

אסופת חידושי תורה הגות ומחשבה

בהתאסף

אין
להוציא
מביהמ"ד

— יו"ל ע"י —

איגוד עמלי התורה

איגוד קהילות האברכים
ירושלים

בהתאסף

יו"ל ע"י



איגוד קהילות האברכים
ירושלים

שלחית מאמרים, תגובות,

הערות והארות

ניתן לפנות לאיגוד עמלי התורה

מרכזי בן יחזקאל 5 רמות ב' י-ם

077-4701719

0799-444971

b023011269@gmail.com

או אצל רכזי הקהילות

להערות והארות בענייני האיגוד

וכן לתרומות, הנצחות וחסינות,

ניתן לפנות:

לדוא"ל: 3056213@gmail.com

או בטלפון: 052-7155120

לקבלת הגליון במייל

ניתן לשלוח בקשה לדוא"ל הנ"ל

כמו כן ניתן לתרום בעמדות

"נדרים פלוס" ברחבי הארץ

או בטל' 0799-444971

תחל שנה וברכותיה

'איגוד עמלי תורה' ומערכת 'בהתאסף' מברכים
את ציבור בני התורה די בכל אתר ואתר

ובראשם מורינו הגאון
רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א
נשיא 'איגוד עמלי תורה'

יחד עם שאר רבני ואברכי הקהילות,

פרנסי הציבור והגבאים המסורים

תזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה

מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

יחד עם כל בית ישראל

בברכת שנה טובה
והחתימה טובה



להצלחת ידידנו
ר' אברהם בן יהודית הי"ו
ברוחניות וגשמיות

בחסות:



יזמות ובניה MD

ונאספו שמה

ג

דבר המאסף.....

אסיפת זקנים | גזוזות מכבשונם של רבותינו זיע"א

הגאון רבי יעקב הלוי זצ"ל - ברכת שהחינו במוציא אחרים בתקיעת שופר.....

הגאון רבי אברהם מאנסאנו זצ"ל - גדולה תשובה שמקרת גזר דינו של אדם.....

הגאון רבי חיים פלאגי זצ"ל - חידושים על הרמב"ם הל' תשובה.....

הגאון רבי רפאל מאיר פאניזיל זצ"ל - בדין מין במינו אי חוצץ.....

דברי חכמים | מפיהם ומפי כתבם של רבותינו זצוק"ל

הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל - ביאור סוגית עשרון שחלקו (מנחות כד):.....

הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל - פסקים הנהגות ושמועות מתורתו.....

משפטי התורה | מורינו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

בענין הליכה בשבת על גבי אבנים משתלבות.....

מבי מדרשא - שאלות שנשלחו לבית ההוראה.....

בהתאסף ראשי עם | מפיהם ומפי כתבם של רבותינו שליט"א

הגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א - סימנא טבא בראש השנה.....

הגאון רבי יהושע ברכץ שליט"א - הכון לקראת אלוך ישראלי.....

הגאון רבי יהודה נקי שליט"א - בדיני תפילות הימים נוראים.....

הגאון רבי יוסף לסרי שליט"א - 'אתה נותן יד לפושעים'.....

הגאון רבי אריה שרבאני שליט"א - ענין חג הסוכות וארבעת המינים.....

הגאון רבי רחמים זיאת-קצין שליט"א - וידוי בהושענא רבא ושאר ענייני היום.....

הגאון רבי שאול מנג'ד שליט"א - קביעות יין בסעודות שבת ויו"ט.....

בעלי אסופות | מזירתם של רבני ואברכי בתי המדרש בהלכה ובאגדה

הרב שמואל עדס שליט"א - בדין טענה בהמלך המשפט.....

הרב מרדכי עטייה שליט"א - בשיעור השברים.....

הרב אוריאל גרינשטיין שליט"א - שלושה ספרים נפתחים בראש השנה.....

הרב מתתיהו גבאי שליט"א - בדברי רש"י דהולך ללמוד תורה פטור מסוכה.....

הרב חיים בן שטרית שליט"א - בדין קנין לקטן.....

הרב עמיאל ארבה שליט"א - בטעם פטור נשים ממצות סוכה.....

הרב רפאל ברוך פרץ שליט"א - דין עודן בידו להתיר המשך הטלטול.....

הרב אריאל מאיר שליט"א - סייגים במנהג בדיני ממונות.....

הרב יוחאי כהן שליט"א - בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן.....

עת לאסוף | מהנעשה והגשמע בקהילות הקודש.....

קסא.....

עת האסוף | ספרים חדשים מפרי עטם של חברי בתי המדרשות.....

קסח.....

תשרי ה'תש"פ

הגאון רבי יעקב הלוי זצ"ל מחכמי טיטואן

רבינו היה מגדולי החכמים שבעיר המעטירה טיטואן שבמרוקו, באמצע שנות הש' ובראשית שנות הת', והיה ראש הרבנים בעירו. כמעט ולא נודעו פרטים עליו, אך זאת נדע שהיה אחד מגדולי דורו, ובספרו בית יעקב כת"י שקיל וטרי ומפלפל כיד ה' הטובה עליו. בספרו בית יעקב הוא מחליף אגרות עם גדולי חכמי פאס דאז, ר' שאל סירירי זצ"ל, ר' יצחק בן זמרא זצ"ל ועוד. באחד ממכתבי הגאון ר"י ששפורטש זצ"ל (בעל ציצת נובל צבי) נמצא שכתב 'שמעתי מפי מורי נר"ו והראה לי קונדריסיו ופסקיו שכתב לרבני טיטואן אשר מאריות גברו, ותשובת הנשר הגדול כמוהר"ר יעקב הלוי ז"ל, אשר היה לגדול בדורו'.

רבינו היה מקובל גדול, ומכונה בכמה מקומות המקובל האלהי.

רבינו חיבר ספר בית יעקב שאלות ותשובות ב"כ, ועל אף שלא נדפס עד היום, החיבור מזכר רבות בספרי חכמי המערב החל בשנות הת"ק, ועד שנות הת"ר המאוחרות.

ידוע היה חיבור זה בידי החכם ר' יוסף בירדוגו זצ"ל ממקנאס, שהעתיק ממנו בספרו דברי יוסף. כמו"כ בשו"ת ויאמר יצחק יש ממנו פסק דין משנת תע"ו וחתום עמו הגה"ק רבי חסדאי אלמוזשנינו זצ"ל, וכפי הנראה תשובה זאת מתוך ספר תשובותיו 'בית יעקב' שעודנו בכת"י.

בספרי הפיוטים מחכמי המערב נדפסו ממנו כמה וכמה שירי קודש נשגבים.

רבינו נלב"ע בשנות הת' המאוחרות, ת.נ.צ.ב.ה.

תשובה זו שלפנינו העוסקת בברכת שהחיינו על השופר כשתוקע לאחרים, הינה אוד מוצל מספרו של רבינו שלא נודע, ומקורה בתוך ספר כונות לימים נוראים שבהעתקת החכם רבי חיים טולידאנו זצ"ל אב"ד סאלי (נפטר תקמ"ג). נראה שרבי חיים זה בצעירותו כששימש כדיין הרבה להעתיק חיבורי הקדמונים, וידועים כמה וכמה חיבורים בהעתקתו. בעריכת התשובה נפתחו ראשי התיבות והקיצורים, נוספו סימני פיסוק, ובוצעו חלוקה לקטעים ותיקוני לשון קלים.

תודתנו נתונה למכון "אהבת שלום" שנהגו בנו עין טובה, ומסרו לנו תשובה זאת מתוך כרך תשובותיו הערוך ומוכן בידם. כמו"כ ברכת תודה להרב מרדכי עובדיה שליט"א על השגת התשובה.

'האידינא דאיכא ב' יומי, יומא קמא קרינן וה' פקד את שרה כאשר אמר' (מגילה לא.).

פקידת שרה אמנו ולידתו של יצחק אבינו ע"ה, יום אורה וברכה כי נתמלא העולם כולו צחוק, אך על אף שאנו מחזיקים בזה שיום לידתו הוא בניסן קורים על לדתו ביום ר"ה, לפי שנס גדול כ"כ כי 'שרה עקרה אין לה ולד' ולא בית ולד, ואעפ"כ פלאי פלאות נעשו לה, אנו מחזיקים את אותו היום שנעשה לה הדבר, ליום ר"ה, כי בו פקד ה' את שרה באמת, אלא שבפועל לא נתגלה דבר זה אלא אחר זמן. לימוד גדול הוא לנו, כי הזורעים בדמעה ברינה יקצורו, והזורע הלוח ילך ובכה, מפני שאכן אינו יודע מה ילד יום, אבל אחר החורף והגשם, בשעת הקציר - בוא יבא ברינה. אך כל נטעה לחשוב שהרינה היא על הקציר בלבד, אלא אדרבה כל אותם הימים שהיה שרוי בדאגה, נהפכים לו לששון ושמחה.

כאז כן עתה, מחד שמחים על השנה החולפת לראות בעת הקציר והאסף, ומאידך מצפים אנו ומייחלים, גודל המשא אשר עמנו וקומתנו הרוחנית, שנה של רוחות עזות מחוץ לשדד את כרם בית ישראל, הן בכלל והן בפרט, ועינינו לי-ה, להעתיר בתחינה על השנה הבאה, למען נדע בסופה על שבתחילתה כבר נתבשרנו ונחתמנו לכל הטוב.

יהיו כל מעשינו לשם ה' ולתורתו, להגדיל בתי מדרשות וספסליהם, ובעיקר את המשתתפים והבאים לחונן את בית חיינו בגלותינו.

יהי ה' יהא בעזרנו להדריכנו בעבודתו באמת, ולעשות רצונו בלב שלם.

תזכו לשנים רבות נעימות וטובות.

העורך

הגליון הבא יצא לאור אי"ה לקראת חנוכה ניתן לשלוח מאמרים עד י' כסלו

תינתן עדיפות למאמרים בענייני חנוכה, עשרה בטבת, ט"ו בשבט ועניינים אקטואליים.

כמו כן ניתן לשלוח למערכת גנוזות מכתבי רבותינו זיע"א ומאמרים מרבותינו זצ"ל.

המערכת אינה מתחייבת להכניס כל מאמר, והדבר נתון לשיקול דעת העורכים. כמו כן המאמרים הינם באחריות הכותבים בלבד.

**בברכת התורה
מערכת בהתאסף**

ברכת שהחיינו במוציא אחרים בתקיעת שופר

וששאלת על מי שתקע כבר בר"ה לצאת ידי חובתו ובירך לשמוע קול שופר ושהחיינו, וחוזר לתקוע פעם שנית להוציא אחרים ידי חובתם שעדין לא שמעו התקיעה, אם צריך לברך שהחיינו כשתוקע לאחרים אם לאו, שנראה מדברי מהר"י קארו ז"ל בב"י אשר לו בטור א"ח סי' תקפ"ה דאפי' להרמב"ם מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפי' כשעושה אותה לאחרים, ומצוה זו קול היא שכן מברכין עליה לשמוע קול שופר.

תשובה. נלע"ד שאין לברך שהחיינו כשתוקע לאחרים, דברכת שהחיינו היא ברכה מיוחדת לעושה המצוה לעצמו ולא לאחרים כדמשמע מינה, וכך הוא פשטן של דברי הרמב"ם ז"ל פי"א מה' ברכות ז"ל, אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה לאחרים מברך קודם עשייתה אקב"ו לעשות, אבל אינו צריך לברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה לעצמו, עכ"ל. ואין לחלק בזה בין מצוה שיש בה מעשה לאין בה מעשה כי אם דיבור וקול, דמאי איריאי מעשה מקול ודיבור לענין שהחיינו.

ומ"ש הרמב"ם ז"ל¹ אחד העושה וכו' מברך קודם עשייתה, עניינא דמילתא קאמר, ולא למידק מינה לחלק בין עשייה לדיבור וקול², דאין טעם לחלק בהם כדאמרן, אלא כל שעושה אותה לאחרים אינו צריך לברך שהחיינו, וזה נ"ל לקוצר דעתי שאין לספק בו בדברי הרמב"ם כלל. ולא עוד אלא שיש ללמוד מדבריו שאפי' מי שתקע לעצמו ושכח או טעה ולא בירך שהחיינו, ובא אחר כך לתקוע לאחר שלא שמע אינו צריך לברך שהחיינו, שכ"כ אבל אינו צריך לברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה לעצמו, דמשמע בין בירך שהחיינו קודם כשעשה המצוה לעצמו בין לא בירך אינו צריך לברך עתה כשעושה אותה לאחרים, בין שעשה המצוה הזו מקודם לעצמו בין שלא עשה אותה קודם לעצמו.

ומה גם לדברי בעל תרומת הדשן ז"ל שאפי' הברכה של לשמוע קול שופר כתב בשאלה סי' ק"מ שמן הדין יש לברך החולה בעצמו³, כדמוכח מהתוקע לתוך הבור דמשום הכי תקנו לשמוע

א. הלכה י'.

ב. שם.

ג. ר"ל שאין לדייק ממש"כ הרמב"ם בדבריו אחד 'העושה', שהוא דוקא על מצוות דאית בו עשייה.

ד. בתרומת הדשן שם ונשאל, לגבי חולה שאינו יכול לבא לבית הכנסת בראש השנה עקב חוליו, וחבירו הבא מבית הכנסת ויצא יד"ח התקיעה מהש"צ שם, אם יברך לשמוע קול שופר, או שצריך החולה לברך. ואף דבריו הובאו בבית יוסף שם.

קול שופר ולא על תקיעת שופר⁴, אלא שבסוף דבריו כתב שאין נוהגים כן, אבל זה אינו כי אם לענין ברכת לשמוע קול שופר שבה היתה השאלה והתשובה ולא על ברכת שהחיינו⁵. **ואין** להקשות ולהביא ראיה מש"ץ שמברך שהחיינו ג"כ בקצת מצוות כגון בקרי[א]ת מגילה ובנטילת לולב להוציא ג"כ להקהל השומעים, דשאני התם דש"ץ מברך לצאת חובת עצמו ומוציא אחרים עמו באותה ברכה, אבל מי שכבר יצא כנידון דידן אין צריך לברך שהחיינו, דומיא דההיא דנשים לענין תקיעה שהן פטורות משופר דהוי מ"ע שהז"ג, וכתב בעל העיטור ור"ת וכמה גדולים שאחר שכבר תקע לעצמו לא יתקע להן אלא א"כ לא יצא כבר, שנמצא שתוקע להוציא את עצמו והן שומעות. ולכן נראה שהתוקע לאחר יברך לשמוע קול שופר בלבד כדברי הרמב"ם ז"ל שהוא תוקע ועושה מצוה לאחרים⁶, וברכת שהחיינו יברך אותה אותו שיוצא ידי חובתו עכשו בתקיעה, כן נראה לי לקוצר דעתי מדברי הרמב"ם ז"ל והאמת יורה דרכו⁷.

ה. יעוי' ברא"ש (ר"ה פ"ד סו"ס י').

ו. שאף שהתרוה"ד הוכיח שבאותה מידה שיוכל לברך החולה, יכול לברך אף התוקע, מ"מ אין זה אלא גבי ברכת התקיעה, ולא על ברכת שהחיינו.

ז. ואף שיצא יד"ח כבר, יכול לברך דהיא ברכת המצוות, וקיי"ל אע"פ שיצא מוציא (מדין ערבות).

ח. ולדינא אף שמצינו חלק מהפוסקים שפסקו כהרב עליון למעלה [ראה שו"ת מהר"י וייל (סימן ע"א), ובמטה משה (סימן תר"ז)], מ"מ רוב הפוסקים הסכימו לסברת הבית יוסף (וכן המנהג, מהר"י עייאש במטה יהודה סי' תקפ"ה) שיוכל לשוב ולברך שתי הברכות אף כשיצא ידי חובה, וגם הרמ"א פסק כן להדיא (שם ס"ב), וכן פסקו אחרוני זמננו ראה חזון עובדיה (ימים נוראים עמ' קטז), ובשו"ת תבואות שמש (או"ח סימן מ').

הרב נתנאל אביטל שליט"א

ירושלים

הגאון רבי אברהם מאנסאנו זצ"ל מחכמי פאס ובעהמ"ח מאה שערים כת"י ושא"ס ת"פ - תקמ"א

רבינו 'החכם השלם והכולל, מעיין המתגבר חן ערכו ושבחיו מי ימלל, ענוותן כהלל, נחל נובע מקור חכמה ומוציא לאור כל תעלומה, פלפלא חריפא, טינרא תקיפא, ולכל בני ישראל היה אור, לא פסיק פומיה מגירסיה הגאון רבי אברהם מאנסאנו זלה"ה (מתוך שבחיו בכתובות צאצאיו), מגאוני וחריפי העיר הגדולה לאלוקים 'פאס'. נולד אחר שנת ת"פ, לאביו 'איש נבון וחכם גרים באורייתא תדירא שפל ברך וענוותן' (כמובא בהקדמות לספריו), כהר"ר יהונתן זלה"ה למשפחת מאנסאנו המעטיירה, שהיתה משפחה של חכמים וסופרים במשך מאות שנים במרוקו. מינקות ממש, כשהיה אך כבן שש, עלה ונתעלה ורכש ידיעות בכל מקצועות תורתנו הקדושה, תוך שהוא מפליא את כל מכריו בהתמדתו ובחריפותו, והכל נוכחו כי עדין לגדולות.

בבחרותו למד בישיבת גדולי הדור ההוא אצל רבו 'נר המערב' רבינו שמואל בן אלבאז זלה"ה. ובשנת תצ"ז עבר שם הקדוש רבי חיים בן עטאר זלה"ה, ומשקיבל עליו רבי שמואל את עול הציבור, העביר את כל תלמידיו לרבי חיים, והיה לומד ומלמד עמם בישיבתם. ומהר"ח בן עטר היה מכהנו 'תפוח', כי בלע"ז הוא תרגום של 'מאנסאנו'.

הגאון רבי רפאל יהושע ציון סירור זצ"ל סיפר כי שמע מחכמי דורו, שבאיזה זמן כהו עיניו מראות, ויום אחד היה עובר בשוק והיה גוי אחד רוכב על גבי בהמה, והבהמה הכתה ברגלה במצחו של הרב ויצא דם ממצחו תכף ויאורו עיניו, ובאו יהודים לתפוס בגוי בעל הבהמה, ואמר להם הרב: 'הניחו אותו, מן השמים שלחוהו לבוא תרופה על ידו'.

שקידתו בתורה היתה להפליא, ויחד עם זאת זכה שנתאחדו תורה וגדולה על שולחנו, והזכירוהו חכמי דורו לשבח 'על שהוא מהנה ת"ח מנכסיו, וחסד לאברהם כל ימיו במתן בסתר'. וכשרצו קצת מהקהל לתובעו לפרוע המס כשאר העשירים, כתבו חכמי המערב פסק דין על פי בירור מדוקדק של תלמידיו וחכמים נוספים עמם, לפוטרו מן המיסים כדין ת"ח. 'החכם הנזכר שקוד ללמוד וללמד, וידי רב לו במלחמתה של תורה, לחבר חיבורים כיד ה' הטובה עליו, לא ימיש מתוך האהל זולת לסעוד ולקנות מה שיצטורך לו ולאנשי ביתו, ואף אם היה בא אליו לבית המדרש שום אדם על איזה, לא היה פונה מעסק התורה, ואפילו באותה שעה הספר נשאר לפניו פתוח עד שמדבר עמו בקצרה וחוזר ללימודו'. מתוך פסק זה, עולה כי לרבינו היה שם ותהילה כאחד הגדולים, וכי כל גדולי הדור העריכוהו בהערכה עצומה.

כל חייו סבל יסורים קשים ומרים, וכפי שהעיד רעו הגאון רבי משה מאימראן זצ"ל בהספדו עליו: 'עם היות שכל ימיו היו יסורין, לא זז מחבבה'. וכך אכן כתב רבינו על

עצמו בהקדמתו לספרו 'פתחי עולם': 'מוכה אלהים ומעונה וחציו בי ירה, איש מכאובות וידוע חולי כי מכל צרה ניגש, והוא נענה מזעם ועברה, סבוני גם סבבוני כתרונני בעטרה, איש שהכל בו מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה'.

אך למרות הכל, באופן פלאי ולמעלה מגדר הטבע, היה רבינו מחדש נפלא וזכה לחבר עשרות ספרים נפלאים ומיוחדים, אלפי עמודים (למעלה מ-10,000) גדולים כתובים בכתב ידו, בהם העלה את רובי תורתו העמוקה והרחבה מני ים, וכפי שכתב רבי יוסף בן נאים זלה"ה, תושב עירו של רבינו כמאה חמישים שנה אחרי: 'הניח אחריו הרבה חיבורים אשר יתמה האדם ויתפלא, שאפילו אם היו מאתים שנה אי אפשר לגומרם גם בהעתקה, ורוב חיבוריו הנם תחת ידי מסודרים ומועתיקים על נכון כדפוס ממש, וכולם עשה להם הקדמות בלשון צח, ויש מהם שנתיישן כתב שלהם עד שנמחקו האותיות'.

מבניו של רבינו שמצאנו הם ר' שמואל 'החכם השלם והוותיק עטרת זקנים', 'מעייין גדול ומכריע האמת בביהמ"ד', ואחיו החכם השלם ר' יעקב, ובנותיו חפציבה וריינה.

רבינו נלב"ע בשנת תקמ"א. והספידוהו חכמי דורו, וכבר נדפס הספדו של ר' משה מאימראן זצ"ל עליו.

מתוך כת"י של רבינו הידועים לנו, שני ספרים עצומים מתורת רבינו נשתיירו לפליטה בצורה מיטבית, [השאר נמצאים בצורה קטועה וחרוכה], האחד הוא ספר **'מאה שערים'** המונה כ-700 עמ' גדולים, סובב הולך על חלק מהשערים הנאמרים בבקשות למוצ"ש ובקדיש של הימים הנוראים, שערי אורה, ברכה, וכו', וחלקו שערים חדשים, כמו שערי השבת, מחיית עמלק, מחיית המן וכו', ובכל שער כללי כמה וכמה שערים פרטיים. והשני ספר **'פתחי עולם'**, דרושים נפלאים ומתוקים במוסר, המונה גם הוא כ-700 עמודים, וכפי הנראה מהקדמתו הנפלאה לספר בה תיאר את צבא ימיו בשיר על סדר הא' ב' כתבם בימי זקנתו.

עתה קמנו ונתעודד להוציא לאור חלקים מתורתו, באופן שיד כל אדם תמשמש בהם, בהנגשה קלה וברורה, ותורה תחזר אחר אכסניה שלה.

לפנינו דרוש נפלא על כוחה של התשובה, מתוך כתב היד של ספרו הגדול **'מאה שערים'** מן השער הקרוי **'שערי תשובה'** העוסק במעלת התשובה, ממנו עולה כח לפולו העצום של רבינו, תוך שהוא מתבל את הדברים בלשון מליצית כדרכם של חכמי הזמן.

א. וכפי הנראה מניינם של השערים הקטנים עולה למאה, כשם הספר.

גדולה תשובה שמקרת גזר דינו של אדם

א) ר"ה (טז): ואמר רבי יצחק, ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה. צדקה, דכתיב וצדקה תציל ממות, צעקה, דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצקותיהם יוציאם, שינוי השם, דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, וכתיב וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן, שינוי מעשה, דכתיב וירא האלהים את מעשיהם, וכתיב וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה. ויש אומרים אף שינוי מקום, דכתיב ויאמר ה' אל אברם לך מארצך, והדר ואעשך לגוי גדול.

קול אומר קרא ואמר מה אקרא, קול מחצצים בין משאבים שם יתנו צדקות י"י צדקות פרזונו בישראל, אז ירדו לשערי עם ה', שערי תשובה לא ננעלו מהם, להגיד לבני ישראל עלילותיו, ותשובתו הרמתה בשיר למעלות אשר לה במעלות אח"ז אשר אח"ז צדיה היטב דרכו וטהר ידים יוסיף אומץ, לבד הגדלות אשר ראו עיניך שבע השבלי"ם הטובות העולות בקנה אחד בדרוש שלפני זה, בריאות וטובות אשר ראו עיניך, ועד אחריו במעלות בית חורון, זאת תורת העולה, היא העולה אשר חכמים יגידו, במסכת ר"ה (יז), וז"ל:

אמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שמקרת גזר דינו של אדם, שנאמר השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו. אמר ליה רב פפא לאבבי, ודלמא לפני גזר דין, אמר ליה, ורפא לו כתיב, איזהו דבר שצריך רפואה, הוי אומר זה גזר דין. מיתבי, השב בינתים מוחלין לו, לא שב בינתים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו, לא קשיא, הא ביחיד הא בצבור. מתיבי, עיני ה' אלהיך בה, עתים לטובה עתים לרעה. עתים לטובה כיצד, הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה, ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהן. להוסיף עליהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה. אלא הקדוש ברוך הוא מורידן בזמן על הארץ הצריכה להן, הכל לפי הארץ. עתים לרעה כיצד, הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בראש השנה, ופסקו עליהן גשמים מרובין. לסוף חזרו בהן, לפחות מהן אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה. אלא הקדוש ברוך הוא מורידן שלא בזמן על הארץ שאינה צריכה להן. לטובה מיהא ליקרעה לגזר דנייהו ולוסיף להו, שאני התם דאפשר בהכי.

ב) הנה הרי"ף ז"ל הקשה בזה המאמר, וזה לשונו: ויש להקשות:

א' - היכי יליף מקרא דהשמן לב העם הזה דמבטלת גזירת דינו, דאי משום דכתיב ורפא לו דילמא ורפא לו הוא מחמת העון שלא יהיה חקוק בעצמותיו, אבל מ"מ אם נגזר עליו אז הוא יבואנו כי אין אחר גז"ד כלום.

ב' - למה הביא תחילת הפס' השמן וכו', והיל"ל ושב ורפא לו.

ב. בדרוש הקודם הביא רבינו שבע מעלות לתשובה וקראם 'שבע שבלי"ם הטובות', ושבלי"ם נוטרי' שב לי"י.

ג. הוא רבינו יאשיהו פינטו זצ"ל, מחבר פירוש 'הרי"ף' על העין יעקב.

ג' - מה שכתבו התוס' בדיבור קטן: ושב ורפא לו סליחת העון קרי רפואה כדאי' במגילה. וקשה לי טובא דאדרבא פירשו התוס' פירוש זה לעורר ולחזק מה שהקשיתי כיון דרפואה היא סליחת העון, מנ"ל דמקרת גז"ד, ובשלמא אם התשובה מקרעת גז"ד היא רפואה החולי נוחא, שהחולי שנגזר עליו התשובה מקרעת אותו, אבל אם הוא מחילת העון כאשר פירשו קשה, ודבריהם צ"ע.

ד' - מה שהקשה בגמ' ודילמא קודם גז"ד, היכי ס"ד לומר כן, דאי הרפואה אינה מועילה אלא לקודם גז"ד, ולאחר גז"ד אינה מועילה, ואז אף אם יעשה תשובה אינה עומדת, למה הוצרך ה' לומר השמן וכו', ואם ברצונו ית' שלא יקבלם בתשובה יגזור הגז"ד ואף אם יעשו תשובה לא יקבלם וכו'.

ה' - מה שתירץ, ורפא לו כתיב, איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גז"ד, ודילמא רפואה היא סליחת העון כמ"ש התוס'.

ו' - אמאי אומר ושב ורפא לו כתיב, דהיה מספיק לומר איזהו דבר שצריך רפואה וכו'.

ז' - מה שהק' השב בינתים מוחלין לו, דאטו אנן בסליחת העון קיימין והא פשיטא דבתשובה יכפר וכו', וא"כ מה מקשה ממחילת העון, ואי מקשי במכ"ש שאם המחילה לא תועיל לו אחר שלא שב בנתיים, כ"ש שלא תועיל לו לקרוע גז"ד, א"כ למ"ד אינה מקרעת גז"ד יקשה.

ח' - מה שתירץ כאן ביחיד כאן בציבור, הגם שיש בכח הציבור יותר מן היחיד, מ"מ דווקא לגבי מחילת העון ולא לגז"ד. אלו קושיותיו ז"ל, עיין ביאורו.

ט' - אני אוסיף עוד להקשות קושיא גדולה, כי אם [מקרת] (ה)גז"ד הוא לרפאות ממכאובים העונשים הבאים על האדם, הנה אין צריך עד ומופת ע"ז, דהרבה מקראות מוכחי ע"ז, ארפא משובתם אוהבם נדבה, שובו בנים שובבים ארפא משובתכם, ואם אלו רפואות מחילת העון א"כ גם ושב ורפא לו מחילת העון נמי, ועוד הרי מקרא מלא דיבר הכתוב, לכו ונשובה אל י"י כי הוא טרף וירפאנו יך ויחבשנו, הרי כי התשובה מרפא מהמכות, ואם נאמר דאלו דברי ישראל, אבל ה' אפשר שלא יקרע רוע גז"ד, הרי מקרא כפול ומכופל, החפץ אחפץ מות הרשע כי אם בשונו מדרכיו וחייה, ובתורה כתוב, כי יבואו עליך הקללה וכו' ושבט עד ה' אלהיך וכו' וברכך וכו', וכיצא באלה שלמים וכן רבים מוכיחים ע"ז, וא"כ מה חידש ר"י באומרו גדולה תשובה שמקרת גז"ד של אדם, וגם לא הביא כי אם מזה הפסוק השמן וכו', וגם קושית רב פפא לאביי ודילמא קודם גז"ד, והרי כמה קראי מוכחי דאף אחר שבאה הרעה אליהם הנה התשובה מקרעת גז"ד.

י' - ועוד בה עשיריה, אמאי אמר לשון שמקרת גז"ד של אדם, ולא אמר כמ"ש האמוראים ביומא, גדולה תשובה שמביאה רפואה לו ולכל העולם, גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם, ואמאי אפקה בלשון מקרעת גז"ד ש"א.

ג) ואשר אפשר לומר בכוונת דברי ר"י הוא במה שצריך להודיען קושט אמרי אמת, כי הנה ודאי שהתשובה היא מרפאה מכל מיני חולי ומכאוב אשר כבר באו על האדם ולזה אין צריך

עד ואות ומופת, כי דבר זה כתוב בתו' [רה] ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים אין מספר, וע"ז לא הוצרך ר"י לאשמועין דפשיטא הוא, ומה שהוצרך ר"י ללמדנו הוא קודם בוא היסורין על האדם אלא שנגזר גז"ד ויצא דבר מלכות שראוי אדם זה לעונש כו"כ, ואף שנמסר הפס"ד וניתן לשליח הנפרע מעמו ישראל אלא שעדיין לא הגיע זמנו לבוא העונש ההוא, הוא אשר הוצרך ר"י לאשמועין שאף זה הפס"ד גדולה תשובה שמקרתו, ואל תתמה על החפץ ותאמר הגם אף שבאו יסורין על האדם הנה היא מרפאה התשובה, כ"ש וק"ו קודם בואה. הנה לא מחכמה שאלת על זאת, כי הנה מי שבאו עליו כבר יסורין, רצון המלך נעשה ודברו אשר יצא מפיו ונחתם בטבעת המלך לא ישוב אליו ריקם, וכבר נח רוגזיה בבוא אליו היסורין אף אם לא נשלמו בו כולם כל הכתוב בפס"ד, מ"מ הנה נח רוגזיה מעט של הקב"ה ובתשו' הוא מוחל ומרפא מכאן ולהבא, אבל אם דבר המלך נכתב ונחתם בטבעת המלך וישוב אליו ריקם ומתקרקע הפס"ד קודם אשר יעשה המשפט הכתוב, הנה זה הדבר קשה עד מאד כנראה שאין בדבריו ובפסק דינו כלום, כי לכך נקרקע ולא נעשה הדבר וחמת המלך תבער בו כאש תבער יער אחר שלא נעשה דברו, כדכתי' ויאמר המלך תלוהו עליו, ואף אחר שיצא דבר מלכות מלפניו לתלות את המן, הנה לא שככה חמתו עד אשר יצא הדבר לפועל ויתלו את המן ואז חמת המלך שככה, וכן פינחס בקנאו את קנאתי בתוכם בפועל, ותעצר המגפה.

והוא מקרא שכתוב 'והוא רחום יכפר עון ולא ישחית', והנה לא מלבד הרחמנות אשר הוא רחום יכפר עון ע"י שיחזור אדם בתשובה בעוד עליו היסורין ולא ישחיתו וימות לשחת, כי ירפאו ע"י התשובה אשר ויפתוהו בפייהם, אלא שעושה דבר גדול מזה שהוא **'והרבה להשיב אפוי'**, כי לא מבעיא אם כבר נח רוגזיה של הקב"ה והתחילה הגזירה שלו נעשית דהוא רחום, אלא אף אם לא נעשית עצתו ית' ששלח שלוחין לענוש בני אדם והמה אף וחמה משלחת מלאכי רעים של הקב"ה, הנה בשוב האדם הנה יתברך שמו והרבה הרחמנות עד למאוד כדי להשיב אפוי ולא יעשה שליחותו הפס"ד אשר בידו, **ולא יעיר** על האדם **כל חמתו** לא מינה ולא מקצתה וזה ודאי לרוב רחמיו וחסדיו.

(ד) מעתה חידוש גדול אשמועין ר"י באומרו גדולה תשובה שמקרת גז"ד של אדם, אף אם עדיין לא נעשה דבר מה מהפס"ד לשתאמר נח רוגזיה ית' שמו, אפ"ה לגודל התשובה הנה היא מקרת אותו הפס"ד ל"ב קרעים.

ומביא ראיה לזה ממקרא שכתוב 'השמן לב העם הזה' דווקא, ולא ממקראות האחרים, וגם לא מסיפא דקרא ד'ושב ורפא לו' אלא מרישא דקרא, והוא במה שנקדים לך מאז"ל כי אין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה בגזור ה' עונשין על האדם, כי אם מעיקרא אף שנגזר על האדם ונכתב ונחתם בטבעת המלך, הנה תחילה מביא יסורין על אומות העולם כדי שישבו ישראל כדכתי' 'הכרתי גוים נשמו פינותם אמרתי אך תראי תקחי מוסר', ואי לא שבו הנה יד ה' הויה בממון, ואם לא שבו הנה יד ה' בבנים, ואם לא בגופו ממש.

והוא [מ]אמר הנביא בשליחות ה': **'לך ואמרת לעם הזה, שמעו שמוע ואל תבינו, וראו ראו ואל תדעו'**, שהכוונה לומר, הנה שלחתי לכם ע"י עבדי הנביאים שכבר נגזירה הגזירה עליכם, ואפ"ה 'אל תבינו' לקום לשוב בתשובה קודם תצא הגזירה לפועל ותהיו מקרעים הפס"ד, וגם 'וראו ראו', כי אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים הכרתי גוים נשמו פינותם, וגם ראיתם אשר עשיתי בממון וכדומה קודם בוא הגזירה עליכם ועל בניכם, ואתם אין אתם יודעים מזה כלום, כי אתם אומרים לא הרעה תבוא עליהם כלל, לפיכך אחר שלא קמו לקרוע הפס"ד אשר יבוא עליהם קודם בואו עליהם, כי ראו סימנים בדוקים ומנוסים כי נכתב הפס"ד עליהם כי התחילו השלוחים לצאת ולפרוע, וכמאמרם, אם רואה אדם שיסורין באים עליו, דקדקו בלשונם ואמרו 'באים' ולא 'באו', ר"ל שממשמשים ובאים, הן באומות הן בבנים וכו', הנה יפשפש במעשיו לאתור ליקרע הפס"ד, ואלה לא עשו כך, ולא קמו לקרוע מעליהם הפס"ד, הנה **'השמן לב העם... פן יראה בעיניו'** המכות אשר באו פעם אחרת בגוים או בממון, או **'באזניו ישמע'** מפי הנביא, **'ולכבו יבין'** כי על כך יצאו השלוחים והתחילו בפורענות והוא לא שב פעמים שלש עם גבר, לכך גם בפעם הזאת אודיעם את ידי ואת גבורתי והשמן לב העם ואזניו הכבד ועיניו השע שוב מלראות עד אשר יבואו בהם היסורין ממש בגופם ואז חמת המלך שככה, מלכו של עולם, יען אשר לא נעשית עצתו מהרה לקום ולקרוע גז"ד בפעם הראשונה, דאז היה הוא ית' **'ושב ורפא לו'**, והיינו קריע' גזר דינו.

וע"ז מקשה רב פפא לאביי וא"ל, ודילמא קודם גז"ד, כי אינו נגזר על האדם שום רעה אלא שמקודם גז"ד של אדם עצמו, הנה י"י משליח השלוחים להלקות הגויים והממון והבנים קודם גז"ד של אדם, כדי שייבין ויקום ויעשה תשובה ושב ורפא לו.

(ה) והשתא א"ש מה שכתבו התוס' 'ושב ורפא לו - סליחת העון קרי רפואה', ר"ל הן לסברת רב פפא דאמר לאביי דקרא קודם גז"ד, הן לסברת ר"י, בהכרח אחר דעדיין לא באו יסורין על האדם אלא רואה אותם באחרים בעינו, הנה לא שייך לומר ושב ורפא לו, דאין לו מה לרפאות, אלא דרפואה דהכא סליחה היא כדאמרינן בריש הקורא את המגילה. אלא דנקטו דבריהם בדברי רב פפא ולא בדברי ר"י, כי לדברי ר"י אף שעדיין לא באו על האדם יסורין, מ"מ סובר בבואם על הגוים כבר נגזרה גזירה, ואפשר שלהכי קרי ורפא ממש', דכי עומד לבילה אין בילה מעכבת בו וכגבוי דמי, ולכך נאמר סליחה בלשון רפואה, אלא אף לדברי רב פפא המקשה ואומר קרא מיירי קודם גז"ד, דאז לא שייך רפואה כלל לשנאמר כגבוי דמי, אפ"ה רפואה דהכא סליחת העון היא כדאמר' במגילה, וא"כ הדרי' לקושיין ודילמא קודם גז"ד אז ושב ורפא לו, והיינו סליחת העון דעדיין לא נגזר דינו של אדם אף שהתחילו השלוחים לצאת על הפורענות, אבל לאחר

ד. ר"ל, דאף לר' יוחנן קאי על סליחת העון, אלא שלא הוכרחו התוס' לפרש כך בר"י, דשפיר י"ל דקאי על העונש שעתידי לבוא, ורק בר"פ שהק' דאולי מיירי לפני גז"ד, הוקשה להם א"כ מאי ורפא, ומוכרח דקאי על סליחת העון.

גז"ד של אדם אף שעדיין לא באו בו אלא באחרים, אימא דכתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך אין להשיב, עד אשר ועשה משפט כתוב, ונימא דלהכי מלקהו תחילה בהקל קל, תחי' בממונו ואח"כ בבנים, ולא בשביל שיקום ויעשה התשובה הוא מקדים ומלקהו כדי לקום ולקרוע הגז"ד, דאין להשיב אחר אשר נכתב בטבעת המלך, וע"ז השיבו וא"ל הנה אם הוא כדברך, לא יוציא המחילה בלשון רפואה, אף שבעלמא במגילה דרפואה מקרייא מחילה, הנה בכאן דאיכא למיטעי לא יוציאנה בלשון זה 'ורפא לו', דהיל"ל וימחול לו, ומדהוציאה בלשון רפואה אמור מעתה איזהו דבר שצריך רפואה, הוי אומר זה פס"ד אף שעדיין לא באו בו היסורין, והיינו דאמר וייתר בלשונו 'ושב ורפא לו כתיב', לומר דבכאן לא היה לו לו' [מ]ר ורפא אלא וימחול לו, ואז נבין דלאחר גז"ד אינו מתקרב, אבל עתה שנא' בו ורפא, הורה לנו שאין זה מחילת העון על קריעת גז"ד שהוא כמי אשר רפא ירפא כל נגח[ע] וכל מחלה.

ואח"כ חוזר להקשות, השב בנתיים מוחלין לו, לא שב בנתיים אין מוחלין לו, ואפי' הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו, ואחר שאין מוחלין לו אפי' הביא הקרבן עמו, כ"ש וק"ו שאין קורעין גז"ד שהוא דבר קשה עד מאד כי כתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך אין להשיב. ומשני הא ביחיד הא בציבור, ר"ל דהא ברייתא איירי ביחיד ואפי' במחילה בעלמא, ליחיד דווקא בימים שבנתיים אבל בשאר הימים לא, ואלו צבור אפי' לקרוע גז"ד ואפי' בשאר הימים נמי הן אל כביר לא ימאס.

ו) וחזר והקשה, מתיבי, תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה, עתים לטובה עתים לרעה וכו', והנה אפשר לומר דמהיכא משמע ליה מהאי קרא שיהיה כך לטובה ושיהיה כך לרעה אם לא מסברא אומר זה, וכנראה שהוא קובע דרשתו ע"פ זה.

ואפשר לומר דהנה פרשה ראשונה שנאמרה לפני הפסוק מדבר ביראת ה', כדכתי' ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וכו', ואחר גמר הפרשה של יראת ה' שהיא העיקר בעבודת ה', אמר אחריה כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא וכו', ארץ אשר י"י אלהיך דורש אותה, לומר כי לכך אני מזהיר אתכם על היראה ליראת את ה', הטעם כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה וכו' הנה היא למטר השמים תשתה מים מאת ה' ולא ברגליך, וטעם הוא לזה אשר היא תלויה בידו ית' ולא למטר השמים ולא כארץ מצרים, הטעם כי ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה והיא תלויה בידו, הטעם הוא כי תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה, כי אף שכל העולם נידון בר"ה וכמו שהוכיחו נמי מכאן כי בראשית השנה גוזר מה יהיה באחרית השנה, הנה מ"מ 'עד' אינה מדוקדקת כ"כ לפי דרשתם שבר"ה מה יהיה בסופה, אבל כשנדרש בו זאת הדרשה נמי יבוא הכתוב כולו על נכון, דהיינו דרשת רז"ל דבר"ה נגזר מה יהיה בסופה אם יהיו כולם צדיקים מתחי' השנה עד סופה, ופעמים עיני י"י אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה תמיד הוא דן אותה מראש ועד סוף, דלהכי אמר מלת 'ועד', לדרוש נמי שפעמים עינו בה לדון אותה מראש וע"ס, והיכי דמי, אמר הפרשה

אחרת סמוכה לה ונראית, **והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי** וכו', לו' [מ]ר כי לפעמים עתים לטובה ועתים לרעה, עתים לטובה הוא כי אם נגזר בר"ה גשמים מועטים אחר שלא היו ישראל ראויים, הנה והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי **אשר אני מצוה אתכם היום**, כי לכך הקדמתי לכם פרשת היראה ואמרת ליכם שארץ שאתם באים שמה לרשתה היא תלויה במטר השמים 'מידי היתה זאת לכם', כי מפתח הגשמים בידו ית' לומר אם תהיו רעים וחטאים בתחי' השנה ופסקתי לכם גשמים מועטים, הנה והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי וכו', הנה לבטל הגזירה א"א שכבר נדרשת שמר"ה נגזר מה יהיה בסופה, אלא שאני עושה תיקון לכם באחרית שנה כאילו פסקתי לכם עתה גשמים, והיינו במה ש'ונתתי מטר ארצכם' כאילו פסקתי לכם עתה גשמים, והיינו במה **שונתתי מטר ארצכם** לא אתן אותו אלא **בעתו** וזמנו, ולא להפסד אלא על הארץ שצריכה להם, כדי **שואספת דגנך** וכו', אשר הם צריכים למטר. ופעמים לרעה הנה אם יהיה מראשית השנה נגזר בסופה שיהיו מרובים אחר שהיו ישראל ראויים, הנה **השמרו לכם** שאם יפתה לבבכם ותחזרו ותסרחו, הנה ית' שמו אותה שעה לבטל הגזירה א"א, אלא **ועצר את השמים ולא יהיה מטר** כשתצטרך האדמה לתת את יכולה בעת ובזמן ההוא, או יקדים או יאחר ונמצא שהוא כאילו דן אותם בסוף השנה.

וע"ז מקשה לטובה מיהא לקרעיה, דבשלמא לרעה לא לקרע דלא מצינו שאמר הקב"ה מזה טובה וחזר הימנה, לבד זאת אשר אמר וממקדשי יתחלו כדאיתא בשבת (נה.) ע"ש, ואחר שכן א"א לחזור בו על הטובה, אלא שהוא נורא עלילה על בני אדם והוא מסיבת מהתפך בתחבולותיו לפעלם והוא מצוה אותם להיותם על פני תבל ארצה שלא בזמנם, אלא לטובה מיהא לקרעיה שהרי מצינו מקרא מפורש וינחם ה' על הרעה, ומשני שאני התם דאפשר בהכי.

מכון 'קדם - אוצר גאוני ספרד'
ירושלים

הגאון רבי חיים פלאגי זצ"ל

רב אב"ד ור"מ אומיר, ובעהמ"ח 'מועד לכל חי' כף החיים' וש"ס
תקמ"ח - תרכ"ח

ענק הדורות מרנא ורבנא רבינו חיים פלאגי זיע"א, (י"ז טבת תקמ"ח - י"ז שבט תרכ"ח), בן הגאון רבי יעקב פלאגי ז"ל, ובן בתו של מרנא אור היר"ח הראשון לציון רבי יוסף רפאל חזן זיע"א בעהמ"ח 'חקרי לב', מצאצאי הגאון רבי דוד חזן ז"ל בעל ה'חזה דוד' והגאון רבי יוסף חזן ז"ל בעל העין יהוסף. כיהן פאר כרב אב"ד ור"מ קרית מלך רב אומיר יע"א, והיה ראש לאריות בדור דעה תקיפי ארעא אשר משאתם יגורו אילים. [תולדות הגר"ח זצ"ל הכתובים על ידי עצמו כונסו לספר 'מפיו אנו חיים' בהוצאת מכון ירושלים (ירושלים תשע"ד)].

בין רובי חיבוריו אשר נותרו לפליטה אחר השריפות הגדולות שהיו בעירו, נתבצר מקום לחיבור שלם סובב הולך על דברי הרמב"ם בשם 'חיים ומלך', ונדפס לראשונה באומיר בשנת תרל"ט 'אשר גדלו המלך' סימן.

לבד חיבורו זה על הרמב"ם, היה רבינו עושה ומעשה לטפל בהוצאת והדפסת הספר 'הר המור' על הרמב"ם לגיסו הגר"ח רחמים נסים משה רבי ז"ל, כשהוא מצריך את הגהותיו בשם 'חיים מדבר'.

רבינו נקט בספרו 'חיים ומלך' דרך קצרה, ולשונו לשון ערומים מועט המחזיק את המרובה, ופעמים רבות כתיבתו כחותה על הגחלים ומראה מקום הוא ותן לחכם. בחיבורו זה שיקע ציונים רבים לספרי חכמי הדורות שקדמו לו, ובעין טובתו הראה מקום גם לחיבורי חכמי דורו.

ועת כנוס חידושי הרבים של רבינו על הרמב"ם ונושאי כליו המשוקעים בין רבבות דפי כתיבותיו, ולהביאם בפני הלומדים כשהם מעוטרים בעטרת זהב גדולה, ציונים ומראי מקומות, הערות והשלמות. באשר רבים מהספרים אשר ציין אליהם נדירים מאד, ויש אשר הציון שהוקבע אליהם לא ישיגנו המעיין, באשר כבר נדפסו במהדורות חדשות והראשונות ספו תמו. וחכמה ומלאכה כבירה היא. [לאחרונה יצאו לאור בס"ד במסגרת מכון 'קדם' הספרים: 'חיים וקיימים' תורת רבינו על מגילת אסתר, 'ברית חיים' על עניני ברית מילה, ו'חיים ושבע' על סדר ברכת המזון].

לפנינו נדפסים לעת עתה חידושי רבינו על תחילת הלכות תשובה, בעריכת חו"ר מכון 'קדם - אוצר גאוני ספרד' שליט"א, פעיה"ק ירושלים ת"ו, בתוספת הערות והארות נכבדות, מראי מקומות וציונים רבים, להגדיל תורה ולהאדירה.

חידושים על הרמב"ם הל' תשובה

פ"א הל' א':

"וכן החובל בחבירו והמזיק ממנו, אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר (במדבר ה, ו) מכל חטאת האדם".

כס"מ:

"וכן החובל וכו'. משנה בב"ק סוף החובל (צב, א), אע"פ שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה. ומ"מ מאי דמפיק לה רבינו מכל חטאות האדם, צ"ע היכא מייתי לה".

"תולדות אדם ח"א לר' זלמן ז"ל¹ [דף כח] ע"ב, ואות היא לעולם ח"א אות צג". (חיים ומלך)

א. ולשון רבינו בסדר תיקון כרת (תוכחת חיים פר' כי תשא): 'ילמדו בס' הזוהר הקדוש ותיקונים, וזוהר חדש ומשניות, ומחצות הלילה ואילך יאמרו קריאת שמע ותיקון חצות, וגם ילמדו בספר הרמב"ם הלכות תשובה והלכות שגגות והלכות בית הבחירה, והכל לפי העת והזמן' וכו'.

'מנהג נכון ללמוד ליל הושענא רבא בהלכות תשובה להרמב"ם' (ס' מועד לכל חי סי' כ"ד אות י' בשם השולחן גבוה סי' תרס"ד).

ב. 'להגאון האדם הגדול רבי זלמן' (-לשון בן רבינו הגר"ח יצחק ז"ל, יפה ללב ח"ב או"ח ס' תעה אות ו).

ג. ושם כתב דמקור הך דרשא בספרי. ובס' המאיר לארץ (שם) העיר דכ"ה בספרי זוטא (במדבר ה, ה), [וכן דרך הס' תולדות אדם לציון לספ"ז (-שם)]. ושם: מכל חטאת האדם, ממה שבינו לבין חבירו, על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע. וכ"כ הבני בנימין (שם) בשמו. וקדם בזה מהר"א אלפנדארי (מרכה"מ): אישתמיט מיניה מש"כ רבינו ז"ל בס' מנין המצוות עשין עג, [ושם: שציונו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל ית' וכו', ושם נאמר ג"כ מכל חטאת האדם, ממה שבינו לבין חבירו על הגניבות ועל הגזילות ועל לשון הרע]. ששם ביאר רבינו ז"ל כל מה שכתב כאן בס' היד, והוא מן המכילתא הובאה בילקוט פר' נשא על שם ספרי זוטא. ועיין בס' החינוך ובס' קרית ספר ובס' משכנות יעקב (דף רז ע"ג) ובס' ישרש יעקב (דף קנב ע"ב). וכ"כ הרב הפרד"ס (רבי רפאל פנחס יהושע די שיגורה) זיע"א (ס' אות היא לעולם שם) בשמו. וכ"כ היד איתן דזה הוא מקור דברי הרמב"ם.

והרמב"ם (להלן שם פ"ב הל' ט') כתב: עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצה, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאלו ממנו שימחול לו. ע"כ. ולא הזכיר הכתוב דמכל חטאת האדם. וביאר בס' תולדות אדם דבכל חטא יש ב' חטאים, למקום ולחבירו, והכא מיירי מתשובה למקום והוידיזי לפני ה', ולכן העתיק לשון הספ"ז 'שנאמר מכל חטאת האדם', ולהלן איירי הרמב"ם מענין תשובה לחבירו, ואינו מזכיר לשון וידיזי כי אם לשון מחילה, דאע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו, ודין זה מקורו ממתני' (ב"ק שם), ועל כן לא הזכיר הכתוב דמכל חטאת האדם.

ד. ושם (סוף אות צג): ואת זה ראיתי שם (מרכבת המשנה שם) שכתב בסוף דבריו 'מקרא דכל חטאת האדם לא יליף כי אם לחובל בחבירו', עכ"ל. ואחרי המחילה רבה יש לדקדק במש"כ 'לא יליף וכו'', כאילו הם דברי הרמב"ם ז"ל, והם דברי המכילתא, ומשם כתב הרמב"ם ז"ל אלה הדברים אשר דיבר משה, ואין כתב דמקרא

הל' ב:

"אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות".

כס"מ:

"קשה לי דהתם (שבועות יב, ב) משמע דלרבנן אפי' עבר אעשה אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר, ולרבי אפי' על החמורות מכפר בלא תשובה חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר בריתו בבשה, וצ"ע".

עיין למרן בכס"מ מה שהקשה בזה, ועיין בס' אמרי שפר לכמוה"ר נפתלי אשכנזי ז"ל 'בהקדמתו דף י ע"א יעו"ש', ולמרנא בס' מקראי קדש".

דמכל חטאת האדם לא יליף וכו' כאילו הם דברי עצמו, ודו"ק. [ובתו"ד שם: ועיין מש"כ אצלי בדרוש לשבת תשובה אשר דרשתי בקהל קדושים תוכיח עיה"ק ירושלים תובב"א בשנת התר"י ליצירה, הוא ברחמי וחסדיו יזכנו להוציא לאור תעלומה ולאדפוסיה"ה א"ז תורה, כן יהי רצון אמן].

ה. והלח"מ תירץ דנראה דהרמב"ם מפרש דברי המקשה כן, האי עשה היכי דמי, אי דלא עביד תשובה א"כ כל הני דמתני' נמי דלא עבד תשובה, דבחד גוונא מיירי מתני', וא"כ קשה דעל החמורות מאי מכפר היכא דלא עבד תשובה, הא זבח רשעים תועבה, אבל על עשה לית ליה שום קושיא כלל. ומאי דקאמר האי עשה היכי דמי, הוא משום דבעי למפרך הקושיא האחרת היכא דעבד תשובה, והך פירא לא קאי אלא אעשה, לכך קאמר האי עשה היכי דמי, אבל לעולם דהקושיא הראשונה לא הוי אלא אכריתות ומיתות ב"ד. והעיקר מש"כ הלח"מ ז"ל (-מרכה"מ למהר"א אלפנדארי). והרב לח"מ ז"ל תירץ בדוחק (-לחם יהודה). והלח"מ והבתי כהונה נדחקו (-מרכה"מ למהר"ש חעלמא ורש"י הים). והנחל איתן כתב עוד בשם האחרונים להקשות ע"ד הלח"מ, ע"ש. ועיין באר שבע (כריתות פ"ו) ומנחת אהרן (סנהדרין מו.) ישוב היטב על זה (-המאיר לארץ). והמרכה"מ ציין בשם האחרונים שכתבו עוד ליישב קושית הכס"מ, ע"ש. וע"ע במרכה"מ (חעלמא) ובצורו החיים ובשדה הארץ ובשרשי הים ובמעשה רקח ובעדות ביהוסף ובס' הקובץ ובנחל איתן ובבאר יהודה ובמשנה כסף ובצ"פ ובנתיב מאיר ובעבודת המלך.

ו. הוא הג"ר נפתלי לוי אשכנזי ז"ל תושב עיה"ק צפת ת"ו, והיה בזמן הג"ר אלעזר אזכרי ז"ל בעל ס' חרדים (-קורא הדוחות פ"א). ונדפס בונציה שס"א.

ז. ושם כתב דאולי יש לדחוק דמש"כ הרמב"ם דהשעיר מכפר על הקלות היינו על אותם עבירות שהם קלות בעיני האדם שנדמה לו שלא חטא מפני שאין בהם לא עשה ולא ל"ת, ומש"כ אח"כ 'ומה הן הקלות וכו' חוזר על הקלות שזכר כבר המוזכרים במשנה (שבועות) דמפרש בגמ' דקלות היינו עשה ול"ת. ובתרי מיני קלות משתעי הרמב"ם, כי היכי דלא תיקשי קושית בעל כס"מ ז"ל שהיא באמת קושיא חזקה.

ח. ושם: ושמעתי ממרה"מ גאלנטי ז"ל עם מ"ש שם (ג, א) תניא יכול יוה"כ מכפר על שאינן שבין, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין, מה לחטאת ואשם שאין מכפרין על המזיד, יוה"כ שמכפר על המזיד יכפר על שאינן שבין, ת"ל אך חלק, סתם ספרא ר' יהודה, ורמו סתם ספרא אסתם ספרא, דתניא לא התענה ולא קראו מקרא קדש מנין, ת"ל יוה"כ מ"מ. אמר אביי הא רבי הא ר' יהודה. רבא אמר תרוייהו רבי, ומוודה רבי בכרת דיומיה, ע"כ. וקשה דלתירוצו רבא יישב השני פסוקים, אבל לתירוצו אביי איך יישב ר' יהודה פסוק יוה"כ מ"מ, מוכרח לחלק בין קלות לחמורות, ותחילה שהקשו האי עשה היכי דמי, אכתי לא שמיע להו

ועיין מר זקני הרב מערכי לב"ח"א דף קנ"ג ע"ד ובח"ב דף קס"ב ע"ב". (חיים ומלך)

הל' ד:

"ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין".

דרשת יוה"כ מ"מ. א"נ מאחר דבעו לומר דגם בחמורות לא בעו תשובה, דומיא דחטאת ואשם, כשמייעט תיבת 'אך', תפסת מועט לחמורות ולא לקלות. ומ"ש האי עשה היכי דמי, ר"ל אם יהיה מהחמורות שלא מוחה בע"ז. גם קשיא ליה לרבינו למה אמרה המשנה כלל הקלות והחמורות ואחר זה אלו הם קלות ולא אמרה על עשה ול"ת כריתות ומיתות ב"ד, רק רמזה דיש חילוק, דקלות לא בעו תשובה, חמורות בעו תשובה. ושמא תאמר זבח רשעים תועבה, משו"ה אמרו הא מני רבי, דגם חמורות לא בעו תשובה, ואל תתמה בקלות.

ובספרו עץ החיים (פר' אחרי מות דף לה, ב) תירץ שיטת הרמב"ם באופ"א. וזה לשון מהר"י עייאש (לחם יהודה שם): ולענ"ד נראה דס"ל לרבינו דהנך ארבעה חלוקי כפרה דר' ישמעאל דמוקי לה בזה"ז וכו', א"כ בכל חלוקה מאותן ד' חלוקות צריכין אנו למצוא עדיפות באותו זמן שהיה שעיר המשתלח יותר מזמן זה שלאחר החורבן, ולא מצאנו אליבא דרבנן שיש הבדל בין זמן הבית לזה"ז אלא בכריתות ומיתות ב"ד, דבזמן דאיכא שעיר היה מכפר כפרה גמורה עם התשובה, משא"כ בזה"ז לא סגי בתשובה ויוה"כ עד שיבואו עליו היסורין למרק, אבל בחלוקה של הקלות עשה ולא תעשה לא נמצא בפירוש שום חילוק ביניהם, דגם בפני הבית אין השעיר מכפר עליהם עד דעביד תשובה. ומכאן זה הוצרך רבינו לשום הבדל ביניהם באופן זה, דשעיר מכפר עליהם אף בלא תשובה, דמשא"כ בזה"ז בעינן תשובה עם כל אחת ואחת. ועוד דמוכרח לומר להא דתנינן בשבועות דשעיר מכפר על הקלות שהן עשה ולא תעשה, דמשמע דיוה"כ גרידא בלא שעיר אינו מועיל, ואמאי והא קי"ל דגם בלא תעשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר, ומאי רבותיה דשעיר, ולמה אנו צריכין לו, אלא ודאי דשעיר יש בו רבותא טפי דמועיל לכפר על הקלות אפי' בלא תשובה. וכן מצאתי להרב המובהק כמוה"ר חיים אבולעפאייא נר"ו שכתב כן בס' עץ החיים וכו', אבל בספרו ס' מקראי קדש דף קט כתב משם מהרמ"ג ז"ל באופן אחר.

ט. וכן ציין בשמו בס' מראה הנוגה.

י. ושם (דף קנ"ג, א) ביאר דבני ישיבתו של רבי דסידרו המשיניות עם רבי סברי כרבי בחדא, דהיינו בקלות כרבי, דגם בלי תשובה מכפר, ובחמורות כרבנן, דמ"מ בעו תשובה. וכי תנן דשעיר מכפר על הקלות ועל החמורות, האי כדאיתיה והאי כדאיתיה, דע"כ על הקלות בלי תשובה, דאי לאו מאי אהני ליה השעיר, ואה"נ דעל החמורות הוא בתשובה. [ולפ"ז ביאר גם מה דהקשה (שם דף קנ"ג, ד) על מש"כ הרמב"ם דעל החמורות אינו מכפר בלא תשובה, והיינו כרבנן דרבי, וכתב הכס"מ הטעם ידידע דאין הלכה כרבי מחביריו, וע"כ פסק כרבנן. וזה תימא דקיי"ל בכל מקום דהלכה כסתם מתני' אף נגד רבים דברייטא].

יא. ושם הקשה ע"ד מש"כ בס' עץ החיים הנ"ל, דאין תירוצו מספיק, שהרי כתב דעל ל"ת מכפר יוה"כ בלא תשובה, ואילו ר' ישמעאל דדריש ד' חלוקי כפרה ס"ל דעל ל"ת אין יוה"כ מכפר בלא תשובה, הרי אמרו תשובה תולה ויוה"כ מכפר. ותו דהרי אמרו ג' הם ותשובה עם כל אחד ואחד, הרי דתשובה בעינן לכולם גם בעשה, וזה היפך דברי הגאון ז"ל.

עיין להרב תוס' יום טוב באבות^י על מתני' דתשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות, ולהרב דברים אחרים דרוש ז דף כט ע"א^י, ובס' המעלות לשלמה בדרוש א ליוה"כ דף טו ע"א^י, ודוק. (חיים ומלך)

פ"ב הל' ב:

"ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר (ישעיה נה, ז) **יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר, שנאמר** (ירמיה לא, יח) **כי אחרי שובי נחמתי. ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר** (הושע יד, ד) **ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו'. וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בליבו".**

ברכת מועדיך לחיים ח"א דף כז ע"ג ט"ו. (חיים ומלך)

יב. פ"ד מי"א. ושם כתב בשם המדרש שמואל דאין להקשות ממ"ש (יומא פו, א) תשובה ויוה"כ תולה ויסורין ממרקין, כי הכוונה באומרו כאן כתריס הוא מה שכינו שם באמרם תולין שהוא שלא יפסדו ולא יאבדו האנשים לגמרי שהיסורים באים בענין שיכופר עוונם וישוּבו לקדמות מעלתם כפי שיקולו של אל דעות והכלל בו הוא שיהיה להם כתריס ומגן שלא ילך לאבדון. ועוד תירץ בזה באופ"א.

יג. ושם העתיק עוד תירוצים בזה.

יד. ושם העתיק דברי הס' חרדים (פ"ד דתשובה) בשם הר"מ מטולטילא, דתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשגגות, ולכן צריך יסורין ומיתה להיות נקי ובר לבב, ומ"ש דתשובה כתריס בפני הפורענות איירי בתשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכויות. ודייקא נמי דתנן תשובה 'מעשים טובים', דהיינו מאהבה, ואז תשובה לחוד סגי. ושם האריך לבאר לפי"ז.

טו. שם ל"מ לע"ע, רק להלן (שם דף צח, א). ושם: ומאחר שהכתובים האלה (הושע יד) באו להוכיח דין תשובת מומר שהיה בין הגוים וחזר ובא לתוך ישראל, היינו דקאמר (שם ד) אשור לא ישיענו על סוס לא נרכב, כדפירשו רש"י והרב מוה"ר יצחק אברבנאל ז"ל שרצונו לומר שלא להיות עושים כמעשה ארץ אשור וכמעשה ארץ מצרים ולהיות תחת ממשלתם לעשות כמעשיהם, כדי שנהיה חפשים מן האומות ולהיות להם לעזרה, והיינו כי כל עיקר טעמם של הראשונים אשר כתבו להקל בתשובת מומר הוא כי בהיות שהיה ככל הגוים חפשי מן הגלות ובא להיות בתוך עם בני ישראל, הו' סיגוף גדול. א"כ זהו אומרו 'אשור לא ישיענו', שנהיה כמוהם לפרוק עול תורה. 'על סוס לא נרכב', שהוא רמז לממשלת מצרים, כי טוב לנו עבדו את ה' אלהינו, שהיה בגלות בין האומות.

והיינו דקאמר עוד 'ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו', סמוך למה שהיו בטוחים על אשור ומצרים, כי זהו עזיבת החטא להתחרט על לשעבר, וגם קבלה על העתיד, והוא כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה הל' ב, דאחד מתנאי התשובה הוא לקבל על העתיד שלא לשוב עוד לכסלו, והביא ראיה מהאי קרא. ולדרכנו נראה, כי כיון כי כל עיקר הצעת הכתובים הוא בסדר והנהגה לתשובת מומר שכפר בעיקר, א"כ עתה קבלתם היא שלא לחטוא עוד בעבודה זרה, שלא לומר עוד אלהינו למעשה ידינו, שקיבלו עליהם שלא לחטוא עוד בחטא זה.

ותכלית הוידוי הוא שיכיר החטא, ולפני מי שחטא יתחרט, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא יחטא עוד ולא ישוב לכסלה, כדברי הרמב"ם בהל' תשובה^{טו}. (מועד לכל חי סי' יט אות לו)

ר' אלעזר בצראה ור' תנחום בשם ר' אחא אמרו אפי' רשע וחוזר בו הקב"ה מקבלו, שנאמר (תהלים לב, ז) והבוטח בה' חסד יסובבנו (איכ"ר פ"ד, כג).

או נאמר דהכונה דאם חוזר בו מלב ומנפש, אז הקב"ה מקבלו, אך תשובה של רמאות הב"ד של מטה מקבלו והבריות מחשיבין אותו לבעל תשובה, אך הקב"ה אינו מחשיבו לבעל תשובה אם לא חזר מליבו שלם, וכלשון הרמב"ם בהל' תשובה דיעיד עליו יודע תעלומות, וברור.

(זכירה לחיים פר' תזריע דף מג, ב)

תשובה דמהני דוקא לישראל ולא לאומות העולם, מלבד הטעמים של המפרשים, עוד נראה כמו שכתב רש"י סדר וארא על הפסוק ואני אקשה" וזה לשונו. מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי עבודה זרה לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה ליבן, למען הרבות בו אותותי ותכירו אתם גבורתי יעו"ש. וידוע מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה דעיקר התשובה יהיה בלב שלם ויעיד עליו יודע תעלומות, וכיון דבאומות העולם לא משכחת לה זה, זוהי סיבה שאינו מועיל להם תשובה. (נפש חיים מערכת הת' אות נה)

הל' ג:

"כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר (משלי כח, יג) **ומודה ועוזב ריחוֹם". וצריך לפרוט את החטא, שנאמר** (שמות לב, לא) **אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב".**

וצריך לפרוט את החטא. יד משה דף קנח ע"א ט"ו. (חיים ומלך)

טז. ומה שנדפס בזה בס' עמודי חיים לרבינו ז"ל (דרוש א להספד דף קמו, ב) לבאר דברי הלח"מ במש"כ הרמב"ם 'ויעיד עליו יודע תעלומות', אי"ז מדברי רבינו אלא מדברי הג"ר חיים יהושע אלעזר הכהן חמצי ז"ל, רב ואב"ד חיפה, בעהמ"ח ס' כה תברכו, בהספדו על רבינו.

יז. שמות ז, ג.

יח. מה שנדפס בס' חיים לגופא (דרוש להספד דף לה, א) לבאר בזה, הוא מדברי חתן רבינו הג"ר בן ציון ג'וקריל ז"ל. ראה שבחיו בשו"ת חיים ביד יור"ד סי' כג, ובס' מפיו אנו חיים עמ' לו.

יט. ושם: על מש"כ הרמב"ם כר"י בן בבא דצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה. ובידו' בנדרים (פ"ה הל' ד) הביא פלוגתא דא, ותני עלה דאתא אלין פלוגתא כאלין פלוגתא המודר הנאה מחבירו בפניו לא ישאל לו אלא בפניו, ר"י אמר מפני הבושה, ר' יהושע בן לוי אומר מפני החשד. ומשמע דלמ"ד מפני החשד היינו כר"ע דא"צ לפרוט את החטא, דלגבי קודשא בריך הוא ליכא חשדא, ואילו הרמב"ם ז"ל פסק בנדרים מפני החשד, כמש"כ מרן ב"י יור"ד סי' רפח, יעו"ש. ונראה דהירו' סובר דצריך לפרוט את החטא דאמר ר"י בן בבא היינו דיאמר אותו ברבים, כיון שהוא חטא מפורסם דומיא דחטא העגל דמייתי משם ראיה, ור"ע

הל' ד:

"מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון, מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח".

כל זית שיש לו שם בשמו ובמעשיו ובמקומו, בשמו שפכוני בישני. במעשיו שעושה הרבה. במקומו דעומד בצד הגת או בצד הפרצה (פאה פ"ז מ"א).

אפשר לומר שהוא רמז לבעל תשובה, ונקדים מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ד וזה לשונו. מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד וכו'. עוד נקדים מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר וכו', שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהם זכותם מרובה וכו' ע"ש. וזהו הרמז, כל זית המקבל עליו תשובה להיות כחית כזית ומרור כזית שיש לו שם דמשנה שמו, והוא ביישני דמתבייש ממה שחטא, ובמעשיו הטובים דמרבה לעשות כפי כוחו הטוב, ועוזב מעשיו הרעים, ובמקומו דמשנה מקומו, אזי הקב"ה לא ישכחנו, וזכור לטוב לפני ה'.

אפשר לומר דרך רמז בתיבת תשוב"ה שהוא נוטריקון ת'חנונים, ש'ינוי, היינו שמשנה שמו ומעשיו, ו'צדקה, ב' כי ה'רחקה שמתרחק הרבה מן הדבר שחטא וכו', ובכלל הרחקה הוא שיתרחק ממקומו כמש"כ רבינו 'שיהיה גולה ממקומו, א"כ זהו מה שרמז רבינו בדבריו שכתב 'מדרכי התשובה להיות השב וכו', דהיינו שיעשה השב הדברים הרמוזים במילת תשובה ככל האמור. וק"ל.

וראתי להרב מורה באצבע באות רמד שחרה אפו על הצועקים בסליחות בקולי קולות וכו' יעו"ש³. ומלבד מה שכתבתי על דבריו בספרי הקטן מועד לכל חי סי' יא אות כב מדברי רז"ל

פליג אף בחטא מפורסם דא"צ לפרוט אותו ברבים, כמש"כ מן כס"מ שם ובב"י או"ח סי' תרו, ומ"מ מודה ר"ע דבלחש שפיר דמי למיפרט כדי שיתבייש יותר, כמש"כ מן ז"ל שם בב"י. ובוה ניחא דר"י בן בבא דאמר צריך לפרוט את החטא היינו בחטא דידעו בו רבים דאם לא יפרט אותו איכא חשדא דיחשדו אותו ברבים דלא שב עליו, אבל ר"ע לא חייש לחשדא, ולכן סובר דבחטא מפורסם אשרי נשוי פשע. אמנם בלחש מודה דיפרט אותו כדי שיתבייש, דלשיטתיה אזיל דהטעם בדין נדר היינו מפני הבושה. והשתא ניחא להרמב"ם ז"ל דפסק דצריך לפרוט את החטא סתם, ולא פירש אם בקול רם או בלחש. ואח"כ שם באותו פרק פירש בדבריו דהיינו דוקא בלחש, וזאת אם הוא חטא מפורסם דצריך לאומרו בקול רם, כמש"כ הראב"ד ז"ל שם, דאף רבינו הרמב"ם ז"ל מודה בזה, כמש"כ מן שם. והיינו טעמא ודאי מפני הלחש, כר' יהודה בן בבא, דאם מפני הבושה די לו שיתבייש בינו לבין קונו כמ"ש ר"ע.

כ. ושם: והעיקר הוא לאומרם [לסליחות] בשפל קול התחנונה, ולהבין מה שמוציא בפיו, ועפעפיו יזלו מי המרים על אשר חטא, ויראה עצמו שהוא מזומן לדין לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה היודע מחשבותיו ומרמוותיו, אז יכנע לבבו הערל.

כי גדולה צעקה שמקרע גזר דינו של אדם כמו שיעויין שם⁴, גם מדברי רבינו מבואר כי מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד וכו' כאמור⁵. ועל כרחק צ"ל שהרב ז"ל לא הזהיר כי אם כשיהיה הצעקות בקולי קולות דרך הוללות, אבל כשצועק בליבו שלם ובלב נשבר בודאי דהותר. וק"ל.

(חיים ומלך)

הל' ו:

"אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר (ישעיה נה, ו) דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין".

עיין מה שכתבו הרב שני אליהו⁶, והרב המעלות לשלמה דרוש א דף ד ע"ב⁷, ולמר זקני

כא. ושם: ולי עבדו אפשר ללמד זכות על מה שזועקים דמכוונים על דרך שאמרו חז"ל דאחד מן הדברים הקורעים גזר דינו של אדם הוא הזעקה, אלא דיהיו בדחילו ורחימו, וכמו שכתוב בתיקונים (תיקון ט), ומאן דמשתמע קליה בין באודייתא בין בעלותא בין בצעקה בלא דחילו, מיד וישמע ה' ויחר אפו ותבער במ אש ה' יעניין שם. וענין תראינה בזה הקדוש (שמות דף כ רע"א) דהפליגו מאד במעלת הצעקה דמושלת על מידת הדין ועל ידה נוחל העולם הזה והעולם הבא ונקראת צלותא שלימתא ולא הדרא ריקניא, והיא קרובה להקב"ה יתיר מכולהו. אלא דצריך שיהיה בשקל הקודש לא בדרך הוללות ח"ו, והוא פשוט.

ובס' האיר ממזרח (סליחות מנהג ק"ק ספרדים יע"א) נתבאר כי לדברי רבינו יש להמליץ: שועתנו קבל ושמע צעקתנו יודע תעלומות. [נענין בס' תפארת שלמה (פר' ויצא, ור"פ מקץ) מש"כ לבאר שייכות 'יודע תעלומות' ל'ושמע צעקתנו']. כי אחר שתפילת האדם בצעקה והרי היא בדחילו ורחימו, הנה ה' יראה ללבב, והוא היודע תעלומות ישמע בקול צעקתנו היום הזה.

כב. וכן נדפס בהשמטה לס' מועד לכל חי בסוה"ס.

כג. ושם (דף נז, ג) כתב הגהמ"ח רבי אליהו ישראל ז"ל בשם אביו הגאון רבי משה ז"ל בעהמ"ח משה ידבר ושא"ס לבאר דברי הרמב"ם.

ושם ולהלן (פח, ד) הקשה ממ"ש (תענית ח, א) א"ר אמי אין תפילתו של אדם נשמעת אא"כ משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג, מא) נשא לבבנו אל כפים. איני והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו (תהלים עח, לו), ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון וגו', ויתירא לא קשיא כאן ביחיד כאן בציבור. ומשמע דציבור אף דאין שבין בלב שלם תשובתם מתקבלת, ומדוע כתב הרמב"ם אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין 'בלב שלם' הם נענין. ותיירץ דהנה אמור (ברכות לב, ב) דאע"פ ששערי תפילה ננעלו שיערי דמעה לא ננעלו, לפיכך הצריך הרמב"ם גם בציבור דיהיו צועקין בלב שלם, דע"י הלב שלם מתעורר האדם ומוויד דמעות וכולי האי ואולי. ועוד דהלא אמור (ספרי עקב מא) ולעבדו זו תפילה, אתה אומר זו תפילה או אינו אלא עבודה, ת"ל בכל לבבכם ובכל נפשכם, וכי יש עבודה בלב, הא מה ת"ל ולעבדו זו תפילה. נמצא דאפי' לציבור מזהר רחמנא דאם יתפללו בכונה בכל ליבם הם נענין.

כד. ושם: ולי אני עני יש שנים ושלשה תשובות בדבר כמבואר במקום אחר, וחד מיניהו עדיף הצריך לעניינו וכו'. ושם: ועל פי דרך זו הנה מקום ישוב לדברי הרמב"ם במה שהקשו עליו דצבור לא בעינן לב שלם, שהרי

הרב מערכי לב ח"א דף קכג ע"ג^ה.

