישב בסוכה ולברך לישב בסוכה ואף שיש ראשונים שסוברים שגם ביום ראשון פטור בירדו גשמים, וכתב דכן משמע מהרמ"א שכתב שיקדש בסוכה "כדי שיאמר זמן על הסוכה", וכן כתב בביכור"י שם דברמ"א מפורש שמברך לישב בסוכה, ולכאורה צ"ב מהיכן משמע מדברי הרמ"א שמברך לישב בסוכה בקידוש, שהרי גם אם אינו מברך לישב בסוכה מוכן דברי הרמ"א שכתב שיקדש בסוכה כדי שיאמר זמן על הסוכה, שהרי אם יקדש בביתו אינו קאי זמן אסוכה וכמו שפסק הרמ"א בסימן תרמ"א כדעת הראב"ד הנ"ל, ועיין בבית מאיר שם שהקשה כן על הט"ז. וע"כ דס"ל להט"ז דאם אינו מברך ברכת לישב בסוכה לא מהני בזה שמקדש בסוכה שהזמן יעלה גם על הסוכה, כיון דאינו מברך לישב בסוכה בקידוש, ולכן שפיר מוכח מדברי הרמ"א שמברך לישב בסוכה כשירדין גשמים בליל

אמנם בשבלי הלקט בסימן שמ"ו מבואר שאין השהחיינו דיו"ט עולה גם על הסוכה אלא א"כ בירך לישב בסוכה בקידוש, דז"ל: אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דמסדר לה אכסא דקדושתא פ"י היה כולל בין ברכה של קידוש ברכת הסוכה, והזמן פוטר שניהם הקידוש והסוכה, ומי שאינו סודרן על הכוס של קידוש צריך לברך שתי פעמים זמן אחת על הסוכה ואחת על הקידוש ע"כ. ומבואר מדבריו דאין הזמן פוטר שניהם אלא אם כולל ברכת סוכה בקידוש. וכן מבואר בבעל העיטור בתחילת הלכות סוכה וז"ל הלכך מאן דמברך ברכת סוכה בקידוש אין צריך לברך בשעת עשיה ואם לא צריך לברך ע"כ, ומפורש שאינו פוטר השהחיינו דקידוש על הסוכה אלא אם מברך ברכת סוכה בקידוש. ועי"ש בפתח הדביר (אות ו') שהגיה בדבריו מאן דמברך ברכת קידוש בסוכה, אמנם בספר תניא הביא את דברי הבעל העיטור כפי שנדפס לפנינו.

וכן נראה מהמטה אפרים שהביא באלף למטה (ס"קע"ב) את דברי המג"א שכתב בסימן תרל"ט ס"ק י"א על מה שכתב שם הרמ"א שלא יאכל בלילה הראשון עד שיהא ודאי לילה, דמ"מ קידוש יכול לעשות מבעו"י וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בלילה וכו' ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צריך להיות גם הקידוש בלילה³, וביאר המט"א את דברי המ"א דברכת לישב בסוכה אינו יכול לברך מבעוד יום כיון דאינו חייב עד שיהא לילה, ולא מהני ע"ז תוספות יו"ט לחייבו במצוות היום (וכבר חקרו אחרונים בגדר תוספות יו"ט אם

3 מדברי המג"א מוכח דלא ס"ל כהב"ח דעיקר הטעם הוא משום חובת היום שהרי כאן לא שייך האי טעמא שהרי מקדש מבעו"י ואינו יכול לברך לישב בסוכה, ומוכח דס"ל דעיקר כטעם הטור שתהא ברכת הזמן על סוכה.

4 ואין לומר דזה דוקא כשמקדש מבעוד יום כיון שאינו מקיים מצות סוכה אינו פוטר שהחיינו דסוכה, דהא קי"ל דגם בשעת עשיה יכול לברך, ומהאי טעמא נפסק בשו"ע סימן תרס"א דבליל יו"ט שני לא קאי זמן אסוכה כיון שכבר יצא מהשהחיינו שבירך מאתמול דאף בחול יכול לברך דלא גרע משעת עשיה, וכן נפסק בסי' תרס"ב לגבי לולב שאין מברכין שהחיינו ביו"ט שני דלא גרע משעת עשיה שאם בירך בשעת עשיה אינו מברך שהחיינו ביו"ט. וכן פסק בבכ"י שאם קידש ובירך לישב בסוכה וזמן מבעוד יום יצא השהחיינו דסוכה דלא גרע משעת עשיה.

מגדים דמי שבירך שהחיינו בשעת עשיה שלא יברך זמן בקידוש דלכמה ראשונים פוטר זמן דחג ומ"מ טוב להניח פרי חדש ולברך שהחיינו), כיון דלכמה ראשונים לא יצא שהחיינו דסוכה אם לא בירך לישב בסוכה בשעת קידוש, ובפרט אם לא כיון להדיא בשהחיינו גם על הסוכה, דבזה אפשר שלכו"ע לא יצא בשהחיינו על הסוכה].

נידון לפ"ז אם השומעים שמברכין

ברכת לישב בסוכה בחמוציא

יוצאים שהחיינו על הסוכה

וא"כ מכל זה חזרנו לקושיתנו על אותם שנוהגים לברך לעצמם לישב בסוכה אחר המוציא גם בלילה הראשון ואינם מברכים לישב בסוכה בקידוש, שהרי לכמה ראשונים אינם נפטרים מהשהחיינו דסוכה אלא א"כ מברך לישב בסוכה בקידוש, וגם לאלו שסוברים שנפטרים מ"מ לכתחילה ודאי צריך לברך לישב בסוכה קודם שהחיינו, ואף שלא שייך הטעם של להקדים חובת היום שהרי אינו מברך כלל לישב בסוכה בקידוש, עדיין שייך הטעם שיחזור השהחיינו גם על הסוכה, ומטעם זה הרי כתב המג"א שאין לקדש מבעוד יום בלילה הראשון ולברך לישב בסוכה בלילה על הפת כיון שצריך לומר קודם סוכה קודם זמן.⁵

ראשון, וכן ביאר את דברי הט"ז בספר ברכת הבית.

וכדעת הט"ז שמברך לישב בסוכה בירדו גשמים בליל ראשון, פסקו ג"כ בשו"ע הרב שם ס"ח ובחכמת שלמה ובחמד משה שם ובשבות יעקב ח"ג סי' מ"ה, אבל בפמ"ג ובבית מאיר ובחיי אדם ועוד הרבה אחרונים פסקו שלא יברך לישב בסוכה משום דהוי ספק, ומ"מ מברך שהחיינו ויוצא בזה גם שהחיינו דסוכה, ומוכח מדבריהם דאף דאינו מברך לישב בסוכה בקידוש נפטר בשהחיינו דקידוש גם על הסוכה וכן פסק המ"ב, אמנם בחיי אדם ובקיצושו"ע כתבו שיכוון בשהחיינו לפטור גם את הסוכה, ומדלא כתבו כן בכל קידוש משמע שכאן שאינו מברך לישב בסוכה בקידוש אינו נפטר שהחיינו דסוכה אלא א"כ מכוון לפטור אותו.⁶

היוצא לנו מכל הנ"ל דזה מחלוקת הראשונים והאחרונים אם שהחיינו דקידוש פוטר שהחיינו דסוכה אם לא בירך לישב בסוכה בקידוש, [למעשה אם שכח לברך לישב בסוכה בקידוש בלילה הראשון, נראה דודאי לא יברך שהחיינו שוב כשיברך לישב בסוכה דהרי ספק ברכות להקל, אבל מ"מ נראה דטוב לברך שהחיינו על פרי חדש ולכוון גם על הסוכה, (ועיין כע"ז בנועם

5 ועיין בתפארת ישראל בסוכה פ"ב בהילכתא גבירתא שכתב שצריך לכוון בלישב בסוכה גם אסוכה ואם פסקו הגשמים וחזרו ואוכל כזית בסוכה יברך שוב לישב ושהחיינו, ותמוה דאם ס"ל שאינו פוטר השהחיינו אם אינו מברך לישב בסוכה, א"כ מדוע יכוון לפטור אותו בקידוש. שו"ר בתפארת יעקב שם שתמה עליו.

6 ובשלמא לגבי הנשים שאינם מחויבים בסוכה אפשר שאין קפידא בזה שהשהחיינו יעלה גם על הסוכה כיון שאין מחויבים כלל במצות סוכה, ואף שמכניסים עצמם לחיוב ומברכים לישב בסוכה, מ"מ אין כ"כ קפידא שיהיה להם גם שהחיינו על הסוכה, וכע"ז הביא בהליכות שלמה (פ"ט הע' 43) לגבי אשה שלא אכלה סעודת החג בתוך הסוכה ורוצה אח"כ לאכול בה ולברך, שאין נכון שתברך האשה ברכת שהחיינו על הסוכה, דהא אף ברכת לישב בסוכה נהגו רבים שאין האשה מברכת (אף אלו שנוהגין שמברכין על שאר מצוות, כיון שאוכלין לפעמים בבית), וכ"ש שאין להן לברך שהחיינו על מצוה זו.

ובספר אורחות חיים (כהנא) בסימן תרמ"א מביא מספר חידושי בן יאיר שאשה שהדליקה הנרות בביתה שא"צ לברך שהחיינו בסוכה, ואף שמבואר ברמ"א דבשהחיינו שמברך בביתו אינו פוטר בזה שהחיינו דסוכה, מ"מ לאשה שפטורה מסוכה ודאי טפל השהחיינו דסוכה שפטורה, לשהחיינו דחג שחייבת, ויוצאין בשהחיינו דחג גם על הסוכה. ולפ"ז נראה שגם א"צ לומר סוכה קודם זמן כיון דבשהחיינו דחג פוטרין שהחיינו דסוכה.

ולפי זה מיושב גם מה שיש שנוהגין שנשים שהדליקו נרות וברכו שהחיינו שאין עונין אמן לכתחילה על ברכת השהחיינו של המקדש, ולכאורה הרי לא יצאו בשהחיינו שלהם רק השהחיינו דחג ולא השהחיינו

שיוצאים אינו מוכח שיעלה גם על הסוכה, ופשוט שגם אם המקדש מכוון על הסוכה צריכין גם הם לכוון בשהחיינו על הסוכה.

וצ"ל ליישב, דהא דבעינן לברך סוכה קודם השהחיינו בשביל שיעלה השהחיינו על הסוכה, אינו אלא להזכיר ענין סוכה קודם השהחיינו, ולכן כיון ששומעים ברכת ליישב בסוכה אף שאין יוצאים בברכה מ"מ סגי בשמיעה בעלמא שיעלה השהחיינו גם על הסוכה, וזה מחודש.

בירור המנהג איך נהנו השומעים

בברכת ליישב בסוכה ומה שורש המנהג

ט. ועתה נבוא לדון בעצם המנהג שהשומעים מברכים ליישב בסוכה על הפת, מה הוא שורשו וטעמו, והנה לכאורה היה מקום לומר דהטעם הוא דס"ל דלגבי השומעים לא הוי התחלת הסעודה אלא אחר המוציא כיון שאז מתחילין לאכול, ודוקא להמקדש ששותה יין הוי התחלת הסעודה משעת קידוש וכסברת הספר המנהגים והלבוש והנהר שלום, ולכן השומעים שאינם שותים יין אלא טעימה בעלמא, מברכים רק בשעת המוציא.

אמנם נראה דזה בודאי אינו טעם הנוהגים כן, דנראה פשוט דגם הנוהגים כן אין זה אלא רשות, דס"ל דמי שרוצה לברך בעצמו יכול, אבל לא שיהיה עדיף כן מצד הלכה,

והנה הב"ח בסימן תרמ"ג כתב דבסוכה העשויה ועומדת מברך זמן קודם סוכה שאין השהחיינו קאי על הסוכה וכן פסק שם המג"א בתחילת הסימן, ולפ"ז היה מקום לומר דה"ה לגבי בני הבית שאין הסוכה שלהם הרי היא כעשויה ועומדת שמברך זמן קודם סוכה, אבל כבר הקשו האחרונים על הב"ח דהרי גם בעשויה ועומדת צריך לברך שהחיינו על מצות סוכה ולמה לא יברכו סוכה קודם זמן, וכן הסכימו רוב האחרונים, והא"ר והביכו"י והחיי"א ועוד אחרונים כתבו גם בדעת הב"ח שמה שאמר שבסוכה העשויה ועומדת שאין השהחיינו קאי על הסוכה, היינו כשבירך בשעת עשיה שאז כבר נפטר משהחיינו דסוכה.

ולכאורה צ"ל דכיון דהמקדש בירך ליישב קודם שהחיינו, וברכה דידיה עולה גם על הסוכה, לכן גם השומעים שיוצאים מברכת השהחיינו של המקדש עולה להם גם להשהחיינו דסוכה כיון שמכוונין לצאת כמו המקדש והוא מכוון לפטור שניהם.

אמנם גם זה אתי שפיר רק כשמכוונין להדיא לפטור שניהם, אבל כשאנו מכוונין בשלמא המקדש שמברך סוכה קודם שהחיינו, ניכר שהוא פוטר גם השהחיינו דסוכה, וא"צ כונה מיוחדת, אבל השומעים שמכוונים שלא לצאת ברכת ליישב בסוכה ובזה נבדלים מהמקדש, א"כ גם השהחיינו

דסוכה דהא הדליקו בבית, (וביותר לפמ"ש לעיל לכמה ראשונים ואחרונים דגם כשמברכות בתוך הסוכה לא יצאו כיון שלא בירכו אז ברכת ליישב בסוכה), ולפי הנ"ל מיושב דהנשים פוטרין השהחיינו דסוכה גם אם מדליקים בביתם כיון דהוא טפל לחג.

אמנם הגרשז"א בהליכות שלמה (פ"ט אות ה') כתב דהנשים שהדליקו הנרות מבעוד יום, טוב שיכוונו בשהחיינו דקידוש ובעניית אמן עליה על מצוות סוכה, דבשהחיינו שבירכו מבעוד יום לא יצאו על מצות סוכה, (ונראה שם שזה מכיון שהדליקו מבעוד יום וצ"ע שהרי על הסוכה יכול לברך השהחיינו גם בחול דלא גרע משעת עשיה), וכן כתב בשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט) דבפסח ובסוכות יכולה לענות אמן על השהחיינו דסוכה כדי לצאת השהחיינו על הסוכה, (ועי"ש דמ"מ לא תברך בעצמה שהחיינו על הסוכה), וביותר כתב הגרשז"א במנחת שלמה (תנינא סי' ס' אות כ"ד) דמעיקר הדין גם אם אינן אוכלות בסוכה יכולות לענות אמן על השהחיינו דסוכה ועל ברכת סוכה כיון שהוא מסדר הקידוש וכן כתב באגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ"א). ועכ"פ אפשר לומר כן כדי ליישב המנהג לגבי הנשים.

ולענין קטנים צ"ע אם גם בהם אפשר לומר כן שאין צריכין לסדר ברכת סוכה קודם שהחיינו, אם רוצים לברך בעצמן ברכת ליישב בסוכה בהמוציא.

אמנם עדיין צ"ע לגבי הגדולים השומעים קידוש ומברכין ליישב בסוכה, והם ודאי צריכין לכתחילה לברך ברכת סוכה בקידוש קודם שהחיינו, כדי שיחזור השהחיינו גם על הסוכה.

בסוכה, ע"כ דלא ידע כלל ממנהג זה), וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ח ח') שדן בעניית אמן גם לגבי אשה שרוצה לברך הברכה בעצמה, אמנם משמע דלא היה כך המנהג, אלא אם רצונה לברך בעצמה יכולה לברך.

וכן נראה מהליכות שלמה פ"ט אות ג' שכן נהג הגרשז"א זצ"ל, ובספר איש על העדה מביא שכן נהג הגר"ש אלישיב זצ"ל. אמנם בספר מבית לוי משמע שהמנהג שהמסובין מברכין לעצמן ברכת לישיב בסוכה אחר המוציא, וכן שמעתי מהגאון הרב ר' אברהם יעקב איצקוביץ שליט"א שכן נהג חמיו הגר"ש וואזנר זצ"ל.

ולכן נראה שאלו שנהגו שהמסובין מברכין לישיב בסוכה בהמוציא, הוא משום שרצו לברך הברכה בעצמן ולכן בירכו לישיב בסוכה אחר המוציא, וצ"ל דס"ל דאף דהתחילו הקביעות הסעודה מיד בקידוש ועל כן יכולין לצאת הברכה מהמקדש, מ"מ אין חיסרון של עובר לעשייתן בזה שמברכין בהמוציא כיון שסו"ס עדיין לא התחילו לאכול.

אם עדיף לצאת ברכת לישיב בסוכה

מהמקדש משום ברוב עם הדרת מלך

י. ונברר קצת דין זה, אי איכא הידור לברך כ"א לעצמו, והנה מעיקר הדין מבואר באחרונים לגבי שאר ברכות שעדיף שאחד יוציא את כולם משום ברוב עם הדרת מלך, והוא ע"פ מה שמבואר בברכות דף מ"ב לגבי ברכת המוציא, היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן, וכן נפסק בשו"ע בסימן קס"ז, והביאור הלכה הביא מהמעדני יו"ט שכן הוא בדוקא שאחד יברך ויוציא את כולן משום ברב עם הדרת מלך, וכן הביא מהרמ"ך בהלכות ברכות (פ"א הי"ב) הובא גם בכסף משנה שם שאחד יוציא את כולן משום ברוב עם, (ועיין שם ברמ"ך שדוקא בשלשה יש הידור משום ברוב עם), וזה ע"פ מה שמבואר בברכות דף נ"ג ע"א לגבי ברכת בורא מאורי אש

והא ראייה שהרי לא הוזכר בשום פוסק שיהיה עדיף לכתחילה שהשומעין יברכו ברכת לישיב בסוכה אחר המוציא, וגם לא מצינו בספרים שכך נהגו, ואדרבה משמע מכמה אחרונים שנהגו לצאת ברכת לישיב בסוכה מהמקדש, וכן מבואר בלקט יושר לגבי קידושא רבה שהמקדש היה מוציא ברכת לישיב בסוכה גם לשאר המסובין, וכן כתב בספר שאילת חמדת צבי (ח"ג סי' כ"ד) שכן נהג החת"ס (ובזה מיישב מה שהביאו שנהגו אצל החת"ס שהנשים לא בירכו לישיב בסוכה ועי"ש), וכן כתב בלוח א"י להגר"מ"ט שהמסובין היוצאים בקידוש מפי המקדש ושומעים גם ברכת לישיב בסוכה ומכוונים לצאת, אל יברכו עוד הפעם ברכה זו אחר המוציא ולא כהטועים בזה, (ונראה שאותם ה"טועים בזה" ודאי לא כיוונו לצאת ברכת לישיב בסוכה ומ"מ בירכו שוב, דזה ודאי אין מי שיעשה כן, אלא לא היה כוונתם לצאת ברכת הלישיב מהמקדש, וע"ז כותב שזה טעות דכל שמכוין לצאת כל הקידוש ממילא יוצא כל הברכות ולכן לא יברך שוב ופשוט), ומבואר דהמנהג שהמסובין יוצאים לישיב בסוכה מהמקדש.

וכן נראה ממה שדנו במנחת שלמה (תנינא סי' ס') ובאגרות משה (א"ח ח"ד סי' ק"א) לגבי הנשים שאין נוהגות לברך על מ"ע, אם הן מותרות לענות אמן על ברכת לישיב בסוכה בקידוש, וכן לגבי הנשים שנוהגות לברך על מ"ע, שאוכלין חוץ לסוכה או בחלק הפסול שבסוכה, אם הוי הפסק בעניית אמן, וממה שלא דנו לגבי כל השומעים קידוש שאין יוצאים ברכת לישיב בסוכה אלא מברכין אחר המוציא, אם הם יכולים לענות אמן, ע"כ שהם יוצאים ברכת לישיב בסוכה מהמקדש, (וביותר משמע כן מהאגרות משה שם שכתב דנפק"מ גם לגבי האנשים באופן שבירכו לישיב סוכה ביום ונשארו בסוכה עד הלילה שאין צריכין לברך לישיב בסוכה בקידוש, וממה שלא כתב שנפק"מ לאלו שנוהגין לברך לעצמן לישיב

רוצים כל אחד מברך לעצמו, דלפי האבודרהם והמבי"ט קשה שהם מפרשים דברי הברייטא בעושיין עשר מצוות שונות ובזה אין חידוש שכל אחד מברך לעצמו, (ועיין בשו"ר ברכה סימן רי"ג שמביא חילוק זה מספר הפרדס לר' אשר ב"ר חיים).

ובזה מיושב מה שפסק בשו"ע סי' ח' ס"ה דשנים או שלשה שמתעטפין בטלית כאחת, כלם מברכים ואם רצו אחד מברך לכולן, דמשמע שיותר טוב שכלם יברכו, ובפמ"ג והגהות רעק"א הקשו שהרי יותר עדיף שאחד יברך לכולן משום ברוב עם הדרת מלך, ולפי השו"ע הרב א"ש, דכיון שכל אחד עושה המצוה בעצמו אז טוב שיברכו גם בעצמן.

ובסי' תל"ב כתב הטור דאם בני הבית בודקין שאר הבית שישימנו הברכה מהבעה"ב, ומביא את התוספתא הנ"ל דעשרה שעושיין מצוה אחת אחד יברך לכולן, ולהשו"ע הרב יבואר דכיון שהבדיקה מצוה אחת היא שכולם מחויבים בו, ע"כ צריך שאחד יוציא את כולם.

ומבואר מכל הנ"ל דלגבי מצות סוכה כשכולם אוכלים בסוכה אחת, לכו"ע עדיף שאחד מברך לכולן משום ברוב הדרת מלך, לפי האחרונים משום דלא גרע משאר מצוות, וכן לפי השו"ע הרב וכמ"ש להדיא משום דהוה מצוה שרבים עושים ביחד שאחד מברך לכולן, (אמנם נראה דבחול שהמנהג שמברכין לישב בסוכה אחר המוציא א"כ לא שייך שאחד יוציא את כולם כיון שכל אחד עושה ברכת המוציא לעצמו).

המנהג בזה אם נוהגין להקפיד

על ברוב עם

וכ"ז מעיקר הדין אבל כבר הביא המ"ב בסי' ח' (סקי"ג) משם החי"א (כלל ה' סי"ז) שלא נהגו עכשיו שאחד יוציא את כולם, משום שאין הכל בקיאים להתכוון לצאת ולהוציא, וכן כתב השע"ת (סי' ו' ס"ק' ו')

כשהביאו לפניהם אור כשישבו בבית המדרש, דלכ"ש כ"א מברך לעצמו משום ביטול בית המדרש, ולכ"ה אחד מברך לכולן משום ברוב עם הדרת מלך, והלכה ככ"ה וכן נפסק בשו"ע סי' רצ"ח, וא"כ כ"ש בדליכא ביטול בית המדרש דאחד מברך לכולן.

ולגבי ברכת המצוות נמי מבואר בתוספתא בברכות (פ"ו ה"כ) עשרה שהיו עושיין עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו, היו כולם עושיין מצוה אחת, אחד מברך לכולן, ובאבודרהם (ריש שער ברכת המצוות) הביא לשון התוספתא וכתב יראה מזאת התוספתא, שאם היו עשרה בנ"א רוצין להניח תפילין או להתעטף בציצית או לעסוק בתורה אחד מברך לכולם, וכן נוהגין בשיבת סוכה או לקידוש או המוציא שאחד מברך לכולם. וכן הוא במבי"ט (ח"א סי' קי"ז וסי' ק"פ), והובא במג"א סי' קס"ח, ובתבואות שור ביו"ד סי' י"ט, ובשע"ת או"ח סי' ו' ס"ק' ו'. וכן כתב השל"ה ביומא, והובא במג"א סי' תרי"ט (ס"ק ג'), וכן נראה מהגהות רעק"א באו"ח סי' ח' ומפמ"ג שם, וכן מבואר בעוד הרבה אחרונים.

אמנם בשו"ע הרב סי' רי"ג ס"ו מחלק בין מצוה שכל עושה בפני עצמו, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, או לובש תפילין, ואז הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם, כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו, כדי להרבות בברכות הצריכות וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה. אבל במצוות שכולם מקיימים ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד יברך לכולן וכן אם יושבים בסוכה אחת.

והיינו שמפרש דברי התוספתא הנ"ל עשרה שעושיין מצוה אחת אחד מברך לכולם, היינו כשעושיין מצוה ביחד, ומה שנאמר שם עשרה שהיו עושיין עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו, היינו שעושיין מצוה שכל אחד עושה בעצמו שאז אם הם

בברכת בשמים ובורא מאורי האש שמברכין כ"א לעצמו.⁷

וכן יש שנהגו לגבי ברכת היין של קידוש שכ"א מברך הגפן לעצמו אף שיוצאין מהמקדש גוף הקידוש, אולם בזה יש גם עוד טעמים וכמבואר במטה אפרים משום דכיון שעומדין בקידוש, וי"א דלא הוי קביעות ואין להוציא ברכת הנהנין אלא א"כ ישבו לאכול, וכן משום חשש שמא יעשו הפסק וכדברי השו"ע הרב הנ"ל וכן הוא בא"א (בוטשאטש), וכן באותם שנוהגים שלא לברך ברכת הגפן לעצמו, יש עוד טעמים וכמו שהבאנו לעיל (אות ד') מהישועות יעקב דאם מברכין הגפן לעצמן עושין כב"ש דמברכין קודם קידוש ואח"כ הגפן, וכן כמו שכתב הדה"ח דהוה כגורם ברכה שאינה צריכה.

ולפ"ז נראה שאלו שאין נוהגין בכל הברכות (בברכת הגפן של קידוש, ונר ובשמים של הבדלה) לברך בעצמם, אלא יוצאים תמיד הכל מהמברך, א"כ לכאורה יש להם גם לצאת ברכת לישיב בסוכה מהמקדש, ובפרט דעיקר ברכת לישיב בסוכה הוא בשעת קידוש וכנ"ל.

תמצית הדברים

א. מבואר בשו"ע שבשבת ויו"ט מברכין לישיב בסוכה בקידוש, ומסתימת הפוסקים משמע שגם השומעים צריכים לברך לישיב בסוכה בשעת קידוש.

ב. הטעם הפשוט שמברכין לישיב בסוכה בקידוש, נראה מהפוסקים וכן כתבו המ"ב והפמ"ג, דזה משום דקידוש הוי התחלת הסעודה כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה, ולכאורה טעם זה שייך גם להשומעים דגם להם הוי התחלת סעודה. וליישיב המנהג שהשומעים מברכים אחר

דעתה נהגו שלא יצא אדם בשמיעה מחבירו, וכן מבואר בעוד אחרונים, וכן כתב המג"א בסמ"ח תרי"ט (סק"ג) לגבי השתחיינו של יוה"כ שכל אחד מברכו לעצמו ושם כתב דכן נהגו לגבי ברכת הלל ולולב.

וכן כתב המ"ב בס"י רי"ג (ס"ק י"ב) לגבי ברכת הנהנין שהרי הדין לגבי ברכת המוציא שאם ישבו לאכול ביחד שאחד מברך לכולן, וע"ז כתב שברוב המקומות אין נוהגין להוציא אחד את חבירו משום טעם הנ"ל שאין הכל בקיאות להתכונן לצאת ולהוציא. ובשו"ע הרב סי' קס"ז כתב טעם אחר דמשום שההמון לא היו נזהרין מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה, לכן הנהיגו לברך כ"א לעצמו, וע"ש דהוי כאילו קובעים על דעת שלא להצטרף ולכן פטורין מהידור זה שאחד יוציא את כולן.

אמנם בשופר ובמגילה המנהג שכולן יוצאין מהבעל תוקע או מהבעל קורא, ולפי השו"ע הרב הנ"ל היינו משום דכיון דכולם עושים המצוה יחד לכן צריך שיברך אחד לכולן משום ברוב עם, אמנם לשאר אחרונים דאין חילוק בזה, ובכל המצוות עדיף שיברך אחד לכולן, שוב קשה למה לענין הלל ולולב נוהגין לברך כ"א לעצמו ולענין שופר ומגילה אחד מברך לכולם, וצ"ל דכיון דכבר יוצאין מהבעל תוקע והבעל קורא לענין התקיעה והקריאה לכן כבר יוצאין ממנו גם הברכה, וכן כתב הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ד סי' ל"ג).

ולפ"ז צ"ע על אלו שנהגו בברכת לישיב בסוכה שכל אחד מברך לעצמו, דכיון דעל כרחך סומכין על המקדש לענין הקידוש, למה בברכת לישיב מברכין לבד, ונראה דדוקא לענין שופר ומגילה שהוא הברכה על השופר והמגילה עצמו בזה לא חילקו ויוצאין מהמברך, אבל לענין שאר הברכות מברכין כ"א לעצמו, וכמו דיש שנוהגין

7 ובה"ז גם טעם מנהגינו לגבי ברכת הרב את ריבנו שאחר המגילה, שנוהגין שכ"א מברך לעצמו, ולכאור' מ"ש מברכות המגילה, דיוצאין מהבעל קורא, אלא דכיון דמבואר בר"ן שאין ברכת הרב קאי על המגילה, ולכן לא הוי כמגילה עצמה שיוצאין מהבעל קורא, ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' מ"ח) שהאריך בזה.

ולכו"ע א"צ סוכה, וצ"ל דס"ל דלא הוי כשתיה בתוך הסעודה שצריך סוכה.

ו. לגבי לילה הראשון מבואר בראשונים ובטוש"ע טעם נוסף שמברכין לישב בסוכה בקידוש, כיון שצריך לברך לישב בסוכה קודם השהחינו, כדי שיחזור השהחינו בקידוש גם על ברכת לישב בסוכה, ובכמה ראשונים ואחרונים מבואר דאף בדיעבד לא יצא השהחינו דסוכה, אם לא בירך לישב בסוכה בשעת קידוש, ולפ"ז צ"ע על השומעים שמברכים לישב בסוכה אחר המוציא אף בלילה הראשון, והרי צריך להקדים ברכת סוכה להשהחינו, כדי שתעלה השהחינו על הסוכה, וליישב המנהג נראה דאף דאינם מברכים לישב בסוכה קודם השהחינו, כיון דשומעים ברכת לישב בסוכה מהמקדש קודם השהחינו, סגי בזה שיחזור השהחינו גם על הסוכה.

ז. ולמעשה יש בזה חילוקי מנהגים, ומלוח א"י להגרימ"ט נראה שהמנהג שהשומעים יוצאים ברכת לישב בסוכה מהמקדש, וכן נהגו הגרש"א וצ"ל והגרי"ש אלישיב וצ"ל, וממנחת שלמה ומאגרות משה נראה שלא ידעו כלל על מנהג שיש שמברכים לישב בסוכה אחר המוציא, אבל מספר מבית לוי נראה שהמנהג הוא שהשומעים מברכין לישב בסוכה אחר המוציא, וכן נהג הגר"ש וואזנר וצ"ל, וכן יש נוהגים מאנ"ש בירושלים.

ח. הטעם שנהגו שהשומעים מברכין לישב בסוכה אחר המוציא, נראה דא"ז מפני דס"ל דלכתחילה צריכים לברך אחר המוציא דלא הוי התחלת הסעודה לגבי השומעים עד ברכת המוציא, כיון שלא הוזכר כלל בפוסקים שהשומעים צריכין לברך לישב בסוכה אחר המוציא, ובהכרח דאינו משום דעדיפא מצד הלכה לעשות כן, אלא נראה דהוא מפני שרצו לברך הברכה בעצמן.

ברכת המוציא, י"ל דאף דהוי התחלת הסעודה ושייך לברך אז ברכת לישב בסוכה, מ"מ יכול לאחר הברכה עד ברכת המוציא כיון שעדיין אינו אוכל.

ג. יל"ע על השומעים שמברכין לישב בסוכה אחר המוציא, דהטעם שמברכין קודם המוציא, מבואר בפוסקים שזה כדי שיתחיל בסעודה, וכיון דכבר היה התחלת הסעודה בקידוש אין צורך להפסיק בברכת לישב בסוכה אחר המוציא. וצ"ל דלא חילקו בברכות ובכל אופן מברך המוציא קודם ברכת לישב בסוכה.

ד. בספר המנהגים ובמטה משה נראה דהטעם שמברכין לישב בסוכה הוא משום שתיית היין, אמנם נראה דאין הכוונה משום דהיה שתיית קבע שטעונה ברכה, אלא כמ"ש הלבוש דכיון דשתיית יין של קידוש הוי צורך הסעודה, ולכן היא חלק מהסעודה וטעונה ברכת לישב בסוכה. ולפ"ז יל"ע לגבי השומעים אם שייך טעם זה, אמנם מדלא הזכירו הפוסקים שהשומעים צריכים לברך לישב בסוכה אחר המוציא, נראה שגם להשומעים שייך הטעם, וי"ל דכיון דטועמין מכוס הקידוש, מצטרפין טעימתם לשתייתו של המקדש, והוי טעימתם כשתיית יין הקידוש שמצריך ברכת לישב בסוכה, ולפ"ז דוקא אם טועמין מיין הקידוש מברכים בשעת קידוש, עוד י"ל דאף כשאין טועמין מיין הקידוש, שפיר מברכים לישב בסוכה בשעת קידוש, דנגררים אחר הבעה"ב המקדש, וכיון דהוי התחלת סעודה למקדש, הוי התחלת סעודה גם להם.

ה. עוד יל"ע במה שטועמין מהכוס לפני ברכת לישב בסוכה, דאף דהוי טעימה בעלמא מ"מ לכאור' הוי כשתיה בתוך הסעודה, ומבואר בכמה ראשונים וכן כתב המ"ב, דבתוך הסעודה אסור אפילו לשתות שתיית עראי חוץ לסוכה, אמנם בספר מבית לוי כתב דיכולין השומעים לטעום לפני ברכת לישב בסוכה, דטעימה זו הוה עראי

חילוקי מנהגים אם יוצאין גם שאר הברכות, או דמה שיכולין השומעין לברך בעצמן, מברכין בעצמן, ולכאורה נראה שהנוהגין בשאר ברכות לצאת מבעה"ב, יש להם לצאת גם ברכת לישיב בסוכה מהמקדש.

י. וכבר כתבנו בהקדמה דכ"ז כתבתי רק לעורר וללבן הדברים, אבל פשוט דלמעשה מי שיש לו מנהג ברור בזה, יעשה כפי מנהגו.

ט. מעיקר הדין מבואר בפוסקים לגבי שאר ברכות, שעדיף שאחד יברך לכולן משום ברוב עם הדרת מלך, וכן הוא בברכת המצוות לרוב אחרונים, ולשו"ע הרב דוקא במצוות שעושין רבים ביחד כגון תקיעת שופר וקריאת מגילה, וכן כתב לגבי ישיבה בסוכה, אמנם הובא בפוסקים שהמנהג שמברכין כ"א לעצמו, כיון שאין הכל בקיאים לכוון לצאת ולהוציא, אמנם כשיוצאין קידוש או הבדלה מאחר, בזה יש



תשובה מהרה"ג ר' יהושע שמעון בריזל שליט"א בענין הנ"ל

בס"ד יום ב' ח"י מנ"א תשע"ו

כבוד ידידי היקר הרב ר' שלמה צבי שליט"א בן אחי הרה"ג רבי דוד אריה שליט"א.
שלום וברכה וכ"ט.

בנוגע למה ששאלת בסעודת שבת ויו"ט בימי חג הסוכות שהמקדש מברך ברכת לישוב בסוכה בשעת קידוש, מה הדין לגבי אלו היוצאים ידי חובת קידוש מהמקדש האם גם יוצאים ממנו ברכת לישוב בסוכה או שצריכים לברך בעצמם בשעת בציעת הפת.

הנה בפשטות צ"ל שיוצאים ידי חובת הברכה מהמקדש כמו שיוצאים ברכת קידוש ושהחיינו, אכן בעת שכתבתי ודנתי בדין טעימת היין בקידוש בליל ש"ק שאינו פוטר ברכת הגפן אם ישנה מקומו, (עי' בקובצי באו"י גליונות ק' - ק"ג בארוכה), בררתי גם בנדון זה איך המנהג, ונוכחתי לראות שבדרך כלל (עכ"פ רובא) גם אלו היוצאים ידי חובת ברכת הגפן מהמקדש - וטועמים יין הקידוש מבלי שיברכו בעצמם - בכל זאת לגבי ברכת לישוב בסוכה מברכים הם בעצמם בשעת ברכת המוציא, [אם כי גם שמעתי אז שישנם שנוהגים לצאת גם ברכת לישוב בסוכה, ואע"פ ששם בגליון ק"ב עמוד קמ ד"ה ויש כתבתי זאת לאלו שמברכים בעצמם הגפן, בכל זאת נתברר לי שרבים מאלו שאינם מברכים בעצמם ברכת הגפן, בברכת לישוב בסוכה מברכים בעצמם בשעת ברכת המוציא], ואלו שמברכים בעצמם על היין פשוט שכולם מברכים לישוב בסוכה בשעת ברכת המוציא.

ואמרתי אז לבאר מדוע מחלקים הם בין ברכת הגפן ושהחיינו לברכת לישוב בסוכה, בסברא פשוטה, שהרי באמת זמן הברכה הוא בעת קביעת הסעודה, והמקדש כיון ששותה מלא לוגמיו, לפחות - ולמעשה שותה הרבה יותר מרביעית -, על כן דינו שתחילת וקביעות הסעודה הוא בעת הקידוש, משא"כ אלו שאינם שותים רק טועמים בלבד, אי אפשר להקרא טעימתם כתחילת וקביעת הסעודה - וכמו שהארכתי בנדון זה שם בנוגע לנדון הנ"ל, (עי' בקובץ באו"י הנז') - ובפרט שבדרך כלל המה יוצאים מהסוכה לנטילת ידיים על כן בודאי שאי אפשר לתת על הטעימה דין קביעות, ולכן דינם לברך ברכת לישוב בסוכה בשעת תחילת הסעודה שהוא בשעת ברכת המוציא.

ואף שאין קידוש אלא במקום סעודה ומשום כך חל על המקדש לברך לישוב בסוכה בשעת קידוש, זה נכון לגבי המקדש שכאמור שותה לפחות מלא לוגמיו לכן הוי כבר התחיל אצלו קביעות הסעודה, אבל אלו שאינם רק טועמים מהיין לא שייך לתת עליהם דין קביעות לגבי חיוב ברכה בסוכה, אע"פ שאי אפשר להם לגשת לסעודה בלי קידוש, ואין קידוש אלא במקום סעודה, מכ"מ הסעודה עצמה עדיין לא התחיל אצלם, וכידוע שלהלכה נקטינן שאינו מתחייב בברכת לישוב בסוכה על עצם קביעות ישיבה בסוכה אם אינו אוכל ושותה, והגע עצמך אלו שגם אינם טועמים כלל מיין הקידוש - שהרי אין חיוב לטעום רק לחביבות מצוה - וכי נימא גם עליהם שכבר התחיל הקביעות לחייבם בברכת לישוב בסוכה, הרי נקטינן שמבלי אכילה ושתיה אין מברכים, ובפרט שבדעתם עוד לצאת מהסוכה לפני הסעודה, איך שייך לומר שכבר הוקבעו בישיבה בסוכה לסעודה כשדעתם עדיין לצאת, זאת ועוד שהרי לא נהוג להתיישב עד הסעודה עצמו - וכמו שכתבת לשיטת הרמב"ם - לכן אינם יוצאים הברכה ומברכים בעצמם בשעת הקביעות בבציעת הפת.

עכ"פ לפי המציאות כיום שיוצאים מהסוכה לנט"י בודאי יש בזה שאלה של הפסק, כאשר דנו הפוסקים על כל יציאה באמצע הסעודה, ואף שנקטינן כדבר פשוט שיציאה לצורך הסעודה - להבאת מאכלים וכדומה - אינו הפסק ועושים כן לכתחילה, מכ"מ בנד"ד שהשומעים לא שתו רביעית יין נראה שאינו כ"כ פשוט לומר שאינו הפסק, ובאמת לכאורה יש לדון בכל סעודה, במי שהתחיל לאכול ובירך לישב בסוכה, ולפני שאכל כביצה יצא מהסוכה, אף לצורך הסעודה, דנראה כיון שעדיין לא אכל כשיעור קביעות לא חל הברכה, ולכאורה בכה"ג צריך לחזור ולברך לישב בסוכה, וחפשי ולא מצאתי מי שידון בזה, אמנם לפום ריהטא נראה כמו שכתבתי כיון שאנן לא מברכין רק באכילת כביצה נמצא שהברכה לא חל עדיין והוא כמברך על מצוה ומפסיק לפני התחלת קיום המצוה, ויתכן שאלה זו באופן שבירך לישב בסוכה והתחיל לאכול, והתחילו לרדת גשמים ולא הספיק לאכול רק חצי כזית, ונכנס לביתו ואח"כ הפסיקו הגשמים, וחזור לסוכה, לפוסקים הסוברים שאינו צריך לחזור ולברך, מה הדין בכה"ג, (אך אולי י"ל כיון שבדעתו לקבוע שם סעודה ולאכול יותר מכביצה התחיל כבר הקביעות מראש וצ"ע), עכ"פ לכתחילה לצאת מהסוכה לפני שאוכל או שותה יין של קידוש כשיעור בודאי שיש להחמיר, ועל כן נהגו שלא לצאת ברכת לישב בסוכה מהמקדש, ולברך בעצמם בעת בציצת הפת.

[ולכאורה יש להתבונן מדוע לא מצינו בפוסקים שיתעוררו בזה, לצוות לברך הברכה כל אחד לבדו בעת בציצת הפת, והערתי זאת בקובץ הנז', אכן כעת חשבתי שאפשר לומר דכיון שבזמנם עדיין לא היה להם ברזי מים בתוך הבית, והוצרכו לשאוב המים מן הבאר והבור, והנט"י היתה בדלי וקערה, בפשטות היו המים תמיד צמודים למקום הסעודה, ולא היו צריכים לצאת מן הסוכה לצורך נט"י, (ובפרט שבדרך כלל היה אז הסוכה מחוץ לבית, והוכרחו ליטול הידיים בסוכה משום קידוש במקום סעודה), ועל כן סמכו כולם על המקדש לומר שנחשב כבר כהתחלת הסעודה לכל המסובין כי הרי שם מקומם ואינם זזים משם, וראש הבית קידש לכולם, אבל בזמנינו שצריכים לצאת מן הסוכה ליטול ידיים, קשה לומר שכבר התחיל הקביעות כאמור].

ובזה יובן לך גם מה שנתקשית מדוע לא יברכו ברכת לישב בסוכה לפני ברכת המוציא כיון שכבר הוקבעו ע"י הקידוש, וזה אינו כאמור שלגבי חיוב ברכה בסוכה עדיין לא הוקבעו אלו כמו שנתבאר. וגם פשוט מהאי טעמא שלא שייך לומר דטעימת היין של קידוש הוי כשתיה באמצע הסעודה לאוסרו לשתות חוץ לסוכה, כמו שעלה על דעתך, שכאמור דלגבי קביעות לענין סוכה עדיין לא התחיל לאלו שלא קידשו בעצמם.

ולענין המקדש עצמו אם שכח בשעת קידוש לברך לישב בסוכה ששאלת אם יברך לישב בסוכה לפני המוציא, בפשטות היה צריך להיות כן, וכמו כל אדם אם שכח לברך בשעת המוציא שמברך באמצע הסעודה כאשר נזכר ואינו צריך לאכול מיד אחר הברכה (רק דנו הפוסקים באופן שכבר גמר סעודתו ע"י מג"א סימן תרל"ט ס"ק מ"ח וע"ש בכף החיים ס"ק ק), וא"כ גם בנד"ד אינו צמוד לאכילת הפת, ולכן יכול להיות שיש חשש הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, אכן נראה שיותר טוב שיברך כמו כולם אחר המוציא, דבאמת כבר דנו הפוסקים אמאי מברכים בכל סעודה אחר המוציא ולא קודם, ולהלכה כבר כתב המחבר סימן תרמ"ג סעיף ג' שהיו צריכים לברך קודם המוציא (כשיטת מהר"ם), אך נוהגים לברך אחר ברכת המוציא (כשיטת הרא"ש סוכה פ"ד סימן ג'), כדי שיתחיל בסעודה ואח"כ יברך, ואינו הפסק, כמבואר כ"ז במג"א שם ס"ק ב', ועל כן נראה שגם למקדש כיון שעשה הפסק ויצא מהסוכה - אע"פ שהפסק זה אינו מחייב לברך שנית - מכ"מ כיון שבכל זאת הפסיק והסעודה עצמה מתחלת כעת בברכת המוציא יותר נכון זמנו לפי המנהג לברכו בתחילת הסעודה כנהוג

מלברך לפניו כן נראה לכאורה, ואיך שיעשה יצא כמבואר בפוסקים ואינו הפסק כיון שהוא צורך הסעודה.

ונראה עוד שאף אם יטול ידיו בתוך הסוכה, מכ"מ התחלת הסעודה הוא בעת הבציעה, ואז זמנו, כיון שלא בירך בשעת קידוש, וביותר לפי מה שמסביר הב"ח שם בסוף הסימן שיטת הרא"ש מדוע נוהגים לברך אחר ברכת המוציא, וז"ל דמשום הכי נהגו לברך תחילה המוציא ואח"כ על הסוכה, כדי שתהיה הוכחה שהוא מברך לישב בסוכה בעבור הסעודה, שאם היה מברך תחילה על הסוכה היו טועין לומר שעל כל כניסה וכניסה צריך לברך על הסוכה ע"ש, ולכן נראה שגם בנד"ד אם יברך על הסוכה לפני המוציא יכולים לבוא לטעות זה, כיון שיראו שמברך קודם, ומשום כך נראה שבכל אופן ינהג כמו שאר המסובים ויברך על הסוכה אחר ברכת המוציא.

ואלו הנוהגים לצאת מהמקדש גם ברכת לישב בסוכה, ונתקשית הרי אינם מתיישבים עד הסעודה עצמה, נראה פשוט שצריכים לומר שלא נקטו כהרמב"ם בזה, ובאמת כך נהגו עלמא בקדושה רבה וכדו', בצבור גדול וסוכה קטנה שלא שייך שכולם ישבו, ואוכלים מיני מזונות וכו' ומברכים לישב בסוכה אע"פ שכל סעודתם בעמידה, ואע"פ שהביכורי יעקב כתב לחוש לכתחילה לשיטת הרמב"ם, כנראה שבשעת הצורך אינם חוששים לזה, ואולי יש לומר שלגבי קידוש כיון שהבע"ב - המקדש - קובע הסעודה בישיבה נגררים כולם על ידו שיקרא קביעות, כיון שכולם יוצאים ממנו ידי חובתם, ומוכנים להתיישב לקביעת הסעודה כאשר יטלו ידיהם.

ומה שנתקשית על השומעים שמברכים בעצמם לישב בסוכה שנמצא שמהפכים הסדר, פשוט מאד שאין זה נקרא מהפך הסדר כיון שהסדר שהוקבע הוא לשעת הקידוש.

ומה שהבאת מהפוסקים הסוברים שאין ברכת שהחיינו עולה למצות סוכה רק אם מסדר ברכת לישב בסוכה בקידוש, (וכן ראיתי בספר שו"ת ויקרא אברהם או"ח סימן ל"ב שדעתו דמי שטעה בליל סוכות ואמר ברכת לישב בסוכה אחר שהחיינו, צריך למחרת בקידושא רבה לברך שהחיינו אחר ברכת לישב בסוכה ע"ש), והקשית שלפ"ז המברכים לישב בסוכה בעת בציעת הפת יצטרכו לברך אז - בלילה הראשון - שהחיינו, אע"פ שהמקדש בירך שהחיינו אחר לישב בסוכה והשומעים כיוונו לצאת, כיון שלא כיוונו לצאת ידי חובת ברכת לישב בסוכה בשעת קידוש, הוי אצלם כקידוש בלי ברכת לישב בסוכה, פשוט מאד שזה אינו, דכוונת הפוסקים הוא משום דבכה"ג לא כיוון בברכת שהחיינו רק לחג ולא למצות הסוכה, אבל אם יכוון בהדיא בברכת שהחיינו גם למצות סוכה ודאי שיצא, ולא גרע מהמברך בשעת עשיית הסוכה שג"כ אינו מברך אז לישב בסוכה, (וכן מוכח שם בויקרא אברהם שכתב וז"ל מדהקדים שהחיינו גלי אדעתיה דלא בירך רק על הרגל בלבד ואכתי שהחיינו על הסוכה לא בירך ע"ש), ולכן בנד"ד שהמקדש בירך לישב בסוכה קודם שהחיינו וכוונת השומעים ג"כ לצאת ידי ברכת שהחיינו על כל מה שבירך בודאי שיצאו יד"ח שהחיינו. בברכת עלה והצלח

דודך

יהושע שמעון בריזל

★ ★ ★

הרב יעקב יצחק רבינוביץ

לע"נ אבי מורי ורבי הרה"ח חנניה יוסף הכ"מ בן הרה"ח אריה מרדכי ז"ל
הנו"מ מרת בת שבע ע"ה נלב"ע י"ט אלול תשע"ו ת.נ.צ.ב.ה.

בחשש זיעה בתנורים שלנו

בגליון קפ"ו כ' ידידי הרה"ח ר' יעקב בלוי שליט"א בענין זיעה בתנורים שלנו, והרחיב בבירור מקצועי ונפלא במציאות הדבר למעשה ושכפשוט יש לו דין זיעה גמורה, ועפ"ז תמה קצת על מה שהיקל מו"ר הגאון הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א לגבי זיעה בתנורים שלנו. הנה אכן אמר לנו כן לפני כו"כ שנים שיש להקל בדיעבד באם אפו זה אחר זה, מכיון שיש סברות רבות להקל בזה. ואכן במשך השנים העלו בבית מדרשינו הרבה מהסברות להקל בזה, ורובם יסודותם בדברי האחרונים וכדלהלן, ויש לכנסם למקום אחד, ובתוספת נופך. והדברים יובנו ביותר עפ"י הקדמת הבירור המקצועי הנ"ל. ונצטרך לקצר ביסודות ומקורות הדברים שלא יתארכו הדברים ביותר.

השינויים בתנורים שלנו

בחכמה שלא יכנס דרך שם אויר. ולכן אין רואים שם זיעה.

ועפ"ז יש שנטו להקל בחשש הזיעה אצלינו מכיוון שאין נראה שם זיעה, וע"ז יצא ידידי הנ"ל בגליון הקודם בבירור מקצועי שכן יש זיעה בתנורים שלנו, ואף בכוחה להתעבות לטיפה ולממש, אלא שאינה נראית לעין מחמת רתיחת הזיעה. ובכן יש בכוחה לאסור.

ברם יש להעיר שיש כאן נתון נוסף, והוא שמסתבר שבפועל רוב לחלוחית הזיעה שבשם מתייבשת במהרה מחמת החום הגדול השורר שם [וכעין שהתבאר בבירור הנ"ל כשהוא נגד אש מגולה], וחלק זה כבר אין בכוחה להתעבות לממש. ואין דינה כזיעה האוסרת אלא כעשן. ויתבאר בזה עוד בהמשך.

ועפ"י הקדמה זו נתחיל בנידונינו.

איך הזיעה אוסרת

ועיקר נידונינו הוא לגבי אפיה בזה אחר זה וכנ"ל בדברי מו"ר. ויש להקדים שכדי לאסור בזא"ז דרוש כמה שלבים יחד שהם יגרמו את האיסור, והם: א. שיצא זיעה מהמאפה או התבשיל הראשון ובאופן

ונקדים סקירה קצרה¹, בנידון שינויי סוגי התנורים כבר דנו הרבה אחרונים כפי זמנם, וכן בדור האחרון לפי שינויי התנורים החשמליים שבזמנינו. והשינויים שלנו הם: א. בעבר היה עיקר הנידון ב"בישולים" של בשר ושל חלב (במקום הכיריים שבזמנינו), ושל חמץ (שהוא כאיסורא). ובזמנינו בד"כ הנידון הוא ב"מאפים" (ועכ"פ אחד מההפכיים) של בשר או חלב (שהם היתרא). ב. בעבר נוצר החום ע"י האש שמלמטה, והתנורים גם היו גדולים, (ולפעמים כעין תנורים כפולים) ובכן היו מקומות בתנור שלא היה רותח כשיעור ליבון, משא"כ בשלנו שהוא קטן, ושל מתכת, וכל דפנותיו רותחות מאד. ג. והוא העיקר לנידונינו, בעבר היה בהכרח נקב בתנור ליציאת העשן והאדים, ולהכנסת אויר כדי שיתקיים האש, גם הרבה מהתנורים היו פתוחים מלמעלה, ואף אלו שסגרו לא היו סתומים לגמרי, והיה נכנס שם אויר, וכל זה גרם שיהא זיעה בפנים התנור. משא"כ בשלנו שהפתח נסגר בקל הרמטית ע"י גומי, ואין נכנס אויר, ויש נקב קטן בגבו ליציאת העשן והאדים, ונעשה

1 יש לציין שנסתייענו הרבה במקורות הדברים שבס' הנפלא הלכות בשר בחלב (הופשטטר), ושם מובאים רוב המקורות לדברינו, ומשם תדרשנו.

שמתקרבת אל גג התנור (שמאחוריו יש גוף חימום) היא נשרפת יותר, ויתכן שכשמגיע אל הגג כבר דינה כזיעה מועטת שהתבאר לעיל (שלב א') שאין אוסרת. 2. ומכש"כ במאפים רגילים שזיעתם מועטת, שמסתבר שמתמעטת הרבה יותר. 3. יש לדון בזיעה שלא נשרף ממשותה לגמרי, אבל אין בכוחה להתעבות לטיפה ממש (כנ"ל בסוף ההקדמה), אם עדיין נשאר דינה כממש, והבן. **שלב ג'.**

שהזיעה יבליע טעם בתנור. בזה יש לפקפק: 1. כמה אחרונים (מהרש"ם ג רח) ועוד, ועפ"י דבריהם באחרוני זמנינו) צירפו להקל בתנורים שלהם (מדין ספק ספיקא) את ספיקת הרא"ש שקדירה חמה אולי אין מקבלת זיעה, דהיינו שאין זיעה נבלעת בה. (ובהמשך יתבאר דבריו יותר), ובכן ה"נ תנורים שלנו אין מקבלים זיעה. 2. יש לצדד דספיקת הרא"ש הוא רק בקדירה שאין חומה רב כ"כ (כי הרוטב מעכבו מלהגיע לדרגת ליבון), אבל כגון בטס מלובן, שחומו רב, לא הסתפק בזה, ופשיט"ל שאינו מקבל זיעה (בהמשך יתבאר הדברים יותר), ובכן ה"נ תנורים שלנו.

3. התבאר בטוש"ע (צב ו עפ"י סברת הראשונים) טיפת חלב שנפלה על קדירה שכנגד אש אין אוסרת, משום שהאש שורפת ומייבשו מייד, אך רק כמעט חלב ולא הרבה. והביאו כמה אחרונים דברי הגמ"ר דהרבה היינו ד' או ה' טיפות, או כף או חצי כף. ונמצא דאין גדר ברור מהו שיעור הרבה ופשוט דתלוי בכמה נסיבות, דהיינו: גודל האש (שו"ר שכע"ז כבר כ' רדב"ז סי' רכג). שיעור סמיכות הקדירה אל האש. וכמה ואם הקדירה עצמה רותחת. טיפת החלב צוננת או רותחת. שיעור לחות הדבר הנופל. אם הטיפות מופרדות (שו"ר בס' בדה"ש סקק"ז כזאת דבמפורדות דינו כמועט). ועוד כיו"ב. ובנידוד זיעת התנור יש בה כמה מעלות להתירא: היא רותחת מאוד [יותר מסתם טיפה, או סתם זיעה כמבואר בבירור המקצועי הנ"ל], - וגם אין לה כמעט לחות

שכוחה לאסור. ב. שעדיין יתקיים כחו בתנור. ג. שהזיעה יבליע טעם בגג התנור או בדפנותיו. ד. שיתקיים בו הטעם כשיבוא לאסור. ה. שיצא זיעה גם מהמאפה הב'. וכו' כנ"ל שלב א' וב'. ו. ושהזיעה יפליט הטעם הבלוע בתנור. ז. ושהטעם הנפלט יגיע אל המאפה שלמטה. ח. ושיהא בהטעם כח לאסור.

ורק כשיצטרפו השלבים כולם יחד שייך שיאסור, ובסמוך יתבאר שבכל אחד מהשלבים יש צדדים לפקפק בו [יש פקפוקים גמורים ויש צידודים בעלמא].

שלב א'.

שיצא זיעה, ושכוחה לאסור. בזה יש לפקפק: 1. ידוע דעת כמה מהאחרונים דאין דין זיעה באוכלים. ובכן בד"כ זיעת המאפים דינם כזיעת אוכלין [גם מאפים חלביים], ולדידהו אינו אוסר. אך רבים חולקים ע"ז. 2. כמה אחרונים כתבו שעכ"פ דברים יבשים שזיעתם מועטת אין אוסרת (זולת חמץ בפסח שאוסרת במשהו). ורוב המאפים זיעתם מועטת. 3. מיעוט אחרונים סוברים דזיעה אוסרת רק מדר', או עכ"פ בבו"ח כשהם עדיין היתר, ובכן יש להקל בספיקו. אך רבים חולקים ע"ז. 4. בבירור המקצועי הנ"ל התבאר באופן נפלא דיש זיעה גמורה בתנורים שלנו, אלא שאינו נראה, מחמת שהם כעין גז, וזכה לקדם את דיון הזיעה בתנורים שלנו במדרגה נוספת. אך עכ"ז עדיין אין ברור להלכה, דאכן גם לדינא דינו כזיעה אע"ג שאינו נראה, (ויש להרחיב בזה, אך עדיין אין הדברים ברורים). ובכן אולי ניתן לצרפו לקולא. ואכן יש מביאים בשם כמה מגדולי ההוראה שליט"א שזיעת תנורים שלנו יש לדון כדין ספק זיעה, (אך מסופקני אם עמדו על בירור הנ"ל דיש שם זיעה במצב גזי).

שלב ב'.

שעדיין יתקיים כח הזיעה בתנור. בזה יש לפקפק: 1. כבר התבאר לעיל בהקדמה שרוב לחלוותי הזיעה נשרפת, ומסתבר דככל

מיד. והיינו דווקא בנידונו ששולי הקדירה קרוב אל האש², אלא שכנ"ל מס' 2 (הסמוך) הרא"ש הסתפק ב"קדירה" כיון שהרוטב שבו מעכבו מלהגיע לדרגת חום גבוהה השורף. אבל אילו אין בו רוטב לא הסתפק כלל.

