

ויעודם

בענייני מועדי ירח האיתנים

בהלכה ובאגדה

תשרי תשע"ח

בית ועד לחכמים - רמת שלמה ירושלים ת"ו

יו"ל ע"י 'בית ועד לחכמים'

בביהמ"ד 'ערוך לנר'

רח' הרב דרוק 95 רמת שלמה ירושלים

הערות יתקבלו בברכה בכתובת דוא"ל:

3199@okmail.co.il

כמו"כ ניתן לקבל את החוברת בכתובת זו

תוכן הענינים

הרב חיים מרדכי שפירא

תשובה וכפרה מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים.....6

עניני אלול וראש השנה

הרב חגי פרשל

בגמ' ר"ה דף י"ז שלשה ספרים נפתחים.....12

הרב אברהם סומפולינסקי

הערה בנדר שומע בעונה בתקיעת שופר.....15

הרב יזדי רחמים

קודש אלול.....16

הרב חיים שולביץ

אלול.....19

הרב עזרי עמרני

זה היום תחילת מעשיך ?.....22

הרב אשר לבין

בגדרי חובת השופר במקדש.....27

הרב ברוך ויג

שיטת רש"י בנדר חיוב תקיעות.....30

הרב מגדל ויליגער

בעל תוקע ששמע כבר תקיעות שופר האם הוא לכתחילה שישמש לבעל תוקע.....32

הרב אליהו גורביץ

עירובי תבשילין בר"ה.....35

הרב ישראל שלום פורגס

בענין תפילת תשלומין בלא הזכרת היום בליל ב' של ר"ח או ליל ב' של רה"ש.....40

הרב אברהם לוי

בדין ברכת שהחיינו בליל שני דר"ה.....46

הרב יצחק לוי

50..... בענין מצוות צריכות כוונה מתי אמרין גם כסתמא יצא ידי חובה.....

הרב שרגא קלוגהויפט

52..... בענין נשים במצות עשה שהזמן גרמא.....

ענייני עשי"ת ויום הכיפורים

הרב עזרי עמרני

58..... המלך המשפט - שיטת הרמב"ם, ואם אמר מלך המשפט.....

הרב אריה גוטמן

63..... אכילה בערב יום הכיפורים.....

הרב אשר מילר

68..... ענין טהרת מקדש וקדשיו ביום הכיפורים.....

הרב שרגא קלוגהויפט

73..... שני הערות בהא דלפי רב תפלת נעילה פומרת ערבית.....

הרב שמואל חיים לפאיר

75..... ידיעה חשובה מאוד בחיוב בקשת מחילה על סיפור לשוה"ר.....

הרב מנחם צבי גרונר

78..... שבח הזכרת שבת בנעילה (ביום הכיפורים שחל בשבת).....

ענייני לולב וסוכה

הרב חגי פרשל

82..... סוכה ב"ג - העושה סוכה בראש הספינה.....

הרב ישראל ברוכסון

86..... בדין אויר ג' פוסל בסוכה.....

הרב אריה לדרמן

88..... הערות בדין פסל היוצא מן הסוכה ועוד.....

הרב יהושע הלר

92..... סדר הדר' מינים ריש פרק לולב הגזול.....

- הרב אריה הימלפרב
95.....מצוות לולב במקדש
- הרב ישי זאב רדליך
98.....נמילת לולב עם מבעת
- הרב יצחק פזריני
100.....בענין עובר לעשיתן בלולב
- הרב משה שיינברגר
103.....זה קלי ואנוהו
- הרב ישראל מאיר מורגנשטרן
106.....לולבא דסליק בחד חוצא
- הרב יוסף הירשמן
109.....שבח לפתוח את קופסת האתרוג הסגור בדבק ונוכר ביו"ט
- הרב מנחם זלמן קרמר
111.....בענין אכילת כזית בלילה הראשון של סוכות
- הרב שלום פוברסקי
116.....בענין הזכרת המועד בהפטרת שבת חוה"מ סוכות
- הרב דב גדליה דרקסלר
120.....ושאבתם מים בששון

הרב חיים מרדכי שפירא

ראש בית הועד

תשובה וכפרה מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים

רבינו יונה פתח לספרו שערי תשובה בזה"ל, מן הטובות אשר היטיב ה' עמנו ברואיו כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם לחשוך נפשם מני שחת ולהשיב מעליהם אפו ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם שנאמר (תהלים כה) טוב וישר ה' על כן יורה חמאים בדרך. ואם הרבו לפשוע ולמרוד ובגד בוגדים בגדו לא סגר בעדם דלתי תשובה שנאמר (ישעיה לא) שובו לאשר העמיקו סרה, ונאמר (ירמיה ג) שובו בנים שובבים ארפה משובותיכם. והזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה וכו', ע"כ.