(חיים ומלך)

הרמב"ם ז"ל מדבר לאחר גזר דין, לאחר שעבר עליהם יוה"כ, וא"כ נוכל לומר דאף דמסקינן בגמ' דבציבור אף דליבם לא נכון עמו הם נענין, הני מיילי קודם גזר דין, אבל לאחר גזר דין אף בציבור בעינן כי יצעקו בלב שלם, דלא אלים כוחיהו בהא אף לאחר גזר דין, דהא ודאי דבציבור נמי איכא לפלוגי בהו בין קודם גזר דין לאחר גזר דין, דאין סברא לומר דגזר דין דציבור לא מעלה ולא מוריד ושוו בשיעוריהו בין קודם גזר דין בין אחר גזר דין, ומה גם דנימא אף אם ליבם לא נכון עמו נענין אף לאחר גזר דין, הא ודאי ליתא, אלא ודאי הוא דהא איכא בינייהו, כאן קודם גזר דין לא בעינן ליבם נכון עמו, וכאן לאחר גזר דין בעינן ליבם נכון עמו. ועוד פירש בזה באופ"א (ורחש ב ליה"כ, מהדור י-ם תשמז עמ' מט). וע"ע (שם עמ' סה) מש"כ בבאיור דברי הרמב"ם.

כה. ושם (ורחש נה) כתב קושיא הנ"ל בשם מהר"ח אבולעפיא ז"ל בעהמ"ח עץ החיים, הו"ד בס' שארית יעקב (פר' נצבים). ושם הקשה על גוף קושיית האחרונים הנ"ל, דמאי הוקשה להו מופתוהו בליבם, והרי לפי הך דרשת חז"ל לא איירי בתשובה שעשו הציבור לעוונם או תפילה בלא לב, אלא שאמרו נעשה ונשמע וליבם היה לע"ז. וכי תימא דהא בהא תליא, אי לא נענשו על מה שאמרו בפיה נגד הלב ה"נ נענים בפיה בלי לב, הרי עכ"פ עון נחשב להם אלא שנתכפרו אחר כמה דורות אחר החורבן, וא"כ בתפילה דכוותה אין נענין מיד. וצ"ל דה"נ קאמר דביחיד אינו מתכפר במה שיעשה אחו, וכן בתפילה אינו נענה כי אם בעשי"ת מיד, ובשאר הימים אינו נענה כלל, אך בציבור כיון דמתכפרים בלב טוב של דור אחרון ה"נ בתפילה בלי לב נענים, אלא שאין נענים מיד כי אם אחר ימים ושנים, וכיון דהרמב"ם מייירי ביחיד שנענה מיד, א"כ דכוותא בציבור בעינן שיהיה בלב שלם כדי שיהיו נענים מיד.

וכ"כ בס' ויקח אברהם ובס' מראה הגוה (הל' תשובה שם) בשם המערכי לב. וכן ציינו לדברי הס' יד שלמה (דף א, ב). ושם כתב דאפשר דדעת הרמב"ם דלחלק יצא, דעד כאן לא אמרי' בתעיות דציבור אע"ג דאין ליבם נכון דתפילתם נשמעת ככתוב לאמר וליבם לא נכון עמו, ואעפ"כ והוא רחום יכפר עון, והיינו דוקא קודם שנחתם גזר דינם, אבל כל שנחתם גזר דינם בעינן פיו וליבו שוים. והרמב"ם מייירי בזמן ששבים מעוונם ונחתם גזר דינם מ"ה כתב שכששבים מעוונותיהם צועקים בלב שלם. וכ"כ בס' יצחק ירנן (הל' תשובה שם). עוד כתב בס' יד שלמה (דף ה, ב) דברי הרב מהר"ח אבולעפיא ז"ל (מקראי קודש) דתירץ ע"פ דברי רש"י (תענית שם) אע"פ שאין לב כולם שלם. משמע דלעולם רובו בעינן ורובו ככולו, וא"כ לא קשיא דמשו"ה כתב הרמב"ם דבציבור בעינן לב שלם, דהיינו רובו. וע"ז הקשה דלפי"ז דבציבור יש לחלק בין שבים בלב שלם הרוב לאין שבים אמאי דחקינן לאוקמי קרא דנשא לבבנו אל כפים דאיירי בלשון רבים ומוקי ליה ביחיד, לימא הא והא בציבור וקרא דנשא לבבנו אל כפים איירי בדאין רוב הציבור שבים בלב שלם ומשו"ה בעינן דישים נפשו בכפו, וקרא דכתיב ויפתוהו בפיהם וליבם לא נכון עמו ואעפ"כ והוא רחום יכפר היינו דוקא אפי' דיש מהם דאין ליבם נכון מ"מ איכא רובא דמינכר דשבים בלב שלם. ושם גם כתב דברי מהר"א אלפנדארי ז"ל (מקראי קודש, הגה"ה לס' רב יוסף דרושים דף ב, ד) שחילק דיחיד בעשי"ת וציבור בשאר הימים בעינן לב שלם, ציבור בעשרת הימים אפי' אין להם לב שלם תפילתם נשמעת. ואף ע"ז הקשה כהנ"ל, דנימא הא והא ברבים, וקרא דנשא לבבנו אל כפים איירי בשאר ימות השנה, וקרא דויפתוהו בפיהם איירי עשרת הימים דלא בעינן בציבור לב שלם.

ובעיקר הקושיא מדוע הצריך הרמב"ם בתשובת הציבור תשובה בלב שלם, ראה עוד בשנות ימין (ח"א דף ב) ובס' בן פדחצור (דף קלז, א) ובס' תושע יהודה (ורחש ד לשבת תשובה) וברעק"א ובמעשה רקח ובבן ידיד ובמשנה סס"ף ובהיכל מלך (הל' תשובה שם) ובס' רוב דגן (יומא פז, א).

הל' ט:

"אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו".

תולדות אדם לר' זלמן ז"ל דף ל ע"ב^י.

(חיים ומלך)

כו. ושם: וכתב מרן בכס"מ על זה ג"כ משנה היא בהחובל אע"פ שהוא נותן לו וכו'. ולכא' יפלא מאד כי לדעת הכס"מ כתב רבינו הרמב"ם שני פעמים דין אחד מה שאין דרכו כן בכל החיבור. אולם האמת יורה דרכו כי כונת רבינו מתאמת עם דברי חובת הלבבות (שער התשובה פ"ט) וזה לשונו. העונות הם שני מינים, אחד מהם עונות שבין אדם למקום וכו' ולא יחמוס החוטא בהם כי אם נפשו בלבד, והמין השני עונות שבין אדם לחבירו והם שיש בהם ענין מעניני הרעה והחמס לבני אדם אם בגופם או בממונם או בזכרם ומקבץ החוטא חמסו בנפשו בהמרותו את אלהיו עם חמסו בני אדם. ולפי"ז עונות שבין אדם לחבירו כוללות ב' חטאים, א' נגד ה' ואחד נגד בני האדם, וצריך להתוודות עליהן פני ה', וגם לבקש מבני אדם שימחלו לו אע"פ שהחזיר להם מה שהוא חייב להם. ובוה דברי רבינו מאירים ושמים, שבפ"א מדבר רבינו מענין הוידי לפני ה' כמו שמבואר שם בריש הפרק, כל מצוות שבתורה וכו' אם עבר אדם על אחת מהן כשיעשה תשובה חייב להתוודות לפני ה' ברוך הוא, כתב וכן החובל בחבירו וכו' אינו מתכפר עד שיתוודה, והעתיק לשון הספרי שנאמר מכל חטאת האדם, שהמקרא הזה מדבר מענין וידי אשר הוא לפני ה' כאשר נדרש שם באורך בספרי. אבל בפ"ב אשר שם מדבר מענין הפיוס לחבירו על כן לא הזכיר לשון וידי כי אם דאע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו, והדין הזה נובע ממשנה פ' החובל. ועל כן לא הזכיר רבינו פה המקרא מכל חטאת האדם שהוא מדבר מענין הוידי לפני ה'. ורבינו הזכיר כל אחד במקומו הראוי לו, והדברים מאירים ושמים.

ובס' המאיר לארץ ציין לדברי הלח"מ (פ"ה מהל' חובל ומוזיק הל' ט) שהקשה מדברי הרמב"ם (שם) שכתב אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפי' הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו. ותירץ הלח"מ שמש"כ הרמב"ם (בהל' תשובה) דהגזול את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לגלגל ויפייס אותו אע"פ שהשיב לו הגזילה, י"ל דשאני גולגל דנתנהגה מאותה עבירה, ועוד שציער הרבה לגלגל שלקח ממנו בעל כרחו, אבל מזיק הממון שלא נתנהגה מהזיק ההוא אלא שהזיק לו ולמוזיק לא באה הנאה ממנו, ולא נצטער כ"כ הניזק כמו הנגזל, כיון ששילם לו הניזק ד.

מכון 'הראשונים לציון'

בני ברק

הגאון רבי רפאל מאיר פאניז'יל זצ"ל הראשון לציון ובעהמ"ח 'לב מרפ"א', שו"ת 'לשון מרפ"א' וש"א"ס תקס"ד - תרנ"ג

רבינו נולד בבולגריה בשנת ה'תקס"ד לאביו רבי יהודה פאניז'יל ז"ל. בהיותו כבן שלש עלה לעיה"ק ירושלים יחד עם הוריו, בשנים בהם התחנך במוסדות התורה בירושלים טיפלה בו אימו במסירות נפלאה. את עיקר חכמתו קנה אצל הגאון רבי יהודה כהן זצ"ל ראש ישיבת המקובלים בית אל, שנתפרסם בחיבורו 'אהלי יהודה' על הרמב"ם. בשנת תקע"ט בהיותו בן חמש עשרה שנה, התייתם מאביו, כאשר עול הפרנסה נפל על אמו הצדקנית, ולמרות הכל תמכה בו ועודדתו להמשיך בלימודיו בשקידה עצומה. בשנת תקפ"א נשא לאשה את בתו של הגאון רבי אשר הלוי זצ"ל, מגדולי רבינו ירושלים.

כבן עשרים ושבע שנים בלבד נקרא רבינו ע"י חכמי ירושלים לצאת בשליחותו הראשונה לצפון אפריקה, במטרה לדאוג לתלמידי החכמים ולעניים שבירושלים, דבר המעיד על הערכה העצומה שהעריכוהו, ועל כך שכבר אז פקיע שמיה כאחד הגדולים. בשנים שלאחר מכן נסע מספר פעמים לערים שונות במרוקו, תוניס, לוב ועוד, ובכל מקום בואו עשה רושם כביר על תושבי המקום. ידועים במיוחד שני סיפורים, האחד התרחש בתוניס כשהיתה שנת בצורת, ובזכות תפילתו של רבינו ירדו גשמי ברכה, ומושל תוניס לאות הוקרה נתן לו לבוש מיוחד של שרי המלוכה, ורישיון לרכב על סוס בכל ערי תוניסיה, דבר שהיה אסור ליהודים באותה העת. השני, עליו מספר רבינו בהקדמתו לספרו לב מרפ"א בארוכה, התרחש ברומא, שם נחלקה הקהילה בענין נוסחאות התפילה, ורבינו ברוב פקחותו הצליח להשכיח שלום ביניהם, ומשהגיע הדבר לידיעת האפיפיור, הזמינו לסיור בגנזי הוותיקן, לחזות בשרידי כלי המקדש, חפצים נדירים וכתבי יד עתיקים.

עם חזרתו לירושלים נבחר לכהן כנשיא הקהילה הספרדית בעיר, ולראש בתי הדין אשר בה. כמו"כ היה פעיל רבות בדאגה לעניי ירושלים, והיה הרוח החיה בהקמת ישיבת 'תפארת ישראל'.

לאחר פטירת הראש"ל הגאון רבי אברהם אשכנזי זצ"ל בע" בשבט ה'תר"מ, נחלקה עדת הספרדים בירושלים בנוגע למילוי מקומו של הראש"ל, בעוד חכמי הספרדים הזקנים תמכו במועמדתו של רבינו ז"ל הן מחמת גילו ונסיונו, והן מחמת העובדה שהיה זקן הרבנים בירושלים, הרי שבקרב ההנהגה הצעירה יותר תמכו בהגאון הישי"א ברכה' רבי יעקב שאול אלישר זצ"ל מחמת היותו הרוח החיה בכל עניני העדה, אולם הישי"א ברכה אשר חש לכבודו של רבינו, ויתר על משרה זו, ובט"ו באב ה'תר"ם נבחר רבינו לכהן כ'חכם באשי' - ראש רבני אר"י וראשון לציון.

ביום ו' בתשרי תר"מ נערך טקס הכתרתו ברוב פאר והדר, ובמעמד השתתפו כל גדולי וחכמי ירושלים, וביניהם הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל שניהן כראב"ד לעדת האשכנזים.

פעילותו המרובה של רבינו ז"ל, וביחוד בשלש עשרה שנות כהונתו כראשון לציון, החלישו את גופו עד כדי כך שבשנות חייו האחרונות לא היה יכול כבר לטפל לבדו בענייני הקהילה והרבנות, וכל עניני העיר וציבור עדת הספרדים היו נחתכים על ידי סגנו הגאון רבי יעקב שאול אלישר זצ"ל, מי שלימים תפס את מקומו ברבנות לאחר הסתלקותו.

במשך שבועות אחדים נפל למשכב ונטלטל בין חיים למות, כשבכל פעם שב לבריאותו, אך לבסוף נצחו אראלים את המצוקים ונלב"ע ביום המר י"ד בטבת תרנ"ג בשיבה טובה זקן ושבע ימים בהיותו כבן צ"ח שנה, ונטמן בהר הזיתים בחלקת הרבנים, כאשר משמאלו טמון עיר וקדיש הגאון המקובל חסידא קדישא כמוהר"ר רפאל ידידיה חי אבואלעאפיא ז"ל המכונה היר"א, ולמרגלותיו רבה של ירושלים הגאון המקובל החסיד רבי אליהו פארידיס זצוק"ל. ת.נ.צ.ב.ה.

רבינו הותיר אחריו את חיבורו הגדול לב מרפ"א ובו מערכות נפלאות על סוגיות הש"ס, העוסק רובו ככולו בסוגיות השייכות לסדרי נשים ונזיקין, קננין אגב, פלגא נזקא קנסא או ממונא, ביטול ברוב, חשוד, חזקה ועוד רבים. כמו"כ כולל הספר כו"ר ודרושים, ונרפס בשנת תרמ"ז. עוד לרבינו בכתובים ספר לשון מרפ"א שנשא בכתב"יד ובו הערות וצינונים על הרמב"ם, וכן חידושי תורה נוספים שנרפסו בירחון 'המאסף', ובקובץ 'תורה מציון' ועוד.



מכון 'הראשונים לציון' בהשתתפות חבר ת"ח מופלגים הבקאים בתורתם של רבותינו מצוקי ארץ, נטל על שכמו את מלאכת הקודש בההדרת כתבי רבותינו ענקי הרוח הראשונים לציון לדורותיהם, ובס"ד מתעתדים להוציא לאור בקרוב את כתבי רבינו בעריכה מחודשת, כשהם מעוטרים בצינונים רבים לחכמי הדורות שדנו בדבריו, בתוספת הערות נכבדות כדת של תורה, זאת בנוסף לליקוט תשובותיו מספרי חכמי הזמן שלא נרפסו בספרי רבינו, וכעת קובצו לראשונה לפונדק אחד.

לפנינו מערכה נכבדה מתוך ספרו החשוב **'לב מרפ"א'** העומד לצאת לאור בקרב הימים. המערכה העוסקת בענין מין במינו אינו חוצץ, שופכת מעט אור על גדולתו של רבינו, כשבתוך הדברים דן רבינו בענייני חציצה השייכים לירח האיתנים, כלולב, שופר ועוד.

בעריכה נוספו פיסוק וחלוקה לקטעים, תיקונים קלים, ציונים חשובים והערות יקרות. יה"ר שחפץ ה' בידם יצלח, ויזכו להוציא ספר זה והבאים בעקבותיו במהרה לאור גדול.

תודתנו נתונה להם על פרסום דברי תורתו בבמה מכובדת זו.

א. יצוין שמראי המקומות שבתוך הסוגריים העגולות הם מרבינו, ולתועלת המעינים הכנסנום בסוגריים.

בדין מין במינו אי חוצץ

(א) הנה שורשה דהאי מילתא פתוח בש"ס דסוכה (דף ל"ז ע"א וע"ב) וז"ל ואמר רבה לא לדוץ איניש לולבא בהושענא דדילמא נתרי טרפי והוי חציצה, ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ. ואמר רבה לא ליגוז לולבא בהושענא דמשתירא הוצא והוי חציצה, ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ, ע"כ. והרמב"ם ז"ל (פ"ז מה' לולב הי"א) פ' כרבא דמין במינו אינו חוצץ ע"ש.

וראיתי להרב אור יקרות (בק"א ד"ה ע"א) הקשה להרמב"ם ז"ל ממ"ש (בפ"ד מה"ב) ז"ל בכור שכרכו בסיב והוציאו ולא נגע ברחם או שכרכו עם שלית בהמה אחרת או שנכרך עליו אחותו, ה"ז ספק בכור וכו'. והרואה יראה דכל הני בעיי הוו למאן דל"ל מין במינו אינו חוצץ, ומספקא ליה מין במינו חוצץ או לא כמ"ש רש"י שם וכו', וא"כ הרמב"ם ז"ל דפ' בהבדל בניהם בעלי הדם¹ ובנתן מזרק לתוך מזרק וקבל דכשר דמין במינו אינו חוצץ, אמאי מס"ל הכא בכרכו שליה דהא מין במינו הוא, וע"ש שהניחו בקושי. ועיין להרב מ"ט [-מנחה טהורה] בשיטתו למנחות (ד' פ"ד ע"ד) ולה' שורשי הים (בכ"א דקכ"ט ע"א) ע"ש².

(ב) ולפקע"ד נראה לי לומר, והוא דהרמב"ם ז"ל ס"ל כס' הרמב"ן ז"ל (בפ"ג דבכורות) הביאו בה' יו"ט הרב מהריט"א ז"ל (דמ"ו ע"א), וז"ל בעי רבא כרכו בסיב מהו בטליתו מהו בשלייתו מהו כרכתו אחותו והוציאתו מהו, ק"ל הכא הא דאיתמר במכילתא (בפ"ק) גבי ילדה ב' זכרים, נהי דא"א לצמצם חציצה מיהא איכא, ופריך ר"א מין במינו אינו חוצץ, ומסתברא ספוקי מס"ל דילמא טעמא דרבנן התם משום דמקצת רחם מקדש, אבל מבמ"ח בבכור דבפטר רחם תלה רחמנא וכל דלא נגע ברחם לאו פטר רחם, ור"א נמי אפשר דלא כסברא דקושטא מיהדר הכי אלא בדרך דחייה הוא דאמ"ה [-דאמר הכי], לומר דמהא לא תקי, הילכך קמה לה בעיית דרבא ולא איפשיטא עכ"ל, וע"ש.

ולפי"ז נראה דזהו עצמו סברת הרמב"ם ז"ל כסברת הרמב"ן שפירש בבעיית דרבא, דאף דבעלמא (שפ"י) [-אולי צ"ל - שפיר אית] ליה לרבא דמין במינו אינו חוצץ, הכא בפטר רחם שאני, דפ"ר א"כ [-אולי צ"ל - דפטר רחם אמר קרא] וכל דלא נגע ברחם לאו פטר רחם הוא, וטעמא דרבנן התם משום דמקצת רחם מקדש כנו, וזהו עיקר בעיית דרבא דהתם בכרכתו אחותו. וא"כ הרמב"ם ז"ל דפ' כרבא דמין במינו אינו חוצץ, ובכרכתו אחותו מס"ל כנו, ע"כ הרמב"ם ז"ל פסק בהני בעיי לחומרא כנו' ודו"ק³.

ב. ל"מ.

ג. וכ"כ להק' בזכור לאברהם (הל' שופר ולולב פ"ז) ע"ש.

ד. וכן מדוקדק בדברי הרמב"ם דכתב וז"ל בכור שכרכו בסיב והוציאו ולא נגע ברחם וכו', והאיל ולא נגע ברחם מכל מקום הרי זה ספק בכור וכו', עכ"ל. ומהא דלא כתב הרמב"ם הטעם משום חציצה אלא תלה הטעם משום דלא נגע ברחם, מבואר דבהא תלי רחמנא, דא"א דסברת הרמב"ם דהריעותא משום חציצה, לא היה לו לתלות הא דהוא ספק בכור משום שלא נגע ברחם, אלא היה לו לבאר דבריו דהוא משום חציצה.

(ג) אלא בעיקר בעיית דרבא דאבע"ל כרכתו בסיב מהו בטליתו מהו, ק"ל דהא עיקר ספקו הוא אי מבמ"ח בפטר רחם, אף דבעלמא מין במינו אינו חוצץ הכא בפ"ר שאני, או"ד ה"ן ל"ש, וא"כ למה ליה להאריך ולומר כרכתו בסיב מהו בטליתו מהו, כיון דסיב וטלית אליבא דכ"ע מין בשאינו מינו הוא ובודאי דחוצץ וא"כ מאי קא מבע"ל, ואף לפי פירש"י ז"ל דפי' דברך את"ל קא מבע"ל, עכ"ז סיב וטלית אליבא דכ"ע הוי חציצה דמין בשאינו מינו הוא.

ואפשר לומר והוא דעיקר ספקו הכי קא מבע"ל, מי אמרי' כיון דלא נגע ברחם לא קדיש, או"ד כיון דדרך רחם יצאתה אעפ"י שלא נגע הוי בכור, וכן ראיתי להרב קרית ספר (בפ"ד מה' בכורות) שפי' כן ע"ש, דלפי"ז שייך להסתפק גם בסיב וטלית דאע"ג דמין בשאינו מינו הוא, עכ"ז א"א דרך רחם בעי' אעפ"י שלא נגע, הוי בכור כנו', ודו"ק.

(ד) עוד ראיתי להרב שורשי הים שם (בדק"ט ע"ב בד"ה איברא) דרמי ומקשי למ"ש בתו' בסוכה (דף ל"ז ע"א ד"ה כי היכי וכו') וז"ל והא דאשכחן בסוף ב"מ [-ב' מידות, (פ"י ממנחות)] (דף צ"ד) דמרבא כל בעלי חוברין לסמיכה ובתנפופות אחד מניף ע"י כולם, ולא בעי למילף תנופה בק"ו מסמיכה, דלא איפשר דהיכי נעביד לינפו כולוהו בהדי הדדי קא הויא חציצה, אפי' לרבא דאמר הכא מין במינו אינו חוצץ מ"מ פירכא היא וכו', והקשה הרב הנז' דאמאי לא חילקו דהכא גבי לולב ליכא אלא מקצת חציצה, משא"כ בההיא דהנפה דאיכא חציצה בכל וכו' ע"כ, וע"ש.

ולפקע"ד אחר המחילה רבה מכ"ת נראה דלאו קו', דרבא בעלמא ס"ל דמין במינו אינו חוצץ בהחלט, לא שנא חוצץ בכוליה לא שנא חוצץ במקצת כיון דמין במינו אינו חוצץ, ושאני גבי פטר רחם ספוקי מספקא ליה בעד רבנן אי מקצת רחם מקדש ומין במינו חוצץ בבכור, או דלמא כוליה רחם מקדש ומין במינו אינו חוצץ אפי' בבכור, אבל בעלמא בהחלט ס"ל דמין במינו אינו חוצץ לא שנא בכוליה ולא שנא במקצת, ודווקא לרבה דס"ל דמין במינו חוצץ הוא שחלקו בתו' גבי לולב דה"ן הוי חוצץ לאגד ומקצת' בל"ח [-?] וכו' היינו לסברת רבה, וראיה לזה ממ"ד בזבחים (דף ק"י ע"א) עלה דמתני' המקריב קדשים ואימורים בחוץ חייב, ופריך ואמאי והא איכא

[וע"ע בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רס"ו) דכתב להוכיח כדברי הרמב"ן, וז"ל ועתה נשוב לדין הב' דאי נגיעת רחם מקדש אף מין במינו חשיב חציצה. ונראה ראי' לזה ממנחות (כד) בענין כלי מצרף מה שבתוכו לקודש, מבעיא ליה אם דוקא דנגעי בהדדי או דלמא ל"ש. ופשיט ליה מי תנן כלי מחבר. מצרף תנן כל דהו. הושיט אחד לביניהן מהו. א"ל צריך לכלי הכלי מצרפו. א"צ לכלי אין כלי מצרפו. ופי' הרמב"ם דכשיש דבר אחר בין השני חצאי עשרון חוצץ ואין החצאין מצטרפין להיות אחד. הדר איהו בעא מיניהו מהו לקמוץ מזה על זה, צירוף דאורייתא או דרבנן, א"ל זו לא שמענו כיצא בזה שמענו, דתנן שני מנחות שלא נקמצו ונתערבו זו בזו אם יכול לקמוץ מזה בפ"ע ומזה בפ"ע כשירות, ואם לאו פסולות. כי יכול לקמוץ מיהו כשירות, אמאי, הך דמערב הא לא נגע עד כאן. וקשה הא אפילו אי צירוף דאורייתא, הרי הסולת שבמנחה אחרת חוצץ ביניהם, ואינו מצטרף לדברי הרמב"ם הנ"ל. וצ"ל דחציצה לא הוי, דמב"מ אינו חוצץ, ודוקא דבר אחר ביניהם שאינו מינו חוצץ, אבל מב"מ אינו חוצץ. ומ"מ אי צירוף לאו דאורייתא ובעי נגיעה, לא מהני מב"מ להחשב כנגיעה, וכדברי הרמב"ן].

חציצה וכו' רב אמר מין במינו אינו חוצץ, והא התם אע"ג דליכא שום צד פינוי בין האמורים למערכה ואפי"ה אמ"ר מין במינו אינו חוצץ, וכן מוכח מההיא דיומא (דנ"ח) גבי נתן מזרק לתוך מזרק וכו', ועיין להרב גאון עוזינו מהריט"א ז"ל בספרו הנחמד היו"ט [-הלכות יום טוב] (ד"ב ע"ג) שדחה בזה תירוץ התוס' דבכורות (דף ט') ע"ש, ודו"ק.

ה) אשר עפ"י זה מינח נוחא לי מה שראיתי להרב שורשי הים ז"ל שם (בד' ק"ל ע"ג) שעמד במה שכתב רבינו (בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ב) דאם בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, כרכן בסיב אף ידי מצה לא יצא וכו', וכ' הרב לח"מ ז"ל וז"ל וא"ת ומה טעם לחלק בין סיב למרור, וכ"ת משום דבסיב מיירי בשכרן ובמרור לא כרכן, א"כ לפלוג במרור גופיה בין כרכן ללא כרכן. ות"י וי"ל דבמרור אע"ג דכרכן מותר וכו', מ"מ לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא, אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל, ודאי דהוי הפסק. והק' הרב שורשי הים ז"ל דא"כ עדיפא מינה הו"ל לאשמועינן, דאפי' לא כרכן בסיב אלא שבלע סיב כאחד עמיהן אף ידי מצה לא יצא, כיון דאין הסיב ענין למצוה כלל, אפי' דליכא אלא מקצת חציצה חשיב הפסק ול"ל כרכן, ואפי' גבי מצה ומרור הו"ל לרבינו ז"ל לאשמועינן דאפי' כרך מצה ומרור דאיכא חציצה בכולו, אפי"ה יצא י"ח כיון דמרור מענין המצוה הוא אינו חוצץ. ולכן נלע"ד דרבינו בכל א' חידושא אשמועי', דגבי בלע מצה ומרור אפי' דמרור מידי דאכילה הוא והו"א דמידי דאכילה אינו חוצץ, משום דהוי מינו ומין במינו אינו חוצץ, קמל"ן דדווקא בלען כאחד יצא ידי מצה משום דליכא אלא מקצת חציצה, אבל אם כרך מצה ומרור ובלע אף ידי מצה לא יצא, משום דהמרור חוצץ בכל המצוה ואפי' דהוי מין במינו כיון דאיכא חציצה בכל המצוה לא יצא י"ח, ובסיפא אשמועינן דאפי' בסיב דלא הוי מידי דאכילה, דוקא אם כרכן בסיב דאיכא חציצה בכוליה לא יצא י"ח, אבל אם בלע סיב עמיהן יצא י"ח כיון דליכא חציצה בכוליה. ושוב הקשה מההיא דפ"ק דבכורות ד"ק [-?] ורבנן וכו' ואמר ר"א מין במינו אינו חוצץ, משמע בהדיא דאי הוי מין בשאינו מינו הויא חציצה וכו', וע"ש תי', ושוב חזר להקשות על הרמ"ל

ה. כוונת רבינו דהנה ע"ש בתוס' (בכורות ט. ד"ה אמר רב מין במינו אינו חוצץ) דכתבו וז"ל, תימה בפ' בהמה המקשה (חולין ע.) בעי כרכנו אחותו והוציאתו מהו, י"ל הכא מקצת פנוי איכא למימר טפי במינו אינו חוצץ, אי נמי אחותו הויא אינו מינו טפי מאחיו, עוד יש לומר דוקא משום דהוציאתו, שסייעה אחותו בהוצאתו הוא דמספקא לן דדילמא הויא חציצה, אבל אם לא סייעה להוציאו פשיטא דלא הויא חציצה וכו', עכ"ל. הרי דלתי' א' בתוס' אף למ"ד דמין במינו אינו חוצץ, יש לחלק בין היכא דהוי חציצה גמורה להיכא דליכא חציצה גמורה, וא"כ א"ש דברי שרשי הי"ם, ולזה הביא רבינו דברי הגמ' ביומא ובזבחים, דמשמע דלמ"ד אינו חוצץ, היינו דבכל גוונא אינו חוצץ.

ולכאנ' יל"ע דמה"ט למאן דס"ל דמין במינו חוצץ, יש לחלק בין היכא דכולו חוצץ ובין היכא דחוצץ בחלקו, אולם למ"ד דמין במינו אינו חוצץ הרי דבכל גוונא אמרינן דאינו חוצץ. עוד יל"ע למ"ד דמין במינו חוצץ אולם מ"מ מהני היכא דבקצת אינו חוצץ וכו', אי אמרינן הכי נמי אף במין בשאינו מינו, ועי' בגמ' ביומא (שם), ולהלן בדברי רבינו, ואכמ"ל.

ז"ל בההיא דעלה ונסתפק (בפ"ד מה' מ"א הי"ב) גבי אכילת איסורין, דאם כרך דבר איסור בסיב וכיוצא אם הוא פטור או לא, דזה לא חשיבא אכילה וכו', דלפי פי' שפירש בהא דכתב רבינו בלע מצה ומרור, הקשה למהרימ"ל הפך ס' כנו', וע"ש מה שנדחק לתרץ.

ולפקע"ד ק"ל לפי', דהא מימרא זאת דאם בלע מצה יצא, רבא קא"ל ורבא הא ס"ל דמין במינו אינו חוצץ, ל"ש חציצה בכוליה ול"ש במקצת, כל שהוא מין במינו אינו חוצץ וכדאמר' לעיל, וא"כ הרמב"ם דפ' כרבא דמין במינו אינו חוצץ, כמ"ש (בפ"א מה' פה"מ הל' כ"א) דאם נתן מזרק לתוך מזרק דכשר, ובפ"ט מה' מעה"ק ה"ז פסק דהמקטיר כשר ואימורין בחוץ חייב וכו', וא"כ איך אפ"ל לדעת רבינו גבי בלע מצה ומרור דבכ"א חי' אשמועי', דגבי בלע מצה ומרור אשמועינן דדוקא כא' יצא ידי מצה, משום דליכא אלא מקצת חציצה, אבל אם כרך מצה ומרור ובלען אף ידי מצה לא יצא, משום דהמרור חוצץ בכל המצוה, ואפי' דהוי מין במינו אפי"ה חוצץ, דזה תימא הוא דמאחר דאמרינן דרבא ס"ל מין במינו אינו חוצץ בהחלט, בין היכא דאיכא חציצה בכוליה בין איכא במקצת, וכדמוכח מההיא דזבחים וכו' ופסקה הרמב"ם ז"ל, וא"כ ה"ה ה"ן כיון שהמרור טפילה למצה כמ"ש הרמב"ם ז"ל, ממין המצוה הוא ומין במינו הוא ואינו חוצץ, וא"כ למה בכרכן מצה ומרור יהא חוצץ.

ועוד קשה במה שכתב ובסיפא אשמועינן דאפי' בסיב דלא הוי מידי דאכילה, דוקא אם כרכן בסיב דאיכא חציצה בכוליה לא יצא י"ח, אבל אם בלע סיב עמיהן יצא י"ח כיון דליכא חציצה בכוליה, ומהתימא דחי' זה שחילקו בתו' בין היכא דאיכא מקצת רחם פנוי להיכא דכרכו כולו, אינו אלא לס' רבה דס"ל דמין במינו חוצץ, וע"ז תי' בתוס' דשאני ליה לרבה בין היכא דאורחיה בהכי וכו', ובין היכא דאיכא מקצת פנוי וכו', ברם לרבא דס"ל במין בשאינו מינו דחוצץ, היינו אפי' היכא דאיכא מקצת פנוי, אפי"ה כל שהוא מין בשאינו מינו חוצץ, וכדמשמע מההיא דבכורות (דף ט') דקאמר ר"א מין במינו אינו חוצץ, משמע דאי הוי מין בשאינו מינו הויא חציצה אפי' דאיכא מקצת רחם פנוי, וכ"כ התו' (בד"ה ור"א) כמו שהביאו הרב ש"ה [-שרשי הי"ם] שם, וא"כ איך אפשר דרבינו ז"ל הא אתיא לאשמועינן חי' דאם בלע סיב עמיהן יצא כיון דליכא חציצה בכוליה, דהא סיב מין בשאינו מינו הוא ובודאי חיץ.

ו) על כן נראה לע"ד לתרץ קו' הרב להרב לח"מ ז"ל, והוא דרבינו ז"ל דקדק בלשונו הזהב לומר כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, והיינו דכרכן דנקט היינו דר"ל דמצה ומרור כרכן בסיב, וע"ז אמר אף ידי מצה לא יצא, וא"כ מינה נשמע דדוקא בשכרכן יחד מצה ומרור בסיב לא יצא, דמין שאינו מינו הוא וחוצץ, מכלל דאם כרכן מצה ומרור יחד ובלען, ודאי ידי חובת מצה יצא, דאין כאן מין בשאינו מינו, והמרור טפילה למצה, ונמצא דדין זה דכרכן מצה ומרור

ו. וכדברי רבינו מבואר ברמב"ם דכתב שם וז"ל בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, שהמרור כטפילה למצה, כרכן בסיב וכיוצא בו ובלען אף ידי מצה לא יצא וכו' עכ"ל. ומבואר דהטעם שיוצא יד"ח הוא משום שהמרור טפל למצה, ולפ"ז הא דמהני היכא דכרך המצה

ובלען, שמעינן לה מסיפא דכרכן בסיב, וא"ל דמשמעות כרכן בסיב, היינו מצה שכרכה בסיב או מרור שכרכו בסיב, דהא ודאי לא צריכא למימר, דמרור אפי' בלע לבדו לא יצא, ואמאי איצטריך לאשמועינן דאם כרך מרור בסיב דלא יצא דפשי, אלא ודאי דבא לאשמועינן דמצה ומרור שכרכן בסיב דאף ידי מצה לא יצא י"ח, וא"כ מינה נשמע חי' להיכא דכרכן מצה ומרור יחד דיוצא י"ח מצה, דדוקא אם כרכן בסיב לא יצא, וזה ברור.

וכן ראיתי להרב ראש יוסף איסקאפה ז"ל (דנ"ט ע"ד) וע"ש, וא"כ נמצא דמדנקט כרכן בסיב יוצא לנו למצה ומרור שכרכן דיוצא י"ח מצה, ומאי דנקט ברישא בלע מצה ומרור, ולא נקט בלישניה כרך מצה ומרור דעדיפא מן בלען, היינו לאשמועינן חי' דדוקא מצה ומרור שבלען ידי מצה יצא, לא כן מצה וסיב שבלען יחד אף ידי מצה לא יצא, באופן דרבינו ז"ל דקדק לומר כן ברישא ובסיפא לאשמועי' חי' כנו', ובהכי מתיישב שפיר כל הכי קו' שהקשה הרב ז"ל מההיא דבכורות ולהרמ"ז ז"ל נדחק ליישב, דבהכי נר' פשוט דל"ק להרמ"ל כמו שיראה המעיין, ודו"ק.

זו וראיתי להר' ראש יוסף ז"ל (דס"ה ע"ב בהגהה) כ' ז"ל נמצא כפי זה אם כרך מצה בסיב לבדו דיוצא ידי מצה, דאלת"ה אמאי נקט בגמ' כרכן בסיב דנראה כרכן בסיב למרור ומצה, לימא כרך בסיב כל' למצה לא יצא, ומ"מ צ"ע דהאי דינא הוה צריכא להפוסקים ז"ל לאתויי וכו', ושוב שקיל וטרי וסוף דבר העלה לענין דינא ז"ל ומ"מ מה שכתבתי מעיקרא נראה יותר דבמצה וסיב לבדו יוצא י"ח כמ"ל עכ"ל, וע"ש.

ולפי קוצר עניות דעתי דבריו צריכים עיון, דמה יענה למה שכתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מה' אבות הטומאה דין ה') ז"ל הכורך כזית מבשר נבלת עוף הטהור בחזרת וכיוצא בה ובלעו, אעפ"י שלא נגע בגרונו הרי זה טמא, כרך בסיב ובלעו הרי זה טהור. ופירש הרב כ"מ ז"ל דה"ט דסיב מין

וכו', הוא רק במרור ולא בשאר מיני אוכלין. אולם עי' במנחת חינוך (מצוה י' או"א) דהביא מח' בזה ז"ל ואם בלע מצה עש"ס ור"מ מפורש דיצא דהוי דר"א, ואם כרכן בסיב ובלען ל"י דהסיב מפסיק בין המצה לגרון, ודוקא בסיב שאינו אוכל אבל אם כרך באוכל יצא דמין במינו אינו חוצץ, וכ"פ הר"מ (פ"ג מה' אבות הטומאה) לענין נבלת עוף טהור, ועיין כאן בר"מ דאם בלע מצה ומרור כא' ידי מצה יצא, שהמרור טפילה למצה, וכתב הה"מ דהר"מ נותן טעם אמאי ל"ה ככרך סיב, ע"כ כתב דמרור טפילה למצה ולא הוי הפסק, ועלח"מ כתב אף דלא יצא ידי מרור, מ"מ הוי מעין המצוה והוא טפל. ואיני מבין למה הוצרך הר"מ לזה הטעם, תפ"ל כמבואר שם דמין במינו אינו חוצץ, וסיב הוא א"מ, א"כ באמת לאו דוקא מרור אלא אפי' מאכל אחר אם כרך להמצה ג"כ יצא. ועפר"ח כ' בהא דבלע מצה ומרור ז"ל משמע אף אם כרך מצה במרור מ"מ יצא, ול"ד מרור אלא אפי' כרך במאכל אחר, וראי' מתוספתא וכו' ופסק הר"מ (פ"ג מהא"ט), ותמהני איך לא ראה ד' הה"מ דמבואר מדבריו ד"ז כאן דמרור אינו מפסיק, וגם כתב דוקא מרור דהוי כטפילה למצה, נראה דמאכל אחר מפסיק, אך מ"מ ד' הר"מ צ"ע מהתם כמ"ש ע"ש וכו', עכ"ל ע"ש.

בשאינו מינו וחוצץ הלכך טהור, וא"כ ה"ה הכא אם כרך מצה בסיב דודאי אינו יוצא י"ח מצה, דמין בשאינו מינו הוא וחוצץ, הפך דברי הרב ראש יוסף ז"ל כנו' וצ"ע'.

ח ודע שהתו' ז"ל בפ' טרף בקלפי (דמ"ד ע"ב ד"ה בכל יום) כתבו ז"ל ונראה לריב"א דכעין נרתק של עור היה עשוי סביב ידה של מחתה לאחוז בה שלא יכוה, ופריך בירושלמי ואינו חוצץ ומשני קובעו במוסמר וכו'.

וראיתי להרב מטה אהרן ז"ל (דק"ד ע"א) ז"ל ומכאן איכא למידק על דברי הרמב"ן ז"ל שהביא המ"מ (בפ"א מה' שופר ה') דטעם פיסולא דציפהו זהב במקום הנחת פה, הוא משום דאיכא הפסק בין פה לשופר, וש"מ שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע בו פסול. והקשה הרב הנז' על ס' הרמב"ן מהירושלמי הנז', דמבואר דאם קבעו במסמרים כגופיה דמי ולא הוי חציצה, וא"כ ה"ה בציפהו זהב במקום הנחת פה אמאי הוי חציצה. ותו' ז"ל דדוקא התם במחתה מבטל ליה ל"ץ [?] אגב מחתה, אבל גבי ציפה פיו זהב לא מבטל לזהב אגב השופר כיון שעשאו לנוי, ובכן חשיב חציצה, עכ"ל.

ולפקע"ד לא זכיתי להבין תירוץ הרב ז"ל, דכיון דהכא מיירי שעשאו לנוי הא אמר בפירוש כל לנאותו אינו חוצץ, וא"כ אדרבא היא הנותנת דהכא גבי שופר כיון שציפהו זהב וחיברו ועשאו לנוי, משום הכי הוא שלא יהיה בו דין חציצה דכל לנאותו אינו חוצץ.

ז. ושמא י"ל קו' רבינו, דהנה עי' בשו"ע הרב (סי' תע"ה סכ"ה) דכתב ז"ל בלע מצה ולא לעסה יצא אף על פי שלא הרגיש טעם מצה בפיו, דכיון שנהנה גרונו ממנה הרי זו נקראת אכילה, אבל לכתחילה צריך ללעסה עד שירגיש טעמה בפיו, אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לזימורו את חייהם וכו', עכ"ל. ויתר ע"כ כתב בלבוש (שם ס"א) ז"ל ונ"ל ליישב דלא דמי אכילת מצה לאכילת מרור, דאכילת מצה אף על גב שהיא זכר לגאולה וחירות, מ"מ עיקר אכילתה היא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה דגם בבליעה מתמלא הכרס ואוכל לשובע נפשו, אבל אכילת מרור אינו למלא הכרס אלא זכר לזימורו את חייהם, וא"כ היאך יצא בבליעה ואינו מרגיש טעם המרירות שהוא זכר לזימורו, לפיכך במרור אינו יוצא בבליעה דטעם מרור בעיניו, ובמצה יוצא דגם במצרים אכלוה למלאות הכרס וכו', עכ"ל. ומבואר דחלוק דין אכילת מרור מאכילת מצה, וא"כ אפשר דסברת הראש יוסף דמה"ט אפי' כרכו בסיב יצא. ומה שכתב להק' רבינו ע"ד מטומאה, אפשר דלעולם גבי טומאה וודאי דין הוא דחוצץ, מאחר דגבי איסור קיי"ל דהמחייב הוא הנאת גרונו, וכמ"ש הרמב"ם (פי"ד הל' מאכ"א ה"א) ז"ל כזית שאמרנו חוץ משל בין השינים, אבל מה של בין החניכים מצטרף למה שבלע, שהרי נהנה גרונו מכזית, אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון כזית מדבר האסור וכו', עכ"ל. ומבואר דכל דלא נהנה גרונו אינו חייב, וא"כ י"ל דגבי טומאה נמי המטמא הוא מה דאיכא מעשה אכילת דבר טמא והיינו ע"י הנאת גרונו, ולכן עד כמה דמין במינו אינו חוצץ, איכא שם אכילה על הכל, ודו"ק. אולם אי לא הוי מין במינו הרי דהוא חוצץ ואינו מטמא.

שוב ראיתי להרב שורשי הים ז"ל (שם בד' ק"ל ע"ג) שהקשה לס' הי"מ דמפסיל השופר משום חציצה, אם נתן הזהב כדי לנאותו למה יפסל, הא אמר רבא דכל לנאותו אינו חוצץ, וע"ש שהניחו בקושי.

ולפקע"ד נ"ל דבשלמא גבי לולב דאע"ג דקי"ל לולב א"ץ אגד, עכ"ז הא קי"ל כרבנן דמצוה לאוגדו משום זה אלי ואנוהו, ובהא הוא דס"ל לרבא דכל לנאותו אינו חוצץ, דעכ"פ יש בו יופי והידור בשטח עשיית המצוה, וע"כ א"ב ד"ח [-אינו בדין דיהיה חוצץ], לא כן כשציפהו זהב במקום הנחת פיו, דבשעת עשיית המצוה דהיינו תקיעת שופר, אותה שעה אינו נראה הזהב שבו שכבר הוא מכוסה בתוך פיו, הא ודאי יש בו חציצה, ואינו מספיק לומר כל לנאותו אינו חוצץ, זה נראה שהוא מדויק בלשון הי"מ שאמרו ציפהו זהב במקום הנחת פיו, אפי' באורך השופר אם הוא מיד סמוך לראשו בצד הקצר פסול, לפי שתוקע מכניס קצתו בפיו ושפתו מכסה עליו ונמצא הזהב חוצץ, הרי דהאריך ונתן טעם לפי שתוקע מכניס קצתו בפיו ושפתו מכסה עליו וע"כ הוא חוצץ, ול"ק להו מהא דרבא כאמור ודו"ק".

פש גבן להבין ההיא דהירושלמי דיומא דס"ל דכיון דקבוע במסמרים כגופיה דמי, וא"כ ה"ן בשופר שציפהו זהב אמאי הויא חציצה וכמו שהק' הרב שורשי הים שם ע"ש, ולזה י"ל דבשלמא בנרתק שעיקר הנחתו א"א [-אינו אלא] לתקון המחתה, שא"א להגביה אם לא ע"י נרתק זה דהיה נכוח חמימות המחתה, ועל כן קובעו במוסמר לתועלת המחתה ונעשה כגופיה, ל"כ [-לא כן] בשופר שציפהו זהב, דזהב זה לא לצורך השופר נקבע בו דאין לו שום תועלת ממנו, וע"כ אף אם נקבע במסמר למה יתבטל אגב השופר כיון שלא לצורך השופר קבעו, וע"כ הוא חוצץ אותו צד המכוסה בתוך פיו ושפתו מכסה עליו כאמור, ודו"ק".

ת. והגדר בזה נראה דס"ל לרבינו דלעולם הא דבעינן דין נוי במצוות, יסודו אינו אמור בחפצא של המצוה אלא בקיום המצוה, ולכן עד כמה דבקים המצוה אין כל משמעות לנוי הנעשה בפה השופר הרי דהוי חציצה.

ויל"ע בזה דהנה עי' במגן אבות לרשב"ץ (עמ"ס אבות פ"ב) דכתב וז"ל וכן בראשון מניירות (ב) אמרו, עשה סוכה נאה, שופר נאה, לולב נאה, ציצית נאה, ספר תורה לשמו בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאים, כי בזה יש לו תפארת לפני קונו, ובני אדם גם כן יפארוהו. ויש לפרש זה לענין מדות האדם, שיהיו מדותיו בענין שיהיו לו לפאר וגם שיפארוהו בני אדם וכו' עכ"ל. ולכא' לדברי רבינו מה דאמרו שופר נאה היינו רק לבד מפיו, דאין משמעות למה שמיפה את השופר בסמוך לפיו מאחר דאינו נראה, ולכא' יל"ע דא"כ מה טעם אמרו דיתבטל ס"ת בקולמוס נאה, דהגם דמצוה על כל אחד מישראל לכתוב ס"ת הגם דהניחו לו אבותיו, אולם אין צורת הכתיבה עומדת כחלק מעיקר המצוה, ועי'.

ט. ויש להוכיח כן מהא דאיתא בגמ' (ובחים יט.) וז"ל בעי רבא: נכנסה לו רוח בבגדו מהו על בשרו בעינן והא ליכא, או דלמא דרך לבישה בכך וכו', בית השחי מהו שיחוץ, על בשרו בעינן והא ליכא, או דלמא דרך לבישה בכך וכו' עכ"ל. הא קמן דכל היכא דהוי דרכו בכך ל"ח חציצה, וה"ט דחציצה הוא דבר שיש לחון בו כחיצוני ואינו שייך לעיקר הדבר, וכל דהוי דרך לבישה אינו חשוב כדבר חיצוני המהווה חציצה, וה"ה הכא בנ"ד דמאחר דלולא הנרתק א"א להרים את המחתה, הרי דל"ח הנרתק כדבר חיצוני ולכן אינו חוצץ.

עוד נראה לתרץ דאעיקרא קו' ליתא, דהרמב"ן ז"ל סמך על התוספתא דכלים (פ"ז) הביאו מרן הכ"מ ז"ל (ה' מקואות פ"א) ופ' הרמב"ם ז"ל שם וז"ל כלי חרס אין לו טהרה אלא שבירה אפי' חברו בקרקע ואפי' קבעו במסמ'. הרי שהרמב"ם ז"ל לא ס"ל כהירוש' כנו', וכן הוא ס' הרמב"ן, ודו"ק.

ט **עוד** ראיתי להרב מטה אהרן ז"ל שם שהק' להר" פ"ח (בא"ח סי' תקפ"ו ס"ק י"ט) שהשיג על מה שלמדו שאם הרחיק את השופר ונפח בו ותקע דפסול ופסקו מרן בש"ע, וכ' הרב פ"ח ז"ל ד"ל דשאני הפסק זהב מהפסק אויר, וכ"כ ראיתי להר" נחפה בכסף ז"ל בחי' על הרא"ש ז"ל (דקפ"ו ע"א) שכתב והדין עמו וע"ש, וכ' הרב מ"א שדברי הרב פ"ח תמוהים, דמסוגיין דזבחים (דף ט"ו ע"א) בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו וכו', מוכחא מילתא דהוי אויר הפסק וכו', ועיין שם באו"ב".

ולפקע"ד נ"ל להליץ בעד הרב פרי חדש ז"ל, דודאי לא נעלם ממנו סוגי' דזבחים דהוא מאריה דתלמודא, אלא דכוונתו להשיג על מ"ש הטור ולמדו מכאן שאם הרחיק השופר וכו', וכ"כ הרפ"ח ז"ל כן למדו מדין חציצת זהב, וע"ז הוא שכתב ויש לדחות דשאני זהב שיש בו ממש ל"כ באויר אין בו ממש, ואף דרבא מס"ל ולא איפשיטא, עכ"ז לא היה לו ללמוד מדין הזהב ת"ל דאויר נמי יש בו חציצה, ולעולם דהדין דין אמת כנו' ודו"ק.

י **עוד** ראיתי להרב ש"ה שם שעמד על מה שנסתפק הרב מ"ל (בפ"ב מה' עיה"כ) גבי טבילת כ"ג טובל ועולה ומסתפק, אי סיפוג זה חיוב הוא או אורחא דמילתא וכו', ובסו"ד כ' ופשיטא דלא גרע מים מרוח ע"כ. והק' הרב הנז' מהא דאמרין בגיטין (דף ז' ע"ב) וז"ל תני חדא המביא גט בספינה כמביא גט בא"י וכו', ואמר' עוד אמר ר"ז עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות באנו למחלוקת ר"י ורבנן, ודחי רבא דילמא לא היא, דע"כ לא קאמרי רבנן אלא בספינה דלא מפסיק אוירא דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא, הרי דיש דס"ל דטפי חשיב חציצה אוירא ממיא, הפך מאי דפשיטא ליה להרב עכ"ל, ועיין שם שהניחו בצ"ע.

ולפקע"ד נ"ל כמ"ש בתו' שם (ד"ה דילמא וכו') שכתבו וז"ל והא דקאמר הכא ע"כ לא קאמרי רבנן אלא בספינה משמע דבעציץ לכ"ע ל"ה במחובר, דחיה בעלמא הוא וכו' ע"ש, וא"כ נשמע מזה דלדחויא בעלמא קא"ל, ולעולם דלא גרעי מיא מאוירא, והרמ"ל [-והרב משנה למלך] ז"ל דפשיטא ליה דלא גרעי מיא מאוירא, היינו בתר דידעינן האמת דעציץ כמחובר לענין פרוזבול כנו', ודו"ק.

יא **והנה** מרן בש"ע (א"ח סי' ע"ד ס"ג) פסק וז"ל אם האדם מחבק גופו בזרעותיו דיינינן ליה כהפסק, וכ' הרב טו"ז פ"י אם הוא עומד במים צלולים ולבו ג"כ תוך המים וצריך להפסיק בין לבו לערותו די בזה הפסקה וכו' וע"ש, והרב פר"ח כ' דאין לסמוך ע"ז וע"ש.

י. צ"ל י"ט.

יא. וילה"ס דאף להצד דס"ל להגמ' דלא הוי חציצה הוא משום דהוי דרך לבישה, והאי טעמא ל"ש בשופר דודאי הדרך לתקוע בשופר ע"י שמקריבו לפיו.

ולפקע"ד ק"ל למון ז"ל מהא דאמרי' בשבת (דף כ"ג ע"א) וז"ל מתיב ר' עמרם הדמאי מערבין וכו' ומפרשין אותו ערום וכו', ואי אמרת כל בדרבנן בעי ברוכי היכי מברך, והא בעינן והיה מחנך קדוש וליכא. והשתא א"א להאי פיסקה דאם האדם מחבק בזרועותיו דיינינן ליה בהפסקה, אמאי איצטריך אביי לומר ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם ל"ב ברכה, לישני דלעולם בעי ברכה, והכא מיירי כגון שמחבק בזרועותיו דאז הוי הפסקה ויכול לברך. וי"ל דהא דפסק מון ז"ל דמהני היכא דמחבק בזרועותיו היינו להפסק לבו רואה את הערוה, אמנם מאיסור גילוי ערוה דוהיה מחנך קדוש בעי לא פליט, רק הן בעודו במים כמ"ש מן שם, וא"כ ה"ה הכא אע"ג דאם האדם מחבק, עכ"ז לא מהני הפסקה זאת לברך כשהוא ערום חוץ למים, דתינח דפלט ליה מאיסור לבו רואה את הערוה, ברם מאיסור גילוי ערוה דרחמנא אמר והיה מחנך קדוש לא פליט, וע"כ הוצרך אביי לומר ודאי דדבריהם בעי ברכה ס' דדבריהם לא בעי ברכה, ודו"ק. ועיין להרב ברכי יוסף שם שתי' כן קו' הרב פר"ח ז"ל³.

ובהכי מתיישבא מאי דק"ל בסוגיין, דאמאי לא דקדק והא לבו רואה את הערוה, כמו שדקדקו בפ' מי שמתו (דכ"ה ע"ב) וז"ל והא לבו רואה את הערוה, מלבד דאיכא למימר דאיכא למ"ד לבו רואה את הערוה מותר, אף זאת יש לנו לומר דלכן לא דקדק הש"ס מטעם והא לבו רואה את הערוה, דאי"ל [-דאיכא למימר] דאפשר לחבק גופו בזרועותיו והוי הפסק, וע"כ הוצרך לדקדק מהאי טעמא דוהיה מחנך קדוש, דלזה לא מהני ליה חיבוק זרועותיו כנז', ודו"ק.

יב. וכ"כ לבאר בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ע"ד) ע"ש.

הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל הראשון לציון ובעהמ"ח 'משפטי עוזיאל' ושא"ס

הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, נולד בעיה"ק ירושלים ביום י"ג סיון ה'תר"מ, לאביו הגאון רבי יוסף רפאל עוזיאל זצ"ל, מרבני העיר ומחבר ספר איש צעיר. את חינוכו קיבל בבית המדרש דורש ציון ובישיבת תפארת ירושלים, ובהיותו בגיל ארבע עשרה שנים נתייתם מאביו, ועליו הוטל עול הבית.

בשנת ה'תר"ס בהיותו כבן כ' נתמנה ללמד בישיבת תפארת ירושלים, שהיתה הישיבה הגדולה בירושלים בזמן ההוא, ובת"ת הספרדים שבעיר העתיקה, ויחד עם חבריו יסד את ישיבת מחזיקי תורה, שהוציאה מקרבה ת"ח חשובים. כמו"כ פעל להקמת בית חינוך ליתומים, ובעוד פעולות שונות.

בחשוון ה'תרע"א נבחר לכהן כרבה של קהילת יפו ואגפיה, ובשנת ה'תרפ"א נסע לכהן כרב ראשי לקהילה היהודית בסלוניקי, קהילה שמנתה כשבעים אלף יהודים, אך לא ארכה שם כהונתו, ובשנת ה'תרפ"ג שב לכהונתו בתל אביב יפו, בשל הפצרת ועד הקהילה. בתמזח ה'תרצ"ט הוכתר כראשון לציון והרב הראשי לארץ ישראל, במקומו של הגאון רבי יעקב מאיר זצ"ל.

בין חיבוריו נמנים שו"ת משפטי עוזיאל, מכמני עוזיאל, שערי עוזיאל ועוד. **נתבקש** ליישיבה של מעלה בערב שבת כ"ד אלול ה'תשי"ג לפני 66 שנים, ת.נ.צ.ב.ה.

לפנינו מכתב בלתי-נודע, שנכתב לפני שבעים וחמש שנים בימים אלו ממש, העוסק בביאור סוגית עשרון שחלקו במסכת מנחות. המכתב נמצא באוסף השה"ט רבי שגיב מחפוד הי"ו, ובאדיבותו נמסר להדפסה. טוב עין הוא יבורך בכל הברכות האמורות בתורה. **בעריכת** התשובה נפתחו ראשי התיבות והקיצורים, נוספו סימני פיסוק, ובוצעו חלוקה לקטעים ותיקוני לשון קלים.

ביאור סוגית עשרון שחלקו (מנחות כד:)

בן ציון מאיר חי עוזיאל

ראשון לציון, רב ראשי לארץ ישראל

ירושלים

ב"ה, ירושלים, ט"ו באלול תש"ד.

יטיב ה' הכתיבה והחתומה טובה, לכבוד החכם הנכבד ר' יוסף ... יצ"ו, תל אביב.

חכם עדיף:

שאלת ממני לבאר לך הא דאיבעיא לן בפרק הקומץ (מנחות כד.) עשרון שחלקו והניחו בביסא, מהו לקמץ מזה על זה, ולא אפשרטא בעיין. ועוד גרסין התם: עשרון שחלקו, ואבד אחד מהם והפריש אחר תחתיו ונמצא הראשון, והרי שלושתן מונחין בביסא. נטמא אבוד, אבוד וראשון מצטרפין, מופרש אין מצטרף וכו'.

והנה הרמב"ם פסק שתי הלכות אלה וכתב: חלק העשרון בכלי אחד, ואין חלקיו נוגעין זה בזה ואין ביניהן מחיצה, הרי זה ספק וכו' ולא יאכלו השירים. עשרון שחלקו ואבד אחד מחלקיו וכו', וכן לענין קמיצה, קמץ מן הנמצא שיריו נאכלין וכו' (רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פרק י"א הלכות כ"ג, כ"ד).

מעלת כבודו הקשה על זה, כיון ששתי הלכות אלה, מדובר על עשרון חלוק בכלי אחד, שאינן נוגעין זה בזה הרי שתיהן הן בספקא אם הכלי מצרפם לקמיצה, ובשתיהן הדין נותן דלא יאכלו השירים, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכה כ"ג.

תשובה.

קושייתו זאת נראית לכאורה תקיפה ואלימתא, שהרי בדין צרוף כלי לקמיצה סובר רבא שהכלי מצרפם, דאמרינן התם בבעיא דמהו לקמץ מזה לזה, מאי הוי עלה. אמר רבא, תא שמע והרים ממנו¹, מן המחובר, שלא יביא עשרון בשני כלים, הא בכלי אחד דומיא דשני כלים, כגון דאין נוגעים זה בזה מביא וקומץ (מנחות כד.).

ולפי זה, מה שאמר רבא וכן לענין קמיצה קמץ מן האבוד שיריו וראשון נאכלין (מנחות כד.), לשיטתיה אזיל, דכלי מצרפן לקמיצה אף על פי שאינן נוגעין זה בזה. אבל לאביי דמספקא ליה אם הכלי מצרף לקמיצה גם באבד אחד מהם, בכל אופן אינן נאכלין מספק.

א. ע"ב.

ב. אם מצרף הכלי לקמיצה או אינו מצרף, לפיכך לא יקמץ, ואם קמץ לא יקטיר, ואם הקטיר הורצה.

ג. זו לשון הרמב"ם בהלכה כ"ו, עשרון שחלקו ואבד אחד מחלקיו והפריש חלק אחר תחתיו ונמצא האבוד, והרי שלושתן מונחין בכלי אחד ואין נוגעין זה בזה. נטמא זה שאבד, הרי הוא מצרף עם חלק ראשון ונפסלו, וזה שהפריש אינו מצטרף אלא ישלים עליו. נטמא המופרש, מופרש וראשון מצטרפין ונפסלו, וזה שנמצא אינו מצטרף עמו. נטמא החלק הראשון, הרי האבוד והמופרש תחתיו מצטרפין. ובהלכה כ"ז, וכן לענין קמיצה, קמץ מן הנמצא, שיריו עם החלק הראשון נאכלין, והמופרש אינו נאכל. קמץ מן המופרש, שיריו נאכלין והנמצא אינו נאכל. קמץ מן הראשון, שניהן אין נאכלין, לפי ששניהן שיריים יתירים, שהרי הן עשרון שלם, ודומין למנחה שלא נקמצה שהיא אסורה. והיאך קרב הקומץ הזה, והרי לפניו עשרון ומחצה. מפני שהקמיצה תלויה בדעת הכהן, ובעת שקומץ אין דעתו אלא על העשרון בלבד, והרי החלקים אינן נוגעין זה בזה.

ד. ויקרא ו', ח'.

ומה שאמר אביי אפילו קמץ מאחד שניהן אינן נאכלים, מאי טעמא כולוהו נמי ביקתא דהדדי ניהו², היינו לומר שאינן נאכלים מדינא ולא רק מספיקא, מטעם זה דכולוהו בני ביקתא ניהו. והרי כאן עשרון וחצי ואין הקמיצה מועלת בהן, ואם קמץ לא יקטיר, ואם הקטיר אינן נאכלין מדינא. לפי זה דברי הרמב"ם תמוהים מאד, שהם סתראי.

עוד קשה לי בדברי הרמב"ם שכתב: קמץ מן הראשון שניהן אינן נאכלין, לפי ששניהם שירים יתירין, שהרי הן עשרון שלם, ודומין למנחה שלא נקמצה שהיא אסורה. והיאך קרב הקומץ הזה, והרי לפניו עשרון ומחצה, מפני שהקמיצה תלויה בדעת הכהן ובעת שקומץ אין דעתו אלא על העשרון בלבד, והרי החלקים אינם נוגעים זה בזה.

דבריו אלה אינם מובנים, שהרי טעמא שאינם נאכלים פירש רש"י ז"ל היטב, וכתב: שהרי שניהם נזקקין לקומצו של ראשון, וקומץ אינו מתיר אלא עשרון אותו חצי שהופרש ממנו, ואחד מן החצאים הללו, וכיון דלא ידע איזהו, אינו נאכל לא זה ולא זה.

ובלא זה נמי דברי הרמב"ם אינם מובנים לעניות דעתי, במה שסיים וכתב: "והרי החלקים אינן נוגעין". ואין זה מובן, שהרי גם אם החלקים נוגעים זה בזה אינן נאכלין, דהא רבא דהוא מריה דהאי שמעתא, דסבר דכלי מצרפם, וכך הוא אינם נוגעים זה בזה, כמו כשהם נוגעים דאף על גב דהכלי מצרפם אין שניהם נאכלים לפי טעמו של הרמב"ם עצמו, ששניהם שירים יתירים וכו'. זאת ועוד, דטעמא דהרמב"ם בעת שקומץ אין דעתו אלא על העשרון בלבד נאמר בגמרא להתיר אכילת שירים של הראשון שקמץ, דקומץ בדעתא דכהן תליא, אבל לצרוף החלקים עצמם אין אנו צריכים לטעם זה.

ואפריזון נמטיה לרב חביבאי מאיר בניהו, שהביא לפני ספר "מעשה רוקח" חלק ג" שיעמד על דברי הרמב"ם אלה, ועל התמיהה הראשונה כתב דכן תמה הרח"א, והניחה בצריך עיון. והוא ז"ל תירץ בשם תלמידו החריף רבי נתן, וכתב: דמדיוק לישנא דגמרא דקאמר עשרון שחלקו והניחו בביסא, משמע שמתחילה חלקו ואחר כך הניח חלקיו בכלי, ולא ידע הכהן אם הוא מנחה אחת או שתי מנחות, אמטו להכי לא תלינן בדעת הכהן, ונשאר לו הספק אם הכלי מצרף או לא. מה שאין כן בחלקו ואבד אחד מהם, שמתחילה נתנם בכלי ושם חלקו, דבו דאיק מלישנא דרבא דקאמר: עשרון שחלקו ואבד אחד מהן, דמשמע דתחילת חלוקו היה בכלי שרת ושוב נאבד האחד והפריש אחד תחתיו, ושוב נמצא האבוד והחזירו לכלי. כיון שהכהן ידע בכל זה,

ה. פירש רש"י ד"ה בני ביקתא דהדדי, בני בית אחד הן, שכולן מכח מנחה אחת באו. ובד"ה ביקתא, בי עקתא בית צר.

ו. בהלכה כ"ז.

ז. שם כ"ד ע"ב ד"ה קמץ מן הראשון.

ח. דף צ"ח ע"א.

ודאי שהוא מכין לקמץ. וכן דיקי דברי רבינו הרמב"ם, שבהלכה כ"ג כתב חלק העשרון בכלי אחד, ובהלכה כ"ו כתב: עשרון שחילקו, עכת"ד.

ואין דבריו נהירין לי, דאם לא ידע הכהן שיש עשרון שלם ושהיא מנחה אחת, ודאי דאינו קומץ, דאין קמיצה בפחות מעשרון, כמו שאינה ביותר מעשרון. וכן אמרין בגמרא, ושירים ידיה נאכלים הא איכא דנקא דקומץ דלא קריב (שם כד), ואין צריך לומר כשאיכא רק חצי עשרון.

והנה המחבר עצמו כתב לחלק מדעתו, וכשיש שלשה חצאי עשרון השלישי גורם לצרוף השנים מטעם דלא הופרש.

וגם זה לא מסתבר לע"ד, דהשלישי שגם הוא נפרד ואינו נוגע באחרים, למה יצרף את השלישי. אדרבה, כיון שאין הכלי מצרפם, לא יצרף את עצמו לשנים האחרים, וממילא גם השנים האחרים אינם מצטרפים.

ולעניות דעתי נראה לתרץ דברי הרמב"ם, דהוא סבר דבחלקו עשרון אחד בכלי אחד כעין שני כלים, והיינו שאינן נוגעין זה בזה, הוא דמספקא ליה לאביי, משום דיש לומר שחלוקה זאת עשאה בכוונה, להבדיל כל חצי עשרון מחברו, כדי שלא יצטרפו יחד על מנת להביא חצי עשרון אחר לצרף לכל אחד מהראשונים ולהקריבם בשתי מנחות. לכן מספקא לן אם הכלי מצרפם כמו שמצרפם לענין קבלת טומאה, וכדתנן כלי מצרף מה שתוכו לקדש, או שנאמר שאין הכלי מצרפם לקמיצה, משום דקמיצה בתר כוונת המקריב תליא, וכיון שחלקם כוונתו ניכרת מתוך מעשיו שמא רצה לחלקם לשני עשרונים וכדאמרן, הלכך גם יאמר שלא כיוון לכך אין להאמינו משום דחיישינן שמא נמלך ורוצה לפטור עצמו בעשרון אחד.

אבל חלקם ואבד אחד מהם והוסיף אחר תחתיו, ואחרי כן נמצא האבוד אף על פי שאינם נוגעים זה בזה, דמה שהפריש אחר במקומו של האבוד, בזה הוכיח שכוונתו במעשיו, לצרף את האבוד או את המופרש לראשון; שיהיו שניהם עשרון אחד, ובכגון זה ודאי דהכלי מצרפם.

חלוק זה למדתי מסוגין דגמרא, דהנה אביי אמר אפילו קמץ אחד מהם שניהם אינן נאכלים וכו'. משמע דהראשון מיהא נאכל, ואמאי, והא לדידה מספקא ליה אם הכלי מצרפם, הלכך גם הראשון לא יהי נאכל מספק זה כמו בעשרון אחד שחלקו.

והנה בגמרא אמרין מתקיף ליה רב פפא, ושירים ידיה אכיל הא איכא דנקא דקומץ דלא קריב, מתקיף לה רב יצחק וכו', וקומץ גופיה היכי קריב הא איכא תלתא חולין וכו', ומתרץ רב אשי קומץ בדעתא דכהן תליא מילתא וכו' (שם).

השתא קשה טובא, דטפי הוה להו להתקיף מדידיה אדידיה דאביי, דכיון דמספקא לן אם כלי מצרפם גם הראשון לא יאכל. זהו מה שהיה קשה להרמב"ם, ולכן מפרש דבאבד והפריש אחר ואחר כך נמצא, לדברי הכל הכלי מצרפם, דהפרשת אחר במקום האבוד מוכיח על כוונת צרופם, ומה שאין נוגעים זה בזה, זו היא תקנתם שאם היו מעורבין יחד נעשו כולם גוף אחד בן עשרון

וחצי ואין קמיצה מועלת בהם, דעשרון אחד הוא דראוי ולא יותר, אבל כשאין נוגעין זה בזה, אינם גוף אחד, אלא שני חצאי עשרון הראויים להצטרף, היינו הנמצא או המפורש, אבל הראשון אינו ראוי להצטרף הואיל ושניהם יתרים במדה שוה, והם מצטרפים לעשרון אחד שלא נקמץ, ועל זה מוסיף הרמב"ם לבאר והאין קרב הקומץ הזה דהיינו הראשון המופרש או הנמצא, והרי לפנינו עשרון ומחצה. ולזה מתרץ כתיב דהגמרא דקמיצא תלויה בדעת הכהן, ובעת שקמץ אין דעתו אלא על עשרון הראוי להצטרף ולא פחות דנקא או תלתא, והוא הדין שאין דעתו לקמץ יותר מעשרון, ולא יותר והיינו משום דאינן נוגעין זה בזה. אבל אם היו נוגעין אהדדי, נעשו כולם עשרון ומחצה, ואין דעתו של כהן מועלת לקמץ מהם רק עשרון אחד.

אולם עדיין יש מקום עיון בדברי הרמב"ם, דלענין צרוף הכלי לקמיצה שבק פשיטותיה דרבא ופסקא באביי דמספקא ליה, וזהו נגד הכלל דאביי ורבא הלכה כרבא.

ויש לומר דכיון דרבא מדעת עצמו סבר דאין ספק בדבר, וכדאומר: דילמא בגושין המחולקין העשויין כמסרק, ופירש רש"י^ט, גופי המנחה מחולקין מראש האחד מזו כדי קומץ ומזו כדי קומץ, אבל בראש האחד נוגעין כמסרק זה שמצד אחד מדובר ומצד שני שניו מפוזרות, מכאן שרבא עצמו מספקא ליה אם הכלי מצרפן, אלא שסבר לפשוט זה מדיוקא דתניא וכו' הא בכלי אחד דומיא דשני כלים מצרפן. והואיל ואביי דחה ראיה זו, חזר הדבר לספקא דדינא. ועוד, שכל עיקרו של כלל זה דהלכה כרבא לגבי אביי אינו אלא בהלכות הנהוגות גם בזמן הזה, ולא בדברים שהם הלכתא למשיחא, וכמו שכן כתב הגאון נודע ביהודה (חלק אה"ע' סימן קכ"ט^ט), הביא דבריו מן הגאון שדי חמה, כללים מערכת ה' סימן כ"ג^י).

הלכך פסק הרמב"ם ז"ל לענין צרוף הכלי לקמיצה כספקא דאביי, ולענין אבוד פסק כרבא הואיל וגם אביי מודה לו בעיקר הדין שהכלי מצרפם, כדאמרן.

הנלע"ד כתבת.

בן ציון מאיר חי עוזיאל

^ט. ד"ה בגושין המחולקין.

^י. תנינא.

^{יא}. וז"ל, ומעתה לא קשיא על הרמב"ם כיון שפסק הלכה באביי מדוע לא כללו הש"ס ביע"ל קג"ם, דהש"ס לא אחז שם אלא במה שנוהג בימי האמוראים חכמי סוף הש"ס, לא מה שהוא הלכתא למשיחא.

^{יב}. צ"ל סימן כ"ו, ועיין עוד שם בפאת השדה מערכת ה"א סימן ל"א, וכן מה שכתבו בזה בשו"ת אחיעזר חלק ב' סימן פ"ב, ובכנסת יעקב עמוד ל"ה.

הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א
מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח

הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל חבר בית הדין הגדול ובעהמ"ח דברי שלום

הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל, חבר בית הדין הגדול, ומי שהיה מגדולי חכמי התורה בדור האחרון, נולד י"ב טבת שנת תפא"ר בארס צובה, לאביו ראב"ד מקודש הגאון רבי משה עזרא מזרחי זצ"ל, ולאמו מרת רנה ע"ה בתו של הגאון החסיד רבי שלום הדאיה זצ"ל, אביו של הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל, בעל שו"ת ישכיל עבדי. **רבינו** נקרא בשם שלום ע"ש אבי אמו רבי שלום הדאיה זצ"ל, ויצחק ע"ש סב אמו הגאון רבי יצחק לבטון זצ"ל.

בעודו תינוק חלתה אמו, ועלתה עמו לירושלים להתרפאות בביה"ח 'שערי צדק', שם שהו בבית זקנו רבי שלום הדאיה, אולם לאחר מספר חדשים הלכה לבית עולמה בהותירה את בנה בגיל שנתיים לחיים טובים. זקנו רבי שלום ואשתו מרת שרה ע"ה, גידלוהו בביתם שבירושלים כבן זקונים הוא להם, בקדושה וטהרה בין חכמים וסופרים. זקני ירושלים מעידים כי היה זה מחזה מיוחד לראות את המהרש"ה הולך ברחובות העיר, כשאליו מתלווה תמיד עלם צעיר, הלוא הוא נכדו הגאון זצ"ל.

בילדותו למד בת"ת של עדת החלאבים בסמוך לבית הכנסת עדס שבשכונת נחלאות, וכבר בשנת תרצ"א בהיותו כבן עשר החל ללמוד בישיבת פורת יוסף שבעיר העתיקה, שם שקד על תלמודו וקנה חכמה מפי רבותינו הגאונים רה"י רבי עזרא עטייה זצ"ל, רבי אליהו לופס זצ"ל, רבי משה ורבי יעקב עדס זצ"ל.

בהגיעו לפרקו בשנת תרצ"ט נשא רבינו את בתו של הגאון רבי עזרא עבאדי שעיו זצ"ל. גם לאחר נישואיו המשיך בשקידת התורה מתוך עניות גדולה עד שנעשה לאילן גדול בתורה, ובשנת תשט"ו נתמנה לדיין בתל אביב, שם מלבד תפקידו הרשמי כדיין, היה מוסר שיעורים רבים בבתי הכנסיות שבעיר. בשנת תשל"ו נתמנה כחבר בית הדין הגדול בירושלים, ולאחר מספר שנים חזר לדור בירושלים עד סוף ימיו.