ויש להוסיף עוד פרט קטן לחזק סברתנו לדמותו לנגד האש, שהרי בנגד האש דאמרינן ששורפו מיד, הרי אין הכוונה מיד ממש, וכמש"כ בהגמ"ר שם שיש לקנח החלב מיד, הרי דמיירי שיש עדיין שהות ליקח מטלית ולנגב שם, ואפ"ה אמרו שאינו מספיק להיבלע. וא"כ הרי ודאי ידוע לכאור"א דבתנורים דידן אילו ישפך שם כמה טיפות מים, הרי יעבעעו וישרפו תיכף בפחות משיעור הנ"ל, וא"כ מכש"כ שיי"ל כן בזיעה שיש לה עוד כמה מעלות וכנ"ל. והמתבונן במציאות הדברים יווכח דהם פשוטים וברורים.

שו"ר שכבר הביאו סברת ההיתר של נגד האש בשם שו"ת אבן יקרה (ג יח) לגבי תנור של מתכת שמגודל החמימות נשרף הזיעה קודם שמספיק להיבלע (ויש לדון בראייתו לזה).

שלב ד'.

שטעם הזיעה יתקיים בו עד שיאפה בו את ההפכי. ובזה יש לפקפק עפ"י דברי כמה אחרונים (שאילת יעב"ץ א' צ"ג. והו"ד ביד אפרים סי' צז, וציפרו להקל המהרש"ם ג) (רח) (ועוד) שציפרו להקל בזה [אפי' לגבי ממשות שנשפך על התנור] מכיון שהדרך שעד שעומד לקבל זיעה של טעם ההפכי כבר התלבן התנור עכ"פ לדרגת ליבון קל.³ (ובזה מהני אף כשהיסקו מבחוץ, מהרש"ם

כשמגיע לגג, וכנ"ל, ונשרפת בקל, - הזיעה מופרדת להמון חלקיקים זעירים, ובתנור היא מופרדת יותר מסתם זיעה (כבבירור הנ"ל). - הזיעה מועטת כשמגיע לגג, (כנ"ל שלב ב'). - וכ"ז גורם ישיר שהזיעה תישרף בקלות מיד, כשנוגעת בגג התנור. [שו"ר בפר"ת (צ"ב סוסקט"ז) שכבר דן זיעת החלב שם כדין מועט שנפל נגד האש].

והגם שההיתר של נגד האש נשנה רק נגד אש גמורה (ויל"ד הדין בגחלים), ודפנות דידן ודאי אינו חם כמו האש עצמו. מ"מ י"ל דזה נדרש רק כשצריך לשרוף מה שכנגדו, אבל בכגון שנופל לאש גמורה, פשוט דאף אם יפול כמה טיפות חלב, ישרף תומ"י, אם האש לא תכבה. ומסתבר דאפילו א"צ לזה אש ממש, אלא ה"ה ע"ג טס מלובן כל עוד אינו מצננו. ובכן הרי נתבאר דזיעה דידן אין בכוחה לצנן, וכמו"כ דפנות התנור שהם מחוברות לגוף חימום, הרי הם כטס מלובן (ואינם כקדירה שכנגד אש, שהרוטב שבקדירה מונעתו מלהגיע לדרגת ליבון). ומסתבר דאף טס שאינו מלובן בדרגת ליבון ממש, ואינו שורף את מה שנבלע בו, עכ"ז עכ"פ מונע מלבלוע זיעה, דהזיעה נשרפת מיד, ובמיוחד לאור הנ"ל שהתבאר דהזיעה יש לה כמה מעלות הגורמות שתישרף מיד. וכש"כ בתנורים שלנו שכפי הנר' בד"כ הם בדרגת ליבון קל שקש נשרף עליו מבחוץ, והרבה יותר ממנו.

וכנר' דהא גופא הוא ביאור צידוד הרא"ש דקדירה רותחת אין מקבלת זיעה (שיש שתמהו ע"ז, מנ"ל להמציא סברא מחודשת, ומה ביאורה), דהיינו משום שהיא נשרפת

2 יש שהתקשו בלשון התרוה"ד שכ' דזיעה אוסרת "אפילו" כשאין העליון חם, אם היד סולדת בזיעה. ותמהו הרי הרא"ש הנ"ל צידד להיפך דכשהוא חם יש לצדד דאינו מקבל כלל זיעה. ולהנ"ל לק"מ דהרא"ש צידד כן רק בנידונו המיוחד ששולי הקדירה קרוב לאש. (ולכך לא מצאנו למי שמצרך ספיקת הרא"ש גבי כיסוי קדירה). - עוד יש להוסיף דבשו"ת בית שלמה הנ"ל צידד דהרא"ש חזר בו מספיקתו ונטה לאסור בסו"ד שכ' שיש לחוש שהאלפס שתחתיו "מבטל ומונע" רתיחת העליונה ואז היא בולעת הזיעה. [ולדברינו הכוונה דהגם דזיעה גם רותחת עכ"ז אינה כשולי קדרה שכנגד אש] וא"כ נר' לדברינו דזה שייך רק בריבוי זיעת החלב שמצנן הקדרה, משא"כ בזיעה דידן שהתבאר שאינה מצננת ליכא לחששת חומרת הרא"ש. 3 ויסוד הדבר כבר מבואר בשי"ך (פז כא) בשם התו"ח, ושם הוא מחודש דמיירי אף שיש רוטב תוך הקדירה, ואפ"ה כתב דמתלבן (אלא דשם קיל דלהמחבר הוי נטבנ"ט).

יש ד' מהלכים באחרונים. א. דזיעה אין אוסרת למטה, ודין רמ"א הוא משום דע"י רתיחת הקדירה עולה רוטב ממש אל הכיסוי ומפליט הטעם שבכיסוי, ויורד למטה אל התבשיל. ב. דהזיעה גופא אוסרת, אך רק כשהזיעה מתהווה לטיפה ונופל לתוך הקדירה, אבל הזיעה עצמה כשהיא עדיין זיעה אין יורדת ואוסרת [ונראה שכן הוא דעת רוב האחרונים שכתבו לשון הזיעה "נופלת" למטה, ולא כתבו "יורדת" למטה]. ג. שהזיעה גופא שיש בה טעם הנפלט יורדת למטה כשהיא עדיין זיעה ואוסרת. ד. אף כשאין הזיעה יורדת, מ"מ ע"י חיבור הזיעה היא מעברת טעם מהכיסוי אל התבשיל שבקדירה, וכמו בחיבור שע"י רוטב. ועפ"ז יש לפקפק בנידוד.

1. למהלך א' הנ"ל, פשוט דאין צד לאסור בנידוד.

2. למהלך ב', הרי התברר בבירור המקצועי הנ"ל, שבתנורים דידן אין מציאות שהזיעה יתהווה לטיפה ויפול למטה. 3. למהלך ג', מבואר בכמה אחרונים דטבע הזיעה לירד רק כשאין לה מקום לצאת למעלה, אבל כשיש לה נקב יוצאת דרך הנקב. ובתנורים שלנו הרי יש בגבו נקב מיוחד להוצאת העשן והאדים. והגם שהוא נקב קטן, מ"מ לפמשנ"ת לעיל (שלב ב' ג' ו) שלכל היותר נשאר רק מעט זיעה א"כ מספיק לזה נקב זה, דגדר "קטן" הוא יחסית לשיעור הזיעה.⁵

4. ועוד דאפילו אם נשאר מעט שלא הספיק לצאת הוא נשרף עד כדי שיגיע למטה, דהרי נתבאר לעיל דהחום שורף עכ"פ רוב הזיעה, וא"כ מסתבר דהמעט שנשאר אין בכוחו לשרוד עד כדי כך שיוכל להספיק גם לירד למטה עד להמאכל.

הנ"ל.⁴ וראה שו"ת מנח"י (ה סי' כ' או"ב). וכ"ה בתנורים שלנו שבד"כ הגיע לדרגת ליבון, ואף כשאופים (לא סתם חימום) ואינו בדרגת החום הגבוה, הוא מן הסתם בדרגת קש נשרף עליו מבחוץ [ואף כשהתרמוסטט נכבה. - כמו"כ בד"כ כשהמאכל הב' מתחיל להזיע כבר הגיעו הדפנות לדרגת ליבון]. שלב ה'.

שיצא זיעה גם מהמאפה הב', ושיתקיים כוחו בתנור. כנ"ל שלב א' וב'. וכן הפקפוקים שנשנו שם ישנם גם בכאן, שבוודאי אם אין בכוחו לאסור, גם אין בכוחו להפליט טעם, ושטעם זה יאסור. - ויש לציין שאף בכגון שרק אחד מהמאפים יש לו דין דברים יבשים או זיעת אוכלים, כבר ישנם לפקפוקים הנ"ל. שלב ו'.

שהזיעה יפליט הטעם הבלוע בתנור. בזה יש לפקפק (בנוסף על הפקפוק שבשלב ה') דלכו"ע הא דמצינו שהזיעה מפלטת הטעם מכיסוי הקדירה (כדלהלן שלב ז'), היינו משום שמספקת לשהות למעלה אצל הכיסוי איזה שיעור קצר כשדבוקה להכיסוי, ובאותו זמן מפלטת ומקבלת הטעם, משא"כ בנידון זיעת התנורים אף אם נחוש דאינה נשרפת תיכף ומיד, ומספקת להיבלע בתנור (ודלא כבשלב ג' מס' 3), מ"מ מסתבר דעכ"פ אין יכול הזיעה לשרוד איזה שיעור זמן בשעה שדבוקה אצל גג התנור, מכיוון שעכ"פ בשיעור זמן זה החום ישרפנו כליל. שלב ז'.

שהטעם הנפלט יגיע גם למטה. ובזה יש להקדים בקצרה ממש, דמקור הדברים בזה אם זיעה אוסרת גם את התחתון הוא בדברי רמ"א (צב ז) דטיפת חלב שנפלה על כיסוי קדירה אוסרת את התבשיל שבקדירה. ובזה

4 וכ"כ בשו"ת מראה יחזקאל (ס' כד) לגבי קרקעית תנור של מתכת. ותנורים דידן כל התנור הוא כקרקעית שלהם, כנ"ל בהקדמה.

5 וא"צ שיהא הנקב בגג דווקא, אלא סגי שהוא למעלה מהמאכל, דדרך זיעה להיות למעלה, ויורד רק מה שאין ברירה מחמת הדוחק (והרי זה גם ממטרות היצרנים שהעשן יצא כולו לחוץ ולא יפגום את טעם המאכל).

9. ועוד דלהנ"ל דרובו נשרף א"כ יש כעין אוירים ביניהם, ואין מחוברים כלל. 10. ועוד דהחוו"ד כ' דרוטב מועט אין מעביר טעם מכלי לכלי, וא"כ מסתבר דכש"כ הוא בזיעה שלנו. [וכן הפמ"ג (צ"ב מ"ז כ"ט) שכ' דב' קדירות נוגעות אפי' הזיעו אם נוגעות בחוץ מותרות. נר' הכוונה דבע"כ בכה"ג זיעתן מועטת (או שכוונתן שכלל לא הזיעו בחוץ) ואין מעברת טעם. וא"כ כש"כ זיעה שלנו. אך עדיין אין ברור כוונת פמ"ג].

שלב ח'.

שיהא בהטעם הנפלט מהזיעה כח לאסור. ובזה יש לפקפק. 1. כמה אחרונים צירפו בכוזה לגבי דיעבד שיש לנקוט מן הסתם שיש במאכל שישים נגד הטעם שנפלט מהתנור, ולפ"ז כש"כ בנדו"ד שהתבאר לעיל (בכמה שלבים) שיש לכל היותר פליטה מועטת, [ועוד שרוב המאפה אינו מגוף ההפכי, ואזלינן לפי חשבון]. 2. בשו"ת טוטו"ד (ג קעו) חידש דדבר שנאסר מכח זיעה אין בכוחו לאסור מכח זיעה, דקליש הוה וגרע מנ"ט בנ"ט דאיסורא [אך המהרש"ם (ג רח) מיאן בהיתר זה]. 3. בשו"ת בית היוצר (סי' כ-כא, הו' בשו"ת מנח"י ה כ או"ג) צירף כע"ז לגבי התירא, דקליש והוי כעין נטבנ"ט (בשר- זיעה - תנור - זיעה - חלב).

5. ועוד דמשמע מהאחרונים דזיעה יורדת רק כשהמקום מלא זיעה ואין לה מקום לעמוד למעלה, משא"כ להנ"ל שיש שם רק מיעוט זיעה.

6. ואף למהלך ד' דא"צ שהזיעה תרד, אלא היא מחברת ומעברת טעם, הנה הבית שלמה (סו"ס קס"א) צידד בדעת הפמ"ג שלא כתב לאסור ב"תנורים" מחמת חיבור הזיעה, משום דרק בכיסוי קדירה שאין אויר בין הכיסוי לקדירה יש דין חיבור, ובכן י"ל כן גם בתנורים דידן. 7. יל"ד אם נתחדש דין חיבור זיעה גם בזיעה שאינה נראית בחוש כבתנורים שלנו (וכמשנ"ת בהרחבה בבירור המקצועי הנ"ל). שהרי עצם הדבר דזיעה מעברת טעם הוא חידוש. דהרי יש אחרונים שסוברים דהא דקיי"ל דמאכל מעביר טעם הוא מכיון שהוא גוף אחד ממש, משא"כ רוטב אין לו חיבור ואינו מעביר הטעם. אלא שרבים נחלקו דגם רוטב יש לו חיבור, כיון שסו"ס נראים כקשורים יחד. אבל בזיעה שהינו מפוצל לחלקיקים סוברים רוב אחרונים דאינו מעביר טעם. וא"כ י"ל דהאחרונים הסוברים דאפילו זיעה מחברת ומעברת טעם, היינו רק כשנראית הזיעה כעין גוף אחד, והבו דלא לוסף עלה גם כשאין נר' כאן חיבור כלל [מחמת הפירוד הגדול שביניהם, כמבואר שם].⁶ 8. ובפרט לפמשנ"ת לעיל דעיקר הלחות נשרפת, א"כ הוא חיבור קלוש.

סוף דבר:

שעפ"ז אין מקום לתמוה על דברי מו"ר שהיקל בתנורים שלנו לגבי "דיעבד", ולגבי בשר וחלב בזה אחר זה, שהרי יש בזה הרבה מאוד צדדים להקל.

ויש שהעירו דמצוי הרבה שלא יהיו הדפנות רותחות בשעת בליעת הזיעה [כגון שמכניסים מאכל רק לדרגת חימום - מכניסים מאכל כשהוא רותח - פתחו דלת התנור למשך זמן שנצטננו קצת תחילת הדפנות], ובכן נפלו כו"כ צירופים. אך אין ההערה מספקת דהרי פשוט דא"צ לכל הצירופים [וגם הרי התבאר לעיל בהקדמת השלבים, דסגי שנופל שלב אחד], ועוד דרוחק הדבר שיהא החשש כן בב' ההפכיים, זה אחר זה ללא ליכון בינתיים, והבן.

6 וכמו שפשוט שזיעה העולה למעלה מהקדירה הרבה וכבר אינה נראית בעיני בשר, שאינה מעברת טעם או טומאה, אף שבאמת הזיעה קיימת (כבבירור הנ"ל שם). אך יש לחלק ביניהם דזיעה שאינה נראית מקובל שאינה אוסרת, משא"כ זיעה דידן הרי נידונינו הוא להצד שכן אוסרת.

וכאן המקום להדגיש שדיונינו להתיר נסוב רק באופן ששמענו ממו"ר להתיר, והיינו "בבשר בחלב" שהם היתרא, וכשהם "זה אחרי זה", ולגבי "דיעבד"⁷, שבכהאי גוונא דרך האחרונים הוא לצדד בהיתרים לגבי "דיעבד".⁸

אבל לגבי תנור שאפו בו כמה פעמים איסורים [ודאיים] אין לו שייכות לנידונינו, דהרי איסורא שאני שדרוש לו ליבון גמור, וגם סגי לאוסרו ע"י בליעת איסור פעם אחת, ובכך חוץ ממה שנופלים ע"ז כו"כ צירופי היתר שכתבנו לגבי זיעה, וגם נפל משנ"ת לעיל סוף ד"ה ויש, הרי נוצר ע"ז גם חשש חדש של בליעות שנוצרו ע"י שפיכות של "בעין", ומצוי שיהיו כו"כ שפיכות כך שלא יהא שישים נגד הבליעות שנוצרו ממנו⁹, דמצטרפות הבליעות מכיון שלא היה ליבון גמור ביניהם. ובכך נפלו כמעט כל הצירופים שכתבנו שהם נסובו רק לגבי זיעה, ולגבי בליעות היתר. [וגם הרי הדיון הוא לגבי להשתמש בו לכתחילה]¹⁰ *.



7 אבל לגבי לכתחילה, אינו נוגע לדון בזה לדידן, כי בין כך הוא סתירה מוחלטת להרחקות בין בשר לחלב הנהוגות במטבחים שלנו שנועדו לעמוד בצ"ט שערי היתר, שלא ניכשל אנו וביתנו באיסור זה במשך כל ימי חלדנו. - וביותר נהוג להחמיר אף באפיית "פרוה" כדי לאוכלו עם ההפכי, ללבן התנור בינתיים, או לשהות מעל"ע, כדי להתרחק מהכיעור והדומה לו.

8 יש לציין עוד, שלגבי דיעבד מצינו באחרונים שצידדו לצרף להקל גם בסברות שאינם מוכרחות בהחלט, וביותר לגבי בשר וחלב כשהם עדיין היתרא, צידדו בסברות כעין הנ"ל, דטעם (הבשר או החלב) קלוש הוא, ואין בכוחו לחדש איסור חדש, (ואולי אפילו ספיקת הרא"ש דלעיל שלב ג', ודין נגד האש שם, שנשה רק לגבי היתרא, וצ"ב), ואנו גם צעדנו בעקבותיהם.

9 אבל לגבי הבעין עצמו שנמצא כעת בתנור יש לצדד בדב"כ יש ס' נגדו (וגם אפשר לנקותו). ואם יש הצטברות שומנית וכיו"ב יש לצדד שבד"כ הוא שורף ופגום. (לגבי היתרא ודאי יש לסמוך ע"ז, ואין בזה משום ביטול איסור לכתחילה, מכמה טעמים).

10 ברם מכיון שבד"כ הדיון הוא לגבי אב"י יש מקום לצדד להקל בזה לצורך כשיש עוד צירופים להקל, וכגון שהאיסור אינו ודאי, ועוד כיו"ב.

* אגב: יש להעיר עוד עמש"כ שם ידידי הנ"ל, על הקושי למה בסי' ק"ח לגבי דיני ריחא בתנור לא דנו בגמרא ופוסקים מה עם דין זיעה שהיא חמורה יותר מריחא, יישב בהרחבה דכשיש אש מגולה ככתבנו שיהא האש שורפת במהרה את הלחלוחית שיש בזיעה ולכן אין בכח הזיעה לאסור, ואפילו כשיש שם דברים המתבשלים בקדירה, שזיעתם רב. מה שאין כן כשהמאכלים מכוסים במחבת, דן שם הרמ"א מדין זיעה, מכיון שהזיעה מכוסה מהאש [וכ"ה בתנורים שלנו, שדינם כמחבת הנ"ל].

והנה הגם שהדברים נראים מסתברים ונכונים בד"כ, אינם מספיקים ליישב הקושי. שהרי מקור הדין של זיעה (ברא"ש וטוש"ע צ"ב ח') הוא בתננו מחבת חלב בכירה תחת קדירה של בשר, ושם הרי המחבת תוך הכירה, ושם יש אש גלוי, או גחלים עכ"פ, ואעפ"כ אסרו מדין זיעה. ועד"ז בשו"ת הב"ח דלהלן ובעוד מדברי האחרונים שדנו מדין זיעה בכירה וכיו"ב. אלא שמסתבר דהבדל גדול יש בין כמות הזיעה, ואיכות האש, וקירבתו להזיעה ועוד כיו"ב. שכשיש הרבה זיעה כמו חלב שבמחבת, וכן כשיש רק גחלים, פשוט דאין נשרף כל הזיעה כ"כ במהרה (וכבר כתב כן בשו"ת בית שלמה סי' קס"ב דתלוי בכמות המים ואיכות החום). ולכן באופן דהמחבת הנ"ל אסרו מדין זיעה.

ונמצא דהגם דנר' בחוש דהאש שורף זיעה, צ"ל דמ"מ בכמה וכמה אופנים אינו מספיק לשפרו בכדי שלא יוכל לאסור, ותלוי בפרטי המציאות הנ"ל (כמות הזיעה, גודל וקרבת האש וכיו"ב). ובכך חזרנו להקושי למה בסי' ק"ח לא אסרו מדין זיעה, והרי מיירי שם במפורש גם בדברים המתבשלים בקדירה, ובכל סוגי האש המצויים.

ובעצם בקושיא זו כבר דנו אחרונים כגון בתשו' הב"ח הידוע (חדשות כ"ד) יישב זאת עפ"י דרכו דרך בכירה קטנה שהיא כעין גודל קדירה, וסתומה, זיעה אוסרת, ובגמ' ופוסקים מיירי בתנור הרגיל בימיהם שהיה רחב יותר. ואלביא דהתורה"ד [והכי קיי"ל] דזיעה אוסרת גם בתנור רחב ופתוח, יישב דיש חילוק בין זה אצל זה או זה ע"ג זה, ובגמ' מיירי כשהם זא"ז. ואה"נ אם הבשר שחוטה יהא תלוי מע"ג בשר הנבילה הזיעה תאסרנה, ועד"ז כ' הפמ"ג (תמ"ז א"א ד) בפשיטות. ועד"ז גם הוסיף בבית שלמה הנ"ל, דבגמ' מיירי שהשחוטה למטה. ויש מהאחרונים שיישבו או דהוא מכיון דבשר מיקרי דבר יבש ויש לו רק זיעה מועטת ואין בכוחה לאסור, או דזיעת אוכלין בכלל אינה אוסרת [אך זה אינו מיישב הא דבבשרים המתבשלים בקדירה], ועוד דנו בזה ואכהמל"ב.

הרב שמואל דוב גוטליב

בדין הסרת נוי סוכה מהסוכה באמצע החג

שאלה: האם מותר להוריד את הנוי סוכה באמצע ימי החג מפני הגשמים או לאיזה צורך אחר כגון שרוצה לתלות איזה נוי אחר במקומו וכדו', והאם צריך לזה תנאי מערב יו"ט.

דעצי סוכה כל שבעה אסורים מן התורה כחגיגה, ונויי סוכה אסורים כל שבעה משום ביזוי מצוה והיינו ההיא דבמה מדליקין, ובשמיני של חג סוכה ונוייה אסורים משום מוקצה והיינו ההיא דפרק כירה עכ"ל.

(ב) חזינן מכאן דנוי סוכה אסורים להסתפק מהם משום ביזוי מצוה, ולהכי הוי מוקצה, ולפי"ז יש לברר האם גם הסרת הנוי מהסוכה בחוה"מ הוי בזוי ואסור, או דוקא ההסתפקות אסורה משום בזוי מצוה. אבל ההסרה גרידא מותר מלבד שבת ויו"ט דודאי אסורים בטלטול.

והנה מלשון הרמ"א שכתב ובשבת ויו"ט אסור לטלטל, משמע שרק בשבת ויו"ט אסור לטלטל, אבל בחוה"מ ליכא איסור טלטול, ולכא' משמע שמותר להוריד מן הסוכה, ועיין להלן בזה.

והנה ברמ"א שם בהמשך דבריו כתב דיש מן האחרונים שכתבו דבזמן הזה אין נוהגים להתנות, והכי נהוג בנויין התלויין בסכך, אבל בנויין שנותנים בדפנות כגון סדינין המצוירין נוהגין לטלטל מפני הגשמים אפי' בלא תנאי משום די"א דאין איסור אלא בדפנות כ"ש בנויין ומ"מ טוב להתנות וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמ"א דהא דמותר לטלטל הנויין מפני הגשמים היינו דוקא הנויין התלויין בדפנות, אבל בנויין התלויין בסכך אסור להסירן מפני הגשמים, והאחרונים נחלקו על הרמ"א (עיין מ"ב ס"ק כ"ד) דנוי סוכה אפי' שבדפנות אסורים בלא תנאי, ולפי"ז מבואר שההסרה גרידא אסורה אפי' מפני הגשמים להרמ"א עכ"פ בנויין התלויין בסכך, ולשאר אחרונים אפי' בתלויין בדפנות.

(א) הנה בשו"ע סי' תרל"ח סעיף א' כתב וז"ל עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אפי' קיסם לחצות בו שינוי אסור, ואין נאותין מהם לדבר אחר כל שמונת הימים וכו' עכ"ל.

ושם בשו"ע סעיף ב' כתב וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהם כל שמונה אפילו נפלו, וברמ"א שם הוסיף ע"ז וביו"ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצים הם, ואם התנה עליהם ואמר איני בודל מהם כל ביה"ש של ח' ימים ה"ז מסתפק מהם בכל עת שירצה וכו' עכ"ל.

ובב"י שם הביא את דברי התוס' שם שהקשו דהכא משמע דעצי סוכה כל שבעה אסירי מדאורייתא, ובפרק כירה משמע שהוא מדרבנן, ובפרק המביא כדי יין מיייתי דרשה דהכא ואפי' הכי משמע התם בסוף שמעתין דלא אסירי אלא מטעם מוקצה, וי"ל דהא דאסירי מדאורייתא היינו בעודה קיימת אסור ליטול ממנו עצים, אבל משנפלה דבטלה מצותה לא אסירי אלא מדרבנן עכ"ל.

ואח"כ הביא ב"י מחלוקת הרא"ש והרמב"ם אי דוקא הסכך אסור אלא אפי' הדפנות, ולמעשה נקט בשו"ע דאפי' הדפנות אסורות.

ואח"כ בהמשך דבריו שם הביא הב"י את דברי הר"ן שהקשה ג"כ דהכא אמרינן דסוכה אסורה מן התורה, ובפרק במה מדליקין יהבינן טעמא להך ברייתא דנויי סוכה אסור להסתפק מהם עד מוצאי יו"ט האחרון של חג משום ביזוי מצוה, ובפרק כירה אמרינן דטעמא דסוכה ונוייה משום מוקצה, תירץ הרמב"ן דכולהו איתנייהו

בשבת ויו"ט, ובשבת ויו"ט אסורין אפי' נפלו אבל בחוה"מ מותר לטלטלם, ולא ראיתי מי שנוזהר בזה עכ"ל, ומשמע שדעתו שבחוה"מ ליכא איסור לטלטלן ולהורידן מפני הגשמים, ולכאור' לפי דבריו צ"ל דהא דכתב הרמ"א דאסור לטלטלן היינו בשבת ויו"ט משום איסור מוקצה, ובחוה"מ ליכא איסור אלא הסתפקות.

ומצינו להב"ח בסימן תרל"ט סעיף ג' שכתב שהא דאמרינן דנוי סוכה ממעטין את שיעור הסוכה של ז' טפחים משום שאסור להורידן כל ימי החג, ובפמ"ג שם במשבצות זהב סק"ג הביא את דברי הב"ח וכתב על דבריו וצ"ע, [ויש להסתפק בכוונת הפמ"ג אם כוונתו לפקפק על עיקר הדין שאסור להסיר, או רק על סברת הב"ח שכ' דמשום זה הוי הדין דהנוי סוכה ממעטין], ובהגהות רעק"א בסי' תרל"ד סעיף ג' ובביה"ל שם העתיקו את דברי הב"ח והפמ"ג הנ"ל. וחזינן דדעת הב"ח דאסור להסיר נוי סוכה.

ובשואל ומשיב (מהדורה ד' ח"ג סי' כ"ח) כתב דאסור להוריד סכך אפי' להעבירו לסוכה אחרת משום דכיון דחל שם שמים על הסכך ואותו מקום נתקדש א"א לקחתו ממקום הלז ולהעבירו לסוכה אחרת, אך הנוי סוכה מותר להורידן כדי לתלותו בסוכה אחרת כמו דקיי"ל שמדליקין מנר לנר, אבל להורידו סתם אסור משום ביזוי מצוה עיי"ש באריכות.

ובספר עיקרי הד"ט (או"ח סי' ב אות ס"ח) הביא ראייה להתיר לסתור הסוכה מהא דפסקינן בסוף סי' תרס"ו סעיף א' והוא מהגמרא דצריך להוריד סכך כדי לישב בה ביו"ט האחרון של חג כדי שלא יהא נראה ככל תוסיף, ומשמע שמותר להוריד את הסכך ולא הוי ביזוי מצוה, אך דחה ראייה זו דהתם שאני שחכמים התירו לסתור את הסוכה כדי שיוכל לישב שם ביו"ט האחרון של חג, עיי"ש מה שדחה עוד, ונקט לאסור לסתור הסוכה, אך כל דבריו שם הוא לגבי לסתור סוכה משום דהוי ביזוי מצוה כמו שאסור להוריד ציצית מבגד רק כדי לתלותו

אמנם יש לומר דהרמ"א קאי על שבת ויו"ט דכיון דאסור להסתפק מהם איכא איסור מוקצה כיון דלא חזי למידי, אבל בחוה"מ מותר להסירן, וכן משמע מדברי הרא"ש שהובא בב"י שכתב שנוי סוכה אם לא התנו עליהם מוקצין הם ביו"ט ואסור לטלטלן, אבל בתנאי מותר לטלטלן מפני הגנבים והגשמים שלא יפסדו עכ"ל, ומשמע שדוקא בשבת ויו"ט איכא איסור לטלטלן להורידן מפני הגשמים, אבל בחוה"מ מותר להורידם אפי' בלא תנאי, מפני שבהסרה גופא ליכא איסור בחוה"מ אלא בהסתפקות, ונראה שמקור דברי הרמ"א הוא מדברי הרא"ש הנ"ל, ולפי"ז האיסור הוא דוקא ההסתפקות וההנאה.

וכן יש לדייק מדברי הר"ן שהביא ב"י שכתב ואי מתהני מינייהו לאחר שנפלו איכא משום ביזוי מצוה עיי"ש, ומשמע קצת שהאיסור הוא ההנאה, ויש לדחות.

דעת הפוסקים בנדון

ג) והנה מצינו שנחלקו גדולי האחרונים בזה אם האיסור מוקצה בחוה"מ הוא רק איסור הנאה או אפי' איסור טלטול וכדלהלן.

דהנה הא"ר כתב כאן על תחילת דברי הרמ"א שכתב דאסור לטלטלן, משמע אף בחוה"מ כל שלא נפלו עכ"ל, דמבאר דברי הרמ"א שכתב שבשבת ויו"ט אסור לטלטלן ומשמע שבחוה"מ מותר לטלטלן, ע"ז כתב שהרמ"א קאי על דברי המחבר שכתב שיש איסור אפי' בנפלו, דבשבת ויו"ט אסור לטלטלן אפי' בנפלו, ובחוה"מ ליכא איסור לטלטל בנפלו, אבל אפי' בחוה"מ יש איסור בלא נפלו, חזינן שהבין בדברי הרמ"א שאף בחוה"מ איכא איסור לטלטל, ולכאור' כוונתו דהיינו שאסור להורידו מן הסוכה משום דהוה ביזוי מצוה, (ולא מסתבר לומר שיש איסור לטלטל אף כשהוא תלוי כמו בשבת ויו"ט דאסור להזיזו כלל, אלא דאסור רק להורידו).

אמנם הביכורי יעקב חולק עליו וכתב דבלא נפלו אין איסור בחוה"מ בטלטול אלא

כתבתי לעיל אות ב' שכן מבואר מדברי הרא"ש שהביא ב"י.

ובספר מנחת פיתים כתב על תחילת דברי רמ"א שבשבת ויו"ט אסור לטלטלם, ומשמע דבחוה"מ מותר, היינו דוקא להזיזם במקומן, אבל אסור להוציאן מן הסוכה כדכתב רמ"א אח"כ דבלא תנאי אסור לטלטלם מפני הגשמים, עיי"ש שנשאר בצ"ע על השו"ע הרב שהתיר בזה. והיינו שהבין מסוף דברי רמ"א שיש איסור בחוה"מ להסיר הנוי מפני הגשמים, ולהכי כתב דבשבת ויו"ט איכא איסור טלטול במקומו אפי' בלא הורדה, ובחוה"מ אסור להורידן ומותר לטלטלן במקומן.

ולפי מה שכתבתי לעיל נראה דמקור דברי הרמ"א הוא מתשובת הרא"ש דהתם מפורש דדוקא בשבת ויו"ט צריך תנאי לטלטלם מפני הגשמים, וא"ש דברי שו"ע הרב.

והנה במקור חיים כתב כאן יזהר אדם כשכבר ירדו גשמים ופסקו מלנענע אף בחוה"מ כלל הסכך שירדו מים שבה עכ"ל, ומבואר מדבריו שיש איסור בחוה"מ להסיר הסכך, אך י"ל שס"ל כדעת שו"מ שהעתיק לעיל דבסכך דאיכא איסור דאורייתא אסור להסיר הסכך כלל, אבל בנוי סוכה דאסור רק מדרבנן משום ביזוי מצוה, אפשר דס"ל דכל שאינו נהנה מהם ליכא ביזוי מצוה, ובזה לא ס"ל כהשו"מ.

אם מותר להסיר הנוי מפני הגשמים

בלא תנאי

(ד) והנה לדעת הבכורי יעקב והשו"ע הרב והחת"ס משמע שמותר להסיר את הנוי בכל אופן, כגון כדי לתלות נוי אחר במקומו וכדו', אך לדעת המחמירים הנ"ל משמע שיש פלוגתא ביניהם, דלדעת הא"ר יהא אסור להסיר את הנוי אפי' לתלותו בסוכה אחרת, וכן להסירו מפני הגשמים, דהרי כתב דאסור לטלטלו בלא נפלו בחוה"מ ומשמע דקאי אף בירדו גשמים כמו שאיירי רמ"א

בבגד אחר, אך לא מוכח לדעתו שאסור להסיר נוי סוכה דלא הוי גוף המצוה כמו ציצית וסוכה, ואפשר דלא הוי ביזוי רק בהנאה.

אמנם בשו"ע הרב סעיף ו' כתב וז"ל נוי הסוכה דהיינו מיני פירות ומיני מגדים שתולים בסוכה כדי לנאותה בין שהן תחת הסכך בין שהן סביב הדפנות אסור להסתפק מהם כל ימי החג ואפי' אם נפלו מהסוכה מפני שהוא ביזוי למצוה כשמסתפק מנויה, וכיון שהן אסורין באכילה אסורין גם בטלטול בשבת ויו"ט שהרי אינן ראויים לכולם כל ימי החג ואפי' מפני הגנבים או מפני הגשמים אסור לטלטלם עכ"ל.

מבואר מדבריו שהאיסור מוקצה בחוה"מ הוא רק ההסתפקות מנויה דזה הוי ביזוי מצוה ורק בשבת ויו"ט איכא איסור טלטול, ובחוה"מ מותר להורידם בלא תנאי.

ובשו"ת חת"ס או"ח סי' קפ"ד משמע ג"כ שדעתו דליכא איסור מוקצה בהורדת נוי סוכה, וז"ל שם באחד שהיה לו אתרוג מיותר ותלאו בסוכה לנוי ואח"כ ביו"ט בא אחד מן הכפר ולא היה לו אתרוג והורה שמותר ליטול האתרוג התלוי בסוכה לנוי ולצאת בו ונהי דביו"ט אסור בטלטול משום מוקצה מ"מ בחוה"מ שמותר לטלטלו ה"ה דמותר לצאת בו דמצות לאו ליהנות ניתנו, דכיון דאסור ליהנות הוא משום ביזוי מצוה וכאן ליכא ביזוי דמעיקרא הוי נוי מצוה והשתא מצוה גופה ומברכים עליו, והעתיק דברי חת"ס אלו בביה"ל סי' תרל"ח סעיף ב (ד"ה כל).

ומשמע מדברי החת"ס שכל האיסור הוא רק ההנאה, אבל עצם ההורדה ליכא איסור כלל, ולפי"ז כתב דכיון דבחוה"מ ליכא איסור טלטול ליכא איסורא משום הנאה דמצוות לאו ליהנות ניתנו וליכא ביזוי בזה. ולפי דבריו צ"ל דמה דאסר רמ"א לטלטלו בלא תנאי משום ירידת הגשמים היינו דוקא בשבת ויו"ט אבל בחוה"מ מותר, וכבר

דכי מהני תנאי באומר מבע"י איני בודל מהם כל ביה"ש מהיות כוחי וזכותי מהם לטלטלן וכו', אבל עצי סוכה שאינו יכול להתנות עליהם תנאי זה שהרי על כרחו יבדל מהם כל ביה"ש משום דסתור אהלא וכו' ע"ש, והעתיקו הב"י ומ"א את דברי רש"י האלו, ולפי"ז נמצא שעצי סוכה שאסורים משום סתירת אהל בביה"ש הראשון לא מהני בה תנאי כלל.

והנה בדרכי משה שם כתב דמי שדעתו להסיר נוי סוכה מהסוכה ביו"ט מפני הגשמים והגנבים יזהר מתחילה שלא יקשור הנויין בקשר גמור שהרי אסור להתירן ביו"ט אלא יענבם עכ"ל, והעתיקו מ"א (סק"ט) ומ"ב (ס"ק כ"ד) וש"א את דברי ד"מ אלו, ולפי"ז לא מהני תנאי באותן הנויין המחוברים ע"י קשירה להסתפק מהם אפי' בחוה"מ, כיון שבאופן שיש סתירה ביו"ט לא מהני תנאי כנ"ל, ומהני תנאי דוקא כשמחוברים ע"י עניבה דליכא סתירה.

האם מועיל תנאי בזמנינו

(ו) והנה בזמנינו שהדרך לתלות הנוי ע"י נעצים וסיכות שמחוברים בחוזק ויש בהם משום סתירה ביו"ט לא מהני תנאי כלל מעריו"ט, ולפי"ז נראה דמנהג העולם שמסירים הנוי סוכה מפני הגשמים שסומכים על הבכ"י והשועה"ר והחת"ס שאין איסור מוקצה בחוה"מ רק בהנאה ולא בהסרה גרידא, ולא נהגו להחמיר כדעת הא"ר והב"ח, דהרי לדידהו צריך תנאי להסירם ובזמנינו לא מהני תנאי כנ"ל, אך לדעת השו"מ ועיקרי הד"ט דמותר להסירם כדי לתלותן בסוכה אחרת, נראה דמותר להסירן מפני הגשמים כדי לחזור ולתלותן דבהא ליכא ביזוי מצוה, אך נראה דמנהג העולם להקל להסירן בכל אופן ולא דוקא מפני הגשמים.

השתמשות בנוי סוכה כשלא נפל

(ז) והנה הט"ז בסק"ג כתב דהא דאמרינן דאין נאותין מהם לדבר אחר היינו דרך

בסיפא, וכן נראה דמדמי ליה לשבת ויו"ט שאסור בטלטול בכל אופן.

ולדעת הב"ח נראה ג"כ דאסור להסיר הנוי אף כדי לתלותו בסוכה אחרת או מפני הגשמים, דהרי כ' שהנוי ממעטין שיעור סוכה משום שאין היתר להסירן, ואם נימא שמותר להסירן כדי לתלותן בסוכה אחרת, הרי כיון שיש היתר להסירו לא היה צריך למעט שיעור סוכה לדעתו, וכמו שכתב הגרעק"א דלדעת הב"ח אם התנה מערב החג מותר להסירו, ומשמע שבלא תנאי אסור להסירו בכל אופן, וכן לדעת המנחת פיתים מפורש בדבריו שאסור להסירו אפי' מפני הגשמים כמו שכתב שם דוקא טלטול במקומו מותר בחוה"מ אבל אין להוציאו מפני הגשמים.

אבל לדעת השואל ומשיב ועיקרי הד"ט מותר להסירו מפני הגשמים אפי' בלא תנאי עכ"פ כדי להחזירו אח"כ, כיון דלא גרע ממסירו ע"מ לתלותו בסוכה אחרת כיון שמסירו כדי שלא יתקלקל ודעתו להחזירו אין בזה משום ביזוי מצוה.

נמצא שיש כאן ג' שיטות דלדעת הבכ"י והשועה"ר והחת"ס משמע דמותר להסיר את הנוי בחוה"מ בכל אופן שהוא כיון שאין איסור מוקצה בחוה"מ רק ההסתפקות, ולדעת הא"ר והב"ח והמנחת פיתים אסור להסיר בלא תנאי אפי' מפני הגשמים או לתלותו בסוכה אחרת, ולדעת השו"מ והעיקרי הד"ט מותר להסירו כדי לתלותו בסוכה אחרת, וכן נראה דמותר להסירו כדי לתלותו מפני הגשמים בלא תנאי עכ"פ כדי להחזיר.

באיזה אופן מהני תנאי

(ח) והנה בשו"ע סי' תרל"ח סעיף א' בהא דכתב שם המחבר דעצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג כתב שם הרמ"א על המשך דברי המחבר שם וז"ל שאפי' נפלה הסוכה אסורים ולא מהני בה תנאי, והוא מהגמ' בביצה דף ל' ע"ב דעצי סוכה דחלה קדושה עליהו איתקצאי לשבעה, ופירש רש"י שם

והמצוה נעשת רק ביו"ט, ולכן כתב דע"כ אף שהזמנה גרידא לאו מילתא היא מ"מ מהני ליה הזמנה דביה"ש דאם אח"כ עשה ביו"ט המצוה מצרפין לה להזמנה והוי כהוקצה בביה"ש עיי"ש.

דעת פוסקי זמנינו

(ט) והנה במנחת שלמה ח"ב סי' נ"ד ובספר הסוכה פסקי הגרש"ז אויערבאך אות י' פסק דהאיסור של מוקצה דנוי סוכה בחוה"מ היינו דווקא שמבטל את הנוי סוכה כדי ליהנות, אבל אם מסיר את הנוי סוכה גרידא מותר, וכן אם נהנה בעודן מחובר ג"כ מותר וכדברי הט"ז שהעתקתי לעיל, ומה שכתב הרמ"א שאסור לטלטל בלא תנאי היינו דווקא בשבת אבל בחוה"מ מותר להסירן מפני הגשמים, והיינו כדעת הפוסקים שהעתקתי לעיל שמתירים להסיר הנוי וס"ל שהאיסור הוא דווקא ההנאה.

ודעת הגר"נ קרליץ שליט"א (ספר חוט שני) שיש איסור בהורדת הנוי גרידא, ודעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (משנ"ב מהדורות דרשו) שלכתחילה יש להתנות על הנוי סוכה שיוכל להסירם מפני הגשמים, ואם לא התנה יורידם ע"מ להחזירם עכ"ד, ולפי מה שכתבתי לעיל הרי בזמנינו שהדרך לחבר הנוי בחוזה לא מהני תנאי כיון שיש בהם משום סתירת אהל, ונראה דמנהג העולם שסמכין על הפוסקים המתירים להסיר את הנוי סוכה והאיסור הוא רק ההסתפקות וההנאה.

העולה מכל הנ"ל

(א) דעת הב"ח והא"ר והמנחת פיתים דאסור להסיר הנוי סוכה בלא תנאי אפילו כשאין רוצה ליהנות מהם, אמנם דעת הבכורי יעקב והחת"ס והשועה"ר שהאיסור הוא דווקא ההנאה אבל מותר להסירם מהסוכה, ודעת השואל ומשיב ועיקרי הד"ט שמ"מ מותר להסירן אפילו בלא תנאי כדי לתלותו בסוכה אחרת, ונראה דה"ה דמותר להסירם מפני הגשמים אדעתא להחזירם (אות ג).

(ב) כתבו האחרונים דמותר ליהנות מהסוכה ונוייה בעוד הם מחוברים ולא נפלו. דדוקא כשנפלו אסור ליהנות מהם. (אות ח)

(ג) לא מהני תנאי דאיני בודל כל ביה"ש רק באופן שליכא סתירה, ולהכי בעצי הסוכה וכן בנויין המחוברים ע"י מסמרים ונעצים לא מהני תנאי. (אות ז ו).

ביטול משם שבזה תבטל קדושתה, אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כדי לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר כיון שעדיין קדושתה עליה וכו' עכ"ל, והעתיקו דברי הט"ז האלו להלכה בשוועה"ר סעיף ה' ובמשנ"ב סק"ד. (ועיין שו"ת עונג יו"ט או"ח סי' מ"ט).

בדברי המור וקציעה

(ח) והנה בסעיף א' כתב הרמ"א דכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה לא נאסרה דהזמנה לאו מילתא היא עכ"ל.

ובביה"ל שם (ד"ה הזמנה) הביא את דברי המו"ק שהקשה אי הכי אפי' אי ישב בה אחר שקדש היום לא ליתסרא כולי יומא אלא לשעה שישב בה בלבד דהא אכתי לא הוי איתקצאי לביה"ש ולא אתקצאי לכולי יומא ולכי נפק לישתרי. והוסיף שם הביה"ל דלפי מה שבי' לעיל בשם המו"ק שאפי' לא ישב בה אסור עד חוה"מ משום סתירת אוהל ואינה אסורה אלא ביו"ט ולא בחוה"מ עיי"ש.

ובמנחת שלמה ח"ב סימן נ"ד הקשה ע"ז דא"כ בטלה דין דנוי סוכה אסורים, דהרי בדרך כלל בבביה"ש דיו"ט יושבים בביהכנ"ס ולא בסוכה, א"כ לעולם יהא מותר להשתמש בנוי סוכה, ועוד דא"כ למה אוסרים כלולב ואתרוג כל ז' ימים משום מוקצה, דהרי לפני יו"ט הוי רק הזמנה

ד) מנהג העולם להקל להסיר הנוי סוכה מפני הגשמים, ואף דלא מהני בהו תנאי כיון שהם מחוברים ע"י נעצים וסיכות המחוברים בחוזה לדופן שיש בהם סתירה, ונראה דמנהג העולם להקל להסיר הנוי אף בלא גשמים אלא בכל אופן שהוא, ולא נהגו רק לאסור את ההנאה מהם לאחר שנפלו, וכן דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, אך דעת הגר"נ קרליץ שליט"א שיש איסור להסיר הנוי, ודעת הגרי"ש אלישיב להחמיר להצריך לכתחילה תנאי, ואם לא התנה יסירם מפני הגשמים ע"מ להחזירם, אך לפי מה שכתבתי לא מהני תנאי בזמנינו שהדרך לחבר את הנויים ע"י נעצים וסיכות (אות ט).

ה) הביה"ל כתב דלפי דברי המור וקציעה לא נאסרו הנאה בנוי סוכה באופן שלא ישב שם בין השמשות אם לא ביו"ט משום סתירה, אך הגרש"ז אויערבאך כתב דמצרפינן הישיבה ביו"ט להזמנה של ביה"ש לאסור הנוי סוכה משום מוקצה. (אות ח).



לשון חכמים

הרב ישראל דנדרוביץ

'וּמִקְדִּים רַחֲמִים לְרַגְזוֹ'

דיון באותם פיסקאות יוצאי הדופן שבנוסח תפילת מוסף של ראש השנה בהם מצאנו כי הקדימו רעה לטובה

'איזו לחרב ואיזו לשלום'

בסדר הזכרונות במוסף של יום ראש השנה אנו אומרים: "וְעַל הַמְּדִינֹת בּוֹ יֵאָמֶר, אֵיזוֹ לַחֲרֹב וְאֵיזוֹ לְשָׁלוֹם, אֵיזוֹ לְרַעַב וְאֵיזוֹ לְשִׂבְעָה. וּבְרִיּוֹת בּוֹ יִפְקְדוּ לְהַזְכִּירָם לְחַיִּים וְלַמָּוֶת". ומקורו מ'תקיעתא דבי רב' [- "תקיעתא - פירוש: לברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות קרי 'תקיעתא' לפי שתוקעין בהן". 'בית יוסף' או"ח סי' תקצא], כפי ששינו בתלמוד הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"ג): "דתני בתקיעתא דרב... 'ועל המדינות בו יאמר אי זו לחרב ואי זו לשלום אי זו לרעב ואי זו לשובע ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות'".

ובמטבע זו שטבעו חכמים העלה הגאון רבי חיים פאלאג'י דקדוק נאה ונכון: מדוע בכל האמור על המדינות מקדימים את הרעה לפני הטובה, את החרב לפני השלום ואת הרעב לפני השובע, ואילו בפקידת הבריות מקדימים את הטובה לפני הרעה, כשהחיים אמורים קודם המוות.

וכך כתב בספרו 'רוח חיים' (או"ח שם אות א):

"יש לדקדק, למה במדינות מזכיר בתחילה הפורענות ואחר כך הטובה, ובבריות מזכיר בתחילה הטוב 'לחיים ולמות'. ונראה לתת טעם לגבי המדינות שהם רובא דעלמא מגויי הארצות, וגם הארצות הם רובם מאומות העולם אפילו בזמן שבית המקדש [קיים], וכל שכן עתה בגלות. לכן מזכיר הפורענות ברישא. אבל כשבא להזכיר את הבריות, כי ישראל בכלל, וקיימא לן כי נפש אחד מ ישראל הוא עולם מלא, והדין הוא שצריך לפתוח בזכות תחילה, כמו שאמרו בסנהדרין (לג א) לכן מזכיר בתחילה 'לחיים ולמות', חיים תחילה".

וחזר וכתב כעין זאת שוב (שם אות ז):

"יש לדקדק למה בשני חלקות ראשונות חרב ורעב נקט ברישא הרעה ואחר כך הטובה, השלום והשובע, ובחלוקה שלישית לחיים ולמות הזכיר הטוב בתחילה, החיים ואחר כך המוות. ונראה לע"ד לומר כי הנה רוב העולם ורוב המדינות רובם ככולם הם מאומות העולם כי שבעים אומות הם בעולם וישראל מועטים נגד שבעים אומות, ולכן הקדים הפורענות ברישא ואחר כך הטובה. אבל כשהוא בא לדון לגופו בני אדם הרי קיימא לן ד ישראל נידונין בתחילה... וכיון ד ישראל נידונין ברישא מן הראוי הוא להזכיר תחילה לחיים שלא לפתוח פיהם לרעה בתחילה".

גם רבינו הרמ"ק בפי' זבחי שלמים הרגיש בעניין זה שעל המדינות פתחו לחובה, היפך ממה שהיה ראוי להיות, וכתב על כך טעם מחודש:

"ועל המדינות – הם השרים הזנים ומפרנסים שבעים אומות ולפי שהם יונקים מצד הדין נקראו 'מדינות'... ולפי שהם חיצונים פותחין בהם לחובה תחילה".

שוב ראיתי להגאון רבי יחיא צאלח, מחכמי תימן, ב'תכלאל' - עץ חיים' על אתר, שעמד בזה ובתוך אריכות דבריו כתב:

"ושמעתי מקשים מהא דאיתא בסנהדרין 'פותחין לזכות ואין פותחין לחובה' ואמאי כאן לחובה, והכי איתא בזהר (שמות רנא), ע"ש. וי"ל דלא דמי, דשאני יום זה שהעולם נידון במידת הגבורה תוקף הדין".

הצעת הגירסה בלקט יושר

וראו זה חדש אשר מצאתי כי רבינו בעל 'תרומת הדשן' כבר ישב על מדוכה זו עד אשר יצא וביקש לקבוע מסמרות בגירסא חדשה ומתוקנת לסדר תפילה זו, וכך הביא תלמידו בספרו הידוע 'לקט יושר' (הלכות ראש השנה):

"ועל המדינות יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום. נראה דיש לומר 'איזו לשלום ואיזו לחרב'. וכן 'לשובע' קודם 'לרעב'. דלא ליקדום פורענות לנפשיה. והכי דייקנן בגמרא, פרק מי שאחזו, גבי גמ', שמע מינה שצריך להקדים אי לא מתי לא יהא גמ'".

וכוונתו לדברי הגמרא (גיטין עה ב): "אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע: אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט. ולימא: אם מתי יהא גט, ואם לא מתי לא יהא גט. לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה". ומפורש בדברי הגמרא שראוי תדיר להקדים את הטובה ולאחר את הפורענות (וראה על כך להגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספר שו"ת 'תורה לשמה' סימן שעו). וכיצד איפוא מקדימים אצל המדינות את החרב לשלום ואת הרעב לשובע.

אמנם בעל 'לקט יושר' אינו מחדד כי בהמשך, אצל פקידת הבריות, מצאנו שהוקדם החיים למוות, שכן שם הסדר הוא אכן כתיקונו, אולם אצל המדינות הוא מעיר כאמור על הסדר המקדים את הפורענות לטובה. ולפיכך הוא מסיק שמן הראוי לשנות את הסדר ולהקדים את הטובה לפני הרעה.

ולמותר לציין שדבריו אלו הם חידוש גדול, שכן בכל המקורות הקדומים שהביאו את סדר 'תקיעתא דבי רב', החל מדברי הירושלמי שציטטנו והמדרשות, וכלה בדברי הגאונים והראשונים, ללא יוצא מהכלל, מפורש בהם כגירסא שלפנינו ובסדר הנוכחי שהרעה קודמת לטובה, ולא מצאנו חבר לבעל 'לקט יושר' בגירסתו המחודשת.

אגב, בעל 'לקט יושר' מסיים את דבריו בהערה נוספת: "וצריך עיון למה אין אומר 'איזו לחיים ואיזו למוות'. היינו: הוא תמה, מפני מה לא נאמר אף אצל הבריות תיבות 'איזו לחיים ואיזו למוות', כדרך שאמר אצל המדינות 'איזו לחרב ואיזו לשלום'. ובפשטות ניתן לתרץ, שאין שייך לומר אצל אדם יחיד שהוא יהיה רק לחיים או שהוא יהיה רק למוות, שהרי אדם יסודו מעפר וסופו לעפר, ואין מבאי העולם שיכול לומר אני את נפשי הצלתי לחיי נצח. ולפיכך אצל הבריות תפסו את הלשון 'לחיים ולמוות', שהוא נחלת הברואים כולם, שתחילתם חיים וסופם מתים ומוטלים בעפר.

הגירסה בפסיקתא

ודע לך כי בפסיקתא דרב כהנא (פי' כג) הגירסא ארוכה עוד יותר ממה שהיא ב'תקיעתא דבי רב' המצויה לפנינו בירושלמי ובשאר המקורות, וכך נאמר שם: "על המדינות בו יאמר

איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע, איזו למות ואיזו לחיים, ובריות בו יפקדו להזכירם חיים ומות".

הרי שלא רק אצל הבריות הזכירו את החיים והמוות כי אם גם אצל המדינות ואמרו בהם 'איזו למות ואיזו לחיים'. ועתה הפליאה עליה אנו דנים מתעצמת עשרת מונים: מדוע אצל המדינות הזכירו את המות קודם לחיים ואילו אצל הבריות הזכירו את החיים קודם המות.

שמחה או אימת הדין?

והנראה לומר בזה מילתא חדתא בהקדם דברי התלמוד הירושלמי (שם):

"בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך דינו יוצא. אבל ישראל אינן כן אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמים, יודעין שהקב"ה עושה להן נסים".

ורבינו הטור (או"ח סי' תקפא) תפס כן להלכה, והוציא מזה: "לפיכך נוהגין לספר ולכבס בערב ראש השנה ולהרבות מנות בראש השנה".

וידועה קושיית הקדמונים, לשמחה מה זו עושה, והלא מפורש אמרו (ר"ה לב ב):

"אמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים. אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה".

נמצאנו למדים שמהיות וספרי חיים וספרי מתים פתוחים אין מקום לכך שישראל יאמרו שירה, ומהו זה שאמרו בירושלמי כי בני ישראל אוכלים ושותים ושמחים בראש השנה.

ההבדל בין ציבור ליחיד

וראיתי למרא דארעא דישאל הגאון מהר"ם בן חביב בספר דרשותיו על התורה (פרשת נצבים, דרוש א) שהביא קושיה זו וכתב:

"ולדידי חזי לי במה שאמרו שלהי פרק קמא דקידושין (מ ב) לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי וכו' והעולם חציו חייב וחציו זכאי וכו', ע"כ. ועל כל איש ואיש בפני עצמו, כיון שראה את עצמו שקול והוא שב בתשובה בראש השנה, על כן אמרו דמתעטפים לבנים וכו' לפי שיודעים שהקב"ה יעשה להם נס לקבל תשובתם ולדונם לחיים, דנס הוא שהקב"ה יקבל תשובת בני אדם. אמנם זהו לכל איש ואיש מישראל יש לו במחון כנגד עצמו יכתב לחיים. אבל לא יבצר בכללות העולם שיש כמה אנשים שידונו למיתה. ועל כן מפני אותם האנשים שנגזר עליהם מיתה, על כן אין אומרים הלל. אמנם לכל איש ואיש כיון שמחזיק עצמו לבינוני ושב בתשובה, בראש השנה שש ושמח, ועל כן מתעטפים לבנים ושמחים בראש השנה".

ושורש הדברים הלא הם כתובים עלי ספרו 'יום תרועה' (ר"ה לב ב):

"מפני מה אין ישראל אומרים שירה כו'. ק"ק מהא דכתב הטור ס"ס תקפ"א דרוחצין ומסתפרין ע"פ המדרש כו' ע"ש. ואפשר לומר דכל יחיד לעצמו לובש לבנים ושמח לעצמו לפי שבטוח בה' דיכתבו לחיים אמנם בכל העולם לא יבצר דיש נכתבים למיתה ובשביל כבודם אין אומרים הלל בראש השנה ויום הכפורים, ודו"ק".

ובדבריו אלו גילה לנו מהר"ם בן חביב שיש להבחין ולחלק בין ההתייחסות של האדם אל כלל הציבור בו הוא מצוי לבין ההתייחסות אליו עצמו כיחיד, שבעוד שכלפי עצמו יש לו לבטוח בה' שיכתבו לחיים טובים ולשלום, עד שראוי לו לשוב ולשמוח על כך, הרי שכלפי

הציבור יש לו לחשוש שיכתבו למיתה, שהרי מתוך הציבור בוודאי יהיו שימותו, ובשביל כבוד הציבור אין לומר שירה בראש השנה.

הוכחה לדברי הראב"ן

ואמרתי להביא ראיה מהימנא לדברי מהר"ם בן חביב מכוחה של קושיה עצומה בה כבר נתחבטו רבותינו הראשונים: אם בשעה שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני הקב"ה אין מהראוי לומר שירה, מה נעשה ביום שידובר לנו משיטתו של רבי יוסי הסובר (ר"ה טז א): "אדם נידון בכל יום"; וכי ייתכן שלעולם לא יוכלו לומר הלל, לא בראשי חדשים ולא בימים טובים, מהיות ואלו הם ימי דין.