הנה כי כן, מתחילה הביא מקור לתשובה מן הכתובים, שני לו מן הנביאים, ורק בשלישית הזכיר דהוזהרנו על התשובה אף בתורה. ותמוה טובא דכלפי לייא הוא, הו"ל להביא המקרא מן התורה ברישא, כעיקר המקור לחידוש התשובה. ולהוסיף דנשנה בנביאים ושולש בכתובים, ואמאי היפך היוצרות. וביותר הדברים תמוהים בלשונו ביסוד התשובה שפתח שם בזה"ל, שלח לנו הקב"ה ביד עבדיו הנביאים וביד יחזקאל הנביא נאום ה' אלו' שובו והשיבו וכו', עכ"ל. ולא נזכר שם מידי דמקראות מלאים דבר הכתוב בתורה מעניין התשובה, וצע"ג.

והנה כתיב בפר' נצבים (ל, יא יד), כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה וכו' כי קרוב אילך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. והרמב"ן על אתר, פתר לה על מצות התשובה. ונתעוררתי בזה, דהא מהך קרא דלא בשמים היא, נפק"ל בגמ' תמורה טז א (וב"מ נט ב) דלא נשתיירה תורה בשמים, ועל כן אין הנביא יכול לשאול תורה ברוה"ק. ולשיטת הרמב"ם ברפ"ט מיסוה"ת, מהכא נפק"ל הדין דאין נביא רשאי לחדש. ונתעוררתי, אמאי דוקא גבי מצות התשובה, הוצרך הכתוב לאשמעין עניין זה, דאין תורה בשמים.

ואכן חזינו דהך קרא אמור במסוים לעניין זה. דהנה יש מן הראשונים [רלב"ג, ספורנו] שפירשו הפסוק לא בשמים היא, שתצטרך לשאול מן הנביאים פירושה, עיי"ש. ומבואר דאכן קס"ד דמצוה זו צריכה פירוש נוסף עיי' הנביאים, [ודעת הספורנו מפורשת שם כהרמב"ן דקאי על תשובה]. הנה מתבאר דקס"ד דמצוה זו צריכה תוספת פירוש מן הנביאים, יותר ממה שכתוב בתורה. וצ"ב מאי האי. וכן עיקרא דהא מילתא צריך ביאור, הלא התשובה עצמה כבר נתחדשה בתורה, וא"כ

מהו שנוסף בה ע"י הנביאים. וביותר, מה שייד שיוסיפו הנביאים על מצוות התורה, הלא קי"ל דאין הנביא רשאי לחדש דבר.

והנראה בזה, דהנה איתא בירושלמי מכות פ"ב ה"ו, אמר רבי פינחס (תהילים כה) טוב וישר למה הוא טוב שהוא ישר ולמה הוא ישר שהוא טוב על כן יורה חמאים בדרך שמורה דרך תשובה. שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרו להם (משלי יג) חמאים תרדף רעה שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו אמרה להן (יחזקאל יח) הנפש החוטאת היא תמות שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו היינו דכתיב על כן יורה חמאים בדרך יורה לחמאים דרך לעשות תשובה. [ופסוק זה הוא הפסוק שפתח בו רבינו יונה ספרו, ועלה תמהנו אמאי לא פתח בשל תורה]. ובילקוט (יחזקאל רמז שנח) נוסף, שאלו לתורה חוטא מהו עונשו א"ל יביא אשם ויתכפר, ע"כ. הרי, דמן התורה דין החוטא להתכפר באשם, ואך חמאות ואשמות מכפרים מן התורה. והא דהתשובה מכפרת, זה הוא גילוי מסוים מן הקב"ה, והוא חידוש שנוסף על התשובה המבוארת בתורה.