כל ימיו היה מצניע עצמו ומתנהג בחסידות ובדקדוקי הלכות הדק היטב היטב הדק, תפילותיו היו מילה בסלע כמונה מרגליות, ומשתוקא בתרי ולא היה שח כלל שיחת חולין. היה מסתיר מעשיו וחסידותו קדושתו ופרישותו מעין רואה. בספר "אביר הרועים" על מן רשכבה"ג רבינו עובדיה יוסף זיע"א, הובא (בעמ' 147) מכתב שכתב מרן זצוק"ל לאחד מבניו של רבינו בצעירותו, ובין הדברים כתב בזה"ל: "ותקותי כי יתקיים בך לא ימושו מפיק ומפי זרעך, ומפי זרע זרעך וכו', כי תלי"ת אבין וחקנך הם תלמידי חכמים - יבדל מר אבין לחטו"ל - וזכותם מגן וצנינה עליך. מעטים אנשים היודעים להעריך את מר אבין ורק כשתגדל תדע מעט מערכו". ע"כ.

מספר חידושים מתורתו צורפו לספר 'החיים והשלום' שהוציא סבו רבי שלום בשנת תרצ"ג. ובערוב ימיו התחיל להאיר אור חדש במזרח ונתגלה זרוע עוז, הלא הוא ספרו הגדול שו"ת דברי שלום על כל חלקי השו"ע. בחייו יצאו לאור שני הכרכים הראשונים, ולאחר סילוקו של צדיק הוציאו בניו עוד כמה כרכים מכתביו לאורה. ועדיין לשליש ולרביע לא הגיעו כי הניח אחריו ברכה מרובה.

רבינו נתבקש לשיבה של מעלה בליל חמישי כ"ו טבת ה'תשנ"ה, ועלתה נשמתו הטהורה בסערה השמימה, וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש. תנצב"ה.

לפנינו הובאו מעט מן המעט מהנהגותיו בקודש, פסקים שנשמעו מפיו ושאר מילי מעליתא דנפקו מפומיה, כפי שלקטם נכדו הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א.

תודתנו נתונה לו על מסירת הדברים לפרסום בבמה מכובדת זו.

פסקים הנהגות ושמועות מתורתו

תפילה וברכות

תיקון חצות

א. כל ימיו נהג להשכים קום לפני עלות השחר כחסידי הראשונים, ומכין עצמו שעה לפני התפילה באמירת תיקון חצות.

תפילה

ב. מעולם לא החסיר מלהתפלל תפילת שחרית כותיקין.

ג. אחר תפילת מנחה נהג לומר שיר של יום*.

טלית ותפילין

ד. היה יוצא מביתו כשהוא עטוף בציצית ומעוטר בתפילין¹.

ה. כל ימי חייו נהג להתפלל כשהוא עטור בתפילין של רש"י ולאחר מכן תפילין של ר"ת, ושוב חזר והניח תפילין של רש"י ור"ת יחד².

אמירת תהילים

ו. כל יום סיים ספר התהילים, וגם בדרכו היה אומר פרקי תהילים.

א. כמש"כ החקרי לב (ח"א או"ח ס' נ'), ואף שאי"ז מנהג העולם החמיר על עצמו.

ב. ועי' במכתבו שבשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה ס"ד) אם עדיף על מעלת י' ראשונים.

ג. לצאת מידי כל ספק אודות מקום הנחת התפילין, וכן מטעם שהכתיבה של התפילין הגדולות הינם בהידור רב יותר מהקטנות. [א"ה מנהגו זה הובא בשו"ת שערי יושר (ח"ב ס' י"ב)].

ברכת מעין שלוש

ז. בברכת מעין שלוש סיים 'ונודה לך על הארץ', ולא אמר 'ה' אלקינו'.

ברכת בורא נפשות

ח. כשהיה שותה רביעית כוס משקה ומברך בורא נפשות, נזהר לומר לאחריה ברוך שם כבוד מלכותו, מחשש שמא עבר שיעור עיכול לאחר שתיית המים, ובפרט בקיץ.

הקפדה בעניית אמן

ט. כשבירך ברכה היה פונה לב"ב, שישמעו הברכה ויענו אמן, כדי שתהיה ברכתו מושלמת ע"י עניית אמן.

ברכת המזון באימה

י. בערוב ימיו נהג לברך ברכהמ"ז מתוך מחזור של ר"ה, ואמר שעושה כן לזכור הדין.

זהירות מברכה לבטלה

יא. נמנע מלעלות לתורה בס"ת שלא היה ברור לו שהוא מהודר בכתובה ומסופר מובהק.

כוונת השמות

יב. העיד על עצמו, שמעולם לא הוציא שם שמים מפיו ללא כוונה. (וראה סע' כ' וסע' ל"ד).

יג. אם קרה שהתחיל ברכה והרגיש שלא כיון כראוי, וכבר אמר ברוך אתה ה', סיים 'למדי חוקך'.

קריאת שמע

יד. היה מקפיד לקרוא ק"ש של ערבית עשרים וחמש דקות לאחר שקיעת החמה.

טו. ק"ש על המטה היה אומר בכוונה גדולה כמונה מעות.

שיחת חולין בביהמ"ד

טז. מעולם לא היה שח שיחת חולין בביהכנ"ס, וגם כשהיו פונים אליו לא היה עונה.

ד. הו"ד בס' שערי ישועה (עמ' ד"ש) ושם הביא שהגה"צ רבי יוסף עדס זצ"ל ביקרו וראה מנהג זה ושאלו על כך, וא"ל האם אנו מכוונים בכל שם ה' שהוא אדון הכל, וכן באלקינו שהוא תקיף ובעל היכולת, ולכן עדיף למעט באזכרות, ועיין ס' מעשה ניסים (דקי"ב), שהסמ"ק והט"ז והמג"א לא גרסו תיבות אלו, ודלא כבן איש חי (פר' מסעי), ועיין בחדד לאלפים (ס' קפ"ח).

ה. כמש"כ בדברי שלום (ח"ב או"ח ס' מ"ב אות ד').

ו. מחשש ס"ת פסול, ואף שהמיקל יש לו על מה לסמוך, כמש"כ המשנ"ב (ס' קמ"ג ס"ק י"א).

שבת ומועדים

קבלת שבת

יז. מקפיד היה להתפלל מנחה גדולה בע"ש, כדי שיוכל להתכונן לשבת, וסיים כל ההכנות מוקדם כדי להקביל פני מלך.

יח. מקפיד היה להחליף לכבוד שבת גם הציצית והנעלים שיהיו מיוחדות לשבת.

יט. הקפיד לומר כל עש"ק שיר השירים מתוך מגילה של קלף.

כ. באמירת לכה דודי שאומרים 'ה' אחד ושמו אחד', אמר בלחש השם ולא אדנות, וכשנשאל על כך אמר שצריך לשים לב מאוד כשמזכירים שם ה', ואין להרבות בשם ה' כשלא מכוונים.

סעודות שבת

כא. היה מקפיד לעשות לחם משנה על פיתות, ואמר שהחלות בדרך כלל חסרות במקצת ובעי שיהא שלם.

כב. פעם נשאל, מה הדין כששכח רצה בסעודה שלישית, והשיב שאינו יודע, ושאלו מה עושה ששוכח, והשיב מעולם לא שכחת.

כג. הקפיד לסיים סעודה שלישית קודם שקיעת החמה.

טלטול ברה"ר

כד. נזהר לא לטלטל בשבת ברה"ר, אף במקום שיש עירוב², וגם את משקפיו לא טלטל כ"א ע"י אחד מהילדים.

הלל בר"ח

כה. בר"ח הקפיד לשמוע ברכת ההלל מהש"ץ, לצאת יד"ח הפוסקים שבציבור צריך לברך.

ז. כמש"כ הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ב).

ח. כמש"כ הכה"ח (ס' רס"ב). [וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח ס' י"א) שא"צ לייחד מנעלים].

ט. והובא מנהג זה בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב ס"א).

י. ובספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' שמ"ו) השיב ע"ז הגר"ח קנייבסקי, לא שמענו. ועמש"כ על הנהגתו בזה הרה"ג רבי אברהם דברה בקובץ יתד המאיר (אייר תשע"ג ס' תרכ"ז) עי"ש, וע"ע בשו"ת דברי אור (ח"א ס' י"ד) אם בעי לחם משנה נאה, יעו"ש.

יא. לחוש לסוברים שאם סיים במוצש"ק אין מזכיר רצה כמובא בב"י (ס' קפ"ח).

יב. דברי שלום (ח"ד ס"א).

יג. לחוש לחי"א הל' שבת (כלל נ"ו ס"ג). ועי' לאביו הג"ר משה עזרא מזרחי זצ"ל הרה"ר לחלאב בשו"ת דברי משה (ס"ה) מש"כ בזה, ומה שכתבתי בספר גם אני אודך משובתי, (חלק ב' סימן ג', אות א').

אמירת הסליחות

כו. הקפיד לומר את הסליחות בחודש אלול באשמורת הבוקה, ולסיימו קודם עמוד השחר^ד.

סוכות

כז. בסוכות היה מקפיד לא לצאת מהסוכה כל שבעת ימים, כ"א לביהכנ"ס בלבד^ט.

פורים

כח. בפורים אמר לב"ב, ליהודים היתה אורה זו תורה, ואין לעשות ביטול תורה ביום זה.

כט. כשהיה גר בת"א היה מקיים פורים יומיים, לצאת מידי ספק שמא יפו מוקפת חומה.

ברכת האילנות

ל. בירך ברכת האילנות בשבת^י.

ספירת העומר

לא. באמירת לשם יחוד בספירת העומר, אמר שיש לחוש לבל תוסיף כשאומר 'לקיים מצות עשה כמו שכתוב בתורה'^י.

קריאת המגילה במועדים

לב. בשלושת החגים נהג לקרוא שלושת המגילות מתוך מגילה של קלף יקרה ומהודרת שהזמין מסופר מומחה שיכתוב עבורו, וזאת מאחר שהקריאה בביהכנ"ס נעדרה היה קורא המגילות בביתו^י.

יד. כפשטות השו"ע (ס' תקפ"א ס"א).

טו. ועי' במועדי הגר"ח (ח"א תשו' ת"ק) מה שהשיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי, ומה שציינתי שם.

טז. כן מובא שעשה מעשה בשו"ת דברי שלום (יו"ד ס"י) עי"ש, ואף שכ' הכה"ח (ס' רכ"ז סק"ד) דאין לברך בשבת, עי' מה שציינתי בזה בספרי מועדי הגר"ח (ח"א תשו' ב') מראי מקומות רבים בזה דמברכין בשבת, ושכן השיב מרן הגר"ח קנייבסקי עי"ש, ובס' הליכות אמרי סופר (ח"ב עמ' ל"ז) שבירך דווקא בשבת כדי שיהא בבגדים נאים עי"ש, ומש"כ הגרי"ח סופר בס' פרי חיים (ס"ב), ובספר שפתי איל [שיו"ל ע"י מכון גמ' אני אודך] (עמוד כ"ט) בשם מרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל ובשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ב ס' כ"א) ובשו"ת חיי הלוי (ח"ג ס' כ"ט או"ג).

יז. כן א"ל בנו מו"ח רבי דוד מזרחי שליט"א שאמר לו כן רבינו זיע"א. [א"ה וכן הביא בס' אורחות חיים (ס' תפ"ט) וברעק"א (פסחים ק"כ ע"ב). ובשו"ת דברי יציב (או"ח ס' רי"ד) ובשו"ת פאת שדך (ח"ב ס' ק"ח). ומה שהארכתי בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' כ'), ומש"כ על דברי רבינו זצ"ל בשו"ת משנת יוסף (ח"ג ס' קס"א)].

יח. כמב' באבודרהם שנהגו לקרוא ברגלים עפמ"ש במס' סופרים, ועי' ברמ"א (ס' ת"צ).

עניינים כלליים

כבוד הספרים

לג. הקפיד מאוד בכבוד הספרים, ואם היה מבחין בספר שהיה מונח בצורה הפוכה, נחשב בעיניו כזלזול בספר.

סידור קידושין

לד. פעם הוזמן לסידור קידושין, ולבסוף נתן הכיבוד לרב אחר, ושמוח שמחה גדולה שלא סידר קידושין, ואמר שיש לחוש שהברכות מוטלות על החתן דווקא, וא"כ הוי ברכה לבטלה^א.

מי שאינם מאמינים בזה"ק

לה. נשאל על כת הדודעים הכופרים בתורת הזוהר, והיה פשוט לו שהם כאפיקורסים ואין להעלותם לחזן ולצרפם למנין^ב.

דחיית ברית למנוע חילול שבת

לו. נשאל אם יש לדחות ברית שחלה בשבת ליום א' כשיש חשש חילולי שבת, והשיב שוודאי שאין לדחות הברית^ג.

א. כן כתב לי הג"ר משה רחמים שעיו שליט"א בעל מחקרי ארץ במכתבו אלי.

ב. וכן פשיט"ל למרן הגר"ח קנייבסקי בס' נור החיים (עמ' קע"ו) שהם כאפיקורסים לכל דיניהם עי"ש, ועי' בשו"ת יפה שעה להג"ר מכלוף אבוחצירא זצ"ל (יו"ד סו"ס ע"ד) ובשו"ת יפה תאר (ס"ה), אולם בשו"ת דברי בניהו (חט"ז ס"ב) בשם בעל אור לציון זצ"ל שמצטרפים למנין עי"ש, ועמש"כ בקובץ בהתאסף (גליון י"ג עמ' נ"ד), ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ז עמ' י'), ובקובץ המשביר (ח"ה עמ' שמ"ח) מה שהשיב בזה עי"ש.

ג. כן הבאנו משמו בבית מתתיהו (ח"ב ס' כ"ח), ויעו"ש בארוכה כל השיטות בזה עי"ש.

ב. הפתרון המוצע - או שיהלכו בכביש ולא ע"ג החול במדרכה, או שיטאטאו קודם השבת את מקום ההילוך. או שיעמידו פלטות עץ מוגבהות באופן שההולך על גביהן אינו דוחס את החול והעפר.

מקורות ונמוקים

מכה בפטיש הוא אפילו בעושה רק מקצת מהגמר מלאכה, כיון שהוא מהפעולות הנעשים בגמר הכלי, וסיים הביה"ל ואח"כ מצאתי שכ"כ המאירי בשם גדולי המפרשים. ע"כ.

ובספרי עין ידיד שבת כתבנו ליישב דגם הפמ"ג מודה לדין המסתת והצר צורה דחייב בכל שהוא, כיון שזוהי פעולה חיובית להשלמת הדבר ושאיף במקצת פעולה חייב, אבל בהסרת היבולות שזוהי פעולת הסרת הקלקול בכה"ג ס"ל להפמ"ג דיש להסתפק שמא אינו מתחייב אלא בגמר הסרת הקלקול, ונשאר בצ"ע. וגם בזה ס"ל לביה"ל דחייב.

ג) עפ"ז בנ"ד י"ל דדחיסת החול והעפר לבין האבנים המשתלבות נחשבת מכה בפטיש של השלמת בניית המדרכה כי בכך מתחזקות האבנים בקביעותם, וי"ל שכל עפר ועפר שחודר הרי הוא בחיוב מכה בפטיש וכדין הצר מקצת צורה, או המלקט מקצת יבולות, או המסתת האבן וכדומה.

ב. איסור בונה

א) עוד נפסק בשו"ע (סימן של"ז ס"ב) דאסור לכבד את הבית אא"כ הקרקע מרוצף. וכתב שם המשנ"ב דאע"ג שאינו מתכוין להשוות גומות מ"מ הו"ל פסיק רישא. וכתב שם בביה"ל (ד"ה אסור) שאם מתכוין לאשוויי גומות משמע בתוספות (שבת צה) דיש בזה חיוב חטאת, עיי"ש (תוד"ה המכבד) אשר פירשו דפליגי ר"א ורבנן אי

א. איסור מכה בפטיש

א) איתא בגמ' (שבת קב:) הבונה כמה יבנה ויהא חייב הבונה כל שהוא, והמסתת והמכה בפטיש ובמעצד, והקודח כל שהוא חייב. ובדין מסתת דקאמר שמואל בגמרא (קב:) דחייב משום מכה בפטיש, פירש"י וז"ל גמר מלאכה הוא, שהמקום שחרץ חריץ זה לא יחרוץ עוד. וכן בגמרא (שבת עה:) והמסתת את האבן בשבת חייב משום מכה בפטיש. הצר צורה בכלי חייב משום מכה בפטיש. ופירש רבינו חננאל שם הצר צורה כל שהוא חייב, ואע"ג דפליגי ר' ישמעאל (קב:) ואמר עד שיצור כל הצורה יחידאה היא, כיון דרבנן פליגי עליה ומחייבי בכ"ש. וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהלכות שבת ה"ז): וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה, הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב וכו', והצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה. ע"כ. הא קמן דכשעוסק בגמר המלאכה מתחייב על כל פעולה מהגימור ואפילו במקצת דבר.

ב) ועוד שם בגמרא (עה:) האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש. ונפסק בשו"ע (סימן ש"ב ס"ב) הלוקט יבולות שעל גבי בגדים וכו' חייב משום מכה בפטיש. ובביה"ל שם (ד"ה הלוקט) כתב דהפמ"ג הסתפק האם אינו מתחייב אלא כשלוקט את כל היבולות, והניח בצ"ע. וכתב עליו הביה"ל שם דנראה להביא ראיה ממה דאיתא בפרק הבונה (קג:) דהצר צורה בכלי כל שהוא חייב משום מכה בפטיש וכן נפסק ברמב"ם (הנ"ל), הרי מבואר דחיוב

מורינו הגאון

רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

רב ואב"ד בירושלים

ונשיא 'איגוד עמלי התורה'

בענין הליכה בשבת על גבי אבנים משתלבות

שאלה:

ניתן לראות כיום שבונים מדרכות מאבנים משתלבות (הנקראות אבני אקרשטיין) שתהליך בנייתם נעשה ע"י שבתחילה נותנים שכבת חול על פני הקרקע הלא מרוצפת, ואח"כ מסדרים את האבנים המשתלבות ע"ג חול זה באופן שקיים ריחוק מסויים בין האבנים. בשלב הבא דוחקים אותם ע"י מכבש, ואח"כ בשלב הגימור שופכים חול בכמות גדולה על גביהם, על מנת שבני אדם ההולכים במקום ידרכו וידרסו ברגליהם על החול ועי"כ יידחק ויידחס בין סדקי האבנים, ועי"ז תהא המדרכה יציבה, ישרה ומחוזקת.

פעולה זו נעשית כתחליף למה שהיו הפועלים נזקקים לדחוס בין סדקי האבנים, ובחקירה שנעשתה מפי דעת מומחים נאמר שתוספת החול הינה משמעותית מאוד, כיון שלפני שנדחס החול בין האבנים אין האבנים יציבות בחיזוק ועלולות להתנדנד, כמו"כ דחיסה זו מיישרת את פני המדרכה להיות משטח אחיד וישר. ועיקר התיקון נעשה בשלשה עד חמישה ימים סמוך לנתינת החול.

עתה נשאלה השאלה האם מותר בשבת ללכת על גבי החול שע"ג האבנים המשתלבות, בשעה שאנו מודעים לתוצאות המתקבלות עקב הליכה זו, אשר היא תחליף לגמור מלאכת הפועלים בדחיסת החול שבסידקי האבנים, ושללאנשי המקום ישנה נוחותא אמיתית מתוצאה זו.

תשובה:

א. נראה שיש להזהר שלא להלך בשבת על גבי החול שעל האבנים המשתלבות, וזאת מחשש מלאכת בונה ומכה בפטיש. וכבר גילינו דעתינו בזה, וכפי שפורסם בספר מעשה השבת (ח"ב) לידידי הרה"ג אליה רפאל כהן שליט"א. וכן העלה ידידי הרה"ג עזרא דוד שליט"א, וביוזמתו התריע המרא דאתרא דבית וגן הגאון הגדול הגר"ע אויערבך שליט"א להמנע מללכת ע"ג החול כהנ"ל, ופורסמו מודעות המזהירות על כך בחתימתו, ואף נתבקשתי על ידו שאצרך את חתימתי.

היו פס"ר במעשה הכיבוד או לא. הא בפסיק רישא לכו"ע חייב. ועכ"פ במתכין לאשוויי גומות לכו"ע חייב. והוסיף שם הביה"ל דכך משמע ג"כ מהרמב"ם (פכ"א מהלכות שבת ה"ג) דכתב שאסור לכבד את הקרקע שמא ישווה גומות אא"כ היה רצוף אבנים. וכוונתו דהו"ל גזירה אטו אשוויי גומות דבמתכין הו"ל איסור תורה. וסיים הביה"ל דהרמב"ן פליג וס"ל דהו"ל בנין כלאחר יד אא"כ נעשה בידים ממש. ע"כ.

(ב) נמצא עפ"ז דבהחדרת החול והעפר בין סדקי האבנים שבכך מתיישרת המדרכה, איכא משום אשוויי גומות, דבידים ממש חייב מדאורייתא לכו"ע, ובדרך של כיבוד, להתוספות והרמב"ם חייב כשמתכין לאשוויי גומות, ולהרמב"ן אסור עכ"פ מדרבנן.

(ג) עוד נפסק בשו"ע (סימן שי"ג ס"י) דמותר לזרות תבן בחצר ולא חשיב כמוסיף על הבנין, וכתב שם המשנ"ב (סקנ"ה) דהטעם הוא משום שאינו מתכין לבטל את התבן לקרקע כיון דחזי למאכל בהמה, אבל דבר שמבטל ליה התם כמו טיט וחול וצורות אסור, דאיכא משום אשוויי גומות.

ועוד כתב שם המשנ"ב דלכסות רוק בעפר מותר כיון שאינו מתכין לבנין, אבל במפזר חול ע"ג קרקע ומתכין להשוות פני החצר דמי לבנין ואסור. [וכבר כתב בביה"ל (סימן של"ז) דלהתוספות והרמב"ם חייב, ולהרמב"ן אסור עכ"פ מדרבנן, אא"כ עושה ממש בידים].

(ד) וע"ע גמרא שבת (קב:) תלתא בנייני הוו, תתא מציצא ועילאי. תתא בעי צדודי ועפרא, מציצא בעי נמי טינא, עילאי בהנחה בעלמא. וכתב המאירי שכונדה של האבן הוא קובעה גם

בלא טיט. וכמו"כ בנ"ד בדחיסת העפר נקבעים האבנים והו"ל בונה.

ג. דין מלאכת מחשבת

(א) הנה כפי שאמרנו הילוך אנשים על גבי החול הינו תחליף לפועלים שהיו נזקקים לדחוס את החול והעפר בין האבנים המשתלבות. עפ"ז יש מקום לומר דמה שמניחים לבני אדם להלך ולדרוס על החול ובכך להביא לתוצאות חיזוק האבנים ואשוויי גומות, הו"ל מלאכת מחשבת שנחשבים הבנ"א כגרון ביד החוצב בו הלא המה הפועלים. וכיון שמתקיימת בכך מחשבתם הו"ל צורת מלאכה במתכין.

(ב) וכבר נתחדש בגמרא (ב"ק ס.) דאע"ג דזורה ורוח מסייעתו הו"ל גרמא מצד הפעולה, מ"מ חייב כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה ובכך נתקיימה מחשבתו, הלכך חשיבא מלאכה דאורייתא. עפ"ז כתבו האחרונים (הוב"ד בביה"ל סימן רנ"ב ד"ה להשמעת) לחייב נותן חטים במטחנת מים להחשיב הדבר כמלאכה דאורייתא משום דהו"ל מלאכת מחשבת שבכך מתקיימת מחשבתו. וזוהי דעת אבן העזר ועוד אחרונים, ופליגי על המג"א. וכמו"כ כתב האחיעזר לחייב הדלקת נורה בהבערת חוט להט גם את"ל שמצד הפעולה הו"ל גרמא, מ"מ אחר שזוהי צורת ההפעלה הו"ל מלאכת מחשבת וחייב. וכמו"כ פסק הגריש"א לאסור השימוש בקלנועית גם אם תהא מופעלת באמצעות מערכת הפעלה בפעולות של גרמא, מ"מ אחר שזוהי צורת פעולת המכשיר הו"ל מלאכת מחשבת שבכך מתקיימת מחשבתו.

וכמו"כ בנ"ד שנעשה הדבר במכוון כתחליף למלאכת הפועלים לקבוע ולחזק את האבנים

מ"מ הוא מלאכת מחשבת שכן דרך הציידים. דון מיניה ואוקי באתרין.

ד. פסיק רישא בפעולות פרטניות שאחת מהן תהא פס"ר

(א) קיי"ל (שבת נ: ונזיר מב.) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק, ועפ"ז נפסק להלכה בשו"ע הלכות שבת (סימן ש"ג סכ"ז) דאסור לסרוק השער בשבת שא"א שלא יעקרו שערות. ומקור מהכלבו והריב"ש (סימן שצ"ד) הובא במרן הב"י שם. וכתב שם הריב"ש דאע"ג שאינו מתכין לחלוש השיער מ"מ הו"ל פ"ר שיתלש. ואע"ג שאין בכל סריקה וסריקה פ"ר שיתלש, מ"מ כיון שבמכלול הפעולות לא ימלט שתצא שיערה אחת, נמי חשיב פ"ר. וש"מ דאין צריך שיהא פ"ר על כל פרט של פעולה, אלא די שבאחת מן הפעולות שיורד לעשותן יהא פ"ר חשיב כה"ג פסיק רישא. וע"ש עוד שהסביר שזהו הטעם שאסור לכבד את הבית כיון שא"א בלא השוואת גומות באחת מפעולות הכיבוד, ושע"כ חשיב פ"ר.

ולפ"ז בנ"ד גם את"ל דהאנשים המהלכים נחשבים אינו מתכין לתקן ולאשוויי גומות, מ"מ הו"ל פ"ר שבאחת מן הפסיעות יידחס העפר ויתקן ואף ישווה גומות, והו"ל פ"ר דניחא ליה, כיון שיש להם ניחוחת בתיקון והשוואת המדרכה. ואע"ג שאין בכל פסיעה ופסיעה בכדי לעשות את פעולת התיקון ואשוויי גומות, מ"מ במכלול הפעולות לא ימלט שפסיעה אחת תעשה זאת, ולאמור בדברי הריב"ש הנ"ל הו"ל פ"ר.

(ב) כיוצא בו מצינו לאיסור והיתר (שער נט סל"ט) אשר כתב דאע"ג דשרי לדרוס לפי תומו ע"ג

ולהשוות פני הקרקע, י"ל דהו"ל מלאכת מחשבת דבונה ואסור.

(ג) עוד מצינו במשנה (ביצה יא.) בית שמאי אומרים אין נותנין את העור לפני הדרסן ובית הלל מתירין. ונפסק להלכה בבית הלל (סימן תצ"ט ס"ג) וע"ש בגמרא ובמשנ"ב (סקנ"ה) דאע"ג דבדריסה מתעבד קצת העור, מ"מ כיון דלא מוכחא מילתא להדיא שעושה משום כן, דאפשר ששטח את העור בכדי שישבו עליו שכן היה דרכם, הו"ל תיקון כלאחר יד ולא רצו לאסור עליו, דא"כ ממנע ולא שחית משום הפסד העור ואתי לאימנועי משמחת יום טוב.

(ד) והנה נ"ד שאני בתרתי, חדא דכל המכוון הוא שידרוסו על מנת לקבוע את תיקון האבנים וליישר את המשטח, ועוד שיש מקום לראותו כמעשה תיקון גמור וכדין מכבד בכוונת אשוויי גומות דלהתוספות והרמב"ם חייב משום בונה, ועוד דבנ"ד לא שייך אימנועי משמחת יום טוב.

(ה) עוד יש להביא את דברי הביה"ל (סימן ש"ב ס"א ד"ה והוא) בדין נייעור בגד שלמנער לא הוי קפיידא ולבעל הבגד הוי קפיידא דיש לאסור, ובנ"ד לקבלנים הוי תיקון מלאכה וכן"ל ולאנשים הוי ניחוחת במלאכה, ושע"כ יש לצרף מעשיהם דזה נותן החול וזה דורסו, זה בכוונה וזה בניחוחת.

(ו) עוד בנותן טעם, יש להביא את הרמב"ם בהלכות צידה המובא במשנ"ב (סימן שט"ז סק"י), דאם עמד בפני הצבי והבהילו עד שהגיע הכלב ותפסו, הוי ג"כ תולדה דצידה וחייב, שכן דרך הציידים. וע"ש בשע"צ (סקי"ג) שציין לגמ' (ב"ק ס.) בדין מלאכת מחשבת שחייב בזורה משום שנתקיימה מחשבתו, וה"ה בצד באופן הנ"ל, דאע"פ שלא הוא תפסו אלא הכלב, אך

בע"ח מזיקין, מ"מ בנמלים ושאר שקצים ורמשים אסור אף בדרך הילוכו אלא צריך לדקדק שלא ידרוס עליהם, והביאוהו להלכה שכנה"ג, א"ר הגר"ז בשו"ע הרב, חיי אדם, כה"ח (סימן שט"ז אות צ"ח) ומשנ"ב (סימן שט"ז סקמ"ח). והנה בשו"ע (סימן שט"ז סכ"ב) כתב לבאר טעם האיסור, דלכאורה י"ל דכיון שמהלך לפי תומו ואינו מתכוין הו"ל לישתרי מדין אינו מתכוין, ועל כן כתב דהו"ל פסיק רישא ולכן אסור. ועיין ארחות שבת (פי"ד סכ"ו, ס"ק מ"ב) דכתב לבאר טעמו כסברת הריב"ש הנ"ל דאע"ג שאין זה פ"ר בכל פסיעה ופסיעה שיהרוג את הנמלים, מ"מ כיון שבמכלול הפסיעות לא ימלט שיגיע לידי פ"ר, בכה"ג נמי הו"ל פ"ר בהליכתו ואסור.

ג) ועיין בגמרא (שבת קכח:) בדין תרנגולת שברחה דוחין אותה עד שתכנס. ובגמרא שם קאמר דוחין אבל אין מדדין. ומפרש בגמ' טעמא כיון דתרנגולת מקפא נפשא. ופירשו רש"י והראב"ד (פכ"ה משבת הכ"ו) דהטעם משום שהתרנגולת מציפה את עצמה ונמצא כשמדדה אותה מטלטל מוקצה. אולם ברמב"ם שם כתב לבאר הטעם דאם ידדה אותה והיא נשמטת מידו נמצא אגפיה (נוצותיה) נתלשים. ועין חת"ס דביאר דהרמב"ם גרס בגמרא מפקיא נפשה מלשון הוצאה שמנסה לברוח ועי"כ אגפיה נתלשים.

והנה הקשה המג"א (סימן ש"ח סקמ"ט) על הרמב"ם דאמאי יאסר מטעם תולש והלא אינו מתכוין אלא לדדותה כדי שתכנס. ותיצו הא"ר ותוספת שבת וערוה"ש דלהרמב"ם הו"ל פ"ר שייתלש. ויש להבין לפי זה מה שורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ולפי שקשה לומר שנחלקו במציאות.

ועיין בספר חוט שני (קונטרס מלאכת מחשבת ח') אשר כתב לבאר דאמנם אין פ"ר שבכל אחיזה ואחיזה יתלשו הנוצות, אך מ"מ במשך אחיזתו לא ימלט שיתלשו, וע"כ להרמב"ם הו"ל פ"ר ואסור, ואילו להראב"ד לא. וע"ש שרצה לקרב את הרמב"ם לסברת הראב"ד ולומר שלשוניהם לא הוי פ"ר דאורייתא, ורק נחלקו אם מדרבנן חשיב פ"ר כסברת הרמב"ם, או לאו וכסברת הראב"ד. ולא זכר כלל את דברי הריב"ש הנ"ל שמדבריו נראה בפשטות דאסור כפ"ר גמור אף מדאורייתא.

ויש ליישב בס"ד דהנה בדין כיבוד קרקע נחלקו הרמב"ם האוסר וסתם כמותו מרן השו"ע שם, ואילו הרי"ף מתיר. ויש לבאר שורש מחלוקתם על דרך שביאר הגרנ"ק את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בחשש תלישת נוצות. ונאמר דבמכבד הבית כתב הריב"ש שאין זה פ"ר בכל פעולה ופעולה, אלא שלא ימלט שבאחת מהן ישוה גומות. ולפי זה הרמב"ם לשיטתיה אוסר דחשיב בכה"ג פ"ר ולכה"פ מדרבנן. ואילו הרי"ף יסבור כסברת הראב"ד דשרי. ולדינא סתם מרן כהרמב"ם לאסור. וע"ש שעה"צ (סק"ד) בדן מכבד ופ"ר האם איסורו מהתורה כסברת הסמ"ג או מדרבנן כרש"י.

ד) וע"ש שו"ע (סימן של"ו ס"ג) אשר כתב דמותר לילך ע"ג עשבים בין לחים בין יבשים כיון שאינו מתכוין לתלוש, וכתב המשנ"ב שם (סקכ"ה) עיין ביה"ל שכתבנו דהיכי דעשבים הם גדולים יזהר שלא ירוץ עליהן דהוי פסיק רישא שיתלש בודאי. וסיים, **ואפשר** דאפילו לילך עליהן במהרה ג"כ צריך להזהר.

ונראית כוונתו דבהליכה במהרה אע"ג שאין זה ברור שבכל פסיעה תהא תלישה, אך לא ימלט שבין כל הפסיעות יתלוש, ובכה"ג נמי חשיב פ"ר, ולהגרנ"ק לכה"פ מדרבנן אסור.

ה. ספק פסיק רישא דלשעבר

עוד יש להוסיף, דגם את"ל דההליכה על גבי החול חשיבא אינו מתכוין, וגם את"ל דלא הוי בודאי פ"ר כיון שאין ברור בכל פסיעה שידחס העפר לבין סדקי האבנים, מ"מ י"ל דאכתי הו"ל ספק פ"ר דלשעבר, כיון שאין חסרון בפעולת הדריסה בכדי שתדחוס את החול, ורק ספק אם ימצא במצב מכוון שידחס ויכנס לבין סדקי האבנים, ובכה"ג דמי למה שהעלה הביה"ל (סימן שט"ז ס"ג ד"ה ויש להזהר) בסוגר דלת הבית וספק אם יש שם בע"ח הנצוד, הו"ל ספק פ"ר דלשעבר ואמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא. ורק בזבובים שאין במינם ניצוד הו"ל ספיקא דרבנן לקולא.

עפ"ז בנ"ד דאיכא בעיה של מכה בפטיש בחיזוק האבנים המשתלבות, וכמו"כ בעיית אשוויי גומות, ושכך כיום צורת המלאכה, דהו"ל לשיטות מסוימות בעיית מלאכה דאורייתא, י"ל דגם בספק פ"ר דלשעבר הו"ל ספיקא דאורייתא לחומרא.

ו. דריסת דוושא לחיזוק הכותל

א) ועיין בספר מעשה שבת (ח"ב עמ' שני"ז) אשר הביא מי שטען להקל מכח מאי דאשכחן בגמרא (ב"ב כב:) דהילוך בני אדם בד"א סמוך לכותל חדש (דוושא) מחזק הכותל, ולא אשכחן שאסרו חכמים להלך סמוך לכותל חדש בשבת משום מתקן או בונה. ראשית נאמר דלא ראינו אינה ראייה, דכי איתשיל לדיני שכנים איתשיל ולא לדיני שבת.

ב) ועוד נאמר ועיקר כפי שכתב שם לנכון לדחות את הראיה, דשאני התם דהוי תיקון פורתא ובזמן ממושך כאבנים שחקו המים, ולכן כל היכא שבנ"א העוברים אינם מתכוונים והו"ל לדידהו ארעא דחבריה, ולא הו"ל פ"ר בהליכתם של שבת, הו"ל אינו מתכוין בדרבנן ולא ניחא ליה, ואף לא פ"ר.

אבל בנ"ד דצורת המלאכה היא בימים ספורים של פיזור החול וכתחליף לעבודת הפועלים, ובניחותא של בני אדם הדורסים לחיזוק המדרכה והשוואתה, ושבהליכה זו כמעט שלא ימלט שידחס חול ועפר בין סדקי האבנים, י"ל דהו"ל או כמתכוין או כפ"ר (ע"פ הריב"ש והא"ה והרמב"ם), או כספק פ"ר דלשעבר.

על כן נראה שיש להקפיד שלא לילך ע"ג החול בכה"ג.

ולמזהיר ולנוהר שלומים תן כמי נהר.

מבי מדרשא

שאלות שנשלחו לבית ההוראה

א. סליחות בבית האבל

שאלה: נשאלה שאלה מבית האבל בחודש אלול בימי הסליחות, האם יש לאומרם בבית האבל.

תשובה:

(א כתב הרמ"א) (סימן תקפ"א ס"א) דאבל אסור לצאת מביתו כדי להכנס לבית הכנסת לשמוע סליחות, מלבד בערב ר"ה שמרבים בסליחות יכול האבל להיכנס, וכתב המג"א דה"ה בערב יוה"כ פ' במקום שמרבים סליחות, והב"ד במשנ"ב (סק"ט).
(ב מיהו ע"ש בכה"ח) (סקל"ד) שמותר האבל לומר סליחות בביתו ביחיד, או שיאסוף מנין לביתו, ומקורו מהמטה אפרים.
(ג ואע"ג) שפסק מרן השו"ע (סימן קל"א ס"ד) שנהגו שלא ליפול על פניהם בבית האבל, והטעם דאז מדת הדין מתוחה עליו, וע"כ יש ליזהר מלהגביר מדת הדין, וכמו"כ אין אומרים וידוי בבית האבל. ועיין באחרונים שם דס"ל שאין לומר סליחות של בה"ב. מ"מ שאני סליחות של חודש אלול ועשי"ת שאינם משום תענית אלא משום תשובה. ושע"כ יש לאמרם גם בבית האבל בלא וידוי ובלא נפילת אפים, והכי נהוג [ועיין בכ"ז בפסקי תשובות].

ב. בניית סוכה בשטח ציבורי

שאלה: האם מותר לבנות סוכה בשטח ציבורי, כגון בחניה ציבורית, או ברחובה של עיר בסמוך לחנות אוכל. שהרי הרמ"א (סימן תרל"ז ס"א) אסר לכתחילה, וכ"כ המג"א המובא במשנ"ב (שם סק"י).

תשובה:

(א ראשית, גם המג"א לא אסר אלא מטעם ששייכת הרשות לעכו"ם, ושהם בודאי אינם מוחלים, אבל בישראל י"ל שמוחלים. וכתב הביה"ל (שם) דסוף דבר שהנוהגים להקל אפילו בחו"ל אין למחות בידם כי רבו המתירים. ובפרט בצידי רה"ר הסמוכים לפתח ביתו שמותר.
(ב על כן, אם מדובר בבניה במקום שהדבר לא מפריע להילוך בני האדם במקום, כיון שכך מקובל היום לעשות, הוי כהתנו עליהם לב"ד, והדבר מותר. ובפרט שהעריה מעלימה עין מבניה זו. אולם אם הדבר חוסם את דרך הרבים או הכניסה לבנין, בה"ג קפדי, ויש לאסור.

ג. ביטול מונית שהוזמנה

שאלה: אדם שהוזמין מונית בטלפון, ושאל את המוקדן כמה זמן ייקח לנהג להגיע, וענה המוקדן - "6 דקות", ולאחר 2 דקות עבר שם חברו עם רכבו ורוצה לקחתו טרמפ, [וכידוע שאסור לו לברוח למונית אלא צריך לשלם דמי ביטול מדינא דגרמין], ורוצים לחכות 'על השעון' שיעברו 6 דקות, ובדקה ה-7 לנסוע בלי להודיע לנהג, האם זה מותר? ואם זה אסור, לאחר כמה זמן כן יהיה מותר לנסוע, שהרי זה ברור שלא יצטרך לחכות לו 20 דקות.

תשובה:

המקובל להמתין עד 10 דק', ואח"כ לא מחוייב להמתין. ואם התנה באופן ברור 6 דק' ולא יותר - הכל לפי תנאו.

ד. המתנה בין בשר לחלב

שאלה: זוג צעיר שקיימת אצלם רגישות חריפה בין הכלה לחמותה, באחד הימים הוזמן הבן אחה"צ לבית אמו לשם שיחה. באותה עת הגישה לו האם ארוחה בשרית, באופן שגמר הסעודה היה לערך בשעה ארבע אחה"צ. כמידי יום ביומו חוזר הבעל לביתו ואוכל עם אשתו ארוחת ערב בשעה שמונה בערב.

והנה להפתעתו הארוחה שהכינה לו אשתו היתה חלבית שעליה טרחה במיוחד. ועתה נפל בליבו ספק גדול מה עליו לעשות, שאם יאמר לה שהוא בשרי, תשאל אותו - והלא זמן ארוחת הצהרים שלך מסתיים בכל יום עד השעה שתיים, היאך נעשית בשרי לפני ארבע שעות. ואם יספר לה את כל אשר קרהו, שהזמינתו אמו לארוחת צהרים, יגרום הדבר לבעיה חריפה הקיימת במערכת היחסים שבין הכלה וחמותה, והו"ל פגיעה חמורה בשלום בית. מה עלי לעשות.

תשובה:

(א קי"ל) שאין לאכול חלב אחר בשר אלא בהמתנת זמן של מסעודה לסעודה, וכנהוג בהמתנת שש שעות. ואולם התירו לחולים ולקטנים הנצרכים וכן לילדות הנצרכות להסתפק בהמתנת שעה לכל הפחות, וזאת לאחר נטילה קינוח והדחה.

(ב אמרו) רבותינו גדול השלום, ושע"כ שם שמים נמחק להטיל שלום בין איש לאשתו. וכן קי"ל דגר שבת וגר חנוכה, גר שבת עדיף משום שלום ביתו.

(ד יש להדגיש שגם היתר זה לא נאמר אלא באופן שאינו יכול לתמרן באופן אחר [כגון

שישום את דעת אשתו שתתרצה לדחות את הארוחה לשעה מאוחרת יותר מנימוקים שונים].

ה. איסור ריבית בהלנת שכר

שאלה: ידוע החוק 'פיצוי איחור תשלום', הקובע כי מעביד שמאחר את תשלום המשכורת לעובד לאחר העשירי בחודש, מתחייב קנס בכל יום עשירית מסך המשכורת.

ולכאוף יש כאן בעיה של איסור ריבית (קצוצה), דאף שזה קנס, מ"מ הקנס מתרבה לפי הימים והזמן שעובר, האם יש מקום להתיר בכל זאת לקבל פיצוי זה, (במקרה שלא נגרם כל היזק לעובד מחמת האיחור).

המדובר בין עובד למעביד שלא עשו היתר עיסקא.

תשובה:

(א) עיין גמרא (ב"מ עג.) ובשו"ע (יו"ד סימן קע"ג סי"ב) שם נפסק דשומרי שדות שבעלי השדות חייבים ליתן להם שכירותם מיד אחר הקציר, אסור להוסיף להם בשכר כדי שימצינו לקבלו לאחר זמן בעת הדישה או המירוח. וטעם הדבר הוא דהו"ל שכר המתנת מעות, דכיון שמחוייב בעה"ב לשלם את השכר במועד והוא מתעכב מלשלמו, הו"ל אגר נטר, דמה שמשלם תוספת הו"ל ריבית.

וכן פסקו אחרוני זמנינו עיין ספר תורת ריבית (פי"ד סעיפים כ-כב).

(ב) ובה שקיים חוק פיצוי איחור תשלום, גרע טפי דהו"ל כמי שמראש התנה על הדבר וזקפן במלוה כהלואה רגילה שיש עליה ריבית, וכ"כ שם בספר ה"ל (סקמ"ד) בשם מהר"ח אור זרוע, שאם מתחילה התנו שיתן לו תוספת מחמת האיחור הו"ל כזקפן עליו במלוה והו"ל ריבית קצוצה. דון מיניה ואוקי באתרין.

ו. קניית בשר בחו"ל במקום שוועדת הכשרות מדווחת על 20% חלק ו80% כשר

שאלה: רב המשמש בקהילה בחו"ל שהם ירודים ברמת שמירת תורה ומצוות. במקום קיים איטליז לממכר בשר בהכשר גוף כשרות אשכנזי אשר נותן כשרות כללית לבשר כשיטת הרמ"א להקל בסרכות עפ"י מיעון ומישוש. בבדיקה שערך אותו רב אצל גוף הכשרות נתברר כי 20% מן הבהמות יוצאות חלק בית יוסף, ואילו 80% יוצאות כשר בלבד כשיטת הרמ"א במיעון הסירכות.

ודעת הרב שאם לא ידריך ויכוין את בני קהילתו לקנות בחנות זו, עלולים הם בחשש גדול לקנות מכל הבא ליד וגם ממקומות שאינם כשרים.

ועתה שאלתו בפיו האם יש לו לכוונם לקנות במקום זה לפי הנתונים הנ"ל, ובפרט שבכך יצילם ממכשול חמור לקנות במקומות שאינם כשרים.

תשובה:

(א) ידועה שיטת מרן הב"י (ובשו"ע יו"ד סימן ט"ל ס"י) דכל מקום שאסרו סרוכת הראה, אין הפרש בין שתהא הסירכא דקה כחוט השערה ובין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל, ולא כאותם שממעכים ביד, ואם נתמעכה תולים להקל. וסיים מרן השו"ע דכל הנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל. לעומ"ז דעת הרמ"א (שם סי"א) דמתירים למשמש בסירכות ולמען בהם, וסוברים שאם נתמעכה תולים להקל שאינו סירכא אלא ריר בעלמא. וכתב שכך נהגו במדינות אשכנז ושיש להם על מה לסמוך.

(ב) כתב בכף החיים שם (ס"ק ר"כ) בשם הזב"צ דמנהג בגדד כדעת מרן שאין ממעכים ביד והמיעון לא ישמע ולא יזכר כלל ועיקר, ואפילו עבר ומיעון ונפסקה במיעון, מטרפים. לעומ"ז כתב שם בכף החיים (ס"ק רכ"א) דהמנהג בירושלים עיה"ק שנתרבו בה אוכלוסין ממקומות רבים וביניהם ממקומות שנהגו להקל במיעון ומשמוש כמו מדי ופרס (וכן הוא בעדת המערביים יוצאי מרוקו), ושע"כ עושים שני מיני בשר, ועל אותו הניתר ע"י מיעון כותבים כשר, לעומת הריאה החלקה בלא סירכות כותבים עליה חלק. ועוד כתב (שם ס"ק רכ"ב) דבני אשכנז בירושת"ו נוהגים להקל במיעון ומשמוש וכותבים עליו כשר, ובשר שיוצא נקי בלא סירכות כותבים עליו גלאט דהיינו חלק בלא סירכות, כדי שיקנו ממנו היראים והחסידים המחמירים לעשות אליבא דכו"ע.

(ג) והנה אם הקהל הנ"ל מבני חו"ל נמנה על אותם עדות שלא הקפידו כמרן השו"ע, אלא נהגו להקל במיעון ומשמוש הסירכא כבני עדת המערביים וכדומה, הרי שבדאי יש לו לאותו רב לכוון אותם שיקנו מהחנות הנ"ל שהיא נחשבת עבורם באמת בשר כשר. ואולם גם אם נמנים הם על עדת המזרחיים כבני בבל ובני אר"צ ומצרים וכדומה, אשר הקפידו לאכול בדוקא חלק כמרן הב"י, עכ"ז בני"ד שקיימים 20% חלק ו80% כשר ומי שקונה בכללות ואינו יודע אם מן החלק או מן הכשר, הנה אם יכול לברר על ידי מספרים של הבהמות בודאי שכך יש לעשות לכתחילה, אבל אם לא ניתן לברר ובפרט להמון העם שלא נראה שיעמדו בזה, יש להקל להם מטעם ספק ספיקא, וכפי שכתבו בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן ש"כ) ובשו"ת מילי דעזרא (טראב יו"ד סימן י"ח), דהיינו ספק שמא הבשר הוא חלק בית יוסף, ואת"ל דמבהמה שהיו בה סירכות והתירוה במשמוש ומיעון, שמא כדעת המכשירים, הוב"ד בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן ג' סק"ג), ופסק כמותם. ויש להוסיף שגם לדעת מרן השו"ע אין זה ודאי טריפה, ולכן כתב "כאילו מאכיל טריפות לישראל", וכמו שכתב בפר"ח (סימן ל"ט סק"ג) ובשו"ת שאגת אריה (סימן ס"ד) דכיום שכיחי טריפות יותר, אלא דכל זה משום הנהגה של חומרא, אבל בודאי שלא נשתנתה המציאות שרוב בהמות אינן טריפות, וכפי שאנו שותים חלב על סמך זה וכן אוכלים ביצים מעופות על סמך זה.

(ד) כל זה כתבנו להתיר בשעת דחק כזו, שאם לא נתיר יבואו למכשול לקנות בשר מכל הבא ליד שלא בהכשר, ועל כגון דא אמרינן מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות [שהתרנוהו עפ"י ס"ס וכנ"ל], מאשר יאכלו בשר נבלות תמותות.

הגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א ראש ישיבת בני ציון

סימנא טבא בראש השנה*

דין ורחמים בראש השנה

(א) בתפילות ראש השנה אנו אומרים: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון, כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהלים פ"א, ה').

והנה, ימי ראש השנה הינם ימים טובים וקדושים, וכל ישראל מכינים עצמם לקראתם בשמחה, בבגדים נאים ובכסות נקיה, במאכלים ערבים ובמיני מעדנים, שמחים ובטוחים שיוציא לאור משפט עמו ישראל, ומתפללים: "תחל שנה וברכותיה".

מאידך, ברבים ממאמרי רבותינו ז"ל נזכר ראש השנה כיום הדין, וכגון מה שאמרו בתלמוד (ר"ה טז): שנפתחים בו שלשה ספרים, ונכתבים ונחתמים בו לחיים ולמוות, וכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ודנים בו את השנה מה יהא בסופה. ועוד אמרו (שם לב): ספרי חיים וספרי מותים פתוחים לפניו. ועל היום הזה דרשו רבותינו (שם ח) הפסוק (דברים י"א, י"ב) "עיני ה' אלוהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה". וכן אמרו (ביצה טז): "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכיפורים". ועל פי המאמרים הללו יש לשאול, האם ישנה שייכות בין הדין הנעשה ביום ראש השנה להיותו יום טוב ומועד?

יום הזיכרון

(ב) בנוסח התפילה ובברכת המזון נקרא ראש השנה בשם "יום הזיכרון", על שם הפסוק (במדבר י', י') "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם, ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, והיו לכם לזיכרון לפני אלהיכם". וכתב המהרש"א (חידושי אגדות ר"ה יא. ד"ה אתיא) וז"ל: לכן נקרא ראש השנה יום הזכרון, דבו ביום זכרון כל המעשים בא לטוב ולרע, ואלו הנשים שהיו עקרות מצד טבעם ומזלם, ועלה זכרונם לטובה בראש השנה לשנות טבעם ומערכה שלהם". עכ"ל. ורבנו יעקב בן חביב זצ"ל (עין יעקב ר"ה י) פירש דברי הגמרא (שם) "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים", וז"ל: "לפי ששם זכרוננו ביד בשר ודם, שאמר (בראשית מ', י"ד) "כי אם

א. מתוך מחברות דרושים בכת"י הגאון שליט"א, אשר דרשן במקלות לפני שנים רבות, ובהורמוניה הבאנום כאן להגדיל תורה ולהאדירה.

זכרתי איתך", נענש עוד שתי שנים במאסר עד ראש השנה שהוא יום הזכרון לפני ה'". עכ"ל. הרי שהמשמעות של היותו יום הזיכרון היא, שבו עולה זיכרון ישראל לטובה.

ומצאתי במדרש (פסיקתא זוטרותא פרשת וירא פרק כ"ב), שראש השנה נקרא יום הזכרון, לפי שמתוך שתוקעים בשופר נזכר הקב"ה ביום-הכיפורים ומוחל לישראל. ובזוהר הקדוש (אמור, ד"ק ע"א) כתב וז"ל: "כד ישראל מתקני ומסדרי קלין ברעותא דליבא כדקא יאות בשופרא דא [אזי כשישראל מתקנים ומסדרים קולות ברצון הלב כראוי בשופר הזה], אהדר ההוא שופר עילאה [חוזר אותו שופר עליון]. וכד אהדר, מעטרא ליה ליעקב ואתתקן כלא [וכשחזר, מעטר את יעקב והכל נתקן], וכורסיא אחרא רמיו, וכדין חידו אשתכח בכלא, וקודשא בריך הוא מרחם על עלמא [וכסא אחר עולה, ואז נמצאת שמחה בכל, והקב"ה מרחם על העולם]". עכ"ל. כלומר, שישראל עושים למטה זיכרון בשופר, לעורר זיכרון השופר העליון, שעל-ידיו מתעוררים רחמי הקב"ה על העולם ועל ישראל.

יום בריאת העולם

(ג) בתלמוד (ר"ה יא.) מובאת מחלוקת התנאים בענין זמן בריאת העולם, "רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, רבי יהושע אומר בניסן נברא העולם". והגמרא שואלת (שם כז.) "כמאן מצלינן האידנא 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון' [בסדר זכרונות של ראש השנה 'זה היום תחילת מעשיך' - שהיום נברא כל מעשיך, 'זכרון ליום ראשון' - שבו נברא העולם], כמאן - כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם". ע"כ. וכתבו התוספות (שם ד"ה כמאן) "תימה, הא קיימא לן כרבי יהושע [דאמר שבניסן נברא העולם], כדאמרין בפרק קמא (שם יב.) לתקופה כרבי יהושע? ואומר רבנו תם, דקיימא לן כרב עינא דפרך מ'שווה יובל' [במשנה מבואר שיובל וראש השנה שווים לנוסח הברכות], ורב עינא הכי קאמר, והא איכא 'זה היום תחילת מעשיך' דאיתיה בראש השנה וליתיה ביובל [שבראש השנה יש זיכרון ליום בריאת העולם, ואילו ביובל אין זיכרון שכזה], אלא ודאי הא דאמרין ליה, לאו משום ברייתו של עולם, אלא משום תחילת מעשה דין שהעולם נדון בו להתקיים או לאו". עכ"ל. כלומר, אין שייכות בין היותו יום דין להיותו היום הראשון לבריאת העולם. אמנם הריטב"א השיג על דבריהם, וכתב וז"ל: "מאי דמצלינן 'זה היום' כרבי אליעזר, לדברי הכל, לפי פשטא דסוגיין, ואידך עיולי פילא בקופא דמחטא הוא". עכ"ל. ולפי דבריו, דין ראש השנה הוא משום שבו ביום נברא העולם.

ובחידישי הר"ן (ר"ה טז.) כתב, שיש לשאול מדוע אדם נידון בראש השנה יותר מבשאר הימים. ופירש, דאדם הראשון נברא בו, והוא גמר ברייתו של עולם, וגם מפני שחטא בו ביום ויצא בדימוס, ויום זה סימן לבניו. עכ"ד. גם רבינו סעדיה גאון, בנותנו עשרה טעמים לתקיעת שופר בראש השנה, סובר כן בכתביו, שבטעם הראשון כתב שהוא משום שביום זה התחילה הבריאה, שברא העולם ומלך עליו וכו', ועל כן אנחנו ממליכים עלינו את הקב"ה. עכ"ד.

וכן הוא בווהר הקדוש (אמור, ד"ק ע"ב) "אמר רבי אבא, בראש השנה נברא אדם ועמד בדין ושב בתשובה וקיבלו הקב"ה". עכ"ל. וכתב ראש חכמי הקבלה בירושלים רבנו שר שלום שרעבי זיע"א המכונה הרש"ש (נהר שלום דף טל ע"ג) בשם רבנו האר"י, וז"ל: "כל ראש השנה חוזרים הדברים לשרשם כמו בזמן בריאת העולם, וכל שנה ושנה יש תיקון חדש מבידורים חדשים אשר עדיין לא הובררו ולא עלו ולא נתקנו מבריאת העולם ועד עתה. וסדר תיקונו הוא כסדר התיקון שנתקן בבריאת העולם, והוא פשוט למשכילים בדברי הרב [האר"י] ז"ל". עכ"ל.

ומפשט דברי הזוהר והמפרשים, והסכימו לזה רבינו האר"י ז"ל וחכמי הקבלה, נראה ברור שמסכימים לשיטת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם. אמנם הרש"ש בהמשך דבריו (נהר שלום שם) הביא את דברי רבי יהושע שבניסן נברא העולם, וכתב בשם האר"י ז"ל (שער הכוונות, דצ"א ע"ג), שרבי אליעזר מדבר בבריאת העולמות, ורבי יהושע בבריאת הנשמות, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליג. עכ"ד.

כל ההתחלות קשות

(ד) הראש הוא הנכבד, החשוב והיקר בגוף האדם, בו מצויים תמצית האיברים כולם, ובו תלויה חיות האדם. וכמו כן, חיותו של האדם שהוא שורש ותכלית הבריאה, נבראה ביום ראש השנה, שהוא היום העיקרי והנכבד בשנה. ביום זה האדם נידון, ועיקר דינו על פי דרכו והנהגתו באותו יום, שכשם שנוהג בראש השנה כך ניהגו עמו מן השמים כל השנה כולה.

וכזאת מצינו בפסוק (שמות י"ט, ה') "ועתה אם שמוע תשמעו בקול", ופירש רש"י: "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל ההתחלות קשות". עכ"ל. וכעין זה יש ללמוד ממאמר הגמרא (תענית י') "פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם". וכתבו התוספות (שם ד"ה פסיעה) וז"ל: "ואין להקשות, אם כן בחמש מאות פסיעות גסות יהיה ניטל כל מאור עיניו של אדם, והא קא חזינן דלאו הכי הוה. ונראה לפרש, דהפסיעה ראשונה נוטלת אחת מחמש מאות, והפסיעה שניה נוטלת פחות מן הראשונה, ששניה אינה נוטלת אלא אחת מחמש מאות הנשארים וכו'. אבל עדיין קשה, דמאי שנא פסיעה ראשונה דנוטלת יותר מן השניה? אלא יש לומר, דלא נוטלת אלא פסיעה ראשונה דוקא, ומכאן ואילך כיון דדש דש. אי נמי, פסיעה ראשונה נוטלת טפי, משום דכל התחלות קשות". עכ"ל.

אשר על כן, ביום ראש השנה שהעולם נידון בו כי אדם הראשון נברא בו, והוא תחילת השנה החדשה, נצטוונו לקדשו ולכבדו ולשמוחו בו, כדי שעבודת ה' יתברך תהיה מוצלחת ומעולה יותר במשך כל השנה, ויהא לנו היום הזה לסימן טוב לשנה כולה.

מנהג אכילת הסימנים

(ה) נהגו ישראל לאכול בליל ראש השנה פירות וירקות שיש בהם סימן טוב, בכדי שיהיה באכילתם השפעה טובה לכל ימות השנה.

מקור מנהג זה הוא ממאמר הגמרא (כריתות ו') "אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא - קרא ורוביא כרתי סילקא ותמרי". ע"כ. וכעין זה במסכת הוריות (יב), ושם איתא: "למיחזי ריש שתא" וכו', ולא נזכר שם אכילה. וכתב מחזור ויטרי (סימן שכ"ג) "יאכל כל דבר חדש קל וטוב, לסימן טוב לכל ישראל". ובמנהגי מהר"ל (מנהגים, ר"ה ו' ז') כתב "מנהגא הוא לאכול אחר הקידוש בליל ראש השנה תפוחים מתוקים בדבש וכו'. ומהר"י סג"ל דרש, דטעמא כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים וכו', בתורה - "שם שם לו חוק ומשפט" (שמות ט"ו, כ"ה), וראש השנה הוא יום המשפט, וסמך ליה: "וימתקו המים" (שם), רצה לומר ביום המשפט יאכלו מתוקים. שנוי בנביאים - גבי אביגיל, כתיב (שמואל א' כ"ה, ל"ח) "ויהי מעשרת הימים וגו' נבלי יין וצימוקים", ועשרת הימים דרשו חז"ל (ר"ה יח.) הם עשרת ימי תשובה. משולש בכתובים - בספר תהילים כתיב (י"ט, י"א) "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו", וסמך ליה "ומתוקים מדבש ונופת צופים". אי נמי מהכא, "תקעו בחודש שופר" (תהלים פ"א, ד'), וסמך ליה (שם, ז') "ומצור דבש אשביעך" וכו'. ואמר מהר"י סג"ל, שאין טעם אחד המבואר לעיל מספיק לבדו, דעדיין מאי טעמא למיכל תפוח, הא איכא כמה מיני מתוקים טפוי ויש ליתן טעם דרומו לשדה של תפוחים הידוע למקובלים, "ויאמר ראה ריח בני כריח שדה" (בראשית כ"ז, ז'). עכ"ל בקצרה.

ועוד מנהגים שונים מצאנו בדברי רבותינו ז"ל הראשונים והאחרונים. נביא בזה מקצת מדבריהם בקצרה:

את בציעת "המוציא" נהגו לטבול בסוכר [על פי הלוש (או"ח סימן תקפ"ג ס"ב), ברית כהונה (מערכת ר' אות י'). ונוהרים שלא לאכול דבר חמוץ, מלוח, חריף, מר [ברית כהונה (שם אות י"א) בשם רשב"ץ]. ונהגו לאכול ראש של כבש, ויש מהדרין שיהא איל בן שתי שנים [מחזור ויטרי ועוד]. ויש נוהגים לאכול אתרוג [על פי הטור (או"ח סימן תקפ"ג)], ואומרים שנהיה מהודרים במצוות [רבינו חיים פלאג' בספרו מועד לכל חי (סימן י"ב), הובא בשדי חמד (מערכת ראש השנה סימן ב' אות ד')], וכוונתם לתיקון חטא אדם הראשון, למאן דאמר שעץ הדעת אתרוג היה, והחטא נעשה בראש השנה. גם כתיב ביה "הדר", לסימן טוב הדר באילן משנה לשנה [משחא דרבותא]. ומרן הבית יוסף (או"ח סימן תקפ"ג) כתב על דברי הטור הנזכר: "אתרוגים ליתא בגירסא דקמן". והרב פרי האדמה (ח"א, דף כד) כתב: "מנהגנו עיר קודש ירושלים לחלק ליל שני דראש השנה אתרוגים לברכת שהחיינו".

ויש נוהגים לאכול ריאה, שמאירה העיניים [כל בו (סימן ס"ד)], והיא קלה [טור שם], כדי שנהיה קלים כנשר לעשות רצון אבינו שבשמים [מועד לכל חי (סימן י"ב, כ"ה)], ואומרים: "ראה נא בעניינו וכו', והאר עינינו בתורתך", והוא על פי תיקוני זוהר הקדוש (תיקון כ"א, ד"ב ע"ב) ש'ריאה' יש בה אותיות - 'יראה', 'אריה', 'ראיה'. ויש נוהגים לומר: "תהיה שנה זו קלה עלינו כריאה" [ברית כהונה (שם אות י"ב)].

ואוכלים לוביא, יש אומרים שהוא תלתן, הוא החילבה, או שומר או שומשום [נהר פקוד על ספר שער המפקד (דף קכז ע"א)], והרב צו"ף דב"ש [שער המפקד שם] נהג לאכול מכולם. ויש אוכלים ביצה קשה ואומרים: "שתהיה שנה זו לבנה עלינו כביצה" [ברית כהונה (שם)]. וכנראה רומזים שבשפה הערבית נקראת הביצה ביד"ה, והצבע הלבן נקרא "אביאדי", דהיינו ביצה לבנה. ויש אוכלים לב, ואומרים: "תפתח ליבנו בתורה" [ברית כהונה (שם)]. ויש נמנעים מלאכול בגלל אזהרת האר"י (סיום שער המצוות) שלא לאכול מח, לב וכבד דבהמה, הגורמים התקשרות נפש הבהמית באדם. ובהוריות (ג:) איתא: "תנו רבנן, האוכל לב בהמה משכח תלמודו". ויש שאין מקפידים בלב עוף.

ויש נוהגים לאכול דג ואומרים: "שנפרה ונרבה כדגים" [רד"א (דף עב ע"א)]. מגן אברהם (סימן תקפ"ג בהקדמה), ועוד אומרים: "ירבו זכויותינו כדגים" [רוח חיים (פלאגי' או"ח סימן תקפ"ג)]. ויש אומרים שאין לאכול בו דגים, שאין ראוי לשמוח ביום הדין [בית יהודה (מנהגי ארגיל, דף קז)]. והשיבו על דבריו, שהרי אוכלים בשר ושותים יין בראש השנה אף שמביאים לידי שמחה. ורבנו המהרש"ל ז"ל נהג להימנע מאכילת דגים, כדי למעט תאוותו מדבר מסויים [באר היטב (סימן תקפ"ב), מגן אברהם (סימן תקצ"ז)]. ויש נוהגים לאכול ולומר: "שלא ישלוט בנו עין הרע" [מועד לכל חי]. ויש אומרים שאין לאכול, שבמקרא (נחמיה י"ג, ט"ז) מצאנו: "דאג", באל"ף, והוא מלשון דאגה [רשב"ץ]. ויש מחלקים בין זכר הנקרא דג, לבין נקבה הנקראת דגה לשון דאגה, כמו שכתב בתיקוני זוהר הקדוש, וברוך היודע. ובראש השנה החל בשבת קודש, לכל הדעות אוכלים דגים בלא דאגה כלל.

שמחה וטוב לבב בראש השנה

ו **מנהג** אחד משותף לכל ישראל בראש השנה, והוא ההקפדה על מידת השמחה וטוב לבב. ובאמת ראוי לכל אדם שלא יכעס ולא יתעצב ולא יקפיד על שום דבר בימים קדושים אלו. וכך כתב בפרי עץ חיים (שער ראש השנה פרק ז') בשם רבנו האר"י ז"ל: ובצאתו מבית הכנסת, ילך לביתו וישמח ליבו ויגל כבודו, ויבטח בה' יתברך, ויקדש בלב שלם ובנפש חפיצה, וירחיק ממנו כל יגון ואנחה, ויסדר שלחנו ויאכל וישמח, כי הוא יום טוב. ע"כ.

ושמעותי ממור אבי זלה"ה, שהיה תלמיד מובהק בקבלה להגאון רבי יהודה פתייה זצ"ל, שבהיותו רבו בבגדד עוד בצעירותו, ליל ראש השנה אחד היה חום רב ביותר, כארבעים מעלות, וכמנהג אנשי העיר ערכו הסעודה בגנות הבתים. ובבואו לקדש, ישב במקומו לקרוא פתיחת אליהו ז"ל, ובנושאו ידו להסיר גלימתו ומצנפתו מפני החום הכבד, נתקלו ידיו ב"קאראיי" - היא קערת נרות השמן זית, והשמן נשפך כולו על מצנפתו ובגדיו הלבנים, וכבו הנרות, והוצרך להחליף כל בגדיו באחרים. אשתו הרבנית החלה דואגת פן חס ושלום אין זה סימן טוב לשנה כולה, והרב ז"ל הרגיע אותה ושימח את לבבה. ובבואו לקדש, אחז כוס היין בידו, ומהתרגשותו נפלה הכוס על ידו, ונשפך היין על כלי השולחן. וכשהלכה הרבנית למטבח להביא ארוחת החג,

בעלותה במדרגות הגג, מרוב מחשבותיה ודאגותיה נתקלו רגליה במפתן ונפלה, וכל האוכל נשפך והתפזר. קם הרב ממושב, וסייע בעדה לקום, ואסף חלקי העוף מהרצפה לתוך הצלחת והחל להרגיע את הרבנית.

בתוך כך פרץ מתוך האפילה חתול מגושם, ומשך מידי הרב את ירך העוף והרב גער בו וגירשו. עמד הרב על רגליו ואמר: "שטן שטן, אני יודע שבאת ביום הגדול הזה להכעיסני ולנסותי שאעבור על רצון בוראי ואצטער, לא תוכל לי, על אפך ועל חמתך אשמח, ואתן מבטחי בה' יתברך". ומיד החל פוצח בשיר ובזמרה להקב"ה, עד שהדיירים הסמוכים כולם הצטרפו מגגות בתיהם לשירת הרב.

וסיים מור אבי סיפור המעשה בזה הלשון: "אמר לי מורי חכם יהודה, לא היתה לי שנה מבורכת ומוצלחת בכל ימי חיי ברוחניות ובגשמיות כשנה הזאת". עכ"ד.

ויהי רצון, שנוצה לעבוד את ה' ביראה ובשמחה, ותבוא עלינו השנה החדשה לטובה ולברכה, ברוחניות ובגשמיות, שנכתב ונחתם בספר חיים טובים בספרם של צדיקים וחסידיהם, ונוצה להרמת קרן התורה, ותגלה ותראה מלכות השם יתברך עלינו בקרוב, כן יהי רצון.

הגאון רבי יהושע ברכץ שליט"א ראש כולל 'עץ חיים' בני ברק ורב קהילות יוצאי צרפת

הכון לקראת אלוקיך ישראל

חלק מעבודת ימי הרוחמים היא התפילה, ואמרו חז"ל (תענית ב.) "איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפילה". וראיתי בספר משנת רבי אהרן (ח"ב, מאמר התפילה והתשובה), שכתב לייסד חידוש גדול, שמאחר שחלק מעבודת התפילה היא טהרת הלב, לכן קודם התפילה יש לעשות תשובה שהיא תיקון הלב כהכנה לתפילה.

וכתיב בקהלת (ד', י"ז), "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלוקים וקרוב לשמוע מתת הכסילים **זבח כי אינם יודעים לעשות רע**". ופי' רש"י, שישנם שני אופנים שאדם יכול לבא עם קרבנות לבית המקדש, האופן הטוב הוא אם הוא מביא תודה או שלמים, והאופן הרע אם הוא חטא שאז חובתו להביא חטאת או אשם על חטאתו, וע"ז אומר שלמה המלך שמור עצמך שלא תצטרך להביא חטאות ואשמות.

אבל התרגום פי' באופן אחר, וז"ל, "אנת בר נשא טר רגלך בעדן דתייזל לבית מקדשא דה' לצלאה, דלא תהך תמן מלא חובין קדם עד לא תתוב [אתה האדם, שמור רגלך בזמן שאתה הולך לבית המקדש להתפלל, שלא תלך לשם מלא עוונות קודם שתעשה תשובה], ותהי מקרב אודנך לקבלא אולפן אוריתא מן כהניא וחכימיא, ולא תהי כטפשיא דמקרבין קורבנא על חוביהון ולא תיבין מן עובדיהון בישיא דאחידין בידיהון" [ותקרב אונך לשמוע את דברי התורה מהכהנים והחכמים, ולא תהיה כטפשים שמקריבים קרבן על חטאיהם ואינם שבים ממעשיהם הרעים שאוחזים בידיהם] ע"ש.

הנה נתחדש לנו מדברי התרגום חידוש גדול, שעד היום ידענו כאשר האדם הולך להעיד עדות, אם בבית דין, או בחופה, צריך קודם לחזור בתשובה, שהרי אם עבר על מצוות לא תעשה אפילו שלא היו עדים על כך הוא פסול לעדות [וי"א שאף העובר על לאו שאין בו מעשה פסול לעדות מדרבנן]. וכידוע שבבית בריסק הכיבוד החשוב ביותר בחופה הוא להיות 'עד', כי זה המוכיח שאדם צדיק הוא [ומרן הגרי"ז זצוק"ל היה מכבד בשמחת בניו את מרן הגרא"מ שך זצוק"ל להיות עד].

א. מתוך הספר 'מוסר השכל' על עבודת הימים הנוראים שיצא לאור בימים אלו.

ובדברי התרגום כאן מבואר, שאף קודם התפילה, צריך לחזור בתשובה, וע"ש במשנת רבי אהרן שהביא כן מדברי הגר"א במשלי (כ"א, כ"ז). ובאמת דאיתא כע"ז גם בחיבור התשובה להמאירי (מאמר א' פ"ה) שכתב '**שבירת הלב והכנעתו הוא יסוד התפילה וענינה**', והמוכן בעניין הכנעת הלב שהיא התשובה.

נמצא שיש ענין של תשובה הקודמת לתפילה, וזה סוג נוסף של הכנה לפני התפילה, כח התפילה אמנם גדול הוא מאד [וכמבואר בספרי (ר"פ ואתחנן) עה"פ 'עלה ראש הפסגה', וכע"ז בגמ' (ברכות לב.) שכל מעשיו של משה רבינו לא הועילו לו לאמירת 'עלה' רק תפילתו], אבל התפילה נצרכת להכנה, אדם שלא מתחזק ומתכוון לתפילה יכול לאבד את האפשרות הגדולה הזו. ואף אם הוא בוחר לעצמו מקום כזה שיש בו ריתחא בתפילה, בין בני עליה וברוב עם וכו', אבל אם אדם מעצמו לא הכין את הלב - קרוב הדבר שלא ימצא את מה שיכול להשיג בתפילה.

והנה יל"ע ממשמעות הדברים בסיפא דקרא, דגם כאשר אדם הולך ללמוד תורה, ולא רק כאשר הוא הולך להתפלל שהוא ממש כעומד לפני המלך "**כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק**" (אסתר ד', ב'), וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים [עי' קהלת רבה (ד', י"ז)]. אלא גם **וקרוב לשמוע**, כאשר אדם הולך ללמוד את דברי התורה מתלמידי חכמים, נאמר כהמשך לעשיית התשובה שפתח בה הפסוק, שצריך הלימוד להיות בטהרת הלב. ומסבירא הרי לא מובן, וכי רשע אינו יכול ללמוד תורה, ולענין תלמוד תורה לא נאמר '**זבח רשעים תועבה**', כפי שנאמר על התפילה בהשוואה לקרבן.

ונראה בביאור הדברים עפ"י מה דאיתא בגמ' (כתובות קיא:) "**אמר ר' אלעזר עמי הארצות אינן חיים** [בתחית המתים] וכו', א"ל מקרא אחר אני דורש דכתיב "**כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל**", כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו". בפשטות הביאור הוא, שעמי הארץ שלא עסקו בתורה לא יקומו לתחיית המתים, ורק לומדי התורה יזכו לעמוד בתחיית המתים, מחמת התורה שלמדו בחייהם בעוה"ז. **ונראה** לדייק בלשון הגמרא, שלא נאמר ש'הלומד תורה', או 'תלמיד חכם', 'אור תורה מחייהו', אלא לשון הש"ס הוא "**כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו**", והנה צ"ב מה המכוון בנאמר 'כל המשתמש באור תורה'.

ויראה ביסוד העניין, עפ"י דברי רבינו יונה שכתב בפירושו לאבות (פ"ב מ"ה), על מה דתני התם "**הוא היה אומר אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד**", ופירש רבינו יונה וז"ל, "**הבור הוא ריק אין בו לא תורה ולא מצות ולא דרך ארץ במדות טובות... לא הוצרך "ולא בור חסיד" שאף ירא חטא איננו, כי מתוך הריקות שבו גם מן העבירות לא ידע להשמר. אבל עם הארץ מעורב עם הבריות במדות חשובות ויש בו מקצת דעות ישרות יודע להשמר וישמור נפשו**

מן הפשעים, ויוכל להיות צדיק ולעשות ולקיים במה שאומר לו שנצטווה, אך אל מעלות החסידות לא יוכל להשיג כי אם גדול בתורה. שהיא מדה שצריכה טהרת הלב וזכות הנפש ואין זה בידו חכמה להטותו מן הקו האמצעי אל הקצה האחרון שיעשה לפנים משורת הדין. ועל זה נקרא עם הארץ מפני שהוא עמהם בדרך ארץ ולפי שרוב בני העולם כמותו, ע"כ.

והנה מתבאר מדברי רבינו יונה שיתכן שאדם באמת לומד תורה ועמל בה, אבל אינו משתמש באור התורה שהוא לומד, כלומר התורה היא לא אור לחייו, הוא לומד תורה כמו שהוא לומד שאר חכמות, כמו חכמה חיצונית, הוא לא חי עפ"י אור התורה שהוא למד - אדם כזה אף שלמד תורה, הוא לא יחיה לתחיית המתים. ומשום שהוא אינו **'משתמש באור תורה'**, לכן נחשב הוא ל'עם הארץ', שאינו דוקא בור, ויתכן שיהיה צדיק, אבל להגיע למעלת החסידות אינו יכול, מפני שהמידה הזו היא צריכה טהרת הלב וזכות הנפש.