ורבינו הראב"ן (בשו"ת שבסוף ספרו, עמ' קנ) כתב לתרץ:

"ונראה לי דלא דמי דין של רבים לדינא דיחידים, בראש השנה כל העולם נידון יחד כדאמרין 'כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון', ונפיש רוגזא ואין מקלסין למלך בשעת הזעם, אבל בכל יום אין עוברין לפניו יחד אלא כל יחיד ויחיד ולא נפיש רוגזא ומקלסין".

ודברי הראב"ן בנויים על שתי הנחות יסוד, כשבראש ובראשונה מחלק הראב"ן בין דין של ראש השנה שהוא דין של הציבור כולו לבין הדין שבכל יום ויום אליבא דרבי יוסי שהוא דין של היחיד בפני עצמו. ובנוסף על כך מטעים הראב"ן את סברת החילוק: הסיבה שאין אומרים שירה כשספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני המלך היא מפני ששעה זה הוא שעת רוגז וזעם לפניו ואין ראוי לקלסו בשעה כזאת, אלא שרוגז הוא דווקא כשהציבור כולו נידון ולא כשכל יחיד ויחיד נידון.

אפס שאם כי בעצם החילוק שהעלה הראב"ן בין דין הרבים ודין היחיד הדברים בהירים ויש בהם כדי לבאר היטב את המשמעות של הדין בכל יום מול הדין של ראש השנה, הרי שסברת החילוק אותה הוסיף הראב"ן תלויה ועומדת בביאור המחודש אותו הציע הראב"ן בהסבר הסיבה לכך שאין אומרים שירה כשספרי חיים וספרי מתים פתוחים, שהוא לפי שאין מקלסין את המלך בשעת רוגזו (וראה לנכדו הראב"ה, ר"ה סי' תקלח, שהביא דבריו וחיזקם), ומשכך יש לחלק בין של רבים בו נפיש רוגזא לדין של יחיד בו לא נפיש רוגזא.

אלא שצריכים אנו לידע שלכאורה נחלקו הראשונים מהי הסיבה שאין אומרים שירה כשספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני הקב"ה, ובעוד שלדברי הראב"ן המניעה היא מצד הקב"ה אליו אומרים את ההלל, שאין מקלסים למלך בשעת זעמו, הרי שבפשטות אין המניעה אלא מצד האדם שאומר את ההלל, שבאופן כזה בו הוא ירא ומפחד מאימת הדין אין הוא יכול לומר את ההלל, וכלשון הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו): "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה", וכן כתב רבינו המאירי (ר"ה לב ב): "וטעם הדבר מפני שהוא זמן הכנעת הלב ולא זמן שירה".

ומעתה הדרה קושיה לדוכתא: אף אם לרבי יוסי אין הדין שבכל יום אמור על הכלל כי אם על הפרט, שהיחיד לעצמו נידון על גורלו, הרי שמבחינתו של היחיד הרי נפתחים כלפיו ספרי חיים וספרי מתים, וראוי לו להכניע את לבו ביראה ופחד ולא לומר שירה.

אלא ודאי מוכח מכאן כחידושו של מהר"ם בן חביב שאדם כלפי עצמו אין לו לחשוש מדינו, שבוודאי ראוי לו לבטוח בהקב"ה שיעשה לו ניסים ויכתבנו לטובה ולברכה, וכל מה שאין אומרים שירה כשספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני הקב"ה הוא דווקא כשהרבים נידונים, שמהם לא ימלט שלא יהא בהם כאלה שנכתבו למיתה. ומשכך, מהיות ולרבי יוסי אין אדם נידון בכל יום אלא רק כלפי עצמו, בוודאי שיכול הוא לומר שירה בראשי חדשים ובימים טובים.

המדינות – ציבור; הבריות – יחיד

ומעתה נתנה ראש ונשובה לתרץ את התמיהה בה אנו עוסקים, מפני מה שינו חכמים בסדר הדברים ועל המדינות בו יאמר דינם הקדימו את הרעה לטובה ואילו אצל הבריות הקדימו את הטובה לרעה.

ונראה שלחידושו של מהר"ם בן חביב הדברים מאירים ושמחים: כשמדברים על המדינות, דהיינו על הכלל, הרי שאכן יש לאדם להתיירא ולפחד מהרעה, שכן בוודאי לא ימלט מהציבור שיפלו מהם בחרב או שייסבלו מהרעב, ולכן הקדימו כלפי הרבים את הרעה לטובה. אולם כשמדברים על הבריות, דהיינו על היחיד, הרי שהאדם בוטח בהקב"ה שבוודאי יעשה לו ניסים והוא יכתב לחיים, ולכן הקדים כלפי היחיד את הטובה לרעה.

כמה יעברון וכמה יבראון

ומעתה שנתברר לנו כל זאת הבה ונפנה אל נוסח תפילת 'ונתנה תוקף' בה גם אנו מוצאים שינוי בתוך הפיוט גופו לגבי סדר ההקדמה, שבחלקו הקדימו רעה לטובה וברובו הקדימו טובה לרעה. וכך הוא נוסח התפילה כפי שהוא לפנינו:

"בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יִכְתְּבוּן וְכִיּוֹם צוֹם כָּפּוּר יִחְתְּמוּן. כְּמָה יַעֲבְרוּן וְכְמָה יִבְרָאוּן. מִי יִחְיֶה וּמִי יָמוּת. מִי בִקְצוֹ וּמִי לֹא בִקְצוֹ... מִי יִנּוּחַ וּמִי יָנוּעַ. מִי יִשְׁקֹט וּמִי יִמָּרָף. מִי יִשְׁלֹוּ וּמִי יִתְּנִסֶּר. מִי יַעֲנֶה וּמִי יַעֲשֶׂר. מִי יִשְׁפֹּל וּמִי יָרוּם."

עינינו הרואות שברובו של הפיוט הקדימו את הטובה לרעה, כפי שאכן ראוי להיות (אם מפני שמדובר על בני ישראל, וכדברי רבי חיים פאלאגי; ואם מפני שמדברים על היחיד, וכפי שהארכנו עד כה), אולם יש בו יוצאים מהכלל.

נדון תחילה בצירוף הפותח 'כמה יעברון וכמה יבראון'. האם הקדימו כאן רעה לטובה? הדבר אינו נהיר. יש שהסבירו את כוונת הפיוט במשמעות של 'יעברון' מלשון עיבור ו'יבראון' מלשון לידה, כשהאות ב' בתוך 'יעברון' היא דגושה. ונמצא שסדר הפיוט הוא לפי הסדר בבריאה, שעבור קודם ללידה.

ויש להביא ראייה לפירוש זה, שיעברון הוא מלשון עיבור, משינוי הלשון בפייט שלא אמר 'מי יעברון ומי יבראון' כלשונו בהמשך הפייט, ואין זאת אלא לפי שעדיין אין מדובר בכאלו שבאו לעולם, ורק לאחר שנולדים אמר עליהם 'מי יחיה ומי ימות', ומדויק היטב גם שאין כפילות לשון מיותרת, שאם אמר 'כמה יעברון וכמה יבראון' מה חזר ואמר 'מי יחיה ומי ימות', אלא שזה קודם הלידה וזה לאחר הלידה.

אולם ברור שבפשטות אין פירוש המילים 'כמה יעברון' אלא במשמעות של העברה מהעולם. כך שהדבר צריך עיון מפני מה הקדימו את הרעה לטובה. והנראה לחדש בהקדם דקדוק שינוי הלשון בפיוט, עליו עמדנו זה עתה, שלא אמר 'מי יעברון ומי יבראון' כלשונו בהמשך הפייט, כי אם 'כמה יעברון וכמה יבראון', מה גם שיש כאן כאמור גם כפילות לשון, שחזר ואמר שוב את עניין החיים והמוות.

ולולי דמסתפינא אמינא שהכוונה ב'כמה יעברון וכמה יבראון' הוא על הציבור, כך שמתאים בו הלשון 'כמה', ואילו הכוונה 'מי יחיה ומי ימות' הוא על היחיד, כך שמתאים בו הלשון 'מי'. ולפי ביאור זה, הלוא כבר הוכחנו לעיל שבכל היכא שמדברים על הציבור מקדימים את הרעה לטובה, ולכן אף כאן אמרו 'כמה יעברון וכמה יבראון', ואילו כשדברו על היחיד הקדימו טובה לרעה ואמרו 'מי יחיה ומי ימות'.

מי יעני ומי יעשר – מי ישפל ומי ירום

ומתחילת הפיוט נעבור אל הצירופים החותמים את הפיוט, אשר אף בהם מצאנו שהקדימו את הרעה לטובה. ואכן בפירוש 'מעשה אורג' על המחזור כתב: "הנה אף שכולם אמר הקל והטוב תחילה ואחר כך החמור והרע, יש לומר בסוף בהיפך 'מי יעני ומי יעשר מי ישפל ומי ירום' כדי לסיים בדבר טוב (ק"מ)". ודבריו לקוחים מתוך פירושו של רבי אורי פייבוש הקרוי 'קרואי מועד' (ברעסלא תקס"ה).

וראיתי להאדר"ת בספרו 'תפלת דוד' שכתב: "מי ירום ומי ישפל - המדפיסים קלקלו ולא העתיקו כראוי, עיין מעשה אורג". ומדבריו נראה שהסכים עם דברי המעשה אורג והגירסא הנכונה היא 'מי ישפל ומי ירום'.

דא עקא שגם אם נסכים לסברא זו שבכדי לסיים בדבר טוב יש בצירוף האחרון צורך לפתוח ברעה ולומר 'מי ישפל ומי ירום', אולם צריך עיון מפני מה גם בצירוף שלפני האחרון היו צריכים לומר 'מי יעני ומי יעשר' כשבזה בוודאי היה ראוי לפתוח בדבר טוב.

והנה ראיתי לרבותינו הפוסקים שלא הסכימו עם גירסא זו כלל ועיקר. וכך כתב הפרי מגדים (א"א, או"ח סי' תקצב ס"ק ז): "מי ירום ומי ישפל, אין להפך הנוסחא, יע"ש", וכן כתב באליה רבה (שם): "גם אין להפך הנוסחא מי ירום ומי ישפל". ומפורש בדבריהם שראוי תמיד לפתוח בטובה, גם אם על ידי זה מסיימים ברעה, ולכן יש לומר 'מי ירום ומי ישפל'.

ומחזורתא שעל אחת כמה וכמה דעתם ברורה שהוא הדין גם כלפי 'מי יעשר ומי יעני', שבוודאי אין להפך את הגירסא. אלא שלא העירו על כך, שכן כפי הנראה בנוסחה שהייתה לפניהם לא הפכו אלא את הקטע החותם, וזאת מתוך רצון לסיים בדבר טוב, ולא עלתה על דעתם לעשות כן גם בקטע שלפני האחרון, בו בוודאי אין כל סברא לפתוח ברעה.

ושמא יש לשדות בזה נרגא לפי שראיתי להחכם רבי וואלף היידנהיים שכן כתב בפירושו המפורסם על המחזור (רעדלהיים תרל"ב):

"כאן מצאתי גירסות מתחלפות: יש גורסים 'ירום ישפל יעני יעשר', ויש גורסים 'יעשר יעני ירום ישפל'. ויש גורסים 'ירום ישפל יעשר יעני', וזאת גירסת כתב יד של שנת י"ח. ובכתב יד אחר נושן גרס 'יעשר יעני ישקט יטרף ישל יתסר ירום ישפל'. והקהילות אוחזות מנהגן ואין לשנות".

ואם כן ייתכן שהגירסא שעמדה לפני הפרי מגדים והאליה רבה הייתה להקדים את 'מי ירום ומי ישפל' קודם 'מי יעני ומי יעשר', ולפיכך דווקא בקטע שאינו מסיים הוא שסברו שאין להקדים את הרעה לטובה, ואילו בסיום של 'מי יעני ומי יעשר' ייתכן שהסכימו שאפשר להקדים את הרעה לטובה כדי לסיים בדבר טוב, וברוך הוידע.

כך או כך, בוודאי מוכח שדעת הפמ"ג והאליה רבה היא שהיכן שאין חותמים בטובה אין להקדים רעה לטובה, ומסתבר לומר שדעתם הייתה שתמיד ראוי לפתוח בטובה גם אם על ידי כך לא יחתמו בטובה, וכפי שמוכח מכל הגירסאות העתיקות שהביא הרו"ה, בהם נראה שתמיד הקדימו את הטובה לרעה.

הרב אברהם בנימין מאיר בוים

סדר אמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ של מוסף לימים הנוראים

מבוא

אחת מההוספות שמוסיפים בתפילת מוסף לראש השנה, היא אמירת 'עלינו לשבח', אותה מקדימים ואומרים לפני התחלת מלכיות זכרונות ושופרות.

מקור לתקנה זו מוצאים אנו בפירוש 'עיון תפילה' שבסידור 'אוצר התפילות', (בפירושו על 'עלינו לשבח בשחרית לימות החול') שם כתב שהאמורא רב, שקבע את פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, הוא התקין גם תקנה זו שיאמרו תחילה עלינו לשבח. אמנם ראה להלן מלשנו של הספר יסוד ושורש העבודה שכתב שאנשי כנסת הגדולה תקנוה.

כמה טעמים מציינו לתקנה זו של אמירת עלינו לשבח באמצע תפילת ראש השנה. וזה יצא ראשונה מה שכתב בפירושו-רש"י על תפילות ראש השנה (נדרס מכת"י בסידור אוצר התפילות, במוסף לר"ה) וז"ל: 'ועלינו לשבח הוא מסדר המלכיות כמו שאומרים בו מלך מלכי המלכים', וגם 'הוא אלוקינו' שהוא קבלת מלכות, עכ"ל. הרי ש'עלינו לשבח' נחשב כבר התחלה וחלק מאמירת מלכיות זכרונות ושופרות.

אולם בבית יוסף (סי' תקצ"א) מבואר שאין עלינו לשבח ממש חלק ממלכיות אלא שהוא רק 'הקדמה' לפניו, ששם כתב הטעם לאמירת עלינו לשבח, כיון שלפני שאומרים פסוקי מלכיות אנו מקדימים תחילה לשבח להשי"ת שהבדילנו מן התועים להכיר במלכותו. גם בב"ח שם כתב כעין זה, שטעם אמירת עלינו לשבח הוא בהיותו פתיחה למלכיות זכרונות ושופרות, וז"ל: 'כלומר עלינו מוטל לשבחו ולגדלו בברכות מלכיות זכרונות ושופרות' עכ"ל.

עוד טעם למה מקדימים לומר עלינו לשבח לפני פסוקי מלכיות, כתב שם הבית יוסף בשם הכלבו (סי' ס"ד), לפי שאין מתחבר היטב הסיום של תפילת 'ומפני חטאינו' שמסתיים בתיבות 'לריח ניחוח אשה לה', אל התחלת מלכיות שמתחיל בתיבות 'ועל כן נקוה', כי אין שייכות בין שני עניינים אלו של הקרבנות ופסוקי מלכיות, אשר על כן תקנו שלאחר ומפני חטאינו יתחילו ענין חדש של אמירת עלינו לשבח, שזה מתחבר יפה עם פסוקי מלכיות שלאחריו, עכ"ד.

טעם נוסף לאמירת עלינו לשבח כתב ביסוד ושורש העבודה (שער י"א פ"ד) וז"ל: 'תקנו אנשי כנסת הגדולה לומר שבח זה באמצע התפילה, לפי ששרי האומות מקטרגים עלינו עם קדוש במרום מה נשתנו אלו מאלו, ועל כן מקדימים אנחנו עם קדוש ונותנים שבח המפואר והנכבד הזה ליוצרו ובוראנו ית"ש ויתעלה ועל ידי זה אנו סותמים פיות המקטרגים מעלינו', עכ"ל.¹

1 ויש לציין, שלפי טעמו של היסוד ושורש העבודה מובן מדוע אומרים עלינו לשבח גם במוסף של יום כיפורים, וזאת כדי להנצל מהמקטרגים, אבל שאר הטעמים לא שייכים ביום כיפור שאין אומרים בו מלכיות זכרונות ושופרות. [וראיתי בספר רץ כצבי (לירח האיתנים, סימן ח') שכתב שיתכן הטעם שביום כיפור אומרים עלינו לשבח, אף שאין אומרים בו מלכיות זכרונות ושופרות, כי גם ביום כיפור יש ענין של המלכת הבורא, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ב ה"ז, וכן בסדר התפילות) שגם ביום כיפור אומרים

והנה, במרוצת השנים השתרוש כמה מנהגים בסדר אמירת עלינו לשבח בעת חזרת הש"ץ, לצד זה אף נוספו בקשות ופסוקים לאומרים בשעת אמירת עלינו, ומתוך שילוב המנהגים זה בזה נוצר חוסר בהירות אצל רבים וגם טובים שאין ברור אצלם כיצד לנהוג בשעת אמירת עלינו לשבח, על כן אמרתי לדרוש ולתור בחכמה ולהתחקות אחרי שורשי המנהגים בעניין זה, ולברר הדברים עד מקום שידי מגעת, וזה החלי בס"ד.

א. סדר התפילה במחזוריים הנפוצים כיום

כל הפותח את מחזורי התפילה הנפוצים כיום (לדוגמא: מחזור המפורש, מחזור המבואר, מחזור קול יעקב, וכיוצ"ב) בחזרת הש"ץ למוסף של ראש השנה ויום הכיפורים, רואה לפניו שהדפיסו המדפיסים את הסדר הבא:

א. בתחילה נדפס תפילת 'עלינו לשבח' מתחילתו עד 'ועל הארץ מתחת אין עוד', בקטע אחד רצוף ללא הפסק.

ב. אחר כך נדפסים שבעה פסוקים מסוגלים, ('אתה הראת' וגו', 'וידעת היום' וגו', 'שמע ישראל' וגו', 'הן לה' אלוֹקֵינוּ' וגו', 'כי ה' אֱלֹהֵינוּ' וגו', 'כי שם ה' אֱקִרָא' וגו', 'יהי שם ה' מבורך' וגו'), ולפני פסוקים אלו נכתבה הוראה מעשית בזה הלשון: "הש"ץ חוזר בקול רם 'הוא אלוֹקֵינוּ'. ובשעה שהציבור אומר 'הוא אלוֹקֵינוּ' אומר הש"ץ אלו הפסוקים, וטוב לבטל גזירות רעות, וקבלה היא מן ר' אליעזר בעל הרוקח', ע"כ.

ג. אחר פסוקים אלו נדפס עוד תפילה מיוחדת בזה הלשון: 'מגדל עוז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב, רבונו של עולם, מיום שחרכ בית המקדש אין לנו במה לכפר, לא קרבן, ולא בגדי כהונה, ולא מנחה, ולא זבח, ולא מזבח, רק שמך הגדול עומד לנו, יהי רצון שתהא שעה זו עת רצון ליכנס תפילתי למרום כשאני מזכיר ה' ה' א-ל רחום וחנון וכו', אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה וכו'.' לפני תפילה זו נכתבה הוראה מעשית בזה הלשון: בזמן שהש"ץ אומר 'עלינו' יאמר הקהל מגדל עוז', ע"כ.

אם נבקש לצאת ידי כל ההוראות שהדפיסו המדפיסים, ולומר את כל הפסוקים והתפילות, ונצטרף את כל הדברים יחדיו לחטיבה אחת, נגלה לפנינו את הסדר הזה: בשלב הראשון - מתחיל הש"ץ 'עלינו לשבח' מתחילתו עד 'ושכינת עוזו בגבהי מרומים', וכאן הוא מפסיק ואינו ממשיך באמירת 'הוא אלוֹקֵינוּ'. באותה שעה שהש"ץ התחיל את השלב הראשון ואומר 'עלינו', או אז אומרים הציבור תפילת 'מגדל עוז' ו'אנא בכח'. אחר כך, בשלב השני - לאחר שהש"ץ סיים לומר עלינו עד 'הוא אלוֹקֵינוּ', והציבור סיימו לומר תפילת 'מגדל עוז' ו'אנא בכח', מתחילים כל הציבור באמירת 'הוא אלוֹקֵינוּ' עד 'אין עוד', והחזן עדיין אינו אומר 'הוא אלוֹקֵינוּ', אלא באותה שעה הוא אומר את שבעת פסוקי 'אתה הראת'. לאחר מכן, בשלב שלישי - לאחר שסיימו הציבור לומר 'הוא אלוֹקֵינוּ' עד סופו, והש"ץ סיים לומר לעצמו פסוקי 'אתה הראת', מתחיל הש"ץ ואומר בקול רם מ'הוא אלוֹקֵינוּ' עד סוף עלינו, והציבור אינו אומר כעת מאומה רק מאזין לתפילת הש"ץ.

כל סדר זה מורכב כאמור מהסדר הנדפס כיום בכמה וכמה מהמחזוריים הנפוצים.

בתפילה 'מלך על כל העולם כולו בכבודך', ועל כן שפיר יש להזכיר עלינו לשבח ועל כן נקוה גם בתפילת יוכ"פ כיון שזוכר בו ענין מלכות.

אלא שכאן המקום להעיר, שעדיין יש להתפלא, מדוע תקנו לומר עלינו לשבח במוסף של יום כיפור אך ורק בחזרת הש"ץ, אבל בתפילת הלחש אין אומרים אותו, בעוד שבראש השנה אומרים אותו בין בלחש ובין בחזרת הש"ץ, והדבר צריך טעם.

ב. מקור אמירת פסוקי אתה הראת

כדי לעמוד על מקור ושורש מנהגים אלו, נפתח תחילה בבירור מקור המנהג לומר שבעת פסוקי 'אתה הראת' וכו', המסוגלים לקבל התפילות.

הנה כתב הרמ"א בדרכי משה (או"ח סימן תקצא, סק"ג) וז"ל: 'כתב הגהות מיימון בהלכות תפלה (סדר תפלות כל השנה ד"ה ברכה אמצעית אות ג) קיבלנו משם הר"ר אלעזר מוורמס"א - [ה"ה בעל הרוקח], כשאומר הקהל 'הוא אלהינו' יאמר החזן אלו הפסוקים, אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו (דברים ד, לה), וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (שם, לט), שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד (שם ו, ד), הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה (שם י, יד), כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים האל הגדל הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד (שם פסוק, יז), כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו (שם לב, ג), יהי שם ה' מברך מעתה ועד עולם (תהלים קיג, ב). וכן כתוב במהרי"ל (מוסף ראש השנה סי' ה עמ' רצז) שהיה נוהג כן, עד כאן לשונו של הדרכי משה.

עדות מכיל ראשון שכך נהג בעל הרוקח, מובאת ב'ספר האסופות' (סי' תכה)² לר' אליהו ב"ר יצחק מקרשקונה תלמידו של הרוקח, שמעיד וכותב: "רבי אלעזר כשהיה חזן בראש השנה, בשעה שהציבור היו אומרים הוא אלוקינו היה אומר בלחש אלו הפסוקים, והיה כורע ואומר, אתה הראת לדעת...יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, ואחר כך היה חוזר וקורא הוא אלוקינו", עכ"ל. [אולם ענין 'הכריעה' בשעת אמירת פסוקים אלו, לא הובא בשום מקור אחר מספרי הפוסקים והמנהגים, מלבד ספר זה].

כפי שכבר הזכרנו מלשון הדרכי משה, הרי שגם על אבי מנהגי אשכנז - המהרי"ל, גם העידו שהיה נוהג כן. וראה גם באליה זוטא (סימן תקצב, סק"א) שכתב וז"ל: 'כתב בדרשות מהרי"ל, כשהצבור אומרים "הוא אלהינו" היה מהרי"ל אומר בלחש אלו הפסוקים אתה הראית וכו'. ונראה לי משום שמהרי"ל היה ש"ץ אמר כן, עכ"ל. - [ויש לציין שבאמת במנהגי מהרי"ל (בתחילת מנהגי ראש השנה) מוזכר ענין זה שהוא שימש כש"ץ בראש השנה, אמנם ראה במובא להלן בעניין זה מסידור ר' הירץ ש"ץ].

על כל פנים, נמצינו למדים עד הנה, כדלהלן: א. תקנה זו של אמירת פסוקי אתה הראת וכו' תקנו רבי אלעזר מוורמייש"א בעל הרוקח. ב. פסוקים אלו נתקנו לשליח ציבור ולא לקהל. ג. פסוקים אלו אומר הש"ץ בשעה שהציבור אומר הוא אלוקינו. ואכן ידיעות אלו תואמות את הנדפס במחזורים כיום, וכפי שפירטנו לעיל.

ג. הציבור אומר הוא אלוקינו

והנה, כל העובר על דברי חכמים אלו מבחין מיד שכולם כאחד הזכירו כמנהג פשוט 'שהקהל אומר הוא אלוקינו'. [ויש לציין, שבליקוטי מהרי"ח כתב, שהדבר פשוט שלא רק את הפסוק 'הוא אלוקינו' בלבד היו אומרים כל הציבור בקול, אלא הכוונה שהיו מתחילים משם לומר עד סוף עלינו]. ועלינו לעמוד על פשרו של מנהג זה.

וראשון לציון בזה מצאתי, שמנהג זה של אמירת 'הוא אלוקינו' בקול רם על ידי הציבור כבר הזכירו בספר הרוקח (הלכות ראש השנה סימן רג), ושם אף כתב טעם לדבר, וז"ל:

2 נדפס לראשונה מכתב-יד בקונטרס 'אוצר חיים' (לונדון תשע"ד), שם כתב בירור רחב ונפלא אודות חלק זה של פסוקי אתה הראת, מקורו, סודותיו, ורמזיו על פי פנימיות התורה, והרוצה להרחיב ידיעותיו בנידון יעיין שם וירוה צמאנו.

'מצאתי, הא דאמרינן בקול רם ביום הכסה וביום הכפורים "הוא אלהינו", נראה משום דכתיב (דברים כז, טו) גבי ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וענו כל העם אמן, לשון ענייה בקול רם גבי ייחוד, אבל בכולם ארור כתיב 'ואמר' כל העם", עכ"ל. פירוש הדברים, שכיון שאת הפסוק המדבר אודות ייחוד האמונה, דהיינו ארור אשר יעשה פסל, אמרו הלויים בקול רם, לכן גם במידה טובה מרובה יש לומר הוא אלוקיננו בקול רם.³ (וכן הובא במטה משה סימן תתט"ז, עיי"ש).

וכשאני לעצמי אמרתי בדרך אפשר לומר עוד טעם מדוע אמרו 'הוא אלוקיננו' בקול רם, וזאת על פי מה שהבאנו לעיל בתחילת מאמרינו מפירוש רש"י שכתב שעלינו לשבח הוא חלק מסדר מלכיות כיון שאומרים בו 'הוא אלוקיננו' שהוא קבלת עול מלכותו, עכ"ד, ובה מובן שלכן אמרו דווקא ענין זה בקול רם כיון שחלק זה הוא עיקר קבלת עול מלכות שמים שבעלינו לשבח, והבן.

על כל פנים, נתבאר לנו כי כך היה המנהג הקדום בדורות הראשונים, שבשעת אמירת עלינו התחיל כל הקהל לומר 'הוא אלוקיננו' בקול רם. וכך גם מובא גם בספר המנהגים דק"ק וורמיישא (לר' יוזפא שמש) שהציבור אומרים הוא אלוקיננו בקול רם.

ד. המנהג הנזכר במטה אפרים

בדומה לכמה מנהגי ישראל קדושים שעברו אי-אלו שינויים ותנודות במרוצת הדורות, נפל גם בחלקו של מנהג אמירת פסוקי 'אתה הראת' ואמירת 'הוא אלוקיננו', שכפי שנראה להלן הרי שבמשך הדורות השתנה הסדר הזה שנהגו בימי הראשונים. לא אכחד, כי ניתן היה להעלות השערות והנחות שונות להסביר מה גרם לשינוי המנהגים (כפי שראיתי לכמה כותבים שניסו כוחם בהשערות שונות). אולם, כל עוד אין בידינו עדות ברורה והוכחה מוצקת כי אכן סיבה פלונית או פלונית היא שגרמה לשינוי המנהגים, אין ענין להתנבא כי אכן סיבה כזו או אחרת גרמה לכך, ומשכך לא נבוא כאן אלא לעקוב קימעא אחרי המנהגים השונים בזה כתבניתם וכצורתם, ולברר כיצד נוהגים בדורות האחרונים שלא כמו בדורות הראשונים.

בראש ובראשונה יש להביא מה שכותב המטה אפרים (סימן תקצ"ב ס"א) וז"ל: "ונוהגים כשמגיע הש"ץ לעלינו לשבח פותחין הארון הקודש והש"ץ מתחיל לנגן עלינו, והצבור אומרים גם כן כל אחד בלחש... ואומרים גם כן לפני מלך כו' עד ואין עוד. אומרים איזה פסוקים הכתובים במחזורים", עכ"ל.

למדנו מדברי המטה אפרים - אשר מודעת זאת שמשקל רב יש להכרעותיו ומנהגיו בעולם ההלכה בפרט בהלכות ימים הנוראים - שכיום נשתנה המנהג הקדום, והמנהג שיש לנהוג כיום הוא, שכבר מתחילה כאשר הש"ץ מתחיל לומר עלינו מצטרפים כל הציבור אליו ואומרים עמו בלחש מתחילתו עד סופו. [בשונה מהמנהג הקדום שהציבור כלל לא אמר עלינו לשבח אלא התחיל לומר רק מ'הוא אלוקיננו'].

3 יש לציין למובא בקובץ סיני (פט) שמנהג זה מרומז כבר בצורת כתיבתה או הדפסתה של תפילה זו במחזורים הישנים, שבניגוד לסידורים ומחזורים של היום שהחטיבה הראשונה של "עלינו" עד "אין עוד" מודפסת בפיסקה אחת רצופה ללא הפסק ורווח בין המשפטים, הרי שבכתבי היד ובדפוסים הקדומים תיבת "הוא" נכתבה באותיות רבתי ובוטלות, ולעתים גם מוקפת עיטורים, או לכל הפחות הניח הסופר רווח לפני התיבה, וכל זאת כדי לציין את תחילתה של פיסקה חדשה - [ראה שם שהביא בזה צילומים של הרבה מחזורים קדמונים] כיון שבמקום זה הפסיק החזן, והקהל אמר בקול רם "הוא אלקינו".

עוד זאת למדנו בדבריו של המטה אפרים הנ"ל, שגם סדר אמירת פסוקי 'אתה הראת' אף הוא נשתנה כיום, שבעוד שבמקור התקנה שתיקן הרוקח היה הסדר שהש"ץ יאמר פסוקים אלו בשעה שהקהל אומר הוא אלוקינו, הרי שכיום - שהציבור אומר כל עלינו יחד עם הש"ץ - המנהג שגם הש"ץ וכל הקהל אומרים פסוקים אלו יחדיו רק 'לאחר' עלינו לשבח. (וכן הוא גם המנהג בבעלזא, כמובא במחזור 'עבודת השם').

והנה ראה זה חדש מה שמצאתי שמנהג זה - של אמירת כל עלינו יחד עם הש"ץ - כבר כתב אחד הראשונים, והוא בספר כלבו (סימן ע), שכתב לגבי חזרת הש"ץ ביום הכיפורים וז"ל: "ואחר כך אומר קדושת השם וכולל בה ובכן, ובכן, אתה בחרתנו, מפני חטאינו, וכשמגיע תמידך כהלכתך מתחילין כל הציבור בקול רם עלינו לשבח ואוחילה לאל", עכ"ל.

ברם, חילוק אחד יש בין מנהג זה למנהג הנזכר במטה אפרים, שהכלבו כתב שהקהל אומרים 'בקול רם', ואילו במטה אפרים כתב שהמנהג לומר 'בלחש'. וכן גם ראיתי במנהגי וורמייזא (לר' יהודה קירכהיים) שכתב שכשמתחיל הש"ץ 'עלינו' אומרים כל הציבור 'בקול רם' עלינו יחד עם הש"ץ, ע"כ. וכן הוא גם במנהגי פרנקפורט.

ואף שדבריו של הכלבו נאמרו לגבי יום כיפור ולא לגבי ראש השנה, מ"מ יתכן שמנהג זה עולה גם על ראש השנה, שהרי בכל סדר אמירת עלינו לשבח לא מצינו שינוי בין ראש השנה ליום כיפור. אך עדיין יש מקום לדון ולומר, שכל מנהג זה מתייחס רק כלפי יום הכיפורים, כיון שביוכ"פ נוהגים לומר עלינו אך ורק בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש, ואשר על כן, כיון שהציבור עדיין לא אמרו כלל עלינו בלחש לכן בחזרת הש"ץ אומרים יחד עם הש"ץ כל עלינו מתחילתו עד סופו בקול רם, מה שאין כן בראש השנה שהציבור כבר אמרו 'עלינו' כל אחד בתפילתו בלחש, שוב אין ראיה כלל ממנהג זה שגם בר"ה יאמרוהו. אך על כל פנים, דבריו של המטה אפרים ברור מללו, שעל כל הקהל לומר 'עלינו' יחד עם הש"ץ בלחש גם בראש השנה.

ה. מנהג האריז"ל ובעל התניא

מנהג שלישי בסדר אמירת עלינו ופסוקי אתה הראת, נמצא כתוב בסידור האריז"ל (סידור רבי שבת, וכן בסידור רבי אשר), וז"ל שם: "קבלה מנוסה לבטל כל גזירות רעות משם הרוקח, כשהחזן אומר 'הוא אלוקינו אין עוד' יאמרו הקהל אלו הפסוקים 'אתה הראת' וכו'", עכ"ל.

כשנשים לב נבחין שמנהג זה הוא ממש להיפך הגמור מכל המקורות הנזכרים למעלה בדברינו (הגהות מיימוני, דרכי משה, אליה זוטא, מהרי"ל, ספר האסופות, ועוד), שהם כתבו שבשעה 'שהקהל' אומר הוא אלוקינו אומר 'הש"ץ' פסוקי אתה הראת, ואילו כאן בסידור האריז"ל כתוב להיפך, שבשעה 'שהש"ץ' אומר הוא אלוקינו יאמרו 'הקהל' אלו הפסוקים.

וראה גם בסידור הרב בעל התניא שכתב כסדר הזה: "קבלה בשם הרוקח כשהחזן אומר הוא אלוקינו אין עוד, יאמרו הקהל פסוקים אלו אתה הראת וכו'", עכ"ל. והדבר פשוט שמקורו של בעל התניא הוא בסידור האריז"ל שכתב סדר זה.

אמנם ראיתי בספר 'שער הכולל' שכותב לבאר מדוע כתב הרב בעל התניא כסדר הזה, לפי שהסדר שהזכיר הדרכי משה בשם הרוקח - שהש"ץ אומר פסוקים אלו כשהקהל אומר הוא אלוקינו, אינו מובן, כי היכן מצינו שהקהל אומר הוא אלוקינו בחזרת הש"ץ, והלא הם כבר התפללו תפילת הלחש, עכ"ד. אך יפה העיר עליו בספר 'אוצר מנהגי חב"ד', (וכן בקונטרס 'אוצר חיים'), שדבריו אינם נכונים משני טעמים, חדא, מה שתמה שהציבור אינו אומר הוא אלוקינו, זה כתב לפי שלא ידע כי אכן היה מנהג קדום שהציבור אומרים הוא אלוקינו בשעת

חזרת הש"ץ, וכמובא לעיל מכמה מקורות. ועוד, מה שחשב שהרב בעל התניא מעצמו כתב סדר חדש זה, גם הוא שגגה, כי לא ידע שסדר זה מקורו טהור כבר בסידור האריז"ל.⁴

ו. כמה מנהגים נוספים

והנה מצאתי עוד כמה מנהגים שונים שנהגו בקהילות ישראל בסדר אמירת עלינו לשבח, ומנהג ישראל תורה היא וללמוד אני צריך על כן אציין כאן אחדים מהם.

המנהג המובא בליקוטי מהרי"ח

בליקוטי מהרי"ח כתב וז"ל: "ומנהגינו, שכשמגיע הש"ץ ל'משתחווים ומודים' אז אומרים גם כן הציבור 'לפני מלך מלכי המלכים', עד 'על כן נקוה', ואומרים גם כן הפסוקים הנ"ל", עכ"ל. מבואר בלשונו, שאין מתחילים הציבור לומר עם הש"ץ מתחילת עלינו (ושלא כמו שכתב המטה אפרים) אלא רק כשמגיע הש"ץ אל התיבות 'לפני מלך' מצטרפים כל הציבור אליו ואומרים יחד עמו מתיבת 'לפני' ועד סוף עלינו. (אולם צריך לי עיון מה שכתב שם עוד בליקוטי מהרי"ח: "וכן כתב המטה אפרים", שהרי במטה אפרים כתב שהציבור אומרים מתחילת עלינו, ואולי הכוונה רק כלפי חלק זה שגם הציבור אומרים פסוקי אתה הראת ולא רק הש"ץ).

מנהג ויז'ניץ

דומה מאד למנהג זה הוא גם מנהג בית ויז'ניץ, שלאחר שהש"ץ נופל על פניו ואומר 'ואנחנו כורעים ומשתחווים ומודים', אזי מתיבת 'ומודים' עד סוף עלינו לשבח אומרים כל הציבור יחד עם הש"ץ. ואחר כך אומרים כולם יחד עם הש"ץ פסוקי אתה הראת. (וזהו בשינוי של תיבה אחת מהמנהג הנזכר בליקוטי מהרי"ח, שהוא כתב שמתחילים בתיבת 'לפני מלך', ולפי מנהג זה מתחילים כבר בתיבת 'ומודים').

מנהג ספינקא

מנהג ספינקא (מובא בספר אש תמיד - מנהגי ספינקא) שהש"ץ מתחיל עלינו וכאשר הש"ץ נופל על פניו ואומר 'ואנחנו כורעים ומשתחווים ומודים לפני מ"ה הקב"ה', כאן מפסיק הש"ץ וממתין בדומיה, כשכל הציבור מתחילים ואומרים בקול רם מהתיבות "שהוא נוטה שמים" עד סוף עלינו, ואחר כך אומרים הקהל פסוקי אתה הראת, ואחר כך כשמסיימים הציבור פסוקי אתה הראת, חוזר הש"ץ ואומר מ'שהוא נוטה שמים' עד סופו ואחר כך אומר פסוקי אתה הראת.

מנהג נוסף

בספר נטעי גבריא (פרק ס"ג סעיף ז') ראיתי שכתב שנוהגים שבשעה שהש"ץ נופל על פניו אז אומרים כל הקהל פסוקי אתה הראת וכו' (אולם לא כתב מה מקור מנהג זה והיכן ראה נוהגים כן).

4 יש לציין, שמלבד זאת יש עוד שינוי בסידור האריז"ל, שהוא לא הזכיר שבעה פסוקים אלא רק ששה פסוקים, והשמיט הפסוק 'וידעת היום והשבות אל לבבך'. אמנם ראה בקונטרס אוצר חיים (הנ"ל), שהוכיח מכמה וכמה הוכחות וראיות שכל אלו השינויים בסידור האריז"ל הכל הם רק מטעויות מעתיקי הכתבי-ידות של סידורי האריז"ל, עיי"ש הוכחותיו. וגם מה שכתב הרב בעל התניא בסידורו סדר זה, הוא משום שכך נדפס בטעות בסידור האריז"ל, [ועוד הביא שם, שבסידור האריז"ל דפוס זאלקווא הישן (שנת תקמ"א) באמת שם מובא כסדר המקורי שבשעה שהקהל אומרים הוא אלוקינו אומר הש"ץ אתה הראת]. והבוחר יבחר.

מנהג החתם סופר

ולסיום הדברים מקום אתי לציין, שבסוף ספר 'מנהגי רבותינו והליכותיהם' - מנהגי החתם סופר (מכון חתם סופר, תש"ע, עמוד ש"ט), מובא בשם 'מנהגי ק"ק פרשבורג' (אות עח) שמרנא חתם סופר זי"ע בחזרת הש"ץ בראש השנה היה לאחר עלינו מתחיל מיד היה עם פיפיות ולא אמר כלל פסוקי אתה הראת, (דהיינו, שהחת"ס לא היה עובר לפני התיבה, אלא כשהש"ץ הגיע לעלינו אמר עלינו והיה עם פיפיות, ולא אמר אתה הראת), ע"כ. אולם יצויין, כי זהו המקור היחיד שאכן כך נהג החתם סופר, אבל בשאר פנקסי המנהגים שנדפסו בספר הנ"ל, וגם בפנים הספר הנ"ל, לא נזכר כלל שהחתם סופר לא נהג לומר את פסוקי אתה הראת.

ז. תפילת מגדל עוז

כל האמור עד עתה התייחס לסדר אמירת 'עלינו' ופסוקי 'אתה הראת', ועתה נקרב לברר מהות תפילת 'מגדל עוז' הנדפס במחזורים לאומרו בשעה שהחזן מתחיל ואומר 'עלינו לשבח'.

נהג בדברי הפוסקים וגם בספרי המנהגים הקדמונים לא מצאתי לעת עתה שום מקור לתפילת 'מגדל עוז', וגם במחזורים הישנים לא הדפיסו מעולם תפילה זו. רק זאת מצאתי בסידור 'מלאה הארץ דעה' המכונה גם 'סידור רבי הירץ ש"ץ', שחיברו המקובל רבי נפתלי הירץ טירוש זי"ע (בפירוש עלינו לשבח, לראש השנה) שם הביא שמצא בכתב יד שמהרי"ל היה אומר תפילה זו של מגדל עוז ואנא בכח (בכמה שינויים מהנוסח שבידינו, עיי"ש).

אלא ששם בסידור רבי הירץ ש"ץ מפקפק מאד על כתב-יד זה, וז"ל: "וקשה עלי, מי יעמד לנו להפסיק בתפילה ולומר מ"ב - [אנא בכח]. וכמדומני להא דאמרינן אין אדם רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע. גם לא ראינו מקמאי וקמאי דקמאי דקשישי טובא וכל טוב אדוניהם בידם. ולבי אומר לי, כי יש להם ליחידים קשישי זקני הצבור בשעה שהש"ץ מאריך בניגון עלינו, כמו שתראה קבלה בידינו מן הרוקח ז' פסוקים לאמר לש"ץ בשעה שהש"ץ אומר הוא האלהים⁵ כאשר אכתוב להלאה, ויכול להיות מהרי"ל נמי כשסיים 'האחז' אמר כן, כי לא היה ש"ץ, דאם לא כן היה ידוע לרבים לא לישתמיט דלא נתברר וניכר לרבים קבלתו, עכ"ל.

אם נסדר את דבריו של רב הירץ ש"ץ ונפרקם אחת לאחת, נמצינו למדים כמה וכמה ערעורים שערער על תפילה זו: א. אם יאמר הש"ץ תפילת מגדל עוז ואנא בכח באמצע עלינו, יש בו חשש הפסק לשליח ציבור באמצע התפילה. ב. מחמת גודל תפילה זו של מגדל עוז, לאו כל אחד ראוי לאומרו אלא א"כ בטוח הוא שיענה כיהושע. ג. לא ראינו לקמאי דקמן שיאמרו מגדל עוז ואנא בכח באמצע התפילה. ד. אף אם נסכים שהמהרי"ל אמרו, מ"מ לא היה ש"ץ (וזה דלא כמובא לעיל אות ב' שמהרי"ל היה ש"ץ) כי אם היה ש"ץ היה זה הפסק בעבורו, וכיון שאמרו לעצמו בלחש לכן לא נודע לנו מנהגו בזה. ה. זקני וקשישי הצבור יאמרוהו 'בשעה שהש"ץ מאריך בניגון עלינו'.

5 יש כאן ט"ס וצ"ל 'בשעה שהציבור אומר הוא אלוקינו', כמבואר להלן שם בסידור רבי הירץ ש"ץ שהש"ץ אומר כן בשעה שהציבור אומר הוא אלוקינו. וגם מוכרח שהוא ט"ס, כי לא יתכן שהש"ץ יאמר שני דיבורים בדיבור אחד, גם פסוקי אתה הראת וגם הוא אלוקינו, וכמובן.

והנה מלבד מה שרבי הירץ ש"ץ כבר מפקפק בקבלה זו בשמו של המהרי"ל שאין ברור הדבר שאכן מהרי"ל אמר תפילת מגדל עוז, גם יש לציין שאכן בספר 'מנהגי מהרי"ל' לא נזכר כלל שום זכר לכך שהיה אומר תפילה זו.⁶

עוד זכר לתפילת 'מגדל עוז' מצאתי בספר 'חמדת ימים' (חלק ג', חודש אלול וראש השנה, פרק ז', אות קכח) שם הביא בשם "מצאתי במחזור קדמון כתיבת יד", וז"ל: "וגם כשהחזן אומר עלינו לשבח, בבואו לומר הוא אלהינו ואין עוד, אחר כתוב שם על פי קבלת ר"א רוקח ז"ל, לומר נוסח זה, מגדל עוז וכו' אנא בכח וכו', וכן ביום הכפורים יעשה כסדר הזה והיא סגולה נפלאה לקבול תפילות", עכ"ל. הרי למדנו ממחזור כתב-יד זה, דבר חידוש, שתפילה זו של מגדל עוז גם היא מתקנתו של הרוקח.⁷

וראתי במחזור הנפוץ בדורות שלפנינו הנקרא "מחזור רבא", שם כתב סדר חדש בכל תפילות אלו, דהיינו שבתחילה כתוב שם שבשעה שהציבור אומר 'הוא אלוקינו' אומר הש"ץ פסוקי אתה הראת (וזהו כמנהג הקדום שהזכרנו בתחילת דברינו), ואח"כ כתוב שם בזה הלשון: "יבקש שיהיה עת רצון לתפילתו ויאמר זה, מגדל עוז וכו'", עכ"ל. הרי שלא הזכיר כלל שבשעה שהש"ץ אומר 'עלינו' אומרים הציבור 'מגדל עוז', אלא משמעות הלשון מורה שלאחר סיום עלינו לשבח "יבקש" תפילה זו, ובפשטות הכוונה שהש"ץ יאמר ויבקש שיהיה עת רצון לתפילתו שמתפלל לפני העמוד (אם כי יתכן גם לפרש שזו הוראה לכל אחד מהמתפללים). ועכ"פ הוא מנהג חדש במיקום וסדר אמירת תפילת מגדל עוז לאומרו אחרי עלינו, ולא כשהש"ץ מתחיל עלינו, וכנראה שכך היה המנהג אז בעירו ובדורו של מסדר מחזור זה, שהש"ץ אומר תפילה זו לאחר עלינו. (אלא שכאמור, לפי דעת רבי הירץ ש"ץ יש בזה חשש הפסק לש"ץ ומוטב שלא יאמרוהו באמצע התפילה)

ואכן כאשר ביררתי במנהגי כמה קהילות, לא שמעתי עד הנה על מקום שנוהגים כיום הזה לומר תפילה זו של 'מגדל עוז'. ולהאמור הוא מובן היטב, כיון שדבר זה לא נזכר לא בפוסקים ולא בספרי המנהגים הקדמונים, ומה גם שבספר מטה אפרים לא הזכיר כלל תפילה זו. ואף בסידור רבי הירץ ש"ץ לא כתב אלא שזקני וקשישי הציבור יאמרוהו כשהש"ץ מאריך בעלינו, ומשמע שאין זו הוראה לרבים.

זאת ועוד, בדקתי וראיתי שגם בהרבה מחזורים לא הדפיסו כלל תפילה זו של 'מגדל עוז', לדוגמא ולמשל בעלמא אציין בזה רשימה קצרה: מחזור 'כמנהג פולין ליטא ורייסיין פיהם ומעריין' עם פירושי מטה לוי ובית לוי, הנקרא גם מחזור קרבן אהרן (וויין, תרט"ז); 'מחזור הגר"א' נוסח אשכנז; 'מחזור כלבו וילנא עם פירוש עין חיים'; מחזור 'מקראי קודש'

6 ואל תשיבני ממה שנכתב במנהגי מהרי"ל לראש השנה: "כשאמר שבח מגדל עוז שם הגדול, היה מרים קולו ביותר ואמר "שם הגדול" בכל כחו", ע"כ, כי הדבר פשוט וידוע שאין הכוונה כלל לתפילת מגדל עוז שבשעת אמירת עלינו, אלא הכוונה למה שאומרים בחזרת הש"ץ של תפילת שחרית ליום ב' של ראש השנה: "שבח מגדל עוז שם הגדול, נצח בתתו למלכו עוז ומגדול, ביום ההוא יתקע בשופר גדול, קדוש", כי רק שם נזכר 'שם הגדול', אבל בתפילת מגדל עוז לא נזכר הביטוי 'שם הגדול', וזה פשוט. והטעם שבאמת הרים קולו בתיבת שם הגדול, מובן על פי מה שאמרו חז"ל כל העונה אמן יהא שמיא רבא בכל כוחו וכו', ופירוש אמן יהא שמיא רבא מברך הוא: 'אמן יהא שמו הגדול מבורך', לכן גם כשהזכיר כאן שם הגדול הרים קולו (-הערת אחי ר"ד שליט"א).

7 הנה מלבד מה שכבר ידוע הפולמוס אודות מידת מהימנותו של הספר חמדת ימים, הרי שכל עיקר לשונו כאן קשה לכוונו, כי אינו ברור בלשונו אימתי ועל מי מוטל לומר תפילה זו. שהרי כתב "כשהחזן אומר עלינו בבואו לומר הוא אלוקינו", משמע שאין אומרים זאת מיד בתחילת עלינו אלא רק כשהש"ץ בא לומר הוא אלוקינו, ואין ברור בלשונו אם רק הציבור אומרו או גם הש"ץ אומרו, או שמא רק הש"ץ אומרו ולא הקהל, וצ"ב.

(ירושלים תשס"ג); מחזור 'שער התפילה' עם ליקוטי שונה הלכות להגר"ח קנייבסקי, ועוד כמה וכמה מחזורים רבים ונכבדים. (ובמחזור עבודת השם דחסידי בעלזא הדפיסוהו בסוגריים עגולות)



ואחרי ככלות הכל, ולאור כל דברים אלו, נראה לענ"ד, כי טוב ונכון יעשו גם שאר מזכי הרבים, הרבנים החשובים מדפיסי המחזורים שליט"א, שגם אם משום-מה בחרו להדפיס תפילת 'מגדל עוז', הרי ראוי שלכל הפחות יציינו וידגישו שבהרבה קהילות לא נהגו לאומרו, ושהמטה אפרים לא הזכירו, ושביסודו רבי הירץ ש"ץ גם מפקפק במקור תפילה זו ורק כתב שזקני וקשישי הציבור יאמרוהו כשהש"ץ מאריך בעלינו. גם אולי היה מן הראוי והנכון שיצינו מדפיסי המחזורים כי קיימים הרבה שינויי מנהגים בסדר אמירת עלינו ופסוקי אתה הראת, וכמו שהבאנו למעלה בהרחבה.

עוד יש להעיר: כי הנה אף אם נאמץ את מה שנדפס כיום במחזורים שהציבור אומרים תפילת מגדל עוז "בשעה שהש"ץ אומר עלינו", אבל מכל מקום דבר זה מובן ממילא שאם אומרים אז מגדל עוז הרי שהציבור אינו אומר עלינו יחד עם הש"ץ, כי לא יתכן לומר גם עלינו וגם מגדל עוז בבת אחת בשעה שהש"ץ אומר עלינו. ומעתה נפלאתי על מה שראיתי במחזור 'מועדי השם', וגם במחזור 'המבואר השלם', וגם במחזור 'קול יעקב', שלפני עלינו לשבח הדפיסו הוראה שהש"ץ מתחיל עלינו 'והציבור אומר עמו בלחש' (והוא המנהג שנזכר במטה אפרים הנ"ל), ואחר עלינו הביאו וכתבו את נוסח שאר המחזורים: 'בשעה שהש"ץ אומר עלינו יאמר הציבור מגדל עוז', ופלא שלא הרגישו ששני דברים אלו לא יכולים להתקיים יחד, כי אם הקהל אומרים עלינו עם הש"ץ כיצד יאמרו מגדל עוז בשעה שהש"ץ אומר עלינו, וצ"ע. זולת אם היו כותבים, שהקהל יאמרו עלינו בלחש במהירות והש"ץ יאריך בניגון בעלינו, כך יספיקו הציבור גם לומר עלינו בלחש וגם לומר תפילת מגדל עוז. אולם היותר טוב לבחור מנהג אחד, ולא לתפוס החבל בשני ראשים.



הרב עקיבא נטע בריוול

בענין מצות תשובה

א. הנה יש לדון מי שעבר עבירה, האם חייב לשוב עליה בתשובה מיד או שמותר לו לחכות עד שיתפנה, או עד יוה"כ.

ושאלה זו מתחלקת לשתיים, לענין מצות עשה ולענין מצות ל"ת. שהרי מבואר ברמב"ם [פ"א תשובה ה"ד] שתשובה על מצות עשה אינו זו משם עד שמוחלין לו מיד, ותשובה על מצות ל"ת שאין בו כרת, תשובה תולה ויוה"כ מכפר. (ועבירות שיש בהם כרת צריך ג"כ יסורים).

ולכן לענין ל"ת יש לדון, דכיון שממילא לא יתכפר עד יוה"כ, א"כ למה יתחייב לשוב עתה, וכשיבוא יוה"כ ישוב, או דילמא דמ"מ חייב לשוב מיד. וגם לענין מ"ע יש לדון, דהגם שכששב מתכפר מיד מ"מ מהיכ"ת שמחויב להתכפר מיד, (שהרי ידוע שיש מצוות שחיובם מיד כמו מזוזה ומילה וציצית, ויש מצוות שחיובם מתי שירצה, ויש רק זריזין מקדימין למצות, כמו פו"ר וכתובת ס"ת, וכן לולב ומצה וכדו' בתוך זמן חיובם).

ב. והנה עצם זה שיש חיוב לשוב בתשובה דנו בזה האחרונים, דאמנם ברמב"ן [פרשת נצבים] כתב דנלמד מקרא ד'ושבת עד ה' אלוקיך', אכן ברמב"ם אי"ז ברור, דלשון הרמב"ם [ריש הל' תשובה]: כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות. ומשמע דרק הוידוי הוא חיוב אבל התשובה עצמה אינה חיוב, (דיש מקום לומר שכלל אין חיוב לשוב, אלא דהרוצה כפרה יכול לשוב), אכן בלשון הרמב"ם בפרטי המצוה להל' תשובה כתב: מצות עשה אחת והיא שישב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה. ומבואר דיש מצוה בהתשובה. ודן בזה המנ"ח [מ' שס"ד] וע"ש שמתחילה ר"ל שאין הוידוי מעכב הכפרה, אולם אח"כ מוכיח מלשון הרמב"ם דמעכבת, ואח"כ דן שהתשובה היא רק מצוה קיומית אולם גם זה דוחה, ונשאר דאין התשובה והוידוי מצוות כלל רק שהן מעכבין הכפרה, ע"ש.

אולם עדיין קשה לשון הרמב"ם שכתב כשיעשה תשובה חייב להתודות, דמשמע שרק הוידוי המצוה ולא התשובה, וכן מפורש יותר בספר המצות להרמב"ם [מצוה ע"ג] ע"ש, וזה פלא וכמו שהקשה המנ"ח איך יתכן שאם לא ישוב כלל לא יעבור על שום מצוה, ואם ישוב בליבו אבל לא יתודה יעבור, גם שהרי הרמב"ם כתב מקודם שמחויב לשוב, וכ"ז צריך ביאור רב.¹

ג. ונקדים בעוד קושיא נפלאה בענין תשובה, דהנה ידוע שעצם זה שתשובה מכפרת הוא חסד ה' לפני משורת הדין, וכמבואר בכל הספרים, וכן הוא בירושלמי [מכות פ"ב ה"ו] ובילקוט שמעוני [תהלים רמז תש"ב] שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרו להם חטאים תרדף רעה וכו' שאלו לקוב"ה חוטא מהו עונשו אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו. וכן אומרים בוידוי הגדול דרבינו ניסים גאון [בתפילת יו"ק ובשחרית דיוה"כ] מנהג בית דינך הצדק לא כמנהג ב"ד של בנ"א וכו' שמדת בנ"א וכו' ואם יודה מתחייב ליתן, ובית דינך הצדק וכו' ואם מודה ועוזב אתה מרחמהו].

ולכאורה יפלא דבגמ' [קידושין מ:] מבואר לכאן להיפך, דאיתא התם: ר"ש בן יוחאי אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות, שנאמר צדקת הצדיק

1 ובגוף הנידון אם תשובה היא מצוה, ע"ע לרבינו יונה בתחילת ספר שער"ת שהוזהרנו על התשובה בכמה מקומות ע"ש, וכ"ה בסמ"ק [מצוה נ"ג] ובחרדים [פ"ט מ"ע התלויות בלב ל"ד] ובדרשות הר"ן [דרוש ו']. ועיין להלן (אות ט') שיש שיטות שבויה"כ יש חיוב מיוחד לחזור בתשובה.

לא תצילנו ביום פשעו, וע"ש דאוקמה בתוהא על הראשונות [מתחרט על כל הטובות שעשה ?רש"י], וכך פסק הרמב"ם להלכה [פ"ג תשובה ה"ג]. ומוכח דגם המצוות אפשר לעקור מן הדין כשמתחרט עליהם, וא"כ למה לא יוכל מצד הדין לעקור ג"כ העבירות.

ושאלה זו שאל הגר"א וסרמן את החפץ חיים [קוה"ע דוגמאות לביאורי אגדות סי' ג'], ותירץ לו דבתשובה מאהבה החידוש הוא שעונות נעשו לו כזכיות, ולא רק נעקרות, שזה ודאי אינו מן הדין. ותשובה מיראה, זה אינו נקרא תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט עליהם אלא מחמת היראה, ורק לפנים משורת הדין היא מתקבלת.

והקשה עליו דלפ"ד הא דתשובה מאהבה עוקרת העבירות זה מן הדין, ורק מה שנעשו לו כזכיות הוא לפנים משורת הדין, וזה אינו במשמע.²

והקוה"ע תירץ ע"פ יסוד מהרמח"ל שיש שני חלקים בכל מצוה, א' התועלת הבאה מהמצוה, או בעבירה ההפסד שייגרם מעשייתה, ואשר בשבילם ציוה השי"ת עליהם. והב' אחר שכבר נצטוונו עליהם מעתה יש ענין בעצם קיום ציווי השי"ת, וכן חומר בעצם זה שעבר על רצונו, חוץ מהקלקול שנגרם ע"י העבירה. ע"ש שהאריך בזה. ולפ"ז חידש דבתוהא על הראשונות מפסיד רק החלק שקיים ציווי השי"ת, שהרי עתה מתחרט מהם, אבל התיקון שנוצר ע"י מצוותיו, אשר בשבילם ציווה השי"ת עליהם, זה לא נעקר. והחידוש בתשובה היא שאפילו הקלקול וההפסד שנגרם ע"י עבירותיו הוא תיקן וזה כבר לפנים משורת הדין.