ואכן לכשתתור אחר מקור הדברים, נחזה דגילוי זה דהתשובה מכפרת, נמסר אך ע"י הנביאים, ואין לו מקרא מן התורה. דמייתי עלה מקרא בתהילים, דטוב וישר ה'. אשר לפ"ז מבואר שפיר דקס"ד דגבי התשובה שייכא הריעותא דלא בשמים היא, דהא חידוש מסוים דכפרה יש בה, שנתגלה ע"י הנביאים. משו"ה קמ"ל קרא דאף התשובה מכלל התורה, דלא בשמים היא.

וביאור הדברים, דודאי הן אמת אף מן התורה התשובה חובה היא, ומחויב אדם לעזוב כל חטא שבידו. אולם מן התורה אין התשובה חובה מסוימת מצד תשובה, אלא חובה הנגזרת ומסתעפת, מחיוב כלל המצוות. ובביאור הדברים נראה, דהנה כבר נודע מה שיסד הגרמ"ש זצ"ל במשך חכמה בפר' וילך (לא יז) עה"פ ואמר ביום ההוא וכו', בביאור דעת הרמב"ם דלא מנה התשובה במניין המצוות אלא הוידוי בלחוד. ותו"ד דהאיסור עצמו שעבר מחייב לשוב ממנו, ולכך אין צורך לצווי מסוים דתשובה. וכל המצוה המסוימת לדעת הרמב"ם, היא אך הוידוי. ולפום ריהטא דבריו משוללי הבנה, הלא האיסור שעבר אדם כבר נעשה, ומה שייד שמחמתו אכתי מחויב לשוב, הלא מאי דהוה הוה. [ומה שהביא מקור מפיה"מ בנוזר, אינו עניין לזה].

ונראה ביאור דבריו, ע"פ המבואר יסוד עניין התשובה בדברי הרמב"ם בריש פ"ה מתשובה וז"ל, רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו וגו'. ובהל' ב', אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גזור על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם וכו', וכיון שכן נמצא זה החוטא הוא הפסיד עצמו ולפיכך ראוי לו לכבות ולקונן על מה שעשה לנפשו וגמלה רעה, הוא שכתוב אחריו מה יתאונן אדם חי גבר על חמאיו, וחזר ואמר הואיל

ורשותנו בידנו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידנו הוא שכתוב נחפשה דרכנו וגו', עכ"ל.

הנה כי כן, תמצית המבואר בדברי הרמב"ם, דהאדם הוא בעל בחירה להיות צדיק, אף אחר שחטא. וכלשונו רשותנו בידנו ומדעתנו עשינו הרעות, ומזה מתחייב וקם עניין התשובה, וכדמסיים שם, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידנו, ועתה היינו אף אחר החטא¹.

וקוטב ביאור הדברים נראה, דכלפי כל מצווה ואיסור האדם הוא בעל בחירה, לעבור או להמנע. ואדם שבחר בטוב הרי הוא צדיק במצוה זו. ואם חלילה בחר ברע, הלא כלפי אותה בחירה הרי הוא רשע. ועל כן החיוב לבחור בטוב מחייבו לשוב ולבחור בטוב, כלפי אותה בחירה, והיינו אותה מצווה או איסור. ואם כנים הדברים הלא יעלה, דעיקרה של התשובה היא בחירה מחודשת עתה במצוה זו, ונמצא דעניינה הוא רק מה ששיך על העתיד, ואין החרטה והכפרה שעניינן העבר, מכלל עיקר התשובה.

ואכן כך מדוקדק לשון הרמב"ם בפ"ב ה"ב שכתב, ומהי התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנא' יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו. (ובכת"י במהדו' פרנקל הוא סוף ההלכה). ואחר זה הוסיף הרמב"ם עוד, וכן יתנחם על שעבר שנא' כי אחרי שובי נחמתי, עכ"ל. ומדוקדק דהחרטה אינה מעיקר התשובה, דקא נקט לה הרמב"ם בלשון וכן, ולא בכלל מהי התשובה. וכן מורה לשון הכתוב שהביא, כי אחרי שובי נחמתי וגו'. והיינו דהנחמה אינה ממעשה התשובה, כי אם אחרי שובי. אולם התשובה עצמה היא עזיבת החטא במעשה ובמחשבה, וקבלה לעתיד. ולדברינו שיטתו מבוארת, דהתשובה היינו בחירה מחודשת בטוב כלפי אותה הבחירה שנכשל בה. וא"כ פשיטא דעיקרה היינו רק מה ששיך על להבא, שזהו בכלל הבחירה, ולא החרטה שהיא על העבר שאינה עניין עם הבחירה. והן הן דברי הגרמ"ש זצ"ל.