וכדאיתא בסוטה (כא.) **"כי נר מצוה ותורה אור"** וכו' **"ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם"**. ונמצא שהתורה נמשלה לאור, וא"כ רק כאשר התורה הופכת להיות **'אור לי'** בבחינת אורו המורה דרכו ונתיבתו, אזי תורתו היא כ'אור לו' ומגינה היא בעדו, ויקום הוא לתחיית המתים. אבל כאשר אדם אינו משתמש באור התורה, שאין תורתו תורת אמת ופנימית בלבד, אלא כחכמה בעלמא אזי היא בבחינת 'חושך' כאותו יום שתרגמוה ליוונית שחשך העולם, מפני שעשוה 'לחכמה בעלמא', והיא היפך התורה שהיא 'אור' מאחר שהיא חכמה פנימית ואמיתית.

וזה נתחדש כאן בגמרא, שרק המשתמש ב'אור התורה' שהתורה היא נר לרגליו, ובכל מצב שהוא, הוא שואל את עצמו מה התורה רוצה ממני כעת, אזי גופו נצחי והוא יקום לתחיית המתים. 'עם הארץ' השנוי כאן, היינו, אדם שלא לקח את התורה כאור לחייו ולהאיר נתיבותיו, אף שלמד תורה, הוא בכלל 'כל שאינו משתמש באור התורה אין אור התורה מחייו'.

ומעתה מובן היטב מה ענין **'שמור רגליך'** אצל **'וקרוב לשמוע'**, וכבר הקשינו הרי לכאור' לגבי תלמוד תורה, אפילו רשע גמור שייך בה, א"כ מה עניין יש בתשובה קודם הלימוד, אמנם לפי הנתבאר א"ש היטב, מאחר שכל אדם קודם שמתחיל את לימודו, עליו לערוך מחשבות, ולטהר את ליבו שלא תהיה תורתו כחכמה בעלמא, אלא שישתמש גם באור התורה, שתשפיע על נפשו, ויהיה בגדר **'קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא'**, שתורתו תהיה תורת אמת, ולכן מזהיר הנביא עפ"י פירוש התרגום, שלא רק קודם התפילה יש לטהר את הלב, אלא אף קודם שקרוב אתה לשמוע דברי תורה, **'שמור רגליך'**.

והנה ידוע דברי רבינו יחיאל מפריז (המובא בפ"י מעשה אורג למוסף יום א' דראש השנה נוסח אשכנז) על הפיוט שאומרים בקהילות אשכנז המסתיים **"אטומים להחיות בטללי שנה"** שכשהתלמיד לומד תורה, ונדרס תוך כדי לימוד על הספר ויוצא ריר מפיו הקב"ה מחיה בו מתים, אלא ששם כתב שמחיה בזה את עמי הארצות, וצ"ע הרי הם לא למדו תורה, וא"כ מה הם לתחיית המתים,

ובפשטות היה נראה לומר שה'זכות' שלהם בתחיית המתים הוא כפי הנאמר בגמ' (שם) כמה עצות אין שידבק בת"ח, ובפועל הקב"ה מחייה אותם ע"י אותו 'ריר'.

והנה לפי מה שנתבאר, יתכן שהאדם למד תורה, אבל מאחר שהוא לא ישתמש באורה הרי 'עם הארץ' הוא, שלא הייתה תורתו בטהרת הלב, אלא כשאר חכמות דעלמא, א"כ הרי ביסודו הוא למד תורה, אמנם מאחר שלא השתמש באורה, הרי שהתורה אצלו מונחת כחכמה בעלמא, ועל כן הוא נצרך שיקח הקב"ה את ה'ריר' מה שלמד תורה במעלת השלימה, בכדי להחיותו לתחיית המתים, וכמו שנתבאר בגמ' שרק מי שהשתמש באורה זוכה לזה.

והדרך הסלולה להשיג 'טהרת הלב' מבוארת בדברי המסילת ישרים (פרק י"ז) שכתב **"בדרכי קניית הטהרה, הנה הדרך להשיג המדה הזאת, קל הוא למי שכבר השתדל והשיג המידות השניות עד הנה** [כלומר כל המידות שכתובות בברייתא של ר' פנחס בן יאיר]. **כי הנה כשיחשוב האדם ויתבונן על פחיתות תענוגי העולם וטובותיו, ימאס בהם, ולא יחשבם אלא לרעות ולחסרונות הטבע החומרי החשוך והגס. ובהתאמת אצלו [כשהוא משוכנע] היותם ממש חסרונות ורעות, ודאי שיקל לו להבדל מהם ולהסירם מלבו"**, ע"כ. טהרת הלב היא מאיסת תענוגי העולם, והדרך להשיג **'לב טהור'** ו'רוח נכון' היא, כשאדם מתבונן ומבין כמה עליו להתרחק ולמאוס בכל תענוגי העולם, בשינה, באכילה וכו'.

וממשיך המס"י, **"על כן כל מה שיעמיק האדם ויתמיד להכיר פחיתות החומריות ותענוגיו, יותר יהיה נקל לו לטהר מחשבותיו ולבו שלא לפנות אל היצר כלל בשום מעשה מן המעשים, אלא יהיה במעשים החומריים כאנוס"**, ע"ש. דבר זה הוא גבורה, הוא מלחמה כנגד היצר וכנגד המחשבה שאדם רגיל בה, אבל ניתן לכל בן תורה להגיע אליו.

'עם הארץ' אין לו את המידה הזו של טהרת הלב וזכות הנפש, ורבינו יונה נותן טעם, למה אין לו, כי אין בו חכמה שתטהר אותו מן הקו האמצעי אל הקו השני. כדי להגיע לטהרת הלב, כדי להגיע לזכות הנפש, זה רק כאשר האדם יתרחק ויתבונן שאכן הדברים הגשמיים הם דברים רעים, ולא די לחשוב שהם רק לא 'מועילים', אלא הם דברים 'רעים'.

נמצא ש'אור תורה מחייה' לדברינו, והזוכה לטהרת הלב שכתב המסילת ישרים, הוא אותו אדם - המתבונן ומרחיק מעליו הבלי העולם, הוא הוא המעמיד את התורה כנר לרגליו, וממילא עוסק רק בתורה ובהשלמת נפשו, בחיים האמיתיים. והוא אכן יזכה לחיי נצח, לתחיית המתים. אבל מי שאור התורה אינו נר לרגליו ולא הרחיק מעליו תענוגי העולם - הוא 'עם הארץ' שעליו אמרה הגמרא בכתובות שאינו חי לתחיית המתים, ואף התורה והמצוות שיש בו לא יביאוהו לכך.

נשאלתי פעם, אם אני אומר תיקון חצות. וענית, הרי לשון השולחן ערוך (או"ח סימן א' ס"ג) **"ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש"**, א"כ תיקון חצות אינו אלא

חיוב המוטל על ירא שמים, והשאלה צריכה להיות קודמת לכך, האם אני 'ירא שמים'. מי שירא שמים הרי שהוא שייך לסעיף הזה, לומר תיקון חצות על גלות השכינה. אבל צריך להיזהר שהתפילה לא תהיה חיצונית, אם כל ההתנהגות של האדם אינה כירא שמים, ובכל מעשיו אינו מצטער על גלות השכינה, אז הוא עושה שקר בנפשו, כי אם אדם נוטל רק את הכתר של 'אמירת תיקון חצות', זה חמור מאד.

ולכן אף שהארץ הנפש החיים (שער ב, פ"א) שבר"ה כל בקשת האדם תהיה רק על כבוד שמים, [ועי' בדרשת מהר"ח וולוז'ינר שקודם הסליחות (נדפס בספרו רוח חיים) שהמשיל את המבקש על צרכיו בר"ה לאדם שביתו בוער באש, וכשבאים לקרוא לו לצאת מהבית, הוא אומר הניחו לי כי יש כאן כינה שעקצה אותי ועלי לרדוף אחריה להרגה], מ"מ כבר הביא בפתחה לתפילות ראש השנה הנדפסת בסידור הגר"א בשם הגרי"ס, דגם שקר אסור לאדם לעשות בנפשו, וכיון שיוודע שעל כבוד שמים לא היה מוציא מכיסו אפילו רובל כסף - היאך יעמוד ו'ימסור' את כל עבודת היום שלו בראש השנה רק לבקש על מלכות הקב"ה, בשעה שלבו באמת אווז בבקשת צרכיו ופרנסת ביתו.

ובשלמא אם היה בדרגה שיכול לבקש על צרכיו בשביל הצלחתו ברוחניות ולמען ימעטו המטרדים אותו בעבודת השי"ת, נוח, אבל אם גם כשמקבל בריאות ופרנסה אין הוא משתמש עמהם בכדי למלא יותר את חובתו בעולמו. כיצד יעמוד ויתפלל כאילו מתוך מחשבה שבכך מבקש על כבוד שמים. והלא בשמים יטענו כנגדו, וכי כשהיה בידך היכולת, למדת יותר מזמן שהיית טרוד. וחובת האדם לבדוק היטב בעצמו כמה אמת יש במעשיו ובמחשבותיו, לבל יעמוד כדובר שקר לפני שכינתו ית' ביום הדין.

ולכן בפרט בימים הללו וביום הדין, צריך האדם לעשות 'תשובה' קודם התפילה שלא יהא בבחינת הכתוב (תהלים ק"א, ז') **"דובר שקרים לא יכון לנגד עיני"**.

ובספר לב אליהו (ח"א, מעשים והנהגות עמ' 70) מובא שסיפר המשגיח רבי אליהו לופיאן שבהיותו בקלם, ניגש פעם לפני העמוד בתפילה בשבת, והדגיש בתפילתו את המילים **"וטהר לבנו"**. ולאחר התפילה ניגש אליו רבי הירש ברוידא (חתנו של הסבא זצ"ל) ואמר לו היה עליך להדגיש את המילה **'באמת'**. דהיינו שיכול האדם לטהר את ליבו, ולהיות עובד ה' בכל כוחו, אך אי"ז 'באמת', והרי הוא בבחינת "דובר שקרים", ולכן חובת התשובה קודם התפילה שחידש לנו מרן הגר"א קוטלר הוא חידוש עצום, כי רק ע"י תשובה ניתן להגיע לטהרת הלב 'באמת'.

בספר הזכרון לבעל מכתב מאליהו (ח"ב עמ' לב) מובא מרשימותיו של רבי ראובן מלמד זצ"ל בשם הרב דסלה, כמה בתפילה האדם צריך לדקדק שדבריו יהיו אמת, [וכעין המבואר בגמרא

(ב"ב פב.) גבי מקרא בכורים כשמסופק אם הקרקע שלו, שאינו יכול לקרוא מספק, ומשום דמחזי כשקרא, ופירש שם רשב"ם שהוא מקרא דדובר שקרים לא יכון לנגד עיני].

ומביא מהזהר פ' לך לך (פד"א) לגבי דוד המלך שאמר (תהלים פ"ו, ט"ז) **"פנה אלי וחוני... והושיעה לבן אמתך"**, ומקשה הזהר וכי לדוד המלך אין אבא? למה אינו אומר והושיעה לבן ישי? ולשון הזהר, **"אלא הא אוקימנא דכד ייתי בר נש לקבל מלה עלאה לאדכרא, בעי למיפק במלה דאיהו ודאי, ועל דא מדכר לאימיה ולא לאבוי"**, ע"כ, היינו שכשעומד אדם לפני ה', צריך להוציא מפיו רק דבר שהוא ודאי, לכן הזכיר את אמו כי אמו היא ודאי אמו, ובאביו הרי הוא בגדר רוב [כמבואר בחולין יא].

והנה הרי לדוד ודאי לא היו שאלות חלילה ביחס למולידו ישי, שהרי ישי היה צדיק גמור שהוא היה אחד מארבעה שמתו בעטיו של נחש, כמבואר בגמ' (שבת נה:). ובוודאי שהיה אביו, ולמה לא יכל להתפלל **"והושיעה לבן ישי"**? מכאן רואים, אמר הרב דסלר צוק"ל, עד כמה נדרשת האמיתות בתפילה, שאף במקום שידוע לנו באומדן ברור מעל כל ספק שהוא אביו [כמו ישי אבי דוד], אין זה אמת לאמיתיה כמו המציאות הברורה שאמו היא אמו, ולכן בתפילה נדרש לומר את האמת הברורה ביותר, ללא צל נדנוד של ספק, ומטעם זה אמר דוד **"והושיעה לבן אמתך"**.

ועל כן מלבד מה שנתבאר בתרגום שצריך לשוב בתשובה קודם התפילה, חובת ההכנה קודם התפילה בימים האלו היא גדולה מאד, וכלולים בה שני ענינים, האחד, הוא הבנת התפילה. והב', זהו ה'עוברין לפנינו כבני מרון' לדעת לפני מי האדם עומד. לגבי הבנת התפילה, היום מסתמכים על המחזורים עם ביאורים, שתוך כדי התפילה יעיינו בביאור, אבל באמת אין זו הדרך, כי נמצא שהוא עוסק בת"ת ולא בתפילה.

וכבר אמר מרן הגר"ר אייזיק שר זצ"ל [באידיש] שאת התפילה 'מתפללים' ולא 'לומדים'. וביאר, שהרי אמרו חז"ל (שבת סג.) לגבי תלמוד תורה **"ליגרא איניש והדר ליסבר"**, תחלה גורסים את דברי הגמרא ללא הבנה, ולאחר הלימוד מעיינים מה המכוון והביאור במה שקראנו. אמנם בתפילה כאשר אדם עומד לפני המלך ומפיל תחנוניו לפניו, וכי שייך להתחנן כשאנו יודע מה הוא אומר, ואחר שהתחנן וביקש לפני בוראו הוא כחוזר לאחוריו ומעייין בעצמו, כי לא הבין את הנאמר, הרי אין לך בזיון גדול מזה. וכמו שכתב מרן הח"ח (שם עולם ח"א פ"ט) שהיינו מה שאמר הנביא (הושע י"ה, ג') **"קחו עמכם דברים ושובו אל ה'", שניקה את הדברים האלו שהתפללנו ונשובה אל ה', ואימתי, מתי ש'בפיך' היה ביחד עם 'בלבבך', לאפוקי אם רק בפיך אתה מדבר ובלבבך רחוק האדם מה'.**

ומלבד ההבנה וההכנה הנצרכים לביאור המילות, צריך האדם הכנה גדולה קודם התפילה שידע לפני מי הוא עומד, וממי הוא מבקש. ובפרט להכין את עצמו לראש השנה שזהו כל ענינו של יום 'שתמליכוני עליכם', א"כ בוודאי שחובתנו להכין נפשונו וליישב דעתנו כראוי, בכדי שנוכל להתפלל כהלכתה, ולדעת קדם מי אנו עומדים ומבקשים ממנו 'מלך על כל העולם כולו בכבודך'.

והעצה לזה שלפחות בערב ראש השנה לא נתעסק כלל במה שנצרך לבית ולצאת לרחובות העיר. שכל זה צריך שיהיה מוכן הרבה קודם. וכחתן ביום חופתו שאין הוא יוצא להכין עניניו ביום זה, אלא הכל ראוי ומוכן מבעוד מועד, בכדי שתתישב דעתו ויהיה מוכן ומזומן לקראת כניסתו לחופה. כמו כן בעניניו צריך להכין את עצמנו באותו היום כחתן ביום חופתו. וכאשר נכנסים במצב הזה לראש השנה אזי יש יישוב הדעת גדול, גם לכוון פירוש המילות, וגם לידע לפני מי אתה עומד.

על כל פנים אנחנו רואים את היסוד הזה של 'הכון לקראת אלוהים' ישראל, אם זה בתשובה קודם התפילה, או הכנה הרבה קודם התפילה. ולכן שומה עלינו להכין את עצמינו מבעוד מועד לקראת יום הדין הגדול והנורא, ובוודאי שצריך כמה שבועות לפני ר"ה להתבונן, כי כאשר אדם מתבונן כל יום מקצת, אולי נזכה לראות שהקב"ה מקרב אותנו אליו ונזכה שהשי"ת ישיבנו אליו, 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם'.

הגאון רבי יהודה נקי שליט"א רב קהילת 'עטרת אברהם' ואב"ד 'תורת אמת'

בדיני תפילות הימים נוראים*

הפסק בתפילה בהמתנה לתקיעות

שאלה: אדם המתפלל מוסף בראש השנה במניין המאריכים מאד, והוא מחכה לתקיעות ומפסיק זמן שיכל לגמור על העמידה, האם הוי הפסק? **כתב מרן** (או"ח סימן ק"ד ס"ה-ו) "בכל מקום שפוסק, אם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש. ואם לאו, חוזר לתחלת הברכה שפסק בה. ואם פסק בג' ראשונות, חוזר לראש. ואם באחרונות, חוזר לרצה". "הא דאמרינן אם שהה כדי לגמור את כולה, בקורא משערין. אם שח בתפלה, דינו לענין חזרה כדין ההפסקות האמורות בסימן זה". זאת בשונה ממה פסק מרן בק"ש (או"ח סימן ס"ה ס"א) "קראה סירוגין, דהיינו שהתחיל לקרות והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור וחזר וגמרה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה, יצא אפילו היה ההפסק מחמת אונס. הגה: ויש אומרים דאם היה אונס, והפסיק כדי לגמור את כולה, חוזר לראש. והכי נהוג, ומשערין ענין השהייה לפי הקורא ולא לפי רוב בני אדם".

וא"כ כאן שצריך לחכות כדי לשמוע את התקיעות של אותה ברכה, וכתוצאה מכך יוצא שממתין זמן שיכול לגמור את כל העמידה, יל"ע מה יעשה.

וכן משמע מפורש בדברי כה"ח (שם סק"ז) שכ' 'וכה יעשה מי שאינו אומר פיוטים עם הקהל, מיד כשיתחיל החזן ברכת יוצר אור יתחיל הוא ג"כ, ויאמר כל הברכות כסדרן וקורא ק"ש ויאמר ג"כ אמת ויציב עד העונה לעמו בעת שועם אליו, ושם ישתוק עד שהש"צ מגיע ג"כ לשם, ואז חותם עם הצבור גאל ישראל וסומך גאולה לתפלה. טור בשם הרמ"ה. עט"ז. ואע"ג דשהה כדי לגמור את כולה אסור לכתחילה אפילו

א. מתוך שו"ת 'מעין אומר' - ענות עני' חלק ט"ו הנד"מ.

בלא אונס כמ"ש המ"א בסימן ס"ה אות א', מ"מ כאן לא היה באפשר כי צריך להתפלל עם הצבור, חשיב כלא אפשר וממתין שם. פרמ"ג א"א אות א'. וכן ראיתי גם שהביא בספר חיי משה: נתבלבלה כוונתו ושווהה כדי שתתישב דעתו כתב במלא הרועים [ערך שהיה] שהוא

שכח להזכיר 'זכרנו' מהי תקנתו

לחיים טובים" כי המבקש צריך לבקש תחלה דבר מועט ואח"כ מוסיף והולך כמו שמצינו בדוד תחלה אמר (תהלים י"ט) שגיאות מי יבין, ואח"כ בקש על הזדונות דכתיב גם מזדים חשון עבדך, ואח"כ אל ימשלו בי אז איתם פירוש העבירות החזקות.

ויש מהגאונים שאמרו שאין לאומרו משום דקי"ל (ברכות לד.) לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות. וכ"כ בה"ג לא ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות וכו', ומהכא לא שבקו רבנן למימר אפי' "זכרנו לחיים" במגן, "וכתוב" במודים נמי לא אמרין. אבל "בספר חיים" אומרים בשים שלום דסלקו להו י"ח והווי להו כתחוננים. ורב האי כתב שיש לומר אותו, וההיא דאל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות, היינו דוקא בצרכי יחיד אבל בצרכי רבים שרי.

וכן כתב בשו"ע להלכה (או"ח סימן תקפ"ב ס"ה) "אם לא אמר זכרנו, ומי כמוך, אין מחזירין אותו. הגה: אפילו לא עקר רגליו עדיין, רק שסיים אותה ברכה, וה"ה אם לא אמר וכתוב, ובספר, נמי דינא הכי".

ובעניינו לכאורה השאלה היא מאי נפ"מ היכן אומר את זכרנו בברכה ראשונה או שניה, לכך אם שכח לומר, לכאורה יאמר זאת בברכה שניה

שאלה: מי ששכח לומר "זכרנו" בברכת אבות, האם יכול לומר זאת יחד עם "מי כמוך" בברכת מחיה המתים?

אמרינן בגמ' (ברכות לד.) אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. והביא הבית יוסף (או"ח סימן קי"ב) שפירשו בה"ג (ברכות סוף פ"ה) ור"י דדוקא צרכי יחיד אין לשאול בהם אבל צרכי ציבור שרי. וכן כתבו שם התוספות (ד"ה אל) והרא"ש (סימן כ"א) בשם ר"ח ורבינו האי. וכן כתבו התוספות בפרק קמא דע"ז (ח. ד"ה אם) והרשב"א (ברכות שם ד"ה הא דאמר) בשם רבינו האי דשלש אחרונות הן עצמן שאלת צרכי רבים ניהו. וכ"כ להלכה בשו"ע (או"ח סימן קי"ב ס"א) "אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות, ולא בג' אחרונות. ודוקא צרכי יחיד, אבל צרכי צבור שרי". [ובאמצעיות כבר כתב מן (או"ח סימן קי"ט ס"א) "אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעית, מעין הברכה, מוסיף, כיצד, היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו. היה צריך פרנסה, מבקש עליה בברכת השנים"].

והנה כתב הטור (או"ח סימן תקפ"ב) ותקנו להוסיף בברכת מגן זכרנו לחיים כי בחיים נופל לשון זכירה וכו'. ולא היה אומר "לחיים טובים", אלא לחיים, עד לבסוף בהודאה שהיה אומר "וכתוב

ונראה לי להביא ראיה לזה ממה שהביא הכה"ח (שם סקל"ב) כתב הבן איש חי בשם ספר תורת לשמה ד"זכרנו" כיון שהיא בקשת רחמים, אם לא אמרה במקומה, יאמר אותה בשומע תפילה. ובשבת ובר"ה יאמר אותה קדם שיעקור רגליו. משא"כ "מי כמוך", אין לה תשלומין דאינה בקשת רחמים. "וכתוב" "ובספר" אם שכח יאמר אותם קודם שיעקור רגליו, דהם בקשת רחמים יעו"ש. מיהו משאר דברי האחרונים משמע דאין חילוק, ובכולם אם שכח יאמר אותם קודם שיעקור רגליו. ע"כ. חזו"ן שאף הבן איש חי לא נקט אפשרות זאת שיאמר "זכרנו לחיים" יחד עם "מי כמוך".

אמנם מצאתי באשל אברהם [מהגאון מבוטשאטש] שכתב שאם שכח לומר זכרנו לחיים וסיים הברכה, אין חייב לומר זכרנו, אבל רשאי לומר כ"ז שלא התחיל ברכה שאחריה ע"כ. ובפסקי תשובות הביא שיש המפקפקים בדבריו וחוששים להפסק. ובמקורות ציין לבן איש חי (ניצבים אות כ') ושכן העלה בשו"ת יבי"א (ח"א סימן כ"ב). וכ"ה עפ"י מסקנת המ"ב (סימן קי"ד סקל"ב) שכל הדברים שאין מחזירים אותם, אין לאומרם בסיום הברכה אע"פ שלא התחיל הברכה שאחריה. ע"כ.

ולא הבנתי דבריו הרי האשל אברהם אפשר שסובר שזה גם מעין הברכה השניה ולכן אינו הפסק, ולא מחמת שדינו כדבר שהיה חייב לאומרו באמצע הברכה. וממילא כל הדיעות שהביא שחלוקים בזה, אינם ראיה. וראה עוד בשו"ת דברי שלום (או"ח ח"ד סימן צ"ט) שכתב כיו"ב שאין נפ"מ כ"כ היכן אומר תוספות אלו. **ולמסקנא** - נראה שעדיף לומר ב"שמע קולינו" או לפני "עושה שלום".

"זכרנו לחיים" ואח"כ מיד "מי כמוך". בפרט ש"זכרנו לחיים" מתאים מאוד מבחינת הסגנון לברכת מחיה המתים.

אולם מדברי הטור הנ"ל שהביא מספר טעמים מדוע תקנו אמירת "זכרנו לחיים" דווקא בברכת "מגן אברהם" שכתב חז"ל: ותקנו להוסיף בברכת מגן זכרנו לחיים כי בחיים נופל לשון זכירה דכתיב (יחזקאל י"ח, כ"ב) "ובשוב רשע מרשעתו, כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו בצדקתו אשר עשה יחיה". וכתב זכירה באברהם דכתיב (תהלים ק"ה, מ"ב) "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו". לפיכך תקנו זכירה במגן. ויש במטבע זה י"א תיבות עד מלך עוזר ומושיע ומשם ואילך הוא מטבע הברכה, כנגד י"א תיבות שבפסוק (יחזקאל י"ח, כ"ג) "החפץ אחפץ מות רשע נאם ה' אלוקים הלא בשונו מדרכיו וחיה". וי"א תיבות שבפסוק ובשוב רשע מרשעתו. וכן יש בפסוק (ישעיה ו', ג') "ועוד בה עשיריה ושבבה והייתה לבער כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בם זרע קודש מצבתה". [ראה בד"מ שם שמקשה שהחשבון בדברי הטור לא מסתדר, והביא ישוב שזה בצירוף ארבעת המילים "מלך עוזר ומושיע ומגן"]. ותקנו כנגד אלו הפסוקים שיש בהם תשובה לפי שהן ימי תשובה. ויש בהם ס"ח אותיות כמניין חיים וזהו זכרנו לחיים. וכנגד ס"ח תיבות שיש בפרשת הקרבנות של ר"ה בפנחס, וכנגד ס"ח אלפין שהם בעשרת הדברות, על שם עץ חיים היא למחזיקים בה ואנו מבקשים חיים בזכות התורה. ע"כ.

לפי זה י"ל שאין עניין לאומרו במקום שלא תקנו חז"ל, ואולי ההעדר טוב מהמציאות, אף אם נאמר שמעיקר הדין הדבר מותר.

הגאון רבי יוסף לסרי שליט"א ראש ישיבת אש התלמוד

'אתה נותן יד לפושעים'

עמדנו בתפילה כל היום כולו, והנה עתה עת יינטו פאתי ערב חוטפים אנו עוד תפילה נוספת, ורצים אנו איתה כי עת סגירת השערים עתה, ממהרים אנו להספיק להכניסה בשעה, ממהרים כמי שלא עמדנו שם כל היום כולו. מה משמעות הריצה המבוהלת להיכנס בשער, אחר שעברנו בו כל היום כולו?

נחלקו אמוראים במהות תפילה זו.

מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא, ושמואל אמר מה אנו מה חיינו
(יומא פז).

צלותא יתירתא - מתפלל שבע, כשאר התפלות: ושמואל אמר מה אנו ומה חיינו - אומר, ואינו מתפלל: (רש"י שם).

יש להבין מה המחלוקת. ולרב שהוא 'צלותא יתירתא', מה עניינה של תפילה נוספת אחר שכל היום עמדנו בתפילה. אכן לשון הגמ' כבר מסגיר את הקושי - 'צלותא יתרתא', תפילה יתירה, מה בין יתרת למיותרת?

ואם תפילה היא, למה שייכת דווקא לשעת נעילה? הלא אם 'עיצומו של יום' כמו יום כיפור הוא המצריך תפילה נוספת, מה כל זה שייך למצוקה של שעת נעילה?

ולשמואל, שאין זה תפילה אלא אמירה, מה עניינה של אמירה זו בשעת נעילה דווקא, בשעת סגירת השערים, ובשעה שעמדנו שם כל היום כולו.

מה מכוונים בשעת הנעילה?... הלא אם תפילה היא, גישה אחת היא. אך אם אמירה היא, הרי גישה אחרת היא, מה א"כ עניינה של נעילה.

ראיתי מעשה עם מרן הגר"ח שמואלביץ זצוק"ל, ותפילה שנשא ביד אבשלום.

באחד משיחותיו בליל יום כיפור, סיפר ר' חיים כי עלה היום להתפלל על קברות הצדיקים, אולם חש כי תפילתו לא נענתה... בחזרה מקברו של האור החיים הקדוש חלף ליד 'יד אבשלום', עת ארוכה ניצב ר' חיים חרש ליד המבנה - הציון והתבונן בו מהורהר...

א. שיחת נעילת יום הכיפורים, נמסרה ע"י הגאון שליט"א לתועלת הרבים.

לתדהמת מלוויו, נראה לפתע מתפלל...

מלוויו התבוננו בו, מה יש להתפלל על יד מצבת החיים הזו? אבשלום היה איש מושחת רוצח, רודף, בעל עבירה... שבע מדרגות היה צריך דוד אביו להעלותו כדי לחלצו מן הגיהנום...

אומר לכם מה התפללתי... וזה הועיל... -

...רבש"ע, כשאדם אומר לחברו, 'אני מוחל', אין אלה דברים בעלמא, רק אבא כשהוא אומר 'אני מוחל' מחילתו מחילה. ראה הקב"ה, דוד המלך כמה רדיפות נרדף ע"י בנו הסורר וכמה צער נצטער בגינו. ובכל זאת כאב הוא מחל. (מח ולב עמוד צב').

ועדיין יש להבין, סוף סוף... הרי קברו של רשע הוא, האם תפילה זו לא הייתה צריכה להיות על קבר דוד אביו במקום על קבר אבשלום?

כך אמרו בגמ' (סוטה י' -א.).

תנו רבנן, אבשלום - בשערו מרד, שנאמר (ש"ב י"ד, כ"ה) **"וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד, מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום... לפיכך נתלה בשערו, שנאמר: וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם לַפְּנֵי עַבְדֵי דָוִד וַאֲבִשְׁלוֹם רוּכַב עַל הַפֶּרֶד וַיָּבֵא הַפֶּרֶד תַּחַת שׁוֹכֵךְ הָאֱלֹהִים הַגְּדוֹלָה וַיֹּאחֲזוּ רֵאשׁוֹ בְּאַלְהֵי וַיּוֹתֵן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וַהֲפִרְדֵּם אֲשֶׁר תַּחְתָּיו עֲבָר, שָׁקַל סַפְסִירָא [לִקַּח חֶרֶב], בָּעָא לַמַּפְסָּקִיָּה [וּרְצָה לַחֲתוֹךְ אֶת שַׁעְרֵי לִנְתֵּק אֶת עֲצָמוֹ מִן הָעֶץ].**

תנא דבי רבי ישמעאל, באותה שעה ראה גיהנם, שנבקעה מתחתיו. (שם י"ט, א') **"וירגו המלך, ויעל על עלית השער ויבך, וכה אמר בלכתו, בני אבשלום, בני בני אבשלום, מי יתן מותי אני תחתיו, אבשלום בני בני".** (שם ה') **"והמלך לאט את פניו, ויזעק המלך קול גדול, בני אבשלום, אבשלום בני בני",**

הני תמוניא זימני "בני" למה? שבעה - דאסקיה משבעת מדורי גיהנם. איך - איכא דאמרי, דקריב רישיה לגבי גופיה [יש אומרים שעל ידיה התקרב ראשו של אבשלום לגופו] ואיכא דאמרי, דאייתה לעלמא דאתי.

(שם י"ח, י"ח) **"ואבשלם לקח ויצב לו בחיו את מצבת אשר בעמק המלך, כי אמה, אין לי בן, בעבור הזכיר שמי, ויקרא למצבת על שמו. ויקרא לה 'יד אבשלום' עד היום הזה", מאי 'לקח'? [אמר ריש לקיש], שלקח מקח רע לעצמו. "את מצבת אשר בעמק המלך", אמר רבי חנינא בר פפא, בעצה עמקה של מלכו של עולם:**

שאלו חכמים, מדוע אומר דוד וחזר שמונה פעמים בפסוק אחד! - 'בני'...

וענו על כך בגמ', **הני תמוניא זימני "בני" למה? שבעה - דאסקיה משבעת מדורי גיהנם.**

והדברים צ"ב, והרי לא הזכיר בקינתו מאומה, אלא אך זה, את העובדה שהוא בנו, וכך שוב ושוב שמונה פעמים, מה יש בהזכרת עובדה זו בכדי לעלותו מדרגה לדרגה מגיהנם?

עוד יש להבין, הנה ממשכה הגמ' לדבר על אותה מצבה 'יד אבשלום' שהשאיר אבשלום לזכרו, כיצד כל זה ממשיך את מה שדובר עד כאן?

מאי 'לקח'? אמר ריש לקיש, שלקח מקח רע לעצמו. "את מצבת אשר בעמק המלך", אמר רבי חנינא בר פפא, בעצה עמקה של מלכו של עולם:

ויש להבין לפירוש הראשון, מה שייך לקח רע לעצמו, כלפי העובדה של 'לקח את מצבת המלך'. ולפירוש רבי חנינא יש להבין מהו 'בעצה עמוקה של מלכו של עולם'. וברש"י פירש, שכל מציאותו של אבשלום כבן סורר הוא עצה עמוקה של הקב"ה על חטא דוד. ועדיין יש להבין דבריו, ומה שייך כל זה למצבה שאבשלום עשה? הלא העצה עמוקה היא, עצם מציאותו כבן מול אביו.

ומהו 'עד היום הזה'?

דבר מעניין כותב רש"י על דברי הימים (א' י"ח, ג').

ואבשלום לקח ויצב לו בחייו וגו'... ד"א ויקרא לה יד אבשלום, בתוך המצבה צר אבשלום צורת אורך ידו, כדכתיב באותו פסוק, כי אמר זאת הצורה המצוירת

אחר יד אבשלום, (מפי ר' יצחק בר שמואל בנרבו"א שמעתי כן):

מה ראה אבשלום לצור צורת ידו על מצבתו? ועוד בחייו. נדמה, כי עוצמה רבה יש כאן מאחרי מעשה זה של אבשלום.

אבשלום בנו השלישי של דוד, הוא שרדף אחר אביו להרגו... לא פחות! הוא שביזה את אביו בנושאו את נשיו, על מעשים שכאלה גם לב של אב לא יוכל לסלוח, הרי הרבה לפשוט ובחמורי חמורות, ואף כי בנו הוא, יכבש רחמיו, ויתבע את הדין מבנו, שכן עובדת היותו האב שכנגדו הופנו המעשים, הרי מעצים את חומרת המעשים פי כמה. כמה פגיעה יש במעשים שכאלה בשעה שכן עושה אותם לאביו, וק"ו הוא בשעה שהמעשים הם החמורי חמורות של תורה.

אולם... אם יושיט הבן את ידו בקריאת עזרה נואשת, ויזעק אבא תעזור לי... בוודאי ימצא את ידו של אביו מושטת לעברו, כל המחשבות קופאות באותו הרגע, הלב של האבא ישלח בתנועה אינסטינקטיבית יד מצילה לעבר הבן.

מפורסמת הערתו הנוקבת של רבי ישראל סלעטער (במאמר בחוברת 'פרי עץ').

משל לראש ישיבה שהיה לו בן שלא הלך בדרך הישרה, והרבה לצערו. בכל מקום אליו נשלח ללמוד בייש את אביו. לבסוף, באין ברירה לקחו ראש הישיבה אל ישיבתו כמפלט אחרון, וגם שם לא הטיב את דרכו והרבה עוגמת נפש לאביו. והיה אביו שונא אותו שנאה גדולה בשביל כך. מנגד, היה לו תלמיד אהוב, קרוב מאוד לליבו והיה שמח בו מאוד, וראה בו את נחמתו של הבן.

והנה לילה אחד נעור האב משנתו בבהלה, מאחר ושריפה גדולה פרצה בבניין הישיבה, קם ממיתתו בבהלה ורץ תכף להעיר ולהציל את האהוב לו.

לא! אין הכוונה לתלמידו אהובו. אלא דווקא לבנו, זה השונא לו... כיצד יתכן?

אכן... במודע, בהכרתו, שונא הוא את בנו על רוב צער שצער, אך בתת הכרה הרי אוהב הוא את בנו בכל נפשו הלא הוא בשר מבשרו. לכן, בשעה שקם משנתו אחר שכוח ההכרה ישן גם הוא ואינו פועל עוד בו עדיין בתוקף, באותה שעה של דמדומים יפעל בו הכוח התת ההכרתי, ויתגבר על הכוח שבהכרה. כך ירוץ הוא להציל את בנו.

בכך בירר הגרי"ס או בעצם גילה את כח תת הכרה בנפשו של האדם שמניע את האדם, הרבה לפני שהמדע עמד על תופעה זו.

ומעתה, נראה כי חכמה גדולה עשה אבשלום... ידע היטב, כי חטא גדול חטא לאביו, לא יכופר על כך, לכן הציב יד במצבתו כאומר... הנה אחר מותי, בשעה שלא אוכל עוד להרשיע, תהיה מיתתי כהושטת יד לאבי, מאחר ואין ביכולתי להרשיע עוד, בשעה זו תישאר אך העובדה השורשית כי סוף סוף עדיין בן הוא לאביו דוד.

בשעת מיתה, בשעת אבל ההכרה מטושטשת, או אז תעצים ותגבר תת ההכרה זאת העמוקה כי בן הוא לאביו... הבין זאת אבשלום ולכן הקים את המצבה עוד בחייו, הבין כי יוכל להושיט יד לאביו רק דרך מצבה, שכן את ידו החיה לא יוכל להושיט אל אביו, הלא היא היא היד שהרימה גרזן לגדוע בה את חיי אביו. מבין אבשלום, כי עצמת חטאו לא תאפשר להרים את היד ולהושיטה אל אביו, לכן חקק את ידו המושטת על מצבתו אומר הוא... משמעות מיתתי תהיה הושטת יד לאבי.

זה מה שמספרת יד המצבה שהעמיד אבשלום בחייו...

בצעירותי, סיפר לי חבר בישיבה...

אביו ז"ל היה נוסע בשליחות אחת הישיבות להחזקת הישיבה, באחת הנסיעות בהיותו בניו יורק היה הדבר בסוף נסיעתו בשעה זו כבר היה סכום נכבד בכיסו הבחין בדרכו כי כושי נמצא בעקבותיו, שומר את צעדיו, הוא הבין מיד את משמעות הדבר בשעה זו שיש כל כך הרבה כסף בכיסו. היה זה ברחובות הסואנים של מנהטן, והחל למהר צעדיו, והוא... הכושי בעקבותיו,

בנקודה זו עשה טעות גורלית, ופנה לרחובות צדדיים, רחובות אלו נעשו יותר ויותר ריקים מאדם ככל שהמשיך להסתבך בהם, ובשלב כל שהוא מצא את עצמו לבד ברחוב הוא והכושי. הוא החל לרוץ, והוא הכושי רץ אחריו. לקראת סוף הרחוב הבחין לתדהמתו כי רחוב זה ללא מוצא... הוא התאבן, כאן יהיה סופו. זה יכול להיגמר הרבה יותר רע ממה שחשב, לא רק הכסף יילקח אלא חייו בסכנה, ואין כל אדם שיכול לעצור בעד הכושי להזיק לו.

בהבזקה של רגע הסתובב לאחור וראה את הכושי מולו פנים אל פנים, ואז... הושיט לו יד לכושי הנדהם, וכאן קרה דבר מדהים... בתנועה רפלקסית הושיט לו הכושי את ידו חזרה, ונמלט מן המקום...

מסתבר... כי אי אפשר לסרב להושתת יד, גם במצב של עוינות, אבדן ערכים רוע וזדון, גם אז - תשלח יד כנגד.

נדמה כי מעתה יתפרשו הכתובים היטב, אכן 'המצבה אשר בעמק המלך' הייתה עצה עמוקה ממלכו של עולם, ולא רק על חשבון מה שסבבה ההשגחה לדוד על חטאו דרך בנו כפי שכתב רש"י, שהרי בכך לבד אין די להסביר את הכתוב שמדבר על מצבה בעמק המלך. הרי שלא רק עצה עמוקה היה שם, אלא מבואר כי היה זה עצה עמוקה של אבשלום עצמו בהקשר זה של המצבה שהקים. נראה להוסיף, כי עצה עמוקה ממלכו של עולם היה שם, בהקמת המצבה גופא, וכפי שקרא אותה 'יד אבשלום', בכך הושיט יד לאביו, ואכן זו העלתה אותו מן השאול.

נדמה לי כי זה מהותה של תפילת נעילה...

אכן... עמדנו בשערי תפילה כל היום כולו, אך אפשר וחלילה לא עברנו את הסף, כמה הרבינו לחטוא ולפשוע כל השנה כנגד אבא שבשמים שכה הטיב עמנו. כך נמצאנו באים אמנם בשערי שמים, אך בעצם... לא נכנסים בשער, שהרי שורת הדין שהוא האב יכבוש רחמיו, ויעמיד את מידת הדין עמנו, על כל מעשינו, על שהבטחנו ולא קיימנו.

וכך כל היום כולו, תפילה אחת תפילה, נדמים אנו שנכנסים בשערי תפילה, אולם אפשר ואחידה בשער רק מרחיקה אותנו מאבינו שבשמים, הלא דיבורים של חוטא לאביו מביאים רוגז גדול יותר, מעלים ומזכירים הם את כל אותם דיבורים אחרים בהם חטא לאביו, נמצאנו עומדים בשער כל היום כולו אך לא נכנסים דרכו.

מה עושים! כבר מאוחר, שעת נעילה תכף יסגרו השערים הייתכן כי נשאר בחוץ, פשוט לא ייתכן... הלחץ עצום...

אתה כבר עומד שם קרוב הושיט יד נואשת, בזעקת **אבא!!** מקרב לב. רק אז נקבל יד בחזרה של אבינו בשמים. כמה נפלא בחלק מעדות ישראל כך מתחילים את תפילת נעילה בתפילה.

אַתָּה נוֹתֵן יָד לַפּוֹשְׁעִים, וַיִּמְיֶנָּה פְּשׁוּטָה לְקַבֵּל שְׂבִים, (סדר תפילת נעילה).

זהו מהותו של יום... להושיט יד לבורא עולם, הושתת יד תמיד נענית.

זעקת הקב"ה לנו היום, **אבשלום בני... בני אבשלום... בני בני...** עולה כל היום הקדוש כולו ממעמקי ים הרחמים של אבינו שבשמים.

לא רק שהקב"ה נותן יד לפושעים, לבן סורר שלו, אלא אף הוא המושיט אותה תחילה לעבר הבן. - **וַיִּמְיֶנָּה פְּשׁוּטָה לְקַבֵּל שְׂבִים.**

אכן... מתביישים אנו, כמה לא נעים... כיצד נושיט את אותה היד שמרדה באבא שבשמים, מהססים אנו, מפחדים... והשער הולך וסוגר עלינו. וכבר תכף יפנה לו היום הקדוש, אך באותם שעות קריטיות בהם הבן נמצא בסכנה, הלא רוע גורלו מטשטש את ההכרה של החטא אצל האב, או אז יעצים תת ההכרה כי הוא בנו שלו גם אם הרבה לפשוט.

זו תחינת יום הכיפורים... - בן אדם, הושיט יד עוד בחיך, ותזכה לסליחת אביך שבשמים, אין צורך לחכות כדי להושיט יד להקב"ה, מעל המצבה שלך...

אומר לכם מה התפללתי... וזה הועיל... - אמר הגר"ח שמואלביץ. --- מדהים! פוק חזי, זה מועיל במציאות.

היה זה שעה קשה בערב יום הכיפורים, מרגיש הגר"ח כי לא נענה בתפילתו, גם קברו המסוגל של האוה"ח הק' לא הועיל לו... שעה קשה מאוד ללא שום ספק. פונה הוא לקבר אבשלום, שם מושיט הוא יד לבורא עולם... מעליו מונפת ידו מאבן של אבשלום לאביו דוד, והוא נענה שם במצבה שהכל היו סוקלין אותה באבנים.

מנהג היה בירושלים של מעלה, כי היו מביאים שם בן סורר ליד אבשלום וזורקים על מצבתו אבנים לעיני הבן. ההרגשה הראשונה העולה מול מנהג זה, קשה... כמה תוכחה קשה יש במעשה הזה לבן שסרח. ראה זה סופו של בן סורר, אולם במחשבה שניה כמה נחמה יש בתוכחה זו, נדמה כי מראים לו לבן הסורר את הסיכוי, לא בהכרח רק את הסיכון.

הושיט יד עוד בחיך שלא תצטרך לעשות זאת אחר מותך!

זה מה שמלמד קברו של אבשלום.

חֲבוּקָה וְדִבּוּקָה בָּךְ. (סדר התפילה - סדר הושענות לסוכות נוסח אשכנז)

דאייתיה לעלמא דאתי - ואי קשיא, הא אמרו בחלק (סנהדרין קד.) **ברא מזכי אבא אבא לא מזכי ברא, כדכתיב ואין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל ולא יצחק את עשו, אבל הבן מציל את האב כגון יאשיהו שלא מנו את אמון... א"נ מצי למימר הא דאמר אבא לא מזכי ברא, היינו משום כבוד האב אין מונעין מלמנותו עם רשעים בלא תפלה, אבל תפלה מועלת ודוד התפלל על אבשלום:**

(תוספות סוטה י').

'אבשלום בני'... בני אבשלום, בני בני...

זעק האב... מן הדין כי לא יועיל לו כל זה לבן אבשלום, לא רק משום שהרבה לפשוט, אלא דין הוא כי **ברא מזכי אבא, אבא לא מזכי ברא כדכתיב ואין מידי מציל.** כיצד זה א"כ העלה את בנו הסורר מן השאול אל שערי גן עדן.

תירצו התוס', הא דאמר אבא לא מזכי ברא היינו משום כבוד האב אין מונעין מלמנותו עם רשעים בלא תפלה אבל תפלה מועלת ודוד התפלל על אבשלום: תפילה של אב מזכה היא לבנו.

ודוד התפלל על אבשלום... - מסיימים התוס'.

ומה היא התפילה?

'אבשלום בני'... בני אבשלום, בני, בני...

--- ומה תפילה יש כאן?

נראה כי אין מחלוקת בין רב לשמואל בעניינה של תפילת נעילה, 'מאי נעילת שיערים רב אמר צלותא יתירתא ושמואל אמר מה אנו מה חיינו'. (יומא פז). אכן... תפילה נוספת היא, ולשם מה? הלא התפללנו כל היום כולו, רב אמר צלותא יתירתא, אם יתירתא היא מדוע נצרכת? אכן תפילה אחרת היא, הלא בה אין אנו עוסקים בווידי כמו במבנה הרגיל של תפילות שמו"ע של יוה"כ. אלא תפילה של 'מה אנו מה חיינו'. וכדברי שמואל. עניינה של תפילה זו הושטת יד לאבא, שמחזיק לנו יד אמיצה כנגד, הושטת היד מתחוללת כשאתה מכיר בעובדה של מה חיינו. אין זה רק אמירה של בן, - 'אבא' חזרתי... אלא נקבעה תפילה לקריאה זו, שכן בתפילה קיימ"ל אבא מזכה ברא.

זו תפילת נעילה...

השערים הולכים וסוגרים עלינו, הלחץ עצום נספיק או לא נספיק... מדוע יש צורך בהיסטריה של סגירת השערים אחר שהיינו בפתחם כל היום כולו. נדמה... כי כל זה מהווה הזינוק אל ידו של הקב"ה. המצוקה, השער הלוחץ, כל אלו יאלצו את היד להושיט עצמה אל הקב"ה, או אז תמצא את ידו של הקב"ה מושטת ועומדת. כמה רחמים יש בזה לא די שתתקבל היד שחטאה, אלא הוא ברחמיו יקדים להושיט את היד, וכשמושיטים לך יד, כך הוא הטבע תחזיר גם אתה יד כנגד.

אתה נותן יד לפושעים, וימינך פשוטה לקבל שבים, זהו קריטריון של צדק שמימי, לא של רגשנות של אב ש'מתעלם' מן החוק ומן הקפידה שהיה לו.

הגאון רבי אריה שרביאני שליט"א ראש הכולל דישיבת באר התלמוד

ענין חג הסוכות וארבעת המינים

(א) הנה כשנתבונן בפסוקים המצווים על חג הסוכות בפרשת אמור, ישנו דבר מופלא ביותר, שלאחר שהתורה כותבת את כל המועדות, מגיע בסיום המועד האחרון, הוא חג הסוכות, הציווי "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'" (ויקרא כ"ג, ל"ד), ואח"כ ממשיכה התורה וכותבת את הציווי על איסור מלאכה, ואת חובת הקרבת הקרבן, ואז כותבת התורה סיכום כללי לכל המועדות שנאמרו עד עכשיו, "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' עולה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבתות ה' ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם אשר נתנו לה'" (שם ל"ז - ל"ח), ונראה שיש כאן סיום של כל פרשת המועדות.

והנה ממשיכה התורה וכותבת "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמתם לפני ה' א' שבעת ימים. וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדרתיכם בחדש השביעי תחגו אתו. בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' א'" (שם ל"ט - מ"ג).

והדברים מופלאים, מדוע חילקה התורה את ציווי החג לשנים, תחילה באופן כללי שישנו 'חג הסוכות' ואז מסיימת את פרשת המועדות, ושוב כותבת את מצוות החג באופן פרטי, ועוד באופן של 'אך בחמשה עשר' וכו'.

(ב) ומשמעות הדבר למתבונן, שבאמת התורה מעמידה את הדברים שיש את עצם חג הסוכות עצמו, והוא ביסודו חוב של מקרא קודש, הקרבת הקרבן, ואף ישיבה בסוכה [וכפי שיבואר להלן], והוא מועד בפ"ע כחלק משרשרת המועדות, ובזה באמת נסתיימו המועדות בצד מה, ולפיכך התורה עושה סיכום של כל המועדות. ולאח"כ התורה כותבת, שבאותו חמשה עשר, שכבר יש בו מועד, הריני מצוה אתכם לעשות בו ענין נוסף, והוא הלקיחה של הד' מינים והשמחה בהם. וכשנתבונן בפסוקים, הרי זה מפורש שהענין של ד' המינים אינו שייך בדווקא לכאן, שהתורה מסיימת וכותבת, 'וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדרתיכם בחדש השביעי תחגו אתו'. כלומר, התורה מעידה שהחג הזה צריך להיות 'שבעת ימים בשנה', כלומר מחוייב

שבכל שנה יהיו שבעה ימים כאלו, והתורה ממשיכה ששבעת הימים הללו, בחודש השביעי יחוגו אותם. הרי לנו שהתורה מעמידה להדיא את החגיגה של הד' מינים, כדבר שבעצמותו שייך כל השנה, והתורה מצוה לעשותם כעת.

וכמו"כ הישיבה בסוכה, משמעותה כפולה, שהלא כבר בתחילה כתבה התורה את שם החג כ'חג הסוכות', ושוב חזרה על הציווי לשבת בסוכה 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' וכו'.

ג) ובאמת כשנתבונן עוד, דבר מופלא ישנו בחג הסוכות שאין בשאר החגים, קרבנותיו ממש כפולים. שהלא בכל חג וחג ציוותה התורה (בפרשת פנחס) להביא איל אחד ושבעה כבשים, וכאן ציוותה התורה להביא שני אילים וארבעה עשר כבשים. וביאור הדבר, שזה מורה בחוש שבחג הסוכות כביכול ישנם ב' חגים שונים יחדיו, האחד, שייך לעצם המועדות, והשני, ענין אחר בו, ולפיכך צריך בחג הזה קרבן כפול, כנגד ב' החגים שישנם בו.

וכפי שיבואר להלן, הסוכה בעצמותה, רומזת לב' ענינים שונים, וכביכול כנגד ב' החגים היא, ועוד ישנו את הענין של הלקיחת ד' מינים [שזה בפ"ע חידוש, שהלא בכל חג מצאנו רק מצוה אחת, כגון בפסח, אכילת חמץ. בר"ה תקיעת שופר, ביוה"כ עינוי, וכאן ב' עניני מצות, סוכה, והלולב, וזהו כשנ"ת שיש בו ב' מצוות כפולות].

ד) ובאמת עוד יש לדקדק ודקדוק נפלא, דהנה בפרשת אמור כשהתורה מתחילה בפרשת המועדות של חודש תשרי, אחר שכתבה את הציווי על ראש השנה 'באחד לחודש השביעי', ציוותה על יוה"כ 'ובעשור לחודש השביעי הזה'. משמעות הדבר, שבעשור לחודש השביעי הזה שציוותי לך על ראש השנה, ישנו יום כיפור, כלומר שיש שייכות בין הדברים, והציווי של יוה"כ נעשה בעקבות ראש השנה, והקשר בין יום הכיפור לראש השנה ברור. ולאחמ"כ ממשיכה התורה וכותבת את הציווי על חג הסוכות, וגם שם נאמר ובחמישה עשר לחודש השביעי הזה, כלומר כהמשך ישיר לראש השנה ויום הכיפורים שנאמרו בחודש הזה.

ואולם בפרשת פנחס, כשהתורה מצוה על קרבנות החגים, אחר שכותבת את הציווי על ראש השנה, ממשיכה וכותבת את הציווי על יוה"כ, בעשור לחודש השביעי הזה, כמו בפרשת אמור, ואולם אחר כך, כשהתורה כותבת את הציווי על חג הסוכות, איננה כותבת אלא ובחמישה עשר לחודש השביעי, ללא תיבת "הזה", ומבואר כאן, שאין שייכות לשאר המועדים של החודש.

ומבואר גם כאן, ששני מיני חג הסוכות ישנם, האחד, שייך לפרשת המועדות של חודש תשרי, והשני איננו שייך, אלא עומד כרגל מצד עצמו, וכמבואר.

ה) וביאור הדבר, בהקדם דהנה ג' הרגלים מכוונים כנגד ג' כוחות שבאדם, בסוד 'ואהבת את ה' אלהיך - בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאודך'. **חג המצות** - כנגד הלב, וכדכתיב (תהלים ק"ה ט"ו) 'ולחם לבב אנוש יסעד', כלומר תאות האכילה והקיום של האדם, וכנגד זה ציוונו הקב"ה לאכול

מצות שבעה ימים. וכנגד הגאווה שמקורה בלב, ציוונו לא לאכול חמץ הרומז לגאווה האדם. **וחג השבועות** - כנגד הנפש של האדם, שהיא משכן הרצון והשאיפה, ובחג זה נתן לנו הקב"ה את התורה המרפאה את נפש האדם. **וחג הסוכות** - הוא כנגד קנין הממון של האדם, כלומר כל ביתו וממונו ציוונו הקב"ה לעזוב, 'באספך מגרנך ומיקבך' - בזמן אסיפת וקינוס הממון, וזהו חג הסוכות שציוונו הקב"ה לעשות מיד אחר יוה"כ, שזהו המשך ישיר לכפרת יוה"כ, שהאדם יעזוב את כל ממונו ויחוש עראי בעוה"ז, לחסות בצל השם.

אלא שבנוסף לזה ציוותה התורה על חג שהוא '**חג ה'**', "וחגותם אותו חג לה'", והוא ענין חדש המשויך בדווקא לחגוג את חג ה', וכפי שיבואר. ומחמת זה, ציוונו הקב"ה ליקח ד' מינים, שהם כנגד הקב"ה, וכמו"כ לשבת בסוכה, למען ידעו דורותיכם וכו'.

וביאור הענין של חג ה', שזהו חג של 'הכל ברא לכבודו', וכפי הידוע שרמזו חז"ל במדרש שהלולב ההדס וכו', כולם רומזים אל מציאות האדם כולו, וכמו"כ במדרש (ויקרא רבה פ"ל) איתא שהכל רומז אל הקב"ה וז"ל "פרי עץ הדר - זה הקדוש ברוך הוא שכתוב בו (תהלים ק"ד, א') 'הוד והדר לבשת'. כפות תמר - זה הקדוש ברוך הוא שכתוב בו (תהלים צ"ב, י"ג) 'צדיק כתמר יפרח'. וענף עץ עבות - זה הקדוש ברוך הוא דכתיב (זכריה א', ח') 'והוא עומד בין ההדסים'. וערבי נחל - זה הקדוש ברוך הוא דכתיב ביה (תהלים ס"ח, ה') סולו לרוכב בערבות ביה שמו". וביאור עומק הענין, שכאן נרמז המציאות שכל העולם הוא חלק משם הוי"ה ב"ה, המהווה את העולם כולו, ולפיכך האדם והקב"ה חד הוא. כלומר מהות מצות ד' המינים, לומר לנו שכל המציאות כולה בעולם, היא מציאות הקב"ה ללא פירוד כלל, ה' אחד ושמו אחד, וזהו חג ה', הראוי לחוג בכל עת, וקבע הקב"ה את החג הזה, בזמן הטהרה שאחר יוה"כ פ.

ובנוסף לזה ציוונו הקב"ה לעשות סוכה, 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות' וכו'. וביאור הענין, דהנה באמת יל"ע טובא, מה כוונת הקב"ה לעשות סוכות למען ידעו ענין זה, וכי מה יש בענין זה והלא אין זה ממש זכר ליציאת מצרים, והנה אם הענין הוא זכר לענין כבוד נחא, דבזה באמת ג"כ יש את הגילוי הנ"ל, דהקב"ה "מקומו של עולם" שהלא עם ישראל שהיו במדבר, שכנו ממש כביכול בתוך השכינה, וזהו בעצמותו דבר שבשאר ימות השנה אין לנו תפיסה בזה, ואולם כנגד זה ציוונו ה' לעשות חג, זכר למציאות הזו שנתגלתה בעולם.

אמנם למ"ד סוכות ממש [כפשוטו של מקרא, דכתיב מיד אחר היציאה 'ויסעו מרעמסס סוכותה'] לא מובן כלל מה שצריך כ"כ לעשות זכר לסוכות הללו, אדרבה היה יותר צריך לעשות זכר לעניי הכבוד.

ו) ונראה בביאור הענין, דבאמת עיקר החידוש שבא הכתוב להשימענו, דהקב"ה כבר הכין מקום לעם ישראל בצאתם ממצרים, לקחתם תחילה לסוכות, וכמשמעות הכתוב (שמות ל"ב, י"ז) 'ויסעו מרעמסס סוכותה', כלומר, היה כאן כבר דרך כבושה ומוכנה ליציאתם בלא שיצטרכו לנס של ענני כבוד.

ועומק הענין, דהקב"ה מצידו מכין את העולם כולו למען האדם, שהכל יבוא לו על מקומו בשלום באופן טבעי, שהלא כל העולם כולו מוכן לצורך האדם, אלא שהאדם מקלקל במעשיו, ולאחמ"כ צריך הוא לנס, [ונכעין מאמר המשנה (קידושין פא.) רבי שמעון בן אלעזר אומר ראית מימין חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי]. כלומר, העולם המתוקן שמונהג בשם הוי"ה ב"ה, כשכל הבריאה "ה' אחד", אזי כל הטבע בעצמותו מתוקן לצורך האדם, ללא צורך בניסים שאינם בגבול הטבע, [ואדרבה, ניסים היוצאים מגבול הטבע יש בהם צד חסרון, כמאמר הגמ' (שבת נג) כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית].

ז) ועפ"י זה יבואר נפלא מאמרי חז"ל במדרש (ילקו"ש פינחס רמז תשפ"ב) לענין יום שמיני עצרת. דהנה במאמר אחד שם, "אתה מוצא כשם שעצרת של פסח רחוקה חמשים יום, אף זאת היתה צריך להיות רחוקה חמשים יום, ולמה היא סמוכה לחג, אמר ר' יהושע בן לוי משל למה הדבר דומה וכו' כך בפסח ימי הקיץ, והן עולין בעצרת לירושלים אחר חמשים יום, אבל עכשיו אחר החג ימות הגשמים הן והדרכים טרחות, לפיכך אמר הקדוש ברוך הוא עד שהן כאן יעשו את העצרת, הוי ביום השמיני עצרת".

ומאידך במאמר אחר שם איתא, "כיון שיצאו שבעת ימי המשתה, אמר המלך לבנו יודע אני שכל שבעת ימי המשתה היית טורח עם האורחים, עכשיו אני ואתה נשמח יום אחד ואיני מטריח עליך הרבה, אלא טול תרגול אחד וליטרא אחת של בשר, כך כל שבעת ימי החג ישראל עסוקים בקרבנותיהן של אומות העולם וכו', וכיון שיצאו שבעת ימי החג אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, עכשיו אני ואתם נשמח יחד ואיני מטריח עליכם הרבה, אלא פר אחד ואיל אחד".

ולכאורה יש כאן סתירה, דמהמאמר הראשון משמע שהטעם של עצרת הוא, שהיה ראוי להיות רגל בפ"ע, אלא שהצמיד הקב"ה את הרגל עד שהם כאן, שלא יבואו בגשמים וכו', ובמאמר השני משמע שהוא ענין אחר, של קושי הפרידה מעם ישראל.

אולם להאמור ניחא מאוד, שבאמת ב' ענינים יש כאן בחג הסוכות גופא, האחד, חג הסוכות הנאמר בחודש השביעי הזה, והוא חלק מסדרת הרגלים, ומחגי החודש, וכלפי זה היה צריך להיות לחג עצרת לאחר חמישים יום. ועוד יש כאן ענין נוסף, שיש כאן חג הסוכות לה', וכלפי זה אמר הקב"ה, עיצרו לי יום אחד, ואני ואתם נשמח יחדיו, וכמבואר.

ח) ועפ"י יבואר מאמר נוסף, דהנה איתא שם עוד "כיון ששמעו ישראל כך התחילו מקלסין להקב"ה ואומרים, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, אמר ר' אבין אין אנו יודעין במה לשמוח אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך, בך בתורתך, בך בישועתך, אמר רבי יצחק בך בעשרים ושתיים אותיות שכתבת לנו בתורתך, ב' תרי"ך עשרים" עכ"ל. והנה לכאורה אינו מובן, מה הכוונה אין אנו יודעים האם לשמוח ביום או בהקב"ה. ויש לבאר בזה, דהנה עם

ישראל, אחר שנצטוו על העצרת, לא ידעו האם העצרת יסודה בגלל הסוכות הראוי לזמן זה, מצד אחד מהרגלים, או מצד חג ה', הנעשה בסוכות. או יש לפרש, דלא היו יודעים האם עיקר שמחתם תהיה מצד זה או מצד זה, ובא שלמה ופירש, נגילה ונשמחה "בך", כלומר אע"פ שאנו גם אומרים זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, וכך אמר דוד המלך, מכל מקום יש עוד בחינה עמוקה יותר, שאותה פירש שלמה בשה"ש נגילה ונשמחה 'בך'. [ויש להוסיף, דתחילת הפסוק הוא, 'הביאני המלך חדריו, נגילה ונשמחה בך', כלומר כשיש גילוי שהסוכה היא "חדריו" של ה', אחר שבע ימים בחדרי ה', אזי "נגילה ונשמחה בך" כלומר ביום ב"ך תשרי, בכ"ב אותיות התורה].

והנה כידוע בכתבים, סוכ"ה רומזת לשני השמות הקדושים, שם אדנות, ושם הוי"ה [שם אדנות מבחוץ - ס"ה, ושם הוי"ה בפנים - כ"ו]. והענין לפמשנ"ת, רומז לב' עניני מצוות סוכה שישנם, האחד, כנגד "אדנות", והוא כנגד הענין של "בכל מאודך", לרמז שיש אדון לבריאה, והכל שלו. והב', כנגד שם הוי"ה, והוא כנגד הבחינה הנסתרת, שכל המציאות שלנו היא חלק ממצאות ה', והכל ברא לכבודו.

הושענות הרבה. וכן כתב בסדר היום (בריש סדר הושע"ר) עיי"ש, ולפי זה תיבת "רבה", פירושה **הרבה**. וכעין זה ביאר הלבוש (הובא בכה"ח סימן תרס"ד סק"א), שלפי שביום זה מרבין בערבה, לכן נקרא הושענא רבה, רצונו לומר ערבה רבה. אולם רבים אינם סוברים כן, ופירושו תיבת רבה בדרך אחרת. ונראה שטעמם ונימוקם לפי שתיבת 'רבה' על דרך כלל פירושה 'גדול', כמו יתגדל ויתקדש שמייה רבה - שפירושו שמו הגדול, ושם ודאי אין פירושו הרבה. על כן כמה וכמה נטו קו מהאמור, ופירושו כדלהלן.

טרם נביא דברי שאר המפרשים, היה מקום לבעל דין לטעון, שתיבת "רבה" אף אם נפרשה "גדול", יש ויתכן שתהיה הכוונה ל-"הרבה". כי הנה מצאנו ראינו בתהלים, שפרק קל"ו נקרא בלשון רבותינו "הלל הגדול" (מסכת סופרים י"ח ב'), ובפשטות היה מקום לבאר שנקרא שמו כך מפני שיש בו הרבה פעמים תיבות כי לעולם חסדו - בשונה ממזמור קי"ח שיש בו רק ד' פעמים כי לעולם חסדו, ונמצא איפה, שגדול והרבה הם היינו הך. כך היה מקום לומר. אך האמת תורה דרכה, שאין זה מן האמת לפרש כן וכדלהלן.

נאמר בירושלמי (תענית פ"ג הל' י"א) איזהו הלל הגדול, ר' פרנך בשם ר' חנינא, הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו, הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו. וכן אמרו בבבלי (פסחים קיח.) מהיכן הלל הגדול, ר' יהודה אומר מהודו עד על נהרות בבל. ולמה נקרא שמו הלל הגדול? אמר ר' יוחנן מפני שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, ובאותו מזמור נאמר נתן לחם לכל בשר, והוא דבר גדול, ומשום פסוק זה של נותן לחם הוא שאומרים הלל זה. עיי"ש בבלי ובירושלמי. הנה לפנינו שגדול אינו כלל משמעות של ריבוי, אלא של דבר גדול.

ואף אמנם שאחד מן מהראשונים הלא הוא רבינו דוד אבודרהם (בסדר תפלות השבת), שכתב טעם למה נקרא שמו הלל הגדול, לפי שיש בו עשרים וששה פסוקים של הודאה לה', הנה תכף ביאר דבריו שהוא לפי שעשרים וששה פסוקים אלו הם כנגד מנין השם המיוחד שם הוי"ה ברוך הוא שעולה עשרים וששה, וככתוב כי גדול ה' ומהלל מאד. נמצינו למדים שתיבת גדול פירושה לשון גדלות, ואם כן גם תיבת רבה עניינה גדלות ולא דוקא הרבה.

ג) ומעתה נבא לדברי הראשונים בביאור תיבת רבה דהושענא רבה. הנה הרוקח (הל' סוכות רכ"א), הביא בתוך דבריו סיבה מיוחדת לשם זה המבטא את מנהגם של ישראל בבית המקדש ביום זה, וז"ל: ומביאים קרבנותיהם בהושענא רבה, אז הכרו יוצא פן יעברו בבל תאחז. והיו קושרים הבהמות בענפי ערבה - אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, ואומרים: רבונו של עולם! מה שנדרנו הבאנו, והענפים שאסרנו בידינו הם, הואיל ולא עצרנו מתת, גם אתה אל תעצור הגשמים. נדר תלוי ברוח פינו, ישב רוחו יזלו מים. נדר תלוי בקול, קול ה' על המים. עשינו מה שצויתנו, כשם שזאת גדילה על המים, כך תן לנו מים. ועושין יום גדול, שהוא סוף שנה", ואומר הושיעה

א. אר"ח, כלשון הכתוב (שמות כ"ג, ט"ז) "חג האסיף בצאת השנה", כלומר סוכות נקרא סוף השנה החולפת. ועיי' בראב"ע (שם) שביאר טעמו של דבר במילים קצרות וז"ל: וחג האסיף בצאת השנה ותכנס שנה אחרת,

הגאון רבי רחמים זיאת-קצין שליט"א משגיח ישיבת אוהל יוסף ומו"ץ בשכונת בית וגן

יודוי בהושענא רבא ושאר ענייני היום

היות ויום הושענא רבה הוא יום אחרון של סוכות ויום שלפני שמיני עצרת - שמחת תורה, פעמים שאין נזהרים בכבודו כראוי, ואין העם יודעים מעלתו ותוקף גדולתו. על כן אמרתי לעצמי אסדרה נא דברי רבותינו הראשונים והאחרונים במעלת ושבח היום מזמן המקדש ועד עתה. ואת אשר זכיתי לעצמי, מיגו דזכי אזכה ואציגה לעיני החכמים והצורבים, למען ילמדו ולמען ישמעו ויעלה החיתום לפניו יתברך לטובה.

א) נאמר בדברי רבותינו, כי יום השביעי של חג הסוכות נקרא יום "הושענא רבה", והוא יום אחרון מנ"א יום שנתנו לישראל לעשות בהם תשובה ותתקבל תשובתם, ולכן נוהגים להרבות בו בסליחות ותחנונים בלימוד תורה ובתפלה. וילמד בשמחה ובהתלהבות, כי בהושענא רבא נמסרים הפתקים. ואף על פי שנמסרו יש אפשרות עוד להציל גם ביום שמיני עצרת, ולכן צריך להתעורר בתשובה גדולה בהושענא רבא, ויהא לבו חרד בתשובה כל היום. וכך א"ל הקדוש ברוך הוא לאברהם, אם אין כפרה לבניך בר"ה, תהיה כפרה ביוה"כ"פ, ואם לא תהיה בהושענא רבה. מטה משה (ס' תתקנ"ז). ובשער הכוונות (קב ע"א) איתא, בשלושה זמנים אלו נידונים בני אדם, בר"ה, וביוה"כ"פ, ובלייל הושענא רבה. ובאותו לילה נחתמים לחיים טובים בחותם השלישי, הוא החותם החיצון, שנעשה מהארת החותם הפנימי של יסוד. ע"כ.

והנה רמז רמזו דורשי רשומות לימי התשובה, בתיבת 'אריה' שאג וגו', שהוא ר"ת: **אלול**, ר"ה, יוה"כ"פ, הושענא רבה. וע"ע בחזו"ע סוכות (הו"ר סוף הע' ב'). נמצא שיום הושענא רבה הוא יום של תשובה מעבר להיותו יום מועד של סוכות. ועוד מכאן סמך על ימי חודש אלול שהם עצמם ימי תשובה, והם הם חלק מהימים הנוראים, ואינם רק הכנה לימי תשרי ודו"ק היטב, ובס"ד הארכנו בזה במקום אחר על פי דברי ראשונים ואחרונים ואכמ"ל.

הטעם שנקרא יום זה הושענא רבה

ב) כמה שמות יש ליום שביעי של חג הסוכות: א. יום ערבה. ב. שביעי של חג. ג. הושענא רבה. והנה, שם זה האחרון מקורו בראשונים, וכך הוא נקרא כיום בפי כל. אכן, הניחא ב' השמות הראשונים מובנים היטב, שהם שמות המורים על בחינת היום, יום ערבה מחמת חיבוב הערבה וכלשון המשנה (סוכה פ"ד מ"ח) יום חיבוב חריות, והוא שביעי של חג הסוכות. אולם השם השלישי שנקרא יום זה "הושענא רבה" יש להבינו. והנה בפשטות יש לומר שהוא לפי שאומרים בו

את עמך וכו'. על שם זה, היו קורין אותו "הושענא רבה"... ולפי שזה היום גדול בעיני כל, והכל נודרים, והכל צריכין לגשמים עכ"ל. ונראה עולה מדברי הרוקח ז"ל, שפירש תיבת הושענא על שם הפסוק הושיעה את עמך. ותיבת רבה תתפרש בשתי אפשרויות: א'. רבה היינו בורא עולם-המושיע, וכוונתנו הושיעה הקל הגדול. ב'. רבה היינו היום הזה שהוא גדול בעיני העם, וכוונתנו הושיעה את עמך ביום הגדול הזה.

ובמטה משה הנז' (שם), הביא טעם נוסף למה נקרא יום זה הושענא רבה, על פי הנאמר במדרש, אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו, אני יחיד בעולמי ואתה יחיד בעולמך (פסחים קיח.), ועתיד אני לתת לבניך יום מיוחד לכפר בו עונותיהם, וזהו יום הושענא רבה. פירוש, הנה שם הקדוש ברוך הוא אהיה גימטריא כ"א, והוא כ"א בתשרי, שהוא יום כפרה לישראל. וכך א"ל הקדוש ברוך הוא לאברהם, אם אין כפרה לבניך בר"ה, תהיה כפרה ביוה"כ"פ, ואם לא תהיה בהושענא רבה ע"כ. כן הוא בכף החיים (סימן תרס"ד סק"א, בשם המ"מ תתקנו וא"ר א').

וברבנו בחיי (דברים ל"ג, כ"א) הביא טעם חדש לשמו של יום זה וז"ל: וכן קורין ליום שביעי של ערבה "הושענא רבא", לפי שהוא תשלום עשרים וששה ימים שמבראת העולם שנברא בכ"ה באלול, ורבה הוא על שם השם הוי"ה ברוך הוא שהוא רבה והוא גי' כ"ו עכ"ל. ובא בכפילא בספרו כד הקמח (ערך ערבה) וז"ל בתו"ד: והוא יום כ"ו לבריאת עולם שנברא בכ"ה באלול, ונקרא היום הזה יום החותם הגדול, כנגד השם הגדול שבו נברא העולם ולכן נקרא הושענא רבה עכ"ל.

אכן, יש אומרים כי יום הושענא רבה הוא יום סיום נ"א יום שמראש חדש אלול, שנתנו לישראל בחסד עליון לעשות בהם תשובה ותתקבל תשובתם. ולכן נקרא יום זה הושענא רבה, כלומר הושע את יום נ"א שהוא רבה, דהיינו שהוא יום גדול לפי שהכל הולך אחר החתום. (בא"ח וזאת הברכה א', כה"ח סימן תרס"ד סק"א).

הושענא רבה לעולם לא יחול בשבת

(ד כמה אין דבר שאין בו טעם בתורתנו הקדושה, יאיר ויזהיר בביאור רבותינו הראשונים דלהלן, מדוע ולמה לעולם לא יחול הושענא רבה ביום שבת.

הנה אף שמחמת הלוח המסודר שיש לפנינו, לא יתכן שיחול הושענא רבא בשבת לעולם, וכפי שלא יחול ראש השנה ביום ראשון, עדיין יש להבין אמאי סדרו חכמים קובעי הלוח כך? ובא ראה מה שכתב חכימא דיהודאי רבי אברהם אבן עזרא בספרו ספר העבוד, ואלו דבריו: הקביעות אמרו כל חכמי העבוד, כי טעם אד"ו בעבור המועדים. וטעם יום א', שלא יבוא הושענא רבא

והחל ממרחשון לזרוע.

ב. אר"ח, ודבריו מכוונים כדברי האבודרהם בטעם השם 'הלל הגדול' כנ"ל.

בשבת. וטעם [יום] ד', שלא יבוא יום הכפורים ביום א' אחר יום השבת, כי גם יהיה טורח על הצבור עכ"ד. וביאור דבריו ז"ל שהנה אם נמנה את הימים מראש השנה יום הושענא רבה הוא היום העשרים ואחד, דהיינו שהוא יחול בסיום ג' שבועות ממנו, על כן לא יחול ראש השנה לעולם ביום א', כדי שלא יחול הושענא רבה בשבת. ועוד יתבאר דבריו על פי ההמשך.