ולענ"ד אין דבריו מובנים, שהרי למעשה מבואר בגמ' דתוהא על הראשונות אין זוכרין לו אותם ביום רשעו, ואם כדבריו שנשאר הרווח ממצוותיו א"כ למה ע"ז לא יקבל שכרו, ואלא נימא דזה לבד לא סגי כדי לקבל שכר, א"כ דומיא דהכי נמצא שתשובה מועלת גם מן הדין לענין שלא יענש, וכל החידוש הוא רק שמתקן הקלקול בלא נפק"מ לענין עונשו, וזה בודאי אינו משמע.

ד. והנלענ"ד דקושיא מעיקרא ליתא, ונקדים ביסוד גדול בענין תשובה, המבואר בראשונים ואחרונים כמשי"ת, דיש שני חלקים בתשובה, הראשון לכפר על העבירות, וזהו

2 ויש להקשות ביותר, דאם תשובה מאהבה מועילה מצד הדין, וכמו תוהא על הראשונות, א"כ מה שפסק הרמב"ם שוידוי בפה מעכב הכפרה, וכן שבעבירות ל"ת צריך גם יוה"כ, ומיתת ב"ד צריך יסורים וכו', הכל יהיה רק בתשובה מיראה, דהא בתשובה מאהבה מספיק חרטה בלב בלבד, שהרי דומיא דתוהא על הראשונות שא"צ בפה וא"צ כל הנ"ל, וזה בודאי לא מסתבר, ומוכח דגם תשובה מאהבה צריך לחידוש תשובה ולכן צריך ג"כ לכל דיני תשובה.

אולם האמת שמצאנו לכמה אחרונים (החיד"א [מדבר קדמות אות ת' סי"ח], מנ"ח [שם אות ל"א], וע"ע בספר חזון עובדיה [ימים נוראים הל' עשי"ת הע' ט"ו] שהביא כן מעור ספרים רבים ע"ש) שיצאו לחדש חידוש עצום, שמי ששב מאהבה א"צ לכל חילוקי הכפרה, לא יסורים ולא מיתה ואפשר שאפילו יוה"כ א"צ, וטעמם שהרי זדונות נעשו לו כזכיות וכאילו לא חטא מעולם. ובודאי יומתק מאוד לפי תירוצי הח"ח. אמנם זה לא מצאתי שלא יצטרך אפילו וידוי בפה, ועוד הרי חידוש גדול כזה תמוה איך לא הוזכרה בגמ' וברמב"ם כשמנו חילוקי הכפרה,

והרי אם לדין יש לדון דאין קושיא כלל ממה שזדונות נעשו לו זכיות, ד"ל דהיינו רק לאחר שנתקבלה תשובתו, אבל כל עוד שלא קיבל יסורים וכו' הרי לא הועילה כלל תשובתו, ולא נעשו לו זדונותיו כזכיות כלל. דאלת"ה, א"כ נימא ג"כ שהשב מאהבה ג"כ אינו נענש בעונשי ב"ד מלקות ומיתה, וזה בודאי אינו, ואין לומר דאין מאמינים לו שעשה תשובה, דלכל היותר יצטרכו ההוכחות המבוארים בשו"ע [חוי"מ ל"ד] לגבי להכשיר רשע לעדות ע"י תשובתו, ואף דההוכחות שם אינם מוכיחים ששב מאהבה, הרי יש לשאול כן ג"כ על השב מיראה שזדונות נעשו לו כשגגות, והרי על שגגות אין נהרגין, ואין לומר דכיון שאינו רוצה לקבל עונשו אין מאמינים לו אפי' ע"י הראיות מהלכות עדות, דמ"מ לכל הפחות מידי ספק לא נפיק, ודוחק לומר דבחזקת שלא שב, וכבר דנו בזה האחרונים ואכ"מ.

כפרה כמו יום הכיפורים וכמו קרבן ועונשים ויסורין, (ולהלכה קיי"ל שכולם אינם מכפרין בלא תשובה, והתשובה הוא חלק מסדר הכפרה). וכפרה זו פועלת על לשעבר שעוקרת את החטא (אם כזכיות ואם כשגגות) ונמחל לו.

ויש עוד חלק בתשובה, והוא שייחפך מעתה מרשע לצדיק, דכל עוד שלא עזב חטאו הרי הוא רשע, וכששב בתשובה נהפך מעתה לצדיק, שהרי עזב דרך רשע וחזר לדרך הישר, וזה פועל על עכשיו, שמעתה יהיה צדיק.

והנה בשביל זה שלא יהיה רשע מעכשיו, א"צ לכפר על העבר, ולמשל אותם עבירות שצריכין גם יוה"כ או יסורין וכו', כל אלו הם רק בכדי לכפר על העבירות, אבל כדי להתהפך מרשע לצדיק לזה סגי בזה שעזב רשעו וקיבל עליו דרך צדיקים.

ודבר זה מפורש באו"ז [סי' קי"ב הובא בהערות על מנ"ח ס"ד] וז"ל: אלא אחד חייבי לאוין ועשה, ואחד חייבי כריתות ומיתות בי"ד, בין שהזיד בין ששגג מיד כשהרהר תשובה הרי הוא כצדיק גמור לכל התורה כולה, אלא שצריך לצער את עצמו ולסגף את גופו להתכפר לו מה שכבר עשה. וראיה לדבר, דאמרינן פרק האיש מקדש [קידושין מ"ט:] על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה, ואע"פ דידעינן ביה דרשע גמור, אפ"ה אי הרהר תשובה מקודשת והוי צדיק, אע"פ שעדיין לא עשה שום דין [היינו יסורים בשביל כפרתו]. עכ"ל.

וביסוד זה תירצו האחרונים (הפמ"ג [פתיחה כוללת ח"ג אות י'] והמנ"ח [שס"ד] והגר"י פערלא [ח"ג פרשה מ"ב ד"ה והכי] ועוד) עוד קושיא בהגמ' קידושין הנ"ל, דהרי פסק ברמב"ם [פ"א ה"ד] דוידוי דברים מעכב הכפרה ואין תשובתו מועלת בלא וידוי, וקשה א"כ מה מועיל מה שהרהר תשובה בליבו, והלא לא התודה בפה.

ותירצו, דכל מה שוידוי מעכב היינו רק לכפרה, דבהכי איירי הרמב"ם (וכמ"ש דעבירות ל"ת צריך גם יוה"כ וכו'), אבל כדי להתהפך לצדיק א"צ וידוי בפה, דבעצם זה שבליבו חזר מסורו הוי צדיק, ולשון הפמ"ג שם: שנאמר יעזוב רשע דרכו (דרך היינו מחשבה) וכו', דתו לא מקרי רשע משהתחיל לקבל תשובה בלבו ולעזוב דרך רשע.³

ה. ונראה דעצם דין זה אפשר להוכיח ג"כ מדברי הראשונים, דהנה הדין הוא שמי שעבר על עבירה הוא רשע ופסול לעדות עד שישוב בתשובה (ועיין הערה 8 להלן), ומה צריך לתשובה זו, הנה בגמ' [סנהדרין כ"ה:] נמנו כמה מפסולי העדות איך הם חוזרים לכשרותם,

3 והמנ"ח שם הקשה ע"ז מהגמ' בזבחים [ז:] שהגמ' אומרת ד"עולה דורון היא", היינו שאינה באה לכפר כפרה גמורה על העשה. והראיה, דאם באה לכפר היכי דמי, אי דעשה תשובה הרי לא זו משם עד שמוחלין לו, ואם לא עשה תשובה הרי "זבח רשעים תועבה". וקשה דהלא גם על עשה כתב הרמב"ם שאינו מתכפר עד שיתודה, ואם נכון הוא שכל שנתחרט נהפך לצדיק א"כ הרי יתכן שהעולה תכפר כשנתחרט בליבו דשוב אינה "זבח רשעים", ועדיין לא התודה וחסר לו הכפרה, ונשאר בצ"ע. ונראה דלק"מ, דעיין ברמב"ם [פ"ג ממעשה הקרבנות הי"ד] שכתב דגם בעולה יש וידוי שמתודה על העשה, עיי"ש. וא"כ א"ש דאם כבר נתחרט בליבו הרי אינו צריך לכפרה דעולה, דאם משום וידוי הרי כיון שהתודה על העולה כבר נתכפר לו ושוב אינו צריך לכפרה דהקרבנו. וע"ש שהקשה עוד מהגמ' בשבועות [יב:] שדנה על הא דשעיר המשתלח מכפר על עבירות עשה, על דרך הגמ' הנ"ל בזבחים שאם עשה תשובה הרי כיפר ואם לא שב הרי זבח רשעים תועבה, והקשה ג"כ כנ"ל, דהרי י"ל דשב בליבו, וקושיא זו הקשה ג"כ הגר"י פערלא שם. ולכאורה מה שתרצתי על עולה לא יתרץ הכא, דהא בשעיר המשתלח הרי לא התודה זה שעבר על העשה. אמנם המנ"ח גופיה [באות ח'] דייק מהרמב"ם [פ"א ה"ב] שהוידוי שמתודה הכה"ג על השעיר המשתלח הוא בשליחות כל ישראל וכאילו כולם התוודו, (ומקשה מזה על המהרי"ט שא"ל לעשות שליח על הפקר) ע"ש. וא"כ א"ש ביותר דגם בשעיר המשתלח איכא וידוי וצריך רק תשובה בלב.

כל עבירה ועבירה איך להוכיח שחזר בתשובה באמת ע"ש הדוגמאות, וכן נפסק בשו"ע [חו"מ סי' ל"ד], ויש לדון האם כל זה הוא מעיקר תשובתם, ורק בזה נקרא תשובתם שלימה ואמיתית, או דכל אלו הם רק בשביל ביי"ד לידע האם חזרו בתשובה באמת או לא, אבל מעיקר הדין בעצם החרטה בלב הם חוזרים לכשירותם.

ודבר זה יש להוכיח ממה שנחלקו הראשונים הובא ברמ"א [אה"ע מ"ב ה'] מה דין המקדש בפסולי עדות מחמת רשתתן, האם חיישינן לקידושין מטעם דשמא חזרו בתשובה או דלא חיישינן, דשיטת רש"י⁴ דחיישינן לקידושין דשמא הרהרו תשובה בליבם, ודומיא דגמ' קידושין הנ"ל לענין רשע המקדש ע"מ שאני צדיק גמור, וכן דעת מהר"י מינץ [סי' י"א]. אבל דעת המהר"ם פדוואה [סי' ל"ז] והב"י [אה"ע שם] דאין חוששים לקידושין.

ובטעם הסוברים שאין חוששים שמא הרהר תשובה, ביארו רבים [מהר"ם פדוואה הנ"ל, תשובת רדב"ז ח"א ק"מ, הגר"א שם סק"ל, ועוד] דרך בקידושין שהרי הוא אומר שהוא צדיק הוי רגלים לדבר שהרהר בתשובה, אבל בעדים שלא אמרו מידי לא חיישינן. ובלח"מ [פ"ח אישות ה"ה] כתב עוד דבמקדש חיישינן דכיון דרוצה לקדשה הרהר בתשובה כדי שיחולו הקידושין, ומשא"כ בעדים. ואחרים כתבו [שו"ת מהר"י ווייל קס"ד, מהר"י מינץ סו"ס י"ב], דשאני בקידושין דמשום חומרא דא"א חששו, (ומשא"כ בנידון שלהם ע"ש).

וע"ע ח"מ [שם ס"ק י"ז] וב"ש [ס"ק כ"ב] שכתבו דאין בזה מחלוקת כלל, דרש"י איירי כשלבסוף חזרו בתשובה, וי"ל דאז כו"ע מודו דחיישינן עתה אולי כבר הרהרו בתשובה מקודם, אבל כשלא חזרו בתשובה לעולם י"ל דגם רש"י מודה דלא חיישינן.

והנה מבואר מכ"ז, דלזה כו"ע מודו דמעיקר הדין אם הרהר תשובה בליבו מיד הוכשר לעדות, ונחלקו רק אי חיישינן להכי או לא, ולכאורה הלא בדיני תשובה הוידוי מעכב, וביותר דהא עיקר פסול עדות מה"ת הוא באיסור ל"ת, והלא בל"ת צריך גם יוה"כ לכפרתו, ואיך סגי בהרהור לבד, ומוכח להדיא כמשנ"ת, דמה שוידוי מעכב היינו רק לכפרה, וכן יוה"כ ויסורים וכו', אבל לעדות צריך רק שלא יהיה רשע, ולזה סגי בהרהור תשובה בעלמא וכנ"ל⁵.

ומה שצריך כל הדינים המבוארים בגמ' היינו רק כדי להוכיח לנו ששב באמת, אבל מעיקרא דדינא אם רק נתחרט בליבו נעשה צדיק וכשר לעדות.

4 הובא במהרי"ק שורש פ"ה בשם הסמ"ק מצורי"ך בשם רש"י, ומשם הביאו הב"י שם, אמנם לפנינו בתשובות רש"י [סי' קע"א] הנוסח שונה ולא מביא כלל האי דשמא הרהרו תשובה בליבם, ונוסח זה הובא ג"כ בארחות חיים [ח"ב קידושין יג] ובשו"ת זכרון יהודה [סי' צ"ה] ובשו"ת מהר"ח או"ז [סי' מ"ה], אכן גם בנוסח השני דהתשובה כתוב בתוה"ד: וכ"ש אלו שאנוסין הם וליבם לשמים וכן הוכיח סופן על תחילתן שחזרו [בתשובה] כשמצאו הצלה, ע"כ, ומשמע דמה שהרהרו בליבם בתשובה סגי, (דזה ודאי דלא איירי התם באונס ממש, וכמ"ש הראשונים דודאי אם היו רוצים היו יכולים לברוח, אלא דהתמהמהו, ומ"מ ליבם כבר היה לשמים). אמנם בתשובת מהר"ם פדוואה הנ"ל דייק מנוסח זה דהתשובה כשיטתו דלא כמהרי"ק, ע"ש.

5 אולם עיין במהרשד"ם [אה"ע סו"ס י'] שכתב דכל הגאונים הסכימו פה אחד דלא כרש"י, והוא חילק חילוק אחר מההיא דקידושין, דשאני התם דלולי תנאו הרי היו חלים הקידושין בשופי, וא"כ י"ל דכשאמר ע"מ שאני צדיק גמור, להכי כיון שהוא צדיק ע"י הרהורו זה, ואף היא מסכמת לכונתו [ל"ע דמהיכ"ת הלא בפשיטות אפי' כשהיא אינה יודעת מרשעותו כלל], משא"כ לענין עדות דלאו בדעתם תליא מילתא, כי הם פסולים מחמת רשעם, י"ל דהרהור לא מהני כלל להכשירם. ולפי דבריו באמת אין שום ראייה לא מעדות וגם לא מקידושין, אבל לא מצאתי עוד שיחלקו כחילוק הזה, ואדרבה כל הראשונים מביאים הך דקידושין להוכיח דבהרהור סגי. וע"ע בכ"ז אבנ"ז אה"ע סי' קכ"ד ס"ק כד-כו, וסי' קכ"ה ס"ק ו-ז, ועיין שו"ת תורת חסד לובלין אה"ע סי' ו' ס"ק ג-ו שהביא השיטות והרבה ראיות בענ"ז.

וכ"כ להדיא בספר הישר לר"ת [חידושים סי' ק"מ] דמעיקר הדין בהרהור סגי וכדמוכח בקידושין הנ"ל, ולרווחא דמילתא יאמר בפה ששב כי יאמרו שיש לחלק מההיא דקידושין שאמר להדיא שהוא צדיק, ע"ש.

וע"ע בשו"ע [חומ"מ ל"ד כ"ב בהגה] בשם המהרי"ק [שורש פ"ה] דמומר שחזר בו וקיבל עליו תשובה כשר מיד אע"פ שלא עשאה עדיין, ומשמע דאף שעדיין לא קיים תשובתו ורק קיבל עליו סגי⁶, (ועיין בש"ך ובסמ"ע ובתומים שם אם דין זה הוא בכל בעל עבירה או רק במומר ע"ש טעמים).

ובאמת דכמה מהפוסקים והראשונים חלקו על המהרי"ק⁷ אולם לא כתבו להדיא אם משום דכל זמן שלא נתבררה לנו תשובתו אין מאמינים לו, או דגם מעיקר הדין קבלה לבד לא סגי (עיין הערה), ועכ"פ מהמהרי"ק בודאי מוכח ג"כ כנ"ל, דכל שקיבל לשוב סגי וא"צ כל החילוקי כפירה, והביאור בהכרח כמש"נ⁸.

6 ועי' בפתי"ש שם [ל"ב] בשם החמד"ש שהמהרי"ק בפנים כתב כן רק ש"התחיל בתשובתו" אבל לא סגי בקיבל בלבד, ע"ש, אולם בכל הפוסקים שהביאו למהרי"ק לא משמע דבעי התחיל, וי"ל דלמדו מלשון המרדכי שהביא המהרי"ק שהוא כתב רק שקיבל עליו תשובה ע"ש, ומזה למדו שמש"כ המהרי"ק לשון התחיל לאו דוקא הוא.

7 בתשובות המיימוני [נשים סי' י הובא גם בהגהות מרדכי כתובות פ"א סי' ש"ן] כתב וז"ל: דכיון דנשתמד וכו' פסול לעדות, ומשום דבא במים וטבל לא הוכשר לעדות עד שיעשה תשובה מעלייתא, כדגרסינן וכו' [הסוגיא דסנהדרין הנ"ל] וכן כל עבירה ועבירה צריך שיעשו תשובה מעלייתא, ולעולם הוא בפסול עד שיתברר הדבר שעשה תשובה שלימה וכו' עכ"ל. ובפשטות לשונו משמע דחולק על המהרי"ק וס"ל דמן הדין אין חוזרים לכשרותם עד שיעשו כל הנ"ל.

אמנם בתרוה"ד [פסקים סי' ר"כ] דייק מהמשך לשונו דודאי גם הוא מודה דמדאורייתא בהרהור תשובה סגי, (ומביא ג"כ ההיא דקידושין דשמא הרהר תשובה), וחדש התרוה"ד דכונת המיימוני שזה תקנה מדרבנן שלא סגי בהרהור וצריך גם כמעשה וכהיא דסנהדרין, ע"ש.

ועיין בשו"ת מהר"י ווייל [סי' קס"ד] שחלק על התרוה"ד ודחה דיוקיו, ולמד כפשטות משמעות המיימוני דפסולין מדאורייתא, ועל הראיה מהגמ' דקידושין כתב לחלק: דהתם חששא בעלמא איכא משום חומרא דא"א וכו' (ומשא"כ בנידון התם בעדות אשה דהקילו רבנן). ועיין בשו"ת מהר"י ברונא [סי' ל"ב] מה שהשיב ע"י. וגם בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל הערה 5 ובתומים [ל"ד כ"א] הבינו תשובת המיימוני כפשוטה. וי"ל"ע בלשון המיימוני "לעולם הוא בפסול עד שיתברר הדבר שעשה תשובה שלימה" האם כונתו שהוא פסול ודאי כל עוד שאין רואים תשובתו, או דרך מספק דאין מאמינים לו, וצ"ע.

8 וע"ע תשובת הב"ח [סי' ק"ב דף ע"ט ע"א] שחידש דכיון שאנו נוהגין לצוות לעידי הגט קודם הגירושין לחזור בתשובה, לכן אם נתעורר אח"כ חשש פסול רשע בהעד, אפשר לתלות שכשצונו לו לשוב הוא הרהר בתשובה, ע"ש. וכ"כ ג"כ בשו"ת מהר"ם מלובלין [סו"ס פ"א] כצירוף לעוד סברות ע"ש. ועי' בתשובה להגר"ח מוואלזין [בסוף שו"ת ביה"ל ח"א, סי' ב'] שחלק ע"ז ע"ש.

והנה יש לדון במי שנתחייב בעונשין, מלקות או מיתת ב"ד, האם חוזר לכשרותו בתשובה לבד או שרק לאחר עונשו הוא כשר, ודבר זה לא נתברר דיו בדברי הראשונים והפוסקים, ולכאורה נחלקו בזה הלח"מ [פ"ב טעונ"ט ה"י] והכס"מ [פ"ב עדות ה"ד], שהלח"מ סובר דמהני תשובה לבד, ובכס"מ משמע דכשחייב בעונש לא סגי בתשובה עד שירצה את עונשו, וע"ע להפמ"ג [פתיחה כוללת ח"ג אות י', ושושנת העמקים סוף כלל ו'] מה שדן בזה,

ולכא"ו יש מקום עיון לפי מה שנתבאר דבעדות א"צ כפירה אלא רק שלא יהיה רשע, ולזה סגי בהרהור תשובה לבד, וקשה למה לא יוכשרו כמה שעשו תשובה, וביותר דהא ע"כ א"צ לכפירה גמורה, דהא בכל ל"ת הרי ודאי שא"צ להמתין עד הכפירה של יוה"כ, ומאי שנא כפירה דעונשים.

ואולי ס"ל דזה ג"כ נלמד מקרא דונקלה אחיך לעיניך דילפינן מינה [מכות כג.] משנקלה הרי הוא אחיך, דבפשטו בא ללמד רק דבמלקות "סגי" וא"צ לתשובה, (אם משום גזיה"כ ואי משום דמסתמא עשה תשובה כמב' בפוסקים), וס"ל דמינה נלמד ג"כ דרך במלקות מתכשר ולא ע"י דבר אחר, וצ"ע.

וכע"ז יש לדון בגנב וגולן אם הם חוזרים לכשרותם בתשובה לבד, אף שעדיין לא החזירו הממון לבעליו, או דרך כשמישיבים הממון הם מתכשרים, והנה זה מבואר בגמ' סנהדרין שם "לא חזרת דברים בלבד אמרו

ונראה עוד שאפשר להוכיח דבר זה גם מסוגית הגמ', דהנה ההלכה היא בכיבוד אב ואם, שאם האב הוא רשע, הרי הוא "אינו עושה מעשה עמך" ואין הבן חייב בכבודו,⁹ ויש לדון גם בזה איך הוא חוזר ונעשה צדיק שיתחייב הבן שוב בכבודו.

ונראה דיש להוכיח דבר זה מסוגיא דב"ק [צד:] וב"מ [סב]. שמבואר שם שאם האב גנב (שהלוה בריבית) ואח"כ עשה תשובה אלא שלא הספיק להחזיר הגניבה, הרי הבנים חייבים בכבודו, דכיון שעשה תשובה בכלל "עושה מעשה עמך" הוא, ע"ש. והנה הרי פסק הרמב"ם [פ"ב ה"ט] שמי שגזל את חברו אין התשובה מכפרת ואין נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו, ולכא' כל עוד שלא החזיר הרי אין תשובתו מכפרת ואין חזר להיות עושה מעשה עמך. ומוכח מזה דגם בזה א"צ את התשובה ה"מכפרת", אשר לזה בעינין שיחזיר וכו', אבל בשביל עושה מעשה עמך סגי בזה שכליבו נתחרט על מעשיו וגמר בליבו לשוב להיות צדיק, ובזה גופא הוא כבר בכלל צדיק. וכן"ל.

וכן עד"ז מהגמ' בסנהדרין [פה]. דמבו' שם דאביו שחייב מיתה ויוצא ליהרג, אם עשה האב תשובה אסור לבנו לקללו, שכבר נקרא האב עושה מעשה עמך, ע"ש, והרי גם בזה פסק הרמב"ם [פ"א ה"ד] שהעובר על עבירה שיש בה מיתת בי"ד לא מתכפר עד שיבואו עליו יסורין, ומוכח כנ"ל שבשביל עושה מעשה עמך א"צ שיתכפר, אלא רק שלא יהיה רשע אלא צדיק.

וכן ביארו הישועות מלכו [מעט צרי פ"א תשובה ה"א] ובמנ"ח [מצוה מ"ח אות ד'] ע"ש.¹⁰

ועי' ביבמות כ"ב: דממזר חייב על הכאת אביו, והקשו בגמ' והלא אינו עושה מעשה עמך ותירצו בעשה תשובה, והקשו: והאי בר תשובה הוא והתנן שמעון בן מנסיא אומר איזהו מעוות לא יוכל לתקון זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר, ותירצו, השתא מיהא עושה מעשה עמך הוא, ע"כ. ולפמשנ"ל דבהא גופא שקו"ט בגמ', דההו"א היתה שצריך תשובה המכפרת כפרה גמורה על החטא, ולכן כל עוד שהממזר לא מת עדיין לא נתכפר לגמרי, ותירצו דהשתא מיהא עושה מעשה עמך, והיינו דסגי בתשובה כזאת שמשנתנה מצבו

אלא חזרת ממון" וכן נפסק בשו"ע [ל"ד כ"ט], אולם אפשר דזה כשיכול להשיב דאם אינו משיב הרי זה מראה שאינו שב באמת, אולם יש לדון בגזלן ששב ורוצה גם להשיב אלא דעדיין לא הספיק להשיב אם הוא כבר כשר לעדות (ולהלן נביא מהגמ' בב"ק בצירוף כזה לענין כיבוד אב).

והנה בספר הישר לר"ת שהובא לעיל, מפורש שמעת שגמר בליבו להשיב הגזילה הרי הוא כשר לעדות, ע"ש, אולם ברא"ש [שו"ת כלל מ"ה סי' ג', ובפ"ג סנהדרין ס"י] משמע דאין מתכשרים עד שייצא ממון האיסור מתח"י, ע"ש. ועיין בב"ש [אה"ע ל"ח סקנ"ה] שהביא פלוגתא ברבינו ירוחם האם הדין דע"מ שאני צדיק הוא גם בגזלן קודם שהחזיר הגזילה, ע"ש ובח"מ סקמ"ד. ובשו"ת מהר"ם מלובלין [סי' פ"א] הביא הרא"ש הנ"ל ודייק דכבריו גם מהמהר"ם פדוואה [סי' ל"ז], ונקט כן להלכה. וע"ע בקוה"ע [כ"א כ"ד] שנסתפק אפי' בנאנס מלהחזיר דאפשר שנשאר רשע, ועי' בנעימות נצח [סנהדרין כה: אות יב] שמוכיח כן מדברי התוס' שם [וע"ש מה שדוחה בדוחק], וזה חידוש גדול, [ויל"ע מהא דאם אינו יודע ממי לקח עושה בו צרכי רבים ובזה סגי, ואולי מה שמעכב הכשרו הוא רק שייצא ממון האיסור מתח"י כמ"ש הרא"ש הנ"ל].

וגם בזה יל"ע כנ"ל, דלכא' לעדות א"צ כי אם להתחרט וא"צ הכפרה, ומה מעכב מה שעדיין הממון תח"י, וצ"ע.

9 כן משמע בסוגיות הגמ' דלהלן, וכן פסק הרמ"א [י"ד ר"מ י"ח] אולם הרמב"ם [פ"ו ממרים ה"א] חולק ע"ז, וכבר דנו האחרונים בישוב דבריו.

10 וע"ע בערול"ב [יבמות כב: בתוד"ה כשעשה] ובברכ"י [י"ד ר"מ יא] ובתורת חסד [לובלין אה"ע סי' ו' ס"ק ג'] שדנו אם גם לענין כיבוד אב צריך לחשוש שמא הרהר האב תשובה בליבו כמו בקידושין, ע"ש.

"השתא", שמעתה יהיה צדיק, והיינו ממש כמשנ"ת. ועיין קוה"ע [סי' כ"א אות כ"ד] שביאר כע"ז.

ו. ולפי יסוד זה נראה דהקושיא הנ"ל (אות ג') מתוהא על הראשונות לא קשה מידי, ונקדים, דהנה בתחילת הסוגיא דקידושין שם, נתבאר הדין שמי שמחצה זכאי ומחצה חייב, עשה מצוה אחת הכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת הכריע עצמו לכף חובה, וזהו בין לכל יחיד ובין לכל העולם אם העולם מחצה זכאי ומחצה חייב ע"ש, וע"ז קאמר ר"ש בן יוחאי המימרא הנ"ל שאם מרד באחרונה איבד את הראשונות, ומקשה הגמ' וניהוי כמחצה עונות ומחצה זכיות, (ולמה איבד את הראשונות - רש"י. והלשון מחצה עיין מה שביאר המקנה) וע"ז תירצו בתוהא על הראשונות.

ומשמע שהדין של תוהא על הראשונות הוא חלק מהדין הקודם של מחצה על מחצה וכו', והיינו שבשקילת הזכיות והחובות, מי שהתחרט אין הזכיות נחשבין לו. וכן משמע להדיא ברמב"ם [פ"ג תשובה ה"ב] אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו וכו' וכן מדינה וכו' וכן כל העולם כולו וכו'. ובה"ג כל מי שניחם על המצוות שעשה וכו' הרי זה איבד את כולו. ואח"כ ממשיך כשם ששוקלין עונות אדם וזכיותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין וכו' מי שנמצא צדיק נחתם לחיים וכו'. ומבואר להדיא שהכניס הלכה זו של תוהא על הראשונות ביחס לדין של "שקילת העונות והזכיות".

והנה ניחזי אנן, וכי יעלה על הדעת שמי שעשה יותר זכיות נתכפרו לו מיעוט עונותיו, וכן שאם רוב המדינה או העולם יהיו צדיקים יתכפרו עונות הרשעים, והרי לא מצינו שכל הלכות תשובה הוא רק למי שעונותיו מרובים, אלא ודאי שכל ענין שקילת הזכיות עם החובות אינו אלא איך לדונו עכשיו, אם כצדיק או כרשע, דמי שזכיותיו מרובים הוא צדיק ומי שלהיפך הוא רשע, אבל בודאי שאין החלק המיעוט נמחק לו וכאילו לא היה.

וביותר נראה פשוט שגם לענין שכר ועונש לא שמענו שמי שזכיותיו מרובים אינו נענש על מיעוט חובותיו, ומי שחובותיו מרובים אינו מקבל שכר על מצוותיו, ואדרבה מבואר בגמ' [יבמות קכא:] שצדיקים הקב"ה מדקדק עימם כחוט השערה, וכן הוא פשוט בכל מקום, ואלא ודאי דכל ענין שקילת העונות והמצוות אינו אלא לענין אם יכנס עתה לספר החיים או להיפך, או אם ינצל עתה מפורענות או לא וכדו', שזה תלוי אם עתה הוא צדיק או רשע, וכ"ז פשוט לכאורה.

וא"כ הרי נמצא שגם הדין של תוהא על הראשונות לא מצינו אלא לענין שקילת הזכיות והחובות כנ"ל, שמי שמתחרט על מצותיו אין מצותיו נחשבין לו למנין כדי להקרא צדיק, אבל זה לא שמענו שיפסיד לגמרי כל מצותיו שלא יקבל עליהם שכר כלל, וכמו מי שעונותיו מרובים כנ"ל.

וכן הוא לשון הפסוק "וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו", שהיום הוא "יום רשעו" ואין מצותיו מצילים אותו כיון שעתה התחרט עליהם, אבל לא כתוב שאיבד לגמרי את צדקתו.

ואם זה נכון הרי נתיישב היטב, דזה י"ל דגם בתשובה על עבירות, מה שמעתה נקרא צדיק זה מן הדין הוא, וסברא הוא שהרי עזב דרכו הרעה וחזר לדרך הישר, (אף שרק במחשבה וכמ"ש הפמ"ג הנ"ל שיעזוב רשע דרכו היינו מחשבה), ולכן שייך זה גם להיפך שאם נתחרט על מצותיו מעתה הרי התייצב על דרך לא טוב ובודאי מעתה רשע הוא. אבל החידוש של תשובה על עבירות הוא, שכששב כהלכתו הרי שנתכפרו ונמחקו לו כל עונותיו, שזה פועל על למפרע שנעשה כאילו לא חטא כלל, וזה בודאי חסד גדול לפנים משורת הדין.

וכן מדויק במימרא דרשב"י הנ"ל שהוסיף גם שאפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שוב רשעו, שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו. ולכאורה יפלא וכי בא להשמיענו כאן שהתשובה מועלת, וביותר שהוצרך להביא לזה פסוק מיחזקאל.

והאמת יורה דרכו שכאן בא להשמיענו דין אחר, שאם רק היום הוא צדיק, כיון שבליבו שב מדרכו הרעה, שוב לא יכשל ברשעותו שמקודם, ואף שעדיין לא נתכפרו עונותיו כלל. ועל דרך זה ג"כ וצדקת הצדיק וכו' שאם היום הוא רשע אין מצותיו מצילים אותו, וכנ"ל. ולשון הרמב"ם [פ"א תשובה ה"ג]: התשובה מכפרת על כל העבירות. אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שם רשעו, שנ' ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו. ועצמו של יוה"כ מכפר לשבים שנ' כי ביום הזה יכפר עליכם. עכ"ל. ומדויק היטב בדבריו שיש כאן ב' דינים שונים הנלמדים משני פסוקים, האחד שהשב באחרונה אין מזכירין לו שם רשעו, והשני שהתשובה מכפרת וזה רק עם יוה"כ.

ובפ"ב ה"א כתב עוד הרמב"ם אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין שנאמר עד אשר לא תחשך השמש וכו', ופלא שכבר כתב כן בפ"א והביא פסוק אחר, ולהנ"ל א"ש ביותר, דכאן למד הרמב"ם שגם לכפרה מועלת התשובה עד יום מותו, (גם כאשר תש כוחו כמ"ש הרמב"ם שם, ונראה דסברא זו שייך ג"כ רק לענין לכפר על העבר, דהו"א דכיון דאינו בכוחו כמו אז אינו יכול לכפר, אבל להתהפך מעתה לצדיק, וכי משום דתש כוחו הוא מוכרח להשאר רשע כל חייו, ודוק)¹¹.

ז. ונראה עוד, דגם אם נאמר שהתוהא על הראשונות אינו מקבל שכר כלל על מצותיו, כדמשמע קצת בלשון הרמב"ם הנ"ל וכדמפורש במבי"ט (שהובא בהערה 11), עדיין י"ל דהוא דין אחר מדין תשובה, ש"לרשע לא נותנים שכר" וכלשון הפסוק "וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו". אבל משא"כ בדין תשובה על העונות, הרי נתכפרו ונמחקו לו כל עונותיו, ולא רק משום שעתה הוא צדיק.

ונפק"מ בזה נראה פשוט, מה הדין אם אח"כ חזר בו מחרטתו, ונראה פשוט דהתוהא על הראשונות ואח"כ חזר בו מחרטתו, הרי עתה שוב אינו רשע, שהרי חזר בו מדרכו הרעה וחזר שוב לדרך הישרה, וכבר אינו "יום רשעו", ובודאי עתה ישוב ויקבל שכר על מצותיו. אבל מי שחזר בו מתשובתו שעשה על עונותיו, בזה ודאי מסתבר שלאחר שכבר נתכפרו לו עונותיו איך אפשר להתחרט מזה, וכמו דפשיטא שא"א להתחרט מכפרה דקרבן וכו', וזהו הנפק"מ בין תשובה לתוהא על הראשונות.

(אלא דיש לדון שבחרטתו על התשובה יהיה עליו דין תוהא על הראשונות שאינו מקבל שכר על מצותיו, אולם נראה דעד כאן לא מצאנו בתוהא על הראשונות אלא לכל היותר שאינו מקבל שכר על מצותיו, אבל להיענש על עונות שכבר נתכפרו זה לא שמענו.

11 והלום מצאתי להמבי"ט בספרו בית אלוקים [שער היסודות פמ"ב] שכבר עמד בזה מה החילוק בין תשובה על העבירות לבין תוהא על המצות, ותו"ד דהתוהא על הראשונות הפסיד את כל מצותיו אבל גם לא יענש בעבור עבירותיו, ונעשה כאילו לא עשה לא טובה ולא רעה, אבל השב על עונותיו לא רק שיקבל שכר על מצותיו, אלא גם על עונותיו יקבל [כששב מאהבה], עכ"ד עיי"ש.

ובספר דרך שיחה [תשובות הגר"ח קניבסקי נצבים] תירץ על קושיא זו: י"ל שבמצות כיון שאינו רוצה א"א ליתן לאדם [שכר] בע"כ, אבל בחטא כיון שפגם וקלקל אף שתוהא על הראשונות למה לא יענש. וממורי רוח"ה הגר"פ סגל שליט"א שמעתי לתרץ בפשיטות, די"ל שמן הדין בכדי לקבל שכר צריך לעמוד בצדקתו מתחילתו ועד סופו, ולכן גם המתחרט על מצותיו הפסיד שהרי אין סופו בכשרות, ומאידך מי שחטא בתחילתו לא יועיל לו התשובה שהרי לא היה תחילתו בכשרות, ולפנים משורת הדין מתקבלת תשובתו שנעשה כאילו היה תחילתו וסופו בכשרות, (או בנו"א דלפנים משורת הדין אין הולכים אלא לפי סופו).

ועדיין יש לדון שאפשר שבזה שנתחרט מתברר למפרע שלא היתה תשובתו שלמה מעיקרא, וזה תלוי איך מבארים דברי הרמב"ם ויעיד עליו יודע תעלומות וכו', ואכ"מ.¹²

ומדויק לשון הגמ' אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד "באחרונה", ולא כתוב שכל מי שמתחרט על מצותיו איבד אותם, והיינו דרך כשבאחרונה נשאר ברשעו אז איבד. וכן להיפך אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה "באחרונה", וכמשנ"ת דכאן אין הכוונה לתשובה הרגילה שמכפרת לגמרי על העבירות, אלא להדין שבעצם חרטתו בליבו כבר נהפך לצדיק, ואף בלא דיני תשובה, וזה רק כשעדיין נשאר כך באחרונה, ודומיא דחרטה על מצוות.

ח. והנה נראה מסברא, שכל מה שדנו הראשונים אם תשובה היא מצוה או לא ומהיכן לומדים חיוב זה, (כמובא לעיל אות ב' והערה 1), היינו רק כלפי התשובה שמכפרת, עם כל פרטי ההלכה של תשובה, שבזה יש לדון שאינה אלא זכות שמי שרוצה לכפר על עונותיו אפשר לו לשוב בתשובה ויתכפר, ולכן דנו מה המקור שחייבים בכפרה זו.

אבל כלפי החלק של תשובה שמתחרט מהעבירה, שעוזב דרכו הרעה וחוזר לדרך הישר, נראה פשוט שלזה אין צריך כלל מקור לחיבו, שהרי בודאי אסור לאדם להיות רשע, והרי כל זמן שלא חזר בו הוא רשע ואוחז ברשעו, ובודאי שמחויב לעזוב רשעו ולקבל על עצמו ללכת בדרכי ישרים.

וביותר י"ל, דהמחייב הוא לא רק מה שאסור להיות רשע כנ"ל, אלא שאותה הסיבה המחייבת אותו לא לעבור על העבירה היא המחייבת אותו לעזוב אותה ולא להחזיק בה, ובזה גופא שהתורה גילתה לנו שאפשר לעזוב רשע דרכו, (בפסוק ורשעת הרשע וכו', ואפשר שכלל א"צ פסוק לזה ומסברא כיון שנתחרט שוב אינו אוחז ברשעו ומעתה הוא צדיק גמור), א"כ כמו שאסור לו לעשות את העבירה כך גם אסור לו לאחוז בה, ובודאי חייב לנשל העון ממנו שלא יהיה רשע שעה אחת לפני המקום.

וכל החיוב החדש של תשובה היינו רק שאר חלקי התשובה, הוידוי והיסורים וכו' שאינם באים אלא לכפר, ולזה צריך חיוב מיוחד וכנ"ל.

ולפ"ז נראה דמיושבים היטב דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, שכתב שמצות תשובה היא שכשישוב האדם צריך להתודות, ונתקשה המנ"ח איך אפשר ל"התשובה עצמה אינה חיוב

12 ובספר דרך שיחה [תשובות הגר"ח קניבסקי פרשת נצבים] נקט ג"כ דהמתחרט ממה שתהא על הראשונות מסתמא חוזרים לו כל מצותיו ושכרן, אבל המתחרט מתשובה אינו חוזר ונענש על עונותיו, וע"ש מה שביאר החילוק.

ובגוף הנידון אם אפשר להתחרט מתשובה, הנה במנ"ח [אות כ"א בנדמ"ח] הביא מהפ"מ על הירושלמי שמי ששב מעבירת ל"ת קודם יוה"כ, ואח"כ חזר בו מתשובתו קודם יוה"כ, אעפ"כ יכופר לו ביוה"כ, (ומשמע דס"ל דאם לא היה תשובה תולה ויו"כ מכפר, וכגון במצות עשה, תשובתו מתבטלת, ורק משום שיה"כ מכפר חידש שגם אם חזר בו מכפר), והמנ"ח תמה עליו דלא מסתבר כלל שהרי ביוה"כ אינו בתשובתו ויוה"כ מכפר רק לשב, ע"ש. ונראה דרק לענין ל"ת שחזר בו קודם יוה"כ, שעדיין לא נתכפר, ס"ל למנ"ח שלא שייך להתכפר ביוה"כ כשאינו שב, אבל המתחרט לאחר יוה"כ או במ"ע, עדיין יש לדון שלא תועיל חרטתו לעקור הכפרה.

אולם לכאן ברמב"ם מדויק דאפשר לחזור מהתשובה, דלשון הרמב"ם [פ"ב ה"א]: אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו "ומת בתשובתו" כל עונותיו נמחלין. ומשמע דקא אם מת בתשובתו. ובפרק ג' הי"ד כתב: אבל אם שב מרשעו "ומת והוא בעל תשובה" הרי זה מבני העולם הבא, ובפ"א הי"ב לענין חילול ה': אע"פ שעשה תשובה והגיע יוה"כ "והוא עומד בתשובתו" וכו', ומשמע ג"כ כנ"ל. וע"ע לשון הרמב"ם [פ"ב ה"ח]: עבירות שהתודה עליהן ביוה"כ זה חוזר ומתודה עליהן ביוה"כ אחר "אע"פ שהוא עומד בתשובתו". ומשמע שאם לא עמד בתשובתו פשיטא דצריך כפרה, כי נתבטלה תשובתו כנ"ל. (ובגמ' איתא אם לא שנה בהן ואולי זהו ג"כ כונת הרמב"ם, ויש שביארו כונת הגמ' כהרמב"ם דכשנה נתבטלה תשובתו).

וכשעושה תשובה הוא מחויב להתודות, מה גם שבפרטי המצוה מפורש ברמב"ם שגם התשובה עצמה היא חיוב.

ולמשנ"ת א"ש ביותר, דהרי התשובה עצמה ודאי חיוב היא, אלא שא"צ לזה חיוב מיוחד, דמקור האיסור האוסר לעבור העבירה מלכתחילה הוא המחייב ג"כ לשוב עליה, ולכן לא כתב הרמב"ם חיוב חדש, אלא רק שכשישוב אז יש לו חיוב חדש של וידוי, שזה ככר מצוה בפנ"ע ע"מ לכפר לו וכנ"ל.

ומצאתי כעין הדברים האלה במשך חכמה (וילך ל"א י"ז) וז"ל: ונתבונן דשם תשובה כפי מה שמורה שמה, איך נחשבת למצוה שישוב מכסלו ולא יחטא עוד, הלא בלא המצוה מצווה ועומד הוא לבלי לעבור על מצוות השי"ת, וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו ס"ד, הנה האזהרה הראשונה המונעתו בחטא טרם שחטא היא מונעתו מחטא גם אחרי שחטא כו' ובזה ביאר דברי הרמב"ם כמש"נ.¹³

ט. ולפכ"ז נבוא לדון בנדון שפתחנו, אם חייבים לחזור בתשובה מיד לאחר החטא או שמותר לו לחכות עד יוה"כ או עד שיתפנה, והנה גם בזה נראה פשוט שהדבר מתחלק בין שני חלקי התשובה הנ"ל, דזה ודאי דחורטה ועזיבת החטא חייבים מיד, דבודאי אסור להיות רשע, ואפילו רק לשעה אחת, וכלשון חז"ל מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות "שעה אחת" רשע לפני המקום [עדיפות פ"ה מ"ו וכע"ז נדה יג.], וע"ע בגמ' [ברכות י"ט]. אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום וכו' ודאי עשה תשובה, ומבואר מכ"ז שבודאי אסור לו להמתין ברשעו ולא לעזוב חטאו.

אבל בחלק התשובה שבאה לכפר, בזה שפיר שייך לדון אם מחויב מיד או שמותר לו להמתין.

וביותר נראה דכן עמא דבר למעשה, שלא שמענו שמי שנכשל באיזה עבירה יצטרך מיד להתודות בפה, ואדרבה הרי קבעו לזה זמן מיוחד הן ביוה"כ, והן בוידוי לאחר התפילה (לנוהגים כן¹⁴), או בשומע תפילה (כמ"ש מג"א קי"ט ס"ק א' בשם שער הכונות, ועי' א"ר שם בשם סדר היום שאם יש לו עוון מחודש מזכיר אותו בתפילה הראשונה ע"ש), ומשמע שאפשר לסמוך עליהם ואינו חייב להתודות מיד, אלא שאם מת ולא הספיק לחזור הרי ביטל מצות עשה דוידוי (וכמו כל מ"ע שמותר לו להמתין כגון פדיון הבן וכתובת ס"ת וכן לולב ומצה שיכול להמתין עד סוף היום, שאם המתין ועבר הזמן או שמת הפסיד המצוה), ולא עוד אלא שהפסיד ג"כ כפרתו להעונות, שהרי לא שב כהלכתו.

וביותר יש להוכיח, דהרי אסור להתודות בשבת¹⁵, וכי נימא שמי שרוצה לחזור בתשובה בשבת ימנע זאת ממנו, ויחויב להשאר ברשעו עד לאחר השבת, ובהכרח כנ"ל דחורטה בלב

13 ובלשונו משמע שכונתו לעזיבת החטא בפועל שלא יחטא עוד, ובספר ברכת מועדיך [ירח האיתנים סי' י'] הביא עוד כע"ז מהישמח משה [ריש פרשת נשא], וע"ש שתמה שזה בודאי שאסור לחטוא עוד ומה לזה ולתשובה ע"ש,

וצ"ל שאין כונתם לזה אלא לעזיבת החטא במחשבה כמו שהבאתי לעיל (אות ד') מהפמ"ג, שיעזוב רשע דרכו היינו במחשבה, דהיינו להתחרט עליהם ולקבל לשוב לדרך הישר וכמש"נ. וכן הוא לשון הרמב"ם [פ"ב ה"ב]: שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, ע"ש. וע"ע בלשונות הרבינו יונה בשע"ת [ש"א אות י"א] ובשו"ת מהרי"ט [ח"ב או"ח סי' ח'] בשמו.

14 וידוי שלאחר התפילה לא הוזכרה בפוסקים, (ורק בסדר רב עמרם גאון שהובא בטור סי' קל"ד נכללה בסדר ימי שני וחמישי), אולם נוהגין כן ע"פ האר"י ז"ל (פע"ח שי"א שער הסליחות), וכבר נרמז בוזה"ק (בא דף מ"א ע"א, פקדי דף רס"ב ע"א, ובוזה"ח תרומה ל"ה ע"א).

15 כדמוכח בדברי סדר היום [שהובא בבאר היטב רפ"ח ג'] שהתיר בתענית חלום רק משום פקו"נ (כמבוא בלשונו בפנים), ועי' שד"ח אס"ד מערכת ו' אות ג' מה שהביא בזה.

כדי לעזור רשעו בודאי מחויב מיד אף בשבת, ורק קיום מצות תשובה אסור, כי אינו חיוב מיד ומותר להמתין. (ו"זריזין מקדימין" אינו דוחה שבת כדאשכחן בפדה"ב)¹⁶.

ולכן מבואר במתני' דאבות [פ"ב מ"י] רבי אליעזר אומר שוב יום אחד לפני מיתתך, דמשמע שרק בגלל שמא ימות למחר מחויב לחזור היום בתשובה, וכן מבואר בשבת [ק"ג. ע"ש, וכן הוא לשון הרמב"ם [פ"ז ה"א] ישתדל האדם לעשות תשובה וכו' כדי שימות והוא בעל תשובה, ובה"ב לפיכך ישוב מחטאיו מיד ולא יאמר כשאזקין אשוב, שמא ימות קודם שיזקין, ע"ש.

וי"ל דאיירי במצות תשובה עם הוידוי שמן הדין מותר לו לחכות, אלא שאומר רבי אליעזר שאם יחכה אפשר שימות למחר ויפסיד כפרתו, ולכן ישים אל ליבו לשוב היום, אבל כלפי החלק של עזיבת החטא א"צ כלל לכ"ז, אלא דמצד הדין הוא מחויב לחזור בו מיד, וכן"ל.

והנה מצינו בכמה מן הראשונים שיש חיוב מיוחד לשוב בתשובה ביוה"כ, דעיין ברמב"ם [פ"ב תשובה ה"ז] שכתב: לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכיפורים. וכן מפורש בחינוך [מצוה ס"ד] ע"ש. וכ"כ רבינו יונה [שע"ת שער ד' אות י"ז], וכן הובא בשמו בריטב"א [ר"ה ט"ז]: ולכא"ו צ"ע למה צריך חיוב מיוחד ביוה"כ לשוב והלא מחויב ועומד הוא מרגע שעבר העבירה, ובשלמא לדעת הרמב"ם (והחינוך שכתב ג"כ כהרמב"ם) שאין התשובה מצוה בפנ"ע אלא הוידוי, א"ש דביוה"כ איכא מצוה בגוף התשובה, אבל הרבינו יונה דס"ל דגם בעלמא יש מצוה לשוב (הובא בהערה 1) קשה כנ"ל.

ולמשנ"ת א"ש דהרי מצות התשובה לכפר (כהלכתה עם וידוי וכו') אין הוא חייב לעשות מיד, ורק אם מת ולא שב אז נמצא שביטל המצוה, ושפיר שייך מצוה מיוחדת ליוה"כ לשוב, ואם עבר יוה"כ ולא שב עבר על מצוה זו.

ונראה דזה מוכח ג"כ, דעיין בריטב"א הנ"ל בשם רבינו יונה, שביאר למה בינוני שלא שב עד יוה"כ נחתם למיתתו, כי בזה שלא עשה תשובה ביוה"כ נוסף לו עוד עבירה וזה מכריע לצד חובה, ע"ש, והנה אם חייבין לשוב מיד א"כ למה רק עכשיו נוסף עליו עבירה זו, והלא מיום שחטא ואינו שב הוא עובר על מצות תשובה, ומוכח דעד עתה לא עבר כי היה מותר לו להתמתין, ודוק.

ואף שנתבאר דתשובה שלא יהיה רשע ודאי חייבין מיד, אולם זה פשוט שאין זה עבירה בפנ"ע, דהרי מי שאינו שב לא נוסף עליו "עוד עבירה", אלא שנשאר עליו "אותה עבירה שעבר", והוא רשע מחמת העבירה שעבר, וע"ז לא שייך לומר שיתוסף לו עבירה להכריע לצד חובה, כי אין כאן עבירה חדשה. אבל מצות תשובה עם וידוי, הרי היא מצוה נפרדת, ומי שעובר עליה נתוסף עליו עוד עבירה חוץ מהעבירה עצמה, אבל זה אינו חייב מיד, ורק ביוה"כ יש חיוב מיוחד, וא"ש ביותר ודוק.

ובגוף הנידון אם מותר להמתין, ע"ע בשערי תשובה [ש"א אות ב'] שהאריך לבאר את החסרון בהתמהמהות מלשוב בתשובה, ותוכן דבריו, א' שהמתאחר מלשוב הרי יודע כי יצא עליו הקצף ויש לו מנוס ואינו נס, "והוא עומד במרדו והנו ברעתו" ולכן יכבד עליו ענשו בכל יום. (ומשמע בלשונו דאיירי במי שלא שב כלל אפילו בלב ועומד במרדו ולכן רעתו רבה, ויל"ע).

¹⁶ ובספר דרך שיחה [תשובות הגר"ח קניבסקי פרשת נצבים] תירץ כע"ז על שאלה זו (איך אפשר לשוב בתשובה בשבת): וידוי אינו מעכב, הרי אמרו בגמ' שמא היהר תשובה בליבו ונקרא צדיק גמור.

עוד כתב, דמי שאינו ממהר לשוב זה יגיד כי אינו מאמין לעונש החטא. ועוד שכל עוד לא שב בתשובה, כשיבוא לידו הנסיון בשנית יקשה עליו להתגבר, ע"ש הטעם, ואז יהיה ככלל ששב על קיאו, עכת"ד.

וע"ע במנ"ח שם [אות ב'] שכתב שאם התשובה היא חיוב א"כ כל רגע ורגע שאינו שב הרי הוא מבטל מצוה, ואם מת לבסוף בלא תשובה יענש, ולכאור' סותר עצמו בדבריו מיניה וביה, דאם החיוב הוא מיד ולכן כל רגע הוא מבטל מצוה א"כ גם כששב אח"כ ייענש על הזמן שלא שב, ואם אין חיוב לשוב מיד א"כ למה הוא עובר כל רגע ורגע וצ"ע.¹⁷

ויש לדון עוד, דגם אם מצד החיוב של מצות תשובה אינו חייב לשוב מיד, והוא כמו מצות אחרות שמותר להמתין, מ"מ מצד הכפרה דהתשובה י"ל דסברא היא דאין לשהות בלא כפרה, וחייב לשוב מיד כדי שיהיה לו כפרה מיד, (וכן משמע מהטעמים הנ"ל של השע"ת). אולם לפ"ז ייצא דרך על מצוות עשה שכפרתם מיד שייך לחייבו כדי לא לשהות בלא כפרה, אבל עבירות ל"ת שממילא לא יתכפר עד יוה"כ לא שייך טעם זה ויהיה מותר לו לחכות עד יוה"כ.¹⁸

ואם זה נכון נוכל להרויח בזה לתרץ מה שהקשה בספר תוס' יוה"כ [יומא פ"ו]. הובא במנ"ח [אות כ"א], למאי נפק"מ מה שיוה"כ מכפר, שהרי מצות עשה מתכפר אף בלא יוה"כ, ומצות ל"ת, ממ"נ אם יחיה עד יוה"כ הרי יוה"כ יכפר, ואם ימות קודם יוה"כ הרי מיתה מכפרת אף ללא יוה"כ, וא"כ הרי בכל אופן יכופר. וע"ש במנ"ח שמחפש נפק"מ.

ולהנ"ל א"ש דנפק"מ להלכה, דכיון דאין לו כפרה מיד, מותר לו להמתין בתשובתו עד יוה"כ (אלא שעצ"ט קמ"ל התנא באבות שלא ימתין שהרי אינו יודע עד מתי יחיה), אבל מ"ע שמתכפר מיד, חייב לשוב מיד כדי לא לשהות בלא כפרה.

(ועוד י"ל עד"ז, דגם אם אין חיוב על מצות עשה לשוב מיד, עדיין י"ל דמצד זריזין מקדימין למצות הרי בודאי עדיף שישוב מיד, אבל במצות ל"ת שאין מכפרין כלל עד יוה"כ, יש לדון שאפילו מצד זריזין מקדימין אין ענין לשוב מיד שהרי בכל אופן תשובתו לא תכפר עד יוה"כ, ויל"ע).

י. ולפמשנ"ת נראה דיש לדון טובא במה שראיתי בכמה ספרים שדנו האם מהני תשובה רק על חלק מן העבירות או דרך תשובה על כל העבירות מועלת, ולענ"ד נראה דמסברא אין מקום לספק זה.

דניחזי אנן, דהרי בתשובה שני חלקים וכמש"נ, ועל איזה מהם יש לדון, אם על החלק בתשובה הבאה לכפר, וכי יעלה על הדעת שבזה שעדיין לא כיפר על חלק מעונותיו לא יוכל לכפר על חלקם האחר, ולמשל מי שעבר הן על מצות עשה והן על ל"ת, וכי נימא דכיון שבשביל כפרת הל"ת צריך גם יוה"כ הרי שגם העשה אינה מתכפרת עד יוה"כ, א"כ נאמר

17 ומצאנו כזאת לענין מילה דשיטת הראב"ד [פ"א מילה ה"ב] שלאחר יום השמיני חייב כרת על כל יום שאינו מל, וחולק על הרמב"ם שרק אם לא מל עד שמת חייב כרת, אבל כתב הכס"מ דגם להראב"ד אם מל לבסוף אינו נענש, וכשיטה זו משמע ג"כ בתוס' [מכות י"ד. ד"ה לאפוקי], וגם זה צ"ע כנ"ל, דאם כשמל לבסוף אינו נענש א"כ לא היה עליו חיוב כרת על כל יום שלא מל, ומאי נפק"מ בין הראב"ד להרמב"ם, ועי' ערול"נ [מכות שם] שעמד בזה.

18 וביורה"ד הרי הבאנו לעיל דבלא"ה יש חיוב מיוחד לשוב בתשובה, והנה ברבינו יונה שם מבואר דהחיוב לשוב ביוה"כ נלמד מ"לפני ה' תטהרו" ע"ש, אכן ברמב"ם שם כתב: יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ. ומשמע דעצם מה שהיום מכפר מחייב לשוב בתשובה, ולכאורה היינו על דרך מש"כ דבזמן הכפרה אז החיוב לשוב, אולם לא משמע דהרמב"ם איירי רק מעבירות שצריכים גם יוה"כ, ויל"ע.

ג"כ שמי שחייב כמה חטאות לא יתכפר אלא אם יביא את כולו, ואם הביא רק חלקן לא כיפר, וזה בודאי לא עלה על דעת אדם לומר כן.

ואין לומר דאח"כ דכפרת העונות אינן מעכבין זו את זו, אבל חפצא דתשובה לא שייכת כששב רק על מקצת עונות והרי הוא כאילו לא שב כלל, דגם זה בודאי אינו, דא"כ כל שלא התודה בפה על אחד מעונותיו, ונמצא שעליה לא נתכפר, (דהרי הוידוי מעכב כפרה כמש"נ), כבר לא יתכפר כלל גם על העונות שהתודה עליהם. ועדיין י"ל דאח"כ דאין הוידוי על שאר העבירות מעכבת, אבל לענין עצם התשובה והחרטה שפיר מעכבא, דלא שייך להתחרט רק מחלק מן העבירות, אולם לפ"ז מי שהביא חטאת וכדו' לכפרתו, ולא נתחרט על כל העונות שעשה בחייו אין הקרבן מכפר, דהרי אין הקרבן מכפר בלא תשובה, וגם זה רחוק מאוד. ויותר מזה מבואר בסוגיא דזבחים [ו.] במי שהביא עולה לכפר על עשה ולא סמך עליה, "דכיפר עשה דקודם הפרשה, לא כיפר אעשה דסמיכה". ומבואר דאפילו עבר עבירה בשעת הקרבן עדיין נתכפר על העבירות האחרים. (ויש לדחות דשם מיירי שכבר נתחרט על מה שלא סמך, ודוחק).