שוב מצאתי בספר הרוקח (הלכות סוכות סימן רכ"א) שכתב כדברים הנזכרים ביתר ביאור וז"ל: מה ראו ראשונים מסדרי העיבור לדחות ראש השנה אם בא יום א' דוחין על יום ב'? שאם היה ראש השנה יום א', היה הושענא רבה ביום ז' בשבת. ולמה דוחין? משום ערבה. ואמרי' התם בגמרא (סוכה מג), ערבה בז' מאי טעמא דוחה שבת טפי משאר יומי? ומשינין לפרסמה שהיא מן התורה שבעל פה, שדין נטיעות וערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני. [וביאור הדברים על פי המבואר בגמרא (שם) לולב דוחה את השבת בתחלתו, וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מרביות של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ, ושמטום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת]. ומאחר דלא ידעינן קביעא דירחא, דחינן מקמה קביעא דירחא. [כלומר, היות ואין אנו בקיאים בקביעת הירח, ואנו עלולים להחסיר או להוסיף יום, לכן כיום לא דוחים שבת מפני ערבה, וקבעו זאת בלוח, שלעולם לא יצא יום ערבה בשבת].

וממשיך הרוקח ואומר: ולמה ערבה בהושענא רבה? לפי שהערבה גדילה על המים, ואז נידונין על המים... אם יתן נדרים בעתו, ונתתי מטר ארצכם בעתו... ולפי שזה היום גדול בעיני כל, והכל נודרים, והכל צריכין לגשמים, היו נוהגין לאחר, שלא היו מקדשין החדש על פי הראייה לעבר, כדי שלא יבא הושענא רבה בשבת, כי היו בוכים ומתחננים על המים, לכן לא יתכן בשבת. ואם כשיבא בשבת היה נדחה [כלומר נדחית עבודת היום עם הערבה] ופעמים שתי שנים זה אחר זה בשבת, וישתכח לגמרי לפי שאינו מן התורה, והעם היו מצטערין כל השנה שלא התפללו עבור מים. ולא היו שואבין מים בכלי שיר ובשירים כי אם בהושענא רבה, כי היו יראים שמא יש ביניהם שנדור ולא שלמו. והיו ממשכנים אותו, כי חוטא אחד יאבד טובה הרבה. ומתחננים בבכי, ויש המתענים, וכתבי ושאתם מים בששון. עכ"ד.

נמצא על פי האמור, שדחו בדווקא יום שביעי של חג שלא יחול בשבת, שלא יצטרכו להתבטל מעבודת היום כי רב. והגע בעצמך, הנה במהלך שבעת ימי החג תמיד יהיה יום אחד שודאי יפול בשבת, אולם חסו חכמים יותר על הושענא רבא שלא יחול בשבת, כי בו עיקר העבודה, ובו תלוי החיתום על טובתם של ישראל.

בענין הלימוד כל הלילה בליל הושענא רבה

(ה בליל הושענא רבה נוהגים להשאר ערים כל הלילה ולעסוק בתורה, וכבר מצינו כן בראשונים ומהם בשבלי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שע"א) שכתב וז"ל: ויש שנוהגין בליל יום ערבה להיות

נעורין כל הלילה, ויושבין ועוסקין בתורה. ומתחילין בראשית והולכין עד וזאת הברכה, לפי שביום המחרת צריכין להשלים התורה, ואם יש מי שלא הסדיר פרשיותיו עם הצבור כל אחד ואחד בשבתה, הרי הוא סודרן עתה... ויום ערבה הוא יום חתימת הדין כיום הכפורים, כדתנן ובחג נידונין על המים - שבו היו מסיימין ניסוך המים, עכ"ל. והנה למדייק בדברי ראשון, מה שכתב על השלמת הפרשיות, אינה סיבה וטעם להיותנו נעורים כל הלילה, כי אם סיבה למה עוסקים דוקא בחומש. והסיבה להיות נעורים, היא מחמת מה שכתב בסוף דבריו על חתימת הדין ודו"ק היטב. והנה, כדברי שבלי הלקט כן כתב האבודרהם (תפלת סוכה ד"ה בליל הושענא), ושם האריך בענין הקריאה.

וראה במגן אברהם (ריש סימן תרס"ד) שהביא בפשטות את המנהג הנזכר וז"ל: נוהגין ישראל להיות נעורים בליל ערבה [שבלי לקט] עכ"ל. הנה שלא הזכיר בדוקא דין השלמת הפרשיות, ורק דין להיות ערים ודו"ק. ובקושטא דעיקר המנהג הוא מחמת הדין והתשובה וכדלהלן.

כתב בספר סדר היום (בסדר הושע"ר ד"ה נוהגין) וז"ל: ולהיות היום הזה נורא מאד, ובו נחתמים כל הספרים כולם, והפסקי דינים ניתנים ביד כל תובע ומשטין, לכן צריך להרבות בו צדקה תפלה ותחנונים לעורר הרחמים העליונים, שירחמו עלינו ויחתמו אותנו בספר חיים ובספר צדיקים לגאולה וישועה. ונוהגין להרבות נרות בבית הכנסת, ויש שלובשים בגדים לבנים כמו ביום הכפורים, ויש שעומדים כל הלילה ואין ישנים כלל, ומרבים בזמירות ותחינות וקורין ספר תהילים כולו, וכבר כתבתי בענין יום הכפורים מה טיבו ומה ענין קריאתו, וכל המרבה להתחנן הרי זה משובח. ואפילו מי שאינו עומד כל הלילה, קם באשמורת הבקר לומר סליחות עם הצבור, כל מקום כפי מנהגו עכ"ל.

עוד ראה מה שהעיד על המנהג בספר השל"ה (מסכת סוכה פרק נר מצוה) וז"ל: תיקן ליל הושענא רב. נוהגין בארץ ישראל כמו ליל שבועות, ועוסקים כל הלילה בתורה, גם בתפילות. ומקצת קהילות מהמלכות הזה נוהגין שאומרים איזה הושענות ובקשות המסודרות להם, ואומרים כמה פעמים 'אל מלך', 'ויעבור', ותוקעים תשר"ת כשאומרים שלש עשרה מדות, והכל לעורר הלבבות לתשובה. והטבילה עושים ביום שלפני הושענא רבה, כדי שיהיו פנוים כל הלילה לתורה ולתפלה ולשירות ולתשבחות, אשרי העם שככה לו עכ"ל.

וכן בשיירי כנסת הגדולה (הגב"י אר"ח סימן תקמ"ד) הזכיר מנהג הלימוד באגב וז"ל: ועל פי זה אסרתי בתשובה הנז', לבנות איזה בנין בחול המועד של סוכות לצורך חתנים, ולבנות ספסל או אצטבא לצורך קריאת ליל הושענא רבה, אם לא להדיט או לאומן מעשה הדיוט, ועל צד היותר טוב שיבנם מי שאין לו מה יאכל עכ"ל.

ויתירה מכך נראה, שאף היו אי אלו מקומות שהיה מנהגם לתת תמיכה ללומדים בזה הלילה, אם בתמיכה כספית או במאכל ומשקה כנהוג בכמה וכמה מקומות, וכמו שמצינו בשו"ת חתם

ג. אר"ח, דלא כמנהג שקוראים רק חומש דברים, ומנהגו יתבאר עוד בהמשך.

סופר (קובץ תשובות סימן צ"ו) שכתב וז"ל: בעזה"י. התורני המנוח הר"ר קאשמאן אופיבאך זצ"ל שביק חיים לכל חי ביום ג' כ' תמוז, והניח אחריו ח"כ מסך שלשים זהובים ווינר וועהרי', ונמסר לידי למוסרו ליד אקר"ט (-אלופי קהל ראשיה וטוביה), והפירות מזה מחויבים אקר"ט (הנ"ל) ליתן ב' ליטרות נרות בשנה לחברת מחזיקי תורה, דהיינו: ליטרא א' ליל הושענא רבה, וליטרא א' ליל שבועות. וכן עשיתי, ומסרתי ליד הקצין ר' אברהם א"ש ט"ה (-טוב הקהל) ראשון דהק"ק, ואקר"ט קיבלו עליהם כנ"ל. ובעה"ח פה ק"ק פ"ב, נגהי ליום ה' כ"ב תמוז תקע"ג ל'. משה"ק סופר מפ"פ דמין עכ"ל.

ונחתום בדברי רבינו האר"י זלה"ה בפרי עץ חיים (שער הלולב פרק ד') וז"ל: ועתה נבאר סוד ליל הושענא רבא, כי הלא צריך לדעת למה ג' זמנים אלו, שבהם נידונים בני אדם, אחד בר"ה, ב' ביוה"כ, ג' בליל הושענא רבה. אמנם אמרו רז"ל כי בר"ה נכתבין, ובנעילת יו"כ נחתמין, ובליל ה"ר נחתמין פעם ב'. וסוד הענין דע, כי בכל זמן שהגבורות מתעוררין, אז הוא זמן הדין בעולם. והנה ביום ר"ה, אז נסרין הדין מו"א וניתנין אליה, ואז הדינים שולטים, אז הצדיקים גמורים דווקא, נחתמין ביום ר"ה, דינא קשיא. גם בנעילת יוה"כ, נעשין בחי' היסוד שבה, עם הכלי של גבורה. לכן אז העולם נדונים ג"כ. גם ביום הושענא רבה ניתן בה' גבורות, ולכן גם בזה העולם נידון, הרי זה כללות א' מג' זמנים הנ"ל... ולכן נוהגין לומר סליחות ליל הושענא רבה אחר חצות קודם אשמורת הבוקר, אך לא יאמרו ויעבור ושום דבר כיוצא בו, רק כמו רחמנא וכו', וכיוצא בזה בלבד, כי ביום ה"ר יזהר אדם מאוד מאוד בתפלתו, ובכל מעשיו, כי הדבר תלוי בתשובה בזמן הוא, ומשם ולהלאה אין תקנה יותר, עכ"ל.

בענין סדר הלימוד בלילה הזה

והנה סדר הלימוד בלילה זה אינו כאשר תאווה נפשו, כי אם בסדר שגילה לנו רבנו האר"י זלה"ה וגוריו, וכמו שכתב בשער התפילה (מכ"י, דף ק"ג ע"ד) וז"ל: ליל הושענא רבא. והנה לקמן נבאר ענין החותם הנעשה בליל זה, ולכן צריך להיות ניעור כל הלילה הזה, כי בו נדונין כל הנבראים כנז' לקמן. וזה הסדר שתעשה. הנה בחצי הראשונה של הלילה תקרא ספר ואלה הדברים כולו עד סוף פרשת וזאת הברכה. וזה הספר נק' משנה תורה כנודע. ואם תשלים קריאתו קודם שיהיה חצות לילה תעסוק בתורה ובסדרי הקבלה אם תרצה ולא בדבר אחר... וזהו טעם אותם שנוהגים לומר סליחות בליל הושענא רבא אחר חצות קרוב לאשמורת הבקר. האמנם אסור לומר ויעבור ושלוש עשרה מדות או הסליחות אשר הם כיוצא בזה אלא יאמר רחמנא אדכר לן וכו' אלהינו שבשמים וכו' דעני לעני ענין וכו' ה' הוא האלי"ם וכו' ה' עשה למען שמך וכו' וכיוצא בזה בלבד יכול לומר עכ"ל.

וכן הוא בפרי עץ חיים (שם), וז"ל: אמנם חותם זה, הוא מתחיל להעשות מליל ה"ה, ולכן בליל ה"ר הוא זמן החתימה של העולם לבני אדם אם לחיים אם למות, כנזכר בזה, וכן נבאר עתה ענין ליל ה"ה, כי הלא אז נעשה החותם החצון, ולכן נידונים הנשמות בליל הזה, וסדר הלילה

הזאת זה, שבחצי ליל הראשונה, תקרא ספר משנה תורה מן אלה הדברים עד סוף, שהוא וזאת הברכה, אם תקראו ותשלימוהו קודם חצות, תעסוק בתורה, ובספר קבלה אם תצטרך, ולא בדבר אחר, כדי לעשות החותם של המלכות, שהוא גי' אדניי עכ"ל. ובהגהת מהר"י צמח כתב וז"ל: נ"ל צמח, נוהגין החברים מזמן הרב אפרים פאנציר"ו ז"ל, לקרות אחר סדר [דברים] באדרא זוטא וסתרי קבלה כנ"ל עכ"ל.

ז) ומה שכתב הרב ז"ל בשער התפלה (שם) האמנם אסור לומר ויעבור ושלש עשרה מדות או הסליחות אשר הם כיוצא בזה, זהו שלא כדברי השל"ה (הנ"ל) שכתב שאומרים כמה פעמים 'אל מלך', 'ויעבור', ותוקעים תשר"ת כשאומרים שלש עשרה מדות לעורר לב העם. ועל כל פנים כיום פשט המנהג ברוב ככל תפוצות ישראל כדעת רבינו האר"י, שלא לומר י"ג מדות ולא תקיעת שופר כלל וכלל.

וכבר כתב רבינו הגר"צ בשו"ת אור לציון (ח"ג פי"ח או' י"א בהערות דיני יום טוב) וז"ל: ובכל השנה יכול ללמוד כאשר תאווה נפשו, מלבד שני לילות, ליל הושענא רבה וליל שבועות, שיש ללמוד התיקון שעל פי האריז"ל עכ"ל.

ח) והנה עלו ודנו רבנן קשישאי, בענין אבל שמת לו מת תוך הרגל, ואינו נוהג אבילות בפרהסיא עד אחר הרגל, אולם דברים שבצינעה נוהג, על כן עלה הספק אי שרי ליה לקרא התיקון עם שאר הצבור? והשיבו בזה להיתר. וכך הוא לשון רבנו היב"א (ח"ד חיו"ד סימן ל"א) שקבץ דברי החכמים כאחד, וז"ל בתו"ד: וכן מוכח ממ"ש הרב מזבח אדמה בשם שלחן מלכים, שמי שמת לו מת בחוה"מ סוכות, התירו לו רבני ירושלים ת"ו לקרות סדר תיקון ליל הושענא רבה. והובא במחזיק ברכה בקונט' אחרון (סימן תרס"ד). ובשלמי צבור (דף קפח ע"ד). ובזכור לאברהם (מע' אבל בד"ה ת"ת). ע"ש. ועל כרחק שסמכו על הרמב"ם וסיעתו הנ"ל [דאין דברים שבצינעה נוהגים ברגל]. וכמ"ש החכם צבי הנ"ל וכתעמו ונימוקו. וכ"כ הרב אליה רבה (סימן תקמ"ח סק"ג). ע"ש. וכן דעת המהרש"ם בח"ד (סימן צ"ה) בד"ה ומה ששאל באיש וכו'. ע"ש. ואמנם הרה"ג מהר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים (סימן ק"ב) נשאל בזה, והשיב, שנראה שמכיון שאין חיוב אפילו מד"ס ללמוד תיקון ליל הושענא רבה, ואינו אלא מנהג ותיקים, נראה דאסור ללמוד לאבל שקבר מתו ברגל ללמוד בד"ת בלילה הזאת, ואם ירצה יקבץ מנין בביתו וילמדו והוא יושב ושומע. ושוב הזכיר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם אבלות דצינעה נוהגת ברגל, ושמן פסק שאבלות דצינעה נוהג ברגל. אך לעומת זאת הביא הוראת רבני ירושלים הנ"ל להיתר, וכתב, שאפשר שבארץ הצבי פוסקים בזה כהרמב"ם. ועדיין צריך יישוב. ע"כ. (וק"ק שלא זכר שר דברי החכם צבי והאר"י הנ"ל). אבל יותר נכון לומר שגם בא"י נקטי כד' מרן, ורק בת"ת דהוי מידי דמצוה סמכו על סברת הרמב"ם וסיעתו, ובפרט שיי"א דת"ת חשיבי ד' שבפרהסיא, עכ"ל.

והנה, לא בכדי נהגו בכך בליל זה, כי הנה אחר כל ימי הדין והרחמים שעברנו, יום זה הוא כביכול רגע האחרון לכפרה ומחילה לעוונותיהם של ישראל, כנזכר בדברי רבותינו ובדברי האר"י

זלה"ה. וכך מובא במדרש: "אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם: תהא כפרה לבניך בראש השנה, ואם לאו - ביום הכיפורים, ואם לאו - בהושענא רבה" (מטה משה הנ"ל). נמצא שהלימוד בליל זה, הוא הן להרבות רחמים ותחנונים, והן להרבות זכויות, להיות אחוזים בתורה הקדושה, אשר היא חיינו ואורך ימינו.

ומנהג מופלא מצינו וכאן המקום לציינו, כי מנהג מצרים בענין עשיית הכפרות היה, לעשות על תרגולים כדברי האר"י ז"ל, ומחזורים אחר הלבנים על דרך 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' וכדברי הרמ"א בהגה (סימן תר"ה ס"א). ומקצתם היו עושים את הכפרות בערב כיפור, ומקצתם בהושענא רבא (נוה שלום מנהגי נא אמון ערב יוה"כ סעי' ה').

בענין טבילה בליל הושענא רבה

ט) עוד כתב השל"ה (שם) והטבילה עושים ביום שלפני הושענא רבה, כדי שיהיו פנויים כל הלילה לתורה ולתפלה ולשירות ולתשבחות, אשרי העם שככה לו עכ"ל. והנה הרמ"א (סימן תרס"ד ס"א) לא כתב כן, אלא אדרבה הולכים לבית הטבילה בליל הושענא רבה בסופו טרם עלות השחר, וז"ל: והמדקדקים נוהגים לטבול עצמן קודם עלות השחר, כמו בעיה"כ (מנהגים) עכ"ל.

ובכף החיים (סימן תרס"ד סק"ב) הביא דברי האחרונים כדברי השל"ה וז"ל: ונכון לטבול מערב הושענא רבה, כדי ללמוד כל הלילה בקדושה ובטהרה. שירי כנסת הגדולה בהגהות הטור אות ו', אליה רבה אות ה', משנה ברורה אות ח' עכ"ל.

אכן טבילה זו לא נזכרה בדברי רבותינו פשטנים ומקובלים, ונראה שאין לה שורש בכוונות. ורק מי שרגיל לטבול בכל יום קודם התפלה, ודאי שגדול היום לעשות זאת גם ביום זה. כמו כן הרוצה לעורר עצמו לתפלה בכוונה ובקדושה, שפיר ילך לבית הטבילה, ואין בזה חשש משום עשיית צרכיו קודם התפלה, וכמו שנתבאר במקום אחר. (ערוך לכל תפלה בדיני הכנה לתפלה).

אותו היום היו מקיפים ז' פעמים

י) נאמר במשנה (סוכה פ"ד מ"ה), מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלם ונקרא מוצא, יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה, ובאין חוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו. בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר אני והו הושיעה נא. ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים...

והנה נחלקו בגמרא אם ב' הבבות של המשנה הנזכרת מדברות בערבה - כך שגם ההקפה של המזבח היא בערבה, או שרק הרישא מדברת על הערבה, ואילו הסיפא שמדברת על ההקפות חוזרת לדבר על לולב ומיניו. ונראה שספק זה לא נפשט בגמרא. אכן, הלכה למעשה פסק הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פ"ז הל' כ"ג) וז"ל: בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את

המזבח שבע פעמים, וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום, כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש. עכ"ל.

ובכסף משנה (שם) כתב לבאר וז"ל: בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולבין וכו'. פרק לולב וערבה (מג) איפליגו אמוראי אהא דתנן התם בכל יום מקיפין את המזבח, אי הוי בלולבין או בערבה, ופסק רבינו כרבא דאמר לר' יצחק תא אימא לך מילתא מעליא, דהוה אמר אבון הא דתנן אותו יום מקיפין את המזבח שבע פעמים, הכי אמר אבון משמיה דר' אלעזר בלולב, משום דרבא הוא בתרא. ועוד שמנהגנו עכשיו הכי הוא, שאנו מקיפין התיבה בכל יום פעם אחת, ובשביעי שבע פעמים. ואי הוה ס"ל דאותו היקף היה בערבה, כיון שאין עושין ערבה זכר למקדש אלא יום שביעי בלבד, לא היה לנו להקיף אלא בשביעי. אבל כיון דס"ל דבלולב, מתוך שהוטל עלינו חובה לעשות לולב זכר למקדש שבעה, הנהיגו להקיף בו זכר למקדש. ולפי זה אף בשביעי של ערבה ראוי להקיף בלולב ולא בערבה, כך כתב הר"ן ושכן כתב רש"י בתשובה עכ"ל. ושנה דבריו בבית יוסף (סימן תרס"ד או' ג) עיי"ש.

ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תש"ג) כתב וז"ל: ואסובבה את מזבחך ה', כדתנינן בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת, וכיצד הוא סדר ההקפה? כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרוגיהם בידיהם השמאלית, ומקיפין אחת, ואותו היום היו מקיפין שבע פעמים. אמר ר' חייא זכר ליריחו, הא תינח בזמן שיש מזבח, בזמן הזה, חזן הכנסת עומד כמלאך האלהים וס"ת בזרועו, והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח ע"כ.

והנה דברי המדרש הנזכרים, הביאוהו ראשונים בשם הירושלמי, עי' אור זרוע (ח"ב סי' שט"ו) ורוקח (סי' רכ"א) ושבלי הלקט השלם (סי' שס"ט), ולפנינו בירושלמי אין. ועי' על זה בארוכה, בהערות לראבי"ה (לולב עמ' 398).

יא ולמעשה אף בזמנינו שבעוה"ר אין בית המקדש קיים, מנהגו להקיף את התיבה ביום הושענא רבה שבע פעמים, ומנהג פשוט הוא בכל ישראל, ולא שמענו שיש מקום שאין זה מנהגו. ונהגו ישראל בכל המקומות לעשות ההקפות סביב התיבה שבאמצע בית הכנסת, ומקיפים אותה כדרך שהיו מקיפים את המזבח, זכר למקדש. ועל התיבה מניחים ספר התורה, לפי שהתורה נשארה לנו במקום המזבח.

והנה את שבע ההקפות לתיבה עם ספר התורה עושים עם הלולב ומיניו דווקא, וכמו שכתב רבנו האר"י בשעה"כ (דרושי חג הסוכות דרוש ח' ק"ז ע"ג) וז"ל: אמנם מצאנו ג' בחינות בענין ז' ההקפות האלו וסימנם אד"ם. והנה אות א' הוא בחי' האדם עצמו המקיף את המזבח. ואות ד' הוא הדיבור הנאמר בעת ההקפה כנז' במשנה ז"ל, וכך היו אומרים אנו ליה וליה עינינו כו', וגם בזמנה"ז אנו אומרי' פזמונים ובהם מזכירין זכות ז' האבות בז' הקפות כמו שתיקנו מסדרי התפלות כל אחד כפי מנהגו. אות מ' היא המעשה, והוא הולכת הלולב בידו בעת ההקפות. וכנגדם הם שלשה בחינות חסדים מקיפים עכ"ל. וכל זה בבית הכנסת או בסוכה, מיד לאחר ההלל.

ולאחר גמר ההקפות, עושים חיבוט ערבה בקרקע מחוץ לבית הכנסת, לקיים את המנהג, וכמו שנתבאר בדברי רבינו האר"י בשעה"כ (שם) וז"ל: ענין הערבה אשר ביום זה, הנה אחר שאמרו קדיש תתקבל של אחר סדר ז' ההקפות, קח ה' בדים של ערבה כשרות כמו אותם שבלולב, ולא תקחם קודם עם הלולב כמנהג קצת עמי הארץ, כי אין ראוי לעורר הגבור' והדינן בזמן כניסת החסדים, ותכוין שהם ה"ג מנצפ"ך, וניתנות לה מאימא לעשות בהם במלכות שבה כלי להעלות בו מ"ן ביום שמיני עצרת כנ"ל, ואח"כ תחבוט בהם על הקרקע... עכ"ל.

עד כאן חלק מקצות היום הקדוש. ועוד יש בזה אריכות דברים בעוד נושאים רבים, שהכלל העולה מהם, כמה יש להרוויח יום זה בקדושה ובטהרה, לנצלו כראוי לעורר הרחמים, להטיב הפתקים, ולסלק המשטינים. ובמהרה נזכה לקיים מצוות היום כהלכתן בבית שוכן מעונה, בקול גילה ורינה, ועינינו תחזינה.

ויהי רעוא מן שמיא, דנזכה אנן ובנן וכל הנלווים, למהוי כתיבין וחתימין בספרא דדכרניא, לטובה ולברכה, לטב ולחיין ולשלם אמן סלה.

הגאון רבי שאול מנג'ד שליט"א ר"מ ישיבת מקדש מלך

קביעות יין בסעודות שבת ויו"ט

(א) כתב הטור (סי' רצ"א ס"ד) וז"ל וכתב הרמב"ם ז"ל שגם בסעודה שלישית קובע על היין ובוצע על שתי כיכרות, וא"א הרא"ש ז"ל לא היה מברך על היין קודם משום דאיתקש יום ללילה לענין קידוש, מה לילה סגי בחד זימנא אף ביום נמי בחד זימנא ע"כ.

והרמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ט) כתב חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת וכו', וצריך לקבוע כל סעודה משלושתן על היין, ולבצוע על שתי כיכרות, וכן בימים טובים. ע"כ.

והשו"ע (סי' רצ"א ס"ד) פסק, א"צ לקדש בסעודה ג', אבל צריך לבצוע על שתי כיכרות ע"כ. וצ"ב מדוע השו"ע לא הביא את ההלכה הזו של קביעות יין בסעודה.

והנה מן הכ"מ כתב שמדברי הטור נראה שהבין ברמב"ם דיש לקדש בסעודה ג'. ויעוין במעשה רוקח דאחר שהביא דברי הכ"מ הנ"ל כתב וז"ל, וכתב מן ז"ל שהטור הבין בדברי רבינו פ' כ"ט שנראה מדבריו להדיא שאין לקדש כי אם בסעודה של שחרית ע"כ, ולענ"ד נראה דאין הכרח דהטור סובר כן בדעת רבינו דרוקח הדבר לאומרו מלבד ההכרח שכתב הרב ז"ל, תדע דהטור שם (סי' רצ"א) הביא דברי רבינו, ואחרי זה כתב וא"א הרא"ש ז"ל לא היה מקדש על היין בסעו' ג' וכו', ואם היה כותב ז"ל לשון "אבל" היה מורה דודאי פליג, ומדלא כתב כן משמע

ועל עיקר טענתו של המעשה רוקח דהטור היה לו לכתוב **אבל** א"א הרא"ש, יש לדחות דמאידיך גיסא יש לדקדק דהרי אחרי שכתב וא"א הרא"ש לא היה מברך על היין קודם משום דאיתקש יום ללילה אבל היה בוצע על שתי כיכרות ע"כ, ואם הרישא לא פליג על רמב"ם מדוע הוצרך לומר "אבל" היה בוצע על שתי

מיכרות, ובשלמא אם ביין פליגי שפיר בא לומר **אבל** דבשתי כיכרות לא פליגי, אך אם ביין לא פליגי מדוע הוצרך להדגיש אבל היה בוצע שמשמע מזה דבשתי כיכרות הם שווים וכו'. וע"כ כהבנת הכ"מ דהרמב"ם מצריך קידוש בסעודה שלישית ולבצוע בלחם. לכן כתב הטור וא"א הרא"ש פליגי בקידוש וסלקא דעתך דגם בשתי כיכרות פליגי, לכן הוצרך לכתוב אבל לא בשתי כיכרות והשתא משום שכ"א אבל א"א הרא"ש היה בוצע, אין צורך לכתוב אבל בתחילה.

(ג) אלא דמן הב"י חלק על הבנה זו של הטור, ופירש דהרמב"ם בא לומר שישתה יין בסעודה, ומכריח דהרי כתב רבינו (פכ"ט ה"ה) מצווה לברך על היין בשבת קודם שיסעוד סעודה שניה, משמע בהדיא קודם סעודה שניה דווקא. **וכן** נראה מסידור לש' הרמב"ם, דבפ"כ ט"ו כתב דיני קידוש בין דלילה ובין דיום, ובפ"ל כתב מדיני כבוד ועונג שבת, וא"כ משמע דלקבוע על היין דמוזכר בפ"ל, הוא מדיני כבוד ועונג שבת ולא מדיני קידוש.

ואם תאמר אם המצוה היא מדיני סעודה מהו המקור לזה. עיין בהרב המגיד דכתב דהמקור הוא מברכות (מב:) אמר רבה בב"ח אמר רבי יוחנן לא שנו וכו' פירש רש"י לא שנו דיין לפני המזון פוטר יין שאחרי המזון אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, אבל שאר ימי השנה מברך על כל כוס וכוס ע"כ. ולמד מכאן ה"ה מדכתב הואיל ואדם קובע סעודתו שזה משום שיש מצוה בכך, ולא דסתם רגילים לשתות.

(ד) אלא דאיכא למידק דאם פירוש לקבוע סעודה על היין הוא שתיית יין בסעודה, מדוע כתבו הרמב"ם לפני לבצוע על שתי כיכרות, דבפשטות קודם בוצעים ואח"כ שותים בסעודה. **וכן** יש לעיין, הקביעות יין בסעודה, מאיזה דין הוא, דאם הוא מדין עונג שבת דשתיית יין ואכילת בשר עונג הוא כד' הרמב"ם בהמשך (ה"ה), א"כ ק"ק מדוע נקט **קביעות** יין בסעודה, לימא דצריך לשתות יין בתוך כל הסעודות, ודוחק לומר שבה להשמיענו דצריך לשתות היין בתוך הסעודה בצורה של קביעות ולא עראי, דמנין לומר תנאי זה ומה המקור. **שוב** ראיתי שבאמת כך מפרש רש"י את הגמרא בברכות (מב:) ל"ש בשבתות וימים טובים דאדם קובע סעודתו על היין, ע"כ. ופירש רש"י דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, ע"כ. ומדכתב לישב ולשתות מוכח דלקבוע סעודתו על היין, פירושו בצורה של קבע דהיא לשבת בסוף הסעודה במיוחד לשתות.

אלא דאם השתייה היא עוד פרט מדיני עונג שבת הלא משמע מהרמב"ם שהוא חיוב בפני עצמו, דומיא דלבצוע על שתי כיכרות ולא רק כחלק מעונג שבת הכללי, דהרי עניין זה כתבו הרמב"ם בהמשך (פ"ל ה"ה) אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא וכו'. ועוד בסימן רמ"ב (ס"ב) מפרש הגר"ז דאין חיוב אכילת בשר ושתיית יין בשבת מצד עצמה, אלא שמין הסתם יש בזה לבני אדם יותר עונג משאר משקים, לכן יש בשבת להרבות ביין ובשר, והרי הרמב"ם כתב כאן וצריך לקבוע וכו', מוכח שמצד עצמו החיוב, וזה דין נוסף מלבד קיום עונג הכללי.

ועל כרחק צ"ל דלקבוע על היין הוא דין נפרד, ומדיני כבוד שבת הוא לכבד הסעודה בשתיית יין, וכן יש להוכיח מהא דהביאו הרמב"ם ביחד עם דיני סעודה וכבוד שבת.

(ה) ויש לעיין בדעת הרמב"ם בסעודה ראשונה ושניה דיש קידוש, האם בזה יצא ידי קביעות סעודה על היין, או דבעינן שתיית יין בתוך הסעודה נוסף על מה ששונה בקידוש.

והנה אם נימא דמקור הדין הוא מברכות (מב) כדהביא הרב המגיד, הרי התם איירי בשתיה בסעודה עצמה, כדכתב רש"י דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, והרי בקידוש הוא לפני הסעודה ואינו קשור לסעודה עצמה, ונמצא שלא קבע הסעודה על היין. וכן כתב לדינא במשנ"ב (סימן תקכ"ט ס"ק י"א) 'ולקבוע כל סעודה על היין - היינו גם באמצע סעודה מלבד מה שקידש על היין מתחילה, וכמו בעניין שבת הנ"ל בס' ר"ג, גם מצוה לאכול בשר וכל זה אם ידו משגת ועיין לעיל ס' רמ"ב עכ"ל. וכ"כ הגר"ז (סימן תקכ"ט ס"ד) וצריך לקבוע כל סעודה על היין, דהיינו שישתה יין באמצע סעודתו. וכן כ' הב"י, כלומר שישתה בתוך הסעודה. וכ"כ בכה"ח (סימן תקכ"ט סק"כ).

אמנם יעוין בברכ"י דרוח אחרת עמו, דמבואר בדבריו דבסעודה ראשונה ושניה סגי בין הקידוש ובוה נחשב שקבע סעודתו על היין, ורק בסעודה שלישית צריך לשתות בתוך הסעודה. וז"ל בא"ד ובס' יד אהרן כתב דהטור דקדק מש"כ וצריך לקבוע כל סעודה משלושתם על היין ולבצוע על שתי ככירות, והל"ל איפכא, אלא ודאי על קידוש קודם סעודה קאמר עכ"ד, ונראה דאינו מוכרח, ולדעת הטור הול"ל וצריך לקדש על

היין, דנודע דהר"ם דייק בלשונו טובא, אלא שבשתי סעודות צריך לקדש ובשלישית צריך שישתה בתוך הסעודה, ואפשר דמשום הכי סתם לקבוע על היין, דלשון הזה כולל בין קידוש בין לתוך הסעודה, וכיון דאיירי בשלושתן כתב אח"כ לבצוע, ומיהו כתב לקבוע ולא לקדש להשמיענו דבשלישית ליכא קידוש. ע"כ.

הרי דכתב דבשתי סעודות צריך לקדש וסגי במה ששונה בקידוש למצות קביעות יין בסעודה, וצ"ב היאך כיבד הסעודה במה ששונה לפני.

ועיין בחי' רבינו דוד (פסחים ק:) וז"ל ונראה שאין ברכה של ברפ"ג זו אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים, ע"כ. וז"ל המאירי שהברכה ניתקנה להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין, ע"כ.

כלומר דס"ל דעל ידי ברכה ושתיה לפני הסעודה נותנים חשיבות לסעודה שהיא נקבעת על היין, היינו שמכבדים הסעודה ע"י ששותין לפנייה יין, וחזינן דלכבוד הסעודה א"צ לשתות בתוך הסעודה דוקא, וסגי לשתות לפנייה.

ולפי זה אפ"ל דמש"כ הברכ"י דבשתי סעודות הראשונות צריך לקדש, ותיקשי הרי יין ששתה לשם קידוש אינו בא לקביעות סעודה, כדילפינן (פסחים קא) 'זכרה על היין, אין לי אלא ביום, בלילה מנין' וכו', ולפי הנ"ל בחי' רבינו דוד והמאירי אפ"ל דיש שני עניינים חדא קידוש על היום בין, ותרתיה כולל בזה כיבוד הסעודה, דאינו מגרע תוצאה אחת מהשניה, דהעיקר הוא שלפני הסעודה שותה מהיין ופועל בזה גם להחשיב הסעודה, אלא דלרבינו דוד ביום אין בו מצות קידוש ע"ש, ולדידן גם ביום איכא

השתיה, היאך אפשר להוציא במצוה מעשית. ולק"מ שזה כבוד שבת, שראש הבית שותה יין וכל ב"ב יוצאים בו, וכך היתה תקנת חכמים, עכ"ל. והיינו דגדר הדין הוא, שבחבורה זו ישנו מיין הקידוש, וכיון ששתה אחד מן המסובים כבר נתקיים הדין שתיה ומועיל לכל המסובים.

וכן יש לדייק קצת מלשון המשנ"ב שכתב דבנתכונו לצאת ולהוציא מהני טעימתו לכולם, ובלא נתכוין אין יוצאין בטעימתו, משמע דיש מושג של להוציא בטעימה, והיינו דשתיה של אחד מהני לכולם. וכן מבואר יותר בדברי הגר"ז (סימן רע"ב קו"א סק"ב) דכתב כשחברו טועם נעשה כאילו הוא טועם. ולפי זה כמו דלענין קידוש אמרינן דיוצאין במה ששותה המקדש, כמו כן גם לענין מצוות קביעות סעודה על היין יוצאין בשתיית המקדש, ואדרבה מסתבר דמצות קביעות יין דהוא מדיני כבוד הסעודה, היא מצוה שיותר שייכת לכלל הסועדים ממצות קידוש.

(ז) והשתא מיושב הרמב"ם (פ"ל שם), דכתב אסור לקבוע סעודה על היין בשבת וימים טובים בשעת בית המדרש, אלא כך היה מנהג הצדיקים הראשונים מתפלל אדם שחרית ומוסף בבה"כ, ויבא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לביהמ"ד יקרא וישנה עד המנחה, ויתפלל מנחה ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצ"ש, ע"כ.

ואיכא למידק בלשונו המדוקדק, מדוע אינו מזכיר שיש לקבוע סעודה על היין בסעודה שניה, כמו שמזכיר 'ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין'. ולפי הברכ"י הנ"ל שיוצא בשתיית יין בקידוש, פשוט שלא הזכירו שהרי מקדש לפני שיסעוד, כמו שכ' בפ"ט, ורק בסעודה ג' דאין

מצות קידוש, וכן בקידוש הלילה בשתיית היין מכבד בזה את הסעודה של הלילה.

ולפי זה דאינו יושב ושותה באמצע הסעודה, מדוע נקרא קביעות יין והיכן הקביעות כאן, וי"ל להברכ"י דאינו לשון לשתות בקביעות, אלא פירושו להחשיב או להדר הסעודה ע"י ששותים לכבודה גם לפני הסעודה. ונ"ל דכך מדוקדק ברמב"ם (פ"ל סוף ה"י) דכ' ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצ"ש, ע"כ. וצ"ב הלשון הכפולה דכ' יקבע על היין, ושוב כ' וישתה ובפשטות לקבוע על היין היינו לשתות, ואם נפרש דהוא לכבד ניחא.

(ח) והשתא לפי זה תיקשי אין יוצאים ידי מצוה זו כל בני הבית. דבשלמא לפי המשנ"ב (סימן תקכ"ט הנ"ל) דצריך לשתות בתוך הסעודה, הרי המצוה מתקיימת שפיר בכל אחד ואחד בשתייתו, אלא לפי הברכ"י דמקיים המצוה בקידוש בלבד, והרי המקדש הוא השותה ולא השאר וא"כ איך יוצאים יד"ח השומעים את הקידוש, דמה שייך להוציא אחרים במעשה שתיה, דאם מדין ערבות הרי זה רק בדיבור מדין שומע כעונה ולא במעשים.

אולם כבר מצאנו בתוספות (פסחים צט:) שהיה להם צד דדין ארבע כוסות כדין קידוש של כל השנה שאחד מוציא את כולם בשתיה, וז"ל לא יפחתו לו מארבע כוסות - מתוך הלשון משמע שאין נותנים לבניו ולב"ב כי אם לעצמו שהוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם, ע"ש. ובספר העמק שאלה (שאלתא נ"ד ס"ק ד') להנצי"ב כבר עמד בזה, וכתב וז"ל ולכאורה קשה א"כ דעיקר קידוש דיום הוא

כיכרות, משא"כ בבשר ויין אינו חיוב, אלא לפי שרוב בני אדם מתענגים בזה, ומ"מ לא כתוב לשון צריך או חייב כמו שכ' בשו"ע (סימן תקכ"ט) וברמב"ם (פ"ל דשבת).

ועוד קשיא לי על המשנ"ב הנ"ל, דהתם כ' דצריך לשתות יין בכל סעודה בתוך הסעודה, ואילו בסימן רצ"א (ס"ד) כתב המשנ"ב טוב להדר לברך על היין תוך הסעודה, ומשמע דאינו מן הדין, והרי בתק"ט כתב דחייב לשתות בסעודה כמו לענין שבת, ופשטות משמע בשבת בכל הסעודות.

ואפשר לתרץ דס"ל דאין דין עונג שבת בסעודה ג', ובאמת זהו הסברא של הפוסקים דס"ל דלא חייב לחם בסעודה ג', לפי מש"כ הגר"ז (סי' קפ"ה סע' י') דלחם מדין עונג, וא"כ י"ל דכבר קיים עונג בסעודה ראשונה ושנייה.

ט) סוף דבר - לקבוע סעודה על היין הוכחנו מלשון הרמב"ם דהיא מצוה נפרדת מהמצוה הכללית של עונג שבת, אלא היא דין בסעודה, דכולם צריכין לקיים אותו. וחידוש הברכ"י שיוצא גם במה ששונה בקידוש. ומאידך המשנ"ב (תקכ"ט) למד שהוא מכלל עונג שבת, ומקורו בסימן ר"נ שיש מצוה לענגו בבשר ויין לפי יכולתו, וכלול בזה לשתות יין בסעודות שבת, שהיין מביא עונג, ומקום שתייתו לעונג הוא בסעודה. ונ"מ אם לא מתענג ביין, דלפי המשנ"ב פטור. ועוד חזון למועד.

יהי רצון שדברי תורה אלו יהיו לע"נ מרת אימי **מרתא בת פארידה** אשר מסרה נפשה לתורת בניה. ת.נ.צ.ב.ה.

בה קידוש, גם לברכ"י מתקיימת המצוה בשתיית יין בתוך הסעודה, לכן דוקא בסעודה שלישית כתב הרמב"ם ואח"כ קיבע סעודתו על היין.

וכמו"כ מיושב מה שהקשינו לעיל מדוע כתב הרמב"ם קביעות יין לפני לבצוע על שתי כיכרות, דלפי הברכ"י דיוצא ביין של קידוש, אם כן בוצעים את הכיכרות לאחר מכן. וכתב לקבוע ולא לקדש, להשמיענו דבשלישית ליכא קידוש.

ומכל הנ"ל יוצא דאינו דין כללי מדיני עונג שבת, אלא שהוא דין בסעודה, ואף אם אינו מתענג בזה ומיהו לא מצטער, חייב לקבוע הסעודה על היין.

ח) אלא דעדיין צ"ב מדוע השו"ע השמיט דין קביעות יין, דהנה בהלכות יו"ט (סימן תקכ"ט ס"א) כתב השו"ע דצריך לכבד ולענג יו"ט כמו שבת, ולבצוע על שתי כיכרות ולקבוע כל סעודות על היין ע"כ. וכתב הב"י שהמקור הוא מהרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט). והוא תימא, דכאן בהלכות סעודות שבת (סימן רצ"א) לא הביא את הרמב"ם לקבוע סעודה על היין. ויותר מזה, דהרי הב"י כאן (בהל' שבת) דן על הרמב"ם הזה, ובכל זאת בשו"ע כ' רק דאי"צ לקדש, והשמיט דין קביעות הסעודה על היין, וצ"ע. ול"ל דהתם מדין שמחה, דלהדיא כ' שם שהוא מדין כבוד ועונג יו"ט שהוא כמו שבת, וא"כ מדוע בהלכות יו"ט פסק את הרמב"ם ובשבת לא, דהרי לענין כבוד ועונג שניהם שוים.

ויש לי להעיר על המשנ"ב (סימן תקכ"ט) שתיירץ שהשו"ע כבר כתב דין זה בס' ר"נ, ושם כ' ירבה בשר ויין כפי יכולתו וכו'. וקשיא לי דמהרמב"ם משמע דזהו חיוב, דכ' **צריך** לקבוע דומיא דב'

הרב שמואל עדס שליט"א עטרת אברהם נווה יעקב

בדין טעה בהמלך המשפט

א) בגמרא (ברכות י"ב) מבואר שבעשרת ימי תשובה אומר המלך הקדוש והמלך המשפט, ונקטו רוב הראשונים שאם אמר הא-ל הקדוש או הא-ל המשפט לא יצא, מלבד הראב"ד בהשגות שהביא שיש אומרים שאינו לעיכובא. (והוא שיטת הר"ה ועוד כמה ראשונים).

ובאופן שאמר "מלך" אוהב צדקה ומשפט, דעת התלמידי רבינו יונה שלא צריך לחזור כיון שהזכיר מלך, ודעת האחרות חיים בשם הראב"ד שצריך לחזור. ונח' בזה הפוסקים דדעת מרן השו"ע כהאחרות חיים שצריך לחזור, ודעת הרמ"א (סימן קי"ח) כתר"י שלא צריך לחזור.

הלכה למעשה האשכנזים נוהגים כהרמ"א, ובמנהג הספרדים נחלקו הפוסקים. דעת החיד"א דצריך לחזור כדעת מרן. ודעת הבן איש חי דכיון דקי"ל ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן לא יחזור. וביביע אומר (חלק ב' סימן ח'-) מסיק כדעת החיד"א מכמה טעמים עי"ש. ולענין סב"ל כתב

א. וכ' הבית יוסף (סימן תקפ"ב) וה"ר מנוח כתב בפרק ב' מהלכות תפלה דמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו בראיו בצדק ובמשפט, אבל המלך המשפט רצה לומר שהוא יתברך שופט העולם, אי נמי משמע שהוא עצמו הוא המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע, שאין לומר עליו יתברך חכם ומבין שנראה שהוא קונה החכמה והבינה מאחר, עד כאן.

ב. כך משמע מדבריו בסימן קי"ח וסימן תקפ"ב, ויותר מבואר בבית יוסף שכן דעתו.

ג. דגם אי נימא דספיקא דדינא יכול להמשיך, מהכ"ת להחשיב זאת כספק אחרי דסתמות הפוסקים ומרן שלא צריך לחזור, ועי"ש מה שכתב ליישב.

מקום כתב הבית יוסף שמסתימת הדברים שלהם משמע שאין חילוק. (והב"י הביא רק אחד מהראשונים שפירש להדיא שמלך לא מהני).

והרב חיד"א כתב שבדברי הרמב"ם מפורש כדברי מרן שמלך לא מהני, והקשה שבתשובת הרמב"ם כתוב שאם הזכיר מלך יצא. וכתב שהעיקר להלכה כדברי הרמב"ם בחיבור, וכתב שאפשר לומר שבאופן שכל השנה לא מזכיר מלך ובעשרת ימי תשובה מזכיר מלך מודה הרמב"ם בחיבור שיוצא ידי חובה, וזה כוונתו בתשובה^ד (ואע"פ שהוא מודה שזה דוחק, מ"מ הרי העיקר כחיבור ולכן פשוט לו שהלכה שצריך לחזור).

והנה בילקוט שינויי נוסחאות של הרמב"ם (דפוס פתקל) הכריחו שלפי הגירסאות המדויקות שלא היו לפני מרן השו"ע, דעת הרמב"ם שכל השנה אומר מלך ואע"פ כן בעשי"ת אם הזכיר מלך יצא, וכדעת התלמידי רבינו יונה. ורק בכתבי יד אשכנזים היה הגיר' ברמב"ם ש"ה"מלך מעכב, והמדפיסים נמשכו אחרי כתבים אלו.

ולפי זה מיושב היטב דברי התשובה שכתב בסתם שבעשרת ימי תשובה אם הזכיר מלך

יצא ידי חובה, וכן מבואר בתשובת הר"י מיגאש להדיא כמו שנעתיק לשונו לקמן.

וגם בדברי הר"י ש'לפנינו מדויק שאם הזכיר מלך אינו חוזר כאשר יתבאר לקמן וכן בדעת הרא"ש איכא פלוגתא^ה.

ג) והעולה מהאמור דיש לתפוס בדעת הרמב"ם והרי"ף שמי שטעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט בימים נוראים אינו חוזר. ואם כן לכאורה יש לנו לתלות שאם היה שמיע ליה למרן דכן דעת הרמב"ם והרי"ף לא היה פוסק כסברת הראב"ד (כדק"ל בחו"מ סימן כ"ה). ועל כן יש לנו ללכת אחר עיקר הדין דאזלינן בתר עמודי הוראה ולתפוס כדעת הר"י רמב"ם ור"א בדעת הרא"ש, ובהצטרף אליהם סברת הר"י מיגאש והתלמידי רבינו יונה, שאם הזכיר מלך יצא ידי חובה.

מלבד זאת דעת כמה וכמה ראשונים ובראשם הרז"ה, החולקים על עיקר הכרעת הר"י וסוברים שכל דין זה של המלך המשפט אינו לעיכובא.

ד. וכן ביאר בסי' תקפ"ב בדברי הר"י מיגאש.

ה. וכפי שיתבאר לקמן (אות ג') בדברי הר"י והרמב"ם, מבואר היפך חידושו של החיד"א, דאע"פ שכל השנה אומר מלך אוהב, מכל מקום רק אם לא הזכיר מלך חוזר, ועי"ש.

ו. ולקמן נבאר למה חלק מהאחרונים נקטו בדעת הר"י דחוזר, וזה לא שייך לדידן.

ז. ועיקר הדין בהשתלשלות העניינים לפענ"ד, שבזמן הראשונים נהגו לומר מלך אוהב כל השנה. ונפל ספק בראשונים אם מנהג זה התחיל בזמן הגמרא, שאם נוסח התלמוד מלך אוהב ומשמע בגמרא שאם לא אמר המלך לא יצא, הרי דחזין שמלך לא מהני. וזה היתה סברת הארחות חיים בשם הראב"ד. אבל דעת כמה מרבוותא שדברי הגמרא שהמלך מעכב, נסובים לפי מקום שנהגו לומר כל השנה הקל המשפט, ודין הגמרא שחוזר קאי רק באופן שלא הזכיר כלל מלך. (וכנראה היה מקומות שנהגו לומר מלך והיו מקומות שנהגו לומר הקל). ומצאנו כיו"ב שמבואר דין בגמרא שצריך לחזור שאינו נוהג לפי נוסחאות שלנו, עי' בברכות (כ"ט). שמי שלא הזכיר משיב הרוח חוזר, ולדידן לא חוזרים כיון שבנוסח דידן אומרים בקיץ מוריד הטל וסגי בזה.

ולפי זה נמצא שיש לנו גם כעין ספק ספיקא, ספק אם כדעת הרמב"ם [שהרי דקדוק לשון הר"י כוונתה, וכן רבו הר"י מיגאש תלמיד הר"י כדבריו, וכן דעת המעי"ט בדעת הרא"ש והתלמידי רבינו יונה], או כדעת אחרים הסוברים דהגמרא נקטה המלך בדווקא וכמו שיתבאר לקמן. ואפילו אי נימא כדברי הסוברים שהוא מעכב, **ספק שמא כדעת הרז"ה הוסיעתו שעיקר המלך המשפט לא מעכב.** ואין לנו הכרעת מרן בזה כיון שמרן נמשך אחרי גיר' הספרים, ולפנינו גיר' כתבי היד ותשובת ר"י הנגיד^ו.

ח. ועוד זאת יש להעיר שמלבד עצם שיטת הרמב"ם שהוא משקל כבד, גם שאר הצירופים שכתב ביביע אומר משתנים, כגון מה שכתב שיש מהאחרונים שכתבו שלא אומרים סב"ל נגד מרן באופן שהחולקים לא חדשו סברא שלא היתה לפני מרן. ועל כן כתב שכיון שסברת האומרים שמלך לא מעכב היתה לפני מרן אין לומר סב"ל. ולהנ"ל בודאי שהגירסא הנכונה ברמב"ם לא היתה לפני מרן, ואם כן יש כאן דבר שחידשו שלא היה לפני מרן. **ועוד** הביא שם שלכאורה יש ספק ספיקא להקל (הס"ס שהזכרנו למעלה משיטת הרז"ה), אלא דכיון דמרן הכריע בב' הספיקות לא אמרין ס"ס, ולהנ"ל שיש לנו פרצה בדעת מרן, שלא גילה דעתו מה היה מורה לולי דעת הרמב"ם. ואם כן הדרינן למילתא קמייאת שיש לנו ספק ספיקא.

ט. ואמנם הגאון יביע אומר דחק ברי"ף שאין הבדל בין אם אמר הקל המשפט ובין אם אמר מלך אוהב צדקה. אבל לפענ"ד כל דבריו הם בסתמא לולי שיתברר דברי תלמידו הר"י מיגאש ותלמיד תלמידו הרמב"ם, ועל כן יש לנקוט בסתמא כפי הגי' המקובלת לומר מלך אוהב, ועל זה קאמר שאם לא אמר חוזר. אבל אחר שדעת בית מדרשו שלא חוזר בהזכיר מלך, עלינו לדקדק בדברי הר"י ולהתבונן מה דעתו, והרי ברור שדיק דברי הר"י מורה שלא לחזור וכו"ל, וכן אולי יש לומר גם בשיטת הראשונים שהביא הגאון יביע אומר שהביאו בשם הר"י שצריך לחזור אע"פ שבנוסח התפילה הזכירו הנוסח מלך אוהב. אמנם עכ"פ בודאי שיש יותר לסמוך על הר"י מיגאש והרמב"ם בדעת הר"י, מאשר אור זרוע ושאר חכמי אשכנז שלא היו מבית מדרשו דהרי"ף. **וז"ל היביע אומר:** וכן מפורש להדיא בדעת הר"י בכמה ראשונים (א.ה. ר"ל שדעת הר"י שחוזר אם אמר מלך אוהב) ע' באו"ז הגדול (הל' ק"ש סי' כ"ט) שגורס ר"א אמר אפילו אמר האל הקדוש ומלך אוהב צד"מ יצא. וכ' עלה, ר"י אלפס צ"ל פסק לומר המלך הקדוש והמלך המשפט, ואם לא אמר מחזירין אותו. עכ"ל. **וכ"כ האגודה (בפ"ק דברכות).** ומבואר שהבינו בדעת הר"י שאפילו אמר מלך כל שלא אמר המלך המשפט חוזר. **וכ"כ המאירי בחבור התשובה (עמ' רסא)** שאם אמר האל הק' ומלך אוהב צד"מ, פסקו הרב האלפסי והרמב"ם שמאחר שאמרו לא יצא, אם טעה צריך לחזור. ע"ש. **וכ"כ ר' ירוחם (הי"ד נ"ז ח"ג)** שצ"ל המלך המשפט במקום מלך אוהב צד"מ, ואם לא אמרו כ' הר"י שמחזירין אותו. ע"כ. **וכ"כ הרמ"ע באלפסי זוטא,** וכ"כ מרן בב"י אשר יובא בסמוך. (והרא"ש גרס כד' האו"ז הנ"ל, ופוסק ג"כ שלא יצא). עכ"ל הגאון יביע אומר. ואף אנו נאמר שאלו שנתעסקו בדעת הר"י לא ס"ל שיש לדון מחמת שהזכיר מלך, ואם היו מסתפקים בזה ברור שהיו מכריעים מדקדוק לשון הר"י כדאמרן.

בעשי"ת יצא, שהרי כל השנה היה נוהג לומר מלך, ודלא כמה שדחק הרב חיד"א בתשובת הרמב"ם].

ב) הרי"ן מ'יגש - (בתשובה כ"י סי' קפ"ב, והו"ד בברכי יוסף סימן תקפ"ב) וז"ל, שאלת 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 ראש השנה ליום הכיפורים האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט, להיותו {יתעלה בימים הנז'} יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו, ועל כן ראוי לומר בימים הנז' 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. הרי מבואר בדבריו שמנעו בעשרת ימי תשובה לומר הקל המשפט ולא מנעו לומר מלך אוהב, ומשמע שמלך אוהב יותר שייך לעשי"ת, שהרי הוא טורח לבאר שלא מנעו לומר מלך אוהב בימות השנה. משמע שמלך כשר בין כל השנה בין בעשי"ת. (ואגב אורחיה קמ"ל דהמלך כל השנה לא יצא וזהו חידוש לדינא וצ"ע למעשה).

ג) הרמב"ם - בנוסח התפילה כתב **"בא"י אוהב צדקה ומשפט"**, ובפרק ב' הלכה י"ח כתב **"כל השנה כולה חותם בברכה שלישית האל הקדוש, ובברכת עשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט, ובעשרת הימים שמראש השנה עד מוצאי יום הכפורים חותם בשלישית המלך הקדוש ובעשתי עשרה המלך המשפט"**. כך גירסת הדפוסים וכתבי היד, ובילקוט שנו"ס פרנקל כתבו שרבי יהושע הנגיד נשאל על הסתירה מסדר התפילה, וכ' שהעיקר כמו שכתב כאן לומר מלך שכן המנהג, וכך הוא עולה יפה עם דברי חכמים, עיי"ש עוד. (וכפי המתבאר כנ"ל ברי"ף שהמנהג לומר מלך הוא קדום). וכתבו שם המו"ל שלפי תשובת הרמב"ם (בסמוך), מוכח שג' היתה כמו בנוסח התפילה, (ואפשר כנ"ל שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, רק בפרק ב' כתב את המנהג ובנוסח כתב את ההלכה).

ד) וברמב"ם - (פ"י ה"ג) גירסת הספרים **"טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט, חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר וכו'".** וגירסא זו היתה לפני מרן, ולכן כ' שדעת הפוסקים שאין חילוק אם הזכיר מלך או לא הזכיר מלך, שהרי מפורש שאם אמר מלך לא יצא. אמנם הגירסא בכל כתבי הרמב"ם (חוץ מכתבי היד האשכנזים) **"טעה וחתם בעשתי עשרה אוהב צדקה"**. הרי מבואר שאע"פ שכל השנה צריך לומר מלך אוהב צדקה ומשפט וכמבואר בפרק ב', מכל מקום

רק אם טעה ולא הזכיר כלל מלך לא יצא, אבל אם חתם ככל השנה יצא³.

ה) ובשו"ת הרמב"ם - וז"ל (סימן קפב) שאלה... ועוד, הברכה הי"א משמונה עשרה אשר חתימתה מלך אוהב צדקה ומשפט, האם צריך להזכיר בה מלך רק בעשרת הימים שבין ראש השנה לבין יום הכפורים כדין האל הקדוש, ולפיכך דין אחד לשניהם ואין הבדל בדבר האל והמלך. תשובה... ונוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט, ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים, כמו שאמרת. עכ"ל. הא קמן שכל השנה אין חיוב לומר מלך⁴, ובעשי"ת בעינן רק שיאמר מלך ותו לא, ודינא דגמרא שאם לא אמר המלך לא יצא היינו רק שלא הזכיר כלל מלך⁵. [ובתשובת ר"י הנגיד מבואר שהג"י כמו ג' הכתבים המדויקים, אמנם נקט שיש לומר כל השנה מלך וכפי המנהג, ועיין מש"כ בילקוט שנו"ס ברמב"ם פרנקל (פ"י הלכה י"ג) ואכמ"ל].

ו) תלמידי רבינו יונה - והובא בבית יוסף (סימן תקפ"ב), כתבו תלמידי ה"ר יונה (ברכות ז. ד"ה ומיהו) נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל ומזכיר [לשון] מלכות, אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות צריך לחזור, מה שאין כן בשאר ימות השנה מפי הרב מורי נר"ו עכ"ל.

ז) הרא"ש - בהלכות הרא"ש גרס שלדעת רבי אלעזר אם אמר מלך אוהב בעשי"ת יצא,

ולפי זה לכאורה לרבה לא יצא. היפך ג' הרי"ף. אמנם ז"ל הטור (סימן קי"ח) בשם אחיו רבינו יחיאל "מעולם תמהתי על חתימת ברכה זו למה נשתנית מכל חתימת ברכות י"ח לענין מלכות, הא קי"ל ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות, ועוד **לכאורה איני יודע מה הפרש יש בין מלך אוהב צדקה ומשפט ובין המלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח...** שוב מצאתי בספר הנקרא מחזור ויטרי ה"ג בפ"ק דברכות כל השנה כולה ואמר האל הקדוש האל המשפט חוץ מעשי"ת שאומר המלך הקדוש המלך המשפט, לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם ומראה עצמו שהוא מלך על המשפט, וי"א כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט, דגבי משפט שייך לומר מלכות טפי משאר ברכות, כדכתיב (משלי כ"ט) מלך במשפט יעמיד ארץ **ונשאתי ונתתי בדבר לפני א"א ז"ל וקיבל דברי** ע"כ. ועיין בבית יוסף שתמה לענין מה קיבל דבריו, שהרי כבר המחזור ויטרי יישב את תמיהתו למה צריך להזכיר מלך. וכתב המעי"ט (דברי חמודות אות צ"א) שרצונו לומר לענין דינא שלא יחזור אם אמר מלך. (ואע"פ שמן לא ס"ל כן בדעת הרא"ש, מ"מ יש כאן מעט ריעותא בדעת הרא"ש, ובפרט שמן נשאר בתיובתא על לשון הטור).

ח) רש"י - בסידור (אות ק"מ) ובמחזור ויטרי (שי"ג) כותב, והמלך המשפט שהוקשה בה שהיה לנו לומר מלך המשפט, גם אני הוקשיתי בה שנים

יב. והרי מבואר דלא כסברת החיד"א שאם רגיל לומר מלך כל השנה צריך שיאמר המלך. וכמו שמבואר דבר זה להדיא ברי"ף שכל השנה אומר מלך, ורק אם אמר הקל המשפט לא יצא.

יג. ורק נוהגים לומר מלך (כדמוכח בשאלת השואל ששאל שאומרים כל השנה מלך).

יד. והחיד"א דחק בזה כמו שנתבאר למעלה.

¹ ועיי"ש מה שדחק בדבריו מכח דברי הרמב"ם בחיבור, הו"ד לעיל.

² כך הוא ברוב כתבי היד. ובספר החתום בחתימת הרמב"ם, בתחילה כתב מלך אוהב ואחר כך שינה לאוהב. ויתכן שבתחילה כתב כמו הנוסח הנוהג, ואחר כך שינה זאת כדי שלא יטעו לומר שבעשי"ת זה מעבב.

רבות. ואו' לבי שהגרסנים לפי מרוצתם שנו בגירסתם המלך המשפט וגם המלך הקדוש עכ"ל. ולפי דבריו פשוט שאינו לעיכוּב. וחותרם שם "שלמה ברבי יצחק". [אמנם יתכן לדחות שהחילוק הוא לא בין מלך להמלך, אלא בין מלך המשפט למלך אוהב, וכדמשמע מדברי רבנו מנחם בב"י לחד פירושא, הבאנו לשונו למעלה בהערות¹⁰].

ט) הראב"ד - בהשגות (פ"י מהל' תפילה ה"ג) הביא שיש מי שאומר דכל דין הקל הקדוש והמשפט הוא רק לכתחילה ולא דיעבד, וכן הוא דעת הראב"ה (הובא בטור סימן תקפ"ב), והוא דעת הר"ה בספר המאור (בברכות שם). ועי' הערה¹¹.

ה) ובעת נבאר את הסוברים שאם אמר מלך לא מהני.

א) הבית יוסף - כ' שם "ארחות חיים (הל' תפלה אות קד) כתב בשם הראב"ד אפילו אמר מלך

אוהב צדקה ומשפט או מלך המשפט חוזר עכ"ל. וכן הוא בכל בו (שהביא שי"א דלא מעכב ודעת הראב"ד דמעכב). ודנו האחרונים מי הוא אותו הראב"ד שלא יסתור את דברי הראב"ד בהשגות (ראה ביביע אומר ח"ב י"ח).

ב) הריטב"א - (ראש השנה לה). "אבל תלמידי רבינו הגדול ז"ל כתבו משמו שאפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יש לחזור, וזה ידוע למבין סוד הענין למה צריך לומר המלך המשפט, שנראה כלשון משובש והוא מתוק לרואי השמש". עכ"ל. לכאורה רבינו הגדול זה הרמב"ן, ובחזון עובדיה הביא בשם המלחמות, אבל לפנינו במלחמות רק נוקט על עיקר הדין דבעינן לחזור, ולא באופן שהזכיר מלך.

ג) הרי"ף - ביארנו לעיל דעתו, אמנם ראה שם שיש חולקים בדעתו, וכן ראה הערה מה שהבאנו

טו. ולפי טעם זה של רבנו מנחם אין ראיה מרש"י דמלך אוהב מהני. ועיין בריטב"א (סוף ר"ה) שהובא לקמן ומש"כ שם.

טז. וז"ל שו"ת יביע אומר (ח"ב אורח חיים ס"ח) - רבים ועצומים ס"ל בזה כד' **ראבי"ה**. וכמבואר **בבעל המאור** שגם הוא מפרש כן. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' שה), דבעל המאור ור' **ישעיה הראשון** חלקו על הרי"ף וס"ל דביעבד אינו חוזר [בין בהאל הקדוש ובין בהאל המשפט]. וכן דעתו שם שאם התפלל האל הקדוש והאל המשפט בדיעבד אין מחזירין אותו. ע"ש. וכן מבואר בפסקי ריא"ז [ר' ישעיה אחרון ז"ל] על ברכות (ווארשא תרכד) בשם ר' ישעיה הראשון. אבל הוא ז"ל הסכים להרי"ף. ע"ש. והובא ג"כ בשה"ג. וכ"כ תלמידי ר' יונה בשם רבני צרפת. ע"ש. ונראה שכן הוא דעת רבינו **האי גאון**, שכ' בתשובה הובאה בארחות חיים (סוף ה' ר"ה, דק"א ע"א) וז"ל: ואמר ר"ה ג' שאם טעה בהמלך הקדוש או בהמלך המשפט, אם לא סיים התפלה שפיר דמי שיחזור. ואם סיים כיון שלא אמרו חכמים צריך לחזור ליכא כח לחיוביה עכ"ל רה"ג. ומשמע, דהא דהלכתא כרבה לאו לעיכוּבא קאמו, ממ"ש כיון שלא אמרו חכמים צריך לחזור. ומ"ש בכל בו (ה' ר"ה) בשם רה"ג דצריך לחזור, נראה שהוא ט"ס, וממקומו הוא מוכרע למעיין שם. וכ"ה להדיא בתשו' הגאונים שע"ת (סי' פ"ב). וכן במאה שערים להרי"צ גיאת (ה' תשובה דמ"ה ע"א) העתיק ד' רה"ג כנז"ל. ולקמן יתבאר יותר בס"ד. נמצא לפנינו דעת כמה פוסקים דס"ל שאינו חוזר בין להמלך הק' ובין להמלך המשפט. ובדין המלך הקדוש (שעליו חזר ה' שכתב ג' הנ"ל דהראב"ה יחיד בדבר) נוסף על הנ"ל ד' הר"י החסיד שאינו חוזר. והוזכרה שטתו בהגמ"י והמאירי. העולה מן המדובר כי ראבי"ה. והר"ה. ור' ישעיה הא' ושה"ל. ורה"ג. ור' יהודה החסיד. כולו ס"ל שא"צ לחזור להמלך הקדוש. וכ"כ תר"י בשם רבני צרפת. ע"ש וכ"כ המרדכי בשם ה"ר משה מאוורא. ע"ש.

מדברי היביע אומר עוד שיטות שמסתימת דבריהם משמע שסוברים שצריך לחזור¹².

יז. ובשו"ת יביע אומר דייק מדברי **רס"ג** שכתב שחוזר אם לא אמר המלך ובנוסח התפילה גרס מלך, והביא **שהרי"ץ גיאות** במאה שערים (דף מה) הסכים עמו, אמנם עי' לעיל שהביא בשיטת רב האי גאון כסברת הרז"ה, אלמא בסברת הגאונים איכא פלוגתא על עיקר הדין. (ולא עיינתי בפנים דלעיל כתב בשם הרי"ץ שהביא לר' האי שאינו מעכב דו"ק). ובפרט שיסוד יסד לנו הגאון הנצי"ב בהקדמות העמק שאלה (הקדמה א' ט"ו) שכמו שרב אשי ורבינא הם סוף הוראה ולא משגיחים בברייתות נגד התלמוד כי בעלי התלמוד בררו את הגירסאות והשמועות המדויקות, כך הרמב"ם לגבי קבלת הגאונים, שידע בקבלה מה לרחק ומה לקרב. ע"ש.

ועוד הביא בשם מחזור ויטרי (סי' שכ"ז, עמוד שסו) שהטועה בהמלך המשפט חוזר. ושם (סי' צ' עמוד סז) בנוסח התפלה כ' מלך אצ"מ. (א.ה. אמנם ראה למעלה מש"כ בדעתו).

ויש להעיר על עיקר הענין, שאין השוואה בין פוסק שדן בסוגיא והכריע, לבין פוסק שאגב לישנה מוכח שסובר כן. כלומר שהריטב"א וכן הראב"ד המובא בארחות חיים שכתבו מפורש דמלך לא מהני הם שיטה ברורה, משא"כ שאר ראשונים שמדויק שהנוסח הוא מלך אוהב, וכתבו שחוזר אם לא אמר המלך, אין בזה הכרח גמור להחשיבם כשיטה מב' סיבות, א' יתכן שהיה חילוף גי' והמעתיקים עוותו בנוסח התפילה וכתבו כפי המנהג הידוע, ובאמת הנוסח היה אוהב צדקה ולא מלך. ב' יתכן שאותם ראשונים העתיקו את דין הגמרא כפשוטו ולא דנו בדבר, ויתכן שאם היו דנים בזה היו מכריעים לא לחזור.

וראיה לזה מדאמרין (חולין יז.) במעשה דרבי שהתיר בית שאן, ואמרו לו שמקום שאבותיו ואבות אבותיו נהגו איסור איך הוא נהוג היתר, ואמר להם שמקום הניחו לו להתגדר בו, מכאן לת"ח שאמר דבר הלכה שאין מזניחים אותו, עי"ש בארוכה. ולכאורה זה גופא מה שטענו לרבי שיש כאן מחלוקת בין אבותיו והמנהג, לבין רבי, ואם כן הוא יחיד נגד המנהג ונגד אבותיו שסתמו בזה. וענה להם שזה שהראשונים נהגו איסור אין זה אומר שהם סברו אחרת, אלא משמים הניחו להלכה הזאת להתגלות בדורו של רבי. וחז"ל למדו מכאן לכל מקום שת"ח מחדש הלכה שלא נזכרה בקדמונים שלא לזלזל בה.

ולפי זה הכי נמי יש לומר שהן אמת שכמה ראשונים שלא ראו את התלמידי רבינו יונה העתיקו את דין הגמרא כפשוטה, אך אין זה אומר שאם היו דנים לפניהם בסברת התר"י היו חולקים עליה.

ואמנם הבית יוסף שהכריע מסתם הראשונים דלא כתר"י, היינו מחמת שראה בארחות חיים מחלוקת ראשונים בדין זה, ולכן הכריע כסתם הראשונים. אבל כאן הנידון הוא הפוך שיש לנו מעט ראשונים שאינם עמודי הוראה (ראב"ד ריטב"א וכו"ב) שכתבו מפורש שזה מעכב, [כלומר שהתניחו מפורש לענין שאפילו אם הזכיר מלך לא יצא], ולעומתם בגדולי עמודי ההוראה שהיו קרובים יותר לגאונים, מוכח שהם דקדקו בזה והורו שלא לחזור. ופש גבן הרבה ראשונים שסתמו בזה והעתיקו דברי הגמרא כפשוטם, ונמצא שלולי דבריהם ההכרעה היא ברורה כדעת הרי"ף הרמב"ם הר"י מיגאש ורבינו יונה, והשאלה האם לחשב אותם כמשקל יחד עם הראב"ד והריטב"א, ובזה נראה שאינם נחשבים דעה כנגד, אלא רק משקל במחלוקת שקולה.

עוד הביא הגאון יביע אומר - **"שיטת ריב"ב על הרי"ף"** (ספ"ק דברכות), חלק על דודו הרז"ה בעל המאור, והעמיד שיטת הרי"ף. ויותר מפ' בשטת ריב"ב (סוף ר"ה) שכ', טעה ואמר מלך אצ"מ חוזר לומר המלך המשפט. ע"ש. וכן מצאתי לרבינו **המאירי** בחבור התשובה (עמוד רסב), שהכריע דבין יחיד ובין ש"צ חוזר, בין בהמלך הק' ובין בהמלך המשפט, הואיל ומתקנת חכמים הם סדורות במטבע התפלה. (ושם מבואר שנוסחתו מלך אצ"מ). וסיים, שכ"כ **רב סעדיה** ז"ל בפירוש. ואף על פי שראינו מי שחילק בזה, אלא שלא יצא מדעתו לאויר העולם. ע"כ.

סוף דבר הכל נשמע, שכפי הנראה דין חזרה רוב או כל עמודי הוראה סוברים שלא צריכים במי שהזכיר מלך אוהב צדקה ומשפט, אינו לחזור. ואע"פ שרבו מאוד האחרונים שהצריכו לחזור אם טעה, מ"מ לדינא אין לחזור. מוסכם כלל לדעת ג' עמודי הוראה. ואדרבה.

וכ' ע"ז המו"ל ידידי הרה"ג ר' אברהם סופר שליט"א, שנראה שכוונת רבינו לתר"י שכ' שבהמלך המשפט אינו חוזר כיון שהזכיר מלך. ולא מצאתי בראשונים אחרים סברא זו, ונראה שהיא שיטה יחידאה, ולכן כ' רבינו שלא יצא דעתו לאורי העולם. עכת"ד.

אמנם אפשר לומר שכוונתו לאפוקי שיטת הר"י החסיד שעל הקל הקדוש לא חזר ורק על המלך הקדוש, הו"ד ביב"א (אות ה') וכן הביא המאירי גופיה בבית הבחירה שיטה זו. אמנם שם כ' להדיא שחזר אם אמר בדרך יום חול, וביום חול כתב שאומר או הקל המשפט או מלך אוהב.

"וכ"פ ה' מהר"ם ריקאנטי (סי' קס"ב) שחזר גם בהמלך המשפט. וכן דעת הרב הקדמון בעל ס' **מזקק שבעתים**."

עוד הביא שיטת **רב האי גאון** (וצ"ע דלעיל כתב איפכא משמו). עוד הביא **רמב"ן** במלחמות, אמנם שם לא הוזכר רק שהסכים עם הר"ף על עיקר הדין שחזר על מלך, אמנם בדברי **הריטב"א** מובא בשם תלמידי רבינו הגדול שלכאורה כוונתו לרמב"ן שחזר.

עוד הביא שיטת **הראב"ד** הזכרנוהו בפנים. ושיטת הארחות חיים, היינו שהארחות חיים מביא את הראב"ד. והביא את שיטת הכל בו, אבל הוא רק הוזכר את המחלוקת בין הראב"ד לחולקים עליו ואינו מכריע.

והביא שיטת ההגהות מימוני, אבל שם לא נתפרש בענין המלך אלא רק על עיקר דברי הרמב"ם, ואין הכרע איזה גי' היתה לו ברמב"ם

עוד כ' "וכ"פ הרד"א, ובחי' **הרא"ה** (ספ"ק דברכות). ולפ"ז צדק מאד הרדב"ז ח"א (סי' רס"א) שכ', שלדעת רוב הפוסקים, אף על פי שמזכיר מלך אוהב צד"מ, אפ"ה כיון שאינו אומר כתקנת חז"ל המלך המשפט, מחזירין אותו וחוזר ומתפלל. אף על פי שיש מי שאו' שא"צ לחזור ולהתפלל כיון שהזכיר מלך. ע"ש. וכ"פ הרמ"ע באלפסי זוטא (ספ"ק דברכות)."

ית. ונראה דמכל האחרונים שכתבו לחזור בהמלך המשפט אין ראייה שלא הסכימו עם הכלל של האור לציון (ח"ד פ"ו ה"ד) שאומרים סב"ל בספיקא דדינא באמצע התפילה [ונדקי"ל במי שתיקן בהקל הקדוש תוכ"ד ואמר המלך, שהוא תלוי במחלוקת ראשונים (ברכות י"ב). ואעפ"כ ממשיך את התפילה. ועי' באורל"צ הנ"ל], אלא דס"ל שאין שום ספק בהמלך המשפט, אחרי שסתמות רוב ככל הראשונים שצריך לחזור.

אבל לפי הנ"ל דזיל בתר איפכא והעיקר דאינו חוזר, אפילו מי שמסתפק בזה בודאי שיכול לסמוך על סברת האורל"צ לחלק בין ספיקא לדינא לספק מציאות.

כלומר דלפי הנ"ל שאינו ספק שקול בעיני דווקא שיהיה זריז ומכיר את עצמו שיודע לכון, (ועיין היטב משנה בורה צ"ד סק"ז וק"ח סק"ל א'), אבל לענין חידוש בתפילה מסתבר שלא צריך, דמסתבר דגם לפי הנ"ל אפשר להחשיב את המלך המשפט כחידוש בתפילה, דלצאת ידי חובה לכו"ע, ודאי הוי חידוש. וגם שהראב"ד והריטב"א נתנו טעמים שיש יותר שבה בהמלך. [ועיין אליה רבה (סימן ק"ח סק"י) ופמ"ג (משבצות זהב שם סק"ה) דלא כל ספיקא דדינא חשיב חידוש. ויתכן דתליא בסברת האורל"צ הנ"ל לחלק בין ספק מציאות לספק דין, אמנם עיקר דין ספיקא דדינא מוכרז כבר בשו"ע (שם ס"א) דלא צריך חידוש, אע"פ שבגמרא זה נזכר לגבי ספק מציאות].