ואלא נימא דיש לדון כלפי החלק השני שבתשובה שנהפך מרשע להיות צדיק, וגם בזה לא מובן הספק בזה, דאדרבה לאידך גיסא, בודאי שכל עוד לא נתחרט מעבירה אחת הרי הוא רשע, וכמו שהיה אם היה עובר רק על עבירה זו שהיה נקרא עליה רשע לענין עדות ולענין כיבוד אב וכו', ומה אהני שנתחרט מחלק מעונותיו הלא סו"ס הוא רשע מחמת שאר עונותיו. ואולי יש לדון כן לגבי שקילת הזכויות והחובות, שזה תלוי ברוב זכויות וברוב חובות, (דבלא"ה צ"ל ד"צדיק" ו"רשע" כלפי דין זה, אינו דומה לדין "רשע" כלפי עדות שבעבירה אחת נעשה רשע, דלענין שקילת החובות והזכויות רק ברוב עבירות נקרא "רשע"). ובזה יש לדון במי שחובותיו מרובים ונתחרט על חלק מהם עד שנעשו זכויותיו מרובים, האם נהפך לצדיק כמו שמצאנו לענין זה שנתחרט מכל עונותיו (מקרא דורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו), או דתשובה שייכת רק כשמתחרט מכל עונותיו, אבל המתחרט רק מחלק כאילו לא נתחרט כלל דמי.

והביאו בספרים הנ"ל מחובות הלבבות [תשובה פ"ז] שכתב וז"ל: וממפסידי התשובה ג"כ שיהי' השב שב מקצת עונותיו ומתמיד על קצתם וכו', ואמרו רז"ל בענין הזה אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו למה הוא דומה למי שתופס שרץ בידו אפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, עכ"ל ומבואר דס"ל דהשב על חלק מעונותיו הרי הוא טובל ושרץ בידו.

ונראה דכונתו רק על חלק התשובה שנהפך מרשע לצדיק, וכמ"ש ומתמיד על קצתם, ובזה מובן שהמתחרט רק ממקצת העונות הרי הוא כטובל ושרץ בידו. אבל מי שנתחרט על כל עונותיו, אלא שעדיין לא קיים מצות תשובה על כולם, לא שייך סברא זו דטובל ושרץ בידו, והיינו כמשנ"ת דבזה באמת אין תשובה על עון אחד מעכבת לשניה, וכן"ל¹⁹.



19 ובגוף הנידון בתשובה על מקצת מן העונות, הוכיחו האחרונים עוד מקושיית הראשונים בשבועות [יג.] ע"ש בתוס' [ד"ה תלמוד] וברמב"ן ובריטב"א, דמהני תשובה על חלק מהעבירות ע"ש. ובספר דרך שיחה [תשובות הגר"ח קניבסקי פרשת נצבים] כתב ע"ז: למה לא [יועיל גם על מקצת], בגמ' מצינו שב מידיעתו על חלב ולא על דם ואף ששם שאני קצת מ"מ הוא מאותו ענין.

מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(מז)

פרק כז / יום שמחת תורה

א. תפילת שחרית של יום שמחת תורה היו מתפללים במהירות גדולה מאד.
ב. אחר תפלת שחרית קדשו על הייץ, שתו משקה של שמחת תורה והיו בגילופין,
החסידים וצאן קדשים.

א. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "בשמחת תורה בבקר התפלל שחרית במהירות מאוד...". ברשימות החסיד ר' הערשל פעטשעניק ז"ל מחצה"ק מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "שמיני עצרת גאנץ פריה, האט דער רבי זצ"ל צו גשיקט יעקב יוסף דער גבאי זאהל מתפלל זיין שחרית, ווייל ער האט מתפלל גיווען זייער שנעל...". ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "נכנסים לתפילת שחרית בשעה 10, וברבע לאחת עשרה מסיימים את התפילה, לאחר שחרית והלל. מתפללים בחפזה נוראה. על רבע רגל מלעולם יהא אדם עד אחר שיר של יום...". בפראטיקאל הרה"ח רבי שלמה מפלאטניצע בחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד בשנת תרפ"ז: "שמחת תורה שחרית שעה 10 במהירות מאוד...". ב. ברשימות החסיד ר' הערשל פעטשעניק ז"ל מחצה"ק מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: "נאכן שחרית איז דער עולם גיגאנגען זיך משמח זיין...". ברשימות האורח מחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "...אחר התפילה הולכים הביתה, ולביתו של הרבי, כדי לקדש. וכן מתחילים כולם לבוא לקידוש, מכל המניינים ומכל העיר. כולם באים לבית הרבי לקידוש. הם מביאים אתם משקה, בראנפן פשוט, והרבי נותן משהו לטעום, שותים לחיים, רוקדים כך עד השעה 3. בשעה 3 מדליקים שוב נרות, ומולכים שוב את הרבי להקפות, כמו אתמול, עם כל הנוסח...". בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "הקידוש היה אחר שחרית בבית מרן שליט"א...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ו: "האט מען שוין גימאכט גיך דעם שחרית. נאך שחרית האט מען גיבראכט לעקאח עם יי"ש אין שולכן, און דער עולם האט גימאכט קידוש...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ז: "...אחר שחרית הביאו לבהכנ"ס יי"ש לרוב עם לעקאח, וכ"א עשה קידוש על כוס גדול. אדמו"ר

ג. לפני עריכת ההקפות נהגו רבותינו הקה"ט לומר לפני הילדים שלש עשרה עיקרים והיו מפרשים כל תיבה (א) בלשון אשכנזי.

שליט"א יצא מבחכנ"ס לביתו, ואנכי אחריו, ושם נתן לי אדמו"ר שלשה כוסות גדולים, ותיכף הכנסנו חזרה לבהכנ"ס שמח וטוב לב... קריה"ת בין גברא לגברא שתינו כוס...". החסיד ר' משה מלמד ז"ל כותב ברשימותיו מחצה"ק בלוצקא: "עשו קידוש עוד לפני ההקפות והיה מאוד שמח". ג. החסיד ר' משה מלמד ז"ל ברשימותיו מחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלוצקא: "לחג שמחת תורה היו באים הרבה חסידים והיה מאוד שמח. בהושענא רבה עמדו בחצר כ"ק זי"ע חסידים עם מלוא הלבוש ובשלו משקה לשמחת תורה, זה היה ספירט עם דבש שקראו לזה מעד, וזה היה משקה ששתו רק בשמחת תורה". כך גם מספר: "במשך כל השנה כ"ק זי"ע הקפיד מאד שלא ישתכרו אבל בפורים ושמחת תורה, רצה שהקהל קצת ישתכרו, אבל גם זה במידה נכונה. ואם אחד השתכר עד כדי שלא יכל ללכת הביתה בשקט, אזי כ"ק זי"ע צוה תיכף שאחד ילווהו עד הבית, או שישאירוהו בבית הכנסת עד ששכרותו תפוג קצת". ידוע הסיפור ממרן הרש"ק זיע"א הי"ד (ספרן של צדיקים, מערכתו) על הלמדן המתנגד שמחה מפינסק שהלך בחשאי לשלחנו ה"ט של מרן הרש"ק ושמע אותו באמרו בבדיחותא: "בשלמא מה ששותים בפורים, משום נס גדול שנעשה בו. אבל מה זה ששותין בשמחת תורה. אך התירוץ הוא ששומעים שמחות תורה, נעשה לא טוב על הלב, ולכך שותין". ד. אחר ימי הפורים תרצ"ג סיפר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מאביו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א "שפעם אחת בשמחת תורה רבתה השמחה מאד, והרב מסטאלין היה גם כן בגילופין, ושאל כשיבוא משיח מי יחלק הליתין, וענה לו הרה"ח ר' יוסיל יונה"ס: וואס איהר קלערט אפשר אז מ'וועט אייך געבין צוא טיילן, מ'וועט אונז געבין בית אהרן, מיר האבין א שייכות צוא דעם...". (ברכת אהרן, עמ' קפד). כשהיה הרב החסיד רבי משה בער ז"ל מטבריה בחצה"ק בסטאלין (בשנת תר"ס), בירך בשמחת תורה בברכה מרובה את מרן אור ישראל זיע"א, בלשון ערבית המדוברת בטבריה. והיה אז בגילופין, ולא פסק פומיה מלברך ברציפות, ומרן אור ישראל זיע"א עמד ושמע בסבלנות גדולה ונהנה מאד, וכשהפסיק לברך הפטיר רבינו ואמר: מיר האבין פאר-שטאנען אלעס! (ישע אהרן ח"ב, בשם אביו הרה"ח רבי אהרן הויזמאן ז"ל ששמע מהרה"ח רבי אהרן אוירבך ז"ל שהיה נוכח בשעת מעשה). ה. בביהכ"נ העתיק של חסידי קארלין בצפת היו נוהגים בשמחת תורה "למכור" אמירת הברכות לפני ברוך שאמר לכל השנה, והיו משתדלים למכור אותם לאלה "שמאחרים" לבא לביהכ"נ (לטובתם). (רשימות חסידים בשם הרה"ח רבי פייבל אוירבך ז"ל). ו. יהודים בסארני מתארים בזכרונותיהם: "מכל קצות העיר היו נוהרים מקטן ועד גדול לבית הכנסת הסטוליני, כדי לחזות בשמחתם של החסידים. מי לא יזכור את ריקודי על השולחן ועל הספסלים של ר' משה יוסל קאטעלטשוק, את מחיאות כפיו וזמרתו. הנה אנו רואים אותו אומר את תפילת שמונה עשרה של מוסף בשמחת תורה כשהוא קשור לעמוד שעל הבימה, וכל החבריה רוקדים סביבו במעגלים. והנה ר' יוסל נאבאזשני מוקף עשרות ילדים הוא מחלק להם סוכריות, וקורא אליהם צאן קדשים, והם עונים לו: מָה, מָה. הנה הוא אומר את ה'אני מאמין' הגדול, וכל הזאטוטים משיבים אחריו אמת אמת. והנה ר' אהרן מיאסניק רוקד על

במאמרו המצויין של הרב נתן פערלמאן בקובא"ו (גל' קסה, עמ' קיד) 'במנהג החסידים לומר הי"ג עיקרים אחר ארון עולם', שהאריך בטוב טעם ודעת עד כמה היה חביבה אמירתם אצל צדיקי החסידות.

(א) על יסודותיו של מנהג זה באהלי צדיקים וחסידים ראה בקובא"ו (גל' קפא, עמ' קפח) במאמר 'על מנהג עתיק לתרגם 'אני מאמין' בשמחת תורה לפני ההקפות'. מן העניין לעיין

ד. אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א ורבוה"ק אחריו היה אחד החסידים אומר 'אני מאמין'.^פ אומרים 'אני מאמין' בנעימת תנועת הנוסח של 'וכל מאמינים'.^ט

ה. היו מעמידים את הנערים על השלחנות ופניהם למזרח, ואחר כל עיקר ענו הנערים בקול גדול: אמת!

ספסל ושר כשהוא בגילופין, וכנגדו רוקדים ר' פסח בורקו עם כובע ונוצות ור' שלמה'קה הסופר ואחרים... (ספר סארני). ז. מרשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א נראה שמנהג זה עתיק יומין ממרן הרש"ק זיע"א הי"ד: "...סיפר לי איש אחד מווענגיראב נכד הלעכיויצער שהקארלינער בעת שאמר אני מאמין בליל ש"ת קודם אתה הראת לפני העמוד אמר...". ראה להלן שנהגו כן מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ובנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א שאמרו 'אני מאמין'. בפי זקני החסידים (מהרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל, ששמע מהרה"ח ר' יעקב בן הרה"ח ר' אלטיר חיים שו"ב מטבריא ז"ל) מסופר: היתה פעם גרופע של חסידים בעיירה אחת, והיו מחולקים ביניהם לשתי כתות ולא שררה ביניהם אחדות ואהבת חברים כראוי. בהגיע יום שמחת תורה יצאו חלק מהחסידים מבית הכנסת דשם בעת אמירת אני מאמין ולא רצו לומר ביחד עם שאר החסידים. לאחר מכן נמנו וגמרו לילך אצל אדמו"ר הפ"פ שישכין שלום בינותם. ובאו (כמדומה על שבת בראשית) ולא רצה אדמו"ר לדבר עמם באמרו שאינו רוצה לדבר עם חסידים כאלו שיצאו באמצע 'אני מאמין'. (ביישע אהרן' ח"ב מובא שאברך אחד חסיד קארלין, נכנס פעם בחוה"מ סוכות אצל הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זצ"ל (שעלה לא"י). ביקש ממנו הרה"ק הרא"י שיששה אצלו בשמחת תורה. ילדו של האברך החל לבכות, ושאל אותו מדוע הילד בוכה, וענה לו כי נהוג בקארלין שהילדים עומדים על הספסלים, ואחד מהזקנים אומר לפניהם 'אני מאמין' ומתרגם בהתלהבות את הי"ג עיקרים, ובסוף כל עיקר עונים הילדים 'אמת' ברגש ובקול, ועל זה אין הילד רוצה לוותר בחג שמחת תורה. הפליא הרא"י מסאדיגורא מנהג קדוש זה, ואמר: פלא גדול בעיני, למה לא הנהיגו אבותי דבר כזה בין החסידים). ח. לא ידוע מי אמר אצל מרן אור ישראל זיע"א בסטאלין. בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, אמר הרב החסיד ר' שלמה שו"ב מפלאטניצע ז"ל. בחצה"ק בחיפה אמר החסיד ר' חיים לובין ז"ל. ט. כך מסר הרב החסיד רבי אלעזר בריזל ז"ל – שהיה אומר 'אני מאמין' ברתת ובזיע בשמחת תורה בהיכל בית המדרש 'היכל רבינו יוחנן' בירושלים ת"ו – בשם הרב החסיד רבי חיים אשר בוכוואלד ז"ל. י. כ"ה במנהגיו הקדושים בסדור בית אהרן: "...ואחר כך נאספו כל הנערים שהתפללו שם והעמידו אותם על שלחנות פניהם למזרח והוא הפך פניו אליהם ואמר לפניהם בקול רם אני מאמין, ופירש להם כל תיבה בלשון אשכנז, ואחר כל עיקר מהי"ג עיקרים ענו כלם בקול רם אמת...". ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "גם הי' אומר בשמחת תורה בבוקר לפני אתה הראת את נוסחת הי"ג עיקרים אני מאמין לפני הנערים והי' מפרשה בלשון אשכנז וכל העולם עונים על כל חרוז אמת...". בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "הילדים עומדים על הספסל נגד ארון הקודש, ור' פיניע אומר אני מאמין בז'ארגאן, והילדים עם הזקנים והבינונים מקבלים עליהם עול מלכות שמים באמת...". יא. כתב הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "... סיפר לי איש אחד מווענגיראב נכד הלעכיויצער שהקארלינער בעת שאמר אני מאמין בליל ש"ת קודם אתה הראת לפני העמוד אמר: אני מאמין, איך גלייב, מיט וואס פאר אמונה, באמונה שלימה, וואס מיינט מען באמונה שלימה, אז אפילו מען זאל מיר אראפ נעמין דעם קאפ מיט דיא פיס, גלייב איך, שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף דיא בעלי תאוות...". סיפר הרב החסיד רבי יחיאל צבי מקריניק ז"ל לפני מרן אדמו"ר הרא"א

- ו. לעתים נשמעו מרבוה"ק זיע"א תרגומי־קודש בעת אמרם 'אני מאמין'^א. גם החסידים היו מוסיפים לפרקים פירושי חסידות^ב לפי העת והשעה^ג.
- ז. לפני סדר ההקפות נהגו רבוה"ק לומר עם הקהל (ב) פיוט 'כל ברואי מעלה'^ד.

מקארלין זיע"א הי"ד כי בשנת תרל"ג, בה נהג מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א את נשיאותו הק' לאחר הסתלקות אביו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, אמר אני מאמין בשמחת תורה לפני הילדים כמנהג, ופירש במאמר ולא ישיגוהו משיגי הגוף: ווער עס וויל משיג זיין א גוף קען איהם ניט משיג זיין. ובעיקר י"ב אמר: ואף על פי שהתמהמה: ער האט זיך ביז ערשט גיזאמט. ושיבח מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד את הדברים (כתבי הרה"ח רבי מאיר בערינסטיין ז"ל הי"ד). יב. הרב החסיד רבי פיניע ברעגמן ז"ל פירש בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, בשמחת תורה תרצ"ג: "שכל התורה המצויה עתה בידנו, היינו תורה שבכתב ותורה שבעל פה, תנ"ך גמרא מדרש משנה, וכל ספרי הצדיקים עד רבינו זה, הם בכלל הנתונה למשה רבנו עליו השלום" (רשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל, ברכת אהרן עמ' רז). ומוזכר בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' ר"ל: "בקארלין היו מתרגמים: שכל התורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, תורת הרשב"י והאר"י, תורת הבעש"ט ותלמידיו הק' ותלמידיו תלמידיו עד רבינו זה – המצויה עתה בידנו..." ובנוסף זה נקבע במנהגי סדור בית אהרן וישראל. הרב החסיד רבי מאיר אליעזר פילטשיק ז"ל היה מתרגם בשם זקני החסידים: אני מאמין – איך גלויב, מיר גלויבן, און מיר מוזן גלויבן! וכך גם היה מתרגם את ביאורו הק' של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א על 'ולא ישיגוהו משיגי הגוף', המובא לעיל. כן מסר בשם הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל שזקני החסידים היו מתרגמים: והוא אחרון - און ער איז דער אייביגער. ברשימות חסיד בבית הכנסת הסטאליני בעיר פינסק מוצאים אנו תרגומים נוספים שבאו בשפת האידיש: "אני מאמין – וכל היהודים שבכל העולם מאמינים... והוא לבדו אלקינו היה הוה ויהיה – הוסיף המתרגם באידיש: ואלהים אחרים אינם ולא יהיו!... אחכה לו בכל יום שיבוא – הוסיף המתרגם באידיש: וכל היהודים בכל העולם מקוים ומחכים לו שיבוא..." בפראטיקאל מחצה"ק קארלין בשנת תרפ"ז: "וידידינו החסיד ר' פיניע התחיל לאמר אני מאמין עם פירוש המילות, אני מאמין, מיר גלייבן, באמונה שלימה, מיט א גאנצער גלייבונג, שהבורא, דער באשעפער, יתברך, גלייבט זאל זיין, שמו, זיין נאמען, וכן כל האני מאמינים..." יג. הרב החסיד רבי פיניע ברעגמן ז"ל פירש בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, בשמחת תורה תרצ"ג: "אני מאמין שזאת התורה לא תהא מוחלפת, נישט וויא דיא היינטיגע, וואס זיי זאגן אז ס'איז דא א נייע תורה..." יד. כ"ה במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "...ואחר כך אמר לפני התיבה בניגון כל ברואי מעלה, עם כל הקהל חרוז וחרוז..." כן הוא מופיע בתחילת הסדור, כשמעליו הכותרת: 'לשמחת תורה'. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בהגותיו בשולי סידורו הק': "...הפזמון של כל ברואי מעלה הי' אומר אדמו"ר זצוק"ל בשמחת תורה ביום קודם אתה הראת והוא מספר שומרים לבוקר..." בפראטיקאל שנת תרפ"ו מחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א

(ב) בסדור אור הישר (קוידנוב) מובא שיר זה לפני ההקפות (ואחריו: ברוך שמו בשמי שמי קדם - מתפילת שערי ציון של שבת). כן הושר שיר זה בהקפה השישית בשמחת תורה אצל הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק זיע"א (סדר נוסח הקפות בבית מדרשו של הר"א מליזענסק צוקללה"ה,

קלויזנבורג תרפ"ה), וכן אצל הרה"ק בעל בני יששכר זיע"א, שם שרו שבעה חרוזים, אחד בכל הקפה. שיר זה מופיע גם בסדר ההקפות של הגה"ק ממונקאטש זי"ע (דרכי חיים ושלום, עמ' רצה). ראה בארוכה לתולדותיו של שיר זה בקובאו"י גליון המאה.

ח. אמרו רבוה"ק 'אתה הראת' לפני התיבה^ט. שבעה הקפות - כדאתמול, במחולות של שמחה^ט.

ט. נהגו החסידים לשיר פיוטי שמחה רבים^י, ובראשם הפיוטים המקודשים (ג) מפי א-ל, יבוא אדיר^י.

כותב: "נאך דעם האט דער רבי גיזאגט כל ברואי מעלה, ביז ש'...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ז כתוב לאמור: "אחר כך התחיל אדמו"ר שליט"א לאמר כל ברואי מעלה בקול רם וחזק מאוד ובמתיקות מאוד ואמר עד ש' שוכן בשמי עליה, ואחר כך אמר אדמו"ר שליט"א אתה הראת...". בפראטיקאל נוסף מחצה"ק בקארלין: "אחר אני מאמין אומר מרן שליט"א כל ברואי מעלה, כולם כאחד יעידון, אתה הראת לדעת, הקפות כדאתמול...". בדברי אהרן (עמ' רל): "כל ברואי מעלה עד מרומם (בשנת תשי"ז אמר אדמו"ר זצ"ל עד אל נערץ) ועד בכלל". טו. ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין כתב שמרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד אמר 'אתה הראת'. כך גם בפראטיקל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין (תרפ"ו, תרפ"ז) כתב שמרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד אמר 'אתה הראת' לפני התיבה. טז. בשנת תרל"ג בשמחת תורה קרא מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לבנו הק' הינוקא קדישא ושאל אותו: מה עושה כעת הסבא קדישא במרום, וענה במתק לשונו: "ער טאנצט מיט א ספר תורה", ושאל אותו אביו: מהיכן יש לו שם ספר תורה, וענה: הרי הסבא כתב לו ספר תורה בקדושה ובטהרה, וא"כ האותיות פורחות באויר והוא רוקד עם האותיות של הס"ת. והפליא אביו הק' את חכמתו בפני החסידים: הערט נאר וואס א קינד רעדט! (ישע אהרן, ח"ב). וסיפר הרב החסיד רבי זלמן גרוסמאן ז"ל, כשהיה בסטאלין בחג שמחת תורה, ראה את מרן אור ישראל זיע"א אשר יצא מגדרו ולא יכול להסתיר עצמו והסיר את המסוה מעל פניו, וגדלה שמחתו ורקד עד למעלה מהספסלים, מה שלא ראו עליו תמיד. (שם). החסיד ר' משה מלמד רושם ברשימותיו מחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק: "...בשמחת תורה היה אחד משני הפעמים בשנה שכ"ק זי"ע רקד, בהקפות (ואחרי הסדר בפסח) רקד הוא בין ר' נחום ליפא מרגליות ע"ה ובין ר' יעקב וועלועליר ע"ה...". בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה: "ביום שמחת תורה בחיפה נערכו ההקפות לאחר שחרית במשך חצי שעה. בערך בחצי היום הלכו לסעוד סעודת החג. אח"כ שתו וחזרו לביהכ"ס להתפלל מנחה. עד שאדמו"ר זצ"ל נכנס לבית הכנסת לתפילת מנחה יצא הקהל לטאנץ נלהב". (יחננו ויברכנו, בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). יז. פיוט קדום הוא 'על ישראל אמונתו' שהושר בעוז וחדוה בין החסידים. ב'חסידי קארלין בירושלים' מספר על הרה"ח רבי מרדכי הכהן מחברון ז"ל ש"בשמחת תורה היה שר עם הנערים את השיר הידוע בימים ההם, מי שאהב את האבות הוא יאהב את הבנים, האדרת והאמונה לחי עולמים, מי הוא זה ואיזה הוא, זה אלי ואנוהו, מי הוא זה ואיזה הוא, וענו כולם: זה אלי ואנוהו. והתחיל שוב באות ב', מי שברך את האבות הוא יברך את הבנים, הבינה והברכה וכו', והמשיך כל הא' ב'...". יח. שני הפיוטים מקורם עתיק וקדוש מבית מדרשו של הרה"ק המגיד הקדוש מקאזניץ זיע"א שהיה שר אותם בשמחת תורה. הפיוט 'מפי א-ל' נדפס בסדור בית אהרן

במבנה השיר ובתיבותיו. הנוסח המושר אצל החסידים הוא כפי שאיזן ותיקן הרה"ק המגיד מקאזניץ זיע"א, שהיה שר את הפיוט הזה בהקפה הרביעית (תפלה למשה). כפיוט זה, כך רעהו 'יבוא אדיר', שגם הוא מקורו קדום, ונוסחתו נקבעה גם היא בבית מדרשו של המגיד הק' מקאזניץ זיע"א.

(ג) הפיוט 'מפי א-ל' הוא עתיק יומין והושר בקהילות ישראל, בעיקר בעת ההקפות ושמחת התורה. נמצא גם בסדר הקפות שהודפס בליוורנו (תרכ"ד), נפוץ ברחבי אירופה וכלול אף ב'תכלאל' התימני ובמסורת בני בוכארה ותוניס. ב'אוצר השירה והפיוט' מנויים שבעה נוסחאות שונות

י. בקריאת התורה עולים כולם (ד) לתורה, ועל כן מתחלקים לבתים ולחבורות [ומתפללים שם מוסף]^ט, או עולים כתות (ה) כתות^כ.

יא. מברכים את ברכות התורה בנוסח של כל השנה^{כא}. ב'מי שברך' אומרים (ו) 'מי שברך את האבות הוא יברך את הבנים ונאמר אמן'^{כב}.

יב. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה עולה לחתן (ז) בראשית [ובנו (ח) הק' מרן אדמו"ר זיע"א לחתן תורה], וכן נהגו רבותינו הקוה"ט זיע"א אחריו לעלות לחתן תורה^{כג}. מרן אדמו"ר זיע"א היה עולה גם לחתן (ט) תורה^{כד}.

וישראל תשייב – תשד"מ. הפיוט 'יבוא אדיר' הושר אצל מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בחיפה. **יט.** בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "קריאת התורה, העולם מתחלקים לבתים ולחבורות, ושם קוראים בתורה ומתפללים שם גם כן מוסף...". ברשימות מנהגים מהחסידיים בארה"ב קוראים אנו: "העליה האחרונה לפני הפסוק של מעונה הוא כל הנערים ועושים לו חופה של טליתים. הברכות ואמירת הפסוק של המלאך הגואל כנ"ל בליל ש"ת. אחר כל הנערים עושים מי שברך רגיל להעולה של כל הנערים ואומרים הרשות לחתן תורה...". **כ.** ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין: "...לאחר ההקפות קוראים וזאת הברכה. קוראים לכמה אנשים לעליה אחת ביחד, כל הכהנים, כל הלויים, ולאחר מכן ישראלים, חמשה אנשים בבית אחת. חסידים זקנים מספרים כאן שפעם היו קוראים לילדים לחתן תורה, שלשה בבת אחת...". כך נהגו גם בבית מדרשו בוויילאמסבורג לעלות חבורות חבורות אל התורה. **כא.** בשמחת תורה תש"ח, בחצה"ק בחיפה אצל מרן אדמו"ר זיע"א, "כשברכו הקהל בשעת עלייתם לתורה את הברכות בנוסח ר"ה ויוה"כ אמר: ס'איז נ"ט קיין סטולינער נוסח, צו זאגן מיט דעם נוסח פון ראש השנה די ברכות, אין סטולין פלעגט מען זאגן אזוי ווי אלע מאל. (בנוסח כל השנה)". (כתבי קודש). **כב.** בנוסח הזה נהגו לברך בין החסידים בירושלים ת"ו ובאמריקה, לברך את העולים לתורה, מלבד חתני התורה והבראשית והמפטיר בתורה. [השתרש לאמרו בנוסח ימים נוראים, והוא שריד לנוהג המוזכר בציון הקודם]. **כג.** הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "וביום היה א"ח אדמו"ר [הצעיר] צוק"ל עולה לחתן תורה, ואביו אדמו"ר [הזקן] צוק"ל לחתן בראשית, ובזכרוני כי בשנת תרל"ב לקח א"ח [אדמו"ר הצעיר] צוק"ל לאחי יחי' [אדמו"ר אור ישראל] אתו יחד לחתן תורה, ובשנת תרל"ג לקחתי אתי אחי יחי' [אדמו"ר אור ישראל] לחתן תורה, וא"ח [אדמו"ר הצעיר] צוק"ל עלה לחתן בראשית". מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה עולה

כי "לידין דחזן קורא שפיר נהגו לקרות שניים, ועוד בשמחת תורה חביבה ויהי דעתייהו לשמוע כמו מגילה והלל".

(ו) מנהג שריוח בקהילות ישראל בגולה ובארה"ק, כדי שלא להאריך במי שברך ביום זה שרבים הם העולים לתורה.

(ז) בשם הרה"ק רבי פנחס מקארין זיע"א מובא: "שחתן תורה משפיע תורה בעולם הזה. וחתן בראשית משפיע עשירות. ואמר בזה הלשון. דעם בעל חתן תורה שטאפט מען אהן פילע קעשעניס מיט תורה. און דעם בעל חתן בראשית שטאפט מען

(ד) במנהגי מהר"ם מרוטנברג: קורין כל הקהל מגדולים ועד קטנים, לכל אחד פרשה קטנה. וכ"ה במנהגי ר"א קלויזנר, בארחות חיים, ובספר המנהגי, ומשם ברמ"א (תרסט, א): ונהגו עוד להרבות הקרואים לס"ת, וקורים פרשה אחת הרבה פעמים ואין איסור בדבר (מנהגים ורי"ב סימן פ"ד).

(ה) כתב בלבוש (תרסט): "ונוהגין להרבות קרואים לס"ת וקורין פרשה אחת כמה שירצו וכן הרבה לפרשה אחת, ואין איסור ברכה לבטלה בדבר, כדי לזכות כולם בקריאת התורה ביום סיומה". ובא"ר (סקי"ב) מבאר כי אין כאן תרי קלא דלא משתמע,

יג. בקריאת בראשית [פורשים טלית מעל^{יח}] ואומר הקהל (י) ויהי ערב ויהי בוקר יום וכו', והקורא אומר אחריהם^{יט}. תנועות קודש נודעו בקריאתם ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א^{יז}.

יד. ניגוני מארש קבועים היו בחצה"ק, אחד לחתן תורה ומשנהו לחתן בראשית, ובסופם מכריזים בתרועת שמחה: מזל טוב!^{יח}

טו. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שר את הפיוט 'אשריכם ישראל - שישו ושמחו' בניגון העתיק^{יט} והנודע^כ.

לחתן בראשית (הרה"ח ר' צבי פעטשעניק ז"ל, קובאווי"גלי יח עמ' קמג). בפראטיקאל משנת תרפ"ו מחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "חתן בראשית אדמו"ר שליט"א...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ז: "חתן תורה הי' ר' פינע ור' אהרן שו"ב ור' משה ברעגמאן ור' משה אהרן פרידמאן. חתן בראשית אדמו"ר שליט"א...". כד. כך נהג בחצר קדשו בחיפה: "אדמו"ר זצ"ל עלה גם לחתן תורה וגם לחתן בראשית". (יחננו ויברכנו, בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). כה. כך נוהגים, וכ"ה ברשימות המנהגים מהחסידיים בארה"ב, וכן איתא שם שעושים הגבהה הפוכה בספר התורה של קריאת בראשית. כו. אחר יום השישי אומר הקהל גם 'ויכולו' עד גמירא, והקורא – אחריהם. כז. נמסרו בידי הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל. כח. הובאו לארץ הקודש בידי הרה"ח רבי שמעון הויזמאן ז"ל מחברון, אשר שמעם בשמח"ת בחצה"ק מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. המארש לחתן בראשית התחדש בחצה"ק ל'ויאתיו' של ר"ה תשנ"ד. יצויין כי שני ניגונים אלו מיוחדים, וכמעט בלעדיים, בתנועת הסיום הרמה הנשזרת כמין חומר עם קריאת מזל טוב שאחריה. כט. יש המייחסים אותו למרן אדמו"ר הר"א הגדול מקארלין זיע"א (הניגון והריקוד בחסידות). ל. במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "אחר כך אתה הראת והקפות עם הקאפיטלאך כאמור, וקריאת התורה הסיום וההתחלה, אשריכם ישראל וכל הפזמונים, ומוסף...". בסדור בית אהרן וישראל נדפס הפיוט אחר ברכות ההפטרה, קודם אמירת 'אשרי', וכ"ה ברשימות מנהגים מהחסידיים בארה"ב. בדברי אהרן (עמ' רל) כתב שזמנו [אחר אמירת אשרי, כימי שברך' שאחר סוכות ופסח] לפני הכנסת ספר התורה ואמירת

שעושים כן משום שמחה ולא משום פגמה, וראי' לזה מ"ש כנה"ג (תרס"ט) בשם ר"י הלוי (ס' פ"ב) וכו' דאין לחוש לזה בשמח"ת ע"כ. ובתשו' אהלי יעקב למוהריק"ש (קכ"ג) כתב: מנהג רוב המקומות שראיתי להיות אחד מסיים ומתחיל בשתי תורות, וכדעת המדקדקין בלשון הרמב"ם דבתרי עיני שרי לקרות בשני תורות, [אעפ"י שכוונתו בברכה אחת תחלה וסוף]. וכן נהג בעל מנח"א ממונקאטש זצ"ל. הערה מצויינת זו היא מתוך קובאווי"גלי יח עמ' קכג, במאמרו של הרב יחיאל גולדהבר על מנהגי קריאת התורה של מרן אדמו"ר זיע"א, שנעזרתי בו בפרק זה.

(י) ב'נוהג כצאן יוסף' (שמיני עצרת, ו) "...וכשמגיע הש"צ ליהי ערב ובמעשה כל יום, קורין הקהל תחלה והחזן חוזר וקורא, וכשמגיע ליהי ערב ויהי

אהן פילע קעשעניס מיט עשירות..." (אמרי פנחס). (ח) בשו"ע או"ח (קמא, ו) כתב שלא יעלו אב ובנו בזה אחר זה מחשש עין הרע, והרמ"א כתב ואפי' אם אחד שביעי והשני הוא מפטיר. ובשיוכנה"ג (או"ח קמ"א הגב"י ה') העלה שיש להוכיח מדברי מהרי"ל שממנו מקור דברי הרמ"א שאין להקפיד אלא בשבת שהמפטיר קורא באותו ספר שסיים בו שביעי אבל ביו"ט שיש שני ספרים וכן בשבת כשמוציאים ב' ספרים והמפטיר קורא בספר השני אין להקפיד כלל.

(ט) כתב בא"ר (תרסט, יא): "ראיתי נוהגין דאף מי שכבר עלה לתורה עולה לחתן תורה או בראשית. וצ"ע התיינה חתן תורה שהוא בס"ת אחת ולא חיישינן לפגמה, אבל חתן בראשית נחוש לפגמה של ס"ת ראשונה וכו', ומ"מ יש להקל דהכל יודעין

טז. בקידושא רבא הולכים לבתי החסידים לשוש (יב) ולשמוח בשמחת התורה.^א

יז. סעודת היום בשמחה ובטוב לבב^ב, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מזמר 'והשיאנו'^ג.
והיו רבוה"ק מאריכים בעבודת היום בחדוה^ד לעתותי ערב^ה עדי לילה כיום יאיר^ו.

'יהללו'. ההבדל במנהג ניכר ביותר בארה"ק, אם שרים אחר ההפטרס וקודם הזכרת נשמות, ברכת גשם ואתיצבה, או שרים לאחר מכן, לפני (יא) 'יהללו'. לא. בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "אחר כך הולכים לקדש לר' אהרן שוי"ב ולר' שלמה גערשינוביץ, והעולם מזמרים שישו ושמוחו מקארלין עד פינסק בחוצות...". ובפראטיקאל הר"ש מפלוטניצא בשנת תרפ"ו: "אין מיר זיינען געגאנגען לידידנו ר' אהרן לעוין אויף קידוש...". ובפראטיקאל שלו משנת תרפ"ז: "אחר מוסף נתן לנו רשות אדמו"ר שליט"א לילך לר' אהרן שוי"ב על 35 רגעים...". לב. בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "נטילת ידים לסעודה בשעה מאוחרת קודם מנחה, ומחלקים דגים. בין כך באו העולם מהקדישים ושמחת עולם על ראשם, והפסקנו באמצע אכילה וטעמנו טעם רקידה עד מנחה. ואח"כ ישבנו חזרה סביב השולחן ור' שלמה סופר סיפר מאביו ז"ל: פ"א קודם הקפות בליל שמח"ת והעולם היו שמחים וטובי לב, אמר להם ווען איר וואלט אלע מאל אזוי זיין, וואלט איך גיקאנט אויף אייך אנדערש קוקין (מובא לעיל במקומו), המסיבה נמשכה עד שעה 1.30, והשמחה הי' הולך וגדל, וברוך הנותן ליעף כח שחזקנו ואמצנו. ביום שמח"ת עבדנו עבודה בלי הפסק לערך 16 שעות. השי"ת יעזרנו שנהיה מן הבאים ליטהר...". לג. כ"ה במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א בסדור בית אהרן: "...וסעודת יום טוב, וקודם ברכת המזון היה מנגן והשיאנו, וטען ברכות על כל ישראל...". ובדברי אהרן (עמ' רל): "בסעודת החג שרים והשיאנו". בשמחת תורה בעת העמדת משקה עבור הזכרת נשמות אמר [מרן אדמו"ר זיע"א] דער עיקר איז אז מ'קען א טובה טאן דיא וואס זיי זיינען שוין דארטין בעלמא דקשוט... וצוה לשיר והשיאנו ואחר הזמירות אמר דער עיקר איז וטהר לבנו לעבדך באמת...". (ברכת אהרן עמ' רז). לד. בשמחת תורה בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה "לפני תפילת מנחה ביקש אבי מהש"ץ שיתחיל בנוסח של נעילה, כדי להרבות השמחה. הש"ץ לא רצה. אדמו"ר שאל על מה מתדיינים, ענה הש"ץ שמשא אהרן רוצה שיתחילו נוסח נעילה. ואדמו"ר הראה אות שביעות רצון, ואכן הש"ץ התחיל הקדיש בנוסח של נעילה...". (יחננו ויברכנו, בשם הרה"ח ר' ישראל בוקשפן ז"ל). וראה לעיל על החזן בעיר סארני שהיה אגוד אל עמוד התפילה לשמחת כל הנערים. לה. ברשימות חסידים משמחת תורה תשט"ו בחצ"ק של מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה: "...ביום שמח"ת עלה אדמו"ר למעלה לסעודה. כשחזר למנחה רקדו הקהל בהתלהבות, והי' מאוד שמח, ואדמו"ר עמד על יד הדלת ולא רצה להכנס כדי לא להפסיק הרקידות. החסיד ר' אלעזר מרדכי פרידמן ז"ל האט ארום גענומען דעם רבין, ושר כולו האדא משאן צדיק, והיה מאוד מרומם ושמח, ולא התחילו להתפלל עד כחצי שעה אחר השקיעה, ובאו הזקנים ואמרו שכבר מאוחר, ואמר אדמו"ר "אז יידן טאנצן טאר מען ניט שטערן". (וראה 'יחננו ויברכנו', בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל). לו. סיפר

שישו ושמוחו לאחר אשרי: "ואח"כ גומר ההפטרס ומברך וחותם בהזמנים, אשרי, ועומד הש"ץ עם הס"ת ואומר אשר בגלל אבות, התקבצו, שישו, אשריכם וכו'".

(יב) בהגהות מוה"ר אדמו"ר: "ומנהג חתן תורה לעשות סעודה ומשתה ושמחה ולחלק לבני הכנסת

בוקר יום הששי קורין אותו עד ברא אלקים לעשות, והחזן חוזר וקוראו...". היו שהעירו שכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ובתשו' חתם סופר (ח"א אור"ח י') מציין לדברי 'מגן גבורים' שהיכא דאיכא אתנחתא או זקף קטן שפיר דמי.
(יא) מדברי הלבוש (תרסט) עולה בפירוש שמנגנים

יח. כשחל שמחת תורה ביום שישי^{יז}, שרו 'לכה דודי' בניגון^{יח}, גם ברינה בשמחה ובצהלה. בחצה"ק קארלין פרסו מפה וקדשו קדושת היום^{יט}.

הרה"ח ר' משה ב"ר חיים דוד הויזמאן ז"ל מה ששמע מהרב החסיד רבי הירש לייב ז"ל מנהיגם של האברכים בטבריה, מיום שמחת תורה בעת שהסתופף בצל מרן אדמוה"ז זיע"א, התחילו ההקפות במאוחר, ונתארך הכל עד הערב, ור' הירש לייב ראה מתוך החלון לפני התפילה איך שמתנגד הולך שם, וכבר גמר את התפילה, ואף אחר סעודת יו"ט, עברה עליו מחשבה, מתי יתחילו בתפילה, ועד מתי ימשך היום. מיד התחרט מאד כמהרהר אחר רבו, ונכנס לאדמוה"ז לשיח דאגתו בפניו. וציוה עליו שיספר כל מה שעבר עליו בנסיעתו לקארלין, והתחיל לספר הכל מסדר הנסיעה, עד שאמר שעל הספינה היה לו ויכוח עם מתנגד, העמידו רבינו ואמר לו: דאס האט נישט גיטויגט, ער האט דאס אין דיר אריין גיווארפן...". (ישע אהרן, ח"א). ובישע אהרן (ח"ב) מביא בשם אביו הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל גירסה אחרת לסיפור הנודע: "גם היה פעם בשמחת תורה שרבינו לא בא לתפילת יו"ט, עד מאוחר מאד, וקיבלה לפניו זוגתו הרבנית הצדקנית, ואמרה אליו בטרונאי: דיא שמייגערס (החסידיאקעס) זיינען אונגעריג, וענה לה בצחות לשונו: נישט-קשה, זיי וועלן זיך אפ-כאפן בימי השובבים...". ברשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמאן ז"ל מחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, שמחת תורה תרצ"ג: בעת ברכת המזון האחרון של מוצאי שמחת תורה היה בחצי הלילה ואמר מה נעשה דער יו"ט גייט שוין אוועק והגעגועים שלו אין לשער (ברכת אהרן, עמ' רז). בפראטיקאל הר"ש מפלוטניצא מחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, בשנת תרפ"ו: "...נאך דעם זיינען מיר געגיינגען צום טיש. דער טיש האט גידויערט ביז 12 ביי נאכט. אין איך האב אן גיהייבן ניגון ארץ ישראל אמר רבי עקיבא אין געטאנצט. מיר האבן גיהולעט ביז 7 פריה...". **לז.** בשנה אחת, בה חל שמחת תורה בערב שבת, רקדו החסידים אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בשמחה רבה בעת ההקפות, ולאחר הסעודה נשמטו באפיסת הכוחות על הספסלים בבית הכנסת. כשנכנס אדמוה"ז לתפילת המנחה וקבלת שבת וראה את החסידים התשושים, פתח פיו הק' בניגון עם התיבות 'אשריכם ישראל', והרים ידו הק' בתנועת שמחה, והכניס בהם רוח חדשה ועמדו להתפלל בחיות ובהתלהבות (הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל ששמע מהרה"ח ר' אלטר חיים שיפמן שו"ב ז"ל). **לח.** ראה להלן מפראטיקאל קארלין בשנת תרפ"ז: "המנגנים שררו לכה דודי עם מארש טוב...". וכ"ה בדברי אהרן ובסדור בית אהרן וישראל. **לט.** בפראטיקל הר"ש מפלאטניצע מחצה"ק קארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, בשנת תרפ"ז: "אחר הקידוש – הסעודה במהירות מפני קדושת שבת. באמצע הסעודה התפללו מנחה מן ידיד נפש, כי היה פורס מפה ומקדש. אחר מנחה עמד ר' חיים בערעזניצער על השולחן ועשה קידוש בקול רם בכדי לצאת את כולם. והביאו יי"ג לרוב, ושתינו ורקדנו הניגון אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל. אח"כ קבלת שבת מן מזמור לדוד ר' שלמה שו"ב מפלאטניצע. המנגנים שררו לכה דודי עם מארש טוב. אחר התפילה רקידה ג"כ אשריכם ישראל. אח"כ בא אדמו"ר שליט"א לקידוש. השולחן עם הזמירות כנהוג. אחר הסעודה עוד ישבנו ערך שלשה שעות עם זמירות

על דברי הלבוש (תרסט): "והמסיים והמתחיל נודדים נודדים ונדבות, וקוראין לכל מריעיהם ועושים משתה ויו"ט לסיומה של תורה".

ולנערים מגדים וכן באגדת חזית ויבא ירושלים ויעמוד לפני הארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו א"ר אליעזר שמכאן שעושה סעודה לגמרה של תורה...". והוא

יט. בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלוצקא רקדו במוצאי שמחת תורה בשמחה ובכלי שיר עד עלות השחר^מ.

יט. הורה מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א מסטאלין לאנ"ש החסידים בירושלים לנהוג בענין הקפות (יג) שניות כמנהג רוב בתי כנסיות^{מא}.

המשך מנהגי ירח האיתנים :

יום אסרו חג וההילולא קדישא כ"ו תשרי - במאמרים הבאים בעזה"י



וריקודים...". מ. כך רשם נאמן ביתו החסיד ר' משה מלמד ז"ל: "במוצאי שמחת תורה היו כלי זמר ורקדו כלהילה". מא. החסידים בירושלים ת"ו שלחו לשאול את פי קדשו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א כדת מה לעשות בנוגע להקפות שניות במוצאי שמחת תורה, האם לנהוג במנהג זה. והגיע מענה קדשו כי ינהגו לפי מה שנוהגים ברוב בתי הכנסת בירושלים. ובאותה שעה רבו בתי הכנסת שלא נהגו בהקפות שניות. (הרה"ח ר' חיים פריינד שליט"א בשם אביו הגר"י ז"ל ששמע מזקני החסידים). פעם נענה מרן אדמו"ר זיע"א על מנהג ההקפות השניות, ותמה מדוע נוהגים בארץ ישראל במנהגי חוץ לארץ. במוצאי שמח"ת כשאדמו"ר זצ"ל גר בחיפה לא עשו כלל הקפות שניות. בשנת תשט"ו, כשאדמו"ר היה כבר בן חו"ל, בביקורו האחרון בארה"ק, נהג בצנעא, ומיד אחר מנחה עשו הקפות. מנחה של יום טוב התחילו מאוחר, ואחרי מנחה כבר היה הרבה לאחר השקיעה, וצוה לומר אתה הראית. הקהל רקדו ועשו שבע הקפות. אח"כ התפללו ערבית". (יחננו ויברכנו, בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל).

ולרקד ולשורר לפניו בכל יכלתו בליל מוצאי יו"ט אחר תפלת ערבית והי' מקפיד מאד לעשות אז ז' הקפות שלימות זולת ההקפות שלימות של יום ש"ת... גם ראיתיו בליל מוצאי יו"ט שהלך לב"ה אחר והקיף ז' הקפות והלך לדרוכו ומצא בית הכנסת אחרת שנתאחרו בהקפות וחזר להקיף עמהם".

(יג) ענין הקפות שניות מוזכר בשער הכוונות (דרושי חג הסוכות): "יום שמחת תורה מה שנהגו להוציא הספרים מחוץ להיכל וגם להקיף עמהם התיבה בשחר ובמנחה ובערבית דבמוצאי יום טוב מנהג אמייתי הוא... וראיתי למורי ז"ל נזהר מאד בדבר זה להקיף אחר הס"ת או לפניו או לאחריו

הערות

בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב

ב"ה כ"ד מנחם אב תשע"ו. כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

הנני בזה להודות על הקובץ החשוב [גליון ו' קפ"ו], ראיתי מאמרים עמוקים בחידושי תורה, והיות שעל עניני ברירה וגונב מן הגנב כתבו באריכות הרבנים ר' שלום מרדכי הלר שליט"א ור' יעקב מרק שליט"א, וברצוני לכתוב להם הערה שקשה לי מזמן מרובה.

הנה בדין ברירה שנחלקו תנאים, אופן אחד, יכול אדם שקנה חבית יין לומר ששני לוגים שאפריש למחר יהיו תרומה עכשיו ובפשטות שיטת התוס' בגיטין כ"ה ע"ב ד"ה דברי ר"מ שיש שני אופנים בברירה.

א. שקובע תרומה במה שיברר אח"כ, שמי שסובר אין ברירה סובר, שאף שאמר שני לוגים שאני עתיד להפריש מ"מ לא יתכן שכבר לפני שנתברר איזה חלק מהיין נהיה תרומה, אם יש להחיל תרומה, שבשעה שמחיל לא מבורר והשאלה אם מה שמברר לאחר זמן את שני לוגים האם יש להניח שאלו הלוגים שחל עליהם תרומה. ומחלוקת שניה באחים שחלקו אם יש ברירה והאם על ידי החלוקה נתברר שהחלק שקיבל אחד מהאחים, חלק זה באמת חלקו בירושה.

או אין ברירה והחלוקה היא מכירה, שאחד מהאחים מוכר צד מזרח לאחיו ואחיו מוכר לו צד מערב, ובנידון זה אפי' למ"ד שסובר יש ברירה זה חידוש יותר משני לוגין, שאין סיבה לומר שזה חלקו, דמה מקום לתלות בזה שהאח מצא מקום זה ואח השני מקום אחר.

ומה באמת הסיבה שגם באחין שחלקו סובר יש ברירה. ונראה שיש בזה טעם שכיון שבשעה שמת אביהם נוצר דבר לא מבורר וגם אליהו לא שייך שידע מה חלקו של כל אחד, במצב כזה מסתבר שנתנה התורה כח לחלוקה, שצד זה חלקו של ראובן וצד זה חלקו של שמעון.

וכן במי שמת והניח תשע עשרה טלאים וכלב אחד ולקח אח אחד עשרה טלאים ואח השני לקח תשע טלאים וכלב, שזה שלקח עשרה טלאים יש בניהם אחד מחיר כלב. אכן למ"ד יש ברירה יכול לברר בין העשרה טלאים אחד שהוא המחיר כלב, וזה ג"כ הסברה בחלוקת האחים כיון שנוצר מצב לא מבורר, מסתבר למ"ד יש ברירה, שנתנה תורה כוח להשלים הברירה.

אכן שיטת רש"י הוא שגם במפריש ואומר שני לוגין שאני אפריש יהיו תרומה גם למ"ד אין ברירה, היינו שאסור לזר לשנות שמא שותה תרומה, אבל כהן יכול לשנות.

והטעם, שחל חלות תרומה גם על דבר שלא מבורר, רק שאין סומכין על מה שיברר בעתיד על מה חל התרומה, אבל התרומה חל על שני לוגין, רק אין לנו ידיעה על מה חל התרומה, לכן לכהן מותר לשנות גם באין ברירה. ולפי"ז הברירה של אחין שחלקו והברירה של שני לוגין דומים, שזה לכו"ע יש ברירה שיחול על דבר לא מבורר.

והנה בחידושי רע"א מערכה ד' במסכת עירובין ד"ה ונראה, מה שכתוב בתוך סוגריים [] שברעק"א וז"ל, ובאמת תמוה לי מאוד, איך נימא דודאי אחד מהם תרומה, הא מ"מ הרימון הב' לא הוה תרומה, דהא סוף סוף ירדו גשמים ולא נתקיים התנאי וכו' ובלוקח יין דאיך אפשר דיש תרומה ביין ששותה, דאף אם שמפריש לבסוף לא הוה תרומה דלא הוברר שהיה עומד לכך להפריש זה, הרי סוף סוף לא בא לידי הפרשה ולא נתקיים בו התנאי, והרי אמרו שם, שמא יבקע הנודר ושותה טבל למפרע, הרי דאם לא בא לידי הפרשה ליכא כאן תרומה כלל, וא"כ ה"נ מה דבאמת לא הפרישו הוי כמו בקיעת הנודר ואין כאן תרומה וכו' אבל לומר ששותה תרומה צע"ג, עכ"ל.

ולענ"ד יש לתרץ לפי מה שכתב הר"ן בסוכה, בנותן אתרוג לחבירו מתנה ע"מ להחזיר, לא יעשה כן ליתן לקטן, שאם יתן לקטן ויחזיר לו הקטן לא יכול הנותן לקיים המצוה, שקטן קונה כשדעת אחרת מקנה ואילו כשהקטן מחזיר לא קנה הנותן שאין הקנאת קטן מועיל, וקשה הרי נתן לו בתנאי שיחזיר והרי לא קיים התנאי שהרי אין הקנאת קטן הקנאה וא"כ יוצא שהקטן לא קיים המצוה והגדול קיים, ותיירץ הר"ן שכיון שהתנה ע"מ להחזיר וקטן אינו יכול להחזיר, הרי זה כהתנה ע"מ שתעלה לרקיע, שהתנאי בטל והמעשה קיים ולכן זכה הקטן אף שלא קיים התנאי, ולפי זה יש לתרץ שלכן נעשה תרומה אף שלא נתקיים התנאי שיפריש כיון שאין הפרשתו מועלת ולא יתכן לעשות הפרשה גמורה, הרי זה כתנאי שלא יכול להתקיים והתנאי בטל.



ועתה אכתוב הערה על המאמר השני בענין גונב מן הגנב ואכתוב תמצית הדברים שגונב מן הגנב פטור השני, וגונב מן הגנב ועשה שינוי, דעת הקצ"ח שגם אם עשה שינוי פטור השני כדין גונב מן הגנב ודעת הנהיבות שאם עשה שינוי חייב הגנב, ומחלקותם תלוי מה הטעם שפטור תורה גונב מן הגנב, להקצה"ח הטעם שכבר החפץ גנוב לא החמירה תורה לגנב שכבר אינו אצל הבעלים אלא גנוב, אבל דעת הנהיבות שגונב מן הגנב פטור שלא הפסיד לבעלים הגנב השני שכבר היה גנוב וא"כ בעשה שינוי שהגנב הפקיע מהבעלים לגמרי, שלא שייך כבר לבעלים ואילו לפני הגניבה היה עדיין שייך לבעלים, לכן חייב.

ומקור מחלקותם שמבואר בגמ' שהגונב חבית והיה שוה זוז וכעת בשעה שמשלם הוקר החבית ושוה ארבע, אם שברו בידים חייב ארבע אבל אם איתבר מעצמו משלם זוז, וטעם הדבר שאם איתבר מעצמו אי אפשר לחייב מדין גנב, אף שכל שעה שמחזיקו גנב הוא, מ"מ אין לחייבו ד' שהוא גנוב משעה ראשונה וגונב מן הגנב פטור אבל אם הזיקו או שתה חייב מדין מזיק, ודעת הנהיבות שבשתאה חייב מדין גנב ואף שהוא כבר גנוב אבל מוסיף בגניבה שמבערו מן העולם ומטעם זה גם אם עשה שינוי משלם ד'.

ויש לעיין שאמרו בגמ' שר' יוחנן אמר שהגונב מחבירו שניהם אינם יכולים להקדישו, לא גנב שאינו שלו ולא הנגנב שאינו ברשות ובתורה איש כי יקדיש את ביתו מה בית שלו ומה ביתו ברשות אבל דבר שגונב ממנו ואינו ברשותו לא יכול להקדיש.

והקשו בירושלמי על ר' יוחנן שר' יוחנן אמר הלכה כסתם משנה ובמשנה מעשר שני מבואר שהצנועין היו מניחים מעות ואומרים שכל פרי של כרם שייגנב יהיה מחולל על המעות ואין יחלל הרי אינה ברשות ואין אמר ר' יוחנן שדבר גנוב אין הנגנב יכול להקדיש, ומתרץ ר' יוחנן סתמא אחרינא מצא שפסק שאין יכול להקדיש דבר שאינה ברשותו שגונב מן הגנב פטור ואם יכול להקדיש דבר שאינה ברשותו היה גנב השני צריך להיות חייב.

והנה לדעת הקצה"ח נראה שגונב מן הגנב פטור מפני שכבר גנב דבר שאינו לגמרי ביד הבעלים שהרי הבעלים אינם יכולים להקדישו לכן יש ראייה שהנגנב אינו יכול להקדיש, אבל לדעת הנהיבות נראה, שגונב מן הגנב פטור שלא הוסיף בגניבתו יותר מהגנב הראשון.

וקשה מה ראייה מזה, שהגנב השני פטור שאין הבעלים יכולים להקדיש הרי גם אם יכול להקדישו מ"מ לא הוסיף בגנבתו יותר ממה שעשה הגנב הראשון וצ"ע.

ולמן נחמיה גולדברג

בענין סדר הברכות והתקיעות אין מעכב

יישוב קושיית החזו"א על הרמ"א

או"ח סי' תקצ"ג, שו"ע ס"ב הגה. אבל הברכות אין מעכבין התקיעות וכן התקיעות אין מעכבין הברכות, ואיזה מהם שידוע יעשה. וכן סדרן אינו מעכב ואם התפלל קודם שתקע יצא. ע"כ.

והקשה בחזו"א סי' קל"ז אות ב', וז"ל ולכאורה אין דברי הרמ"א מובנים, שכיון שאם בירך ולא תקע כלל יצא, ואם תקע ולא בירך כלל יצא, מאי שייך לדון על שינוי הסדר. ע"כ.

וכוונתו, דכיון דבעבד רק חזא מהם יצא יד"ח, פשיטא דבעבד תרומיהו שלא על הסדר יצא יד"ח. דהא ודאי לא גרע כשעשאן לתרומיהו שלא על הסדר מהיכי דעבד חזא דאמרינן ביה יצא, וה"נ ליהוי

כעבד חדא חדא, ומאי קמ"ל הרמ"א בהלכה זו אחר שכבר השמיענו ברישא דבעבד חדא מינייהו יצא יד"ח.

ונראה לתרץ בע"ה, דהא דאמרינן דאם בירך ולא תקע כלל יצא לאו למימרא דיצא לגמרי, דהא כל זה היינו דוקא באינו יודע תו לתקוע, הא נתודע לו היאך לתקוע לא יצא יד"ח וצריך עדיין לתקוע. וכן תקע ולא בירך כלל דיצא, היינו דוקא באינו יודע תו לברך. הא נתודע לו היאך לברך לא יצא יד"ח וצריך עדיין לברך. וכל מה דאמרינן דיצא בגווי הנ"ל הכוונה באחד שעומד לפני שבירך, וכיון שהוא יודע רק לברך הו"א דמשום דאינו יודע לעשות השני משו"ה גם הראשון שהוא יודע לא יעשה דאין בעשייתו ולא כלום, קמ"ל דלא אמרינן הכי, אלא אמרינן דיצא בדיעבד בעשייתו את מה שהוא יודע, והלכך עליו לעשות את מה שהוא יודע. אבל כל זה אינו אלא כשאין תו בידו להשלים חיובו, אבל כשיש בידו אח"כ להשלים חיובו צריך להשלים ולא אמרינן דיצא יד"ח חובתו.

משא"כ כשהחליף סדר התקיעות והברכות והתפלל קודם שתקע, אע"ג דאכתי בידו להשלים חיובו לעשות המצוה כתיקונה, דהיינו לחזור ולהתפלל ולתקוע על סדר הברכות, וע"ז היה שיך לדון ולומר דלא יצא יד"ח כששינה הסדר, דהא זה לא שמעין מהא דבירך ולא תקע יצא, דהא גם שם אמרינן דאם יש בידו אח"כ לקיים המשך חובתו לא יצא עדיין יד"ח. קמ"ל דאע"ג דבידו לעשות המצוה כתיקונה לא מבטיח ליה בדיעבד לחזור ולעשות כן ויצא יד"ח.

חיים יצחק טרבילו

בענין זיעה ואדים בתנור

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" שלו רב.

הנה ראיתי מש"כ הרב יעקב בלוי בקובץ סיון - תמוז תשע"ו אשר איזן ותיקן וחקר לדיני זיעה בתנורים דידן והוסיף לבאר הדבר עפ"י חוקי הפיזיקה.

וראיתי להעיר בזאת את אשר עם לבבי לא כמכריע ואף לא כמצדד אלא לומר שאין הדברים פשוטים כ"כ.

ראשית, מ"ש בפשיטות שכיון שהאדים קיימים בתנור אלא שאינם נראים הרי הם בגדר זיעה - פשיטותא דמר - לא ידענא, דמהיכ"ת לחדש כן, וברור הוא די"ל דמה שאין רואין אינו בגדר זיעה, ואדרבא, ריחא מסייעני, דהרי ריחא גם הוא מגוף המאכל, (וכידוע דריח הוא חלקיקים קטנים של המאכל וכד' המתפשטים באויר). ואעפ"כ אין דינו כזיעה אף שהוא מן המאכל, וא"כ אמאי לא נימא בנידו"ד נמי דדין ריחא יש לזיעה זו, שהיא דקה מן הדקה "זיעתא קלילא דלית ביה משותא", דמה הפרש יש בין ריחא, שהוא מחלקיקים שאינם נראים לבין זיעה זו שהיא ג"כ מחלקיקים שאינם נראים.

ומ"ש ליישב דמה שלא הזכירו הפוס' דין זיעה בסי' ק"ח לענין תנורים הוא משום שיש שם אש מגולה ובכח"ג נשרף הכל, הנה במדע טען ובמדע תשובתו דידוע הוא שמים אינם נשרפים אלא נשארים כאדים¹ (ושאל כימיאיק ויגדך, פיזיקאן ויאמרו לך), וא"כ אמאי שתקו הפוס' שם ממים שאינם נשרפים ודינם כזיעה לדברי הרב הנ"ל דבאין נשרף אסור ואף שאין נראה לעין.

(ואף דלענין מים הבלועים במאכל כמו מים שבעיסה וכד' י"ל דאף דהעיסה וכדו' אסורה, מ"מ המים שעולים כאדים ממנה אין אוסרים דנפרדו מן האיסור ואין חנ"נ עפ"י הכלל דאין הנאסר אוסר כשאין האיסור הולך עמו וכמבואר בכ"מ והאדים משאר הלחלוחית שבעיסה ג"כ אין אוסרים שהרי נשרפו מ"מ הרי יש כמה אופנים שמים עצמם אוסרים ולא מדין חנ"נ (ובכח"ג לא מהני שנפרדו מן המאכל שהרי אוסרים בעצמם).

1 שריפה היא תוצאה של התרכבות החמצן שבאוויר עם א' מחלקי החומר (המכונה "מימן") כתוצאה מחום וכשהם מתרכבים יחד מתאדים שניהם (החמצן והמימן) ושאר החומר נשאר וכיון שהתרכבות הכימית משתנית (שהרי נפרד ממנו המימן) משתנה טעמו ומראה (בלשונו "נשרף") ומים אינם יכולים בטבעם להתרכב עם חמצן מהאוויר ולכן לא ישרפו לעולם אלא יישארו כאדים (ואפי' אם יכלו להתרכב עם חמצן היה הכל מתאדה ולא נשרף כי מימן וחמצן שניהם מתאדים מן החומר כנ"ל). (מפי מומחה לכימיה).

והרי כמה מ"מ לאופנים שמים אסורים ביו"ד סי' קל"ז ס"ה (בדברי המחבר) [והיינו לפשיטות דריחא עכ"פ שרי ורק זיעה אסור עי' רמ"א שם ס"ב ובנו"כ], ובסי' קל"ב ס"ג, ובסי' של"ט (אכן שם הוא רק מנהג), ובאו"ח סי' שי"ח ריש ס"א, ובסי' ש"י במשנ"ב סקל"ב.

וממילא אם אפו עיסה או תבשיל שיש בהם ממים אלו היה צריך לאסור להרב הנ"ל ואמאי שתקו וכנ"ל.

ואפי' את"ל ולדחוק דלא כללו שם (בסי' ק"ח) מים וכל אשר מים בו שבכה"ג אה"ג דאסור דלא נשרף ורק בשאר מאכלים מיירי, כל הנשרפין (ובתנוריהם שהאש גלויה כנ"ל) מ"מ עצם היסוד דשאני תנורים שלהם ורק שם נשרף, אין מוכרח כלל ואדרבה בסי' רנ"ג באו"ח מוכח כמה פעמים דבזמנם היה החום נמוך בהרבה, עיי"ש שבקדירא חייטא היינו שמניח בשר להתבשל ובבוקר יהיה מבושל שרי להשהות יעו"ש, ובזמנינו אין מציאות כזו שמניח סיר בתי רגיל לפני השקיעה ורק אחר כ- 12 שעות מתבשל (מלבד אולי סיר לבישול איטי) ומשמע שהחום שלנו גבוה מבזמנם (ומהבה"ל שם אין ראי' לסתור זה מכמה טעמים ע"ש היטיב ודו"ק).

וכן משמע שם שהיו טרודים הרבה לחתות ומזה מובן שהחום לא היה (עכ"פ בקביעות) גבוה. ולומר שכיון שהאש גלויה בתנור יבש משא"כ בזמנינו ג"כ אינה טענה דיובש הופך הנוזל לאדים / גז, אך שום חלקיק אינו נעלם וכידוע ומבורר כ"ז.

בכבוד רב
לוי יצחק מסנר

תגובת הכותב

ראיתי מה שהעיר הרב לוי יצחק מסנר שליט"א, והנני להשיב על דבריו, וכמובן שאיני קובע מסמרות בדברים אלו שהם דברים קשים ומורכבים, וזה החלי.

א. הרב הכותב שליט"א משיג על מה שכתבתי להוכיח שגם בתנור שלנו יש לאסור משום זיעה, וכתבתי שהתברר בחוש ועפ"י המדע שגם בתנורים שלנו יש זיעה גמורה, אלא שהאדים אינם ניכרים עקב חום הגבוה שבתנור, אבל באמת יש אדים וזיעה גמורה בתנור, וע"ז משיג הרב הכותב שגם ריחא הוא חלקיקים קטנים המפורדים וכשם שבריחא אין איסור גם באדים שלנו אין לאסור עכ"ד.

ולענ"ד אינו דומה לריחא כלל, שכפי שכתבתי במאמרי זיעה הוא 'גוף המאכל', שבתחילה היה במצב צבירה נוזלי והוא עדיין קיים בכל תכונותיו שהיו בו אלא שהוא נהפך למצב צבירה גזי שהתפרד והתחלק לחלקיקים קטנים, ואין שום סברה שייפקע האיסור שעליו שהרי הוא נשאר באותם תכונות שהיו בו, והוא גם יכול לחזור למצבו הקודם ע"י שיהיה בטמפרטורה מסוימת שתהפוך אותו שוב למצב צבירה נוזלי או מוצק, והרי החוש מוכיח שגם האדים שבתנור נהפכים שוב לטיפות מים כשהם נמצאים בטמפרטורה נמוכה ממאה מעלות, ועל כן אין להתייחס למה שאין רואים את האדים, ומשא"כ בריחא מילתא אין המדובר על הזיעה והאדים, אלא על הריח היוצא מהמאכל, ואינו גוף המאכל בעצם, וע"ז אמרו שאין הריחא אוסר. ועוד, מאחר שהתברר שהאדים הם גוף האיסור ולא נשתנה גופו ומהותו, אין לנו לדמותו ל'ריחא לאו מילתא', וכל שאין לנו ראי' ללמוד זה מזה, אין לנו לדמות מילתא (לריחא לאו) מילתא ובכך לקבוע שהאדים אין להם דין של איסור ודו"ק.

ועכ"פ זה ברור, שעל המתיר מוטל נטל ההוכחה להוכיח שהאדים בתנורים שלנו דומים לריחא לאו מילתא ובכך להתיר להשתמש בתנור אחד לבשר ולחלב וכדו', אבל האוסר אינו צריך להוכיח שאינו דומה לריחא לאו מילתא, כי כאמור מאחר שאין לנו הגדרה ברורה מה החילוק בין ריחא לאו מילתא לבין זיעה דהוי מילתא, והתברר בחוש שהאדים קיימים גם קיימים ולא נשתנה מהותם והרכבתם, יש לנו לדמותם לזיעה האוסרת ולא לריחא המותרת.

ב. במה שמשיג הרב הכותב שליט"א, שכל מה שכתבנו לחלק שבתנור שיש בו אש מגולה נשרף הזיעה, היינו דוקא במאכלים שאינם מורכבים ממים בלבד, אבל במים לא שייך לומר כן, והביא ששמע ממומחה לכימיה ש'מים אינם נשרפים', ולפי"ז הוא משיג שהיה להפוסקים לחלק שמים אסורים שנתבשלו או נאפו בתנור, יש לאסור בהם משום זיעה עכ"ד.

וכדי לברר הדברים פניתי למומחים לכימיה, ושאלתי אותם אם 'מים' יכולים להישרף, והסבירו לי את תהליכי הבעירה והשריפה של חומרים, ומסקנתם היא שגם מים נשרפים כמו כל שאר החומרים, אלא שבתהליך השריפה של מים ישנה תוצאה נלווית, שלאחר שהמים נשרפים, הם נהפכים שוב למצב של מים, וכדי להסביר את הדברים יש להקדים כמה ידיעות בענייני כימיה וכדלהלן.

ולאור הדברים שיתבארו להלן, יובן יותר מה שכתבתי במאמרי לבאר את החילוק בין אדים ש'נשרפו' שאין להם דין איסור ואינם אוסרים, לבין מים או שאר אוכלים ש'התאדו', שיש להם את דין האיסור שהיה בהם והם נחשבים לזיעה גמורה האוסרת את הכלים. ובתחילת הדברים יש להקדים שההלכה היא שאיסורי הנאה שנשרפו אם אין מצוותם בקבורה, הרי הם מותרים בהנאה, אמנם אם לא נשרפו אף שנשתנה מצבם, כל שהם ראויים לאכילה, הרי הם אסורים באכילה. ולהלן נבאר את התהליכים של הבעירה והשריפה, ואת תהליכי יצירת האדים והאידי.

כל חומר בעולם מורכב מהמון 'מולקולות', 'מולקולה' היא החלקיק הקטן ביותר בכל חומר קיים, המולקולה מורכבת מכמה וכמה סוגי 'אטומים' נפרדים, בעולמנו ישנם המון סוגי 'אטומים' שמהם מורכבים כל החומרים בעולם, סוגי 'אטומים' הידועים והנפוצים הם - 'חמצן', 'חנקן', 'פחמן', 'מימן' ועוד הרבה סוגים שאין כאן המקום לפרטם. לדוגמא, כל מולקולה של מים מורכבת משני אטומים של 'מימן' ואטום אחד של 'חמצן'. [החמצן הוא חומר אטומי, שכאשר הוא נמצא באויר הוא נמצא במצב גזי שא"א לראות אותו (ואת החמצן הזה אנו נושמים), אך כשהוא נמצא במאכלים הוא במצב נוזלי או מוצק, והוא חלק מגוף המאכל או הנוזל, (כמו"כ, האויר שאנו נושמים מכיל חוץ מחמצן גם 'חנקן' ועוד סוגי אטומים, והסיבה שה'אויר' נקרא חמצן הוא מפני שה'חמצן' הוא החומר העיקרי שאנו צריכים לפעילות הגוף)].

בשעת שריפה ובעירה, החום והאנרגיה גורם ל'התפרקות' של המולקולה, וזה גורם שה'אטומים' המרכיבים את המולקולה מתפרקים ונפרדים זה מזה, ובתהליך ההתפרדות שלהם, טבעם של האטומים לחפש אטום אחר להתחבר ולהתרכב עמו, וכך כשהאטומים מתפרקים מחפש כל אטום סוגי אטומים אחרים להתחבר אליהם, וע"י ההתפרדות הזו מתכלה החומר המקורי, כי האטומים שמהם הורכב החומר הראשון והמקורי נפרדו ממנו והם התחברו לאטומים אחרים, ובכך מתכלה החומר המקורי שהיה קודם השריפה והבעירה.

ה'חמצן' הוא החומר העיקרי הגורם ל'בעירה', ועל כן כל אש שאין לו חמצן ייכבה מיד, ולפיכך כאשר חונקים את האש הוא נכבה מיד, ההסבר לכך הוא, כי ה'חמצן' כשהוא נמצא ביחד עם סוגי אטומים שהם ג"כ דליקים, הם מהווים ביחד חומר בעירה חזק, ועל כן החומר הבוער לא יכול להתקיים בלא החמצן, וכשאין חמצן אין לאש חומר בעירה והאש נכבית.

כאמור לעיל, בשעת השריפה והבעירה, כל אטום מתחבר ומתרכב עם סוגים אחרים של אטומים ונוצר מהם סוג תרכובת חדשה של אטומים, לדוגמא, חומר שיש בו 'מימן', בשעת בעירה - ה'מימן' המתפרד מהמולקולה, מתחבר עם אטום ה'חמצן' באויר, וכשמתחברים המימן עם החמצן נוצר מהם אדים שהם - 'מים'. כמו כן, ה'פחמן' כשהוא מתפרק מהמולקולה - מתחבר ומתרכב עם ה'חמצן' שבאויר, ובמקרה שהתחבר אטום אחד של פחמן יחד עם שני אטומים של חמצן נוצר משניהם חומר הנקרא - 'פחמן דו חמצני' (שהם ה'גזים' הנמצאים בסוגי השתיה למיניהם), ובמקרה שהתחבר אטום אחד של פחמן עם אטום אחד של חמצן נוצר מהם חומר הנקרא - 'פחמן חד חמצני' שהוא חומר רעיל. [ה'פחם' וה'אפר' שנשארו מחומר שבער והתכלה, הוא ה'פחמן' (או שאר סוגי האטומים) שלא מצא חמצן אחר להתחבר אליו, וממנו נשאר 'פחם'].

גם המולקולה של מים, המכילה שני אטומים של מימן יחד עם אטום אחד של חמצן, יכולה להתפרק בשעת השריפה, כי כאמור, זהו כלל בכל חומרי הטבע שהאש מפרק את האטומים המרכיבים את ה'מולקולה', ועל כן גם האטומים של המים מתפרקים, אלא שהתוצאה הנוצרת מהם היא - 'אדים', וזאת, כי כל אטום של 'מימן' שהתפרק, מחפש אטום אחר להתחבר אליו והמימן שהתפרק מתחבר יחד עם החמצן באויר ונהפך למים, אבל היתה התפרקות גמורה של המולקולה המקורית, שהאטומים נפרדו זה מזה אלא שאח"כ נוצר מהם מים חדשים בצורה של אדים, זהו גם ההסבר בדברי המומחה שהביא הרב הכותב שמים אינם נשרפים אלא מתאיידים, כוונתו היתה שהתוצאה של שריפת המים היא התאיידות, אבל ברור שהמים נשרפים אלא שאח"כ הם נהפכים שוב למים. [דוגמא לכך היא, שכידוע מים מועטים

הנשפכים על אש גדולה, מגדילים את הבעירה, וההסבר לכך הוא, שהיות ובמים יש חמצן, על כן גם זה מוסיף חומר דליק לאש הקיימת, וזה מוכיח שגם האטומים שבמים מתפרקים באש ונשרפים, והדברים פשוטים].

ולאור דברים אלו נבוא לנד"ד, שכמו כל חומר שנשרף, אף שהוא התחבר עם אטומים חדשים ונעשה ממנו חומר חדש, אין זה החומר הראשון והמקורי, ולדוגמא, חומר המכיל פחמן שנשרף ונעשה ממנו פחמן דו חמצני, לא יהיה עליו האיסור שהיה על הפחמן המקורי, כי פנים חדשות באו לכאן, והאיסור הראשון בשעה שהוא נפרד משאר האטומים שלו הרי זה כאילו איננו וכאילו הוא נכלה לגמרי ונוצר כאן חומר חדש, בפרט, שהוא התחבר לחלקי אטום חדשים שלא היו קיימים באיסור הראשון, ועל כן פקע ממנו איסורו, והוא הדין בעניינו, המולקולה של המים שהיא מכילה 'מימן' ו'חמצן' התפרקו, והמימן התחבר שוב עם חמצן אחר, ובשעת ההתפרקות כבר פקע ממנו איסורו, ואח"כ כשהוא מתחבר אין עליו האיסור הראשון. [ונוסיף עוד, כי המימן של המים מתחבר עם חמצן אחר שבאוויר, והחמצן שבמולקולת המים יכול להתחבר עם פחמן אחר, ויווצר ממנו פחמן דו חמצני, או יתחבר עם מימן אחר ויווצרו מהם אדים, אבל ברור שזה פנים חדשות והאיסור כבר פקע ממנו מיד כשהוא התפרק].

וכל זה הוא בשונה מתהליך ה'אידי' בתנורים שלנו, שהיות ואין אש מגולה בתנור, החום אינו 'מפרק' את המולקולות והאטומים המרכיבים את המולקולות לא נפרדו זה מזה כלל, אלא שה'מולקולות' נפרדות זו מזו, שע"י הטמפרטורה הגבוהה נהפך החומר למצב צבירה גזי שהם מתפרדים זה מזה ומתאיידים, אבל האטומים לא התפרקו כלל והם נשארו בעינם בלא שום שינוי, ועל כן פשוט שהאיסור הראשון נשאר בעין, וכשהם נבלעים בדופני התנור הם בליעות גמורות שאוסרים את המאכלים.

להבנת הדברים נוסיף דוגמא, כי גז בישול שהוא חומר בעירה דליק מאד, אינו מתפרק ונשרף רק בחום של כמה מאות מעלות או ע"י ניצוץ קטן, שהניצוץ מפרק את האטומים המרכיבים את המולקולה של הגז, ועל כן כשיש דליפה של גז בישול בחדר, לא פורצת ממנו שריפה מפני שאין לו אש שיפרק אותו. והתהליך של הגז הוא, שבעודו מכונס בבלון הגז הוא נמצא במצב צבירה נוזלי (כמו הגז הנוזלי שאנו רואים במצית הביתי), וכאשר מוציאים את הגז לאויר הוא נהפך למצב גזי, והסיבה שהגז בבלון נמצא בצורה נוזלית הוא עקב מצב הדחיסה של החומר שאין לו חמצן להתפזר שם, וכשהגז יוצא מהדחיסה והלחץ שלו והוא שווה בטמפרטורה של החדר הוא נהפך למצב גזי ולא רואים אותו, אך הוא קיים בחדר ועדיין לא נשרף מפני שאין גורם שיפרק אותו, אך כשגז זה יש לו מגע עם ניצוץ קטן של אש, האש מפרקת את האטומים של הגז וגורמים לבעירתו. והיוצא מזה, שגם כאשר יכניסו גז בישול בתוך התנור שלנו הוא לא יישרף והוא עדיין יישאר במצבו הקודם (ואם יצליחו לדחוס אותו הוא יחזור שוב למצב נוזלי), אבל בתנורים של זמניהם אם היו מכניסים בהם גז בישול, הגז מיד היה מתפרק והיה נשרף והיתה פורצת ממנו שריפה גדולה.

ומן הענין להביא ע"ז דברי החזו"א (יו"ד סי' י"ב סק"ז) שדן בשאלה באטומים שהשתנו אם יש עליהם איסור, וזה לשונו: ונראה לפ"ז שאם מוציאים במלאכת כימ"א אטמים מאיסור ונותנים אותן אח"כ למאכל לתקנו, אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפ"ע ולא לתערובות אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה מותר, אבל אם לא נפסל באמצע תלוי במחלוקת הר"י והרא"ש לגבי מוש"ק וכו' עי"ש.

[ועוד יש להשיב על טענתו, שאף לפי דבריו אין זה קושיא על דברינו, שכמבואר בדבריו, כמעט ולא מצינו מים לבדם שייאסרו, מלבד מים שנעבדו לע"ז, או מים שהתבשלו במעשה שבת (שהוא איסור דרבנן), וכיון שזה כמעט ולא שכיח לא כתבו הפוסקים שיש בזה דין זיעה כשנאפו בתנור].

ג. עוד השיג הרב הכותב שליט"א על מה שכתבתי שבתנורים שלהם היה אש מגולה ששרף את האדים, ממה שמצינו בהל' שבת שיש צורך לחתות את הגחלים וכיו"ב, הנה יש לחלק שברור הוא שבשבת ישנה סיבה שהעצים והגחלים הבערים נכבים ומתמעטים ע"י בעירתם, דהרי אסור להוסיף או לחתות באש בשב"ק, ועל כן יש צורך לחתותם כדי להבעיר את האש וכיו"ב, ולכן חששו שמא יחתה בשב"ק, [ועל כן היו המאכלים מתבשלים בתנור כל הלילה, מפני שהגחלים נתעממו, ולא היה בהם אש כדי לבשולם מיד], אבל אין מזה קושיא על ההנחה שבימות החול הייתה אש מגולה ששרפה את האדים, ועכ"פ מסתבר שבאפיה רגילה היה אש חזק ולא גחלים עוממות, ואש זה שורף את האדים והזיעה.

וכאן המקום להוסיף, שכל מה שכתבנו לחלק בין תנורים שלנו לתנורים שלהם, אינו אלא השערה לחלק בין זמנינו לזמנם, אבל גם אפי' אם יתברר שגם בזמניהם היו נוצרים אדים מהמאכלים כמו בתנורים שלנו, [וכאמור שקשה מאד לברר כן], מ"מ אין מכך הוכחה שאין זה זיעה האוסרת, ומסתבר שא"א ללמוד מזה שהפוסקים לא דנו שלא לגבי תנורים לאסור משום זיעה, שאפשר שהפוסקים סמכו על דין זיעה המבואר בסי' צ"ב שאוסר, וכל שלא כתבו להדיא שאין לחשוש משום זיעה בתנורים מפני שאין שם זיעה, אין לנו לסמוך מעצמינו על סברות אלו להתיר להשתמש בתנור אחד הן לבשר והן לחלב וכמו שנתבאר במאמרינו בארוכה.

יעקב ב"ר נח בלוי

כולל להוראה 'תפארת אשר'

סטאלין קארלין, מודיעין עילית

טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו

הדברים דלהלן הם כהערה והמשך לדברים הנפלאים שכ' הרב משה חיים ברש"ז שמעיה שליט"א בקובצי בית אהרן וישראל קע"ב וקפ"ז וקפ"ג, לגבי השאלה האם יש חיוב לדאוג מראש מער"ש כדי להימנע בשבת מטלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו.

בקובץ קע"ב העמיד כעיקר תללות את נידון זה בשאלה אם כלי שמלאכתו לאיסור דינו כמוקצה או שרק יש בו איסור טלטול מחמת גזירת כלים, דאם זה מוקצה עם היתר מיוחד לטלטל במקום הצורך א"כ כל שיכול להימנע אסור בטלטול אך אם זה אסור בגזירת כלים והותר לצוגו"מ אינו צריך להמנע דיש היתר גמור לטלטל כשיש לו צורך.

ובקובץ קפ"ג הוסיף והוכיח מהגמ' בשבת קכד. שהגמ' מת' לגבי קנין דלחם הפנים דכיוון דבהאי פורתא לא מיעפש לא התירו את טלטול הקנין בשבת, ועל כן הדין הוא שנכנס מער"ש ומוציא את הקנין מבין הלחמים ובמוצ"ש נכנס ומניח הקנין בין הלחמים וכל זה כדי להימנע מטלטולם בשבת, ומוכח משם שאפי' בכלי שמלאכתו להיתר יש לאסור הטלטול כשיכול להימנע.

ונראה לענ"ד להעמיד דרך שונה קצת בביאור נושא זה, בכמה וכמה פרטים שהתייחס אליהם הרה"ג הנ"ל.

א. במשנ"ב סי' ש"ח סק"ב פסק הרי לגבי טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצוג"ש שכשיש לו כלי אחר של היתר אסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, ובשעה"צ (אות י"ג) הוכיח כן מת' הגמ' לגבי מקלות דפסח שכיוון שאפשר לעשות את תליית והפשטת הפסח ע"י הידיים לא הותר הטלטול בכה"ג, וע"פ הוכחה זו יוצא שאף היכא שהאפשרות להימנע מטלטול הכלי היא רק בטירחה שהיא גדולה הרבה יותר מאשר אם היה משתמש בכלי ג"כ צריך להימנע מטלטול הכלי, דהרי הפשטת הקרבן באופן כזה שתולה אותו ע"ג ידו ויד חבירו היא קשה הרבה יותר מאם תולה אותו ע"ג מקל, וזה לכא"ו חומרא גדולה. מאידך לגבי מנעל שעל הדפוס היכא שיכול להשמיט המנעל בלי לטלטל את הדפוס שהוא כלי שמלאכתו לאיסור מביא המ"ב בס"ק נ"ז בזה מח' הט"ז והא"ר אם מותר לשמוט את הדפוס בידיים כשיכול לשמוט המנעל ולא לטלטל הדפוס, ומסיים המ"ב ש'במקום שקשה להשמיט המנעל בוודאי אין להחמיר' ולכא"ו זה סותר למה שכתב בסק"ב דלפי הוכחתו ממקלות דפסח יוצא שאפי' במקום קושי גדול אסור לטלטל, ומוכח מזה שיש חילוק ביניהם.

ונראה לבאר שגם אם האיסור בכלי שמל"א הוא רק איסור טלטול מגזירת כלים עדיין שייך להעמיד ב' צדדים אם מותר לטלטל כשיש לו כלי אחר של היתר, דעיקר הנידון הוא האם בכה"ג מוגדר כ'צורך' דכל מה שהותר הוא 'צורך' גופו ומקומו וייתכן לומר שכשיש לו כלי אחר של היתר ויכול להגיע לתכלית הרצויה לו בלי לטלטל הכלי שמל"א חסר בצורך בכה"ג.

ויסוד זה עולה ממח' הראשונים בגמ' שבת קכד. שהגמ' מת' קנים טעמא מאי משום אעפוש ובהאי פורתא לא מיעפש וכ' ע"ז הרשב"א שמתעם זה נחשב הטלטול כטלטול מחמה לצל וכרבה שאוסר טלטול מחמה לצל אף בכלי שמלאכתו להיתר ואילו דעת המאירי שמתעם זה נחשב כטלטול שלא לצורך כלל.

ולפי ביאור זה ניתן לבאר את החילוק בין מה שאסר המ"ב בס"ק י"ב לבין מה שהתיר בס"ק נ"ז במנעל שעל הדפוס, דבש לו כלי אחר של היתר אסור לטלטל הכלי שמל"א כי בכה"ג אינו נחשב 'צורך', אך במנעל שעל הדפוס שהטלטול הוא לצורך מקומו שהדפוס נמצא במקום הנצרך לו דהיינו בתוך המנעל שם אין צד שלא צריך את המקום הזה (שיש לו משהו אחר) ולא חסר בהגדרת ה'צורך' אלא הנדון הוא שגם כשוודאי יש צורך עדיין איך יפנה את המקום אם ע"י טלטול או שיכול להימנע מהטלטול אך בשאלה אם מוגדר כצורך מקומו זה וודאי צורך מקומו, ובנידון זה אין להגיע לשימוש במקום מביא המ"ב מח' ומכריע שכשקשה ודאי אין להחמיר, ואין זה נוגע כלל לנידון דס"ק י"ב אלא זה נידון אחר לגמרי.

ב. ובמה שנקט הרה"ג הנ"ל בקובץ קפ"ג בפשיטות להוכיח מקנין שאף בכלי שמלאכתו להיתר אם יכול לדאוג לזה מער"ש צריך לעשות כן ולא לטלטל בשבת. זה ברור לכאור' שלהלכה אין הדין כן, ולא נזכר מזה כלל בפוסקים, ואף שנפסק להלכה ששלא לצורך כלל אסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אך אין צד לומר שכשיכול לעשות מער"ש זה מגדיר את הטלטול כשלא לצורך כלל, ויעוי' בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סימן ת"ג) שכתב בתו"ד וז"ל 'וודאי בכלים שמלאכתם להיתר אין צריך לדקדק איזה תשימש יכול לעשות בו מערב שבת שיהיה אסור לעשותו בשבת', והיינו שוודאי אין ללמוד להלכה מהדין דקנין לאסור מחמת האפשרות לעשות מער"ש.

ואפי' לכלי שמלאכתו לאיסור אין ללמוד מזה שמה שיכול לעשות מער"ש זה סיבה לאסור, ובשו"ת שבט הלי (ח"י סי' ק"ט) דן בשאלה זו אם ניתן ללמוד מהדין דקנים לאסור כשאפשר לו לעשות מער"ש, ובסוף התשוב' מביא את הרדב"ז (בתשו' ח"ב סי' תשל"ז) שמבאר את דעת הר"מ שפסק להלכה את איסור טלטול הקנין ומצד שני פוסק שמותר לטלטל כלי שמל"ה מחמה לצל (שזה סתירה לכאור' דאם מותר לטלטל מחמה לצל צריך להיות היתר לטלטל הקנין וכהבנת הרשב"א שהוזכר לעיל) שכיוון שאין צורך בטלטול הקנים לא רצו להתיר כדי שיהיה השבת חמור עליהם, ומוסיף הרדב"ז שלפי שכל דבר שקבוע לו זמן הדין הוא שדוחה את השבת וסדור לחם הפנים זמנו קבוע משום הכי תנן לא סדור הקנין וכו' דוחה את השבת ולומר שכאן אין את הדין שדוחה את השבת, ומבאר השב"ל את דבריו שאע"פ שזה היתר גמור רצו להחמיר במקדש בהיתר דלחם הפנים כדי שיהיה שבת חמור עליהם, והחמירו במה שאפשר מער"ש כדי שלא יבואו לזלזל בחומרת שבת, וטעם זה שייך אף לאחר התרת כלים ששם החמירו בחומרא מיוחדת ואין ללמוד מזה לשאר דברים.

ג. ויש להוסיף ולהוכיח שהאיסור טלטול שנאמר בקנין הוא דין מיוחד, דהרי שם מה שעשו מער"ש זה להוציא את הקנין מבין הלחמים ובמשך השבת לא הייתה כלל הפרדה ביניהם, וזה לא שעשו את השימוש הנצרך באופן אחר ע"י שדאגו לכך בער"ש אלא ביטלו את השימוש ולא הפרידו כלל בין הלחמים, וזה לא נקרא שעושה את השימוש מער"ש במקום לעשותו בשבת, וללמוד מזה כפשוטו שיש דין להימנע לגמרי משימוש כשאינו מוכרח בוודאי שאין צד להלכה וזה כמו שנאמר שאם רוצה לטלטל פטיש לפיצוח אגוזים נאמר לו שיימנע מאכילת אגוזים ויאכל במקום זה שקדים וע"י כך לא יצטרך לטלטל הפטיש.

ד. וגם לגבי הגדרת החומרא לפי המשנ"ב שאסר ביש לו כלי אחר של היתר יש לדון. דהרי המשנ"ב אוסר רק ביש לו כלי אחר של היתר ולמה לא כ' לאסור היכא שיכול לעשות בידיו וכמו שמבאר בד"ן של מקלות שמשם הוכחת המשנ"ב, ואפשר לומר שבא לומר רבותא שאפי' היכא שאינו יכול להימנע לגמרי משימוש בכלי אלא רק להשתמש בכלי אחר של היתר ג"כ יש איסור לטלטל הכלי שמל"א ואף שבין כך צריך להשתמש בכלי (וכדחזינן שהקצות השולחן מק' על המ"ב שכיוון שבין כך משתמש בכלי אין איסור להשתמש בכלי שמל"א ורק כשיכול להימנע לגמרי משימוש בכלי צריך להיות איסור), אך יותר נראה שכל מה שאסר המ"ב (אפילו שמדובר על כלי שמל"א!) זה רק כשיש לו כלי אחר שאז מקבל את אותו השימוש והנוחות ע"י כלי של היתר אך אין דין לוותר על הכלי ולהשתמש בידיו כדי להימנע מטלטול כלי שמל"א, והבי' בזה יתכן בכמה פנים ואכמ"ל אך יסוד הדברים כנראה הוא שלא ניתן ללמוד לגמרי מכלי הפריטים שנאמרו באיסור טלטול דקנין ומקלות שיתכן שזה היה דינים מיוחדים במקדש וכמו שהבאנו מתשו' הרדב"ז.

ומה שבכ"ז נקטה הגמ' בהו"א שצ"ל שקודם התרת כלים נשנית ותירצה ששייך בזה איסור אף לאחר התרת כלים (אף שאם זה דין מיוחד אז מה בכלל הדו"ד בזה), יש לומר שהגמ' הבינה בהו"א שכל

החומרא במקדש תיתכן רק אם ביסוד הדין יש איסור לטלטל, וכיוון שלהלכה יש היתר גמור לטלטל כלי שמל"א כשצריך לגופו אין מקום לאיסור אפילו לא בתורת חומרא מיוחדת רק במקדש, וע"ז מת' הגמ' שבהאי פורתא לא מיעפש שאין כאן צורך גמור.

בברכה"ת
צבי בן שלמה

מקוה לטבילת בלים

לכבוד הקובץ המלא והגדוש כבר הרבה שנים בחידושי תורה בבירורי הלכה וענינים שונים, וזכה לעלות על שלחן מלכים, כקובץ חשוב מאוד, יעזור השי"ת שימשיכו במלאכתם החשוב עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

במה שהעירו בגליון קפד אם מותר לטבול כלים בבור שאין לו השקה שהרי הרבה בני אדם טובלין שם כלים ושופכין המים בחזרה להמקוה ונמצא שיש חשש של נתן סאה ונטל סאה והם מים שאובים, ולכן מסיק בשם כמה רבנים שיש להחמיר ושלא לטבול במקוה כזו.

ורציתי להעיר בכמה דברים כדרכו של תורה, ואף שבכמה דברים כבר כ' שם מכל מקום אין ביהמ"ד בלא חידוש, וגם כמה סברות שכ' שם ודחאום נביא ראיות מד' גדולי אחרונים שכבר כתבו כן, ולכן עפ"י הלכה נראה דאין צריכין להחמיר בזה.

נתן סאה ונטל סאה בשאובים

כ' המחבר (יו"ד סי' ר"א סעי' כ"ד) דבמי פירות שנתן סאה ונטל סאה אפילו עשה כן עד י"ט פעמים כשר, אבל ביותר מזה הוא פסול, משום חשש שמא שוב אין בו רוב מים אלא הוא מי פירות, וסיים המחבר אבל במים שאובים שנפלו סאה למ' סאה כשרים ונטל מתוכן סאה אחרת ונפל לתוכן סאה מים כשרים אפילו עשה כן עד עולם כשר.

והיינו דרך במי פירות שלא הוכשרו למקוה, אבל במים שאובים שכבר נתחברו למקוה והמים הוכשרו, ולכן מהני אפילו ביותר מרוב.

אולם הש"ך (ס"ק ס"ג) הביא דעת הרמב"ם דאם במים שאובים עד רובו דוקא כשר, וכן הביא הב"י בשם הרשב"ץ שכ"כ בשם הראב"ד וכ' אע"פ שהאחרונים הסכימו להכשיר מ"מ אין ראוי להכניס הראש בין המח', ועיין בתשו' דברי חיים (ח"א יו"ד סי' מ"ב אות ב') שכ' דאף שכל הראשונים חולקים עליהן ואין איסור בנתן סאה ונטל סאה במים שאובים, מכל מקום לכתחילה יש להחמיר כדבריהם.

להחמיר באיסור כרת

ויש להעתיק דבתשו' עמק שאלה [להגה"ק מהארנוסטייפל זצ"ל בעמח"ס חיבור לטהרה על הל' מקוואות], (סי' נ') כשהעתיק דברי התשב"ץ הוסיף עמש"כ דלכתחילה יש לעשות מקוה לצאת אפילו דעת יחיד שאין הלכה כמותו "כיון שהוא חשש כרת", ע"כ, הרי שלא החמיר רק במקום חשש כרת, אבל בטבילת כלים אף שהוא דאורייתא מכל מקום כיון שאין בו איסור כרת אינו מבואר שצריכין להחמיר כד'.

וכן בתשו' הרדב"ז (ח"א סי' פ"ה) כ' דצריך לתקן המקוה לכתחילה לדעת כל הפוסקים דאיסור כרת הוא וחמיר, והו"ד בשו"י ברכה (ס"ה) הרי כ' סברא להחמיר רק כיון שהוא איסור כרת, וכן בתשו' דברי חיים (ח"א יו"ד סי' מ"ב אות א') כ' אך מחמת שאיסור חמור כזה ראוי להרחיק שיהיה הטבילה לכל הדיעות, ושם בסוף סי' מ"ז וז"ל אך מה נעשה בדבר טהרת ישראל שתליא בו קדושתן של ישראל צריכין להחמיר מאוד, כאשר כתב הרשב"א ז"ל (בהקדמתו לתה"א) שידו מרתתן להורות בדבר שקדושת ישראל תלוי, ולכן לכתחילה צריך להחמיר שיוכל להיות, ובח"ב ריש סי' צ"ט כ' אם עושין מקוה צריך לכתחילה לעשותה כשר אליבא דכולי עלמא כי הוא קדושתן של ישראל.

וביותר מזה כ' בתשו' דברי חיים (חחו"מ ח"א סימן ל"ז) כ' וז"ל הדבר ברור דלהרמב"ם והראב"ד והרמב"ן ז"ל מקוה זו פסולה, וכו', והנה לדינא רובה דרובה מכשירים, וכן פסקו הב"י ורמ"א ז"ל בשו"ע, אך הש"ך הביא בשם הרשב"ץ להחמיר, ובאמת נכון להחמיר דהאיך שייך "לטבול נשים"

במקוה שפסולה בודאי לדעת הרמב"ם והראב"ד והרמב"ן, ע"כ, הרי מד' מבואר שהחמיר בטבילת נשים, [ועיין עוד בדברי חיים חיו"ד ח"ב שכ' דהאיך שייך לכתחילה לעשות מקה שפסול לדעת ראש הפוסקים הללו הרמב"ם והראב"ד, ע"כ, ואף שלא כ' דוקא בטבילת נשים, הרי בתשו' אחרות כתב כן, ועוד דשם איירי לענין עשיית מקוה לכתחילה אין לעשות, אבל לעשות מקוה ויחששו דבמשך הזמן יהא חסרון של נתן סאה ונטל סאה מספק, יש לומר שאין ראי' להחמיר].

ולכן אין מזה ראי' שצריכין להחמיר גם לענין טבילת כלים, והרי דעת הפוסקים לפסוק כהרמב"ם והראב"ד הוא חומרא וכמוש"כ לעיל שדעת הראשונים להקל בזה, ועיין עוד מש"כ בזה בסמוך.

איסור מראית העין

גם יש להוסיף דביאור הדין שיש פוסלין נתן סאה ונטל סאה במים שאובים [שהרי במי פירות על ידי נתן סאה ונטל סאה נמצא שיש במציאות מי פירות, אבל במים שאובים שכבר נתחברו למקוה ובטל מהם שם של מים שאובים, הרי אף בנתן סאה ונטל סאה יש להקל], כבר כ' בדגול מרבבה דבב"י מבואר שטעמו של הרמב"ם דאסור מפני מראית העין, שיאמרו שכולו הוא שאוב, ולפי"ז דבמקוה שהוא מעיין הנובע ליכא חשש זה דמראית העין שידוע שמעיין זה אין דרכו ליפסק.

אולם כבר כ' האחרונים שלדעת הראב"ד הוא פסול מדינא [והיינו משום שסבר דהפסול של שאובים לא נפקע ורק כשהוא מחובר למקוה הוא כשר, וכבר האריכו האחרונים אם דינו של הראב"ד תלוי בדין השקה תמיד במש"כ הש"ך (ס"ק קי"ב) דאם נתבטל השקה נפסל המים שאובים, ויש עדיין עליהם שם מים שאובים ולכן נפסל גם בנתן סאה ונטל סאה, וי"א שאינו תלוי בזה ואכמ"ל בזה], ואז יש לומר שגם במעיין יש לפסול, וא"כ מבואר מד' הדגול מרבבה שלא חש לדעת הראב"ד רק לדעת הרמב"ם, [גם בלחם ושמלה (ס"ק ק"ט) העתיק דברי הדגול מרבבה].

אולם בחתם סופר (יו"ד סי' רי"ד) כ' עוד חילוק בין דעת הרמב"ם לדעת הראב"ד במקום שלא הוציא הסאה בידיים, רק נבלע תוך הקרקע, [או שלא נתנו בידי אדם, רק בא ממילא למקוה והוציאו על ידי אדם], דאם הוא משום מראית העין אין בו איסור, אבל אם הוא פסול מדינא אסור, והוכיח מד' הש"ך דכוונתו להחמיר גם לדעת הראב"ד עי"ש.

אולם מצינו בעוד פוסקים שכ' להקל כד' הרמב"ם ובמי נדה כ' סברא דמה דלא מהני נתן סאה ונטל סאה הוא רק אם עושה אותו בבת אחת אבל אם נותן סאה ולאחר זמן נטל סאה יש להקל, ואין חוששין שמא ראה גם נטילת הסאה, ועוד יותר יש לומר דרך כשנראה שרוצה להחליף המים ונותן סאה ונטל סאה, אבל אם אינו נראה שכונתו להחליף המים אין חסרון, וכן הוא בשירי טהרה (סי' ר"א תשו' מ"ה) מבואר באגר"מ (חיו"ד ח"א סי' קי"ט) שכ' סברא הנ"ל דלאחר זמן מותר, רק כ' דאף שהוא סברא נכונה רק לא מצא ראי' לזה, ובמי נדה כ' דמסתבר כיון דרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם ורק מחמירין כדבריו ולכן יש להקל בסברות אלו.

ולסברות האלו במקום שאנשים באים לטבול כלים במקוה והם שופכים המים בחזרה למקוה ואין בדעתם בכלל להוציא המים מן המקוה, ורובא דאינשי אין חושבין בכלל שזה שאובים שחוזרים למקוה ואדרבה הם חושבים שהם מי מקוה, וא"כ בודאי יש לומר שאין בזה חשש משום מראית העין שיחשבו דמותו להמשיך מים למקוה על ידי כלים, שהרי אין בדעתו להוציא המים מן המקוה בכלל, והוא יותר טוב ממש"כ המי נדה והאגר"מ.

עוד סברא הוסיף בתשו' שירי טהרה (שם) דכיון שהאיסור הוא משום מראית העין, יש לומר שהוא רק לפני ע"ה שאינו יודע הדין, אבל למי שידוע הדין ידע דכשר, ולכן י"ל דלא חששו רק בנוטל סאה ממקום אחר ונותן למקוה, דהשאובים לא היה כשרים מתחילה, אבל בנוטל ממקוה וחוזר ונותן למקוה בזה כל דהיה תחלה ממקוה זו עצמה והיו כשרים מתחילה, רק דלפי האמת נפסלו על ידי שאיבה, א"כ למי שאינו בקי לא משמע ל"י איסורא בהכי, וסובר כיון שהיה ממנו וחוזר לו ליכא כאן פסול כלל, ולא אתי למטעי בשאובים אחרים, ומודים בזה האוסרין, ולכן מסיק כיון דרוב פוסקים מכשירין ורק הרשב"ץ מחמיר וכיון דיש לומר דגם אוסרים מתירין, ודאי כדאי לסמוך להקל בזה במלתא דרבנן בחשש מראה העין לבד, כנפלע"ד בכל זה להקל בלי חשש ופקפק כלל, עכ"ד, השירי טהרה, וא"כ מכ"ש בניד"ד דלא נראה כלל לשאובים וכמוש"כ.

ואף שדלעת הראב"ד אכתי יש מקום להחמיר בזה, מכל מקום כיון שיש הרבה סברות להקל, ועיין מש"כ בסמוך סברא להקל גם לדעת הראב"ד, ועיין באגר"מ (שם) שכ' דמהני המשכה על גבי דף שאינו

ראוי לבלוע, כיון שהוא רק חומרא לצאת לדעת הראב"ד וכיון שהוא מח' אם מהני על זה המשכה אפשר לסמוך שמהני על זה המשכה ע"י"ש, [ועיין בברכי יוסף (בהגהות לסעיף מ"ד) שכ' דלכתחילה יש להחמיר לכל הדיעות ובשעת הדחק יכול לסמוך ולהמשיך מים, במקוה שהיה שם כ"א סאה, ונמשך י"ט סאה, ושוב נחסר י"ט סאה].

ואף דבתשו' דברי יציב (חיו"ד סי' קי"ג) כ' דלכל הפוסקים הסוברים דשאובין הוא מדאורייתא יש להחמיר כדעת הראב"ד בנתן סאה ונטל סאה, ומביא דכן הוא מנהג רבותיו להחמיר כשי' הראב"ד, מכל מקום במקום שאין חשש כרת ויש עוד צירופים להקל יש לומר שאין לחוש לזה.

גם באגר"מ (חיו"ד ח"א סי' ק"א בד"ה לכן) כ' דאם אפשר בנקל לעשות טוב לעשות ואם צריך על זה הוצאה מרובה אינו רואה שיהי' חיוב דאף אם נימא דלהראב"ד פסול אין לחייב דבר כזה, דשיטת הראב"ד הוא דעת יחיד ורק מדרבנן וכו'.

קבלה לדעת

גם יש לצדד דהמים שהם בתוך הכלי לא נחשבו כשאובים, שהרי האדם מתחילה אין כונתו למלאות הכלי עם מים, רק כונתו שיהא ביכולתו לטבול הכלי וצריכין שהמים יגיע לכל מקום בכלי, ולכן רוצה שיגיע שם המים, אבל כונתו בכלל שיתקבל בכלי, ומה שמגביה הכלי עם המים, הוא רק דבלאו הכי המים אינם יוצאים, שהרי הכלי הוא מלא עם מים.

ומצינו בס' ר"א סעי' ל"ד דאין הכלי חשוב לפסול המים שבו משום שאובה אלא אם כן נתקבל לדעת, וכ' שם בט"ז (ס"ק מ"א) ושי' (ס"ק ע"ה) דלא בעינן לדעת ליתנו למקוה אלא אם הוא בדעת לקבלו לצרכיו נחשב לדעת, ע"י"ש, [ועי"ש שדנו הפוסקים אם מילאו חש"ו ואח"כ נשבר הכלי דיש לומר שאינו פוסל המקוה משום שלא נחשב שנתקבל לדעת], וא"כ בזה שאין דעתו לקבלו לצרכיו כלל, ואין צריך המים שם בכלל י"ל דלא נחשב נתקבל לדעת.

אולם מצינו עוד (שם סעי' מ"א) שהמניח כלים תחת הצינור בשעה שלא נתקשרו העבים ואח"כ נתקשרו ונתמלאו לא נחשבו שהמים נתקבלו לדעת, אולם סיים המחבר ובלבד שישבור את הכלי או יהפכנו בענין שלא יגביהנו מעל הארץ שאם מגביהו מן הארץ עם המים חשובין שאובין ופוסלים את המקוה, ע"כ, וא"כ הרי מבואר שאפילו במקום שלא נתקבל המים לדעת אם אח"כ מגביה הכלי עם המים מן הארץ נחשב כשאובים, ולכן גם בזה שמגביה הכלי עם המים אף שכונתו כדי לשופכו לא מהני ונחשב כשאובים.

ויל"ע מאי שנא ממש"כ המחבר (סעי' ל"ד) שאם לא נתקבל לדעת אין בו משום שאובים, וגם בזה שהוא מגביהו לא נתקבל לדעת, ובעיקר הדין של מניח כלי תחת הצינור כ' הדברי חיים (הל' מקוואות הל' כ"ו) לבאר דאם המקוה נעשה בידי שמים הרי הוא כשר, ולכן במקום שמניח כלי תחת הצינור בשעת פיזור עבים ונתמלא הכלי ממילא אף שהיה לו דעת מכל מקום לא נחשב בידי אדם אלא בידי שמים, ולכן כשר, ולד' יש לומר שאם מגביה הכלי ונתנו למקוה הוא פסול משום הוייתו על ידי אדם ולא משום פסול שאובים, ויש לומר שהמים לא נחשב כשאובים אלא פוסלים את המקוה משום פסול הוייתו על ידי אדם, [וכבר דנו הפוסקים אם הפסול של הוייתו על ידי אדם חל על המים כמו שאובים או שאינו פסול בהמים אלא בעשיית המקוה, וא"כ יש לומר שאף לדעת הראב"ד שבפסול שאובים פסול נתן סאה ונטל סאה, אבל במקום שאינו פסול של שאובים רק שאין הוייתו על ידי אדם יש לומר דנתן סאה ונטל סאה יהא כשר].

ובחיבור לטהרה (כלל ב' אות י"ז וי"ח) כ' דאירי ששכח שהניח שם כלי, והכל תלוי אם נחשב לדעת או שלא לדעת, וא"כ לד' יש לעיין אמאי אם מגביה הכלי פסול משום שאובים, ואולי יש לומר דכשמגביה הכלי ומערה המים יש לו מעלה במה שנתקבל בכלי שבוה יותר נוח לו להעביר את המים להמקוה ולכן פוסל, וא"כ בניד"ד דאדרבה אינו רוצה המים כלל רק שאין לו דרך אחרת להוציא המים יש לומר שכשר.

אולם במקוה ישראל (בד' הבי' אות מ"ג ס"ק ב') כ' שאם שאב בידו מים בכלי נחשבו המים לשאובים ופוסל המקוה אף שלא היה לו דעת לקבל מימיו, ומביא ראי' מהדין שאסור להגביה הכלי להוריק המים למקוה, ולכן לד' גם בזה פסול.

בניד"ד יש לציין גם מש"כ בפרשה (ס"ק ל"ח) דמביא ראי' דלא בעינן שיתקבל המים על מנת להוליכו למקוה ממה שפסק המחבר (סעיף ל"ה) דאם זקף כלי על מנת להדיח אינו פוסל המקוה כיון שאינה עומדת כדרך קבלתו, ולכאורה יש לעיין דאפילו אם עומד דרך קבלתו הרי אין דעת לקבל המים

בכלל אלא דעתו הוא להדיח הכלי, אלא כיון שדעתו שיבואו שם המים לדעת נחשב שנתקבל לדעת, וא"כ יש לדון דגם בניד"ד כיון שרוצה שהכלי יתמלא עם המים אף שכונתו משום טבילה נחשב נתקבל לדעת, אולם יש לחלק ביניהם ששם שמניח הכלי באופן שמקבל המים ורוצה שיתקבל רק יש לו כונה להדיח, משא"כ בזה אינו רוצה בכלל שכשמוציא מן המקוה יהיה שם מים, ואדרבה אם היה אפשר להוציא בלי שיצטרך להוריק המים היה שמח בזה, ועדיין יש לעיין בזה.

ואף דבוראי לענין פסול שאובים אין להקל בזה, אבל להחמיר לענין נתן סאה ונטל סאה נראה דבכל הני צירופים שפיר יש להקל ולהמשיך לטבול כלים במקוואות כאלו, ואין צריכין להחמיר בזה.

שינוי מראה

ומש"כ שם בקובץ להעיר שאם הוא בור בפני עצמו וטובלין שם כלים ואינו מחובר לבור השקה, אז בהמשך הזמן יש לחוש שיש בו פסול משם שינוי מראה.

יש לדון בזה שהרי בש"ע סעי' כ"ז כ' דמקוה שנשתנו מראה מימיו מחמת עצמו ולא נפל בו דבר הרי זה כשר, וכבר כ' הפוסקים (עיין בחיבור לטהרה כלל ב' אות ל"ג) דאם נשתנה המקוה מחמת בני אדם שטובלין בו כשר ונחשב לנשתנו מחמת עצמו, ולא גרע ממה שכ' המחבר בסעי' כ"ד שאם הניח בו כלים מותר לטבול בו, ולכן גם בזה אף שטובלין שם הרבה כלים והרבה אנשים ומחמת כן נשתנו מראיו אין בו שום פסול ונחשב כנשתנה מחמת עצמו, [ועיין בדברי חיים הל' מקוואות (הל' מ"ג) שכ' וז"ל דלא לא נשתנה רק הוכחה מראיתו קצת מחמת רוב הטובלים לא נקרא שינוי מראה וכן נוהגין, משמע מד' שרק אם הוכחה מראיתו אבל אם נשתנה מראה המקוה לגמרי פוסל, אולם למעשה בחיבור לטהרה מפורש להתיר, ובדברי חיים אינו מפו' לאיסור, ואף לד' בעינן שנשתנה לגמרי מראה המים ודבר זה אינו שכיח כלל, ושוב הראוני בדרכי תשובה (ס"ק ק"ל) מביא מספר לבנון נטע שדייק כן מתשו' דברי חיים, וכ' דשמא זיעת אדם יש בו ממש והוי כמי פירות, ולפי"ז בכלים שאין בו זיעה בודאי אין להחמיר משום שינוי מראה]. ואפילו אם יש בו ריח רע נמי אינו פוסל את המקוה, וכמוש"כ ברמב"ם (פ"ז מהל' מקוואות הל' א') שאין המקוה נפסל לא בשינוי הטעם ולא בשינוי הריח אלא בשינוי מראה בלבד.

ולכן למסקנא דמילתא איני רואה חסרון לטבול כלים במקוואות כאלו, ומותר אף לכתחילה להמשיך לעשות מקוואות כאלו לטבול בו כלים.

רק כמובן שצריך להיות בפיקוח רב המומחה במקוואות, ולא להקל בו בשום דבר, [ולפני שנתיים היה מקוה בירושלים שהוריקו המקוה ולא נתמלא ממי גשמים והביאו שלג והמשיכהו למקוה, ובמציאות לא נעשה באופן הראוי, שהמשיכו על גבי שלחנות שזה גופא יש חסרון של הוייתו על ידי טהרה, וכן לא היו נוהגין לכתחילה לעשות מקוה על ידי שלג, וכבר האריכו הפוסקים בזה], אבל במקום שיש פיקוח על ידי רב המומחה במקוואות שפיר יש לסמוך ולטבול שם כלים אף לכתחילה.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדי

אביגדור קליין

ירושלים עיה"ק תובב"א

בענין "אמרו לפני מלכיות"

בראש השנה מצווים אנו על המלכת הקב"ה בעולם. בדברינו להלן, ננסה להבין מהו בדיוק תפקידנו וכיצד אנו מבצעים אותו.

א

בר"ה ט"ז. איתא, תניא א"ר יהודה משום ר"ע מפני מה וכו', ואמרו לפני בר"ה מלכיות וזכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר.

נשאלת השאלה, הרי הקב"ה הוא מלך מלכי המלכים, הוא עשה ועושה ויעשה ואין מי יאמר לו מה יעשה ומה יפעל, מהו א"כ הכוונה כדי שתמליכוני עליכם, וכי בלעדי זה אינו מלך.

כדי להבין זאת, נפתח בדברי היצירות דבש ח"ב (דרוש ה' ד"ה ולכן) וכך הוא כותב שם: ועיקר הטעם, בזה שאנו ממליכים אז ואומרים המלך הקדוש ומלך המשפט, כי נודע (זוה"ק ח"א ג.), כי מה שברא ה'

העולם הוא מחמת תואר מלך, כי לולי העולם לא יתואר מלך, ולקיום התואר הזה נבראו כל העולמות, ולכן נאמר (תהילים קמ"ה) מלכותך מלכות כל עולמים, ועיקר מלוכה שלו בישראל וכו', ולכן אמרין ה' אלוקי ישראל מלך כי עיקר מלכותו בישראל.

ולכן בימים אלו, שאיזה שרים וכו' קמים עלינו ומבקשים ח"ו לקעקע ביצתם, וכולם מקטרגים להשבת ח"ו זכרם, אנו אומרים התואר הזה מלך, ואין מלך בלא עם ואיך אפשר לעשות ח"ו כלה בישראל. ולכן אמר הקב"ה המליכוני עליכם, ובזה לא יהיה פתחון פה לקטרג כי הם צורך העולם, ולכן אנו ממליכים בשופר ומזכירין מלכיות, ע"כ.

מדברי היעירות דבש אנו למדים שני דברים: א. בריאת העולם היתה כדי שתתקיים המלוכה כי אין מלך בלא עם. ב. העם אשר עליו שורה עיקר מלכותו הם ישראל. ולכן, כאשר אנו אומרים מלכיות אנו ממליכים את הקב"ה עלינו ומחזקים את מלכותו, כי אין מלך בלא עם, וכיון שעיקר מלכותו הוא בעם ישראל, ממילא זה גורם גם שהקטרג ירד מעם ישראל משום שהעולם צריך אותם, כי הרי בלעדיהם לא יתקיים התואר מלך.

הסבר נוסף מצאנו בדברי השפ"א על ר"ה (תרמ"ז), וכך הם דבריו (בד"ה בעניין), עפ"י מה שכתב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, פירש"י שרים וכו', כמו שיש שרים שממליכים את המלך אעפ"י שהמלך מושל עליהם, כמו כן כביכול רצה השי"ת שבני ישראל ימליכו אותו. וכפי קבלת מלכות שמים שהמה מקבלים, כך מתגלה כבוד מלכותו יתברך בעולם, והכל בכח קבה"ת זכו בני ישראל לזה.