הרב מרדכי עטייה שליט"א מסילת ישרים רמות א'

נר זכרון

לעילוי נשמת מר דו"ז גומל חסד בגופו ובממונו ולא מחזיק טיבותיה לנפשיה

ה"ה יעקב עטייה ז"ל

בן מרן ראש הישיבה הגאון רבינו עזרא עטייה זצוקללה"ה

נלב"ע ביום כ"ה תמוז התשע"ט

והגם שלא הותיר אחריו זש"ק, זכה שעשרות בני תורה אברכים יראי ה' היו בניו, במסרו נפשו רוחו ונשמתו בכל כוחו ומרצו להחזיק תורה, ולמלאות לעמלי תורה כל מחסורם למען ישקדו על דלתות התורה, והם המה שם ושארית שהותיר אחריו, ותולדותיהם של צדיקים מעשים טובים.

יהיו דברי תורה אלו לזכר, ותהיה נשמתו צדורה בצרור החיים אמן.

בשיעור השברים

(א) במשנה (ר"ה לג) שיעור תקיעה כשלושה תרועות, שיעור תרועה כשלושה יבבות. **ובגמרא**, והתניא שיעור תקיעה כתרועה וכו', שיעור תרועה כשלושה שברים, אמר אביי

בהא ודאי פליגי, מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל, ע"כ דברי הגמרא.

וידוע מה שנחלקו הראשונים בדברי המשנה מהם יבבות, דלדעת רש"י יבבא הינה קול אחד בעלמא כל שהוא, ואילו לריב"א וריב"ם יבבא הינא ג' כוחות של כל שהוא.

ובדברי הגמרא 'והתניא שיעור תרועה כג' שברים', פירש רש"י - שהם ארוכים מיבבות.

וכיון דברור דשיעור תקיעה כתרועה, עולה לפי דברי הראשונים, דלרש"י אין להאריך בשבר יותר מג' כוחות דא"כ דינו כתקיעה, ואילו

לפי ריב"א וריב"ם אפשר להאריך בו עד ט' כוחות שהוא שיעור תקיעה, וכפי שמתבאר כ"ז בדברי התוס'. **ובב"י** הביא מדברי התוס' והרא"ש את לשון ריב"א וריב"ם, דיבבא היא שלש כחות של כל דהו, ונמצא שיעור תרועה כתרועה כחות, וכן התקיעה, ולדבריהם אין לחוש אם האריך קצת בשברים, וצריך למשוך בתקיעה של תשר"ת כשיעור שלשה שברים וג' כחות, ומי שלא משך בתקיעה כשיעור הזה ומשך בשברים, לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר. ור"ח פירש כפירוש רש"י, וכן הוא אומר בירושלמי (פ"ד ה"י) אי זהו תרועה כתלת דקיקין, עכ"ל הרא"ש ז"ל. וסיים הב"י וכן כתב המרדכי (סי' תש"ט), וכתב סמ"ג (עשין מ"ב קיח ע"ד) שנראין דברי ריב"א וריב"ם.

(ב) ומועתה יש לדון בשיעור השבר למטה בדעת ריב"א וריב"ם, דלכאורה כיון שלא נתפרש ד"ז בדבריהם, י"ל דבזה לא פליגי ארש"י. וכן מצאתי לכמה ממחברי זמנינו שרצו לומר, וכמה ראיות לדבר, ועיקרם שכתבו התוס' ולפי"ז "אין לחוש" אם האריך בשברים, ומשמע דוקא אין לחוש, אבל אין צריך להאריך בהם יותר משברים של רש"י. וכן ראיה שרש"י כתב ששברים ארוכים מיבבות, משום שסבר שייבבה היא כוח אחד, ולא פליגי עליה ריב"א וריב"ם גבי זה, ואף הם ס"ל ששבר הוא מעט יותר מכא אחד, ולשיטתם באמת שברים קצרים מיבבות. ועוד ראיה שבב"י כתב להדיא שהעולם נהגו לקצר כרש"י.

ומאידך גיסא יש לפרש שלריב"א וריב"ם שברים ארוכים מיבבות, אך מיבבות דידהו, וכיון שלשיטתם יבבה היא ג' כוחות, הרי השבר הוא מעט יותר.

ואמת כי מצינו שנחלקו בזה רבותינו האחרונים, ותלוי בביאור שיטות הראשונים והפוסקים.

דהנה לענין מחלוקת רש"י וריב"א וריב"ם, הביא מרן בשו"ע דברי רש"י ב"א קמא, ודברי ריב"א וריב"ם ב"א בתרא, וקי"ל דנהגו לפסוק כיש אומרים בתרא.

ובסוף הסעיף כתב דצריך להאריך בתרועה דתשר"ת כשיעור יב' טרומיטין, ורבים מרבותינו האחרונים הגיהו בדברי השו"ע דצ"ל יח' טרומיטין משום דג' שברים הם ט' כוחות, והתרועה היא עוד ט' כוחות, וא"כ יח' טרומיטין בעינן.

ונראה פשוט דמדברי האחרונים שהגיהו יח' טרומיטין, יש ללמוד שהשברים בעינן שיהיו לכה"פ כג' כוחות כל אחד, שהם ט' כוחות יחד.

(ג) אך ראיתי להגאון המופלא רבי משה לוי בשו"ת תפלה למשה (ח"ד סי' מ"ז) דהוא ברירא ליה דאין צריך להאריך בשבר יותר מקול אחד ומשהו, ושכן לא נזכר כלל בדברי ריב"א וריב"ם אלא רק שרשאי להאריך בו יותר מג' כוחות, ודלא כרש"י, אבל בשיעור השבר למטה מסכימים לרש"י שכל שהוא יותר מכא אחד הוא שבר.

ומכא זה כתב שם שאין להקשות כלל על דברי מרן, דכל האחרונים הקשו מחמת שהיה ברור להם דג' שברים שיעורם ט' כוחות, אבל כיון שכל שבר מספיק שיהיה כוח ומשהו, ג' שברים שיעורם ג' כוחות וג' משהו, ויחד יב' טרומיטין, והביא שכעין זה כתב בנהר שלום וז"ל: כל האחרונים הגיהו יח' במקום יב', ולעד"נ לקיים הגירסא דאע"ג דבלשון הר"ן שהביא הב"י (בסוף ד"ה ולענין שיעור תקיעה) כתוב לאמר דצריך להאריך בה כשיעור ג' שברים ותרועה שהם יח' טרומיטין, היינו משום דפשיט"ל דכל שבר שיעורו כשלושה טרומיטין וכמש"ש שיש בכל שבר כדי ג' יבבות ע"ש, אבל השו"ע לא פסיקא ליה הכי דהא מכלל דבריו למדנו שיעור השבר למעלה, דלדעה קמייטא לא יאריך בו כשלושה טרומיטין, ולדעה בתרייתא אפשר שיאריך בו עד ט' טרומיטין, אבל לענין שיעורו למטה לא שמענו, ואין לחדש מחלוקת חדשה ולומר דלדעה בתרייתא איכא קפידא אם אינו מאריך כשיעור ג' טרומיטין דזה מנא לן, א"כ מוכרח דשיעורו למטה הוא קטן בתכלית, וכל שהאריך בו יותר ממשהו יצא מכלל יבבא ונעשה שבר וכו', הלכך שפיר קאמר יב' טרומיטין, ט' מהתרועה וג' מהשברים שהם ג"כ בשם טרומיטין יקראו, ע"כ דברי הנה"ש. וסיים התפל"מ על דבריו ש"י ודפח"ח.

להוכיח כן ופשוט. ואף שמעלה גדולה ליישב דברי מרן, מ"מ עדיף לע"ע להשאר בקושיא מדוע נקט יב' ולא יח', מאשר ליישב ישוב שאינו עולה יפה עם דבריו בב"י.

וממ"נ אם ח"ו טעו הרא"ש ומרן, הרי שיש לילך אחר התיקון של האחרונים שהם גרסו יח' טרומיטין, ואם לא טעו הרי שחשבון יב' טרומיטין עולה ע"פ ג' שברים וג' כוחות, שכל שבר הוא ג'.

(ה) ועתה נשוב לדברי האחרונים ששינו הגירסא בשו"ע ליח' טרומיטין, מחמת שלמדו ששיעור השברים ודאי שהם ט' טרומיטין והתרועה עוד ט', דהנה האחרונים שסברו כן הלא הם הב"ח, וכן הט"ז, המג"א, עטרת זקנים, אליה רבה, הגר"א, וכן המ"ב והכה"ח.

וא"כ עולה שלדעת כל הני רבותינו האחרונים לדעת התוס' שפסק השו"ע להלכה, שיעור השברים הינו ט' כוחות ולא פחות.

וכיון שכך ודאי שלמעשה יש לעשות השברים ג' כוחות כ"א, והנה עד כה הוכחנו שדעת מרן נראית שכל שבר שיעורו ג' כוחות, אם הגירסא יב' אינה ט"ס (שהג' כוחות מתייחס לתרועה ולא לשברים), וכ"ש אם היא אכן ט"ס שודאי ששיעורם יחד ט' כוחות.

(ו) ועתה נביא ראיות נוספות לדבר, בטור הביא דברי בעל העיטור וכה דבריו, אבל בעל העיטור כתב מסתברא ג' שברים ג' קולות קטנים מופסקים, וג' יבבות כשיעור ג' שברים אלא שאין הפסק ביניהם, ולא פליגי בשעורי אלא שזה עושה שברים קטנים בהפסק כגון גונח, וזה עושה בלא הפסק והוא יליל והכל שווה.

(ד) ובענייני לא זכיתי לרדת לסוף דעתו דאין הכרח לומר דאין מרן מסכים עם דברי הר"ן, ואף אם כן הרי שדבריו בשו"ע אינם נובעים כלל מדברי הר"ן, וברור שמקורם טהור הוא ממה שציטט מרן בב"י (בד"ה וכתבו עוד) בשם התוס' והרא"ש, ששם כתב דלריב"א וריב"ם בעינן שיאריך בתקיעה של תשר"ת כדי ג' כוחות וג' שברים, ואהא קאמר בשו"ע יב' טרומיטין, שהרי דברי ריב"א וריב"ם הם שנפסקו להלכה ב"א בתרא, ולפי חשבון זה ברור שהשברים הם ט' טרומיטין, אלא שאינו מובן מדוע כתבו וג' כוחות, הרי התרועה היא ט' כוחות.

הן אמת שבדברי התוס' והרא"ש במקורם איתא באמת ג' שברים וט' כוחות (כן הוא בגירסא שלפנינו), ובעקבות זאת הרי שקושיית האחרונים על גירסת השו"ע אינה רק על דבריו בשו"ע, אלא על דברי הב"י יסודם, מדוע כתב ג' שברים וג' כוחות והרי בעינן ט' כוחות לתרועה מלבד השברים, אך דבר ברור עולה מכאן שלדעת הב"י ג' שברים וג' כוחות עולים לכדי יב' כוחות, וא"כ שיעור ג' שברים הוא ט' כוחות.

אלא שבט"ז מצאתי אף יותר מהגהה בעלמא, שכתב דהשו"ע נמשך אחר מה שכתב בראש ג' שברים וג' כוחות, (וכנראה שהיתה לפניו גירסא אחרת מן הרא"ש שלפנינו), וכתב ע"ז הט"ז דהוא טעות סופר מפורסמת וצריך לגרוס ברא"ש ג' שברים שהם ט' כוחות, ועוד ט' כוחות לתרועה.

ומדבריו של הט"ז עולה שאין בהכרח טעות בדברי מרן, אלא נמשך אחרי לשון הרא"ש שכתב כן, ומעתה אף אם חפץ הגאון תפל"מ להוכיח מגרסת מרן בשו"ע יב' טרומיטין, דשיעור השבר הוא כוח ומשהו, מדברי מרן בב"י אין

ובב"י ביאר דברי בעל העיטור בב' דרכים, הדרך הא' היא, דמה שאמר אב"י בהא ודאי פליגי, כונתו דלכו"ע שיעור התרועה הוא ג' קולות שכל אחד מהם הוא ג' קולות כל דהוא, אלא מחלוקתם של התנאים היא באופן עשיית התרועה דמר סבר דהם ג' קולות ארוכים קצת, ומר סבר ט' כוחות קטנים. ואח"כ הביא מרן פירוש נוסף לדברי בעל העיטור, וכתב שהוא נראה יותר, ומ"מ אחר שהביא הפירוש הראשון כתב, דלענין דינא דברי בעל העיטור הם כדברי ריב"א וריב"ם.

וממילא אם דברי ריב"א וריב"ם שוים לדברי בעל העיטור כפי שפירשו הב"י בביאור הראשון, עולה דמרן הבין דלדעת ריב"א וריב"ם בעינן דג' השברים יחד שיעורם כט' כוחות ולא פחות.

ז) וראיה נוספת היא מדברי הראב"ד, שכן ראיתי בחזו"ע שכתב שיש לעשות ג' השברים כשיעור ט' כוחות, ואף שלכאורה י"ל שדבריו לא נפסקו להלכה מ"מ אין הדבר ברור, ונבאר דברים, הראב"ד כתב בהשגותיו על הרמב"ם, וז"ל דע שאין מחלוקת בין התנאים אלא בענין התרועה מה היא וכמה שיעורה, כי התנא האחד אומר כי התרועה היא טרימוטי ושיעורה שלש טרימוטות והוא שיעור קטן, והתנא האחר אומר כי התרועה היא שברים והם שלשה והוא שיעור גדול, אבל שיעור התקיעה אחד הוא לשניהם כתשע טרימוטות, או כשלשה שברים שהן שיעור אחד, ומי שאומר שברים הוא שאומר שיעור תקיעה כתרועה, ומי שאומר טרימוטות הוא שאומר תקיעה כשלש תרועות.

ובב"י הביא הדברים בזה"ל: וכתבו הר"ן (שם ד"ה אבל) והרב המגיד (שם) שיש להראב"ד (בהשגות שם, ובדרשות הראב"ד לר"ה) שיטה אחרת בזה,

שהוא מפרש שיעור תקיעה אחת כתרועה אחת, וכדפירש רש"י, וכיון דאמר אב"י גבי תרועה בהא ודאי פליגי, תו לא איצטריכין לפרושי דמתניתין תקיעות דכולהו בב"קא חשיב ולאפוקי מפשטיה, אלא שזהו גורם לשנות בלשונותם, דתנא דמתניתין סבר דתרועה דאורייתא יבבות נינהו, דהיינו ילולי שהם שלשה קולות קטנים, ומשום הכי קתני דשיעור תקיעה כשלש תרועות שהם תשע טרימוטי, ותנא ברא סבר גנוחי גנח, והיינו שברים גדולים ויש בכל שבר ושבר כדי ג' יבבות, והוי נמי שיעור תקיעה לדידיה תשע טרימוטי, ובשיעורא דתקיעה לא פליגי כלל, אבל בשיעור דתרועה עצמה הוא דפליגי. **וכתב** הרב המגיד שלדעת זה הסכימו הרמב"ן והרשב"א, ששיעור התקיעה כתרועה אחת, והיא או שלשה שברים או תשעה טרימוטות, שהכל כשיעור אחד וכן עיקר. ויש מי שהחמיר בתקיעה של תשר"ת שצריך להאריך בה כשיעור שלשה שברים ותרועה שהם שמנה עשר טרימוטות, ואין זה עיקר אלא שיעור כל התקיעות אחת, וכל אחת היא כתשעה טרימוטות, עכ"ל הרב המגיד.

והר"ן (שם ד"ה נמצא) כתב על דברי הראב"ד, נמצא עכשיו לפי שיטה זו שאין תקיעה תלויה בתרועה כלל, דהא לתנא דמתניתין שיעור תרועה ג' יבבות, ושיעור תקיעה ט' יבבות, אלא חכמים נתנו לתיקיעה ט' טרימוטי, דכי האי שיעור משמע להו לישנא דזהעברת, ולפי זה אין לשנות בין תקיעות של תשר"ת ותשר"ת ותשר"ת כלל, דתקיעה יש לה שיעור בפני עצמה ואינה תלויה בתרועה, ויש לחוש ולהחמיר כדברי הגאונים ז"ל.

(ח) ובשיטת ריב"א וריב"ם מצינו שעומדים ג"כ המרדכי והסמ"ג, ומרבותינו הראשונים ישנם העומדים בשיטת רש"י כהר"ח והריטב"א. ומג' עמודי הוראה, אף שהרא"ש הביא דבריהם, מ"מ הרי"ף לא דיבר בזה, והרמב"ם יש לו שיטה אחרת, ואילו כדברי הראב"ד סוברים אף הרשב"א הרמב"ן המאירי והמ"מ, ויתכן דאף הר"ן שרק כתב שיש לחוש לדברי הגאונים, והיינו להחמיר להאריך בתקיעה של תשר"ת כמובא בב"י.

א"כ אפשר לומר ששיטת הראב"ד היא השיטה הרווחת בראשונים גבי שיעורי התקיעות, וא"ת למה מרן לא פסקה, י"ל דאינו קשה כלל, דהנה את דברים אלו הביא מרן לגבי אם יש לחשוש מסדר לסדר, וסיים בדברי הר"ן ויש "לחוש" לדברי הגאונים, והיינו להאריך כשברים תרועה יחד, ולא כתוב כאן שלא כראב"ד. ומה שפסק בהדיא כריב"א וריב"ם, הוא משום שלמעשה שיטתם כוללת את שיטת הראב"ד, ואין כל חילוק למעשה.

הרב אוריאל גרינשטיין שליט"א מנין אברכים נווה יעקב

שלושה ספרים נפתחים בראש השנה

סוגית הגמ' וקושיית הראשונים מצדיק ורע לו רשע וטוב לו

(א) **איתא בגמ'** (ר"ה טז): אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה.

והקשו הראשונים שהרי מבואר בכמה מקומות דיש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, וכדאיתא במשנה (שילהי פ"ק דקידושין) ועוד מקומות.

והתוס' תירצו וזה לשונם 'וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא' עכ"ל. נראה מדבריהם שהדין בראש השנה הוא לענין חיי העולם הבא, ולא נתבאר כלל בדברי ר' כרוספדאי על דין האדם בר"ה לענין חיי העוה"ז.

אבל הרמב"ן (בדרשה לר"ה) האריך להוכיח דודאי דין דר"ה הוא על חיי העוה"ז, כמו שתקנו בתפלה 'ועל המדינות בו יאמר וכו'', וכן מהא דלקמן (יז): הרי שהיו רשעים גמורים בראש השנה ופסקו להם גשמים מועטים וכו', וממעשה

בחסיד דאיתא בברכות (ח): והא דקאמר צדיקים נכתבים ונחתמים לחיים וכו' היינו צדיק בדינו ורשע בדינו.

הקושי מהמשנה (ט) וחידוש הגר"א בדעת התוס'

(ב) **הנה** קשה ר' כרוספדאי כמאן, הרי במשנה (טז) איתא דלכו"ע אדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ, ואילו לר' כרוספדאי צדיק ורשע נחתם בר"ה. וכן הקשה בביאור הגר"א (סימן תקפ"ב ס"ט), וכתב דמזה מוכח כדעת תוס', דיש ב' דינים, אחד על עוה"ז שבזה כולם נחתמים ביום הכיפורים, ומלבד זאת דין על עוה"ב שעל זה ר' כרוספדאי דיבר. והכריח מזה דלא כרמב"ן עיי"ש. נתחדש בזה דלפי תוס' יש שני דינים בר"ה, על עוה"ז ועוה"ב. ובזה מיושב הוכחות הרמב"ן דהדין בר"ה על עוה"ז, דודאי אף תוס' מודים לזה, אלא דר' כרוספדאי לא דיבר על זה אלא על חיי העולם הבא. ולרמב"ן הדין בר"ה הוא רק על עוה"ז. [ועיין בספר אהל יהושע (לבעל החוסן יהושע מאמר ג') שביאר דעת תוס' מדוע אדם נדון גם על עוה"ב בר"ה, דתחיית המתים הוא שיקום האדם עם גופו והוא השכר המעודת גם לגוף, משא"כ עולם הנשמות שאחר המיתה הוא מקום לנשמה בלבד. וכשאדם עושה

לאו דוקא ממש מיד אלא ביוה"כ. אם כן יש לומר אף בדעת הרמב"ן כך, דלא מפורש להדיא ברמב"ן דלאלתר הוא לאלתר ממש. (אכן ברמב"ם כתב **דבר"ה** נחתם לחיים). אך זה תלוי בב' התירוצים דלהלן מאי קמ"ל ר' כרוספדאי לדעת הרמב"ן. ודו"ק.

[ויש לידע שמה שהביא המג"א בשם הרמ"ע הוא מה שביאר לפי פשוטן של דברים, אבל בסוף פרק יא כתב לבאר על פי דברי הזוהר שהספרים נכתבים ונחתמים בר"ה, אבל עדין לא נסתים הדין וביוה"כ נחתמין הפתקים. ור' כרוספדאי דיבר על הספרים והתנא דיבר על הפתקים].

ולפי זה מיושב גם כן מדוע תוס' לא הכריחו שיטתם גם מקושיה זו, דיש לבאר כרמ"ע ש'לאלתר' הוא יוה"כ. אך עכ"פ אחר שתוס' הסיקו מכח קושייתם דר"כ דיבר על עוה"ב, מוכח שיש שני דינים בר"ה אחד על עוה"ז ואחד על עוה"ב, וכמו שביאר הגר"א. [ורק שלפי דברינו בדעת הרמב"ן דס"ל כרמ"ע, אף לרמב"ן בר"ה רק נכתבים ולא נחתמים, ודברי הגר"א שצריך לומר רק לשנה טובה תכתב נכונים גם לדעת הרמב"ן].

כמה קושיות בדעת הרמב"ן וחילוקים בין הרמב"ן לתוס'

(ג) **א' -** יש להקשות במה שאמר ר' כרוספדאי דשלושה ספרים נפתחים וצדיקים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים ורשעים למיתה, [וביאר

מצוה ששכרה אריכות ימים משמעו עם הגוף, ובזה יש ב' אופנים ליתן לו השכר או בעוה"ז או בעולם הבא בתחיית המתים. ופעמים יש סתירה בין מה שמגיע לאדם, דמחד גיסא עשה עבירה שעונשה קיצור ימים ומחד גיסא עשה מצוה ששכרה אריכות ימים, ואפשר להכריע זאת על ידי שני זמנים אלו שבאחד יהיה לו אריכות ימים ובאחד קיצור ימים, לכן הנדון על העוה"ז מיתלא תלי בדינו של העוה"ב].

וצריך עיון ליישב קושית הגר"א על הרמב"ן, ועוד קשה מדוע תוס' לא הוכיחו מהמשנה כשיטתם דר"כ לא איירי על דין העוה"ז, דא"כ הוה דלא כמאן וכמו שהוכיח הגר"א.

והנה המג"א (סוף סק"ח) הביא את דברי הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר חקור דין חלק ב' סוף פרק י') דכתב שכולם נחתמים ביוה"כ. ובפשטות נראה בהבנת המג"א דדעת העשרה מאמרות כגר"א, אבל אחר העיון בדברי העשרה מאמרות ראיתי שביאר דלאלתר דקאמר ר' כרוספדאי לאו דוקא ממש, אלא לאלתר דידיהו הוא יום הכיפורים, (והחילוק בינם לבינוניים דבינוניים אף לא נכתבים בר"ה), והכריח זאת דאל"כ ר' כרוספדאי דאמר כמאן, הרי מבואר בביריתא דכל אדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ.

הנה מבואר להדיא מדברי הרמ"ע שאין כונתו כגר"א בהבנת תוס', דר' כרוספדאי והברייתא דיברו על ב' דינים שונים, אלא כדעת הרמב"ן שמדובר על אותו דין, ולכן הכריח דלאלתר

א. ופי' ד'לאלתר' משמעו 'על אתר' היינו על מקומו, כלומר נחתמין במקומו לחיים. (ואני מסתפק בכונתו אם לאלתר שפירש על מקומו, היינו של החתימה שמקומה ביוה"כ, או במקומו של הנחתם היינו צדיקים בספר החיים ורשעים למיתה, והיינו אם נשאר על מקומו שנשאר רשע או צדיק, שהרי הא דאיי שמה שלא נחתם מיד זה משום שיש בכוחו לשנות את הגזר דין).

הרמב"ן דחיים כולל כל הטובות ומיתה כולל כל הרעות, משמע שהדין חתוך או לטוב או למוטב, והרי במשך השנה יש לאדם דברים טובים ולא טובים, אם כן כל אדם נכתב גם בספרן של צדיקים וגם בספרן של רשעים. ובשלמא לדעת תוס' שר' כרוספדאי דיבר על חיי עולם הבא נחא, דבזה נראה שהדין חתוך או שיהיה לו טוב או לא, אבל לדעת הרמב"ן שהוא על חיי העולם הזה וצדיק היינו צדיק בדינו הרי אין לך צדיק בדינו שהוא רק צדיק בדינו, והמשמעות מדברי ר' כרוספדאי שאין אדם שיש לו כך וכך. וצ"ע.

ב' - הנה מבואר חילוק להדיא בין הרמב"ן לתוס' מה ביאור רשע וצדיק, האם בדינו או כפשוטו. עוד יש חילוק בין הרמב"ן לתוס' במשמעות ספרי חיים ומיתם, דלרמב"ן כיון דקאי על חיי העוה"ז וזוהי מפורש בגמ' ובתפלה שדנים על הכל, לכן פירש דחיים הוא כולל כל הטובות עושר וכבוד וכו', ומיתה כולל כל הרעות. אבל לדעת תוס' שר' כרוספדאי דיבר על חיי עוה"ב יש לומר דחיים ומיתה כמשמעם. וכן מהראב"ד (פ"ג מתשובה ה"ב) דרשעים וצדיקים כמשמעם היינו רוב זכויות רוב עונות, והא דנחתמים לחיים ולמיתה היינו אם ימלאו ימיהם לשני הדור שנגזרו עליו, נראה דמיתה וחיים הם כמשמעם. **וקשה** לי לדעת הרמב"ן דחיים ומיתה המבוארים כאן הם טובות עוה"ז ורעות העוה"ז, ואין הכונה שזה לטובת הנידון דאדרבה אפשר דמה שמקבל טובה אין זה טוב לו דמאבד את עולמו. וצדיק היינו צדיק בדינו ורשע רשע בדינו, אם כן איך כתוב אח"כ גבי בינונים וזכו וכתבין לחיים, הרי חיים לא מכריח זכות. וצ"ע.

ג' - עוד חילוק יש, לדעת הרמב"ן ר' כרוספדאי חידש רק את סדר הדין, אבל לא את עצם הדין, שהרי זה שדנים על מאורעות השנה הבאה ידעין כבר כמו שהוכיח הרמב"ן מכמה מקומות, וכמבואר במשנה (זו). כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. אבל לתוס' והראב"ד נתחדש בדברי ר' כרוספדאי גם עצם הדין, היינו דלתוס' נתחדש בדבריו שדנים בר"ה על חיי העוה"ב, ולראב"ד גם כן נתחדש שמלבד שדנים על מאורעות השנה הבאה, דנים אם ימלאו ימיו שנגזרו עליו או לא.

אם כן קשה לדעת הרמב"ן מה חידש ר' כרוספדאי, הרי לא אמר אלא דהצדיק בדינו נכתב ונחתם לחיים וכו', ומאי קמ"ל בזה הרי אין אנו יודעים מיהו צדיק, והרי זה כאומר דהנחתם לחיים הרי הוא נחתם לחיים. וצריך לומר דקמ"ל שיש שנחתמים מיד בר"ה ודלא כמשמעות הברייתא דלעיל (עמ' א') דאדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ, דזה קאי רק על בינוניים [וא"כ הוה דלא כרמ"ע לעיל]. א"נ קמ"ל דין הבינוניים שאף אינם נכתבים בר"ה אלא תלויין ועומדין.

ד' - הרמב"ן כתב דאי אפשר לומר שבראש השנה אדם נידון על חיי עולם, דאם כן הא דאיתא (תענית יא.) דאדם נידון בשעת מיתה אין דינו אלא על מה שעשה מראש השנה עד יום המיתה. ורבותינו אומרים בפירוש שכל מעשיו נפרטים לפניו. עכ"ד. הנה הרמב"ן הוכיח רק לענין דינו שלאחר מיתה שהוא גן עדן וגיהנם, אבל לענין חיי העולם הבא שהוא בזמן תחיית המתים כמבואר שם ברמב"ן בהמשך, לא הוכיח הרמב"ן להדיא שכל מעשיו נפרטים, ואם כן יש לומר דלפי תוס' הדין בר"ה שהזכיר ר' כרוספדאי

הוא לענין חיי העולם הבא, ולא לענין עולם הנשמות. ובדעת הרמב"ן נראה (מדבריו בד"ה עוד יש דין אחת) דפשוט לו שכיון שהוא יום הדין הגדול וכל באי עולם שמבראשית נידונים בו בגוף ובנפש, שנידון על כל המעשים, ולכן א"א לומר שהוא בראש השנה כתוס'. [אכן בתוס' יש להסתפק אם סברי כרמב"ן מהו חיי העולם הבא, או דסברי שהוא גן עדן שלאחר המיתה].

בדברי הרמ"א וביאור מנהג העולם

ד' ברמ"א (סימן תקפ"ב ס"ט) כתב דנהגו לברך אחד את השני לשנה טובה תכתב, והמג"א כתב דיש לומר אף תחתם להחזיקו לצדיק, והגר"א כתב דלא כך משום הקושיה הנ"ל על הרמב"ן, ולכן העיקר כתוס' דלענין העוה"ז כולם רק נכתבין בראש השנה ור' כרוספדאי איירי לענין עוה"ב. ובחיי אדם (סימן קל"ט ה') כתב דנוהגין לומר 'תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים'. ובספר שערי הימים הנוראים (לגר"י טשנר ש"ג פ"ב אות ט"ו) תמה על מנהג העולם כיון שלרוב הפוסקים צריך לומר רק תכתב, כמבואר ברמ"א ובגר"א וכן דעת המג"א לפי הבנת הלבושי שרד. ועוד דכל המוסיף גורע, וכיון שאמר לשנה טובה תכתב, הרי זה כולל כל הטובות, וזוהי שאומר לחיים טובים ממעט בברכתו. עכ"ד.

ונלענ"ד ליישב ולבאר מנהג העולם, דכיון שהעיקר כתוס' דבר"ה אדם נידון על ב' דברים, על העוה"ז שכולם נכתבים, ולענין העוה"ב צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר, א"כ מתחלה שמברכים לשנה טובה תכתב, הרי זה כדעת תוס' לענין העוה"ז, אך עדין רוצים לברך גם לענין העוה"ב, שגם כן האדם נידון על זה באותו יום, לכן אומרים גם 'ותחתם לחיים' כשהכונה בזה

לחיי העוה"ב, אך אין די בזה, דאם יאמרו רק את זה אפשר להבין שהכונה 'לשנה טובה תכתב ותחתם לחיים', וכדעת הרמב"ן שגם הכתיבה וגם החתימה בראש השנה, ואם כן אין בזה ברכה, שהרי לרמב"ן מי שנחתם לחיים היינו צדיק בדינו, אך אפשר שזה לרעתו [כמשלם לשונאיו אל פניו להאבידו], לכן מוסיפים לומר 'לחיים טובים ארוכים' לומר מפורש שמברכו לחיים שהם טובים וארוכים לו ולטובתו, והיינו לחיי העולם הבא. וכמו שמצינו (חולין קמב.) דהא דכתיב למען ייטב לך והארכת ימים, זהו לחיי העולם הבא שכולו טוב וכולו ארוך.

[אכן מאידך יש לציין שהמהר"ל (מאמר החכמה) וכן הגר"א (מובא בליקוטי הגר"א על ימים נוראים, מיהל אור ליקוטי במדבר) ביארו ההוספות בשמו"ע ש'זכרנו לחיים' זה לענין חיי העוה"ב, ו'לחיים טובים' זה לענין חיי העוה"ז, ואם כן אולי לא מסתבר כ"כ לבאר את ברכת איש לרעהו שלא על דרך זה, ואם כן יש לומר רק לשנה טובה תכתב ותחתם לחיים, וביאורו שבתחלה הכונה לחיי העוה"ז שרק נכתבים, וההמשך לענין חיי העוה"ב שגם נחתמים].

דעת אברבנאל

ה' הנה יסוד קושית הראשונים בהאי סוגיא שמחמת כך נדחקו לשנות את הסוגיא מפשוטה, היא מה שאמר צדיקים לחיים ורשעים למיתה, והרי יש צדיק אובד בצדקו ורשע מאריך ברעתו, לכן תוס' חידשו שהכונה לחיי עוה"ב ונתחדש שבר"ה אדם נידון על חיי העוה"ב. והרמב"ן תירץ דצדיק ורשע היינו צדיק בדינו ורשע בדינו. **וכד** דייקת, יסוד קושייתם הוא מחמת ההנחה הברורה לדעתם שצדיק גמור ורשע גמור שאמר

ר' כרוספדאי הכונה למי שרובו עונות ומי שרובו זכויות. אבל האברבנאל בפירושו על התורה (פרשת אמור ויקרא כ"א) ביאר דרשע גמור היינו מי שאין לו מצות בכלל, וצדיק גמור הוא מי שאין לו עונות בכלל, אבל מי שיש לו זכויות ועונות חשיב בינוני. ולפי זה הכל מיושב שפיר, דיש לומר דצדיק גמור באמת נחתם לחיים ממש ורשע גמור למיתתו ממש, אלא שאין אנו נפגשים בזה, דכמעט ולא קיים דבר זה דהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה. ואין קשה אם כן מדוע יש ספרים אלו, דצריכים למזדמן כן. ואדרבה אם נימא כרמב"ן והרמב"ם קשה דאין יוה"כ מועיל אלא לבינוני ששקול ממש והוא דבר שיקשה מציאותו. [ולתוס' ניהא דלענין עוה"ז מועיל לכולם]. עוד יש לדקדק כדברי אברבנאל מלשון ר' כרוספדאי שאמר 'צדיקים גמורים ורשעים גמורים' וצריך ביאור מהו **גמורים**, אך לאברבנאל ניהא דאדרבה ר' כרוספדאי דקדק שלא נטעה שהכונה למי שרובו זכויות ורובו עונות, אלא לגמרי שאין לו זכויות או עונות כלל. אך תוס' דקדקו להיפך ז"ל 'מדקחשיב בינוניים משמע דצדיקים קרי למי שזכויותיו מרובין ורשעים למי שעונותיו מרובים', היינו דפשוט להם שמשמעות בינוניים הוא מחצה על מחצה, ואינו מובן כל כך, דאף אם בעלמא כך הוא משמעות בינוניים, אך הכא דאמר תחלה צדיקים גמורים ורשעים גמורים, מודגש בזה דבינוני הוא מי שאינו בכלל צדיק גמור ורשע גמור. וצ"ע.

עוד יש להעיר לפי שאר הראשונים דבינוני הוא מחצה על מחצה, דמשמע שמשום כך תלויין ועומדין משום שיש ספק [כביכול] איך לדנום, אם כן מה הרוח בזה שתלויין ועומדין

עד יוה"כ הרי יכולין לישראל בינוניים גם ביוה"כ, ומה הדין של מי שנמצא בינוני ביוה"כ, מדוע לא פירשו ר' כרוספדאי? אבל לאברבנאל ניהא דאין זה משום ששקולין, אלא שלכל אחד שיש לו זכויות ועבירות הקב"ה ממתין לו לראות כמה הוא מתחבר לקב"ה שלא לילך עמו כפי הוראת המזלות, [עיי"ש באברבנאל שזהו כל זכות ישראל לצאת מהדין הרגיל שהוא כפי המזל]. ובדעת שא"ר יש אומרים שאם נשאר בינוני זה עצמו חובה, וצ"ע.

ביאור התפילה בעשי"ת 'תכתבנו'

(ו) עוד יש לברר מהו שמבקשים בעשי"ת 'ותכתבנו לחיים' הרי נכתבים בר"ה. וכתב הגר"א (הנ"ל סימן תקפ"ב סוס"ק כ"ג) שהכונה שיקרע גזר הדין ויכתבנו לחיים. והנה לשון הגמ' (טז) בדברי ר' כרוספדאי 'בינונים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו ונכתבין לחיים וכו', משמע קצת שאין נכתבין כלל בר"ה, ולא רק שלא נחתמין. אך לפי הרמב"ן דכל דין של ר"ה הוא רק לענין חיי העוה"ז, ומה דאיתא (טו) דאדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ, וכן דברי ר' כרוספדאי, שניהם קאי על חיי העוה"ז ודברי הגמ' (בדף טו) קאי על הבינונים, נראה מלשון הגמ' 'דאדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ' דאף הבינונים נכתבים בר"ה, ומה שמבקשים בעשי"ת 'ותכתבנו וכו' הוא לצד שאנו בינונים וכדברי הגר"א שיקרע גזר דין ויכתבנו לחיים. אבל לתוס' דהו"ב דינים נפרדים והגמ' (בדף טו) קאי על עוה"ז ולכל אדם, ור' כרוספדאי קאי על חיי העוה"ב, יש לומר דלענין עוה"ב הבינונים אינם נכתבים בכלל בר"ה, ומה שמבקשים 'ותכתבנו לחיים' כולל ב' דברים, א' לענין עוה"ז מצד כל אדם

אמנם כל זה לפי מה שכתב בפשוטו, אבל לפי מה שכתב (סוף פרק י"א) דלאלתר הוא לאלתר ממש, דבספרים נכתבים ונחתמים לאלתר, והא דביוה"כ כולם נחתמין הוא בפתקים כמבואר בזה, הדרא קושיה לדוכתה מדוע לא הזכיר ר' כרוספדאי הא דהבינונים אף נחתמין בספרים ביוה"כ, דבזה גם כן הם שונים מהצדיקים והרשעים. ויש לומר כיון דכל אדם נחתמין בפתקים ביוה"כ, לא הוזקק להזכיר החתימה בספרים לבינונים, דכיון שאמר שנכתבים ביוה"כ די בזה, דממילא מובן דגם נחתמים בספרים ביוה"כ וכלול במה שאמר התנא שכל אדם נחתם ביוה"כ, דכלפי בינונים יהיה הכונה אף לחתימה בספרים, או דממילא מובן כיון שנחתמים בפתקים שנחתמים אף בספרים. [אבל את הכתיבה הוזקק לומר, דאינו מובן ממילא כיון דנחתמים בפתקים ודאי שנכתבים, דשמא נכתבים קודם בערב יו"כ או בזמן אחר, לכן הוזקק לומר דתלויין ועומדין עד יוה"כ].

שרק נכתבים בר"ה, ובקשה היא שיקרע גזר דין. ב' לענין עוה"ב על צד שאנו בינונים שלא נכתבים כלל בר"ה לענין עוה"ב.

הערות בלשון ר' כרוספדאי

(ז) בלשון ר' כרוספדאי יש להעיר דגבי צדיקים ורשעים אמר נכתבים ונחתמים, וגבי בינונים אמר זכו ונכתבים לחיים, ומדוע לא אמר נכתבים ונחתמים. [ובמהרש"א נראה שנתקשה בזה, ולפי ביאורו הא דאמר זכו ונכתבים לחיים, היינו לענין העשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, והוא מחודש מאוד במשמעות הגמ'].

ובעשרה מאמרות (לרמ"ע מפאנו חקור דין ח"ב פ"י) כתב על פי מה שביאר דנכתבין ונחתמין לאלתר דצדיקים ורשעים אין הכונה לאלתר ממש, אלא לאלתר דידהו הוא יום הכיפורים, ממילא החילוק בין בינונים לצדיקים ורשעים הוא רק לענין הכתיבה, לכן הזכיר רק את הכתיבה בבינוניים, דלענין החתימה סמך על מה שהזכיר גבי צדיקים ורשעים.

הרב מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח היכלי התורה מקור ברוך

בדברי רש"י דהולך ללמוד תורה פטור מסוכה

א' - איירי בהולך ללמוד ביו"ט שמקיים מצות שמחת יו"ט

לכאוי י"ל עפ"מ ש"כ מו"ר הגרב"ד פוברסקי בס' בד קודש (מועדים עמ' ת"ב), בהא דמבואר בפסחים (סח:) בדין שמחת יו"ט, שנאמר חציו לכם וחציו לה', ומהרמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ח), דחציו לה' דחייב ללמוד ביו"ט הוי מדין שמחת יו"ט, ולא מדין חיוב ת"ת הכללי שיש בכל עת. וכתב הבד קודש, נפק"מ דאם הוי משום שמחת יו"ט הוי חיוב גמור, ואין נדחה מפני מצוה שא"א להעשותה ע"י אחרים, ואילו אם הוי ממצות ת"ת חיוב זה נדחה מפני מצוה שא"א להעשותה ע"י אחרים. וא"כ י"ל דמש"כ רש"י, הולך ללמוד תורה איירי בהולך ללמוד ביו"ט שמלבד מצות ת"ת, מקיים מצות שמחת יו"ט. וכ"כ בשו"ת שאגת אריה (ס' ס"ט), א"כ זש"כ רש"י הולך ללמוד תורה איירי ביו"ט, ומש"ה שייך פטורא דעוסב"מ אף בת"ת שליכא פטורא. וכן תירץ דעת רש"י הגר"ח בפינקל זצ"ל (מובא בס' בנתיבות ההלכה יו"ט מ"א עמ' 428), ע"פ דברי בעל המשנת יעבץ שהלומד ביו"ט מקיים שמחת יו"ט ואיכא פטורא דעוסב"מ, א"כ זש"כ רש"י הולך ללמוד תורה איירי ביו"ט עי"ש, ועי' בס' חבצלת השרון (דברים א' עמ' של"ב) מש"כ בזה.

כתב רש"י (סוכה כה.) על פטור עוסק במצוה מסוכה, כגון הולך ללמוד תורה ולפדות שבויים ולקבלת רבו עי"ש. והקשה האור שמח (פ"א מת"ת ה"ב) הא בת"ת ליכא דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכבר הארכנו בכמה אנפי לתרץ דברי רש"י בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות כ"ה) עי"ש. ואכן בס' לב מרדכי (להגר"מ צוקרמן זצ"ל ס"ז) הביא דהקשה כן להגר"ז זללה"ה, וא"ל שמוכח מרש"י שבת"ת איכא פטורא דעוסב"מ, וכדעת הרמב"ם (פס"ו מאישות ה"ב). והנה גם בזה הארכנו בבי"מ (שם אות י"ב), ואינו מוכח מהרמב"ם, די"ל דאיירי בטרוד בתורה והוי מפטור טירדא, ולא מפטור דעוסב"מ עי"ש. ובס' שיח התורה (ח"א עמ' של"ב) תירץ הגר"ח קנייבסקי דברי הרמב"ם דאיירי בהולך ללמוד תורה שמבואר ברש"י דאיכא פטורא, ועי' בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד ס' מ"ה), ובשו"ת שערי עזרא (ח"ב ס' פ"ז).

וניחזי אנו בזה בכמה אנפי ומהם בדרך רחוקה וע"ד פלפול בדעת רש"י, דהולך ללמוד תורה פטור ממצוות.

ובס' ענינו של יום (מועדים א' עמ' ו') כתב לתרץ דברי רש"י, בהולך ללמוד תורה, דמיירי שהולך ללמוד הל' חג בחג, ואיכא בהכי פטור דעוסב"מ אף שבת"ת ליכא פטורא, ע"פ המבואר (עירובין פד.) אימתי שמחה לאיש במענה פיו, בזמן שדבר בעתו מה טוב, ובמהרש"א שם, דהיינו ששואל מעניני הל' החג בחג, דהיינו בעתו ובזמנו. ועפ"ז י"ל כיון שמקיים בהכי שמחת הרגל, איכא פטור דעוסב"מ, דע"י שלומד הל' חג בחג נוסף לו שמחה ובהכי שייך פטור דעוסב"מ, וכנ"ל דבשמחת יו"ט פטור ממצוה.

ג' - איירי בהולך ללמוד ליום קודם החג מדין שואלין ודורשין

ואפ"ל דאיירי גם בל' יום קודם החג, עפ"מ ש"כ בשו"ת נהרות איתן (ח"א ס' כ"ה) דבמצות שואלין ודורשין ל' יום קודם החג הל' החג (פסחים ו.), גם אשה חייבת בזה, אף שאשה פטורה מת"ת מ"מ אי"ז ממצות ת"ת אלא הכשר לידע הדינין והל' החג קודם החג עי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס"ד אות י"ז). ובשו"ת נהרות איתן (ח"ה עמ' רפ"ו) במכתבו אלי עי"ש. וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד תורה, אף שבת"ת ליכא פטורא, מ"מ לימוד ל' יום קודם החג דיני החג אי"ז ממצות ת"ת, אלא תקנ"ח לידע דיני החג, ואף אשה חייבת בזה לידע ההלכות, וא"כ שפיר שייך פטורא. אולם בס' קהילות יעקב (מגילה ס"ג), דאשה פטורה מלימוד ל' יום קודם החג שהוי ממצות ת"ת, וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"א תשו' י"ז) שאין מצוות בת"ת עי"ש ובתשו' ט"ו בזה.

וכ"כ בבית מתתיהו (ח"ב עמ' רצ"ב) עי"ש, ומש"כ בזה ידידי הרה"ג רבי שמואל כהן בס' בתורתו חופה וקידושין (עמ' תתקס"ב) עי"ש.

ב' - איירי בהולך ללמוד הל' חג בחג דאי"ז ממצות ת"ת

ובאופ"א אפ"ל ע"פ מה שחידש מו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א, והו"ד בס' מנחת דוד (סוכה ס"ט), להמבואר במגילה (לב.) משה תיקן לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הל' חג בחג עי"ש, דאי"ז ממצות ת"ת אלא תקנה בפ"ע לידע הדינין והלכות החג, וכתב עפ"ז בס' מנחת דוד (שם) דא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד תורה, דאיירי בהולך ללמוד הל' חג בחג, שאי"ז ממצות ת"ת, אלא תקנ"ח בפ"ע לידע הדינין והל' החג, ואיכא בהכי פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה, אף שבת"ת ליכא פטורא, שאני הכא שמקיים תקנ"ח בפ"ע. ומובא גם בקובץ קול התורה (גליון נ"ח עמ' קנ"ו) עי"ש, ובבית מתתיהו (ח"ב ס"ד אות י"ז), ועי' בס' פתחי תורה (הל' ת"ת פ"ג ה"ד).

אולם בס' עמק ברכה (סדר ליל פסח עמ' ע"ו), בהא דהוי מספרים ביצ"מ כל הלילה, מה דסיפרו ביצ"מ כל הלילה ל"ה משום מצות סיפור יצ"מ, אלא שחייב לעסוק בהל' חג בחג, ותניא בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהל' הפסח כל הלילה, ולהכי כשהגיע זמן ק"ש מפסיקין, משום דמפסיקין ת"ת לכל המצוות עי"ש. הרי שנקט העמק ברכה דבלימוד הל' חג בחג, ליכא פטורא דעוסב"מ שהוי ממצות ת"ת דליכא בת"ת פטור דעוסב"מ.

ד' - איירי בהולך ללמוד שנים מקרא ואחד תרגום

ולכאו י"ל עוד גוונ, ע"פ מה שהביא להסתפק בתשו' משנת יוסף (ח"י ס' ל"ו) בהא דמבואר (ברכות ה.) שצריך להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, אם כשעוסק בקריאת שנים מקרא, פטור מהמצוות, או שהיו כת"ל דל"ש ביה פטורא, עי"ש, ובספר גם אני אודך על שנים מקרא, (סימן ז'). ושאלתי להגר"ח קניבסקי אם העוסק בשנים מקרא אם פטור מהמצוות, וכתב לי יתכן. ונראה בזה ד"ל כיון שמלבד מצות ת"ת בקריאת שמו"ת מקיים תקנ"ח בפ"ע להשלים פרשיותיו עם הציבור, ובקיום תקנ"ח זו שפיר שייך פטור דעוסב"מ, וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד תורה, איירי בהולך ללמוד ולקרא שמו"ת, שמקיים תקנ"ח בפ"ע, ושפיר שייך פטורא דעוסב"מ.

ה' - איירי בהולך ללמוד אחרים שמקיים מצות גמ"ח

ולכאו י"ל עוד עפמש"כ מו"ר הגרב"ד פוברסקי בס' בד קודש (מועדים עמ' ר"ח), דהמלמד תורה לאחרים, מלבד מצות ת"ת, מקיים ג"כ מצות צדקה וגמ"ח, ונפק"מ לענין עוסק במצוה פטור ממצוה, שבת"ת ליכא פטור דעוסב"מ, מ"מ כשמלמד תורה לאחרים מלבד ת"ת מקיים מצות צדקה וגמ"ח, ושפיר שייך פטורא דעוסב"מ עי"ש. וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד, היינו ללמוד וללמד שמלבד מצות ת"ת מקיים מצות צדקה וגמ"ח ובהכי שייך פטורא דעוסב"מ. ואכן בש"ס עוז והדר (סוכה שם) הביאו גירסא ברש"י, הולך ללמד עי"ש. וע"כ כיון שבהולך ללמוד ל"ש פטורא דעוסב"מ שבת"ת ליכא פטורא, ורק

בהולך ללמד שמקיים מצות צדקה וגמ"ח שייך פטורא דעוסב"מ. וכ"כ לתרץ בתשו' והנהגות (ח"ה ס' ר"ו) עי"ש.

ו' - איירי בלומד ומכין ספר לזיכוי הרבים

ועוד י"ל עפמש"כ מרן הגר"ח קניבסקי בס' בתורתו יהגה (ח"ב עמ' רצ"ב) שהמכין ספר לזיכוי הרבים איכא פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה, אף שבת"ת ליכא פטור דעוסב"מ עי"ש, והיינו שמלבד מצות ת"ת מקיים מצוה שמזכה הרבים ובהכי שייך פטור עוסב"מ. וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד, היינו ללמוד ולכתוב ספר לזיכוי הרבים ושייך פטור דעוסב"מ. וע"ע מש"כ לתרץ דברי רש"י, בס' בתורתו יהגה (ח"ג עמ' קל"ג), ומש"כ בס' מעיין גנים (פאה פ"א מ"א עמ' מ"א), ובחידושי רבי גדליה (נדל ח"ג ס"ה אות ט') ובס' בעמק סוכות (סוכה כה.).

ז' - איירי בהולך ללמוד הוראה, או שמורה הוראות לאחרים

ולכאו י"ל עוד עפמש"כ הסמ"ק (מ"ע ק"א), דמצוה על הרב להורות הלכה וכדכתיב להורות את בני ישראל, ומצוה להשיב לשואל דבר הלכה עי"ש, וא"כ י"ל דאיירי בהולך ללמוד, היינו מורה הוראה בבית הוראה שמקיים מצוה בפ"ע דהוראה, ומלבד מצות ת"ת מקיים מ"ע בפ"ע שמורה לאחרים, וא"כ י"ל שבהכי איכא פטור דעוסב"מ פטור מהמצוה, אף שבת"ת ליכא פטורא, ועי' בשו"ת דברי יהושע (ח"א ס' י"ט). והנה בריטב"א (שבועות ל.) בדין שדן איכא פטורא דעוסב"מ עי"ש, ולכאו להמבואר (ברכות ה.) שהיו ממצות ת"ת ל"ש פטור דעוסב"מ, אולם י"ל עפמש"כ הסמ"ק הנ"ל דמלבד מצות

ואיכא בהכי פטורא דעוסב"מ, אף שבת"ת ליכא פטור, דלימוד האותיות הוי כהכשר לת"ת ולא מקיים ת"ת ומש"ה א"צ ברכה"ת. ואולם בס' אגן הסהר (עמ' 561) מובא בשם מרן הגר"א ל שטיינמן, שבלימוד א' ב' בעי ברכה"ת עי"ש, ובס' משברי ים (תפילה וברכות בפתיחה אות י'), ובספר גם אני אודך (ענינים שונים חלק א' סימן ע'), נפקא מינה בזה לענין תשעה באב, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ג ס' מ"ח), ובספר גם אני אודך מתשובות, (חלק ב' סימן י"ז).

י' - איירי בהולך ללמוד הל' תשובה

לכאו י"ל עוד, דהנה בס' לזופקי בתשובה (הקדמה עמ' 12) הביא בשם מרן הגר"ח קניבסקי אבל שאסור בת"ת, מ"מ מותר ללמוד הל' תשובה להרמב"ם, ושכן הורה הלכה למעשה עי"ש, וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג ס' רי"ח) עי"ש. ועי' במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' ת"ז) לענין ת"ב עי"ש. וא"כ י"ל דאיירי בהולך ללמוד הל' תשובה, דמלבד מצות ת"ת מקיים מ"ע דתשובה, ובהכי שייך פטורא דעוסב"מ, ואף למש"כ הגר"ח ק (במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תק"ג), שמהרהר בתשובה ועוסק בתשובה ליכא פטורא דעוסב"מ כיון שצריך מעשה, הכא י"ל שעוסק בתשובה בפיו שהיו כמעשה ושפיר פטור ממצוה, כיון שמקיים מצות תשובה, וגם כשהולך ללמוד ההליכה הוי מעשה.

ת"ת, מקיים בהוראה שמורה ודן מ"ע בפ"ע, דכתיב להורות את בני ישראל, ושפיר שייך כשמורה לאחרים פטור דעוסב"מ, ועמש"כ בבית מתתיהו (ח"א ס' ג' אות כ"ט), בדין שדן אם איכא פטור דעוסב"מ עי"ש.

ח' - איירי באב הלומד עם בנו שמקיים ולמדחם את בניכם

ובאופ"א אפ"ל ע"פ מה שהסתפק בס' חשוקי חמד (גיטין ס.), באב הלומד עם בנו אם איכא פטור דעוסב"מ, אף שבת"ת ליכא פטור דעוסב"מ, מ"מ י"ל שמלבד מצות ת"ת מקיים גם מצות ולמדחם אותם את בניכם עי"ש. וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד תורה, איירי בהולך ללמוד עם בנו שמקיים מצוה בפ"ע דלמדחם אותם את בניכם, ובהכי שייך פטורא דעוסב"מ. אולם בס' דרך שיחה (ח"א עמ' תצ"ט) נקט מרן הגר"ח קניבסקי שהלומד עם בנו הוי מצות ת"ת וליכא פטור דעוסב"מ עי"ש, ובברכת שמואל (קידושין ס' כ"ז או"ג).

ט' - איירי בהולך ללמוד צורת האותיות

ובאופ"א י"ל עפמש"כ בס' חוט שני (ת"ת עמ' ע', פ"ו) שהלומד אותיות אל"ף בי"ת עם בנו, א"צ לברך ברכה"ת, שאי"ז מצות ת"ת, אלא הכשר לת"ת עי"ש. וא"כ י"ל דזש"כ רש"י הולך ללמוד, היינו צורת האותיות אלף בי"ת, ומקרי הולך ללמוד תורה אף שאין לזה דין תורה,

הרב חיים בן שטרית שליט"א מנין אברכים נווה יעקב

בדין קנין לקטן

שאלה: מעשה שהיה באחד שקנה את ההדסים לארבעת המינים מילד קטן כבר תשע כבר עשה, שסיפר מסיח לפי תומו שהוא עצמו קנה את ההדסים ומוכרם, ואינו מוכרם לצורך אדם אחר, האם ההדס כשר ליו"ט ראשון, או פסול דקטן לאו בר אקנוי הוא.

במחלוקת הרמב"ם והר"ן, ודעת השו"ע

(א) איתא בגמרא (סוכה מז:) א"ר זירא לא לקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנוי לא מקני ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו. ופי' רש"י: מקנא קני - דרבנן תקנו ליה זכיה לנפשיה. אקנוי לא מקני - אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה דלאו בר דעת הוא. עכ"ל. ועל פי זה פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' לולב ה"ז) וז"ל: ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר. ואחד הלולב ואחד כל מין ומין מארבעת המינים שבו אם היה אחד מהם שאול אין יוצאין בו ביו"ט ראשון. עכ"ל. הרי שהרמב"ם אינו מחלק בין קטן בר דעת לקטן שאין בו דעת דלעולם קטן קונה ואינו מקנה. ועוד מפורש בדבריו דדין זה הוא בכל ארבעת המינים. אבל הר"ן ז"ל (סוכה כב: מדפ"ר)

ומדמייתי השו"ע בלשון סתם וי"א משמע דס"ל דפלוגתא היא, דליכא למימר דהא י"א מפרש לה למאי דאמר לפני כן כדחזי' בכמה דוכתי בלשון מרן, דא"כ הול"ל ויש מי שאומר דהני מילי בקטן שלא הגיע וכו' דהוה משמע

עלה מקושייתו של הר"ן מגמרות מפורשות, דאמרי' התם (גיטין סה.) אמר רבא ג' מידות בקטן צרור צורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, הגיעו לעונת נדרים נדריהן נדר והקדישן הקדש. ולמכור בנכסי אביו, פי' רש"י - קרקעות, עד שיהא בן עשרים. ועוד אמרי' התם (נט.) גבי הפעוטות ועד כמה, מחוי רב יהודה ארב יצחק בריה כבר שית כבר שב. רב כהנא אמר כבר שב כבר תמני. במתניתא תנא כבר תשע כבר עשר, ולא פליגי כל חד וחד לפי חורפיה, וטעמא מאי א"ר אבא בר יעקב א"ר יוחנן משום כדי חייו. והרמב"ם עצמו פסק כן (פכ"ט מהל' מכירה ה"ו) וז"ל: קטן עד שש שנים אין הקנייתו לאחרים כלום, ומשש שנים עד שיגדיל בודקין אותו, אם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו מתנה וכו'. ודבר זה מדברי חכמים כמו שבארנו כדי שלא יבטל ולא ימצא מי שימכור לו ולא יקח ממנו. והכל במטלטלין אבל בקרקע אינו מוכר ולא נותן עד שיגדיל עכ"ל, ומאי שנא בד' המינים דלא חילק בין בר שית לשאינו בר שית.

ואפשר היה לומר דהרמב"ם ס"ל דכיון שמדאורייתא לא מצי הקטן בר שית להקנות אלא שתקנת חכמים היא, לכך לא מהני קנין דרבנן ללולב שהוא מדאורייתא, וקצת משמע כן מלשון הרמב"ם הנו' בהל' לולב: שהקטן אינו קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה עכ"ל, דהא דכתב הרמב"ם מילות "מן התורה" נראה דר"ל דאע"פ שמדרבנן מקנה אחר שהגיע לעונת הפעוטות מ"מ כיון שאין זה קנין מהתורה לכך הכא לא מהני.

דמסכים למה שאמר לפני כן ורק מחלק בין אם הגיע לעונת הפעוטות עם לאו, ומדקאמר ויש מי שאומר שאם הגיע וכו' משמע דפליג, והבן. [נשוב ראיתי באליה רבה (שם) שרצה לומר דהא י"א לא פליג אדעה קמיינתא, ודחאו הרב חיד"א בברכ"י מכח דיוק בלשון הרמב"ם שנכתוב לק']. אמנם היה נראה לומר דאין זה סותר לדבריו בכס"מ דהתם נמי הכי קאמר: ותמהני שלא הזכירוהו הפוסקים, דמדללא הזכירוהו משמע דלא סבירא להו הכי. אבל בלח"מ אחר שביאר טעמו של הרמב"ם בהא דפליג על דברי הר"ן בזה, כתב בסופו: אח"כ ראיתי להרב"י בכ"מ שכתב שדברי הר"ן הם פשוטים וכו', ואני תמה עליו איך אמר כן כי רבינו חולק עליו כדכתיבנא עכ"ל, משמע דס"ל דהכס"מ סבר דלאו פלוגתא היא, ולפי דבריו הנה הדבר מוטל במחלוקת בכה"ג אם דברי בדק הבית קדמו או דברי הכס"מ, דבספר שם הגדולים להרב חיד"א (מע' ספרים: בדק הבית) כתב בשם בית דוד שבדק הבית נתחבר אחר הכס"מ, והשו"ע אחרון לכולם. והרב חיד"א ז"ל חלק עליו שם וסבר דאין מוקדם ומאוחר בתורה דזימנין דזה קדים וזימנין דזה קדים שכולם חברים מרן יחד. אמנם כתבתי כבר שלע"ד אין כאן סתירה מפורשת בין הב"ה לכס"מ.

ישוב קושיית הר"ן, ואם קנין דרבנן מהני לדאורייתא

(ב) ולפי האמור עד כאן בנידון דידן הוה לן למיפסל הדס זה ליום ראשון, כיון שמרן פסק בסתם כדעת הרמב"ם דגם קטן שהגיע לעונת הפעוטות מקנא קני ואקנוי לא מקני. אלא שהנה יש להקשות על הרמב"ם מאי הוי

ושוב ראיתי שהגרי"ח ז"ל בספרו רב ברכות (מע' אל"ף אות א') דייק מדברי הרמב"ם האלו דס"ל דלא מהני קניין דרבנן למילי דאורייתא, והביא שם חבל נביאים להקטן פוסקים שדייקו כן בדעת הרמב"ם עיי"ש. ומכלל דבריו אתה שומע הן דהקטן שקנה מהני קניינו לקנות מדאורייתא, דאם נימא דלא קנה הקטן אלא מדרבנן א"כ כמו שתיקנו חכמים שיקנה לעצמו ה"נ תיקנו שמבר שית יוכל גם כן להקנות והפה שאסר הוא הפה שהתיר, ועל כרחך דס"ל דקנייתו היתה מהתורה. וא"כ קשה כיון דלאקנוי לא מצי כיון דלא בר דעת הוא ה"נ לא יוכל לקנות מהאי טעמא וכדאמרין (כתובות כ.) דההוא בר שטיא דזבין נכסי ונפל ספק אם כשמכר היה שוטה או חלים אי לית ליה חזקה דאבהתיה אמרי' כשהוא שוטה זבן וכשהוא שוטה זבין, וכן הקשו התוספות בסוגיין.

והנה רש"י ז"ל נמנע מקושיא זו שכתב דקטן מקנא קני מדרבנן ואקנוי לא מקני דלא בר דעת הוא, הרי לפי דבריו דאין ה"נ דקטן נמי לא קני כיון דלאו בר דעת הוא אלא תקנת חכמים היא, ולפי דעתו באמת קטן כבר שית יוכל נמי להקנות האתרוג, וכ"כ בלח"מ דדעת רש"י כהר"ן, אבל להרמב"ם קשה. וצ"ל דס"ל כתיורף התוס' שם, וכיון שהם סתמו דבריהם אבארם בקצרה, דקטן כשיודע להבחין בין צרור לאגוז יודע לקנות דרגיל הוא שנותנים לו ואינו רגיל לתת ולכן במחשבתו הכל שייך לו ולכן אינו יודע להקנות שחושב הוא שהדבר לעולם שייך לו, וזה נמשך כך עד שיגדל, ולכן לא דמי לשוטה דשוטה לאו בר דעת הוא כלל וכי היכי דלא מקני ה"נ לא קני מה שא"כ קטן שבר דעת הוא לקנות ואינו בר דעת להקנות. [ולעצם דברי

הגרי"ח צ"ע מהא דאמרי' (ב"מ י.) דארבע אמות של אדם קונו לו היא תקנתא דרבנן ובגט אשה שהוא דאורייתא מהני לה ד' אמות לקנות (גיטין עח.), וכעת אין המקום להאריך בזה].

דעת ה"ה והלח"מ בדין דעת אחרת מקנה

ג) ועל כל פנים הנה הלח"מ משנה עמד בזה ליישב דעת הרמב"ם ז"ל וכתב וז"ל: והטעם דקונה מן התורה דסובר רבינו דאע"ג דאין מקחו מקח מן התורה מ"מ כשנתן לו קונה מן התורה וכדכתב בפ' תשעה ועשרים מהלכות מכירה ושם ביאר כן בדבריו הרב המגיד, ולכן אפי' שהגיע לעונת הפעוטות אינו מקנה מן התורה וזהו אמרו ואינו מקנה לאחרים מן התורה עכ"ל. ולשון הרב המגיד (פכ"ט מהל' מכירה ה"א) כך היא: והנראה שדעת רבינו דבמתנה קנה דבר תורה אבל במקח כיון שאין נתינתו בדמים נתינה אף אין מעשיו כלום מן התורה אבל במתנה אם זכו לו קנה דבר תורה כיון שיש שם דעת אחרת מקנה, וכן נראה ממ"ש פ"ח מהל' לולב (ה"י) ופ"ד מהל' זכייה ומתנה עכ"ל, הנה באר לנו הרב המגיד באר היטב שדעת הרמב"ם דדעת אחרת מקנה הוי קניין דאורייתא ומדהביא לזה ראיה מהרמב"ם דידן בהלכות לולב נראה דסבר כביאורו של הלח"מ דהרמב"ם בהל' לולב לשיטתיה אזיל דכיון שקנה מן התורה ע"י דעת אחרת לכך לא מצי לאקנוי, שקנייתו היתה מהתורה והקנייתו אינה אלא מדרבנן. ומ"מ חילק ה"ה בין מתנה לבין מקח וממכר וס"ל דמו"מ לעולם לא הוי דעת אחרת מקנה. **נמצא** לפי דברי ה"ה והלח"מ דגם לדעת הרמב"ם דכותיה פסק בשו"ע בדעה ראשונה, הנה הני מילי דוקא בשנתנו ההדסים לקטן במתנה דהוי

אחרת מקנה, ומה שחידש המחבר הוא שאפי' במקח שהרי אין מקחו מקח. ונראה שהקטן יכול לחזור בו ואין המוכר יכול לחזור בו עכ"ל. **והקשה** בשו"ת מהרי"ט (חור"מ סי' כ"א) דמאי ראייה מנשיא אחד התם טעמא משום דין זכיה דזכין לקטן ע"י גדול אבל שהקטן בעצמו יקנה מנא לן. ותירץ מהרי"ט ז"ל דישנם שני דינים דדיינין להו כחדא, דין אחד הוא שקטן אפי' בן יומו אפשר לזכות לו ע"י גדול מדין זכין לאדם, דהכי מוכח בפ' מי שמת (ב"ב קנו) דזכין לקטן ואין זכין לגדול ופי' שם רשב"ם שהקטן הואיל ואין לו יד לזכות לעצמו תקנו לו חכמים שיהא אחר זוכה ומקבל לצרכו, והנה אם בקטן שנוטל אגוז וזורק צרור עסקי' הא קטן כזה יש לו יד כדאמרי' (גיטין סד) דקונה ואינו מקנה, אלא על כרחך דבפחות מיכן עסקי' זוכיה ע"י אחרים שאני מזכית עצמו דזכית עצמו היא מצרור וזורקו וכו' וזכית אחרים היא אפי' בן יומו. ואידך דינא דקטן שהגיע לעונת הפעוטות מהני ליה קניית עצמו ע"י דעת אחרת מקנה כדכתב ה"ה בריש פכ"ט הנז', ונמצא דין זכייה לקטן בן יומו שווה לדין דעת אחרת מקנה לקטן בר שית. וכיון דמוכח ה"ה מנשיא אחד נשיא אחד ממטה דבקטן בן יומו מהני ליה זכיית אחרים גם בקרקעות ממילא נילף מינה דקניית עצמו ע"י דעת אחרת לבר שית מהני אף בקרקעות, וס"ל למהרי"ט דקניית קטן בדרך מקח וממכר מקרי דעת אחרת שהרי יש כאן דעת המוכר.

דברי מהרי"ט ז"ל שקניית קטן דרך מקח וממכר מקרי דעת אחרת

ד) אחר כותבי כל זה בא לידי שו"ת כתב סופר ושם (סי' קכ"ה) נשאל בנידון דידן והרב השואל היתה דעתו ממש ככל דברינו עד עתה שלפי דברי הרב המגיד אליבא דהרמב"ם שפיר אפשר לצאת בד' המינים שקנה הקטן בעצמו בדרך מו"מ, אבל הרב כתב סופר ז"ל פקפק על זה מכח דברי הרמב"ם בהמשך אותו הפרק, אבל גם הוא מסקנתו שם בנידון כידן דשרי אף לדעת הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם ז"ל (פכ"ט מהל' מכירה ה"א) וז"ל: יראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע תעמוד בידו אע"פ שאין ממכרו בקרקע כלום שהקטן כמי שאינו לפנינו הוא וזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו עכ"ל. וכתב הרב המגיד וז"ל: והכין משמע לכאורה פרק האיש מקדש דאמרי' (קדושין מב.) מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנא' נשיא אחד נשיא אחד ממטה וכו' ופי' רש"י ז"ל וקטנים הרבה היו בנחלת הארץ וכשלא בפניהם דמי וכו' וכבר כתבתי (בריש הפרק בה"א) שיש סוברים דאפי' מדאורייתא יש להן זכיה כשדעת

לדעת קצת ח"ח קניין הקטן תלוי בגמירות דעתו של המוכר

ה) והקשה הקצות החושן (סי' רל"ה אות ד') על דברי מהרי"ט הנזכרים דלפי דבריו אמאי כתב

הרמב"ם בהלכה הנזכרת טעמא דמהני משום שזכין לאדם שלא בפניו, הא לדעת מהרי"ט מהני מטעם דדעת אחרת מקנה אותו. ואני הצעיר הכותב מוסיף עוד להקשות איך יפרנס מהרי"ט דברי ה"ה בריש ההוא פירקא דמחלק בין מו"מ למתנה וסובר להדיא דבמו"מ אין שייך כלל דין דעת אחרת וא"כ בהאי נידון דהרמב"ם דמיירי שהקטן קנה בדרך מו"מ ודאי אין שייך לומר דהוי מדין דעת אחרת.

ההקצה"ח כתב ליישב דעת הרמב"ם באופן אחר דהרמב"ם סובר דהא דמהני דעת אחרת מקנה היא גופא משום זכין לאדם שלא בפניו ולכך שפיר מיינתין ראייה מהנשיאים להאי נידון דקטן שקנה קרקע דתרווייהו חד טעמא אית להו מדין זכיה. והא דכתב הרב המגיד בריש הפרק דקטן אין מקחו מקח ולא דיינינן ליה כדעת אחרת מהתורה, והכא נמי בקנין קטן על כרחך דמ"ש הרמב"ם דקנה היינו מהתורה דמדרבנן לא תיקנו תקנתא לקניין קטן אלא במטלטלין ולא בקרקעות, הנה איכא למימר דדינו של הרב המגיד אמת קודם תקנתא דרבנן שקטן בר שית יוכל להקנות כי אז כיון שאינו מקנה המעות למוכר ולעולם יוכל לחזור בו לא סמכא דעתא דמוכר להקנות לו קנין גמור אם לא שהוא מתנה שאז אינו רוצה כלל מעות, ולכן ישנו חילוק בין מו"מ דלא חשיב דעת אחרת לבין מתנה דחשיב. אבל לאחר דתקינן רבנן דהקטן אינו יכול לחזור בו והמעות שייכות למוכר מעתה הרי גמר בדעתו ומקנה לקטן אף במקח וממכר וחשיב דעת אחרת דמהני קניינו מהתורה. זה תורף דברי קצוה"ח, ולפי דבריו בנידון דידן נמי שקנה הקטן בדרך מו"מ כיון

דהוי לאחר תקנת רבנן הרי קנה מהתורה ולא מצי לאקנויי לאחרני.

מסקנת הכת"ס בנידון דידן דתליא במה היא הזכות לקטן

(ו) אלא שדחה הכתב סופר את דברי הקצה"ח בטענות צודקות דפשטא דמלתא דהפעוטות קונים מתקנת חכמים משמע דהשתא נמי לאחר תקנתם נשאר קניינם בגדר תקנ"ח ולא הוי קנין דאורייתא. ועוד דכתב ה"ה דדוקא הגדול אינו יכול לחזור בו אבל הקטן יכול לחזור בו ולפי דברי קצוה"ח כיון שחל הקנין מהתורה מדוע יוכל הקטן לחזור בו. ואנא עבדא הכותב מוסיף עוד להקשות על דבריו דלפי דבריו דדעת אחרת מקנה ודין זכיה לאדם חד טעמא נינהו מה ענה על ראיתו של מהרי"ט ז"ל דודאי שונים הם זה מזה דזכין לאדם שלא בפניו הוא אפי' בקטן בן יומו כדמוכח בההיא דב"ב (קנא) ואילו דעת אחרת מקנה לא מהני אלא משיגיע לעונת הפעוטות [ואפשר דקצה"ח פליג ע"ז וס"ל דדעת אחרת מקנה מהני אפי' מן יומו ודלא כמהרי"ט].

וביאר בכתב סופר ביאור הפוך מקצה"ח וחרף מאוד, והוא דמהתורה כיון שהקטן אינו מקנה ולעולם יכול הוא לחזור בו לכך אין זה חוב בשבילו לקנות בדרך מקח וממכר כיון שגם אם הוא טועה וקונה קרקע זיבורית במחיר גבוה ומכיון שהוא קטן אינו מבחין בכך, מ"מ הנה כיון שלעולם יכול לחזור בו נמצא שאין לו שום חוב בזה וזכין לאדם שלא בפניו, ולכך בקרקעות דשבויה רבנן אדינא דאורייתא דהקטן יכול לחזור בו קנה הקטן הקרקע קנין גמור כיון דזכות היא לו ואין לו חוב שלעולם יכול לחזור בו, ולכן המוכר לא יכול לחזור בו דהוא

מצאתיו כי כל הרבנים הנזכרים מלבד הסתירות על דבריהם שכבר הקשו הם עצמם זה על זה הנה בחרו ללכת בדרך פלפול אשר אם יש לנו דרך ישירה שיבור לו האדם בפירוש הסוגיא למה זה יבחר ללכת בארוחות עקלקלות שהן דרך קצרה וארוכה. ובאמת שנראה לי פשט אחר בכ"ז אחר ההשתחויה אפיים ארצה בפני רבותינו הנזכרים והוא בהקדים שתי הקדמות קצרות ונחוצות. הקדמה ראשונה היא כמה דקדוקים בלשון הרמב"ם (בפכ"ט ה"א): קטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע וכו' – האי חזקה בקרקע מאי עבדייתה, הא כיון שנתן דמים קרקע נקנית בכסף כדתנן בפ"ק דקדושין (כו.). עוד בהמשך דבריו: אע"פ שאין ממכרו בקרקע כלום וכו' משמע מלשונם שבאמת אין קניינו כלום ואף על פי כן אין מוציאין אותו מהקרקע, ומלבד שזה קשה על כל פרושי רבותינו הנזכרים שיישבו בדבריהם דהוי קניינו מהתורה ומהרמב"ם משמע שאין ממכרו כלום, הנה זה צריך ביאור איך אין זה סותר למה שכתב בסוף דבריו דזכין לאדם שלא בפניו וכו' אלמא דשפיר מהני מעשיו לקנות. ועוד לפי כל התירוצים הנ"ל יש חילוק בין יותר מבר שית לפחות מבר שית, והנה הרמב"ם ז"ל לא בא בלשונו לחלק בכך. ודקדוק אחרון במה שכתב הרמב"ם עוד: וזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו, והא דכתב אין חבין לו וכו' היא שפת יתר כדהעיר נמי בכת"ס ויישבה עפ"י שיטתו עיי"ש.