מדברי השפ"א אנו למדים, שלמרות שהקב"ה הוא מלך אעפ"כ הוא רוצה שנמליך אותו, וכמו השרים שממליכים את מלכם למרות שהוא מלך. אלא, שבניגוד למלכות רגילה שהיא תמיד במצב שווה, אצלנו התרבות מלכות שמים בעולם תלויה בקבלת עול מלכות שמים מצידנו, וכפי שיתרבה קבלת עומ"ש אצלנו, כך יתגלה כבוד מלכותו בעולם. וא"כ, במאמר חז"ל 'אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם' יש שתי מטרות: א. המלכת הקב"ה כפי שנהוג בכל מלכות. ב. כדי שתמליכוני עליכם, דהיינו, שתקבלו עליכם עול מלכות שמים, משום שכפי קבלת עומ"ש מצידכם כך המלכות תתפשט בעולם.

כיצד אכן זכו ישראל לדרגה זו, שקבלת עומ"ש שלהם תרבה מלכות שמים בעולם, ע"ז אומר השפ"א והכל בכח קבה"ת זכו לזה.

ב

ע"מ להבין, כיצד זה שקבלת עומ"ש שלנו מרבה כבוד שמים, והיכן אנו מוצאים זאת, נפתח בדברי הגמרא במסכת שבת בסוגיא של מתן תורה (פח.), א"ר חמא ברבי חנינא מאי דכתיב (שה"ש ב') כתפוח בעצי היער וגו', למה נמשלו ישראל לתפוח, לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע.

ובתוד"ה פרי הקשה, הרי פסוק זה אינו משל על ישראל אלא על הקב"ה, כפי שמסיים הפסוק כן דודי בין הבנים, א"כ מדוע הביא ר"ח פסוק זה, הוא היה צריך להביא את הפסוק וריח אפיק כתפוחים (שם ז') שיותר מתאים.

הגר"ח מולוויץ בספרו נפש החיים (שער א' פ"ט), מבאר עניין זה ע"פ דברי הגמרא במסכת ב"ב (צט.), כרובים כיצד הם עומדים, ר' יוחנן ור' אלעזר ח"א פניהם איש אל אחיו, וח"א פניהם לבית. ולמ"ד פניהם איש אל אחיו הא כתיב ופניהם לבית, לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום (הם הופכים פניהם זה לזה), וכאן באין עושין רצונו של מקום (ואז פניהם לבית). מקשה הגמ' ולמ"ד ופניהם לבית הא כתיב ופניהם איש אל אחיו, ומתרצים דמצדדי אצדודי (קצת לבית וקצת זה לזה).

ומקשה בעל נפש החיים, אכתי למה הוצרכו להעמיד ב' הכרובים מצדודים, הלא את הכרוב הא' שרמו עליו השי"ת היו צריכים להעמיד ישר ממש, ומתרץ שאמנם העניין כמ"ש, שהתחברותו יתברך כביכול להעולמות והכוחות כולם וכל סדריהם וכו', וכן כל סדרי הנהגתו ית' אתנו, הוא כפי שיעור התנועה וההתעוררות המגיע אליהם ממעשינו למטה, וכפי זה השיעור משתלשל ונמשך גם אלינו למטה פנים שוחקות ומוסברות. לכן, גם הכרוב שרמו עליו ית"ש, היו ג"כ צריכים להעמידו מצודד מעט, כפי שיעור הצידוד של הכרוב שרמו עליו, מזה הטעם.

ומוסיף שם בהג"ה, ועפ"י יובן מאמרם ז"ל בפ"ט דשבת (פ"ח.), ארחב"ח מ"ד כתפוח וכו', למה נמשלו ישראל וכו', והקשו תוס' שם דהא בהאי קרא וכו', ולפמ"ש יתיישב בע"ה, כי אחר שישראל

השיגוהו והמשילוהו ית"ש בדמיון התפוח, ודאי הוא מחמת שישראל נמשלים ומתדמים במעשיהם לעניין התפוח. וכדרך שאנחנו מתראין לפניו ית"ש, כך הוא ית"ש בא ליראות אל העולמות, ע"ז ההדרגה והשיעור ממש. לכן שואל, באיזה דבר ועניין נתדמו ונמשלו ישראל במעשיהם הרצויים לתפוח, אשר ע"ז השיגוהו ית"ש כעניין התפוח.

ומביא ראיה לדבריו מהפסוק בשיר השירים (פ"א), לססתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי. ר"ל, כמו בסוסי רכבי פרעה, שהיה היפך מנהגו של עולם שהרוכב מנהיג לסוס, ובפרעה וחילו הסוס מנהיג את רוכבו כמ"ש רז"ל, כן דמיתך והמשלתך רעיתי ע"ז האופן ממש, שאף שאני רוכב ערבות, עכ"ז כביכול אתה מנהיג אותי ע"י מעשיך, שעניין התחברותי כביכול להעולמות, הוא רק כפי ענין התעוררות מעשיך לאן נוטים, וזה שאמר הכתוב (דברים ל"ג) רוכב שמים בעוזך, ע"כ.

מדברי הנפש החיים אנו למדים, שהנהגת הקב"ה עם ישראל הוא כפי שהם מתנהגים עמו, ואם אנו רואים סוג הנהגה מצד עם ישראל כלפי הקב"ה, אזי ברור שגם אצלו זה ממש כך, כיון שתלויים זה בזה. ובאופן זה ממש גם להיפך, אם אנו רואים כביכול מצד הקב"ה, סוג של הנהגה כלפי ישראל, הרי זה סימן, שגם אצל כלל ישראל קיים סוג זה של הנהגה כלפי הקב"ה. ומכיון שזה כך, אין שום קושי לדמות את עם ישראל במעלה שמצינו אצל הקב"ה, כיון שהנהגתו יתברך היא מעין השתקפות מהנהגת עם ישראל. ולא זו בלבד, אלא שכביכול בני ישראל ע"י התנהגותם ודבקותם להשי"ת, גורמים לחיזוק הנהגתו יתברך בעולם. [וע"ע באמרי אמת (שבועות תרפ"ח) שכתב כעין זה]

ג

ע"פ הדברים הנ"ל, מובנים ומבוארים היטב דברי השפ"א והיערות דבש מדוע רוצה הקב"ה שבני ישראל ימליכו אותו. משום שמלכות שמים שונה בעניין זה משאר המלכויות, כיון שמלכות שמים אין מטרתה רק הנהגת העולם גרידא, אלא להרבות כבוד שמים בעולם, ודבר זה יתבצע רק ע"י קבלת עומ"ש מצד בני ישראל, וכפי שהם מקבלים עליהם עול מלכות שמים, כך מתרבה כבוד שמים ומתגדלת מלכותו יתברך, והתואר מלך אשר בשבילו נברא העולם, נעשה ע"י ישראל שהם העם הנבחר מכל האומות. ובני ישראל זכו, שהתואר מלך אשר קיים רק כשיש עם, יתבצע ע"י שהם יקבלו עליהם מלכותו.

ולכן אמר הקב"ה 'אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם'. והכוונה היא, כשתאמרו לפני מלכויות, היינו, שתקבלו עליכם מלכותי, אז מלכותי מתחזקת, כיון שע"י קבלת עומ"ש מצידכם מתרבה כבוד שמים. וזה גורם שמלכות שמים תשפיע עלינו ותגן עלינו מכל השרים והמקטרגים, כיון שרואים שישראל הם צורך העולם, משום שבלעדיהם לא תתקיים המלכות. וגם ימשך אלינו פנים שוחקות ומוסברות, כיון שסדרי הנהגה של הקב"ה אתנו הוא כפי הנהגתו אתו יתברך. וכשאנו מקבלים מלכותו ומרבים כבוד שמים, מלכותו מתחזקת ומתגברת עלינו, ומטיבה עמנו. וזהו כדי שתמליכוני עליכם, היינו, שמלכותי תשכון עליכם בפנים שוחקות ומוסברות.

בדומה לזה מצינו גם בדברי הוזה"ק (פרשת בא) הנאמר בליל הסדר: וישראל בההוא סיפורא יחבי חילא למאריהון, כמלאך דאיתוסף חילא וגבורתא כד משבחין גבורתיה ואודן ליה, וכולהו דחלין מקמיה, ואיסתלק יקריה על כולהו, ובגין כך, אית לשבחא ולאשתעי בסיפורא דא כמא דאיתמר. וכוונת הדברים הוא כנ"ל, שע"י שאנו משבחים את הקב"ה על הנסים שעשה, מתגדל ומתפשט כבודו בעולם.

על פי דברינו, יבואר באופן נפלא מה שאנו אומרים בכל יום את התפילה, 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא'. וכוונת הדברים, שאמנם הקב"ה היה מלך אף קודם שנברא העולם, אולם אחרי שנעשה בחפצו כל, היינו, שכולם מכירים במלכותו, אז הוא מקבל את התואר מלך.

ד

והנה, האלשיך הקדוש בפירושו על תהלים (פרק מ"ה פסוק ח'), מבאר עניין מלכות שמצינו אצל חתן, וכך הוא כותב שם (בד"ה אהבת צדק), לבא אל העניין נשית לב אל מאמרם ז"ל, כי חתן יקרא מלך, והלא כמו זר נחשב כי מה מלכות יערכו לו, גם כי יהיה שורר בביתו לא ע"י כן הגיע למלכות, אך אחשבה, כי הלא זה הדבר אשר ידוע מרז"ל (ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג), כי הנושא אשה ומה גם אם היא לשם שמים, מוחלין לו על כל עוונותיו, ואשר למדו ז"ל מפסוק (בראשית כ"ח) ויקח את מחלת וכו'. עוד ידענו מרז"ל, כי בכל מצוה ומצוה שאדם עושה, בורא מלאך פרקליט. והנה, אפילו ריקנין שבישראל

מלאים מצוות כרמון, נמצא, כי גד גודד יגודנו לכל איש ישראל כמלך, אך לא מלך יקרא כל עוד שלעומתם יהיו לו כמה עבירות וכו', ויסירו ממנו אדר מלכות כי יהיו מערכה מול מערכה, לכן, כאשר יקח איש אשה לשם שמים אשר אז עוונותיו נמחלין וכו', אז מלך יקרא באמת, כי מערכת משחיתיו נדדו הלכו, וחיל מלאכיו אשר ברא בזכותיו עומדים לפניו, הלא זה יעשה מלוכה כי רב חילו, ע"כ.

ובד"ה ועוד לך אפשרות כתב בתוך דבריו, אך השב מאהבה זדונות נעשין לו זכויות וכו'. וע"כ, לא בלבד יהיו לו חיל זכויותיו הן מלאכיו אשר ברא לגדוד יגודנו, ויסתלקו חיל משחיתיו, כי אם גם חיל מלאכי חבלה אשר עשה בעוונותיו יעשו לו זכויות, ויהיו לו ב' מערכות שרפי קודש וכו', יהיו על ידם לשני מחנות מלאכי אלוקים.

מדברי האלשיך מתבאר לנו, שהבחינה של מלכות פירושה, שהוא כמו מלך המוקף בשני צדדיו עם גדודים של מלאכים, וחיוב להיות ששניהם יהיו של זכויות ולא שצד אחד יהיה להיפך ח"ו, משום שאז מלאכי חבלה הנוצרים מהעבירות יסירו ממנו את אדר המלוכה. ולהגיע לדרגה של מלך, יכול הנושא אשה שמוחלין לו כל עוונותיו, או ע"י תשובה מאהבה שאז העבירות נעשים לו זכויות, וממילא יש לו בשני הצדדים מלאכים טובים.

ע"פ דבריו, יתחדש לנו חידוש נפלא ועמוק בעניין אמירת המלכיות. והוא, דהרי ידוע שהקב"ה חפץ בטובתן של ישראל, ורוצה שייצאו זכאים בדין ויזכו למחילת עוונות, ולכן אמר לבני ישראל 'אמרו לפני בראש השנה מלכיות', היינו, שתקבלו עליכם עול מלכות שמים, וכפי שראינו בדברי השפ"א והיע"ד, שע"י קבלת עומ"ש מצד בני ישראל מתרבה ומתגדלת מלכותו יתברך בעולם, והתואר מלך נעשה על ידם, ומדברי הנפש החיים למדנו, שהנהגת הקב"ה עמנו היא כפי הנהגתנו עמו, וכשאנו מרבים ומגדילים כבוד שמים ומקבלים מלכותו, אז נמשך אלינו פנים שוחקות ומוסברות, וא"כ, כשאנו ממליכים אותו ומלכותו מתחזקת, אזי גם אלינו נמשך בחינה של מלכות. ולפי הסברו של האלשיך, שמלכות פירושו ששני הצדדים הם זכויות ובלי חטא, יוצא א"כ, שהבחינה של מלכות שנמשכת אלינו, הכוונה שאנו זוכים למחילת עוונות, משום שהרי אם רואים שהקב"ה הוא בבחינת מלך, זה מוכיח שגם אנו בבחינת מלך ובלא חטא. וזהו 'כדי שתמליכוני עליכם', וכפירוש רבינו חננאל שתקבלו מלכותי עליכם, היינו, שע"י שתאמרו מלכיות ותמליכוני, גם אתם תקבלו דרגה של מלכים, ותזכו למחילת עוונות.

ה

כיצד אכן זכו ישראל לדרגה נעלה זו, שמעשיהם ישיפיעו כביכול על התפשטות מלכותו יתברך, ע"ז אומר השפ"א "והכל בכח קבלת התורה זכו בני ישראל לזה". וצריך להבין, מהי השייכות של קבה"ת לעניין זה, אלא, שבגמרא שבת (שם) קודם דברי ר' חמא ברבי חנינא איתא, א"ר אלעזר, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו, דכתיב וכו', ואח"כ מובאים דברי ר' חמא ב"ח, ומסדר הדברים משמע, שרבי חמא בא להוסיף על דברי ר"א שהם יותר ממלאכים, מה אכן נוסף בדבריו על מעלתם של בני ישראל, אלא כך הוא הסבר הדברים, שר"א בא להשמיע לנו, שכאשר בני"א אמרו נעשה ונשמע הגיעו לדרגה של מלאכים, וההוכחה היא, מזה שהשתמשו בלשון שמלאכי השרת משתמשים בו. ור"ח בא להוסיף על דבריו ולומר, שבוה שאמרו נעשה ונשמע, הגיעו לדרגה הרבה יותר גבוהה ממלאכים, הם הגיעו לדרגה כזו שהם כביכול מתדמים להקב"ה, והראיה מתפוח, שאע"פ שהפסוק מרמז על הקב"ה כמ"ש כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים, אעפ"כ אפשר גם ללמוד ממנו על כלל ישראל שדומין לתפוח, וזה מדוע, משום שאם הקב"ה נמשל לתפוח, זה מוכיח שגם בני ישראל זכו להתדמות לתפוח.

ומה יש באמירת נעשה ונשמע שהביא אותם לדרגה גבוהה כל כך, אלא, שלקמן בדף פ"ט: איתא, אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מאי דכתיב וכו', יאמר לו הקב"ה לאברהם וכו', אימר ליה ליעקב וכו', אמר לו ליצחק בניך חטאו, אמר לפניו רבש"ע בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי ישראל, עכשיו בני ולא בניך, ופירש"י שם (ד"ה קראת להם) שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר בסיני נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים. ולעיל בדברי האלשיך ראינו, שעל ידי קבלת עול מלכות שמים באהבה וזדונות נעשין זכויות, ויכולים להגיע לבחינה של מלך, א"כ, מובנים דברי ר' חמא שאומר שנמשלו לתפוח, והיינו שהגיעו לדרגה שכביכול מתדמים להקב"ה שנמשל לתפוח, ומובנים ג"כ דברי השפ"א שאמר שהכל בכח קבה"ת זכו לזה, כי ע"י קבלת התורה הגיעו לדרגת מלך, ולהתדמות כביכול להקב"ה ששניהם יהיו בדרגה של תפוח.

ו

היוצא מדברינו

כשאנו אומרים בראש השנה את פסוקי המלכיות, ומקבלים עלינו את מלכותו, אנו מבצעים כמה דברים:

א. אנו ממלאים בזה את רצונו שנמליכו, כדרך השרים הממליכים את מלכם.

ב. אנו מחזקים את מלכותו, כיון שאנו עיקר מלכותו בעולם.

ג. מסירים את הקטרוג מבני ישראל, כי אין מלך בלא עם.

ד. אנו גורמים על ידי זה להתפשטות מלכותו בעולם.

ה. נמשך אלינו בחינה של מלכות, ואנו זוכים למחילת עוונות.

ויה"ר, שנזכה בקרוב שיאמר כל אשר נשמה באפו, "ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה", ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, בביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

הרב יעקב אשר פלדמן

מח"ס מכתם ליעקב, ירושלים

בענין סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א

לכבוד מערכת 'בית אהרן וישראל'. ראיתי להעיר בקשר עם מ"ש ר' יוסף צבי לידר שי' בבירור מקום ושנת הדפסת הסידור מהדור"ק של רבינו הזקן שנדפס עתה (שלהי תשע"ה), שם מסיק אשר "כפי הנראה סידור הרב מהדור"ק שבידינו נדפס בשנת תקס"ב, ובדובראוונא, בדפוס השותפים הנזכרים לעיל [ר' אברהם ב"ר יעקב הלוי סגל, יחד עם ר' ברוך ב"ר אליהו או ר' יצחק ב"ר שמואל, או שניהם יחד]".

הנה חרף כל סברותיו מתקבל יותר על הדעת שזוהי מהדורת שקלאוו - כך שאולי זהו ההסבר למה שנכתב בעמוד הראשון של סידור זה ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בגוכתי"ק "סידור אדמו"ר כנראה דפוס שקלאוו", ובצדו השני של העמוד צוין בידי הביבליוגרף הנודע ר"ח ליברמן ע"ה "סידור תורה אור לאדמוה"ז / חסר ראשו ומושחת / שקלאוו" -

וזאת, משום: ברשימת הפועלים שבסוף הסידור מופיעים "המסדר אותיות - אהרן במו' יעקב זצ"ל מק"ק הארי / מנחם נחום במו' שמואל מק"ק שקלאוו / מאיר במו' משה כ"צ מק"ק שקלאוו / יצחק במו' זאב ז"ל מק"ק יאנוויטש / בנימין במו' שמואל זצ"ל מק"ק שקלאוו; במכבש הדפוס - מאיר במו' יוסף זצ"ל מק"ק הראדאק / משה במו' יצחק ז"ל מק"ק שקלאוו / בנימין במו' שמרי' מק"ק שקלאוו / משה במו' חיים שפירא מק"ק קאפוסט / אברהם אבלי במו' יצחק מק"ק קאפוסט".

עפ"ז שאבי הפועל השני "מנחם נחום במו' שמואל" אינו נזכר כאן בברכת המתים מסיק שבלתי אפשרי שנדפס לאחר תקס"ו (כדברי הרי"ד קלויזנר) - הגם שאיני רוצה לאחר ההדפסה לאחר תקס"ו - אך א"א לתת משקל עודף לתארים כאלו ואחרים, ולדוג' אבי הפועל הרביעי "יצחק במו' זאב ז"ל" נזכר כאן בברכת המתים, ואילו בהדפסת התניא דשקלאוו תקס"ו לא נרשם עליו תואר כלל אלא "החתן יצחק במו' זאב מק"ק יאנוויץ ולע"ע עוסק בדפוס בק"ק שקלאב". וק"ל.

הטענה שנדפס ע"י המדפיסים ר"ב בר"א ור"י בר"ש אינה מבוססת דיה, ואין די בעיטורים כדי לקבוע זאת (כפי שגם כתב שישנו עיטור שקיים גם אצל בית דפוס אחר), כל עוד לא ברור מעל לכל ספק שהעיטור פרטי שלו ולא השתמש בו איש מעולם.

וזאת על אף "הצד השווה שבהם שכולם [פועלי הדפוס הנקובים בסוף הסידור] עבדו בשנים מסוימות [ההדגשה שלי] באחד מבתי הדפוס של המדפיסים השקלובאים [הנ"ל]" (ובשנים מאוחרות יותר עבדו אצל משפחות יפה והורביץ).

עפ"ז - שהודפס בבית דפוס השותפים הנ"ל - מנסה לומר שהיות והמדפיסים הנ"ל התגוררו באותה עת בדובראוונא, כנראה נדפס זה בדובראוונא.

בענין ברכת על נטילת ידים לכהנים שעולים לדוכן

הנה נחלקו הראשונים בטעם שתיקנו חז"ל ליטול הידים בבוקר, הראש"ש (ברכות פרק ט' סי' כ"ג) פי' דכיון דידיים עסקניות מסתמא נגע באמצע שינתו במקומות המכוסים ואסור בק"ש ותפילה עד שינקם ולכן צריך ליטול ידיו, הרשב"א (בתשובות סי' קצ"א) הקשה על פי' זה דא"כ למה צריכים ליטול ידים מכלי דווקא הא די בנקיון בעלמא [והראש"ש אכן כתב שא"צ כלי והא דתקנו נוסח הברכה על נטילת ידים שהוא על שם הכלי שנקרא נטלא הוא משום שלא רצו לשנות נוסח הברכה מנטילה לאכילה ששם צריך דווקא כלי], ולכן פי' הרשב"א שכיון שבכל בוקר נעשה בריה חדשה לעבוד עבודת הבורא תיקנו שיטול ידים מכלי לקדש את עצמו ככהן שנוטל ידיו מן הכיור לפני העבודה, וז"ל צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו ולשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותם הברכות שאנו מברכים בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו עכ"ל. ופי' האחרונים שלרשב"א אינו רק ברכת המצות אלא גם ברכת השבח שבראנו לכבודו (וכמו ברכת שלא עשני גוי) ויש עוד טעם לנטילה משום לסלק הרוח רעה שעל הידים וכמבואר בגמ' יומא עז: שלא יתן מאכל לתינוק עד שיטול ידיו וכן בשבת קח: שלא יושיט ידו לפה ולאוזן קודם הנטילה וכן נפסק בשו"ע (סי' ד' סעיף ג'), ובב"י האריך בזה בשם הזהור ולטעם זה צריך נטילה ג' פעמים משא"כ לטעם הראש"ש והרשב"א די בנטילה פעם אחת, אבל כתב הפמ"ג (א"א ס"ק א') שעל הסרת רוח רעה לא תיקנו ברכה [כמו שלא תיקנו ברכה על מים אחרונים אף שהוא חיוב להסיר מלא סדומית משום סכנה].

הביה"ד ד"ה ואפילו הביא מהח"א וז"ל נכון להמתין לברך ענט"י עד לאחר שמנקה עצמו ורוצה להתפלל דאז יצא לכ"ע אבל כשיבירך מקודם ואח"כ יפנה להראש"ש צריך לחזור ולברך ואף דלא קי"ל הכי [כהראש"ש] מ"מ נכון לזהר בזה עכ"ל, והקשה הביה"ד שהרי להרשב"א שמברך על שנעשה בריה חדשה צריך לברך מיד על נטילה הראשונה וכמו שכתב הט"ז (סי' ד' ס"ק ד') שלרשב"א בעצם צריך לברך קודם הנטילה דכל הברכות מברך עובר לעשייתן אלא שאינו יכול לברך משום שידיו מטונפות וא"כ יברך מיד אחר הנטילה ואם צריך לנקביו שאסור לברך יעשה צרכיו ויברך מיד אחר זה וא"כ כשממתין מריח שיטת הראש"ש אלא מפסיד שיטת הרשב"א שכתב השע"ת (ס"ק ד') שלרשב"א אינו יכול לברך אלא בנטילה ראשונה, ובמג"א (ס"ק א') כתב ששיטת הרשב"א עיקר ויישב ע"פ המנהג המובא בב"י סי' ו' שנהגו להמתין לברך ענט"י בבית הכנסת וכתב הביאור בזה שכיון שלרשב"א הוא ברכת השבח א"צ לברכו מיד ולכן המתינו לברכו עם שאר ברכות השחר, ובמהר"י אבובב כתב שכיון שלא בירכו עובר לעשייתן כבר יכול להמתין עוד וא"צ דוקא להזדרז לברכו מיד וכן מכריע הביה"ד למעשה כיון שהגר"א נקט שיטת הראש"ש עיקר.

וכמדומה שנהוג עלמא דלא כהח"א אלא מברכים מיד בנטילה ראשונה מכמה טעמים, א' - כמו שהעיר הביה"ד על עצמו שסתימת כל האחרונים דלא כהח"א שסתמו שמברך בנטילה ראשונה ולא פירשו דהיינו דוקא אם מתפלל מיד וכן מפורש בשו"ע הרב (סי' ו' סעיף ג') שאין להפסיק כלל בין הנטילה להברכה ואף מנהג הבי"ד לברך בבית הכנסת הוא רק אם אינו מפסיק כלל בדברים אחרים ובסעיף ה' כתב דמ"מ עדיף לברך בביתו מיד אחר הנטילה דלא כמנהג ב"י, ובסעיף ח' הוסיף שאפי' יודע שיצטרך לישון עוד פעם ב' שנית קבע [להראש"ש] ודאי מברך בנטילה שניה שהרי מסתמא יגע עוד במקומות המטונפות [יברך בנטילה ראשונה והיינו דפסק לגמרי כהרשב"א, ב' - אם בסוף לא יצטרך לפנות פעם שניה או ימלך ויתפלל מיד ויברך לפני התפילה אינו יוצא שום שיטה שהרי גם להראש"ש אינו מנקה ידיו עכשיו לתפלה [ונראה שגם הח"א לא ס"ל שימתין אלא ביודע בודאי שיצטרך לפנות פעם שניה], ג' - יש חשש קרוב שישכח לברך כיון שאין זמנו מוגדר אצלו מתי מברך, ואחר התפלה אינו יכול לברך לכו"ע דלא כשאר ברכות שאפשר לברך בדיעבד כל היום, ד' - י"א שאין הרוח תומאה מסתלקת לגמרי עד אחר הברכה (פסקי תשובות הערה 10 בשם תלמיד הר"ח ויטאל וצ"ל) והמ"ב בעצמו אף שכאן הכריע כהח"א, הרי שבס"י ו' ס"ק ט' וס"ק י"א כתב שאיך שירצה יעשה.

אבל מ"מ נראה שכהן שעולה לדוכן לא יברך עד סמוך לתפלה וכהח"א והוא ע"פ מה שכתב הטור סי' קכ"ח שכשנוטל ידיו קודם נשיאת כפיים מברך על נטילת ידים שהרי חייבוהו חז"ל בנטילה, ובשו"ע שם

(סעיף ז') כתב שלא יברך דיש פלוגתא בין רש"י לרמב"ם לרש"י צריך ליטול ידיו דוקא סמוך לברכה דאסמכיה אקרא דשאו ידיכם קודש [בנטילה] וברכו את ה' [מיד] ולהרמב"ם אם נטל ידיו בבוקר ולא הסיח דעתו א"צ ליטול שוב פעם שניה, ואף דקי"ל כרש"י (שם סעיף ו') מ"מ לענין חיישין לשיטת הרמב"ם ואין מברכים דספק ברכות להקל, וכתב המג"א (ס"ק ט') דא"כ אם נתטפנו ידיו צריך לברך לכו"ע כשנטל קודם נשיאת כפים (שהרי חייב בנטילה גם לדעת הרמב"ם) ומסיים אבל מה אעשה שלא נהגו כן ולכן כל כהן ירא וחרד ישמור ידיו משעת נטילתו שחרית שלא ליגע מקום המלוכלך עכ"ל, וא"כ כהן שידוע שיתטפנו ידיו לפני התפלה עדיף שיברך קודם התפלה להרויח שהברכה תהיה גם על הנטילה שקודם נשיאת כפים.

בברכת התורה

אברהם אלימלך אלבום

ביתר עילית

בענין נטילת ידים למים אחרונים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי בקובץ קפ"ה מה שכתב הבה"ח אהרן הלוי אייזן נ"י בענין נטילת מים אחרונים ומובא שם בסוף דבריו דע"פ קבלה י"ל בלחש כשנטל מים אחרונים: חלק אדם רשע אלוקים וכו' עי"ש.

והנה הכפ החיים בסימן קפ"א ס"ק ד' כותב וז"ל בס"ד: אבל הנלע"ד דאין כל אדם יכול לומר זה דחיישין שמא יתעוררו נגדו חיצונים וגם בדברי האר"י ז"ל לא נזכר שצ"ל זה וע"כ שב ואל תעשה עדיף, עכ"ל. ומכאן נראה בעליל שאין לומר זאת

דוד שושן

בני ברק

בענין אופן שומת נזיקין בהזיק כלי שאפשר לתקנו ובהזיק חלק מבית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בגליון קפ"ו את מאמרו המקיף והמעורר התפעלות של ידידי צמ"ס חו"ב הרה"ג ר' מנחם זילברברג שליט"א, אשר ביד אמן ובבקיאות נפלאה העלה את עמדתו לערער על מאמרי שבו הוכחתי כדעת החזו"א וכפסקם של כל הדיינים שהמזיק דבר העומד לתיקון חייב לשלם את דמי התיקון, והרב המשיג שליט"א כתב בכשרון רב כידו הטובה לדחות את כל דבריי. אך לאחר העיון בכל דבריו נוכחתי, שאף שדבריו נאמרו בהשכל ובדעת, ואין לבטלם במחי יד ויש להשיב עליהם, אך לענ"ד אין בדבריו כדי להשיג על מסקנתי, ועל כן על משמתי אעמודה שההלכה כפסק החזו"א וכנהוג בכל בתי הדין, [בפרט שגם הרב המשיג שליט"א כותב שלא בא להורות הלכה, אלא לשאול על הפסק שנתקבל אצל כל הדיינים], ואף שיש באמתחתי ליישב כל השגותי העיקריים על מאמרי, אך היות וקצר המצע מהשתרע, והוא מקום שאמרו לקצר, ע"כ אמרתי להשיב רק על חלק מהשגותי, ותן לחכם ויחכם עוד.

הנה המעיין יראה שרוב הויכוחים בינינו הם איך לפרש את כוונתם של רבותינו הראשונים והפוסקים, שהרב המשיג שליט"א בא לפרש את דברי הראב"ד והש"ך ואת שאר דברי הראשונים והפוסקים באופן אחר שלא כפי שלמדו החזו"א וכל הדיינים שעל פי הבנתם הושתת פסק זה. והנה מלאכת פירוש דברי הראשונים והפוסקים היא מלאכה קשה - וגם מתוקה - של לימוד תורתנו הקדושה, כי הראשונים והפוסקים כתבו דבריהם בקצרה בסגנון שלהם, ואנו צריכים להתייגע ולהבין כוונתם הק', ועל כן מתעוררים חילוקי דעות בהבנת דבריהם, כי כל אחד לפי סוג ואופן לימודו אשר הורגל בו, מוצא טעם אחר והרגשת לב אחרת בפירוש דבריהם, וכשם שיש מאכל מסוים שאחד אוכלו ונהנה ממנו והוא ערב

לחיכו, ואילו חבירו אינו נהנה ממנו, כן הוא בהבנת דברי הראשונים והפוסקים, לומד אחד מתחבר למהלך מסוים והוא ערב לחיכו, ואילו חבירו אינו יכול להכיל מהלך זה בלבו, ועל כן לפעמים קשה להוכיח למתווכחים מדוע צריך לפרש כך ואי אפשר לפרש אחרת, [וביותר קשה להעלות את הדברים על הכתב], ואשר על כן לא אבוא להתווכח שוב על אופן פירוש כוונת דברי הראשונים והפוסקים, שהרי הדברים תלויים בהרגשת ונטיית הלב בהבנת דברי הראשונים, וכאמור החזו"א ואחריו כל הדיינים פירשו את דברי הראשונים והפוסקים לפי הבנתם, ועל פי זה נתקבל הפסק להלכה ולמעשה.

ובתחילת הדברים אתייחס לנקודה הנשזרת בכל מאמרו, שבא לחדש שגם החזו"א חזר בו מדבריו ומפסקו הראשון, וכל הפוסקים והדיינים טעו בדברי החזו"א ולא נודע להם שהחזו"א חזר בו, אמנם המעיין בדברי החזו"א יראה שאין כאן שמץ של חזרה, הא למה זה דומה, לאחד שלמד חידוש מסוים בחזו"א באחד ממקצועות התורה, שהחזו"א מבסס חידוש להלכה עפ"י דברי הראשונים והפוסקים, ונתעורר לו קושיא על דברי החזו"א מכח דברי התוס' בסוגיא פלונית, שמדבריהם יש קושיא על החזו"א, ואח"כ מצא שהחזו"א עצמו מביא את דברי התוס' בסוגיא פלונית, ומכח כן הוא מסיק שהחזו"א חזר בו מחידושו מפני שהביא את דברי התוס' בספרו, כמובן שכל לומד ישיב לו, שאת הקושיא מדברי התוס' על החזו"א יש צורך ליישב כמו כל קושיא על פוסק, אבל מכאן ועד לקבוע שהחזו"א חזר בו מפני שהעתיק את דברי התוס', הדרך רחוקה מאד מאד.

וכן הוא בענייננו, החזו"א בסי' ו' מחדש שדבר העומד לתיקון משלם דמי התיקון והוא מבסס דבריו ע"פ הראשונים והפוסקים, וקשה על דבריו מדברי התוס' לגבי ריפוי שכתבו שאין משלם דמי הריפוי, וגם אילו החזו"א לא היה מביא את דברי התוס' האלו בספרו, היה לנו צורך ליישבם איך זה תואם את שיטת החזו"א, [וכבר נתבאר במאמרי ליישב הדברים היטב שאין כאן שום סתירה], ומאחר שהחזו"א גם כן הביא את דברי התוס' להלכה, מכח כן מסיק הרב הכותב שליט"א מסקנה חדשה שהחזו"א חזר בו מדבריו הראשונים, וקביעה זו תמוהה למאד, שהרי החזו"א בכל סי' י"ג דן בנדון אחר, בדין עשה חבלה בבהמה ומחמת כן ירד ערכה, והביא דברי המרדכי שאע"פ שירד ערכה אין חייב לשלם כלל מפני שהוצאות לרפאותה נחשב גרמא, וע"ז הביא החזו"א ששוב ראה את דברי התוס' בדף ל"ג ואת דברי תשו' הרא"ש והשו"ע בסי' שע"ח שמוכח מדבריהם שלא כהמרדכי וסוברים שחייב לשלם על ירידת ערך של הבהמה, וכל כוונתו של החזו"א להוכיח מדבריהם דלא כהמרדכי שנחשב גרמא, והחזו"א כאן לא התחיל לדבר כלל בסוגיא הכללית שדן בסי' ו', איך שמין שומת נזיקין אם ירידת הערך או דמי התיקון, ובנדון זה הוא דן בסי' ו' והסיק באר היטב את דבריו, ולא הזכיר נדון זה כאן כלל, שכאן הוא דן בהגדרת חובל בבהמה ותו לא מידי, והדברים פשוטים לכל מעיין בדברי החזו"א. [ועוד יש להעיר, שגם לפי דברי הרב הכותב שליט"א שאין לתרץ כמו שכתבתי ליישב הקושיא מדברי התוס', מ"מ יש לחלק שאין זה סותר לעיקר הפסק של החזו"א לגבי שובר חלון בבית, שהרי יש לחלק בפשיטות שדוקא כשהזיק וחבל בשור, שישם אנשים בעולם שימכרו את השור החבול והחולה, ויקנו שור בריא עם המעות שקיבלו מהמזיק, וע"כ אפשר להבין שאמרה תורה שלא ישלם את דמי הריפוי מפני שיכול למכרו ולא לרפאותו, אבל לא יתכן שהתורה אומרת לאחד ששברו את חלונו בביתו ולא ירד ערך הבית [או שירד ירידת ערך מועטת], שלא יתקן את ההזיק אלא ילך למכור את ביתו מפני שנשבר בה החלון ויקנה בית חדש, והרי אדם שימכור את ביתו כשנשבר חלונו אינו אדם מן הישוב, ומה גם שהרי לא יתכן מציאות שלא יהיה לו הפסדים נוספים כשימכור את ביתו, שהרי יצטרך להוציא הוצאות הרבה כדי להעביר את כל תכולת ביתו ולהתאים את הבית החדש לצרכיו, והרי כשם שכתבו התוס' שכשחבל באדם חייב לשלם הריפוי ואין אומרים לו שימכור עצמו לעבד ויכסה ההפסדים שלו, כן שייך לומר לגבי הזיק ביתו שאין מכריחים אותו למכור את ביתו, ואכמ"ל].

וכאן המקום לציין על מה שכתבתי במאמר הראשון (בהערה 1) אודות הסיפור שסיפר הגר"א פרבשטיין ששמע מהחזו"א שסיפר על הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל שפטר את השובר חלון בבית חבירו כשלא ירד ערך הבית, ראיתי כעת בספר מעשה איש (ח"א עמ' קמ"ו) שכבר הביא סיפור זה, והביא שם שהחזו"א בספרו חולק ומחייב, ועוד הביא שם בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהוא שמע שמועה זו על הגר"ח מבריסק ע"ש, וכן אמר לי הרב חיים מנחם קולדצקי שליט"א ממודיעין עילית ששמע סיפור זה מפי הגר"א פרבשטיין זצ"ל על הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל, (אם כי הוסיף לי שאינו זוכר שהגר"א פרבשטיין אמר ששמע הסיפור הנ"ל מהחזו"א). [אכן כבר נתבאר במאמרי הראשון כי אין לקבוע ההלכה על סמך סיפורי מעשיות (וע"ע חזו"א אור"ח סי' ל"ט סקט"ו), וגם אם נקבל שהחזו"א אכן סיפר כן על

הגרי"א, מסתבר שהחזו"א סיפר רק על פי מה שמע שהאנשים מספרים כך על הגרי"א, ואילו החזו"א היה נוהג להלכה על פי מעשה זה, היה אפשר לקבוע שמסתמא שמע כן ממקור מוסמך, אבל הרי החזו"א עצמו חולק על זה ומחייב לשלם, (ועוד, שלא מסתבר שסיפור זה קרה גם אצל הגרי"א וגם אצל ח"ח, אלא כך הוא דרכם של שמועות העוברות מפה אל פה, שהם משתנים לפעמים בשיבוש פרטים מהותיים, ולפעמים המספר טועה ומחליף הגדול שעליו מסופרת השמועה), וגם בספר מעשה איש הנ"ל (ח"ג עמ' ר"ו) מובא עוד סיפור שהחזו"א פסק למעשה לחייב לשלם באחד ששבר חלון, ומכאן גם ראי' שהחזו"א לא חזר בו מפסקו הראשון, ולמעשה נהג לחייב לשלם].

וכעת אבוא להשיב קצת לפי סדר אותיותיו, וזה החלי.

אות ב'. בד"ה אולם, מה שהקשה שאין משיבין על ההיקש, יש להשיב, יעוי' בתוס' ב"מ (דף סא ד"ה אלא) ובקידושין (דף ד: ד"ה מעיקרא) ובסנהדרין (דף ע"ח ד"ה ההורג) שמבואר מדבריהם יסוד בדין היקש, שאם יש במלמד טעם מיוחד לדין שרוצים ללמוד ממנו בהיקש, ואותו טעם אין בדבר הלמד, אין למדים אותו בהיקש עי"ש היטב בדבריהם, וגם כאן נתכוונו התוס' ליסוד זה, שהטעם לחייב בד' דברים שייך באדם ואינו שייך בבהמה, ועל כן אין ללמוד מבהמה לגבי אדם בהיקש זה, [ועוד יש להשיב, דיעוי' במצפ"א (כריתות כ"ב): שכתב לחדש שבמקום שאנו באים להקיש מכח אין היקש למחצה, יש הבדל, שכשאין פירכא להשיב אזי הוא שאומרים אין היקש למחצה, אבל כשיש פירכא להשיב, משיבים עי"ש ודו"ק]. ועוד יש להעיר על מה שכתב כאן בכוונת התוס' שאין שייך כלל לשלם ריפוי ושבת, דאמרת הרי בורר שייך' שישלם על דמי הריפוי היתרים מירידת הערך, ואינו דומה לבושת שאינו שייך' בשור כלל, ומה שייך לומר אין למדים אפשר משאי אפשר, וכן יל"ע דהתוס' בגיטין (דף מ"ב:) כתבו דהא דשור פטור מד' דברים, היינו משום דילפי' איש בעמיתו ולא איש בשור עי"ש, וחזינן ששייך בו שישלם, וא"כ מוכרחים לפרש כמו שכתבתי שאין הכוונה שלא שייך' לחייבו, ואילו היתה התורה מחייבתו היה שייך שישלם, אלא הכוונה שאין ללמוד זה מזה ודו"ק היטב. [ויש להוסיף בכ"ז, דיעוי' עוד ברשב"א שכתב ליישב כמו התוס', אבל חילק רק שלא שייך צער ובושת בבהמה, ולא המשיך לחלק בדין ריפוי ושבת, והביאור כנ"ל דזה עצמו כבר סיבה שלא ללמוד ההיקש גם לגבי ד' דברים]. שם בד"ה ובעיקר, יש להשיב שעיקר כוונת התוס' שאין לחייב על הריפוי 'בנפרד' וישלם לו דמי הריפוי חוץ מדמי ירידת הערך, ועי' כתבו התוס' שאין סברא לחייבו על כך בנפרד שכבר השתלם בנזק, ורק באדם חידשה תורה לחייבו על הריפוי בנפרד, אע"פ שזה גרמא, מפני שהאדם מוכרח לרפאות את עצמו. שם בד"ה ונראה שדבר, קושיתו לא קשה מידי, דעיקר הטעם שהריפוי אין נחשב תיקון הוא כמש"כ החזו"א שם שהיות והחי מרפא את עצמו על כן לא נחשב שהבהמה ניזוקה, והרי זה כמו זורק מטבע לים, שאף שעשה מעשה במטבע בידים לא נחשב מעשה חסרון בבהמה, והחזו"א מדמהו שם לאחד שקשר את רגלה של בהמה, שאינה נחשבת כניזוקה מפני שאפשר להתירה, וגם כאן הבהמה מנועה מלהשתמש בה מפני חוליה, ועי' הריפוי תתרפא מאליה, וכיון שלא ניזוקה לכן הריפוי הוי גרמא, ולפי"ז פשוט שבהיפך לא שייך סברא זו, שאע"פ שהחי מסייע לנזק, מ"מ כיון שסו"ס ניזוקה הבהמה, והוא עשה עיקר המעשה, ע"כ נחשב מעשה נזק גמור.

אות ה'. בד"ה והראיה משפ. מש"כ לדחות דברי החזו"א שבאופן שלא עומד לצייר מחדש, ישלם ירידת הערך ואינו מכליא קרנא, לא קשה, דאה"נ באופן זה לא הוי מכליא קרנא, ובגמ' דיברו באופן הרגיל שיציירוהו מחדש, וזהו הוכחת החזו"א מסוגיא זו, דאל"ה לא הוי מכליא קרנא ומדוע אמרו בגמ' דהוי מכליא קרנא. ד"ה ובענין, מש"כ שאין אדם קונה בגד עם דם ואין לו שווי, אין הדברים מוכרחים כלל, ובפשטות מאחר שידוע שיכול לכבסו הוא מנכה את ערך דמי הכיבוס, וכבר קבעו הראשונים לגבי ריפוי שהקונה אינו מדקדק להחשיב את כל הוצאות הריפוי והתיקון ומשער אותם שלא בדקדוק, ולפי"ז גם כשקונה בגד אינו מחשב את כל דמי הכיבוס ויורד ערכו פחות מדמי הכיבוס ודו"ק. ומש"כ שצריך ז' סממנים כדי לכבס דם מבגד, וציין לגמ' בנדה (וט"ס יש בדבריו, וצ"ל דף ס"ב), הנה יעוי' בגמ' בנדה שם ובשו"ע שם שציין שמבואר להיפך, שכל דם מתכבס עי' צפון [שהוא סוג של סבון, כמבואר ברש"י שם], ורק כשיש כתם ואין ידוע אם הוא דם או צבע, אזי מכבסים הבגד בו סממנים שהדם יורד והצבע אינו יורד עי"ש. בד"ה ועל עצם, כוונת החזו"א שם ברורה, דלא כהמחנ"א בנזק"מ סי' א' שחייב לשלם לפי דמים, אלא החיוב נקבע לפי דמים בשעת ההיזק, אבל ביסוד חיוב התשלומין גם החזו"א סובר שהחיוב הוא כדי להעמיד את החפץ לבעליו, וזה נעשה עי' תשלום הדמים לפי שעת הנזק, וכמשנ"ת במאמרי שם היטב.

אות ו'. בד"ה אך נראה, מש"כ לחלק בין טינוף אדם שנחשב גרמא לטינוף בגד שנחשב היזק, אינו מובן, דלפעמים גם בבגד לא נספג הלכלוך בגוף הבגד, ורק נדבק בו, וכמו באדם שנדבק בו הטינוף, ואינו יורד אלא ע"י רחיצה, [ושם מטבע חילק החזו"א בס"י י"ג שם, שזה נחשב דבר חיצוני מפני שהצורה שעל המטבע אינה משימוש גוף המטבע והצורה רק משמש לסימן ע"ש היטב]. בד"ה ועוד הכרח, אפשר שצודק בזה דהתוס' והראשונים לא ס"ל כהרשב"א והם סוברים דאין נחשב נזק לחייבו בתשלומין, ומ"מ אין סתירה מעצם דברי התוס' לעצם היסוד שהוכחתי מהרשב"א, דהתוס' ס"ל שאינו נחשב נזק כלל, והרשב"א סובר שנחשב נזק וחייב לשלם דמי הרחיצה, ופשוט שאין להקשות מדברי התוס' על הרשב"א. בד"ה וברור שהרשב"א, מש"כ שגללים מושכים זוהמא וחוליים רעים ויורד ערכו, הדברים אינם נכונים, שהרי ממ"נ אם הגללים נכנסו לתוך פיו וכדו' והוא נחלה מהם, אין זה טינוף, ואם נדבקו בגופו או בשערותיו, המציאות הוא שלאחר שרוחץ עצמו, יורד הלכלוך לגמרי ושוב אינו מושך עליו חוליים, וגם לפי דבריו תמוה מדוע הרשב"א כתב טינוף סתם, והטינוף הרגיל אינו מושך חוליים וק"ו שאינו מוריד מערכו. ומש"כ להוכיח מטינוף בגד, גם שם אע"פ שאפשר לתקנו, מ"מ כיון שאין ראוי לשימוש לכן זה נחשב קלקול ונחשב נזק גמור, וגם אדם שננטף כיון שהוא מוכרח להתרחץ וא"י להשתמש בגופו בלא רחיצה, ע"כ סובר הרשב"א שנחשב שניזוק.

אות ז'. בד"ה והגר"מ, על מה שכתבתי בדברי הרלב"ג, יש להוסיף שיתכן שבזמניהם היה דרכם למכור חפצים שנשברו ולא היו מתקנים אותם, שהרי בזמניהם היה שוק גם לדברים משומשים והיה יכול למכרו בשוויו ויקנה אחר תחתיו עם הכסף שישלם לו המזיק, ורק בזמנינו שאין שוק לחפצים משומשים שאין אנשים קונים חפצים מיד שניה, ע"כ מתקנים אותם ואין מוכרים אותם שבמכירה לא יקבל את שווי החפץ, ונמצא שאין זה אוקימתא שמדובר שלא היה עומד לתיקון. בד"ה אכן, מש"כ שכוונת הרלב"ג שלא נחייב את דמי התיקון, אינו משמע בלשונו כלל, דהיה לו לומר שלא ישלם 'דמי התיקון', ומדוע כתב שאין שמין 'החלק הנשבר לבדו', והרי זה ברור שגם אם ישומו את החלק הניזוק לבדו וישלם לו כפי ערכו בשוק אין נכלל בזה 'דמי תיקון', שחוץ ממחיר החלק עצמו צריך גם לשלם דמי תיקון לאומן, והרלב"ג כתב שאין משלם את דמי החלק הניזוק לבדו כמה הוא שוה בשוק ולא התייחס לומר שאין משלמים דמי התיקון לאומן, ופשוט שכוונת הרלב"ג לומר שאין שמין את החלק לבדו כמה הוא נמכר בשוק לבדו, שיש מחיר לחלק שמתקנים אותו בפני עצמו, וע"ז כתב שאין משלמים רק מה שירד ערך הכלי, ולא נתכוון להפקיע מחידוש החזו"א שאין משלם את דמי התיקון, וע"ז כתבתי שאין מכאן סתירה לחזו"א, מפני שאין עומד לתיקון ואפשר להשתמש בו גם בלא התיקון.

אות ח'. בד"ה ואידי, עיקר הסברה לחלק בין שומא המקילה לשומא הפוטרת, הוא מפני שהדין של ובער בשדה אחר נאמר 'קולא' שלא ישלם את השומא המחמירה אלא השומא המקילה, ולא מצינו שהתורה אמרה קולא זו באופן שייפטר לגמרי, ולפי"ז פשוט שכל מקום שיש היזק גמור ויש לו שני שומות, ובאם נשום השומא המקילה ייפטר, יש לנו לשום השומא המחמירה, ואינו דומה להוציא איר מהגלגלים שאין זה נזק כלל, אבל כאן זה נזק ואילו ישומו כשומא המחמירה יתחייב לשלם. בהערה 3 בד"ה ומה שהביא, מה שצייתי למנחת שלמה, המכוון הוא ששם כתב סברה זו בדעת הלח"מ בדעת הרמב"ם שאם יהיה שומא פוטרת שמין השומא המחמירה, ונתבאר שם במאמר שגם לדעת החולקים שכתב המנח"ש שם מ"מ אינו סתירה לעצם היסוד, וכמשנת שם במאמרי, וע"כ אף שלא פסק לגבי המחלוקת שם בחובל כשלא נפחת כספו, אבל עיקר הסברה נמצא בספרו, ואין זה רק שמועה שהובאה ע"י תלמידו.

אות ט' - י"א. מש"כ שדילגתי על מהלך שמיני בכוונת הראב"ד, שהרב הכותב שליט"א מצא מהלך חדש בכוונת הראב"ד, ראשית הבאתי את המהלך הנ"ל במאמרי בהערה, וכתבתי כמה טעמים מדוע אין לפרש כמהלך זה. ושנית, במאמרי הבאתי את המהלכים שמצינו בדברי הפוסקים, אבל המהלך של הרב הכותב שליט"א הוא מהלך מחדש מדברי עצמו, והוא ג"כ כותב שהוא דלא ככל הפוסקים והאחרונים עד עתה, שהם לא פירשו כן, ומהלך זה מורכב מג' מקומות בספריו של הראב"ד, שאחד משלים את השני, והראב"ד סמך על הלומדים שירכיבו מעצמם את כל דבריו, וכל הפוסקים והאחרונים לא זכו לעמוד על כוונת הראב"ד, וכל זה אינו מסתבר. והאמת, כי אפי' לפי דבריו שהראב"ד לא נתכוון למה שהפוסקים למדו בכוונתו, מ"מ הפוסקים והאחרונים הבינו כן בדעת הראב"ד שיש חובת תיקון, והם לא נתקשו מכל הקושיות שהתקשה בהם הרב הכותב שליט"א, וא"כ אין כאן מקום להשיג על כל הדיינים שאין מתחשבים בקושיות אלו, שודאי היה להפוסקים ישובים לקושיות אלו, והישובים כבר נתבאר

במאמרי באורך. שם בד"ה וכך כותב, מה שכתב לדקדק בלשון הראב"ד בחידושו ל"ב"ק שכתב שטעם חיוב המילוי הוא כדי שלא ינוק בו בעל החצר, אפשר דלא נתכוון בדוקא שחיובו רק משום שלא ינוק, אלא חיובו הוא גם מפני שיכולים להנזק, ובאמת אפי' אם נקבל דיוק זה דהראב"ד נתכוון בדוקא שחיובו הוא מפני שחייב לסלק התקלה, אין מכאן הוכחה לעצם ביאור דברי הראב"ד בהשגות, דכשכא לחייבו מדין בעל הבור אין טעם לחייבו רק אם חייב למלאות מדין חופר בור, ואפשר שמכאן אכן מוכח דלא כהמנ"ח שלמד בכוונת הראב"ד שעצם חיוב המילוי מדין מזיק, גורם שהוא יתחייב על הנזקים שאחרים ינזקו מהבור, [והחזו"א בסי' ו' גם כתב שלא מסתבר שחיובו מדין מזיק יחייבו מדין בעל הבור], ועל כן כתב הראב"ד שחייב על נזקי הבור מפני שיש עליו חיוב למלאות את הבור כמו כל כורה בור, ומ"מ אין מכאן הוכחה לעיקר דעת הראב"ד בהשגות שחיובו למלאות הוא רק משום סילוק התקלה ולא מדין תיקון הנזק, ובפרט שהרי החיוב סילוק מדין בור אינו תביעה ממונית לגבי דיני שבועה, ואם חיובו מדין מזיק אינו חיוב תיקון, לא יתכן שחיוב סילוק המזיק שאינו תביעה ממונית, יחשיב עיקר התביעה לתביעת קרקע ויפטר מהשבועה ודו"ק. שם בד"ה ומה שהביא בהערה, משה"ק מדברי הראב"ד, הראב"ד כתב לחלק שאין זה דומה לגללים שזה שכיח מאד שהבהמה תטיל גללים, אבל בראב"ד לא מבואר שזה 'משונה' להחשיבו כקרן ולשלם ח"נ, כן צ"ל בכוונת הגידולי שמואל שכתב כן בכוונת הראב"ד. אות י"א ד"ה ומה שטוען הרב, מש"כ שכיון שבשעת התביעה הודה על קרקע ע"כ כבר נפטר משבועה, ע"ז היה שאלתי מדוע חיוב השבועה נקבע לפי אותה שעה, הרי התביעה אינו משנה וגם ההסכמה אינו משנה שיכול לחזור בו, ומה פועלת שעה זו, והיה לנו להמתין לראות אם אכן יעמוד בהסכמתו וימלא, ואזי זה ייחשב תביעת קרקע ויפטר מהשבועה, ומה פועלת ההסכמה שלו שאינה מחייבת אותו, והמצב של ההסכמה הוא כמו קודם התביעה ואחרי התביעה ולא פעלה כלום ודו"ק.

אות י"ב - י"ז. כל מה שהקשה על ההוכחה שהוכחתי מדברי הראשונים כשיטת החזו"א, וכתב לבאר מהלך אחר, לא עמד על כוונתי, ומפני כן הקשה על דברי, ועל כן אבאר הדברים ביתר פירוט [ונתבאר כאן הדברים ביתר ביאור, עפ"י מה שהביא מדברי החזו"א (בסי' ב' סק"ט)], דהנה כל בעל חצר שיש בור בחצירו הוא נחשב בעל הבור אע"פ שהוא לא כרהו, מפני שהוא אחראי על החצר שלו לסתום את הבור בחצירו, ומ"מ אם איש אחר חפר הבור ברשותו, אזי החופר הוא בעל הבור, ואין מוטל על בעל החצר למלאות בורות שאחרים חפרו אצלו, וע"ז חידשו הראשונים שבאופן שהחופר חייב לשלם לו עבור הנזק, אזי עובר אחריות הבור לבעל החצר, וביאר החזו"א שם שמאחר שמשלם לו על חפירת הבור, הרי זה דומה לאחד שקנה חצר עם בור שאחריות הבור עובר לקונה, והנה באמת אינו דומה לקונה חצר עם בור, ששם הוא באמת קיבל עליו אחריות הבור מפני שזה ברשותו ובאחריותו, אבל כאן כבר מתחילה היה הבור ברשותו, ומ"מ כיון שהחופר עשה בור בחצירו, אמר"י שמוטל על החופר למלאותו ולא על בעל החצר, ומדוע אם משלם לו עבור הנזק נחשב כאילו בעל החצר קנה את הבור, ומכאן מוכח שלמדו הראשונים שמשלם לו עבור דמי מילוי הבור, שכיון שמשלם לו עבור דמי המילוי שהמעות מיועדים למלאותו, על כן כבר פקע חיובו של החופר למלאות, שע"י דמים אלו נחשב כאילו סילק את כל הבור שחפר, וכאילו קנה בעל החצר את כל חיוב מילוי הבור, וזה דומה לאחד שכרה בור ושילם עבור איש אחר שילך ויכסה הבור, שבזה פקע אחריות החופר וחלה האחריות על השליח, וכל זה שייך לומר דוקא אם משלם לו דמי המילוי, אבל אם ישלם רק דמי ירידת ערך החצר, לא שייך להחשיב כאילו בעל החצר קנה את הבור, שהוא שילם לו על ירידת ערך של החצר ולא על מילוי הבור, והתשלום עבור ירידת הערך אינו כלל עבור סילוק התקלה, והתקלה נשארת בעינה ומדוע עוברת האחריות של תקלת הבור אל בעל החצר. ויש להוכיח כן, שהרי זה פשוט שאם עשה מעשה היזק הגורמת לירידת ערך בחצר, וביחד עם זה עשה גם תקלה, והתקלה אינה מוסיפה בירידת ערך החצר ואינו חייב לשלם על התוספת הזו שעשה התקלה, אזי פשוט שאין אומרים שכיון שהמזיק משלם עבור ירידת הערך של החצר לכן פקע ממנו חיובו של סילוק התקלה, שהתשלום הוא רק עבור ירידת הערך ולא שילם עבור סילוק התקלה כלל, ועל התקלה הוא עדיין חייב מדין בעל הבור, והוא הדין בכל חופר בור, אם חייב לשלם רק על ירידת הערך נמצא שהתשלום אינו עבור סילוק התקלה אלא על ירידת ערך החצר, ועדיין החופר נחשב בעל הבור, ומשום סברות אלו כתבו הטור ושאר הפוסקים שהובאו במאמרינו שמשלם לו את דמי המילוי ולא רק דמי ירידת הערך ודו"ק היטב. ויש להוסיף עוד, שכן גם מוכח מדברי הסמ"ע (סי' שצ"ח סק"ה), שהביא הרה"כ באות י"ז, שהעתיק את דברי הטור הסי' ת"י בדין זה, בזה הלשון: 'דעל הניזק לסלק דבר המזיק והמזיק ישלם לו הוצאתו וטרחתו', וחזינו שחייב לשלם לו על כל 'סילוק התקלה' ולא רק על ירידת הערך ודו"ק.