ולישב דקדוקים אלו אקדים הקדמה שניה והיא שיש מחלוקת יסודית בראשונים בביאור זכין לאדם שלא בפניו, דתנן (גיטין ג.) האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, ועיי"ש פי' רש"י, והנה

כבר הקנה הקרקע והוי קנין אם ירצה הקטן לכשיגדיל למפרע. אבל במטלטלין כיון שתיקנו רבנן משום כדי חייו שלא יוכל הקטן לחזור בו נמצאת קנייתו חוב לו דאפשר שטועה הוא בשיקול הדעת לפום קטנותיה וכיון שכן הא אין חבין לאדם אלא בפניו ונמצא שאינו קונה קנין גמור ורק תקנת חכמים היא שיקנה אף שחוב הוא לו. מה שא"כ מתנה דלעולם זכות היא לו, דבקטן לית ביה עניינא דשונא מתנות יחיה, לכך נשאר הדין דזכין לאדם שלא בפניו וקונה קנין גמור מהתורה. וכתב ע"ז הכת"ס דהנה מ"מ אחר שכבר נתן הקטן המעות וקנה כיון דתיקנו רבנן דאינו יכול לחזור בו מעתה ניחא ליה על כל פנים לזכות בהני מטלטלין שקנה כי היכי דעל כל פנים לא יפסיד ונמצא שזכות היא לו מעתה לקנות והוי קניינו מדאורייתא ולא מצי לאקנויי.

ובסוף דבריו מסיק דבנדון דידן הנה אם קנה האתרוג לעצמו באמת מאחר שקנה מעתה זכות היא לו לקנות ולצאת יד"ח מהתורה, אבל אם קנה כדי לסחור בהם הנה אם יקנה מהתורה חוב הוא לו שלא יוכל למכרם לאחרים לצאת ידי חובתם דלא מצי לאקנויי לדעת הרמב"ם, וכיון שכן דחוב הוא לו ממילא לא קני אלא מדרבנן ושפיר מצי לאקנויי. עד כאן ת"ד, והוה פלפול חריף עד מאוד, וטבא חדא בפלפולא חריפתא ממלי צני קרי, וקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

תמיהה על דברי הרמב"ם, ובגדר זכין לאדם אם הוא קנין גמור

(ז) ואנכי הצעיר, מכל אשר בעיר, משול לצאן ובעיר, חפשתי את שאהבה נפשי ליישב דברי הרמב"ם וה"ה בדברים פשוטים, חפשתי ולא

למימרא דזכה הקטן בקרקע דהרמב"ם סובר דזכין היינו רק שאין יכול המזכה לחזור בו אבל הוא אינו קונה עד שיעשה קניין והיינו כשיגדל.

ובזה יש ליישב מה שדקדקנו שכתב הרמב"ם והחזיק בקרקע דאם עדיין לא החזיק בה כיון שלא עשה כלום ממילא לא חבנו לו בכלום, אבל אחר שהחזיק בקרקע ואנו באין לחוב ולהוציאו אף שבאמת אין קניינו בקרקע כלום, וגם מטעם זכייה שלא בפניו לא מהני ליה לקנות לשיטת הרי"ף והרמב"ם כדאמרו מ"מ הא אין חבין לאדם אלא בפניו ולא נוכל להוציאו עד שיגדל.

ובזה יתיישב עוד מה שלא חילק הרמב"ם בדין זה בין קטן פחות מבר שית ליותר מבר שית, ולפי כל דברי המפרשים שהבאנו לעיל הא לא מיירי הרמב"ם אלא בבר שית ומעלה והיה לו לחלק בזה. ולפי דברינו נחא דלעולם בקרקע אין מעשיו כלום ולעולם אם החזיק אי אפשר לחובו ולהוציאו בין יותר מבר שית בין פחות מכך.

ישוב קושית האחרונים על ה"ה דמעיקראל"ק

(ח ומה) שכתב ה"ה ראייה מהא דנשיא אחד וכו' הנה ודאי על כרחך לא נתכון לומר דמהתם יליף לה הרמב"ם שהרי הוא עצמו כתב בריש דבריו: מבואר בגמ' שמי שמקנה קרקע לקטן שקנה והכי משמע לכאורה פ' האיש מקדש וכו', הרי שקדם ואמר דבגמ' מיירי בדעת אחרת, ואח"כ כתב: וכבר כתבתי (בה"א) שיש סוברים דאפי' מדאורייתא יש להם זכייה כשדעת אחרת מקנה עכ"ל, ר"ל וא"כ זהו דין פשוט ולא הוצרך הרמב"ם לאמרו, וסיים: ומה שחידש המחבר הוא שאפי' במקח שהרי אין מקחו מקח עכ"ל, הרי מפורש בדבריו שהרמב"ם חידש יתר על

לעיל (ט) פירש רש"י אהאי מתני' זו"ל: ואפי' רבנן דאמרי (יא) שחורוי עבדים זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר מיהו מוודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר וכיון דמית קדים תו לא הוי שחרוריה שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין. והתוס' שם חלקו על רש"י וס"ל דמשעה שזכה בגט מדין זכין לאדם שלא בפניו ה"נ זכה בגט, ורש"י בעצמו חזר בו בפירושו על המשנה (יג). אבל דעת הרי"ף שם (ה. מדפה"ר) כדעת רש"י קודם שחזר בו שכתב: דלחזרה הוא דזכין לו לעבד אבל למיפק לחירות לא נפיק עד דמטא גיטא לידיה, ואשכחן זכייה כה"ג כדאמר' לק' (יד) הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר עכ"ל. והרא"ש (שם סימן י"ג) ס"ל כהתוס'. והרמב"ם ז"ל (פ"ו מהל' עבדים ה"א) ס"ל כדעת הרי"ף, שכתב שאינו יכול לחזור בו ולא יצא העבד לחרות עד שיגיע הגט לידו.

ולפי זה נמצא שלדעת רש"י אחר שחזר בו ולדעת התוס' ביאור 'זכין לאדם שלא בפניו' הוא קניין גמור וזכה בו אותו שזיכו לו אף קודם שהגיע לידו, אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם ביאורו הוא שרק הופקע הדבר מהמקנה לענין שלא יוכל לחזור בו, אבל הזוכה לא קנה עד שיגיע לידו.

ולפי זה יש לישב דברי הרמב"ם דידן בפשטות דלעולם ס"ל דקניין הקטן בדרך מקח וממכר מבר שית אינה אלא מדרבנן ודוקא במתנה הוי דעת אחרת ובקרקע באמת לא קנה כלל, אלא דס"ל להרמב"ם דמ"כיון שכבר תפס הקטן את הקרקע ואנו באים להוציאו ממנה ולעביד ביה דינא הא אין חבין לאדם אלא בפניו, אבל לאו

בקניית הקטן דרך מו"מ שיוכל להקנות אם הגיע לעונת הפעוטות, ומ"ש קצה"ח דלדעת הרמב"ם לא יוכל להקנות כבר דחה הכת"ס את דבריו והסיק שאם קנה כדי לסחור בד' מינים ודאי מהני, ולפי פירושנו שמיישב את כל הדקדוקים, אפי' בשקנה לעצמו לצאת בו יד"ח יוכל למכרו, וכשנצרך לזה את דעת הר"ן המובא בדעה בתרא בשו"ע ודאי שנוכל לברך על הדסים האלו בשופי, וכל שכן לדעת האליה רבה שגם מרן ס"ל הכי דלא פליגי הרמב"ם והר"ן. כן נראה לע"ד, וצור ישראל ימנענו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו אכ"ר.

מה שכתוב בגמרא, ותם לריק כחם ויגיעם של המחברים הנזכרים ליישב דברי ה"ה אחר שהוא בעצמו כותב שהרמב"ם חידש יתר על הגמ'. ועפ"י דברינו נמי יובן מה שכ' עוד ה"ה שהקטן יכול לחזור בו ואין המוכר יכול לחזור בו, והיינו טעמא דכיון דבדין זכיה עסקינן א"כ עדיין לא קנה הקטן וכדין גט לעבד שלא קנה עד שיגיע לידו, זה הנ"ל בפירוש שמעתתא דידן על פשוטו בלי כחל וסרק.

מסקנא דדינא

(ט ומעתה) הכרעת דינו לע"ד היא דפשטא דדברי ה"ה והלח"מ הוא דאפי' להרמב"ם מהני

הרב עמיאל ארבה שליט"א מטה משה רמות א'

בטעם פטור נשים ממצות סוכה

למשה מסיני, ובקידושין מבואר מריהטת הסוגיא דילפינן מדכתיב האזרח למעוטי נשים. אבל הא ודאי לא סגי בטעמא דמ"ע שהזמן גרמא לפוטרים, וא"כ דברי הט"ז הם דלא כמסקנת הסוגיות.

(ב) וביישוב דבריו ראה במשב"ז (שם) שכתב, דאי נימא דנשים פטורות מסוכה מהללמ"ס, מנ"ל דעבדים פטורים, דהא אין דנין קל וחומר מהלכה, וה"ה כל י"ג מדות אין דנין, ואף גזירה שוה לה לה מאשה, משא"כ אי הללמ"ס מגלה דפירושא דקרא דלא תימא תשבו כתדור, או דלא נילף גזירה שוה ט"ו מפסח, תו הוה מפורש בקרא, בהא דהוקשה כל התורה לתפילין, ויליף עבדים בגזירה שוה מאשה.

שו"ר כי עמד ע"ד הט"ז הללו בס' תפארת בחורים (סוכה שם), ובס' ויחי יעקב (שם הנדמ"ח באוצר גאוני ספרד לסוכה), ושם ישבו ממש כמש"כ הפמ"ג, ושם הביא משם ס' הליכות עולם (ש"ד פ"ב אות י"ג), שכבר כתב בפשיטות כן דה"ה לכל י"ג מידות דאין דנין הלכה. ע"ש. ובאמת שכבר כ"כ רש"י (שבת קלב. ד"ה עקיבא) להדיא, דלא ניתנה תורה שבע"פ לדרש ב"ג מידות. ע"ע.

(ג) אולם יש להקשות על תירוץ זה, לפמש"כ הצל"ח (פסחים פא.) גבי טומאת התהום דילפינן

יישוב דעת הט"ז דפטורות משום הזמן גרמא (א) בקידושין (לה) פרכינן, והרי סוכה, דמצות עשה שהזמן גרמא, דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, טעמא דכתב רחמנא האזרח להוציא את הנשים, הא לאו הכי נשים חייבות. ומשני אביי, איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב בסוכות תשבו, תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו. ורבי אמה, איצטריך סד"א נילף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות, צריכא. ובסוכה (כח.) שקיל וטרי הגמ' בהכי, אלא ששם (בע"ב) אסקי דטעמא דפטרי נשים מסוכה הוא מהלכתא, ולא ילפינן מה' דהאזרח, דאדרבה משמעו "לרבות את הנשים", כדדרשינן לענין תוספת עיניו ביוה"כ. ע"ש.

והנה כתב הט"ז (או"ח סימן תר"מ סק"א) טעם דברי השלחן ערוך (שם ס"א) שכ', נשים עבדים וקטנים פטורים מן הסוכה וכו', דהוא משום דהו"ל מ"ע שהז"ג ונשים פטורות. וכן העתיק טעם זה המשנ"ב (שם סק"א) בסתמא, והוסיף דעבד דינו כאשה.

וצ"ע, דהא מדברי הגמ' בסוכה שם מבואר דהא דנשים פטורות מסוכה ילפינן מהלכה

הראשון חובה מכאן ואילך רשות, כיון דילפינן לדבר המפורש בכתוב בסוכות מפסח, ס"ל דשוב הוה ס"ד למילף נמי לדבר שאינו מפורש אלא מהלכתא, פסח מסוכות. ועוד דלר"א דס"ל דמכשירי מצוה דוחין את השבת, יליף מכשירי מצוה ממכשירי סוכה, כדאיתא בשבת (קלא:).

(ה) ולענ"ד יש ליישב עוד את דברי הט"ז על דרך מש"כ הפמ"ג, ובאופן אחר, דלא הוה ילפינן עבדים מאשה אי לאו טעמא דהז"ג, עפ"י מש"כ המשל"מ (הל' מלכים פ"י ה"ז), דלא הוה ילפינן לה לה מאשה אלא במ"ע שהז"ג שהנשים פטורות, אבל במ"ע שאין הז"ג כגון פו"ר דמדינא היו נשים צריכות להיות חייבות, אלא שנתמעטו מגזה"כ, לא ילפינן בכה"ג גז"ש, ולהכי ס"ל להתוס' (תגינה ב: ד"ה לא תהוה) דעבדים חייבים בפו"ר. ושוב הוקשה להמשל"מ על דבריו, מהא דתנן (מנחות צג.) הכל סומכים חוץ מעבד ואשה, והלא פטור נשים בסמיכה הוא מגזה"כ הוא, כדילפינן (קידושין לו.) בני ישראל וסמך, ולא בנות ישראל. וניחא ליה עפ"י מש"כ התוס' (קידושין שם ד"ה הקבלות) להקשות, ל"ל קרא למעוטי נשים תיפו"ל דהו"ל מ"ע שהז"ג, ותיצו התוס', דסד"א משום דכתיב וסמך ושחט, איתקיש סמיכה לשחיטה שהיא כשרה בנשים, להכי אצטריך למעוטי. וא"כ לעולם עיקר טעם הפטור הוא משום שהז"ג, אלא אצטריך קרא כדי שלא תדחה טעם זה. ע"ש. וראה בשער המלך (הל' מילה פ"א ה"א) מש"כ לדון עפ"י הדברים האלו, ובמק"א הארכתי בס"ד.

הרי מפורש יוצא מדברי המשל"מ, דכל מה דנשים פטורות מגזה"כ, אף אם היא מ"ע שהז"ג, לא ילפינן מינה לעבד, וא"כ ה"נ אי נימא דפטורות מהלכתא, או מקרא דהאזרח

בגז"ש דמועדו מועדו מפסח, אף על גב דהוויא הלכה. וכ' שזה שנים רבות שנתקשה מזה על פרש"י דשבת הנ"ל, דס"ל דלא ילפינן גז"ש מהלכה. ושוב כתב אליו קושיא זו אחד מחכמי הספרדים. וכ' ליישב דהא דאין דנין י"ג מדות מהלכה, היינו אם אין דנין אלא דבר זה, אבל כאן בגז"ש דמועדו ילפינן מינה גוף הדין שהתמיד דוחה טומאה, וכן ילפינן דפסח דוחה שבת, כיון דילפינן דבר המפורש בכתוב, ילפינן נמי אף דבר שהוא הלכה. וכה"ג אמרינן גבי קדשים בזבחים (נז.). וכ"כ מהר"ש אלגאזי בס' גופי הלכות (כלל י"ג) ליישב הסוגיא דמכות (יא.), דס"ל לחד מ"ד לפסול ס"ת שתפרו בפשתן מהיקש דכל התורה לתפילין, והתם הללמ"ס הוא, ולהאמור ניחא, דהואיל והוקשו כבר לענין המותר בפיק, ואין היקש למחצה, הוקשו נמי לענין הך הללמ"ס. וכ"כ ליישב במשמרות כהונה (פסחים שם) עפ"י ד הגופי הלכות. והרש"ש (פסחים שם) יישב בזה ג"כ הסוגיא במכות. וראה בשו"ת יביע אומר (ח"א חיו"ד סי' כ' אות ג'). וא"כ ה"נ הכא, מאחר וילפינן כבר מגז"ש דלה לה לחייב עבד במ"ע שאין הז"ג כאשה, בדברים המפורשים, ממילא ילפינן נמי לענין הלכה מהך גז"ש. וצ"ע.

(ד) וביסוד זה שכתבו האחרונים יש ליישב מש"כ המהר"י טייב בערך השלחן (סימן תר"מ אות א'), דאף אי ילפינן לפטור נשים מסוכה מהלכתא, אי לאו דרשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ וכו' לחייב נשים במצה, הוה ילפינן ט"ו ט"ו מסוכות לפטור נשים, ע"ש מה שפלפל בדברי הרא"ם. ותמוה הא מאחר ומסקינן בסוכה דפטרי נשים מסוכה מהלכתא, שוב לא ילפינן גז"ש מהלכה. אך למשנ"ת ניחא, דהא ילפינן כבר בסוכה (כו.) מגז"ש דט"ו ט"ו דסוכה מחג המצות דלילה

הרב רפאל ברוך פרץ שליט"א מנין בני הישיבות שע"י קהילת שערי דעת קרית יובל

דין עוזן בידו להתיר המשך הטלטול

או מקומו מותר לו להמשיך ולטול עד מקום שרצה, והוסיף בזה המג"א שאף אם הגיע בידו בשכחה שלא היה בהתר מותר, ויש לברר מה מקור דין זה, בשו"ע וכן מה מקור המג"א שגם בהגיע לידו באסור.

ויש כאן ה' נדונים שיש לדון בהם:

א. באיזה מוקצה הותר לטלטל כאשר הגיע לידו.

ב. מה דעת הפוסקים בשכח ונטלו וכן בטל במזיד והמקורות לזה.

ג. להיכן הותר לטלטל [מחדר לחדר וכן באותו החדר כמה הותר].

ד. לאיזה צורך- היינו אם גם שלא לצורך כלל מותר.

ה. אם מותר להעביר מיד ליד וכן לתנו לחברו.

מקור ההתר לטלטל אחר שהגיע לידו

בב"י כאן ציין לתו' בביצה דף ג' וכן לר"ן שם, והתו' שם הוכיחו מהברייתא שכתוב שמותר לכפות כלי על גבי ביצה בשבת אף אם לר' יצחק סובר שאין כלי נטל אלא לצורך דבר המותר וקשה מהך ברייתא שהרי הביצה מוקצה וע"כ שמיייר בצריך למקומו וכיון שצריך למקומו "מותר להוליכו אפי' בחדרו אם ירצה" שהרי כאן מותר להניחו על גבי הביצה כיון שצריך למקומו ע"כ התו', והר"ן כתב שם גם כדברי התו' רק שכתב

שו"ע סעיף ג' כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו, ואם נשתמש לאיסור בבין השמשות כגון נר שהודלק ע"ל סי' רע"ט, בין לצורך גופו כגון קורטם של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים, קורדם לחתוך בו דבילה; בין לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו לטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה; אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור. הגה: כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנד, שרי. ולכן מותר ליגע במנורה שבבית הכנסת שגורות דולקות עליו, או בתנור שדולק בו אש. וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על דבר מוקצה (מרדכי פ' כל הכלים וריש ביצה ורבינו ירוחם ח"ג והמגיד פכ"ה ות"ה סי' ס"ז וכל בו סוף דיני שבת). וכן מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח, דלא הוי טלטול אלא כלאחר יד, ולא מיקרי טלטול (תשובת מהרי"ל).

לשון השו"ע "מותר לטול משם ולהניחו בכל מקום שירצה" וכתב במג"א וז"ל "דכיון שהוא בידו רשאי לטלטלו יותר ונ"ל דאפי' שכח ונטלה בידו רשאי לטלטלו יותר ועיין מה שכתבתי סי' רס"ו סעיף י"ב" עכ"ל, המבואר בדין זה שכאשר נטל כלי שמלאכתו לאסור אף שאין לטלו אלא לצורך גופו ומקומו מ"מ כאשר נטל לצורך גופו

וכמו שיתבאר בסמוך לדעת הלבוש, ואל"ה היו חייבות בסוכה, תו לא ילפינן מינה לעבד, ובע"כ דפרושי קמפרש דפטורות משום מ"ע שהז"ג, וכמש"כ התוס' לענין סמיכה.

דעת הלבוש דפטורות מהאזרח והזמן גרמא

ו והנה הלבוש שם כ', דנשים פטורות מה' דהאזרח וכו', ועוד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, וכי תימא א"כ האזרח למה לי, צריכא, דלא תימא נילף ט"ו ט"ו מפסח, מה פסח נשים חייבות במצות הכי נמי חייבות בסוכה, קמ"ל. ע"כ. והאלהיה רבה הקשה על דבריו אלו, דהא בסוכה (שם) ילפינן מהלכתא.

והפמ"ג (משב"ז שם) יישבו ג' כ', דאיכא למימר דלאביי ילפינן מהלכתא, דאי מקרא דהאזרח ס"ד דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות ונשים חייבות באכילת לילה הראשון, מה שאין כן לרבא י"ל באמת סוכה מקרא, כמו שכתבתי בסימן תרל"ט (אשל אברהם סק"ח), [אולם שוב העיר הפמ"ג כאן במוסגר, כי בגמרא סוכה שם, והשתא דאמרת, קצת לא משמע כן. ע"כ. ויש להעיר עוד, דהא מסקינן שם דקרא דהאזרח ביוה"כ "לרבות נשים" לתוספת יוה"כ. אולם זה י"ל, דסיומי מילתא דאביי הוא, ולרבא באמת האזרח למעוטי, ותוספת יוה"כ מהלכתא]. ורבינו דה"א [דהאזרח] י"ל גם כן אין דנין גזירה שוה לעבדים באולי, כי הי"ג מדות נתנו לדרוש אמפורש, לכך כתב דה"א למעט נשים, כאלו פירש דהקישא דמצות עשה שהזמן גרמא נשאר במקומו. עכ"ד.

דברי הרמב"ם דפטורות מפירוש ההלכות

ז ויש להראות ללשון הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, דאחר שכתב שנתנו פירוש המצוות כולם מסיני, כ' ז"ל: והנה לך משל, שהקב"ה אמר למשה בסוכות תשבו שבעת ימים, אח"כ הודיע שהסוכה הזאת חובה על הזכרים לא על הנקבות וכו', והודיע שהאכילה והשתיה והשינה בה כל שבעה חובה וכו', וכאשר בא הנביא ע"ה נתנה לו המצוה הזאת ופירשה, וכן התרי"ג מצוות הם ופירושם, המצוות בכתב, והפירוש על פה. עכ"ל.

ומדברי רבינו הרמב"ם כאן לכאורה נראה, כי נשים פטורות מסוכה מהללמ"ס. אמנם להלן שם ביאר הרמב"ם את החילוק שבין הללמ"ס לפירוש ההלכות מסיני, ותורף דבריו שם, דפירוש ההלכות הניתן מסיני ניתן לדרוש את הפירוש גם בדרכי המידות והאסמכתות וההוראות והרמזים המונחים במקרא, ע"ש שהביא ראיה מדין לקיחת האתרוג אשר למדוהו חכמים ממדרש פרי עץ הדר, אך הללמ"ס אין לה רמז במקרא ואין לה אסמכתא, וא"א לדרושה באיזה מידה, היא הנאמר בה הללמ"ס.

לפיי"ז נמצא, דמה שהביא לעיל פטור נשים מסוכה עם פירוש ההלכות מסיני, ש"מ דלאו הללמ"ס הוא. גם כשמנה הרמב"ם להלן שם את ההלכות שנאמר בהם הללמ"ס, לא מנה את זו עמה. ובאמת שבדברי הגמ' בסוכה שם לא נאמר שהוא הלכה למשה מסיני, אלא "הלכתא" בסתם. אך רש"י שם (ע"א ד"ה אמר רבה) פ"י שהוא הלכה למשה מסיני.

"לאיזה מקום שירצה" (ויש כאן שינוי לשון מתו' אף שאפשר שאין נפק"מ מ"מ לקמן נבאר בע"ה שיתכן שיש כאן מח') וכן הועתק בהג"א שם אלא שיש שינוי לשון שבתו' כתבו ש"מותר להוליכו בחדרו" ובהג"א כתב "לחדרו" ואפשר שאין כאן אלא לשונות אך לקמן נבאר שיש כאן מח'.

ובבאור הגר"א כאן גם הביא המקור מדברי ר' יצחק בגמ' מג: שהקשו הקו' הנ"ל שהרי אין כלי נטל וכו' ותי' בצריך למקומו וכמו שהוכיחו התו' לעיל, וכן מהגמ' בדף קכ"ד. שהגמ' שאלה לרבה אליבא דר"נ שאסור לטלטל אפי' דבר שמלאכתו להתר אלא בצריך לגופו א"כ "הני קערות היכי מטלטלינן [שהם כלי שמלאכתו להתר] וכאשר סיימו להשתמש אין התר לצורך גופו ותי' הגמ' שמותר מדין "גרף של רעי" ומבואר שמוציאו חוץ לביתו כמו גרף של רעי, ובכ"ז לא הוקשה אלא לרבה שם ולא לרבה שהתיר לצורך מקומו ולכאור' הרי משמע שמוציא מכל הבית כמו בכל "גרף" וא"כ אין מסלקו לפי רבא וע"כ שמותר כיון שהגיע בידו בהתר מוציא הכלי מהבית.

עוד הובא באחרונים ראייה מדברי הירושלמי סוכה פ"ג שכתוב שם שאם יש לו לולב בידו מותר לו להוליכו אתו ואם קורא בתורה או נושא כפיו נותנו לחברו אבל אם הניחו על גבי הארץ אסור שוב לטלו ומבואר שם שאחרי שהשתמש וקיים מצוותו הרי הוא מוקצה שהרי אם הניחו על גבי הקרקע אסור לטלו ובכ"ז אם עדיין בידו מותר להמשיך ולטלטלו [ומבואר שם עוד שגם מותר ליתן לחברו ויבואר לקמן בע"ה] ומבואר מהירושלמי הנ"ל שגם במוקצה מחמת גופו כמו לולב שלכאור' אחר מצוותו הוא אסור מחמת גופו.

אמנם יש גמ' שמשמע שאסור לטלטל לאחר שנשתמש שהגמ' בדף לה: דנה בעניין שופר וחצוצרות אם מותרים בטלטול, והגמ' שם הביאה שדרכם היה שהיה תוקע בערב שבת להבדיל העם ממלאכה ולהודיע על כניסת שבת, והגמ' שם דנה אם מותר להדליק נרות אחר התקיעות ור' יוסי בר חנינא אמר שמותר שהרי נתנו שעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו ודחתה הגמ' שאין ראייה משום שהיה לו מקום בראש גגו [היינו המקום ששם תוקע] ששם מניח השופר לפי שאין מט' לא את השופר ולא את החצוצרות עיי"ש עד סוף הסוגיא ולכאור' מבואר כאן שאף שהשופר הגיע לידו בהתר גמור [שהרי עדיין לא שבת] מ"מ אין התר להמשיך ולטלטלו.

דברי הפוסקים מכח הראיות הנ"ל ואם יש חלוק במיני המוקצה

כמו שהבאנו התו' והר"ן בביצה כתבו שמותר לטלטל כאשר נטלו בהתר לצורך מקומו, ובאגודה (ביצה פרק א' סימן ה') הוסיף חדוש שגם אם שכח מעות [ולא נטל בהתר] מותר ח"ל ומכאן מתירין לאדם ששכח כיסו עליו בערב שבת והוא בביתו יכול לילך לחדרו מקום המוצנע ויתירנו שם עם חגורו עכ"ל, ודבריו הובאו בב"י בסוף סי' ש"ט, וברמ"א בסי' רס"ו פסק כן לדינא שאם שכח מותר לו להביאו לחדרו.

ומבואר בדבריו שאין חלוק בין כלי שמלאכתו להתר המבואר בגמ' שאם נטלו בהתר מותר להוציאו גם למ"ד שאין התר במלאכתו להתר אלא לצורך, וכן בכלי שמלאכתו להתר לפי ר' יצחק שאינו נטל אלא לצורך דבר הנטל, לבין מוקצה מחמת גופו שבכל גווני מותר.

ובמג"א בסי' רס"ו הקשה שהרי בגמ' בשבת לעניין שופר מבואר שאין התר לטלטל אף שהגיע לידו שהרי תקע לפני שהגיע שבת, וכתב ש"עדיף שלא יבוא לידי כך" ומבואר שאם יכול יש להמנע מהתר זה ולכך שם היה מונח בראש הגג ולא הביאו לביתו אף שמעקר הדין היה מותר, ובבאור הגר"א שם חלק שיש לחלק בין בא לידו בהתר לבין בא לידו באסור וראייתו מהגמ' שהביא המג"א ששם מבואר שלא התירו לו להביאו לביתו וע"כ שהחלוק שכיון שלא הגיע לידו ב"התר" אסור והיינו משום שעדיין לא הגיע שבת לא שייך שיחשב שהגיע לידו בידו בהתר, והביא עוד ראייה מתוספתא סוף סוכה שמבואר שם שאשה שמדליקה נרות משלחת הפתילה מידה בקבלת שבת^א, והיינו שאף שהגיע לידה מ"מ אסור לה להמשיך ולהחזיק את הנר אלא חייבת להשליך מידה, ובאור כוונתו הוא שכל שהגיע לידו בערב שבת לא חשיב הגיע לידו בהתר כיון שאין כאן התר בשבת אלא שלא הגיע זמן האסור כלל ושאינו מהתר של כלי בשבת לצורך מקומו שאז מותר גם להמשיך ולטלטלו.

ובפרי מגדים שם כתב לישב קושיית המג"א שיש לחלק בין מוקצה שמלאכתו לאסור שהותר לצורך גופו ומקומו התירו לטלטל לכל מקום שירצה משא"כ מעות שלא הותר טלטולם, ומה שמותר מעות הוא משום "פסידא" התירו עכ"ד ובפשטות

כוונתו כדברי הגר"א שדווקא אם הגיע לידו בהתר משא"כ באתי לידיה בא', אמנם אפשר שכוונתו שהוא מוקצה יותר קל שהרי הותר לצורך גופו ומקומו אך לא נראה כך בלשון.

הפרי מגדים ציין לתוספת שבת (רס"ו כ"ט) וגם שם מבואר בדבריו שחלק כדברי הפרי מגדים אמנם משם מוכח שחלק בין מיני הכלים היינו שכלי שמלאכתו לאסור שיש לו התר מותר לטלטלו ועודן בידו אך מוקצה מחמת גופו אסור לטלטל בעודן בידו, וראייתו ממשמעות הגמ' ורש"י בדף קי"ז, שהגמ' דנה לעניין טלטול התיק של תפילין עם מעות להצילו מן הדלקה, והגמ' או' שאין להוכיח מכאן שמותר להביא תיק עם מעות בכדי להציל התפילין משום ש"אדהכי והכי לשדיניהו" ופי' רש"י נישדיניהו דרך ביאתו, והוכיח מכאן התו' ש"ש שלכאור' כאן הותר לו לקחת ולמה לא ימשיך לטלטלו אם התיק מוכח שבמוקצה מחמת גופו כגון מעות אין התר של עודן בידו, עכ"ד ומבואר בדבריו שעקר חלוקו הוא משום שבסוג המוקצה הזה לא התירו ולא משום שצריך שיגיע לידו בהתר, שהרי שם הותר לו לקחת התיק לצורך ההצלה [כמבואר שם שבגלל הפסד זמן שאולי האש תשרוף מותר לו לקחת, אלא שחייב בדרך לער כיון שאין זה מעכבו שבין כך הולך] וע"כ שהחלוק הוא שסוג מוקצה כזה חמור ולא הותר

א. ז"ל התוספתא שם "חזן הכנסת נוטל חצוצרות ועולה לגג גבוה שבעיר נטל לקרות מעבירין תבשיל מגבי כירה וטומנין לו מיחם ומדליקין לו את הנר גמר מלקרות אפי' מיחם בידו אין טומנו אלא מניחו בארץ אפי' נר בידו אין נותנו על גבי מנורה אלא מניחו על גבי הארץ". עכ"ל התוספתא ולהחולקים על הגר"א אולי הכוונה שגר בידו היינו שלא ידליק הנר דומיא דרישא.

ב. ויש לדון בראייתו שלכאור' יש לחלק היכא שטלטל דבר ועודן בידו אולי מותר להמשיך, לבין היכא שמעקרא כל ההתר היה רק מה שצריך לצורך הצלה וכיון שמעקרא לא הותר לו אלא לקחת התיק ולא המעות אלא שיטלטל מיד כאשר יהיה בידו אפשרות לא נימא שאח"כ יהיה מותר להמשיך שא"כ אין משמעות לאסור מעקרא שבסוף נתייר לו משום עודן בידו ואולי בכה"ג לא שייך ההתר של עודן בידו.

שם (ס"ק א') הביא מהמהרי"ל שאסור וכתב שצריך להסיר כל צרכי המילה המוקצים וכן המוהל לא ישוב לטלו אחר שזרק הסכין לארץ, והט"ז שם חלק שלא שייך בזה מוקצה לחצי שבת כיון שהיה מותר רק ליעוד שלשמו הותר היינו המילה, עיי"ש ראיותיו, וכתב שטעמו של רבנו ירוחם אינו משום שהוא מוקצה לחצי שבת אלא משום שאי לא נתר לו "ממנע ולא מהיל" והוא מהדברים שהתירו סופן משום תחלתו, וכתב שלכן אינו מותר אלא לטלטל בתוך אותו החדר עד שיגיע למקום המשוומר אך לא יותר משום שאין כאן התר בעצם אלא תקנה עכ"ל.

ובדבריו מבואר שבמילה הותר אף אם הניח לארץ ולא כתב מה הדין בעודן בידו.

ובבאור הגר"א שם האריך לחלוק על הרמ"א וכתב שם שאסור לטלטל הסכין לאחר המילה ואף שהותר בסי' ש"ח לטלטל אחר שהגיע לידו, היינו דווקא בדבר שאין מוקצה כמו כלי שמלאכתו לאסור שהותר לצורך גופו או לצורך מקומו ולא במוקצה מחמת גופו וז"ל שם דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה שמוותר לטלטל לצורך גופו ומקומו רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך דאפי' ר"ש דל"ל מוקצה כלל מודה בזה כמ"ש תוס' ספ"ב דשבת שם דאינו מחמת מוקצה וכמו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל בזה מותר כיון שמטלטל לצורך משא"כ במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו וברייתא דשם אוקמוה כר' נחמיה ובוזה מתורץ קושית תוס' שם ל"ה ב' ד"ה והתניא תימא כו' וליתא דאילו היה מותר לצורך גופו ומקומו היה מותר ג"כ להצניעו כנ"ל ו"ש בברייתא לפי שאין מטלטלין כו' ר"ל לגמרי כמ"ש תוס' שם ולפי' תוס' הוא מיותר אפי' היה מותר לטלטל כדברי ר"ש מ"מ

בזה עודן בידו, ומבואר עוד בדבריו חידוש שגם בטלטול מן הצד כמו בתיק הספר היה אסור לו, ולקמן יבואר אי"ה שיש מחלקים בזה.

ובאבן העוזר בסי' רס"ו הקשה על שיטת המג"א משופר בע"ש, כמו שהקשה המג"א עצמו, וכן הקשה שיש לחלק בין מוקצה גמור לכלי שמלאכתו לאסור והיינו שאף שבא לידו בהתר מנ"ל להתיר בזה, וכגון בפרי שיש בו גרעין שאף שבא לידו בהתר יהיה חייב לזרוק הגרעין ודקדק כן מהרמב"ם שכתב שבגרעינים זורקם לאחוריו, ודייק כן מהגמ' בדף קמז. שמבואר שם שרב אשי זריק להו בלישניה [היינו הגרעינים].

ולכן כתב שמוקצה גמור ודאי שאסור לטלטלו אף אם בא לידו בהתר וכל דברי האגודה הם דווקא בכיס שחשיב כבסיס לדבר האסור וכיון שמייירי בשוכח היינו ששכח המעות בתוך הארנק לא חשיב בסיס לדבר האסור ומותר לטלטלו בט' מן הצד אבל בלא"ה הוא אסור גמור ועיי"ש עוד מה שהוכיח כן מהגמ' בדף לה והקשה שם על דבריו שבב"י בסי' תנ"ז מבואר שמותר לט' החלה שהופרשה אחר ההפרשה אף שהוא מוקצה כיון שמייירי שם שאין כהן בעיר וזה מוקצה מחמת גופו, וכתב שכיון שראוי לכהן אם היה כאן לא גרע מכלי שמלאכתו לאסור עיי"ש.

וביו"ד בסי' רס"ו הלכות מילה כתב הרמ"א שמותר לטלטל האזמל לאחר המילה להצניעו בחדר המעורב אע"ג שאינו צריך לו משום שלא הוקצה בין השמשות מאחר שהיה צריך לו באותו שבת והוא מדברי רבנו ירוחם שהובא בב"י שמאחר שהיה צריך לשבת אין מוקצה לחצי שבת, והיינו שאף אם הטילו לארץ מותר לשוב ולטלטלו משום שאינו מוקצה שבבין השמשות היה ראוי, והט"ז

לאסור אינו מוקצה ולכן לא אסור אם בא לידו, ונפק"מ בין הדברים במקרה שבא לידו בהתר במוקצה מחמת גופו כמו בסכין של מילה יהיה מותר להמשיך להחזיק ולפי הגר"א ביו"ד אסור משום שאין התר במוקצה מחמת גופו, וכן להפך בכלי שמלאכתו לאסור שהגיע לידו באסור לפי הגר"א באו"ח יהיה אסור לטלו ולפי מה ששמע ביו"ד יתכן שיהיה מותר משום שאין זה מוקצה.

ובחזו"א בסי' מ"ט אות ח' וט' דן בדברי הגר"א שם וכתב שכוונת הגר"א לחלק בין מוקצה גמור למל' לאסור ולא משום שהגיע לידו בהתר להגיע לידו באסור והוכיח כן שהרי כשנטל מבעוד יום חשיב אתי לידיה בהתר והגר"א אסר בזה, וגם באיזמל של מילה הגיע לידו בהתר, וכתב שבכלי שמלאכתו לאסור אף אם נטלו באסור משום שצריך למקומו היינו מקום ידו וכיון שצריך למקומו שרי למקום שירצה ואף שאפשר בנעור מ"מ לא מצינו שיהיה חייב לנער אם היה צריך לצורך מקומו, וחלק על המ"ב שאסור לפי הגר"א באתי לידיה באסור, והקשה שהרי בערב שבת הוא התראו וע"כ שהחלוק הוא משום מוקצה גמור ולא מו' גמור.

אסור להצניע. ודלא כט"ז ומ"ש סופן משום תחלתו אינו ענין לכאן דלא אמרו אלא בשמחת י"ט ובירושלמי הנ"ל הניחו בארץ כו' ובי"ט מתירין להחזיר התריסין וליתן לפני הדורסן, עכ"ל.

ובאור דבריו דכלי שמלאכתו לאסור לא חשיב מוקצה ו"מוקצה" היינו רק מחמת גופו או חסרון כיס שהוא מוקצה גמור שאין בו התר טלטול משא"כ אם מצינו שהותר ע"כ אינו מוקצה ומה שאסור לטלטל מחמה לצל משום שלא הותר לטלטל בשבת רק לצורך ודומיא דכלי שמלא' להתר שלא הותר אלא לצורך אבל שלא לצורך כלל אסור, וע"כ שהגמ' שאסרה לטלטל השופר אחר שתקע כו' נחמיה שהרי לדין יהיה מותר להמשיך לטלטל כיון שהוא כלי שמלאכתו לאסור ושרי המשך טלטול, ובוזה ישב קושיית תו' שם והיינו שאם היה כלי שמלאכתו לאסור היה מותר להמשיך לטלטל משום "עודן בידו".

והנה בפשטות דברי הגר"א בסי' רס"ו באו"ח אינם כדברי הגר"א ביו"ד שבאו"ח כתב שדווקא בהגיע לידו בהתר לאפוקי שופר שלא חשיב הגיע בידו בהתר כיון שהוא היה בערב שבת ולא בהתר בשבת, ואלו ביו"ד כתב שכל ההתר הוא רק בסוג המוקצה, היינו שכלי שמלאכתו

א. ואפשר לבאר דבריו שאף שחלוק מלאכתו לאסור מכלי שמלאכתו להתר שבזה שרי אף מחמה לצל ובוזה אסור ורק מותר לצורך גופו ומקומו ולכא' א"כ הוא "מוקצה" ואפשר שמצד מוקצה היה שרי לטל' אלא שיש גזירה של חז"ל שלא לטל' בשבת אף בהתר אם אינו לצורך ובמלא' לאסור אסור מחמה לצל שהחמירו בו שמא יבוא לעשות מלאכה ולכן הותר רק באופנים מסוימים אך אינו משום דין "מוקצה" ודבר זה אולי כוונת הרמב"ם שידוע שכתב כמה טעמים בדין מוקצה ואחד מהם שלא יבוא לעשות מלאכה האסורה, והיינו שבכלי שמלאכתו לאסור יש טעם לאסור משום טעם עצמי והדברים ארוכים ואכ"מ.

ב. ובעקר דברי הגר"א יש להוסיף שבאמת בבבלי לא מצאנו התר של "עודן בידו" אלא במלאכתו להתר ויתכן שמזה למד הגר"א שאין להתיר אלא בכלים שאינם "מוקצה" דומיא דכלי שמלאכתו להתר שאין אסורים אלא מטעם אחר כגון אין כלי נטל אלא לצורך דבר הנטל, או למ"ד שמלאכתו להתר שאין התר שלא לצורך, שמעתי מאמרו, אלא שבירושלמי של לולב מבואר שמותר אף במוקצה מחמת גופו.

אמנם קשה לי על דבריו שהרי הגר"א הביא משל וכי מי שאכל שום וריחו נודף יאכל שוב, ומשל זה בא לומר שאם עשה חדא אסורא לא יעשה שוב עוד אסור, ולא שייך זה כלל לדין אם הוא מוקצה גמור או לאו גמור, וכן מה שחלק על המ"ב משום שערב שבת חשיב אתי לידיה בהתרא, יש לחלק שלא חשיב "התרא" משום שהוא לא התר של בשבת אלא שלא היה שבת עדיין וזה לא חשיב אתי לידיה בהתרא.

ובמג"א ס' של"א ס"ק ה' הביא דברי רבנו ירוחם שכתב שמותר לטלטל הסכין לאחר המילה בשבת ובאר שכוונתו בעודן בידו ולכן שרי להמשיך לטלטל אך אם הניח מידו אסור לטלטל והביא כן מעוד אחרונים, וחלק שם על אלו שהתירו לטלטל משום שאין מוקצה לחצי שבת והוכיח שלא שייך כן בכה"ג, והביא כן מהמב"ט שמותר להמשיך לטלטל כיון שעודן בידו.

ובא"ר הביא מדברי הירושלמי שהבאנו לעיל שמותר שאם הניח הלולב אסור לשוב וליטלו אך אם עודן בידו מותר וכן מותר לתת לחברו, ולמד מזה הא"ר שמותר לתת לאחר וגם זה נחשב לעודן בידו ולכן מוהל שע"כ חייב להניח הסכין בכדי לעשות פריעת המילה יתן לחברו ואז מותר לו לשוב ולטלו ממנו, וכתב לחדש עוד שאם יש חשש שיאבד מותר לו לטלו [ומסתמא כטעמו של הט"ז ביו"ד שהתירו סופן משום תחלתן] ואם הגיע בידו בהתר יכול להביאו לביתו כמבואר בס' ש"ח סעיף ג', והיינו שלמד מהדין כאן שיכול לטלו אפי' למקום רחוק כמו מבהכ"ס לביתו.

ובפרי מגדים שם כתב שאפשר לחלוק על ראייתו מן הירושלמי שדווקא האחר מוליכו לביתו אך הוא לא יוליכו לביתו ודן שם הפרי מגדים אם נתן

לאחר אם מותר לקחת ממנו שאולי דווקא אם לא היה לו ברירה כמו בלולב שכתוב בירושלמי שם שבא לקרות בתורה אך אם לא היה מוכרח אולי אסור, ודווקא שם שאין חבירו רוצה לקחת לביתו שרי אך בעניין אחר לא, והיינו שהעלה כאן צד שדווקא כשחבירו לא רוצה שרי ובלא"ה לא.

ובפרי מגדים בס' של"ט בא"א אות ה' הביא לעניין אם עשו חופה בערב שבת והשושבינים מחזיקים בידם הנרות אם שרי להמשיך ולהחזיק בהם כיון שעודן בידו, וכתב שצריך לסלק וליתן לעכו"ם שמוקצה התירו להמשיך בעודן בידו "ולא כל היום" וכל שאפשר לסלק מחויב כמו שופר בחזן הכנסת בראש גג, עכ"ד ולכא' כוונתו כדברי המג"א שכל שאפשר לו לסלק מחויב, ועכ"פ מבואר בדבריו שאף במוקצה מחמת גופו כמו נרות שרי אי לאו שהוא "כל היום", וכתב שם הפרי מגדים "ועיין תוספת שבת" ושם מבואר שדן בזה אם שרי לטלטל בכה"ג בגלל שעודן בידו כמבואר בס' שח' וכתב שלפי מה שחלק בס' רס"ו לחלק בין מוקצה מחמת גופו למלאכתו לאסור כיון שיש התר לצורך גופו ומקומו משא"כ בגופו, א"כ כאן כיון שיש שלהבת שמבואר שאסור לטלטלו, א"כ כאן יהיה אסור, ומבואר להדיא בדבריו שמדבר כאשר יש נרות דולקים, ובכ"ז הפרי מגדים נראה שהתיר אי לאו משום שאפשר לסלק ו"לא כל היום התירו", [וכתבתי את זה לאפוקי ממה שראיתי מביאים מספר משנה הלכות שרצה לדחוק שמיייר שהנרות מכובים ואין כאן אלא כלי שמלאכתו לאסור].

וקשה שלכא' כאן הפרי מגדים נראה שמתיר גם בכה"ג ולא כהתוספת שבת ובס' רס"ו כתב שיש לחלק בין כלי שמלאכתו לאסור למוקצה מחמת גופו, ועיין היטב שם בדבריו ואולי שם כתב כן רק

"שאפשר לחלק" ולא מסיק כן לדינא, או שנימא שכאן בא לומר שאף לפי המתיר מ"מ כאן לא יהיה מותר שלא כל היום התירו וצ"ע בדבריו.

ובפרי מגדים ביו"ד ס' צ"ט בשפ"ד ט' הביא את שיטת החק יעקב בס' תמ"ו לעניין חמץ בפסח שראוי ליחד מקום למורה שמיד שיורה לאסור יזרוק שם, והיינו שלא הותר לו לטלטל עוד אחר שהוא בידו ופשוט לו לאסור.

ומעתה נביא כמה מקומות שדנו בזה האחרונים [ובדעת המ"ב יבואר לקמן בע"ה בסתירת דבריו לכאן] הנה בס' תמ"ו דנו האחרונים לעניין חמץ בפסח שנפסק שם בשו"ע שאם נמצא חמץ בפסח ביו"ט יכפה עליו כלי ובאר הרמ"א שהרי אסור לטלטלו משום מוקצה, וכתב שם החק יעקב שראוי שלכל מורי הוראה יהיה תיבה או חדר שאם יבואו אליו עם שאלה מיד יזרוק שם ולא יטלטלו, ותמה על אלו שאינם מקפידים בזה יעו"ש.

ובאליה רבה שם כתב וז"ל ולענ"ד סמכין על מה שכתבתי סימן ש"ח ס"ק (ד') (ו) וסימן של"א ס"ק ה' דכל שמטלטל בהיתר בעודו בידו מחזירו למקום שירצה, ואף שמורה נוטלה מידו, מכל מקום כיון שעושה לראות ולהחזירו הוי כאילו עדיין ביד השואל. עיין סימן של"א ס"ק ה' גבי סכין דמילה עוד היתר, גם ביארתי שם עוד טעם להיתר. אבל תקנתו שמורה יחזיקו אצלו, לא נהירא שיבא לידי חשד שמחמיץ המצה (כדי להחזיקו עכ"ל).

ומבואר בדברי האליה רבה שגם במוקצה מחמת גופו כגון חמץ בפסח שרי לטלטל אם הגיע לידו בהתר ואף אם הביא לרב שרי לטלו ממנו כיון שכל מה שהרב מחזיק הוא בשבילו, וכמבואר

ג. ושם דן אף אם נימא שאין כאן התר שיש שם כהנים וכדו'.

בדבריו שהבאנו לעיל שהתיר אף לתת לאחר מדברי הירושלמי בלולב.

ועיין שם בבית מאיר ומבואר בדבריו שחולק על דברי המג"א היכא שנטלו באסור ובשכח אסור להמשיך ולטלטל, והיינו שכל דברי רבנו ירוחם לעניין מילה הוא בנטלו בהתר, ולכן כתב שכאן בחמץ שאיגלאי מלתא שהוא חמץ א"כ חשיב נטלו באסור ואסור להמשיך ולטלו.

ומבואר בדבריו שאם הוברר שהיה מוקצה אסור להמשיך ולטלטל, ולא נימא שבמצאות היה מותר לו לטלטל כיון שלא ידע ומסתמא לא חשיב שעבר אסור דרבנן מ"מ לא חשיב הגיע לידו בהתר.

ובסימן תנ"ז לעניין חלה ביו"ט כתב ב"י ששרי לטלטל אחר שקרא שם גם כאשר אין כהן מכמה טעמים ואחד מהם כתב שמותר בגלל שכיון שבא לידו מותר לטלטל עד שניחנה כמו בדבר שצריך למקומו שמותר לטל' עד שיניח עכ"ד, ומבואר שגם במוקצה מחמת גופו התיר לטלטל בעודן בידו, ובזה לא שייך דחיית האבן העוזר על מה שהביא הב"י את דברי האגודה שהוא מדין טלטול מן הצד, שהרי התיר טלטול בידים.

ובמ"ב בס' תקפ"ו הביא את דברי המטה אפרים שכתב לעניין שופר שהוא מוקצה משום נולד אם עשאו עכו"ם ביו"ט, מ"מ אם אין לו שופר לתקוע מותר לו לתקוע בזה כדי לקיים המצווה דאו' וסומכים על השיטות שאין נולד ביו"ט, אך כל זה רק לתקיעות המח' מהתו' אך לא תקיעות של מנהג, מ"מ אם עדיין בידו יכול לתקוע הכל, ומבואר בדבריו שאף מוקצה של נולד שרי לטלטל כל שהוא בידו.

וברע"א בפירושו למשניות דמאי פרק ז' דן בדברי הירושלמי לעניין מפריש תרומה בשבת שמערב שבת אומר מה שאשייר יהיה קדוש והקשה הירושלמי איך מטל' הכוס הרי נמצא מטל' מוקצה כיון שהוא תר' טמאה ותי' שיש גם טהורה ועיי"ש עוד מה שהקשה על הר"ש והקשה על זה רע"א מה הנדון הרי כאן יש התר של "עודן בידו" כמבואר בשו"ע סימן שח' ואף לדברי האבן העזר של שרי במוקצה מחמת גופו הרי כאן אינו בסיס ויהיה ההתר כמו שיש התר במעות כיון שלא היה מוקצה בבין השמשות, וגם אין בסיס על כלי חברו, [ושם מייירי במתארח אצל ע"ה] וא"כ יהיה שרי לטל' לצורך מקומו וממלא יהיה מותר להמשיך בעודן בידו.

ועיי"ש בתפארת ישראל שדן בדברי רע"א וכתב שלא שייך עודן בידו בכה"ג כיון שדווקא אם הוא בידו משא"כ אם הוא עושה את זה למוקצה חשיב כאלו לוקח בידו המוקצה ובוזה לא שייך התר של עודן בידו, וכתב שראיה לזה מדין שופר של ערב שבת שכתב המג"א שלכתחילה יש להמנע מזה, ועיי"ש עוד מה שפלפל בזה ומה שכתב לו רע"א.

ועכ"פ מבואר בדבריו שאם נעשה מוקצה בידו אין בזה התר של עודן בידו כיון שנחשב כלוקח ולכאו' לפי דבריו פשוט שלא יהיה התר בנוטל במזיד וגם יש לדון לדבריו מה ההתר בשכח הרי גם זה חשיב כנוטל בידו, ולדבריו עקר ההתר בשוכח הוא שנחשב שלא לקח בידו, וגם יש לעיין במה שהביא ראיה לדבריו מהמג"א שלכתחילה צריך שלא יבוא לידי זה לכאו' הכוונה שאם היה אפשר לעשות מקום בראש גגו יעשה אך אין זה מכריח שאם הגיע לידו [ובעקב במקרה של המשנה שם שלא היה לו ברירה כיון שרק עכשיו מתארח אצל ע"ה] שיש לו לסלקו.

ועכ"פ מבואר בדברי רע"א ששיך התר אף כאשר המוקצה נהיה למפרע כגון במקרה שם שהיה מוקצה מעקרא כדי שלא יבוא לידי אסור אכילת טבלים.

ובחכמת שלמה כאן כתב שבמזיד לא שייך האי התרא של עודן בידו, וגם כתב שגם בנתנו לחברו מועיל ההתר הזה של בידו, והביא ראיה מהירושלמי הנזכר לדבריו והביא דברי התוספת שבת שאסור בזה וכתב שמוכח שלא כדבריו וכתב שאולי כל דבריו הם רק במזיד ולא בשוגג והיינו שבמזיד אסור לתת לחברו אבל בשוגג שרי.

ובסימן ש"ח סעיף ל"ה מבואר במגן אברהם לעניין גרף של רעי שהותר להוציאו מהבית ולא להחזירו [אלא א"כ נתן שם מים] וכתב שם שאם עודן בידו שרי כמבואר בסעיף ג', ועיין באליה רבה שהקשה שלפי דברי המג"א קשה אמאי כתוב שבגרף של רעי התירו 'סופן משום תחלתן' היינו ששם מבואר שהתירו להחזיר הגרף לתוך הבית עם שם בתוכו מים ואע"ג שלא התירו ככר או תנוק אלא למת בלבד מ"מ כאן שרי שאם לא יתירו לו להחזיר לא יוציא, והקשה שלפי המג"א יכול להוציא ולשפוך ובעודן בידו להחזיר, וסיים "ואפשר שבכזה מוקצה לא התירו" היינו שגרף הוא יותר חמור.

ובפרי מגדים ישב הקושיא וכתב וי"ל "דישכח ויעמוד" היינו שאם יעמוד לא יהיה התר של עודן בידו ולכן צריך להגיע להתר של סופן משום תחילתן, ומבואר בדבריו חדוש גדול שכל התר של עודן בידו היינו רק במהלך ולא בעומד, וקשה קצת מדברי הירושלמי של לולב שמשמע שרק בהניחם לארץ יהיה אסור ולפי"ד יהיה אסור אפי' בעומד וצ"ע, ואולי דווקא בעומד שאין לו

עוד רצון להמשיך להחזיק אך אם יש לו עניין שיהיה בידו שרי וצ"ע.

ובשו"ע הרב בסי"ש"א בקונטרס אחרון אות י' כתב שמוכח מדברי הראשונים שיש חלוקה בין הליכה רצופה שמוותר לטלטל בשבת כיון שעודן בידו לבין מקרה שעומד לפוש כל ד' אמות [במקרה שחייב לעשות כן כדי שלא יבוא לאסור העברה ד' אמות] ששם ודאי שיש אסור מוקצה שהרי לא התירו בשבת ללכת לכל מקום שרוצה משום עודן בידו אלא כאשר הוא בידו יכול להמשיך ולהביא עד מקום שרוצה ולא כל היום התירו לו ולהלכה כתב שבידו יש להחמיר משום התוספתא שכתוב שבנר מניחו על הארץ, ורק אם מונח על כתיפו שרי בגלל שחשיב טלטול מן הצד, ועכ"פ מבואר כדברי הפרי מגדים שאין התר בעומד.

ובסי"ר ס"ו כתב שבכיס עם מעות שרי לטלטל אם עודן בידו וציין שהוא מותר כמבואר בסי' שח' ושם כתב שמוותר לטלטל ויש מי שאוסר במוקצה גמור אלא א"כ הוא במקום הפסד.

שיטת המ"ב ומבוכה רבה בדבריו

הנה המ"ב כאן הביא מח' האחרונים אם שרי בעודן בידו ונראה כאן שהכריע כדברי האחרונים שכתבו שעודן בידו שרי רק במוקצה שמלאכתו לאסור ולא במוקצה גמור, והביא שיטת הגר"א (או"ח סי' רס"ו) שלא התיר אלא כאשר התחיל לטלטל ברשות, וכתב שכן משמע מהר"ן, וצ"ע שלא זכר מדברי הגר"א ביורה דעה שמבואר שחלק מטעם שיש לחלק בין מוקצה גמור למלאכתו לאסור, [וכבר הבאנו דברי החזו"א שכתב בדברי הגר"א שכוונתו בשני המקומות לחלוק בין מוקצה לאין "מוקצה" והקשנו על דבריו]. ומשמע קצת שחשש לדבריו.

ובסי' רס"ו על דברי הרמ"א שפסק את דברי האגודה הביא המ"ב (ס"ק ל"ה) את דברי הגר"א שחולק שאין התר אלא בהגיע לידו בהתרא, ובבאור הלכה הביא הדרך החיים שהכריע שדווקא בכלי שמלאכתו לאסור שרי, וכיס עם מעות חשיב מלאכתו לאסור, ונראה שלא חשש לחומרת הגר"א שרק באתי ל ידיה בהתרא ובאזמל של מילה יניחנו בחדרו משום ממנע ולא מהיל.

ובסי' ש"י ס"ט הביא שיטת הט"ז שמוותר לטלטל אומל של מילה רק לחדר שהוא שם התר סופן משום תחלתן, אבל אין התר של אין מוק' לחצי שבת, והביא שהמג"א הסכים אתו אלא שהחמיר שלא יניחנו, כיון שרק בעודן בידו שרי כמבואר בסי' שח' והביא מהאליה רבה שיכול לתת לאחר הסכין כאשר פורע.

וקשה שנראה שלא פליג על דברי המג"א ואדרבה הביאו כחומרא על הט"ז, וצ"ל שדווקא בסכין של מילה שיש התר של הט"ז ועוד אחרונים כמבואר שם בסוף דבריו שיש שהתירו גם בהניח, הביא דברי המג"א שהוא חומרא שרק בעודן בידו, ולא פוסק כדבריו לקולא אף שלא כתב כן.

ובסי' של"ט ס"ק י"ט לעניין השושבינים המחזיקים הנרות הביא דברי הפרי מגדים שאם יש עכו"ם יתן לו ולא ימשיך לטלטל, ואף שמוותר להמשיך לטלטל בעודן בידו מ"מ הכא יתן לגוי כיון שיכול לתת.

וצ"ע שמבואר בדבריו ששרי להמשיך ולטלטל גם במוקצה מחמת גופו [וגם בבסיס למוקצה מחמת גופו חשיב גופן] ולכאו' סותר למה שהכריע בסי' שח' וובסי' רס"ו שבמוקצה מחמת גופו לא שרי לטלטל, ואין לומר שמייירי שהנרות כבויים,

שהבאנו לעיל דברי התוספת שבת שמבואר בדבריו שמירי בנרות דולקים וצ"ע.

ובסי' שח' סעיף ל"ה במ"ב ס"ק קל"ז הביא דברי המג"א שמתיר בעודן בידו גם בגרף של רעי וכתב שהפרי מגדים והאליה רבה פקפקו על זה.

ובסי' תק"ס ק"כ ט"ל לענין חלה טמאה שמפרישה ביו"ט והיא טמאה כתב שיכול להמשיך ולטלטל לכל מקום שירצה כל עוד שהוא בידו ובשער הציון ציין לדברי הגר"ז שהוא מקור הדברים וציין לסי' תצ"ז, ושם כתב בבאור הלכה ד"ה אסור לטלטלה בשם הגר"ז שהמורה צריך שיהיה לו מקום מיוחד לשאלות טרפה יניח שם מיד שהרי אסור לטל' ומקורו מדברי הגמ' קל"ו בעובדא דלוי שלא היה רואה ביו"ט שאלות בטריפה אלא כאשר ישב על האשפה שמיד יוכל להניח שם כיון שהוא מוקצה, והביא שהרשב"א בעבודת הקודש גם כתב כן וכתב שלא ראה מי שחש לזה ועיי"ש מה שישב מה שיש התר בטריפה.

וקשה שגם כאן סתר משנתו גם מסי' שח' ורס"ו שאסר במוקצה מחמת גופו וגם בגוף דבריו קשה מיניה וביה מה החלוק בין טריפה לבין חלה והוא ציין לסי' תצ"ז.

וכבר הבאנו לעיל שבסי' תקפ"ו ס"ק פח' לענין שופר שהתיר להמשיך ולטלטל בעודן בידו הגם שהוא מוקצה של נולד, וקשה כנ"ל.

להיכן מותר לטלטל בעודן בידו

הבאנו בתחלת הדברים דברי התו' שהוכיחו ששרי לטלטל מוקצה בעודו בידו בחדרו ובהגהות אשר"י שם הביא לשון התו' כצורתו ורק שינה לחדרו, והיה אפשר לומר שאין כאן חלוק ולאוו דווקא אמנם לכאן דבר זה מדוקדק בבאור הגר"א כאן

בד"ה ומותר לו שהביא דברי הגמ' על דברי ר' יצחק ששרי להמשיך לטלטל בצריך למקומו, והביא דברי הגהות אשר"י הנ"ל וקשה מדוע לא הביא דברי התו' שהם מקור הדברים והוא העתק מן התו' [וכך כתוב שם בסוף "העתק מן התו'"] ונראה שזה מה שבא לומר ששרי להוציא אף לחדר אחר, והיינו שדקדק לשון השו"ע ששרי "לאיזה מקום שירצה" והיינו אף לחדר אחר, ומדוקדק המשך דבריו של הגר"א שהביא ראיה מהגמ' בדף קכ"ד שהקשתה לרבה אליבא דר' נחמיה שאסור לטלטל גם כלי שמלאתו להתר רק לצורך הני קערות היכי מטל' ות' הגמ' מידי דהוה אגרף של רעי, "והא ע"כ מסלקין מכולא ביתא" והיינו שמותר לסלק אף לחוץ שהרי הוא גרף, וכתב שא"כ גם לרבה אליבא דר' נחמיה [שמתייר במלאכתו להתר אף מחמה לצל] קשה איך מוציאו כיון שאין צורך כלל מחוץ לבית וע"כ ששרי מדין עודן בידו, ולדברינו מדוקדק שמוכיח גם לענין ששרי אף להוציא מחוץ לביתו וזהו "לכל מקום שירצה".

ובפרי מגדים בא"ז ד' בזה ודקדק החלוק בין התו' להגהות אשר"י ודן שכאן משמע שאף לחדר אחר שרי, וכתב שלרש"י והר"ן שכתבו לכל מקום שירצה יתכן שזהו רק באותו חדר, ואם זה רק באותו חדר א"כ "א"ש שופר", כוונתו שאי נימא שלא התירו אלא באותו חדר א"ש שמבואר בגמ' שם שלא התירו לטלטל שופר אף אם נטלו בידו [וברשות] והמג"א הקשה כן על שיטתו הרי מותר לטלטל ואי נימא שרק בחדרו התירו א"ש, ששם כתוב שלא התירו לו להביאו לביתו. (ומעות שהתירו לו לחדר אחר היינו משום שהפסד גדול היתיר, ובתחילה כתב שלפי הט"ז אולי דווקא במלאכתו לאסור שרי לכל מקום

שירצה ולא בשאר מוקצה, [אך בדברי המג"א נראה שברירא ליה ששרי בכל גווני] ובסוף דבריו כתב שבט"ז מבואר שגם בחדרו אסור אי לאו דין "סופן משום תחלתן".

ומבואר בדבריו שיתכן שיש קולא באותו חדר שגם במוקצה מחמת גופו כמו שופר יתירו משא"כ מחדר לחדר, והיינו שאולי אפשר לומר שיטה אמצעית שבמלאכתו לאסור שרי לכל מקום אך במוקצה מחמת גופו או חסרון כיס לא שרי אלא לאותו החדר.

ולהלכה נראה ששרי לכל מקום שירצה כמבואר בשו"ע אלא שלפי הכרעת האחרונים כאן היינו דווקא במלאכתו לאסור [ובגופו לא שרי כלל] אמנם לפי ההצעה של הפרי מגדים כאן יתכן שבאותו חדר אפשר לטלטל גם מוקצה מחמת גופו.

ברור אם מותר לו לתת לחברו או להעביר מיד ליד ובעניין לתת לחברו או לשנות בטלטול כבר הבאנו את דברי החכ"ש שכתב שמותר כמבואר בירושלמי ובאליה רבה כתב ע"פ הירושלמי שיכול לתת לחברו וחברו יחזיר לו, ובפרי מגדים כתב ע"פ הירושלמי שיתן לחברו והוא יוליכנו לביתו, אבל לא יחזיר לו אלא א"כ אינו יכול כמו בעולה לתורה, ובתוספת שבת בהקדמה לסי' שח' כתב שאפי' להעביר מידו אחת לחברתה אסור כיון שהוא נחשב לטלטול חדש, ודן שם אם היה בשני ידיו אם שרי להעבירו ליד אחת אם חשיב טלטול מחדש, ובאחרונים מבואר שחלקו עליו בזה [ובח"ש שהבאנו דחק דבריו שרק במזיד נאסר]

ולדינא נראה שאפשר להקל מאחר שהאחרונים חלקו עליו ובפרט שכך משמע בירושלמי שאף לתת לאחר שרי.

ובתו' שבת חדש עוד שאסור לו להשתמש במוקצה אף שהוא בידו כיון שהוא שמוש חדש ונחשב לטלטול חדש ועיין בחזו"א בסי' מ"ט אות י"א שנראה מדבריו שאם יש לו התר לטלטל שרי אף שמוש חדש וראייתו מהא דשרי לטלטל לצורך מקומו ומניח על דבר שאינו נטל אף לר"י שאוסר לטלטל לדבר שאינו נטל וזה חשיב שמוש חדש והביא שם מהראשונים שאסור להשתמש במוקצה אף שאינו מטלטלו, וכתב שאם יש התר לטלטלו משום מקומו שרי אף להמשיך ולהשתמש בו כמו בכלי שמניחו על מוקצה ח"ל שם "ומ"מ כל שהוא בידו מותר שלא חל על זה שם טלטול כיון דעקירתו היה לצורך מקומו כל מקום שמניחו מקומו, וזהו טעם שניטל למקומו מטלטלו לכל מקום לדעת הגר"א ושאר אחרונים וכמש"כ סק"ח עכ"ל ומבואר בדבריו לכאן שסובר ששרי להשתמש בו בעודו בידו כיון שיש לו התר של צורך מקומו.

חקירה בטעם עודן בידו העולה מדברי האחרונים והנפק"מ לדינא בזה

ומהחזו"א הנ"ל מבואר שלפי הגר"א ודעימיה [שכך לומד בו שמחלק בין סוגי המוקצה ולא אם אתי לידיה בהתרא] שלא שרי אלא בכלי שמלאכתו לאסור, גדר ההתר משום שהותר לו לצורך מקומו היינו שכיון שהוא בידו וצריך למקום ידו יכול להניחו במקום שרוצה והוסיף שם שאף

ד. עיין עוד שם בפרי מגדים שהקשה מנלן ללמוד מר' יצחק גם במלאכתו לאסור הרי כל דבריו הם בכלי שמלאכתו להתר ואם הט"ז חלק בין מלאכתו לאסור למוקצה מחמת חסרון כיס, א"כ גם יש לחלק בין מלאכתו להתר למלאכתו לאסור ונשאר בצ"ע.

שאפשר לנער מידו לא מצינו בצורך מקומו שהיכא שאפשר לנער שלא יותר לו לטלטלו לצורך מקומו, ולכן כתב שגם באתי לידיה באסורא יהיה מותר כיון שהוא בידו והשתא צריך למקום היד.

ואם הבנתי דבריו, גדר ההתר באתי לידיה הוא צורך מקומו ויכול להניחו בכל מקום שבכל מקום הוא עדיין בהתר של מקומו, והיינו שכל שנטל בגלל שהיה צריך למקומו לא נפקע עדיין עד שיניח גדר "נטילת מקומו" כיון שהתר טלטול מקומו

היינו שיטול מהמקום שהוא בו למקום אחר ואין צריך לשומטו מיד שזה גדר התר מקומו, וא"כ אין כאן התר חדש של "עודן בידו" אלא שהוא נגזר מהדין הרגיל של צורך מקומו.

ולפי הגדר הזה אין מקום להתיר לתת לאחר כיון שאין לו התר מקומו, וכן אין התר מיד ליד, ולכא' דברי האחרונים שדנו בזה והתירו סותרים לדבריו.

ונראה ששאר האחרונים למדו שגדר התר עודן בידו הוא שכאשר התחיל לטלטל כל שהוא המשך המעשה נמשך הדין הקודם ואין כאן לטלטל חדש ולכן לא אסור לו ולכן יתכן שאף באתי לידיה באסורא שרי וצ"ע.

בעניין טלטול מן הצד בהתר עודן בידו

הבאנו לעיל מהאבן העזר שחלק על דברי המ"א בהתר עודן בידו במו' מחמת גופו אך כתב שאם

ה. ובעקד דבריו שכתב שלא מצינו שיהיה חייב לנער יש מקום עיון שהרי בצריך לגופו כתב המ"ב שאם יש לו כלי אחר לא הותר לו לטלטל הכלי לצורך גופו ולכא' לפי"ז גם בצורך מקומו לא יותר ויש לעיין בזה ועיין עוד בדין התר מנעל המונח על דפוס בסעיף י"ד ובדברי האחרונים שם שהתירו לטלטל גם הדפוס אף שאפשר לו באופן אחר וצ"ע.

הרב אריאל מאיר שליט"א מח"ס בית הוראה מנין אברכים נווה יעקב

סייגים במנהג בדיני ממונות

חז"ל (אבות פ"ב מט"ז) לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל ממנה, ונברר בע"ה את הדברים המבוארים בפוסקים בסוגיא בדוכתא לפו"ר, ולפי זה צריך להתבונן בכל המקומות שקיימו הפוסקים את המנהג, ותן לחכם ויחכם עוד.

מקור הדין שמנהג מבטל הלכה בדבר שבממון

(ב במשנה) (ב"מ פג.) השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו רשאי לכופן, ובגמ' (שם:) אמר ר"ל פועל בכניסתו משלו ביציאתו משל בעל הבית שנאמר תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב, ובירושלמי (שם פ"ז ה"א) אמר רב הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה. הובא ברי"ף והרא"ש (שם).

מנהג שנהגו בני העיר מעצמם בלא תקנת בני העיר, אם דנים בו דין מנהג?

(ג בגמ') (ב"ב קמד.) בסוגיא דקידושין אי לטיבועין נתנו, איתא, מי לא תניא מקום שנהגו להחזיר קדושין מחזירין מקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין ואמר רב יוסף בר אבא אמר מר עוקבא

תנאים שנאמרו בפוסקים בכח המנהג בדיני ממונות

(א שגור בפי רבים מבאי בית המדרש, שכלל גדול הוא שבממונות הולכים תמיד אחר המנהג, עד שיש הסבורים שבכל הלכה יש לצאת לשוק ולבדוק מה מקובל, ומבינים שכל דיני הממונות הולכים אחר המנהג מפני שעל דעת זה עושים מעשיהם, והוי ככל תנאי ממון. אמנם אחר העיון אין הדברים הללו נכונים תמיד, ודין מנהג שמבטל הלכה בדבר שבממון, אמרו בו הפוסקים כמה סייגים. וענין זה נוגע לכל הגישה ללימוד חו"מ, וכן לפסק ההלכה ברוב ההלכות שמנהג העולם סותר להלכה ולמבואר בשו"ע.

והפוסקים דנו בכמה נדונים עיקריים. א. אם מנהג שנהגו בני העיר מעצמם בלא תקנת בני העיר דנים בו דין מנהג. ב. גם באופן שא"צ תקנת בני העיר ומנהג העם מעצמם חשוב מנהג, האם צריך שיקבע המנהג בהסכמת חכמי המקום. ג. מנהג ששורשו ברצון לחקות את הגוים, אם יש לו כח מנהג.

ואף שדברים אלו מסועפים מאד, ונמצאים במאות מקומות באה"ע וחו"מ, וצריך לראות הכל כדי לקבוע מסמרות בנדון זה, מ"מ אמרו

אמר שמואל לא שנו אלא שמתה היא אבל מת הוא אין מחזירין מ"ט יכולה היא שתאמר תנו לי בעלי ואשמח עמו וכו'. ומבואר שבמת הוא אף במקום שנהגו להחזיר לא הולכים אחר המנהג, משום שע"פ הלכה יש לה טענת תנו לי בעלי ואשמח עמו. וכתב הרמב"ן (שם) וז"ל, הא דאמרין מקום שנהגו לחזור מחזירין. יש מפרשים מקום שנהגו דקתני בכולה שמעתא סתמא כמקום שנהגו דמי קאמר, דאי איכא מנהג פשיטא דבתר מנהג אזלינן ואפי' במת הוא, וליכא מאן דפליג, ואיכא דאמרי כי אמרינן מנהגא מילתא היא כגון שהתנו עליו אנשי העיר או שבעה טובי העיר במעמדן אבל שאר מנהגי לא מבטלינן בהו הלכה אלא בהלכה רופפת, והלכתא כי האי לישנא בתרא, וכענין מה שאמרו ורשאין בני העיר להתנות וכו' בפרק קמא דמכלתין (ה). עכ"ל. הנה שדעת יש מפרשים שמקום שנהגו להחזיר במת הוא, הולכים אחר המנהג אף שההלכה ברורה שיכולה לומר תנו לי בעלי ואשמח עמו, אבל דעת הרמב"ן שאין הולכים אחר המנהג במקום שיש הלכה ברורה (כמת הוא) **מלבד כשהונהג ע"י תנאי בני העיר, ורק במקום הלכה רופפת** (כמתה היא) **הולכים אחר המנהג.**

וכדעת הרמב"ן מפורש בשו"ת הרי"ף (סי' י"ג), ובשו"ת הרא"ש (כלל נ"ה סי' י'), ובשטמ"ק (נ"ב קמד:) בשם הר"ן, והריטב"א (שם קמה), והנימוק"י (נ"ב סז). וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' מ"ג סי' רס"ח, ושם חילק שבכמה אופנים א"צ תנאי בני העיר, עיין להלן). **וכן מבואר בבי"י** (סו"ס ק"ט) בלא חולק ומשמע שכן דעתו להלכה, [ובזה הוכרע הדין לבני ספרד לסוברים שקיבלו עליהם הוראות מרן השו"ע בב"י, וכן העליתי בספה"ק

בית הוראה]. ולפי ההבנה הפשוטה בכח מנהג בדיני ממונות, שמסתמא שני הצדדים בעסק שלפנינו עשו על דעת המנהג, קשה למה מנהג שפשוט מעצמו, לא נאמר שיש לו כח מנהג משום שמסתמא עשו על דעת המנהג.

וכותבים רבים הביאו להוכיח כח המנהג בדיני ממונות מדברי הרמב"ם (פכ"ג מאישות הי"ב) שכתב בענין הנדוניא וז"ל, הנושא סתם כותב ונותן כמנהג המדינה, וכן היא שפסקה להכניס נותנת כמנהג המדינה וכשתבא לגבות כתובתה מגבין לה מה שבכתובתה כמנהג המדינה, ובכל הדברים האלו וכיצא בהן מנהג המדינה עיקר גדול הוא ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו מנהג פשוט בכל המדינה. עכ"ל. ונראה שיותר יש לדייק לשונו שכתב "ובכל הדברים האלו וכיצא בהן" להסכים דבריו לדעת הרי"ף שלא בכל הענינים הולכים בממון אחר המנהג, (עיין להלן בדברי הריב"ש והרשב"א שבנדוניא א"צ תקנה).

קושיות על דין זה

(ד) והרשב"א בחידושו (ב"ב שם) הקשה לב' הדעות, ולא הכריע, ועיקר מה דקשיא ליה לפסק הראשונים הוא מסוגיא (דב"מ קד.) דדרשינן לשון הדיוט, וחדא מינייהו אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, הרי שמחייבים ע"פ המנהג אף שמצד הדין ודאי פטור, וליכא תקנה. ומהריב"ל (ח"ב סי' פ') הוסיף להקשות מדין סיטומתא שהוא מנהג הסוחרים להחשיב מעשה לקנין, ומועיל לקנות אפילו נהגו מעצמם בלא תקנה. ועוד קשה לדברי הרי"ף שבפסקיו (נ"ב ק"ז) כתב וז"ל, והיכא דשדר ליה לחבריה כתבא וא"ל ההוא מידי דאית לי גבן שדרינהו ניהלי בהדי פלניא ושדרינהו ניהליה לא מחייב באחריותיהו, דהכי

הפועלים ודומה לזה, כל שנהגו בין הסוחרים בקניית הסחורה אין חוזרים בהם, וכן הפועלים בשכירותם הולכים אחר מנהגם אפילו בסתם מנהג ומבטל הלכה המצריכה קנין או משיכה, וכן בעניני הנדוניא והתנאים הרגילין לעשות בה הולכין אחר המנהג אפילו לא התנו עליו בני העיר. עכ"ל. (וכ"כ בסי' שמ"ה).

הנה כי כן הביא הריב"ש בסי' קכ"ח לדברי הרשב"א לענין מנהג הסוחרים שמועיל בלא תקנה, ובסי' ק"ה וסי' שמ"ה כתב שאפשר שלא בכל מנהג בלא תקנה הולכים אחריו, אלא בענייני התגרים אבל לא בשומרים ובהלואה ששם צריך תקנה. וממש"כ בסי' שמ"ה **שאפשר** שיש דברים שאין סתם מנהג מבטל הלכה כמו שנטה הרמב"ן, וחזר והעתיק לשון זה בתשובה סי' ק"ה, משמע דלא פסיקא ליה דברי הרמב"ן, ומסופק בהם שמא בכל אופן מועיל מנהג בלא תקנה, (אמנם מדברי הב"י הנזכר מבואר שהכריע כדעת הראשונים). ומ"מ נראה מדבריו שיש ליישב דברי הרשב"א עם דברי הרמב"ן, וצ"ב.

ביאור כח המנהג, קושיות על ההבנה שכח מנהג משום שעל דעת המנהג נעשה

(ו) צ"ב טעם הדבר שלא הולכים אחר מנהג שלא נעשה בתקנת בני העיר, והרא"ש פירש (שם) וז"ל, **וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה ונותנין אותו לזה, אבל על פי המנהג לא ידעתי איך יתנו ממון של זה לזה** וכו', **דאי אפשר להוציא ממון אלא בתקנת בית דין**. עכ"ל. מפשט לשונו נראה למעיין שהטעם שמנהג לא יכול לקבוע דין ממון הוא משום שאין כח למנהג לשנות הדין, ולא משום דתלינן במנהג טעות (ועיין בשו"ת מהריב"ל ח"ב סי' פ', במה

נהגו האידנא תגרי וקיימא לן בכי הא דמנהגא מילתא היא, והכי שדרו ממתבתא, והני מילי מדעתיה אבל בעל כרחיה לא, דא"ל לאו בעל דברים ידי את כדכתיבנא לעיל. עכ"ל. והו"ד בראשונים. ומבואר שהולכים אחר מנהג התגרים, ומשמע אפילו לא תיקנו (ודוחק לומר שלא הסכים הרי"ף למנהג זה אלא משום שכל שאין אנו יודעים כיצד פשט, אנו תולים שפשט ע"י תקנת הראשונים, שהיה לו לפרש כן בדבריו).

חילוקים שהובאו בראשונים

(ה) והרשב"א בתשובה (ח"ב סי' רס"ח) כתב ליישב ג' הקושיות, ועי"ש שבתחילה הניח בפשטות כדברי הראשונים הנ"ל שלא מועיל מנהג שלא נעשה בדרך תקנת בני העיר, ולאחר מכן כתב להוציא מכלל זה ב' אופנים. א. מנהגי מחילה שאין אדם מקפיד עליו. ב. וכן מנהג התגרים שנוהגים כן תמיד אף על פי שלא הסכימו בכך ולא התנו כן לא הם ולא בני העיר אלא שנוהגים לעשות כן תמיד, מן הסתם על (נדצ"ל כל) מי שנושא ונותן סתם על הדבר הנוהג הוא עושה, וכאלו התנו ביניהם בפירוש או שתקנו להם בית דין. עכ"ל. ובחילוקו השני ישב הרשב"א ג' הקושיות. וחילוק זה הובא בריב"ש (סי' קכ"ח).

והריב"ש (סי' ק"ה) כתב וז"ל, ואפשר שיש דברים שאין סתם מנהג מבטל הלכה אלא הלכה רופפת, אבל הלכה ברורה אין מנהג סתם מבטלה אלא מנהג שהתנו עליו בני העיר, כמו שנטה הרמב"ן לסברא זו כמו שכתב בפרק מי שמת, שאם נהגו על דרך משל שמלוה את חבירו בעדים לא יהיה נאמן לומר פרעתי או ששומר חנם יהיה חייב כשואל אין מנהגם כלום לבטל ההלכה אא"כ התנו עליו, אבל בעניני הקניות וכן בשכירות

שנתקשה בזה, וצדד ב' הצדדים). וצ"ע שמ"מ למה לא יהיה למנהג כח משום שעשו על דעת כן. ועל דרך זו יש לשאול לכאורה לענין מנהג בטעות, דמה לי שהחלו לנהוג בו בטעות, סו"ס אלו שעשו המעשה על דעת המנהג עשו, ולמה לא נדון על פי דעתם.

והנראה מבואר מכל זה שאף שדעת המוכר והלוקח ע"פ המנהג, לא חשוב כתנאי בממון משום דעתם, אבל כשיש תקנת הציבור יש למנהג כח הפקר ב"ד, וע"כ מנהג שנעשה בלא תקנה מועיל רק במקום שדעת לבד מועיל, ורק מנהג עם כח תקנה יש לו כח הפקר, וכן אין כח למנהג בטעות אף שעשו על דעת זה, (ובכן מדוקדק יותר לשון מנהג "מבטל" הלכה שכיון שיש מנהג וכן דעתם כן היא ההלכה, וי"ל).

ואחר שהזקיקונו הראשונים לכח תקנת בני העיר, צריך לבאר מה כח תקנת בני העיר שנעשית על פי רוב בני העיר על היחידים. והדברים מבוארים היטב בתשובת הרשב"א (ח"ג סי' תי"א) שכתב וז"ל, וכל שכן לענין דין, כי מה זכות או חוזק יד יש לקהל אחד על אחד ואפילו ליחיד על רבים, **בדיני ממונות** או הנהגות והסכמות, זולתי במקצת מקומות ידועים, כגון אם יגזרו בית דין הגדול ויסכימו לנהוג או לאסור דבר, והוא מן הדברים שהרבים יכולין לעמוד בו כגזרת הפת והיין והשלקות. ויותר תקנות ב"ד או מלך, כחרם שאול שנתחייב יהונתן מיתה אע"פ שלא ידע ולא שמע, לפי שכל מה שיגזור המלך עם סיעת ישראל עשוי ומקובל על הכל, וכתב כל אשר לא יבא לשלשת הימים יחרם כל רכושו. וכן חרם הנשיא וריש גלותא, כמו שנוכר במועד קטן. והנשיא כופה ונותן רשות לדון ולהכריז כל שנטל רשות מריש גלותא,

אינו משלם, כמוכר בריש פרק קמא לפי שהוא המושל לעיניהם. **וכן מה שיגזרו או יסכימו רובו של קהל בצרכי קהלה, שכיון שעשו כן הרוב אפילו בעל כרחם של יחידים, מה שעשו עשוי**. ודוקא שעשו הרוב ובדבר שרוב הצבור יכולין לעמוד בו, כדאיתא בפרק אין מעמידין. **לפי שכל צבור וצבור היחידים כנתונים תחת יד הרבים, על פיהם הם צריכין להתנהג ככל עניניהם, והם לאנשי עירם ככל ישראל לב"ד הגדול או למלך, ובין שיהיו במעמדם ובין שלא יהיו**. עכ"ל. ומבואר שכח תקנת בני העיר בדיני ממונות ככח ב"ד הגדול, ואחר שגם כח ב"ד בממון הוא משום שהפקרם הפקר, נמצאו למדים שאף כח המנהג כשנעשה ע"פ תקנת בני העיר הוא משום שהפקרם הפקר, וכן מפורש בשו"ת הרא"ש (כלל נ"ה סי' י') שכח תקנת בני העיר ככח הפקר ב"ד.

ביאור החילוקים אימתי מנהג צריך תקנת בני העיר

ז) ונהדר לביאור דברי הריב"ש שכתב וז"ל, ואפשר שיש דברים שאין סתם מנהג מבטל הלכה אלא הלכה רופפת, אבל הלכה ברורה אין מנהג סתם מבטלה אלא מנהג שהתנו עליו בני העיר, כמו שנטה הרמב"ן לסברא זו כמו שכתב בפרק מי שמת, שאם נהגו על דרך משל שמלוה את חבירו בעדים לא יהיה נאמן לומר פרעתי או ששומר חנם יהיה חייב כשואל **אין מנהגם כלום לבטל ההלכה אא"כ התנו עליו**, אבל **בעיני הקנינים** וכן בשכירות הפועלים ודומה לזה, כל שנהגו בין הסוחרים **בקניית הסחורה** אין חוזרים בהם, וכן הפועלים בשכירותם הולכים אחר מנהגם אפילו בסתם מנהג **ומבטל הלכה**

מנהגא תנאי בני העיר אלא מנהג בעלמא שאין מנהג זה מבטל הלכה בכלום. עכ"ל. מבואר מדבריו שמה שלא מועיל מנהג בלא תקנה הוא משום שמבטל הלכה, ובמנהג שלא מבטל הלכה אין צריך תקנה. וכן נראה מדברי הר"ן הובא בשטמ"ק (ב"ב קמח) שהצורך בתקנה הוא כדי לבטל הלכה.

ובזה מיושבים דברי הר"ף בתשובה, שכתב לגבי מנהג שנתגבה האשה מתנה מחיים, שאין כח למנהג כזה בלא תקנה, שבה צריך כח הפקר ממון ובמנהג בלא תקנה לא סגי, ומש"כ בפסקיו שנראה מדבריו שמנהג הסוחרים מועיל בלא תקנה הוא מנהג שאם מרשה לחבירו לשלוח מעותיו שיכול לסמוך על דבריו ונפטר אם נאנס. ובה נראה לבאר דברי הרשב"א (ח"ב סי' רס"ח) שבתחילת דבריו נקט מילתא פסיקא שאין כח למנהג בלא תקנה ואח"כ כתב שמנהג הסוחרים מועיל בלא תקנה. וכה"ג הוא המנהג להחזיר כסף הקידושין במת הוא, שבאמת הממון שלה והמנהג רוצה להוציא ממנה וליתן ליורשי הבעל, ובאמת מהריב"ל (ח"ב סי' פ') ובאר שבע (סי' כ"ב) מסכימים לדברי הריב"ש להלכה.

האם מנהג שלא נעשה בהסכמת חכמי המקום, דינים בו דין מנהג?

ח) עוד יש להעיר בקוצר שבפוסקים התבאר שמנהג צריך להיות מנהג ותיקין, שבתה"ד (סי' שמ"ב) כתב וז"ל, יראה דהני מילי (מיסים) תלי טפי במנהג ממאי דתלי בדת תורה, וכו' וכן במדרכי פ"ק דב"ב כתב בשם הרא"ה כ"ץ וכו' וכתב נמי דלאו דווקא מנהג חכמים אלא אפילו מנהג חמרים וספנים יש לסמוך עליהם, ונראה אף על גב וכו' ובא"ז כתב נמי דלא אמרינן

המצריכה קנין או משיכה, וכן בעיני הנדוניא והתנאים הרגילין לעשות בה הולכין אחר המנהג אפילו לא התנו עליו בני העיר. עכ"ל. (וכ"כ סי' שמ"ה). ונראה ברור שאין כוונתו הריב"ש (הנ"ל) לחלק בין מנהג בעיניי מסחר למנהג שלא בעיניי מסחר, שהרי מנהג ששומר חנים יהיה כשואל ושהמלוה את חבירו בעדים שלא יהיה נאמן לפרעו אלא בעדים, הם גם ענייני עסק שבין אדם לחבירו והיו כמסחר. ומראש לשונו היה נראה דס"ל שרק לענין קנין מועיל מנהג בלא תקנה, אמנם לפי זה צ"ב מה שסיים שענייני הנדוניא והתנאים הרגילים לעשות בה אין צריך תקנה, והלא שם אין הנדון רק על הקנין אלא גם מה לכלול בחיובים שהולכים אחר המנהג. ועוד שכבר נתבאר דס"ל כהרשב"א שבמנהג הסוחרים הולכים אחר המנהג גם לענין שיתחייב לשלם אם יוביר את הקרקע, וכן לענין שיפטר השואל מאונס כששולח למשאל על פי כתב שכתב לו כמ"ש בשם הר"ף.

ונראה לע"ד שכוונת דבריו לחלק בין דברים שנפעלים ע"י דעת בני אדם, הגם שמבואר בהלכה מה דעת בני אדם בזה, לבין דברים שנפעלים ע"י דין תורה משום שכן נותן הדין. שבדבר שהדין נותן כן בעצמותו צריך לדין הפקר ב"ד ולכח תקנת בני העיר ולא סגי במנהג לבדו לשנות הדין, שכדי לבטל הלכה צריך הפקר ב"ד, אבל בדבר שאין הדין נותן כן בעצמותו, אלא שהדין נקבע משום שכך דעת בני אדם אין צריך תקנה אחר שהמנהג יוצר אומדן שכן דעתם באותו עסק ולא חשוב ביטול הלכה. וכן נראה מדברי הריטב"א (ב"מ עד) שכתב בדין סיטומתא וז"ל, ואמרינן דבאתרא דנהגי קני דודאי על דעת חליפין יהבי ליה, **ולא בעי בהאי**

מנהג מבטל הלכה אא"כ מפי חכמים, ומרדכי ר"פ הפועלים הוסיף לפרש בשם א"ז דדווקא מנהג ותיקין מבטל ההלכה, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא טועה בשקול הדעת. מ"מ נראה לומר דבענייני מסים וכה"ג כולו מודו דאזלינן בתר מנהגם דבני העיר או בני המדינה שנהגו בו מקדם, אפי' אי לא הוקבע ע"פ חכמים וכו'. ונראה דיפה יש לחלק בענייני מסים לבני העיר וכן צורכי חמרים וספנים למהלך שיירא שלהם, וכל דבר שרבים מצורפים יחד צריכים למיזל בתר מנהגא דידהו, וכפי הסדר שעושים לעצמן לפי צרכיהם לפי ענינם, דאי מצרכתא להו למיזל בתר דין תורה בכל דבר לעולם תהא מריבה ביניהם, מש"ה מעיקרא מחלו אהדי לווטר על דין תורה וגמרי ומקני למיזל בתר סדר מנהג דידהו. וכעין זה כתב מהר"ם דשותפים קונים ומקנים ומתני בהדי באמירה בעלמא בלא קניין, משום דבהיא הנאה דצייתי אהדי גמרי ומקני כדאיתא בהגה"ה במיימון וכו', וההיא דר"ת וא"ז דלעיל קאי על חילוק חצירות ובתים ובניין שלהם ואשכירות פועלים וכן שכירות בתים וחצירות, וכל כה"ג דאין רבים מצרפים יחד ולא איצטריך מצטרפו למיהוי צייתי אהדי, לכן צריך מנהג שיהא לו עיקר ע"פ חכמים וראייה מן התורה, משא"כ בענייני המסים וכיצא בו דמנהג בעלמא מבטל בהן דין תורה. עכ"ל.

וכ"פ הרמ"א (ח"מ ס' קס"ג ס' א), ובד"מ שם (אות ג), וכ"כ מהריט"ץ (החדשות ס' קפ"ט), ובנימין זאב (ס' רצ"ז) ורדב"ז (ח"ג ס' תע"ב), ומהר"ם אלשיך (ס' נ"ו), ובשו"ת רא"ם (ס' ט"ז), ובשו"ת באר שבע (ס' כ"ב), והסכים שצריך מנהג ע"פ ותיקין, וגם לחילוק הראשונים שכתבו שאין מנהג מועיל בלא

תקנת בני העיר). וע"ע במהרשד"ם (ח"מ ס' כ"ו ובדברי השואל שם). ומבואר שבדברים שבין אדם לחבירו כשכירות פועלים ובתים וחצירות לא מועיל מנהג כשלא נעשה ע"פ חכמי המקום (ורק בענין שמצורפים רבים יחד בע"כ כמו דיני מיסים). ויש בזה אריכות דברים ולא באתי אלא להעיר.

מנהג ששורשו ברצון לחקות את הגוים

(ט) עוד יש להעיר בקוצר שמבואר בפוסקים שמנהג שנהגו כדי לחקות את הגוים הרי הוא בטל, וכתב הב"י (ח"מ ס' כ"ו) וז"ל, כתב הרשב"א (ח"ו ס' רנ"ד) כל דבר שבממון תנאו קיים (כתובות נו). ובאמת אמרו (ירושלמי כתובות פ"ט ה"א) שמתנין בכענין זה, אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט הגוים באמת נראה לי דאסור לפי שהוא מחקה את הגוים וזהו שהזהירה התורה לפנייהם ולא לפני גוים, ואף על פי ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון, שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם, שייקרו חוקות הגוים ודיניהם, ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל וכו', אבל ללמוד מזה לילך בדרכי הגוים ומשפטיהם חס ושלום לעם קדוש לנהוג ככה, וכל שכן אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה הסומך על משענת קנה הרצוף הזה, ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף, והתורה מידו תבקש, ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא, ואפילו גזלה ישיב רשע מקרי, כדאיתא בפרק הכונס (ב"ק ס:) ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה, ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינו אורי, ילמדו את בניהם דיני הגוים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי

הגוים, חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלום, שמא תחגור התורה שק עליהם, עכ"ל. ובאופן שלא נעשה כדי לחקות את הגוים הולכים אפילו אחר מנהג הגוים שבאותו מקום כמו שמבואר בדברי הראב"ד בכמה מקומות. ובזמנינו יש הרבה מנהגים שפשטו מכח חוקי המקולקלים שבישראל שבחרו בחוקי הגוים על פני חוקי התורה, ושוב חדר הדבר גם למחנה החרדים לדבר ה' ונהיה אצלם כמנהג, ודברו בזה פוסקי הלכה בדור האחרון איזה מנהגים נכללים ברצון לחקות חוקי הגוים, ונחלקו בהגדרת דברי הרשב"א, וצריך ליתן את הדעת לכלל זה בכל מנהג הבא לפנינו, ולא הובאו הדברים אלא כמראה מקום לסוגית מנהג בדבר שבממון, לברר שלא הולכים אחר כל מנהג.

דינים העולים

א. דעת רוב מנין ורוב בנין של הראשונים שמנהג בדיני ממונות שאינו מבטל הלכה, הוי מנהג

אף שנהגו מעצמם בלא תקנת בני העיר, אבל כשמבטל הלכה לא הוי מנהג אלא כשנעשה ע"י תקנת בני העיר. וכן נראה מדברי הב"י (ח"מ ס' ק"ט). [נכל שאין כח לבני העיר לתקן אין כח למנהג שהונהג על ידם].

ב. עוד פסק הרמ"א (ח"מ ס' קס"ג) שבכל מנהג בדיני ממונות צריך שיהיה מנהג ותיקין, דהיינו שנעשה בהסכמת חכמי המקום, וכן הדין בכל דבר שבין אדם לחבירו, כל שאין רבים חייבים להצטרף יחד, אבל בכל דבר שרבים מצורפים יחד בעל כרחם כענייני המסים, וכן צורכי חמרים וספנים למהלך שיירא שלהם, צריכים למיזל בתר מנהגא דידהו אפילו מנהג שלא הוקבע ע"פ חכמים.

ג. מנהג שנהגו לחקות דיני הגוים אין לו כח מנהג, אבל מנהג שלא נהגו כדי לחקות דיני הגוים, אפילו נתפשט מהשכנים הגוים הוי מנהג.

הרב יוחאי כהן שליט"א עטרת אברהם נווה יעקב

בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן

(א) איתא בגמ' (סוכה כה:) חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה מ"ט משום דבעי למיחד, וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה. וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, אין שמחה אלא במקום סעודה, וליעבדו חופה בסוכה, אביי אמר משום ייחוד ורבא אמר משום צער חתן וכו' ע"כ. והנה התוס' (ד"ה אין) כתבו, משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפי' כלתו עימו והולכים לאכול בבית אחר דאין מברכים שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון שאין שמחה אלא בחופה. ובפ"ק דכתובות (ו:) אמרינן נמי מברכים ברכת חתנים בבית חתנים. משמע דוקא במקום חופה דהוא בית חתנים, ומיהו אין ראיה משם וכו' וצריך לדקדק מה היא חופה ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכים ברכת חתנים כל שבעה ע"כ.

והנה מהא דכתבו תוס' והרא"ש דחופה היינו מקום עיקר ישיבת חתן וכלה, וכן מהא דבעו להוכיח מהגמ' דכתובות שמברכים בבית חתנים א"כ יש לברך רק בבית שבו מתגורר החתן, ועל כן היום שרגילים ללכת לשמוח בכל ערב שלא בבית של החתן אין לברך שם, וכן ידוע שכן פסקו מרנן הגר"ע יוסף והגר"צ אבא שאול זצוק"ל, אך בספרים לא דובר בזה כלל, ואם היה כתוב היה אפשר לדעת כוננת בדיוק וכדלקמן.

(ב) אך לאחר העיון נראה לענ"ד דאין כוונת תוס' והרא"ש שכתבו עיקר ישיבת חתן וכלה לביתם שגרים בו, דהא הרא"ש לאחר דבריו אלו כתב דאף שאין שמחה אלא בחופה אם האורחים אוכלים בחדר שסמוך לחדר שאוכלים בו החתן והכלה, אף שאינו פתוח לשם מברכים שם כיון שהתחילו לאכול יחד חשוב כולם בחופה, וכ"פ השו"ע (שם סי"א). ותמיהה לי מה חיסרון של שמחה במקום חופה איכא, שבעי הרא"ש

להגיע לזה שהתחילו כולם יחד, הא זהו ביתם של החתן והכלה.

ותו קשיא לי בדברי הגמ' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה ותיצרה אין שמחה אלא בחופה, דהיינו שסוכה זה לא חופה, ותמיהה דאף שאי"ז חופה, מ"מ זהו ביתם ומדוע פטורים כל שבעה, דמסתמא עושים הסוכה בביתם. ותו שהסוכה יהיה ביתם הקבע דסוכה דירת קבע בעינן. וכן קשה מהו לשון 'ליעבדו' חופה בסוכה מה שייך עשייה הכא, הול"ל שזה יהיה ביתם, דהא מיירי על כל שבעה, ולא רק על שעת הנישואין. ותו שהיה לגמ' לשאול וליעבדו חופה בסוכה "וליחדו בסוכה" כדרך ששאלה קודם.

וכן יש להק' אמאי בהלכו למקום אחר ודעתם לחזור ביום ח' לאחר ז' מברכים שם, [כדלעיל בב"י וכן פסקו נושאי כליו של השו"ע], הא ביתם הוא היכן שהיו בתחילה שהוא המקום שחוזרים אליו ביום ח', ואם נימא שדי לגור שם כמה ימים (אף שאין תנאי ברא"ש למספר הימים שהלכו לשם) בשביל שיקרא מקום ישיבתם, א"כ אמאי בדעתם לחזור תוך ז' אין לברך שם הא עכ"פ דרים שם כמה ימים.

וכן יש להק' דהרשב"א והר"ן ועוד ראשונים בכתובות הוכיחו דהשמחה במעונו לא בעי במקום חופה, דהא מברכים אף לאחר הנישואין י"ב חודש ע"כ. ותמיהה דמה הוכחה יש בזה הא חופה היינו ביתם וביתם קיים לעד.

(ג) ומכל הנ"ל מוכח דאין כוונת התוס' והרא"ש דחופה היינו ביתם, שהיכן מצאנו שלשון חופה נופל על ביתו של אדם, הא חופה הוא לשון ששייכת לשמחת חתן, אלא הביאור הוא דחופה היינו מקום שבו יושבים החתן והכלה ושם

באים השושבינים ועושים השמחה בסעודה ושירים וכד', והיינו שהיו מכינים חדר למקום שבו יושבים החתן והכלה ושם באים לשמחם, וזהו עיקר ישיבתם שכתבו תוס' והרא"ש, וזהו שאמרו שאם הולכים מהמקום שהכינו להם למקום אחר היכא שדעתם לחזור למקום זה, אין לברך במקום האחר כיון שאינו מקום שהכינו לשמחה אלא מקום אקראי. ולסבר את הדברים נביא דוגמא מצורת השמחה היום, דאם ילכו החתן והכלה בשבת חתן מהמקום שבו עושים את השבת חתן לבית אחר לעשות שם סעודה אצל חברים או קרובים בתוך השבת, בודאי דיש מקום לומר שמקום השמחה בשבת זו היא במקום שהכינו להם. וזה כוונת הגמ' שאין לשמוח בסוכה כיון שמקום השמחה הוא בבית, אך לא שחופה זה ביתם בסתמא, דאיזו סברא יש בזה שרק שם יש שמחה.

וכן נראה ברא"ש שהבאנו לעיל שכתב ונוהגים באשכנז שעושין "אפיריון למושב" החתן והכלה והוא נקרא חופה ע"כ. ואם נימא שחופה היינו ביתם וזהו עיקר ישיבתם שכתב קודם, א"כ מה כתב אח"כ שחופה הוא האפיריון, הא כתב שחופה זה ביתם. ומוכח להדיא שעיקר ישיבתם הוא מקום ששם באים לשמוח, וזהו שכתב אפיריון "למושב" החתן והכלה, שזה קאי על עיקר ישיבתם.

וא"ש כל מה שהק' על ההבנה שחופה היינו ביתם בסתמא, דמשה"ק אמאי הסוכה אינו מקום עיקר ישיבתם אף שהסוכה בביתם, היינו משום שהמקום שבו שמחים הוא בבית בחדר מסוים שהכינו להם, וזהו ששאלה הגמ' וליעבדו חופה בסוכה היינו שיעקרו מקום השמחה לסוכה, וא"ש אמאי חדרים שסמוכים לחדר של

החתן והכלה שאוכלים שם אינו נקרא עיקר ישיבתם אף שהוא בביתם, וכן אמאי תלוי בז' ימי המשתה, כיון שאלו הימים שעושים בהם השמחה ולא לאחר מכן. והכל א"ש כמין חומר ודו"ק.

(ד) ולהאמור א"ש הא דכתבו התוס' והרא"ש 'מכאן משמע דאם יצא חתן מחופתו אפילו כלתו עימו' וכו', ולכאורה מה באו לומר בזה דאפילו כלתו עימו, הא סו"ס אין זה ביתו וכי איירי הכא בנידון אם מברכים כאשר הכלה לא נמצאת, ולהאמור ניחא דהיה מקום לומר דבזה שהולך לאכול ולשמוח יחד עם כלתו במקום אחר, עוקר חופתו למקום אחר ויוכל לברך שם, וע"ז אמרו שאפילו הכי חופתם היא במקום הקודם, ואף שאינם שם כיון דנשארו כל המשמחים, אבל אם הלכו עם חבריו כתב הרא"ש דהוי עקרו חופתם.

והראוני בדרישה (סימן ס"א סק"א בסופו) הביא דברי האורחות חיים שהביא הב"י לגבי חופת נישואין, דהוא כעין כילה שיושבים שם החתן והכלה "עם השושבינים" ע"כ. וכתב הדרישה שזהו החופה שכתב הכא הרא"ש ע"כ. וכן הוא בב"י הכא (סימן ס"ב) לאחר שהביא דברי הרא"ש שכתב דיש לדקדק מהו חופה, כתב הב"י ועי' לעיל ס' ס"א מה שכתבנו בשם אורחות חיים והעיסו, וכן בסי' ס"א לאחר שהביא דברי האורחות חיים כתב ועיין בסי' ס"ב מה שהובא בשם הרא"ש. וכן הוא להדיא בערוך השולחן (סימן נ"ה סק"ח) שמשווה הרא"ש לאורחות חיים. וכ"כ בשו"ע (או"ח סימן ל"ח ס"ז) חתן ושושביניו וכל בני חופה פטורים [מתפילין] משום דשכיח שכרות וקלות ראש. וכתב המשנ"ב (סק"ב) ודוקא במקום חופה דשם שכיח שכרות וקלות

ראש ע"כ. ומוכח בפשטות כדביארנו, וכן חזינו שהמשמחים נקראים 'בני חופה'.

(ה) ולכא' היה להק' דהא התוס' והרא"ש בעו להוכיח מהגמ' בכתובות שמברכים "בבית חתנים", וא"כ משמע שחופה היינו ביתם. אלא שראיתי בריטב"א (כתובות ז:) שכתב אורחא דמילתא נקט בבית חתנים ואין הקפידא אלא לברך במקום חופה, וכן הנימוק"י שם כתב בבית חתנים משום ששם חופה ע"כ. ומוכח שאין התרגום של חופה הוא בית, אלא שבבית היו מכינים להם המקום בחדר מסוים שבו עושים השמחה, ויעוין בדברי הב"י הכא שכתב שהתוס' והרא"ש לא פליגי, דהתוס' איירי כגון שהלכו לטייל ודעתם לחזור תוך ז', והרא"ש איירי שהלכו לדור שם ואין דעתם לחזור תוך ז' ע"כ, ולכא' משמע שצריך מקום שדרים בו, וי"ל בפשטות דא"כ נימא ברישא שרק שהלכו לטייל אין לברך הלא"ה יש לברך, אלא ודאי שנקט ציור שדעתם לחזור, אף הכא נקט ציור שאין דעתם לחזור, דהא איירי הב"י שהלכו לעיר אחרת ונקט ציור שאין דעתם לחזור היכא שהלכו לדור שם אך לא שבעי בדוקא כן, דהא אף אם חוזר ביום ח' או ט' מברך שם, ומוכח שאף שלא ממשיך לדור שם מברך.

ויש לומר עוד והוא היותר נראה שבית חתנים הוא כמו לשון בית אבלים, דכמו שבית אבלים אין הכונה הבית של האבל שגר בו בסתמא אלא היכן שבאים לנחמו, כן הוא בית חתנים. וכמו בשו"ע (סימן רס"ח ס"י) אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים וכו'. חזינו שפרוש המילה 'בית' חתנים הוא כמו הפרוש של 'בית' אבלים. [ויש עוד לדקדק דחזינו ברא"ש דלעיל דרך החדר שבו שמחים נקרא חופה ולא כל

אפריון וכו', אבל אצלינו שהחופה היא ברחוב ואח"כ אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה, הדבר פשוט דבכל מקום שמתאספין שם הוא מקום השמחה עיי"ש. והוא ממש כהאמור לעיל שהשינוי נעשה בצורת החופה אבל אף היום זהו החופה.

(ז) ודע שאין צריך שיהיה מקום השמחה רצוף באותו מקום לשבעה ימים ונימא שלכן היום אין לברך, דהא כתב הרא"ש וכו"פ השו"ע דאף אם הלכו תוך שבעת ימי המשתה למקום אחר [ואין דעתם לחזור] מברכים שם, וכן הוא מוכח בגמ' הכא שהק' וליעבדו חופה בסוכה, ואיירי שהייתה החופה קודם בבית דהא נישאו קודם הרגל דאסור לישא ברגל, וכן יש להוסיף להוכיח דהא אף אם עשו רק פעם אחת סעודה לכבוד החתן מברכים אף שלא עשו השמחה שם שבעה ימים. וכן מוכח בריטב"א וברמב"ן הנ"ל שכתבו שבזמנם לא היו מתאספים כבזמן הגמ' אלא רק בשעת סעודה, ולא עלה על דעת אף אחד שכבר לא מברכים כיון שאינו כבזמן הגמ', ועל כרחק היינו משום שאין תנאים לזה, אלא כל מקום כצורתם. וכמו דחזינו שאף היום צורת השמחה משתנית בין משפחה למשפחה ועיר לעיר, יש שעושים עם תזמורת ויש שלא וכד', ולא חילקו בזה כלל דחכמים קבעו לנו גדרים לשמחה כמו פנים חדשות וסעודה ותו לא, ואדרבה היום משקיעים פי כמה בהוצאות ובהשקעה מפעם כידוע ואין צורך עוד להאריך בזה. וכן הוא ברא"ש שלא דן אלא על המקום השני כיון שהוא אקראי שדעתו לחזור, אבל על המקום הראשון אף שידוע שישאר שם רק יום אחד פשיטא ליה דבעי לברך, וכל הנידון הוא רק במקום שהולך ודעתו לחזור. ותדע שאם

הבית, א"כ 'בית' חתנים היינו חדר שבית בלשון התלמוד הוא אף חדר].

ומוכח שבית חתנים היינו מקום שבו נמצאים החתן והכלה ושם באים לשמחם ושם בזמנם היו עושים אף התפילות כמו בית אבלים. וא"כ אף לשון עיקר 'ישיבת' חתן וכלה, הוא כמו שאנחנו אומרים היום כאשר נפטר לפלוני קרוב אנו אומרים הוא 'יושב' שבעה במקום פלוני, ואין כוונתנו לומר שגר שם בסתמא, אלא ששם באים לנחמו, הכא נמי מקום ישיבת חתן וכלה היינו מקום שיושבים ושם באים לשמחם, ואין כונתם לביתו דא"כ נימא ביתו וכמו שכתבו קודם דחופה היינו בית חתנים ותו לא מידי ומה צריך פירוש לבית, ומוכח שאף בית חתנים אין הכונה לביתו. וזה נראה לי עיקר שאין כ"כ ראייה מהראשונים כיון די"ל שלמדו מהמאירי בכתובות שלמד דחופה דהכא הוא חופת נישואין כמו שתו' רצו לומר ולכן פירשו כך.

(ח) וחזינו שנעשו שינויים בצורת החופה דהיינו מקום השמחה, דהריטב"א (כתובות ז: ד"ה אמר ר' יהודה) כתב דבזמן הגמ' היו מתאספים אף שלא בשעת סעודה [דהיינו שהיו מגיעים אורחים ומביאים מתנות וכד' ומאחלים מזל טוב, להבדיל כמו שאנו עושים היום לאבלים], ובזמנו היו מתאספים רק בזמן סעודה, וכן כתב הרמב"ן (שם ח), אך עכ"פ זהו מקום השמחה דהיינו המקום שבו עורכים הסעודה לכבודם ושרים וכדו' כיום החופה, אלא שאינו במקום אחד אלא מקום השמחה הוא כל יום במקום אחר. וכ"כ להדיא בערוך השולחן (אה"ע סימן ס"ב סק"ל) וז"ל: אמנם כל עיקר דין זה נתייחד כשיש מקום חופה קבוע להחתן ולהכלה עם השושבינים על כל שבעת ימי המשתה כמו

אמרין כן אף היום, אף בביתו לא יברך כיון שהוא לא מקום שמחה לשבעה ופשוט הוא. **(ח) ומכל** האמור לעיל מבואר שמה שכתבו תוס' והרא"ש שלא מברכים במקום העשוי לאקראי, אינו נידון למה שהיום שמחים בכל יום במ"א, דאקראי ביאר הרא"ש היכא שדעתו לחזור ואין הוא ענין של משך כמה זמן עושים השמחה, דתיקנו לברך על סעודה ופנים חדשות ותו לא מיד, וודאי שלא בעי שיתקיים מקום שמחה במשך שבעה רצוף באותו מקום, דזה תמוה ואין לו מקור כלל וכדהוכחנו להיפך, ומקום שמחה היינו פשוטו מקום שעושים שמחה, וע"ז אמרה הגמ' שכיון ששם מקום השמחה אין לעשות השמחה במ"א באמצע שמחה זו [דהיינו שדעתם לחזור], אך אין בדברי הגמ' להצריך תנאים בשביל שיקרא מקום שמחה, רק ששם מתקמת השמחה, וא"כ היום בכל מקום שהולכים החתן והכלה וחביריו ושמחים שם הוי חופה, דאין לו חופה קבועה לשבעה במקום אחר שנימא שדעתו לחזור לשם. ומה שחוזרים לביתם אין הוא בכלל דעתם לחזור לחופתם, דבביתם לא עושים שום שמחה ואין הוא חופתם. ואין צריך להגיע ליישב הנוהגים כן משום מנהג, דלהאמור אין זה תלוי כלל בזה, אלא אף לפסק השו"ע יש לכולם לברך היום ואין בזה שום חיסרון שהוא.

(ט) ויש עוד להוסיף דאין לומר דלא חשיב היום חופה במקום אחר משום שבוש לשחק עם כלתו, וכשאלת הגמ' וליעבדו חופה בסוכה ותיצא משום צער חתן ופירש רש"י שבוש לשחק עם כלתו, דהא ביאר רבנו ירוחם שמשחק עם כלתו הוא לאחר שיצאו האורחים והסוכה אינה סגורה, וזה שייך בזמנם שנשארים באותו מקום לקבל

את האורחים הבאים והסוכה פתוחה ורואים אותם, אך היום שהולכים לביתם לא שייך טעם זה. ובכלל פשוט דזה אינו, דהגמ' אמרה כן לפטור מהסוכה שהוא בגדר מצטער שיש לחתן "צער", אבל אי"ז טעם שאינו שם חופה, דהא אף לכלה שהיתה נדה בחופתה עושים שבע ברכות, אף שאסורים ביחוד ולא שייך שישחק עם כלתו. ותו דהא חלק מהראשונים הסבירו הכא צער חתן משום שלא כל הקרואים יכולים ליכנס שם, ולהבנה של השאלה יצא דאם הבית של החתן קטן ולא יכול להכניס כל הקרואים אין הוא יכול להיות בית חתנים אף שיכולים ליכנס שם עשרה, אלא ברור וכמו שמדויק הלשון שזה טעם במצטער בסוכה, דוכי חתן שמצטער לעשות שבע ברכות מחמת שקר שם לא יברך כיון שהוא מצטער, אלא הוא יכול שלא לעשות כלל סעודה ואם הוא עשה כנראה שהוא שמח.

וראיתי בילקו"י שכתב על הא שמברכים באולם דהוא משום שמשכירים את האולם הוי בית חתנים. ובמחכ"ת הוא דבר תמוה, דוכי הוא ענין של בעלות הא הסוכה היא שלו וברשותו ולא חשיב מקום חופה. וכן הארכנו להוכיח בזה.

(י) ויש עוד לשאול לדעה זו דאין לברך היום, א"כ יש לחייב היום לאכול בסוכה בברכה החתן והשושבינים, כיון שאין לומר טעם הגמ' שבעי למיחד בחופה, דהא אין שמחים היום בלא"ה בביתם, ואם תאמר שפטורים כיון שבסוכה לא יכולים ליכנס כל הקרואים וכמו שתראה הגמ' משום צער חתן וחלק מהראשונים ביארו שהסוכה קטנה מהכיל הקרואים, ונימא לטעם זה שלכן היום מעיקר הדין פטורים, ואף אם יחמירו על עצמם אין לברך כ"פ בחזון עובדיה

(סוכות), ויעוין עוד שם בביאורים. אך יש לדחות דלדעה זו שבמ"א אין מקימים את עיקר השמחה דלכן לא מברכים שם, א"כ לא מקימים בשמחה זו מצוה גדולה אף במקום הגדול, והוי כמו סעודת ברית שאף שהוי מצוה חייבים לאכול בסוכה אף שלא יכולים ליכנס שם כל הקרואים כיון שלא הוי מצוה גדולה כשמחת חתן [כ"כ המשנ"ב], א"כ לדעה זו שבמ"א לא מקימים את עיקר המצוה הוי לא יותר מברית שחייב בסוכה דלא הוי מצוה גדולה דשמחת חתן, ואדרבה מהגמ' גופה מוכח דלא פטרינן מטעם זה דא"כ היה לגמ' לתרץ כן מיד ששאלה מ"ט פטורים, תתרץ משום צער חתן דבעי לשמוח במקום גדול ולא דוקא בחופתו, ותו לא נצטרך לשאול וליכלול בסוכה וליחדו בסוכה ולתרץ וכו', ומוכח דהטעם שפטור הוא רק כיון ששמחים בחופתם. ואף שיש לדחות ולומר דהגמ' לא אמרה כן מיד כיון דדלמא בזמנם לא היו הרבה באים לסעודה ולכן לא היה בזה צער אלא רובם מתאספים שלא בשעת הסעודה, עכ"פ מקור לדין זה ליתא ודו"ק. ובכלל הוא דבר תמוה לומר שהיום לא מקימים את עיקר המצוה לדעה זו. ועוד יש לשאול לדעה זו, הא דפסק השו"ע בהלכות שבת וכן הביאה בחזון עובדיה דמותר לומר לגוי שיבוא לנגן בשבת בשמחת חתן כיון שעיקר שמחת חתן בכלי שיר [כ"כ ראבי"ה ומהרי"ל], והוי שבות דשבות במקום מצוה, כ"ז לא שייכא היום כיון שאף שעיקר שמחת חתן בכלי שיר, עכ"פ לא מקימים את עיקר השמחה במ"א.

(יא) ויש אמרים משם הגר"ע עטיה צוק"ל, שכך היה מנהג ירושלים דמברכים רק בבית החתן אף שאין עושים בו השמחה. ולכל האמור לעיל

נראה כשמש שלא זו כוונתו, אלא כוונתו לומר דנהגין בדין זה כהתוס' והרא"ש ולא כהמנהג שמברכים בכל מקום כמו שהביא הר"ן, וכן ידוע שהיה מנהג בעוד מקומות, ואולי דיבר במקום שהיה קבוע לשמחה כל שבעה, וע"ז אמר הגר"ע עטיה לא לברך במ"א, ומזה השתרבב לומר שאף היום לא יברכו במ"א. אך להג"ל יש חילוק עצום דכשיש מקום קבוע לשמחה א"כ שם חופתם ובמ"א הוי אקראי, משא"כ במציאות של היום. וכן ראיתי בשו"ת וישב הים (ח"ב ס"א) להגר"י הלל שכתב ששאל וחקר מזקני הדור שכך היה שהוי עושים במקום גדול השמחה כל שבעה ולא דוקא בית החתן אלא בבית של אחד הקרובים שהוא גדול, וכן ראיתי בירחון מעיין (ל"ה א') במכתב של ר' יוסף שוורץ בעל ס' תבואות הארץ משנת התקצ"ז שהעיד שכן הוא המנהג בירושלים שבכל שבעת ימי המשתה יושבים החתן והכלה ומקבלים פני המברכים תחת החופה שבביתם ע"כ, א"כ חזינן שעשו כל הימים באותו מקום ומה שעשו בביתם אין הוא בדווקא אלא כך דרכם שכל אדם עושה בביתו [וכמו שהבאנו לעיל מהראשונים], וכמו שהיום הבית אבילים הוא במקום אחד כל שבעה אף שאין הוא בדווקא, ועכ"פ מה שנהגו לא לברך במ"א אין הוא נידון להיות, וזהו שאמר הגר"ע עטיה שמנהגו כתוס'. ולכן לענ"ד לאחר שהוכחנו שאין שום ענין דוקא לעשות השמחה בביתם שגרים בו בסתמא, דאין לסמוך על שמועות אלו כיון שצריך לברר בדיוק כל המציאות של השמחה, וביחוד שאין בסיס למנהג זה בהלכה כדהוכחנו.

ושמחתי בראותי שכ"כ בשו"ת וישב הים הנ"ל בעיקרי הדברים בהבנת חופה ועיי"ש שהביא

עוד ראיות, ואח"כ שו"ר בספר דברי בניהו (ח"א אה"ע סי' ד') שהביא עוד שלמדו כן [שו"ת הרב"ך תלמיד הרמ"ז (סימן ע"ג) והערון השולחן (הנ"ל) והגאון רבי כדייר צאבאן בספרו נפש חיה (מערכת ח' אות י'), ובירחון אור תורה (אדר תשמ"ב) מובא דברי הגר"ד הלוי רבה של ת"א שלמד כן, וכן המחבר שם הבין], ושוב דיברתי בזה עם הג"ר משה פנירי שליט"א מתלמידי הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל והסכים איתי בהבנה זו לכתחילה, והוסיף דכונת הרב זצוק"ל דהיום לפעמים החתן והכלה באים כמעט בע"כ ולא מכירים האורחים וכד', ולכן בכה"ג לא לברך ואינו מטעם חיסרון

של בית חתנים, הא לאו הכי צריך לברך. וסיפר לי שהוא עצמו עשה לבנו שבת חתן וכמובן לא בביתו ובירך כל השבע ברכות כיון שאין את החיסרון הנ"ל, ולא מטעם ששכרו את המקום וכד', והוסיף ואמר שילמתי עשרים אלף שקל על השמחה הזו ולא אברך... וחזק ואמר שכן היא ההבנה והוסיף לי שאפרסם מה שכתבתי.

לסיכום: לענ"ד יש לברך היום בכל מקום שעורכים שם השמחה ברכת חתנים, ואינו סותר כלל לפסק השו"ע כתוס' והרא"ש. והוא דין לכולם, ואין הדבר תלוי כלל במנהגים.

א. אשמח לקבל תשובות הלומדים בטלפון 052-7148189.

איגוד עמלי התורה

בית ההוראה

בשורה משמחת לציבור שוחרי התורה עם פתיחת בית ההוראה המרכזי שע"י 'איגוד עמלי התורה' בראשות מורינו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א, אשר נעתר לבקשת רבים הרוצים לקבל ממנו עצה ותושיה, והלכה ברורה בכל חלקי התורה, וכעת ניתן לשואלו דבר ה' זו הלכה, פרטים על זמני בית ההוראה מתפרסמים נפרד.

קהילות חדשות

התרגשות גדולה בקרב ציבור שוחרי התורה בארץ הקודש, עם פתיחתם של קהילות נוספות בשכונות ירושלים, בגילה, קרית יובל, רמות, נווה יעקב, ואפי' בבני ברק, ועוד, כ"י. יה"ר שיזכו כולם להיות בבחינת 'מוסיף והולך' הן ברוח והן בגשם, ובמהרה יהיה לכולם מקום של קבע בע"ה.

שוברי הנחה

חלוקה מיוחדת של שוברי הנחה משמעותיים במגוון רחב של חנויות נערכה לקראת פסח, וב"ה רבים נעזרו עי"ז בקניות לחג הפסח, כעת שוקדים ראשי ה'איגוד' על דבר זה אף לקראת החגים הבעל"ט, פרטים נוספים ומקומות בהם ניתן להשיג את השוברים מתפרסמים בנפרד.

הדלקות ל"ג בעומר

כמנהג ישראל נעשו בקהילות מעמדי ההדלקה בל"ג בעומר כאשר במקומות רבים הנהיגו הנהגה חשובה של לימוד אבות ובנים לפני ההדלקה, בו לומדים מתורת הרשב"י בחוברות מיוחדות שהוצאו לשם כך, כמו"כ קבלו הקהילות תקציב מיוחד ע"י מורשת מן המזרח, תודתנו נתונה להרב צביקה כהן הי"ו והרב אהרן דהן הי"ו על דאגתם הגדולה לרווחת הקהילות.

חלוקת מוצרי מזון

חלוקות מיוחדות של מוצרי חלב ומזון, בשווי עשרות אלפי שקלים נעשים מפעם לפעם לקהילות ה'איגוד' ע"י ארגון החסד 'אור יוסף', בשם מאות המשפחות נשגר את תודתנו הגדולה מעומק הלב לראשי הארגון אשר לא חוסכים כל מאמץ למען בני התורה בקהילות הק', יה"ר שיזכו להמשיך בכל מפעלות החסד למען כלל הציבור, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא.

כמו"כ בערב פסח ושבעות חולקו מוצרי מזון לראשי וגבאי הקהילות, כאות הוקרה על פעילותם המסורה במשך השנה כולה למען הציבור. תודתנו נתונה להרה"ג ר' יוסף שרם שליט"א, על עזרתו בדבר זה.

פרויקט חונכים

שיתוף פעולה מיוחד נערך בין ראשי 'האיגוד' למשרד הפריפריה, ע"מ למנות חונכים עשרות בקהילות, בכדי לתת מענה לבחורים ונערים אשר חווים התמודדויות שונות בתהליך ההתבגרות, מקווים אנו שבמהלך הזמן הקרוב ימונו חונכים

נוספים, דבר שללא ספק עוזר לתהליך צמיחתם וגדילתם של הנערים, ושומר עליהם מפני הרוחות הזרות הנושבות בחוץ.



פעילויות לימי בין הזמנים

פעילויות שונות נערכו לבחורים בימי בין הזמנים, ובפרט הטיולים הגדולים על טהרת הקודש למגוון מקומות, תודתנו נתונה להרב אברהם בצלאל הי"ו והרב צביקה אסולין הי"ו, ועוזריהם המסורים, על טרחתם הרבה למען ציבור בני התורה בכלל, ובענין זה בפרט.



קבלות קהל

בכמה קהילות התקיימו קבלות קהל ע"י עוה"ד שלמה אשכנזי הי"ו, כאשר רבים נעזרו ללא תשלום במגוון נושאים. לאור התועלת הגדולה לציבור יתקיימו בעו"ה קבלות קהל נוספות לאחר החגים, גבאים המעוניינים בקבלת קהל ניתן לפנות להנהלת 'האיגוד'. תודתנו נתונה לעוה"ד שלמה אשכנזי הי"ו על טרחתו הגדולה למען הציבור, יה"ר ששכרו ישולם כפול מן השמים.



קהילות מרכז העיר



קהילת בני הישיבות שמואל הנביא - מעלות דפנה

ככל שחולף הזמן הקהילה ממשיכה בתנופה גדולה והולכת ומתפתחת בכל המובנים, דא

עקא שעקב כך שהקהילה שוכנת באולם המנהל הקהילתי, אשר על אף גודלו כבר לפני זמן רב נעשה צר מלהכיל את בני התורה הרבים שבאים להסתופף בקהילה הק, ובפרט שא"א להשתמש באולם בימי חול, כך שרק בשבתות הקהילה יכולה להתקיים, ומה גם בימי בין הזמנים בהם דואגים ראשי הקהילה לישיבת בין הזמנים המונה מעל למאתים בחורים כ"ו, ועוד שלל פעילויות הנעשות במסירות עצומה על כל צעד ושעל. הקושי הגדול התנקז בבין הזמנים של חודש ניסן, כאשר בכל ימי בין הזמנים שיש חופש בבית הספר, ניתן להשתמש לצורכי הקהילה באולם המנהל הקהילתי, אבל בניסן שאין חופש, אין אפשרות לקיים את ישיבת בין הזמנים המרכזית, כך שנגרם ביטול תורה עצום לבני הנוער בשכונה ובקהילה.

אשר על כן בחודש ניסן האחרון הקימו ראשי הקהילה אהל ענק בעלות של עשרות אלפי שקלים, עם מספר בתי מדרש, וכך יכלו לקיים פעילות ענפה בבין הזמנים. בעקבות ההצלחה הגדולה החליטו להקים את האהל גם בבין הזמנים של אב ותשרי, ואכן הוציאו אישור מיוחד מהעירייה להקמת מתחם שלם של אהלים עבור הקהילה ושאר הפעילות בשכונה, כשיעורי תורה ובתי מדרש לתפילה, כשאף רב השכונה הגאון רבי יצחק כהן שליט"א שותף לכל הפעילות העצומה למען תושבי השכונה.

במתחם האהלים יש ארבעה אהלים נפרדים אהל אחד לקהילה, אהל נוסף לרב השכונה הגר"י כהן שליט"א, ועוד שני אהלים לשטיבלאך, כאשר המקום כולו שוקק חיים משעות הבוקר המוקדמות כשראשוני המתפללים באים לאמירת סליחות ולתפילת שחרית עם הנץ החמה, ואח"כ מנינים נוספים ושיעורי תורה וכו' עד חצות הלילה באמירת סליחות ברוב עם.

לקראת הימים הנוראים הבעל"ט נוצרה בעיה אשר 'מעז יצא מתוך' בעו"ה, משום שמדי שנה אחת החסידיות בונה במקום אהל ענק בשביל לקיים תפילה מרכזית עבור החסידים הבאים מכל רחבי הארץ, כך שנוצר קונפליקט בין החסידות ובין הקהילה המקומית על השימוש במקום.

לאחר דין ודברים ולאחר שנכנסו בעובי הקורה רב השכונה הגר"י כהן שליט"א וכן הגר"צ בוארון והגר"ב שרגא שליט"א, יחד עם הרב אריה דרעי הי"ו וכן כל הנציגים בעירייה בכוחות משותפים יחד עם הרב אהרן דהן והרב מיכאל מלכיאלי, כאשר גדול עומד על גביהם מן רה"י חכם שלום הכהן שליט"א, אשר אף הוציא מכתב מיוחד לנציגי הציבור בדבר החובה הקדושה לפעול למען הקהילה הקדושה, הושג סיכום עם ראש העיר מר משה ליאון הי"ו שהקהילה תעביר את האהלים למקום אחר לימים הנוראים, ולאחמ"כ יחזרו האהלים למקומם, עד אשר ימצא פתרון זמני ופתרון קבע לקהילה חשובה זו.

בני הקהילה מקווים שהשטח יוקצה במהרה להקמת מרכז תורני ענק למען בני התורה וכלל תושבי השכונה, וכן ימצא פתרון זמני לקיום הקהילה באופן הראוי.



היכלי התורה מקור ברוך

כמידי בין הזמנים התקיימו שלל פעילויות לבני הקהילה, כשהדגש העיקרי הוא על הבחורים היקרים החוזרים לביתם בימים אלו, ואכן לצד ישיבת בין הזמנים המרכזית המונה מאות בחורים, מתקיימת תפילת שחרית ולאחריה ארוחת בוקר מושקעת, שיעורים מיוחדים מגדולי ראשי הישיבות ומרביצי התורה, תוכניות מיוחדות. כמו"כ הוכרו על מבצע מיוחד כאשר נערים

שהשתתפו בתפילות היו זכאים לצאת לטיולים ללא תשלום.

לאחר ההתחדשות הכוללת בביהמ"ד, שכלל שיפוץ נרחב בהשקעה עצומה, בימים אלו חנכו בקהילה ספרייה חדשה עם כמות עצומה של ספרים בשווי מעל למאה אלף ש.

פעילות מיוחדת נעשתה לנשות הקהילה, עם תוכנית אמנותית לנשים ודברי חיזוק לקראת הימים הנוראים.

רמות



מסילת ישרים רמות א'

הקהילה שנוסדה אך לפני פחות משנה, נמצאת בסייעתא דשמיא בתנופת התעצמות מרנינת לב, בית המדרש ממקום במרכז השכונה, ואברכים רבים מסלתה ומשמנה, מהם מגידי שיעורים ומורי הוראה, קובעים בו משכנם.

התפילות מתקיימות כעת במקום צר מהכיל את ציבור המתפללים, ע"כ לקראת תפילות הימים הנוראים המתקיימים לראשונה במסגרת הקהילה, ישבו הגבאים על המדוכה כדת מה לעשות עם ציבור המתפללים הרב המבקש לקיים התפילות בבית המדרש, ובעצה וסיוע מראשי 'האיגוד' פנו לנציגינו בהנהלת העיר, ולאחר השתדלות מרובה הוקם אהל מרווח וממוחג המונה כמאתיים וחמישים מקומות לרווחת המתפללים, באוהל יתקיימו בס"ד תפילות בראש השנה ויוה"כ, וכן בחג הסוכות חוה"מ ושמחת תורה.

כמו כן תתקיים מכירת ארבעת המינים מטעם 'האיגוד' באוהל, כשבמקום ישבו מוצי"ם מבני הקהילה.

אוהל משה רמות ב'

בסיעתא דשמיא מיום ליום הולכים ומתפתחים מחיל אל חיל.

גולת הכותרת הוא ארגון 'עזר יולדות' שהוקם בחודשים האחרונים, המרכז את כל העזרה והסיוע המוגש ליולדות בקהילה, החל בהכנת מאכלים וארוחות במהלך השבוע שאחר הלידה והשבתות שאחריו, שמרטיפיות לילדים, עזרה בעבודות הבית, ועוד.

כמו"כ מידי יום רביעי בשבוע, זוכים אנו לארח בבית מדרשנו רבנים חשובים שליט"א במסגרת שיחות מוסר לימים הנוראים, בין הרבנים, הגאון רבי יעקב שרבי שליט"א, הגאון רבי מנשה תופיק שליט"א, הגאון רבי אליהו דיסקין שליט"א ועוד.

כמידי שנה נערכות מכירות מוזלות של עופות ובקבוקי יין לפני החגים, מכירות אלו מצטרפות למכירות הקבועות בבית המדרש של מוצרים מזון בסיסיים, לחם, ביצים ועוד במחיר מוזל ומסובסד לרווחת בני הקהילה. כאן המקום להודות לארגון 'הליכות עולם' בראשות הרה"ג דן בן משה שליט"א המרכז פעילות זו עבור אברכי בית המדרש, וכן תומך רבות בארגון עזר יולדות שבקהילה.

מטה משה מצפה רמות

לאחר מאמצים ומאבקים גדולים, נחנו בימים אלו תושבי השכונה את בית המדרש החדש. כזכור לפני כשנה עם התאכלסות השכונה החדשה מצפה רמות - הקאנטרי, המצוקה לבית כנסת הייתה גדולה, ולכן נבנה בית כנסת קטן בחנייה

ע"י הג"ר משה טוויל שליט"א, כאשר נפתחו במקביל בבית הכנסת כוללים במשך כל היום וכן כולל ערב, אמנם מקום זה אשר הכיל כ- 80 מקומות נעשה קטן מאוד ביחס לצורך הגדול לכלל בני התורה בשכונה, ואכן פעמיים הניחו קראונים בשטח הסמוך המיועד לבית הכנסת, אך לצערנו העירייה פינתה אותם מיד. ב"ה כעת לאחר מאמצים גדולים ובסיוע נציגי הציבור ובפרט הרב חיים כהן הי"ו, נבנה בחודש האחרון בית מדרש ענק עם למעלה מ- 500 מ"ר בשתי קומות, עד אשר יבנה במקום מבנה קבע. בימים אלו ממש נשלמו ההכנות האחרונות בכדי שיוכלו להכנס לבית המדרש בימים הנוראים.

נווה יעקב

מנין אברכים דב בר יקר

התרוממות מיוחדת הייתה השנה בקהילה בחג השבועות, עם השתתפותו לראשונה של רב הקהילה, הגאון רבי נפתלי אברז'ל שליט"א, כאשר התקיימה אף שמחת חג מרכזית בהשתתפות הרב שליט"א ובני הקהילה, גדול היה המעמד ונתן חיוק גדול לכל השנה.

כמו"כ במהלך החג נערכו שיעורים מיוחדים לילדים עם פרסים והגרלות, דבר אשר נתן להם לחוש את חג מתן תורה מתוך התעלות ויראת שמים.

קבלת קהל נערכה בקהילה ע"י עוה"ד שלמה אשכנזי הי"ו כשרבים מבני הקהילה נעזרו ע"י במגוון רחב של ענינים, ובדברים המצריכים חתימה של עו"ד וכו', ברכת יישר כח לעוה"ד שלמה אשכנזי הי"ו שטורח רבות למען ציבור בני התורה.

עטרת אברהם שד' נווה יעקב

מעמד רב רושם נערך ע"י הקהילה עם הוצאת סדרת הספרים החשובים מאת רב בית הכנסת הגאון רבי יהודה נקי שליט"א, שו"ת 'מעין אומר' - ענות עני' ד"ח, המצטרף לסדרת הספרים מעין אומר י"ב חלקים. במעמד השתתפו, הגאון רבי אליהו אביסרור שליט"א רב השכונה, הגאון הרב נפתלי אברז'ל שליט"א רב ביהמ"ד 'מנין אברכים', הגאון הרב מאיר אמסלם שליט"א ר"כ נר יוסף ומרבני השכונה, הגאון רבי ישראל יצחק זילברמן שליט"א רב נווה יעקב מרכז, הגאון רבי שמעון זיבלד שליט"א רב ביהכ"נ 'מנין אברכים' - ישכיל', כמו"כ השתתפו הגאון רבי יעקב שיכנזי שליט"א, הגאון רבי פנחס מוסבי שליט"א, הגאון רבי חגי קלעגי שליט"א ראש הכולל ביהכ"נ עטרת אברהם, רבנים נוספים, אברכי הקהילה ורבים מתושבי השכונה. גדול היה המעמד לכבוד של תורה.

בני תורה כף החיים

כזכור לפני חודשים ספורים נבנה באופן מהיר בס"ד גדולה היכל בית המדרש, ומאז ההתפתחות לא עוצרת להגע, ובתקופה האחרונה נעשו עבודות נוספות להשלמת הבניה, כחלוקה פנימית של בתי המדרש, קניית ריהוט חדש, מזגנים, צביעת בית המדרש עם חיפוי גבס כראוי למקום נכבד זה, וכן בניית עזרת נשים לתועלת נשות הקהילה. כמו"כ אוצר הספרים הורחב משמעותית לתועלת הלומדים.

מעמד הדלקה מיוחד נערך בל"ג בעומר יחד עם מתפללי ביהכ"נ תו"ת בלווי תזמורת.

כמו"כ התקיימה ישיבת בין הזמנים לתועלת הלומדים הרבים מבני הקהילה.

בני תורה נוסח מרוקו שד' נווה יעקב

במלאות ארבע שנים להקמת הקהילה, התכנסו כל בני הקהילה בשבת קודש בשעת רעוא דרעוין לסעודה שלישית ברוב עם לבני הקהילה ובני משפחותיהם, ע"מ להודות על העבר ולבקש על העתיד. פן מיוחד הודגש במעמד וזה האחדות הגדולה השוררת בין כל בני הקהילה אשר הינם ממש כמשפחה אחת, וכאיש אחד בלב אחד לעשות רצון אבינו שבשמים.

בית תפילה שד' נווה יעקב

'אחותינו את היי לאלפי רבבה, בס"ד גדולה נפתחה קהילה חדשה ברח' שד' נווה יעקב, ועם פתיחתה נעשה המקום צר מלהכיל את קרוב למאה אברכים ובני התורה שבאו להסתופף בצילה. עם פתיחת הקהילה התקיים 'קידושא רבא' בהשתתפות הגרי"י זילברמן שליט"א שנשא דברים בשבח הקהילה הקדושה וראשיה הפועלים לש"ש בלבד, כמו"כ השתתף הרב מיכאל מלכיאלי הי"ו כאשר מיד בפתיחת הקהילה נרתם בכל אוננו והונו למען הצלחת הקהילה. יה"ר שחפץ ה' בידם יצלח להמשיך לרבות את גבולות הקדושה.

כנס פתיחה במעמד מורינו הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א והגאון רבי רחמים זיאת שליט"א, יחד עם מאות בני התורה ברוב פאר והדר.

תושבי שכונת רמות על כל חלקיה, ואכן בס"ד גדולה נפתח בית הספר המונה עשרות תלמידות גדולי תורה.

בית הוראה כנסת ישראל בשורה חדשה לעולם ההלכה, קו-ההלכה של גדולי התורה!

תנופת העלייה של עולם התורה אינה עוצרת לרגע. ובימים אלו התבשרנו כי בימים הקרובים מגיעה להשלמתה התארגנות מיוחדת הכוללת את זקני וחשובי הרבנים ומורי ההוראה שליט"א. בקו טלפוני ייחודי בשם **"כנסת ישראל"** בו מתאחדים גדולי המשיבים בהלכה, גאונים מובהקים וידועי שם, מורינו הגאון הגדול רבי שלמה זעפרני שליט"א ור"כ ואב"ד כתר תורה ונשיא 'איגוד עמלי התורה', הגאון הגדול רבי מסעוד בן שמעון שליט"א רבה של בני ברק, הגאון הגדול רבי יעקב תופיק שליט"א רבה של ביתר, הגאון הגדול רבי נתן בן סניור שליט"א רב שכונת רמת אלחנן, הגאון הגדול רבי אלחנן פרץ שליט"א ראב"ד חקת המשפט, הגאון הגדול רבי נתן מחפוד שליט"א ועוד רבים ונכבדים.

הם הם גדולי המורים, אשר ציבור בני התורה מידפק על דלתותיהם בכל מקומות מושבותיהם, ודורש מפיהם מענה הלכתי מדויק ומושלם בשאלות החמורות ביותר. כעת יהיה ניתן בנוחות ובקלות להשיג את המענה בטלפון אחד מסודר לפי שעות.

מרנן גדולי ישראל שהמארגנים נועצו בהם, הורו שהדבר הוא צורך השעה, להגביר חיילים לתורה ולתעודה, להנגיש את דבר גדולי התורה וההלכה לכל יחיד ושואל. כה כתבו במכתבם "הוא דבר גדול ששנים רבות ציפינו לו". כעת מתממש החזון, והופך למציאות יום יומית.

על מכתב ההקמה חתמו גדולי מאורי דורנו: מרן ראש הישיבה הגאון הגדול חכם שלום כהן שליט"א, שהוסיף ברכות מיוחדות בכתב ידו לברך את המשתדלים במלאכת הקודש, ועודד במילים חמות את מארגני הקו. מרן הגאון הגדול רבי שמעון בעדני שליט"א, ומרן הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א, ברכו ועודדו את היוזמה החשובה להרבות תורה והוראה.

כמו"כ מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א קיבל את הרבנים בכבוד רב, ונתן **גיבוי נדיר** לבית הוראה ייחודי זה של גדולי התורה, בחתימת יד קדשו על מכתב ההקמה.

ציבור בני התורה שהשמועה הגיע אליהם, ממתינים בציפיה להפעלת המענה כבר בימים הקרובים. אברכים רבים ששמעו על היוזמה המבורכת סיפרו בהתרגשות איך בשעה שעלתה אצלם שאלה חמורה, כמה התאמצו לקבל הכרעה מדויקת מרבנים ברי סמכא, ונדרשו להמתין ולכתת רגליים ממקום למקום, והנה כעת בטלפון אחד ניתן לקבל מענה מגדולי ההוראה שליט"א, כדי להיות רגוע בלי פקפוק.

מספר הטלפון של המענה הטלפוני הוא 0722-722-731

דרום העיר

מנין בני תורה
גילה א'

תלמודי התורה חניכי הישיבות

עם תחילת שנת הלימודים ניכרת ההתפתחות העצומה בכלל התלמודי תורה ברחבי ירושלים, כאשר התווספו עשרות תלמידים חדשים המצטרפים לליגיונו של מלך. במקביל ישנה התקדמות בכל הנוגע לפתרונות למבני הת"ת, ובימים אלו הולך ונבנה בנין הת"ת בשכונת רמות, ברח' טרומן, וכפי שזכור לכולם המאבק הגדול שניהלו האברכים בשכונה לפני כשנה, לאחר פינוי הת"ת ע"י בית המשפט, וכעת לאחר מאמצים גדולים ביותר של נציגי הציבור בעירייה ובכנסת, ובראשם הרב אריה דרעי הי"ו שנכנס לעובי הקורה ממש, זוכים אנו להתבשר בדבר זה.

גם בשכונת בית וגן אשר הת"ת הולך ומתפתח במהירות ב"ה, היה עד היום ללא תמיכה של הרשויות כלל, דבר אשר מקשה על ההתנהלות השוטפת, השנה בס"ד ובעזרת נציגי הציבור, ובפרט הרב אברהם בצלאל הי"ו והרב אהרן דהן הי"ו אושרו תקציבים לת"ת וכן אישור שימוש חורג, דבר שנצרך בכדי שלא יתנכלו לת"ת גורמים המנסים להצר את כח התורה.

בס"ד התבשרו בני התורה על פתיחת ת"ת נוסף לבני עלייה בשכונת נווה יעקב, כשהגאון רבי יעקב הלל שליט"א יחד עם בנו הרה"ג רבי חיים הלל שליט"א, נכנסו לעובי הקורה בכדי לסייע לציבור האברכים ובני התורה, ולתת מענה אמיתי לחשובי האברכים תושבי השכונה.

כמו"כ משכונת רמות יצאה הבשורה המרנינה כל לב על פתיחת בית יעקב החדש לבנות האברכים. לפני כחודשיים נערך בבית המדרש 'אהל משה'

כבר תקופה ארוכה שהורגש הצורך אצל בני התורה בשכונת גילה להקים קהילה כראוי לבני עלייה הרבים שקבעו את משכנם בשכונה, ואכן לפני כשלושה חודשים, לאחר מאמצים גדולים הוקמה הקהילה בס"ד כאשר היא מונה כבר למעלה ממאה אברכים בני עלייה מסלטה ושמונה של השכונה, כמו"כ לקראת הימים הנוראים שכרו ראשי הקהילה מקום גדול יותר כדי שלא יפקד מקום איש. כמו קהילות נוספות ברחבי ירושלים, נמצאים הם בתוך גני ילדים כאשר רק בשבתות ניתן להקים את בית המדרש, בתקווה שבע"ה ימצא במהרה מקום קבע כראוי לקהילה חשובה זו.

מנין בני הישיבות שע"י קהילת שערי דעת רח' שטרן קרית יובל

עם התפתחות הקהילה התורנית בשכונת קרית יובל בכלל ובאיזור רח' שטרן בפרט, הורגש מזה כמה שנים הצורך הגדול להקים מנין לבני התורה כמנהג רבותינו הק', ואכן נעשו כמה ניסיונות כאלו עד אשר לאחרונה בס"ד גדולה הדבר קרם עור וגידים, ובברכתו של המרא דאתרא הג"ר משה פטורבר שליט"א, הוקם מנין מיוחד כמסורת אבותינו, בתוך אחד מגני הילדים במקום, כשכבר כעת המקום צר מלהכיל את עשרות האברכים אשר גודשים את בית המדרש ב"ה. יה"ר שיזכו במהרה למקום קבע כראוי לכבודה של תורה.

השובות רש"י

ברכת יגדיל תורה ויאדיר נשגר להרה"ג רפאל א"ש מועלם שליט"א מחשובי בית המדרש 'אהל משה' רמות ב', אשר מגיש בפני קהל שוחרי התורה יצירה מחודשת ומפוארת מבית מדרש ומכון 'אבוקה', ספר 'תשובות רש"י' לרבן של ישראל, במהדורה חדשה ומתוקנת עם אלפי ציונים הארות הערות ומקבילות. מהדורה זו נדפסת לאחר עשרות שנים שאזלו המהדורות הראשונות מן השוק, ונפקדו ספרי דבי רש"י ובכללם ספר זה מספריות בתי מדרשות ובתי כנסיות בכל אתר, ועתה בסייעתא דשמיא מופלאה הגיעה העת להגיש בפני עמלי תורה, תורה נאה בכלי מפואר, וכל הרה"ה אומר ברקאי.

התשובות מעוטרות בהערות וצינונים לתועלת המעינים, פרי עמלו יחד עם צוות ת"ח מובהקים ממכון 'אבוקה', אשר עמלו במשך שנים מספר להוציא מתחת ידם דבר מתוקן לתועלת רבבות אלפי ישראל, בראש הספר מופיע מבוא ייחודי על תולדות רש"י וחיבוריו.

כעת הופיע הכרך הראשון הכולל את הסימנים א' - ק"ע, כאשר הכרך השני שיופיע אי"ה בתוך מספר חודשים, יכלול את הסימנים קע"א - שפ"ב.

חשיבות מיוחדת יש לספר זה מבין ספרי דבי רש"י, ומבין התשובות ניתן ללמוד רבות על גדלותו העצומה של רש"י והנהגותיו המופלאות. בספר מצויים תשובות רש"י בכל חלקי התורה, מקרא, תלמוד והלכה אשר השיב לשואליו במתיקות לשונו המופלא.

יה"ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת ושלווה כל הימים.

בית מתתיהו

שמחה רבה בקרב שוחרי התורה וההלכה, עם צאתו לאור של הספר הנכבד '**בית מתתיהו**' חלק שלישי הכולל מערכות חידושים, ביאורי סוגיות ותשובות הלכתיות בד' חלקי השו"ע, פרי עטו של האי גברא רבה ויקירא הגאון המופלג רבי **מתתיהו גבאי** שליט"א, מחשובי בית המדרש 'היכלי התורה' מקור ברוך.

ספר זה הנו נדבך נוסף בסדרת ספרי הגהמ"ח שליט"א שכבר אתמחי גברא ואתמחי קמיעא, ופקיע שמיה בחיבוריו הנודעים שהאירו את עולם התורה וההלכה,

מהם שאר חלקי הספר "בית מתתיהו" וסדרת הספרים הנודעת שכבשה את עולם התורה "מועדי הגר"ח" ועוד. **הספר** החדש המבאר נדונים בכל חלקי השו"ע ושאלות הלכתיות ואקטואליות, ערוך בטוב טעם ובשפה ברורה, דבר דבור על אפניו, דברים ישרים ונכוחים, משמחי לב ונפש.

כן הספר הינו קנקן חדש מלא ישן, שדעת זקנים נוחה הימנו, היות והמחבר שליט"א למרות היותו עול לימים, כבר זכה לישא וליתן במלחמתה של תורה ולהתאבק בעפר רגלם של מרנן ורבנן זקני וגדולי הדור שליט"א, ומביא בתוך ספרו החשוב חידושים רבים מפיהם ומפי כתבם של גדולי הדור מעתיקי השמועה, ביניהם ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ומראש ישיבת פוניבז' הגרב"ד פוברסקי שליט"א, ששניהם באו בשבח המגיע לכתובים בראש הספר אודות מעלת החיבור וגדולת מחברו שליט"א.

לא נותר לנו אלא להמתין לספר נוסף מפרי תנובתו של הגהמ"ח שליט"א, ברוכותיו שיזכה להאיר את עולם התורה בעוד ספרים רבים ומועילים, ומלאו פני תבל תנובה, ישוטטו רבים ותרבה הדעת אכ"ה.

הספר יו"ל ע"י ממלכת התורה "מכון גם אני אודך" שבראשות הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

לפרטים בטל 054-8466021

אמרה ברורה

זה עתה הופיע ויצא לאור הספר החשוב '**אמרה ברורה**' - פרי עמלו של ידידנו הרה"ג רבי **אלעד כהן** שליט"א, מחשובי קהילת 'בני תורה' - גבעת שאול.

הספר ערוך כדוגמת ספר משנה ברורה למרן הח"ח, ועוסק בעניינים החמורים של אבן העזר - הלכות כתובות, בו נסדרו יסודות הלכות כתובות משורשי העין בסוגיות הגמרא, ועד ההלכה למעשה.

הרהמ"ח שליט"א ניחן בעיון מעמיק בישרות ובבהירות, כפי שהעידו גדולי ישראל שליט"א בהסכמותיהם, כי 'רבה התועלת בספר הזה לעוסקים בענייני כתובות, לברר היטב הדברים ולהיכנס ליסודות ולשיטות הראשונים והאחרונים ופוסקי זמננו'.

ברכותינו להרהמ"ח שליט"א שיזכה להמשיך ולהפיץ את מעיינותיו חוצה, מתוך נחת ושלווה וכל טוב כל הימים.



איגוד קהילות האברכים
ירושלים

בתי המדרש בירושלים

היכלי התורה

יוסף בן מתתיהו 30
מקור ברוך

מטה משה

יעקב אלעזר 1
רמות א'

בני הישיבות

שמעון הצדיק 23
שמואל הנביא - מעלות דפנה

חניכי הישיבות-מסילת ישרים

בובליק 1
רמות א'

מגין אברכים

דב בר יקר 4
נווה יעקב

אהל משה

ראובן מס 131
רמות ב'

בני תורה

כף החיים 1
נווה יעקב

בני תורה

גרינברג 15
רמות ג'

בני תורה נוסח מרוקאי

שד' נווה יעקב 38
נווה יעקב

חניכי הישיבות

מירסקי 9
רמות ד'

עטרת אברהם

שד' נווה יעקב 34
נווה יעקב

התאחדות בני הישיבות

חזקיהו שבתאי 8
רמות פולין

בני תורה - זכור לאברהם

קולומביה 7
קרית מנחם

חניכי הישיבות

גבעת האנטנה
בית וגן - קרית יובל

בני תורה

המור 5
גילה א'

קהילת בני התורה

הששה עשר 17
פסגת זאב