אות ט"ז. מש"כ להוכיח מדברי הב"י והרמ"א והפרישה והגרא שכתבו בדעת הרשב"א כהראב"ד [ויש להוסיף שגם המשל"מ (טו"נ פ"ה ה"י) הביא דברי הב"י דהרשב"א סובר כהראב"ד], ומכאן הוכיח כדבריו שהרשב"א אינו חולק על הראב"ד כלל, הנה לא זכיתי להבין דבריו, דהרי דברי הרשב"א בשבועות שם ובשו"ת הרשב"א ח"ג סי' שמ"ג ברורים מאד, שהביא דברי הראב"ד שסובר שתביעת מילוי החפירות הוי תביעת קרקע ואינו חייב לישבע, והרשב"א כתב להדיא שהוא חולק עליו וסובר שחייב לישבע דהוי תביעת מטלטלין, וקשה מדוע לא כתבו הפוסקים שלפי הרשב"א חייב לישבע ודלא כהראב"ד. אכן עיקר הקושיא על הפוסקים הנ"ל לא קשה ולא מידי, דהב"י כתב שלעיל בדבריו נתבאר שהרשב"א סובר כהראב"ד, ולעיל שם הביא הב"י את דברי הר"ן בשבועות (דף כ"ג: מדפי הרי"ף) שהביא דברי הרמב"ם שכל תביעת נזיקין של קרקע הוי תביעת קרקע ואינו נשבע עליה, וע"ז כתב הנמו"י שהרשב"א חולק על זה וסובר שתביעת נזיק קרקע אינו נחשב תביעת קרקע, והנמו"י לא הביא כלל המחלוקת של הראב"ד והרשב"א שם לגבי תביעת מילוי החפירות אם נחשב תביעת קרקע או לא, ונמצא שהב"י לא ראה את דברי הרשב"א בפנים, וראה רק מה שהביא הר"ן בשמו, ולפי"ז מתבאר היטב מש"כ הב"י שהרשב"א סובר כהראב"ד, שהראב"ד חולק על הרמב"ם בתביעת נזיק קרקע באופן שאינו תובעו למלאות החפירות וסובר שנחשב תביעת מטלטלין, וע"ז כתב הב"י שלעיל הובא בשם הנמו"י שהרשב"א ג"כ חולק על הרמב"ם וסובר כהראב"ד בזה, וכל זה לגבי תביעת דמי פחת הקרקע, אבל לגבי הדין השני באופן שתבעו למלאות החפירות, שבזה חידש הראב"ד דהוי תביעת קרקע, על זה לא ראה הב"י כלל את דברי הרשב"א וגם הר"ן לא הביא דבריו לגבי נדון זה, ועל כן לא כתב הב"י שהרשב"א חולק על חילוק זה שכתב הראב"ד, ולא קשה מידי. [וכל הפוסקים שכתבו כן העתיקו את דברי הב"י כמבואר בדבריהם. וגם מש"כ הגר"א שתלוי במחלוקת זו, היינו שנחלקו בביאור הסוגיא בגמ' לגבי גפנים טעונות באיזה אופן הוי תביעת קרקע, וזה תלוי במחלוקת בביאור הסוגיא בב"מ לגבי תביעת חפירות בורות באיזה אופן הוי הילך עי"ש היטב].

אות י"ז. בד"ה וז"ל הפרישה, מש"כ בשם הפרישה שבשור שחפר בחצירו היה שייך לבאר שבעל החצר חייב על הבור מפני שבעל השור משלם לו תשלומי מילוי החפירות, הנה בדברי הפרישה מבואר להדיא כמו שכתבתי שבאמת עיקר חיובו מדין מזיק הוא לשלם דמי המילוי ולא ירידת הערך, וכן יש ללמוד שלא כמש"כ הרב הכותב שליט"א שמשלם ח"נ, דא"כ אין הבנה לדברי הפרישה שמשלם לו מילוי החפירות. ובכל מה שדן כאן, לפי המבואר לעיל (באות י"ב - י"ז) לא קשה מידי.

אות כ"ב. מה שכתב להשיג על מה שכתבתי בכוונת הרשב"א, אפרש כוונתי יותר, הרשב"א הביא דברי הראב"ד וכתב וז"ל: ואני תמיה על הרב ז"ל, דאפי' תובע ממנו מעות למלאות החפירות, אין זו תביעת קרקע שהמזיק אינו חייב למלאות אם בא לפטור עצמו בתשלומי נזק עכ"ל. וכוונתו הוא שכדי שייחשב תביעת קרקע צריך שהחיוב לשלם הוא 'קרקע', וע"ז משיג הרשב"א שכאן החיוב אינו קרקע אלא 'דמים', וזהו עיקר סברת הרשב"א שכיון שמשלם לו דמים אין זה תביעת קרקע, והרשב"א שדן בדיני שבועה התייחס בעיקר לסוג התביעה, ומביא שהראב"ד סובר שאע"פ שתובע אותו מעות מ"מ הוי תביעת קרקע, והרשב"א חולק שהיא תביעת דמים, ולא נכנס כאן לדון בדיני והלכות מזיק כלל, באיזה אופן שייך לומר שאע"פ שישלם לו מעות ייחשב תביעת קרקע, וע"ז כתבתי שאילו היה חיוב תיקון לשלם קרקע [כשיטת הראב"ד], אזי אם הוול או נתייקר היה חייב לשלם כפי שעת התיקון, ולפי הרשב"א שחיובו הוא רק חיוב דמים, אינו חייב לשלם רק כפי דמי התיקון בשעת ההיזק, והראב"ד והרשב"א לא באו לחלוק כאן בדיני מזיק, הם מחולקים בגדרי חיוב תשלום הדמים, אם היא תביעת קרקע או תביעת דמים, וכתבתי שהנפק"מ ביניהם הוא באופן כזה שהוול, דלפי הראב"ד דס"ל שחיובו הוא קרקע שמשלם ע"י הדמים, לשיטתו יוצא שתמיד נקבע התשלום לפי שעת התיקון, ולפי הרשב"א שסובר שחיובו הוא רק דמים ואינו תביעת קרקע, לשיטתו יוצא שתמיד ישלם כפי שעת ההיזק ודו"ק.

אות כ"ד. מה שכתב בכוונת הש"ך, הנה אף לפי דבריו לא הועיל כלל לדחות מה שכתבתי ללמוד מדברי הש"ך שפירש שכוונת השו"ע שאין מדובר בכלי העומד לתיקון, כי השו"ע בסי' שפ"ז כתב דברים ברורים וזה לשונו: שמין למזיק בידו, כדרך ששמין לו אם הזיק ממנו. כיצד, הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור ע"כ. ומפורש בדבריו באר היטב שמשלם לו רק 'דמים' כמה נפחת ערך הכלי ואין עליו שום חובת תיקון, וע"ז כתב הש"ך שבאופן שאפשר לתקנו הרי הוא חייב לתקנו, וברור שהש"ך אינו מפרש את דברי השו"ע שמש"כ שמשלם לו הפחת' הכוונה

ש'מתקן', אלא כוונת הש"ך שהשו"ע כאן כתב דבריו באופן שאין אפשרות לתקנו, ואזי הוא רק משלם את הפחת בדמים, אבל באופן שאפשר לתקנו אזי חייב לתקנו, ויוצא ברור מדברי הש"ך שמפורש שהשו"ע כאן אינו מדבר כשאפשר לתקנו, וא"כ אין כאן תמיה על החזו"א איך אפשר לפרש שדין זה נאמר דוקא כשא"א לתקן, אלא הש"ך כבר הקדימו בחילוק זה בכוונת השו"ע, [וע"ז כתבתי שיתכן שהשו"ע גם מדבר באופן שע"י התיקון יהיה פנים חדשות ואין זה נחשב תיקון, ואזי מודים הש"ך והחזו"א שאין חייב לתקן אלא משלם ירידת הערך, ומ"מ חזינן שכן הוא דעת הש"ך, שהשו"ע לא כתב כן אלא באופן שא"א לתקן, ובאופן שעומד לתיקון ס"ל להש"ך שיש חובת תיקון, וכבר כתבתי במאמרי להוכיח בכוונת הש"ך בס"צ צ"ה דס"ל כהחזו"א].

אות כ"ה. מש"כ בדברי המשל"מ, הנה חוץ ממה שאין מתפרש דברי המשל"מ לפי דברי הרב הכותב שליט"א, יש לדחות עוד דהנה התומים הביא דברי המשל"מ וכתב על דבריו וז"ל: וגם זה בלי ראייה וטעם עיי"ש. ומפורש שלא הבין בכוונת המשל"מ כפי שפירשו הרב הכותב שליט"א, דלפי דבריו פשוט שאין מובן השגת התומים על המשל"מ, וע"כ פשוט שכוונת המשל"מ כמו שכתבתי שמחלק אם ישנו אותו עפר או לא, וע"ז חולק התומים שאין ראי' וטעם לחילוק זה, ופשוט.

אות כ"ו. מש"כ שלא עמדנו על כוונת דברי הגר"ח, הנה המעיין שם בדבריו לא ימצא כל מה שלמד מדבריו, דדברי הגר"ח ברורים הם שהמזיק ממון חבירו חייב לשלם לו חפץ אחר מפני ש'הפסיד' את החפץ הראשון, ואילו חובל בחבירו אינו משלם על ההפסד, אלא שהתורה גזרה לשלם גם באופן שלא הפסיד, [ובזה מחלק הגר"ח שתביעת חבלת אדם אינו תביעת אדם אלא תשלום דמים, אבל תביעת נזקין הוא תביעת חילופין על ההפסד שנגרם לו שהפסיד החפץ]. וע"ז כתבתי להוכיח באורך ש'הפסד' החפץ תלוי, שאם א"א לתקנו ההפסד הוא ירידת הערך, ואם אפשר לתקנו ההפסד הוא דמי התיקון, [ודרך אגב, ראיתי לנכדו של הגר"ח, הגרי"ח סולביצ'יק בספר רשימות שיעורים (כ"ק דף ג') שביאר בכוונת הגר"ח שנתכוון ליסוד שכתבתי במאמרי שחייבו של המזיק הוא להשלים את החפץ ע"י תשלום הדמים כדי שיוכל לקנות חפץ חילופי, ובזה ביאר שם גם דעת הראב"ד שחייב למלאות את החפירות, וביאר שהחייב הוא להשלים את החפץ ועל כן אם אפשר לתקנו חייב לתקנו עיי"ש, הרי מפורש שאדרבה הבין מדברי הגר"ח סיוע ליסוד זה ולא קושיא].

אות כ"ח. מש"כ להקשות על מה שהבאתי מדברי האו"ז והנתיה"מ, הנה לא התכוונתי להוכיח מדבריהם שהחובל בבהמה חייב לשלם את דמי הריפוי מדין תיקון הנזק, אלא כוונתי היתה שלפי דבריהם שכל החידוש של חיוב ריפוי באדם הוא רק באופן שיתרפא מאליו, והוצאות הרפואה הוא כדי למחר את הריפוי, לפי"ז לא קשה מדוע בבהמה אינו משלם על הריפוי מדין תיקון הנזק, כיון שמדובר באופן שאינו מוכרח להוציא הוצאות כדי לרפאותה, [ולפי חילוק זה יש לנו ישוב לדעת הראב"ד שסובר שחייב לשלם מילוי החפירות, וקשה דהרי בבהמה אינו משלם ריפוי, ולפי האו"ז והנתיה"מ מיושב הקושיא, דרך באופן כזה שבלא"ה יתרפא אינו חייב לשלם דמי הריפוי מדין תיקון הנזק], ואה"נ דהאו"ז סובר שבאמת גם אינו חייב לשלם תשלומי הריפוי היתרים על ירידת הערך, ואין כאן קושיא על דברי, משום שכבר כתבתי עפ"י החזו"א שהריפוי אינו נחשב כלל דמי התיקון, וכמשנ"ת באורך.

אות ל'. מש"כ בדברי הבית ישראל, הנה מפורש שם בדברי הבית ישראל פסק זה שנוהגים הדיינים לפסוק כיום, שכתב שאין משלמים דמי ירידת הערך של הס"ת, אלא חייב לשלם ריעה חדשה כדי לתקן את הס"ת, והרי שלך לפניך שאין זה מנהג חדש שנתחדש לאחרונה, אלא גם הבית ישראל [שהיה תלמידו של החת"ס, ומגדולי הישוב המתחדש בטבריה בעת עליית החסידים] כבר פסק כן.

אות ל"ה. מה שכתב להוכיח מהתוספתא שאין יכול לתבוע דמי הנטיעות, הנה כבר נתבאר במאמרי שכקושיא זו הקשה האור לציון על החזו"א מדין קציצת הדקל מדוע אינו חייב לשלם דמי התיקון של השדה, וכתבתי לפרש דעת החזו"א שאין זה נחשב תיקון של השדה, שהרי השדה מתוקנת וראייה היא לכל שימושיה, אלא שגדלו על השדה דקל או נטיעות שהם חלק ממנה כשמוכרים אותה, אבל אין זה תיקון השדה, וקלקול השדה הוא כשעשה מעשה קלקול בגופה שלא תוכל להוציא פירות וכדו', ומ"מ אין זה סותר הדין ששמן אגב השדה, שכיון שהם מחוברים עם השדה הם נחשבים כחלק ממנה, וחידושה תורה ששמן אגב השדה, אבל מ"מ אין זה תיקון השדה ולכן אינו חייב לשלם נטיעות חדשות.

אות ל"ז. כל מה שהקשה מדברי השו"ע בכל המקומות, אינו השגה, ויש ליישב בפשיטות, מה שכתב לגבי ספרים שנתקלקלו שלא יתכן מציאות של ירידת ערך ואין הספר עומד לתיקון, אינו נכון כלל, שהרי

הרבה פעמים נעשה קרע קטן או כתם קטן בספר וכיו"ב, באופן שאין עומדים משום פגם קטן זה להחליף יריעה חדשה בספר, והספר גם אינו עומד להיגנו, שהספר עדיין ראוי לשימוש גם אחרי פגם זה, ומ"מ ירד ערך הספר מפני הזיק זה שאינו בשלימותו כמו קודם, ועל פגמים כאלו כתב הרא"ש שישומו כמה היה שוה וכמה הוא שוה. וכן מה שהביא מסי' ע"ב סכ"ז לגבי משכון, אין רא"י משם, ראשית שלא נתבאר שם שאפשר לתקנו, ואפי' אם אפשר לתקנו מ"מ כבר נתבאר עד עתה שצריך שיהיה הרגילות לתקנו ויהיה עומד לתקנו, וכן נתבאר שאם התיקון הוא באופן של פנים חדשות באו לכאן אינו חייב לתקנו, וע"ז המדובר כאן, [ואין להקשות מדוע לא אמרו כאן שאם אפשר לתקנו חייב לשלם התיקון, ראשית שכאן לא נתבאר דיני נזיקין אלא דיני משכון, ואה"נ זה תלוי במשנתו בש"ך בסי' שפ"ז ובסי' צ"ה שאם אפשר לתקנו חייב לשלם דמי התיקון, ושנית, עיקר הנדון כאן הוא שיש ויכוח כמה היה שוה בשעה שקיבלו ממנו וכמה הוא שוה עכשיו, ועל כן לא נחתו לחלק באופן שאפשר לתקנו שבאופן זה אין נפק"מ כמה היה שוה כשקיבלו ממנו ודו"ק]. וכן מה שהקשה מסי' פ"ז ס"ב, וכן מדברי הבעה"ת, לא קשה, שעיקר דבריו שאין יכול לומר הילך מפני שיש שם פחת ואינו מחזירו כמות שהיה קודם, ולא התייחס כמה ישלם מדין מזיק האם ירידת הערך או דמי התיקון, וזה תלוי בדיני נזיקין, [וכן מה שכתב הבעה"ת 'שמחוסר תשלומין מאותו פחת', כוונתו כנ"ל שמפני הפחת הוא מחוסר תשלומין שאינו מחזירו כמות שהיה קודם ולכן אין זה הילך, ועוד שגם דמי התיקון מתפרשים על 'פחת', שהפחת וההפסד נמדד לפי דמי התיקון]. ומש"כ משו"ע סי' שע"ח, כבר נתבאר במאמרי באורך שאין להוכיח מדין ריפוי של בהמה לגבי כל תיקון כלי.

אות ל"ח. מה שהקשה שבכל הסוגיות משמע שבמעילה תלוי לפי ירידת ערך של הפגם ולא לפי התיקון, לא הביא מקור לזה, [ובאמת אפשר שהוא צודק בזה דלגבי מעילה אינו תלוי בחיוב מזיק, אלא תלוי אם נפחת שו"פ, ועוד אפשר שגם תיקון של שו"פ נחשב כאילו נפחת שו"פ, ובדרכ"כ זה לא שכיח כלל שלא יירד שו"פ מערכו ודמי התיקון יהיו יותר משו"פ], ומה שהביא מדברי התוס', הנה גם אם נרצה ללמוד ממעילה יש לחלק ששם מדובר לגבי בהמה, ובבהמה אין חיוב תיקון ותלוי בירידת הערך כמשנת לעיל, ועוד שהתוס' לא נחתו כאן לדיני נזיקין, ובדרכ"כ כל נזק תלוי לפי פחת דמים, ורק בדבר העומד לתיקון אזלי' לפי דמי התיקון. וכן מה שהקשה מדברי הרמב"ם לא קשה מידי אפי' אם נאמר שגם במעילה תלוי לפי הלכות נזיקין, שהרי הרמב"ם לא כתב כלל שירד ערך הבגד בשו"פ ושהוא חייב לשלם דמי ירידת הערך, אלא כתב רק שהפסיד בשו"פ, ואה"נ באופן שנתחייב לתקן בשו"פ, הרי זה נכלל בדברי הרמב"ם שהפסיד בבגד זה שו"פ. ומה שהביא מדברי הרדב"ז בהלכות יובל, הנה ראשית שם מדובר לפי איזה מחיר גואלין את הקרקע, וזה תלוי לפי המחיר שהוא שוה בשעה שגואל השדה, ולא דן כאן מדיני מזיק כמה יש לקזז כנגד זה מאחר שנתחייב מדין מזיק. ובאמת דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא, דמה שהביא מדברי הירושלמי שאסור לחפור בורות בשדה החזרות ביובל, כבר דנו האחרונים בזה, שהראב"ד והמ"מ בהל' מכירה (פכ"ג ה"ו) והקצוה"ח בסי' רנ"ז (סק"ג) כתבו להדיא שמותר לו לחפור בורות, וגם הרמב"ם לא הביא דברי הירושלמי להלכה, וכבר תמה המשל"מ (שמיטה ויובל פ"א ה"א) על הראב"ד והמ"מ מדברי הירושלמי, ויש שכתבו שהבבלי חולק על הירושלמי בזה וס"ל שמותר לחפור בורות, כ"כ בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' של"א), וכ"כ בדרך אמונה (שמו"י פ"א ה"ז בביאור"ל). ועוד יש לדחות ראייתו מדברי הרדב"ז, דאפי' לפי הירושלמי כתבו החת"ס (גיטין דף מ"ח) והחזו"א (אהע"ז סי' עד סקט"ו) שאם חפר בור אינו חייב מדין מזיק כלל, אלא שהפקיע מ"ע שיחזירו כמות שהוא אבל אינו חייב בתשלומין, ולפי"ז פשוט שלא קשה מידי מדברי הרדב"ז.

וטרם אסיים, אציין לראי' נוספת כשיטת החזו"א, דיעוי' ברי"י מיגאש (ב"ב דף נ:): שכתב בדין אשת איש שהבעל חפר בורות בחצר שלה, והבעל טוען שקנה את הקרקע ממנה, והוא מביא רא"י ממה שלא מיחתה על חפירת הבורות, וכתב הר"י מיגאש וז"ל: דמציא אמרה לעולם לא זבנינא ליה והאי דשתיקנא משום דלא קפידנא בהא מלתא, דאמינא כל אימת דבעינא למחויי ביה ממחינא ומסתים להו להני בורות שיחין ומערות דעבד, דהא אין חזקה לנזקין וכו' עכ"ל. ועי' בהגהות של הגר"מ ששפירא על הר"י מיגאש שציין לדברי הר"י מיגאש בב"מ דף ה' שכתב שאין יכול לתבוע מילוי החפירות, וכוונתו להקשות שכאן מבואר מדברי הר"י מיגאש שיכולה לתבוע את החופר שימלא הבורות, ושם כתב שאינו חייב למלאותם, אכן לפי דברי החזו"א מבואר היטב כוונת הר"י מיגאש, דאע"פ שאינו חייב למלאות מ"מ חייב לשלם דמי המילוי ולזה נתכוון הר"י מיגאש, ומעיקר דברי הר"י מיגאש יש להוכיח כהחזו"א, דאם הוא ישלם רק ירידת הערך א"כ מדוע לא מיחתה בידו, שהרי תפסיד את דמי התיקון שישלם לה רק ירידת הערך

והיא תצטרך להפסיד משלה כדי לתקן הבורות ולמלאותם, ומוכח מכאן שחייב לשלם כל דמי התיקון ולכן אינה צריכה למחות שהרי ישלם לה כל ההפסד. וכן יש ללמוד מלשון המהרי"ל (שו"ת סי' ע"ז) שכתב וז"ל ואפי' את"ל דבכפר בו בורות שיחין ומערות דמהני אפי' גבי אשת איש, והכא טענה לאה עצמה שראובן קלקל והפסיד הרבה בבית, מכל מקום אין כאן חזקה לראובן בזה דאין זה היזק כמו בורות שיחין ומערות, הא קמן לאה אינה תובעת שיפרע ויתקן לה מה שקלקל וכו' עכ"ל, ומפורש שיש לה זכות תביעת תיקון הקרקע מהבורות שחפרו בה וכמשנ"ת.

ולסיום יש להביא מה ששמעתי מאחד מחשובי הדיינים שליט"א שעפ"י המבואר בסי' כ"ה שטעות בשיקול הדעת, היינו דבר שיש בו שני דעות ונתפשט המנהג אצל הדיינים לפסוק לפי שיטה אחת, ואם דיין אחד לא פסק כפי מה שנתפשט המנהג לפסוק ובשיקול דעתו פסק כשיטה השניה, הרי זה טעות בשיקול הדעת והדיין חייב לשלם אם גרם הפסד לאחד מהצדדים, ולפי זה גם בנדון זה א"א לומר קי"ל כהחולקים על פסק זה, מפני שנתפשט המנהג אצל כל הדיינים לפסוק כשיטת החזו"א, שכן פסקו ופוסקים גדולי הדיינים, וכמו שהבאתי במאמרי שכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והגר"צ אבא שאול זצ"ל בעל האור לציון, וכן דעת הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני, קונטרס מילי דנזיקין, סי' של"ט ס"א), וכן כתב בפתחי חושן (דיני נזיקין פ"י הערה י"ז) בשם החזו"א ולא הביא חולקים, וכן דעת הגר"נ גולדברג שליט"א והגר"נ נוסבוים שליט"א והגר"מ שפרן שליט"א (כפי שהובא דעתם במאמרי שם), וכן פסק הגר"י סילמן שליט"א בספר דרכי חושן (סי' ש"מ ס"ב), וכן פוסק הגר"י אולמן שליט"א חבר בד"צ העדה"ח (כפי שאמר לידידי הרה"ג אשר פילטשיק שליט"א), וכן פסק בשו"ת מנחת אשר להגר"א וייס שליט"א (ח"א סי' קי"א), ובזאת סיימתי בע"ה ענין זה בתפילה שנזכה לכוון לאמיתת של תורה ושלא ניכשל בדבר הלכה אכ"ר.

בברכת התורה

דוד בריזל

מח"ס משפט המזיק

תגובת הכותב

המעייין בחזו"א ב"ק סי' ו' סוף אות ג', יווכח האם הבין שהראב"ד משתווה עם חידושו, או שביאר את הראב"ד כעין דברי המל"מ והאמרי ברוך שאין תביעת המילוי מדין תשלום הנזק, אלא שמחל לו על התשלום בתנאי שימלא את הבור, וכמו"כ עוד פוסקים ביארו באופנים אחרים שאין הראב"ד מחייב במילוי. וכן המעייין ברשב"א שבועות מ"ב ע"ב ימצא האם כתוב שם כדברי הכותב דתביעת מילוי הוי מטלטלין, ושהב"י והרמ"א והדרישה והגר"א ומל"מ לא ראו את הרשב"א, או שכתוב כדבריי שבעצם תביעת מילוי הוי קרקע אלא שאינו יכול לחייבו בהוצאות מילוי אלא בתשלומי נזק וזה הוי מטלטלין, וכמו שהבינו כל הנ"ל, וכ"ה בריטב"א שם.

ודברי הר"י מיגאש שהביא בסוף המכתב, המעייין שם יראה שמדבר מדין הרחקת וחזקת נזיקין, שהבור הוא מזיק, וכן בתשובות הרשב"א שהובאו במכתב בגליון קפ"ו, מדובר בהרחקת נזיקין, שחייב "למנוע" שלא יפול הכותל או התקרה.

והמעייין היטב בכל דברי הראשונים והפוסקים יווכח האמת עם מי, ובעיקר בתוס' ב"ק ל"ג ע"א ורבינו פרץ ועוד, האם כתוב כדבריו שזה רק פירא, או שכתוב שלא שייך ריפוי כיון שכשמשלם לו פער הערך יכול לקנות חדש, ואם בחזו"א כתוב חזרה מדבריו או לא, וכן אם תירוציו בדברי השו"ע יכולים להתקבל או לא.

ועל טענתו שאין לחייבו למכור ביתו בעבור החלון, כבר כתבתי במאמר הראשון דכ"ש שאין לחייבו למכור שדהו בעבור חסרון כמה פירות, ואעפ"כ גזרה תורה לשום כך (ומה יענה על מכונית).

ובנדה דף ס"א ע"ב והלאה מבואר דבכיבוס רגיל (שהקונה בגד משומש ממילא מכבסו) לא ירד הדם מהבגד, ויצטרך לכבסו ע"י ז' סממנים או ע"י צפון שמוריד דם וצבע ע"י הדחק. ומשחה טובה או רעה נכנסים דרך העור אל הגוף, וכן המעייין בראב"ד וכל הראשונים יראה אם חפירת בור ע"י שור הוי כדרכה או משונה, וכלשון הראב"ד "דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה".

והויכוח בפירוש דברי הש"ך אינו נוגע למעשה, כי גדולי הפוסקים שאחרי הש"ך דוחים את דבריו מהלכה, ובנידון ההבדל בין בע"ח לדומם, הרי כותב בעצמו כאן, ששיקר המעשה הוא ע"י הסם, וא"כ אין החי מרפא את עצמו, והוי כמו תיקון כלי, וא"א להאריך בכל הפרטים שבמכתב וכל קורא יעיין בעצמו.

בברכה
מנחם זילברברג

בענין הנ"ל

בגליון קפ"ה (עמ' סג הערה 1) כותב הרה"ג ר' דוד בריזל על מה שנתפרסם שהגר"א פרבשטיין זצ"ל שמע מהחזו"א עצמו כי הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל פסק שהשובר חלון מהבית שמין רק את ירידת הערך, והרב בריזל הכחיש זאת בשם הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א.

אולם בספר מעשה אי"ש ח"א עמ' קמז הביא שסיפר הגר"א פרבשטיין ששמע מהחזו"א שהגאון רבי יצחק אלחנן פטר את המזיק זגוגית בבית חברו בטענה שלא ירד ערך הבית בגלל זה ואף הוסיף שהגר"ח קנייבסקי שליט"א הוסיף: "אני שמעתי זה על הגר"ח מבריסק".

כמו"כ שמעתי מאחד ששמע מהגאון רבי משה פיינשטיין בעל "אגרות משה" שאמר כך בשיעורו שהמזיק דבר שאינו מוריד הערך כגון זגוגית שבבית פטור מלשלם.

וכן יש לציין לשו"ת ויען דוד להגאון רבי חיים יוסף דוד ווייס שליט"א מאנטוורפן שהוא דיין מפורסם, בח"ג סי' קכו שדן הרבה בזה ומסיק שאי אפשר להוציא מיד המוחזק.

בברכה
ח. ווייס

כתבים

הרב אברהם אביש שור

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סמולין

(1)

ט / ביקורו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א בליטא בשנת תק"ו

בקורות דברי ימי החסידות ידוע על ביקורו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א בליטא¹, בשנת תצ"ג², בראשית תקופת פרסומו. הסיבה לביקור היתה כי שני אחים חוכרים של הרוזן ראדז'וויל, שמואל וגדליה איציקוביץ, ילידי אוליק שבווהלין, שהיו ידועים בעשירותם המופלגת ובכינוי: 'דירזאווזעס'³ ישבו בסלוצק, שם ניהלו את אחוזותיהם הנרחבות של ראדז'וויל, והזמינו את הבעש"ט לחנוך בית חומה שבנו בעיר. בהיותו שם ביקשה אשת שמואל מהבעש"ט לנבא להם: 'עד היכן יאריכו ימי המזל' וענה 'י"ב שנים'⁴. בהמשך הביקור התעוררה עליו התנגדות עזה, והבעש"ט נאלץ לברוח משם. נבואתו של הבעש"ט התקיימה ובשנת תק"ה ירדו מנכסיהם וממעמדם⁵.

לאחרונה נחקר הארכיון לבית הראדז'ווילים⁶. ניתוחם של המסמכים שבין האחים לבין ראדז'וויל מאשרים את גודל עשרם של האחים, תאריכי עלייתם וירידתם, ומאוששים הרבה פרטים שהמסורת החסידית מעבירה על ביקורו של הבעש"ט בליטא.

ביקור זה של הבעש"ט בליטא נערך כשלוש שנים קודם לידתו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בשנת תצ"ו ביאנובה שליד פינסק. ואולי יש לכך קשר לסיפורים שנקשרו לאביו רבי יעקב 'הנסתר', כי הבעש"ט הוא שבירכו שיזכה לכך⁷.

- 1 על הביקור והשתלשלות העניינים ראה 'שבחי הבעש"ט', מהדורת מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קלח.
- 2 תאריך השנה לפי מסקנתו של אדם טלר 'מסורת סלוצק על ראשית דרכו של הבעש"ט', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשנ"ט, עמ': 38-15, בסוף מאמרו.
- 3 חוכרים גדולים או חוכרי אחוזות שלימות היו מכונים כך. ראה ישראל היילפרין 'גזירת וושצ'יל' ציון כב, תשי"ז, עמ' 58.
- 4 מתוך צוואתו של ר' דוד ממאקוב. מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך שני, ירושלים תש"ל, עמ' 242. בשבחי הבעש"ט כתוב: כ"ב שנים'. א. טלר (לעיל הערה 1) מסק על סמך התעודות כי טעות היא בידי שבחי הבעש"ט, וגירסת ר' דוד ממאקוב נכונה.
- 5 א. טלר מבסס את הדברים על פי תעודות שגילה בארכיון משפחת ראדז'וויל.
- 6 על ידי אדם טלר, במחקרו 'הנ"ל'.
- 7 ספר השיחות, הרה"ק רבי יוסף יצחק מליובאוויטש, תש"א, עמ' 152.

תודה למכון 'עד הנח' לחקר גליציה שתמכו בכתיבת מאמר זה.

המאורע עם האחים ה'דירזאאוצעס' סביב ביקורו של הבעש"ט מעיד על פרסומו הנרחב של הבעש"ט הק' שהלך והתרחב באותם ימי ראשית. בוודאי כי ירידתם של האחים העשירים מסלוצק בשנת תק"ה, השנה שנקב בנבואתו, הגדילה השפעתו הקדושה באזורים נרחבים בליטא, עד כדי כך, שאפילו הלוחם הגדול בחסידות ר' דוד ממאקוב ציין את התגשמות הנבואה, בצוואתו שהשאיר אחריו.

כאן יש לנו להעלות פרטים לתולדות ביקור שני בליטא אותו ערך הבעש"ט בשנת תק"ו כשיצא ללוות את תלמידו רבי יחיאל שכהן רב בקובל שבווהלין כדי להעלות על כס הרבנות בהורודנה שבליטא. כאשר המחקר האקדמי שלל את קיומו ההיסטורי⁸. מנגד קיימות רצף מקורות של בני העיר הורודנה ומסורות חסידים, בעיקר מה'חדר הקרליני'⁹, המצביעות בבירור על מסעו זה של הבעש"ט. הדיוק בתאריך ירידתם של האחים העשירים שאירע בשנת תק"ה כפי שעולה מהתעודות בארכיון משפחת ראדז'יוויל, יש בו כדי לסייע לאמתות היסטורית של הביקור השני, ולאשש עובדה מפליאה זו שעיר גליל חשובה כהורודנה תבקש לענוד את עטרת הרבנות על ראש אחד מתלמידיו של הבעש"ט.

הביקור השני היה תוצאה והמשך לביקורו הראשון. ביקורו של הבעש"ט בהורודנה, עיר גליל בנסיכות ליטא-פולין, כדי להעלות על כס הרבנות את אחד מתלמידיו, מהווה המשך לפרסומו הרב של הבעש"ט באותה שעה בליטא, מיד לאחר שהאחים ה'דירזאאוצעס' ירדו מנכסיהם וממעמדם ונתקיימה נבואתו של הבעש"ט. יש להניח כי השמועות התפשטו באוליק ובקובל הסמוכות אחת לחברתה בווהלין. בהורודנה כבסלוצק היו פרוסים נכסי דלא נידי של הראדז'יווילים. לשם הגיעו בוודאי הידיעות על סופם המר של ה'דירזאאוצעס' בתאריך המדויק אותו חזה הבעש"ט שתיים-עשרה שנים קודם שהתרחש.

תשובות והסכמות, מסורת בני העיר הורודנא יחד עם סיפורי חסידים-ישישים עדי-ראיה מאותו ביקור, יכולים לחבר תמונה מרתקת של פרטי המסע. תאריכו, מסלולו ויעדיו.

נסיעתו של הבעש"ט ללוות את רבי יחיאל מקובל ולהושיבו על כס הרבנות בהורודנה מובא ב'שבחי הבעש"ט'¹⁰:

שמעתי מהרב דקהלתנו¹¹ שהולך הבעש"ט את הרב מ' יחיאל מיכל לרבנות דק"ק הוראדני [הרב מוה"ר יחיאל אב"ד דק"ק קאוולי על הרבנות דק' הראדני] ובלי ששי, תעו בדרך והיתה חשכה מאד, ממש לא ראו איש את אחיו, וירד הבעש"ט מן העגלה לחפש הדרך ואח"כ ירד ג"כ הרב מ' יחיאל מיכל [מוה"ר יחיאל] ומצא שהבעש"ט

8 זאב רבינוביץ, 'החסידות הליטאית', ירושלים תשכ"א, עמ' 8. כנראה שהלך בעקבות א. וודקינסזאהן בספרו 'תולדות בעלי שם טוב', קניגסברג תרל"ו, עמ' 34-35 החושב כי ר' יחיאל מקאוולע ור' יחיאל מיכל מהוראדני הם שני אנשים שונים, ובהערה 26 הוא מתפלל: 'ונפלאה היא בעיני, אם לא כי הוראדני אחרת היא (לא הוראדנא שבליטא)... כי בלי כל תפונה לא יקבלו אנשי הוראדנא שבליטא רב בהסכמת הבעש"ט בעת ההיא'. א. טלר בדבריו אינו מתייחס כלל לביקור הבעש"ט עם רבי יחיאל בהורודנה.

9 קרלין סטולין, לעכוויטש, קוברין, סלונים וקוידנוב.

10 'שבחי הבעש"ט', מהדורת ר' בנימין מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קכח. ומוגה כאן בסוגריים מרובעות על-פי 'שבחי הבעש"ט כתב-יד, הרב יהושע מונרשיץ, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 212-213.

11 הרה"ק רבי גדליה מלינץ, בעל 'תשואות חן'.

שוכב בפישוט ידיים ורגלים על הארץ, ובוכה בכיה גדולה ופורט את שערות ראשו, ואמר כי יחללו ח"ו שבת, ואמר הרב הנ"ל אילו לא ראינו בו אלא דבר זה שבכה בכיה גדולה מחמת [יראת] חילול שבת, דיו. ואח"כ באו לק"ק הוראדני ודרש הרב שבת והיה בבה"כ פלפול גדול בעת הדרשה, והיה שם למדן גדול הנקרא ר' מיכל דיין והיה חריף מאד, והוא היה מקשה אותו, והרב ביקש ממנו שבסעודה שלישית יתרץ להם כל הקושיות ... והדיין רבי מיכל ישב אצל הרב¹², ור' זאב קוצעס ישב בסוף השולחן, וגער בו הבעש"ט בזה"ל: אני שונא ענוותן, בא ושב בכאן. והתחיל הרב לחזור על הדרשה, ורבי מיכל מקשה, ור' זאב מפלפל עמו, עד שנצחו, והיה ר' מיכל בוש בדבר, ועמד על זה, אע"פ שהיה עקום, ולא רצה להודות על האמת. והתחיל הבעש"ט לבקש ואמר: אל תבלבלו את שולחני! עד ששקט. ואחר שבת נסע על ברית לכפר, הבעש"ט והרב. ורבי מיכל דחק אע"ג כלישבת עמם, ולקחו אותו. ובדרך התחיל לדבר בחכמת תכונה, והי' רבי זאב קוצעס משיבו, וראה שר' זאב למדן כנגדו בחכמת התכונה, ותמה ואמר, איך באו דברים כאלו לחסיד. וכשרצה הבעש"ט לנסוע לדרכו, היה ירא שלא יצער את הרב, ולקח ממנו תורתו, ונעשה עם הארץ, ומנהגו היה לעמוד בחצות הלילה ללמוד גמרא ופוסקים ורמב"ם, וכשפתח הספר לא ידע מאומה... והבין שהבעש"ט עשה לו זאת, ובא להבעש"ט, ואמר: רבי, החזירו לי את תורתך, והוכיח אותו הבעש"ט, ואמר: כי בשביל ניצוח וקינמור לומדים תורה?, והוכיח אותו, ונעשה צדיק גמור.

העובדה שרבי יחיאל כיהן כרב בקובל ומשם עלה בשנת תק"ו על כס הרבנות בהורודנה מתאשרת מקורות חייו המגובים בחתימותיו על הסכמות ותשובות. רבי יחיאל נולד בקראקא לאביו הגאון רבי שמואל אב"ד קובל, בן הגאון רבי מרדכי מרגלית מקראקא¹³. עם פטירתו של אביו בשנת תצ"ג¹⁴ עבר לכהן על מקום אביו בעיר קובל עד שנת תק"ו. שם הוא חותם בהסכמתו לספר 'ערוגת הבושם' על שיר השירים לרבי משה מזאמושטש מחכמי הקלויז בבאראדי: 'היום יום א' כה טבת תק"ה לפ"ק, נאום יחיאל מרגלית מקראקא, חונה בק"ק קאוולי והגליל'. כן בא בהסכמה לספר 'תורת משה' שנדפס בזאלקווא בשנת תקי"א; 'יחיאל מרגלית מקראקא, הראדני'. חתום על תשובה משנת תק"ו בענין היתר עגונה: 'יחיאל מרגלית, חונה בק"ק הראדני והגליל'¹⁵.

גם בני העיר הורודנה מספרים על כהונתו של רבי יחיאל בהורודנה. כמובא בספר 'עיר גבורים' המתאר את קורות העיר¹⁶:

12 ר' יחיאל, וכן להלן.

13 בספר אמרי בינה, ברין תקכ"ג, מופיע ד"ת ב'פ' בא: 'בשם הרב מאור הגדול המפורסם מהר"ר שמואל זצ"ל שהי' אב"ד דק"ק קאוולי', ובמאמר אחד אחריו: 'בשם בנו הרב המאור הגדול החסיד מהור"ר יחיאל מרגליות אב"ד דק"ק קאוולי'.

14 רבי חיים כהן רפפורט, 'זכר החיים', למברג תרכ"ו, דרוש כ"ג, הספד על שבעה נרות ישראל... ובתוכם: 'הרב המאוה"ג המופלג בתורה וביראת ה' כבוד מו"ה שמואל שהיה אור תורתו זורח בק' קאוולע'.

15 שו"ת גבעת שאול, סדליקאב תקצ"ד. כן בא בהסכמתו לספר 'שושנת העמקים', נדפס בזאלקווא תק"ו, שניתנה בהסכמת רבני וואלין, ברעסטצקי, יומא דשווא, ח"י מנחם-אב] תק"ג, וחותר: 'יחיאל מרגלית] מקראקא, קאוולי'.

16 שמעון אליעזר פרידנשטיין, עיר גבורים, קורות עיר הוראדנא, וילנא תר"מ, עמ' 50-51.

...נתקבל בשנת תק"ו לאב"ד ור"מ בהוראדנא הגאון החסיד מוה"ר יחיאל מרגליות זצ"ל. ממנו נדע ברור רק זה, כי גר מלפנים בעיר קראקא... וכפי המסופר בעירנו, יצק מים על ידי הבעש"ט, וע"י [ועל ידו] היה לאב"ד בעירנו, (בשבחי הבעש"ט ובקהל חסידים יסופר, כי הבעש"ט הוליכו לישבו על כסא הרבנות בעירנו...), ונמצאו ממנו תשובות משנת תק"ו שחותם שם: יחיאל מרגליות חונה בק"ק הוראדנא והגליל, והיא השנה הראשונה לשבתו לאב"ד בה... ונפטר הגאון מהו"ר יחיאל ז"ל ביום הוש"ר [הושענא רבה] שנת תקי"ב לפ"ק, ונוסח מצבתו הוא מעט הכמות ורב האיכות...

מסורות חסידים מציינת איך התקרב רבי יחיאל להבעש"ט¹⁷. ובאיזה אופן שבו קיבל רבי יחיאל את הצעת העיר הורודנה לכהן שם כרב¹⁸. וייתכן כי אף הסיפור העוסק ברבי יחיאל עם 'איש אחד ממדינת ליטא ששלחו אותו בני מדינתו לתהות על קנקנו ונתאכסן אצל ר' יחיאל הנ"ל ואכל אצל הבעש"ט'¹⁹ קשור עם בחירתו של רבי יחיאל לרבה של הורודנה.

לנסיעתו של הבעש"ט בשנת תק"ו להורודנה היה פרסום רב, שכפי שכתבנו בוודאי התקשר כהמשך לפרסום נפילתם של האחים ה'דירזאוצעס' בשנת תק"ה שאותה חזה הבעש"ט בביקורו בסלוצק שבליטא בשנת תצ"ג, שתיים עשרה שנים קודם לכן. הדי מסע זה שנערך מקובל להורודנה לא נשכח אף בשנים הבאות. בעיקר בישובים שלאורך מסלול נסיעתו של הבעש"ט מלווה בשני תלמידיו: רבי זאב קיציס²⁰ ורבי יחיאל. מתוך ספורים שנשמעו גם לאחר דורות על מסע זה, אנו יכולים לעמוד על עוצמתו, ושרבים וטובים, מאזורי הסביבה בליטא, נהרו אל הערים והעיירות שלאורך המסלול, כדי לראות את פני הבעש"ט.

העיירה הורדושיץ (Horodyszcze) נמצאת על מסלול הנסיעה מקובל שבדרום להורודנה שבצפון. בשנות התק"צ, שרד עדיין בעיירה הורדושיץ רב ישיש²¹ שזכר מנערותו בשנת תק"ו את הבעש"ט, בעת שהגיע לעיר מגוריו הורדושיץ, יחד עם תלמידיו רבי זאב קיצעס ורבי יחיאל, במסעם להורודנה²². כינויו היה 'הרב הזקן מהורדושיץ'²³ אליו היו מגיעים צדיקי ליטא: מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה'בית אהרן', הרה"ק רבי משה מקוברין והרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב, כדי לשמוע ממנו תיאורים על הבעש"ט - 'כי כולם החשיבוהו מאד מחמת כי הכיר עוד [את] הבעש"ט'²⁴.

17 'שבחי הבעש"ט', (לעיל, הערה 10), עמ' פו.

18 ר' יאשע שו"ב מבריסק, כתבי ר' יאשע שו"ב, ירושלים [תשמ"א], עמ' ב"ג.

19 שם עמ' ג.

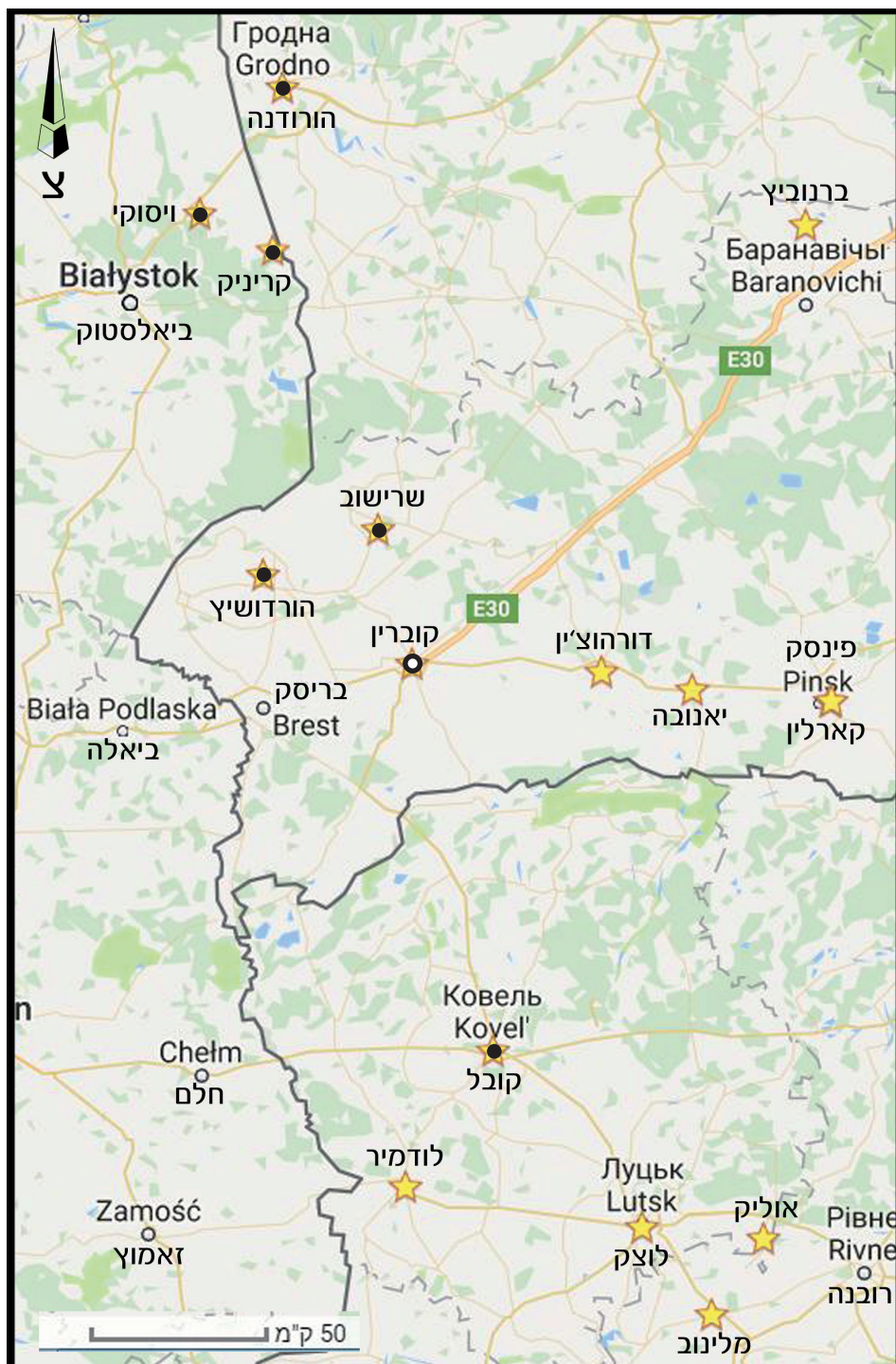
20 נזכר ב'שבחי הבעש"ט' בסיפור הכתרת רבי יחיאל לרב בהורודנה. לעיל, הערה 10. וכן נזכר בעדותו של הרב הישיש מהורדושיץ להלן.

21 נולד תצ"ב והיה בן ארבע עשרה בעת שהגיע הבעש"ט עם תלמידיו רבי זאב קיצעס ורבי יחיאל לעירו הורדושיץ בדרכם להורודנה. כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקע"ג.

22 'והבעש"ט היה בהרידשיץ בעת שהוביל ר' יחיאל להוראדנא לרב'. שם, שם.

23 נזכר לשבח על ידי בן אחותו רבי אריה ליב אב"ד וואלאפא, בסוף ספר שארית יעקב, לנינו ר' יעקב אריה ב"ר חיים מרדכי, ירושלים תרמ"ג [? הסכמות מתרמ"ה] שכתב בתמוז תק"צ: 'הרב הגאון מוהר"י [יהודה] ליב הלוי אשר כהיום שנים רבות בק"ק הוראדישץ'. בא בהסכמה על ספר מלחמות הלויים, קארעץ תקפ"ג: 'ר' יהודה ליב ב"ר יעקב לבית לוי מקאסווי, הארדישץ, י"ח תמוז תק"ע'. היה בידידות עם 'הרב מוולפא' וגם זכר את מרן רבי אהרן הגדול מקארלין. ראה קובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קס (כג ה) עמ' קסג.

24 כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקע"ג. 'והיה מחבב את מרן [רבי] מק' [וברין]... שיש לו צורה מהצדיקים הראשונים כצורת הרב ר' זאב קיצעס'.



מפת המקומות בהם ביקר מרן הבעש"ט הק' זיע"א בנסיעתו בליטא, מקובל שבדרום להורודנה שבצפון
המקומות מסומנים בעיגול (כיום במדינות אוקראינה, פולין ובילורוס - כמסומן בקוי גבול)

מכאן מרחק לא רב נמצאת העיירה שרישוב (Sharashova) ממוקמת כ-50 ק"מ צפונה מהורדושיץ לכיוון הורודנה. (- מקום מושבו של אחד מתלמידי מרן רבי שלמה מקארלין, הרה"ק רבי משה). מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' הגיע פעם עם קבוצת חסידים לכפר סמוך, וביקשו להתפלל בביתו של יהודי תושב הכפר, אך הוא מנע מהם להיכנס, ולכן פנו למכלאה [באידיש = סטאדעלע] שבחצר ביתו והאנשים אשר אתו פינו וכבדו את הסטאדעלע, ומצאו שם שלחן ישן וספסלים ישנים, וסידר הרה"ק איך להעמיד אותם, והתפללו שם וישבו לאכול... והנה זקן אחד דופק ופתחו, ואמר לו הרה"ק מה תדבר, ויען הזקן אספר לכם, במקום הסטאדעלע הזאת היה בית אבי זקני, ואני הייתי עוד ילד קטן, ובא איש אחד צעיר ומשמשו זקן אחד²⁵, וראינו שהזקן משמש להצעיר ביום ובלילה, והזקן ישב כל הלילה ולמד איזה מסכת... ושאל להזקן מה שתלמיד-חכם כמוכם ישמש לצעיר כזה, והשיב לו הזקן, הצעיר הזה הוא הבעש"ט ונוסע עמי לעיר האראדנא להסמיך אותי שם לראב"ד... ובמקום אשר היום עומדים השלחן והספסלים - גם אז במקום הזה עמדו, ובמקום אשר אתם יושבים - במקום הזה ישב גם הבעש"ט²⁶.

בנתיב הנסיעה משרישוב צפונה להורודנה, במרחק של כ-100 ק"מ, ממוקמת העיר קריניקי (Krynki), שוב עולה מסורה שהבעש"ט עם תלמידיו ביקרו בה בשעה שהיו בדרכם להורודנא. 'החסידים משטיבל מקריניק קבלו לפני אדמו"ר [רבי משה] מק' [וברין] שהתפלה בשם בהתרשלות... אמר להם: חידוש הוא! שהלא בקריניק עבר הבעש"ט בעת שנסע עם הרב ר' יחיאל להרבנות בהוראדנא, והי' שם יום ד'. שבת היה שם ר"ר אהרן הזקן [הגדול] מקארלין ז"ל. בנו הרב ר' אשר [הגדול] מסטאלין היה משך חצי שנה²⁷... ואתם קובלים על התפלה?²⁸

כבר הזכרנו כי אחד מגדולי היריבים שקמו לחסידים בראשית החסידות, רבי דוד ממאקוב, כותב בשנת תקע"ד בצוואתו הרוויה שטנה נגד החסידים, ומספר על ראשית פירסומו של הבעש"ט: "...ומי שהי' [ה] מבקש לדעת עתידות היה דורש ממנו, כאשר ספר לי ת"ח גדול וזקן מיוחס, נכד רבינו ה"ב"ח, הי' מספר לי באמת בהיותי בק' וויסאקי, כי הנגידים המפורסמים [ם] מכונים בשם דזיזאפצעס²⁹ אשר הי' [ה] להם גדולה ת"י [תחת יד] הדוכס הגדול המפורסם, אין תכלית כמעט לגדולתם, והיו מבקשים לידע אחריתם, ושלחו אחריו ובא להם זובח עגל על אסקופת הבית, והגיד להם שגדולתן תמשך רק י"ב שנה מאותו היום ולא יותר, וכן הי' [ה] באמת³⁰.

ר' דוד מציין כי ידיעה זו העביר לו: 'ת"ח גדול וזקן מיוחס, נכד רבינו ה"ב"ח, הי' מספר לי באמת בהיותי בק' וויסאקי, העיירה ויסקי (Wysokie Laski) נמצאת דרום-מערבית מקריניקי, ורחוקה ממנה כ-30 ק"מ. הדבר שוב מצביע, כי בנתיב הנסיעה של הבעש"ט מקובל להורודנה, שנערכה בשנת תק"ו, התפשט פרסומו של הבעש"ט מיד לאחר שהתקיימה נבואתו בירידת האחים ה'דירזאוצעס' בתק"ה, כפי שחזה בביקורו בסלוצק שבליטא בשנת תצ"ג.

25 רבי יחיאל היה כנראה מבוגר בהרבה מהבעש"ט, והוא נסתלק בראשית תקי"ב.

26 פרי ישע אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' שנו, מכתבי הרה"ק רבי אלימלך שפירא מגראדזיסק-ירושלים.

27 ראה על כך קובץ "בית אהרן וישראל" גליון נא, עמ' קנב.

28 כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקצד.

29 'דירזאוצעס' - חוכרים גדולים.

30 חסידים ומתנגדים, מרדכי וילנסקי, כרך ב, ירושלים תש"ל, עמ' 241-242.

מסע זה של הבעש"ט לליטא בשנת תק"ו חשוב מאד לתולדות החסידות בליטא בכלל ולחסידות קרלין-סטולין בפרט. כפי שאפשר להסיק מהמסורות שיש בידנו, היה מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מבקש לעלות על עקבותיו הקדושים של הבעש"ט בליטא. לשם כך בירר עדויות משרידים שחוו את ביקורו של הבעש"ט בשנת תק"ו. נתיב נסיעתו של הבעש"ט מקובל עד להורודנה עובר באיזור קוברין, שאינה רחוקה מיאנובה ופינסק. על אחד מהמקומות שבהם ביקר אז הבעש"ט בליטא, ושלא פורש לנו היכן מיקומו, מסופר בפי החסידים³¹:

פעם אחת במוצאי שבת קודש רצה אדמו"ר הזקן זצ"ל לחדש את הלכנה והיונגער זצ"ל היה אז במקוה, והלכו לקרוא אותו ולא בא, וכן היה כמה פעמים שקראו אותו ולא בא, ואביו אדמו"ר הזקן זצ"ל חכה עליו זמן רב עד שהלכנה שקעה, ולמחרתו נסע אדמו"ר הזקן זצ"ל לדרך³² ונסע היונגער זצ"ל ללוותו עם כמה אנשים מאנ"ש, ולעת ערב הגיעו לאיזה יער וחדשו שמה את הלכנה.

אח"כ שאל אדמו"ר הזקן זצ"ל לבנו היונגער זצ"ל, זאג מיר מיין קינד, וואס האט מען דא גידארפט מחדש זיין דיא לכנה [אמור לי בני, מדוע הוצרכנו לקדש כאן את הלכנה]. והשיב לו היונגער זצ"ל איך ווייס, טאטאלע דוא ווייסט דאך, זאג [וכי יודע אני? אבא, אתה הרי יודע, אמור]. ואמר אדמו"ר הזקן זצ"ל יש לנו בקבלה שבמקום הזה חידש הבעש"ט הק' זיע"א את הלכנה.

המסע הזה נמצא כנראה ברקע דברי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בעל ה'בית אהרן' שהניח כי אולי התלווה מרן רבי אהרן הגדול שהיה בשנת תק"ו בר עשר שנים לאביו המקובל רבי יעקב הנסתר שגר אז ביאנובה, לא רחוק מנתיב המסע של הבעש"ט באיזור קוברין, כדי לראות פני הבעש"ט. בנוסף לכך הרי משפחתה של אמו הרבנית פעריל מוצאה מהעיר הורודנה³³. אם כי לא היה בידו קבלה מפורשת על כך, ואמר³⁴: 'מיר ווייסן ניט אויב דער זיידע דער גרויסער איז נאך גיוועהן אצל הבעל שם טוב, נאר וועדליג דיא יאהרן, און וועדליג די גרויסקייט, קען מען פארשטיין אז ער האט גיזעהן דעם בעל שם טוב. [אין לנו בקבלה אם א"ו רבינו הגדול היה אצל הבעש"ט, אלא לפי שנותיו ולפי גדלותו, מסתבר שראה את פני הבעש"ט]³⁵.



31 בכתבי הרה"ח הק' ר' מאיר ברנשטיין הי"ד ששמע מפי הגאון החסיד הק' רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד. ונדפס בפרי ישע אהרן, שם, עמ' שנו, בשינויים.

32 מנהגו הק' היה שלא לצאת לדרך טרם קידש את הלכנה. ראה על כך בקובץ בית אהרן וישראל, גליון צא עמ' קיז.
33 דודו, אחי אמו של הרה"ק הר"א הגדול, הרה"ק רבי מנלי, תלמיד מרן המגיד ממעזריטש, היה: 'שתדלן בהוראדנע, והי' [ה] מחשובי הקהילה ולמדן גדול מפרנסי הקהילה וגביר גדול'. כתבי ר' יאשע שו"ב, עמ' רעז אות כא.

34 בכתבי הרה"ח הק' ר' מאיר ברנשטיין הי"ד ששמע מפי הגאון החסיד הק' רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד, ונדפס בפרי ישע אהרן, עמ' כ"ב, בשינויים.

35 מסורות מ'החדר הקרליני' על אי נסיעתו של מרן הר"א הגדול להבעש"ט, ראה כתבי ר' יאשע שו"ב, בעמ' יא. ועמ' רעז.

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח ר' ישראל ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

הר"ר שמואל גור אריה ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חותנו

הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

ולעילוי נשמת זקניו

הא' הצוה"ח הינדא מינדל ע"ה בהרה"ח ר' שמואל ז"ל

נלב"ע י"ח תשרי תשנ"ו

הרה"ח ר' יעקב לייב ז"ל בהרה"ח ר' חיים יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשמ"ד

למשלוח חומר, לתרומות והנצחות ולכל עניני הקובץ

מכון בית אהרן וישראל

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

02-5370106

EMAIL: beisaron@zhahv.net.il