ואם כנים הדברים דהתשובה מן התורה אינה עניין עם חטא העבר, וכל עיקרה צופה פני עתיד היא. א"כ על כרחין נמצא דהכפרה אינה בכלל חידוש התורה דתשובה. ואכן לכשנדקדק נחזי

¹ ובנערותי בארתי על יסוד דברי הרמב"ם הללו, את עיקר שיטתו אמאי אין התשובה גופא מצווה, כי אם הוידוי בלבד. דלדבר זה הלא נמצא דיסוד עניין התשובה הוא בחירה בטוב, ונמצא דהזוהרת התשובה היא מקרא דובחרת בחיים, בה הזוהרנו על הבחירה בטוב. והנה שיטת הרמב"ם בעיקרים (שורש ד), שאין ראוי למנות הצווים הכוללים התורה כולה. ולהמבואר, עולה דאף הצווי על התשובה הוא מכללם. ועל כן אין התשובה עצמה ממזין המצוות, אלא הוידוי.

דבתורה לא הובטחנו על הכפרה. ופשוט דמן התורה מחויב האדם לשוב ועזוב חטאו, אף שלא יכופר לו. ואכן עניין הכפרה בתשובה, שמענו אך מדברי הנביאים. וכגון הנך קראי שהביא רבינו יונה דשובו בנים שובבים ארפא משובתיכם, הרי דהובטחנו על הרפואה. וכן קרא דשובו לאשר העמיקו סרה, והיינו דאף מי שנעשה מרוחק והגיע לתחתית הריחוק, יכול לשוב ולהתקרב, ועל כרחין דזה ע"י כפרה. ולמעין הלא זהו כל עצמה של סוגיית הירושלמי הנ"ל, דהקב"ה חותר חתירה ומוחל לשבים. ומן התורה כפרה תתכן אך על ידי קרבן.

אשר לפ"ז רבינו יונה בפותחו לספרו, אשר הוא ספר יראה, כל עיקרו בא להזהיר ולזרז על עניין התשובה. ועל כן ביכר קראי דכתובים ונביאים, שבהם נתחדש עניין הכפרה, ומשום דהכפרה היא היא עיקר הזירוז על עשיית התשובה. ולא הזכיר אלא בסוף, חובת התשובה מן התורה, דהיא פחותה בעניין הזירוז שבה, ועיקרה צווי וחובה.

ומעתה נראה עוד, דכל כה"ג אין זה בכלל אין נביא רשאי לחדש, דהכפרה הואיל ואינה שייכת עם עיקר החיוב לפעול או לחדול, א"כ אינה תורה כמשמעה, דאינה הוראה לעשייה. אלא דהיא מעניין הנהגת הקב"ה עם בראיו, וזה שפיר ראוי להיות נגלה ע"י הנביאים, ואינו בכלל הדין דאין נביא רשאי לחדש, ודו"ק.

ולדרך זה נראה לכוון בדקדוק לשון הכתוב הנ"ל, כי המצווה הזאת לא נפלאה היא ממך וגו' לא בשמים היא וכו', אשר פרשו הראשונים דלא צריכים בה למצות נביא. ודו"ק לשון המצווה הזאת, דעניין המצווה והחיוב שבתשובה נמסרו מן התורה, ואין צריך לנביאים. אולם הטובה והחסד שבתשובה שמתכפר לחוטא חטאו, כל עצמה מדברי נביאים היא.

ולדרךנו ידוקדק אל נכון לשון הרמב"ם בפ"א מתשובה, שפתח וז"ל, כל המצוות שבתורה אם עבר אדם על אחת מהן בין בודון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני הא-ל וכו'. וכן בעלי חמאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם וכו', וכן כל מחויבי מיתות ב"ד ומחויבי מלקות אין מתכפר להם במיתתם או בלקייתם עד שיעשו תשובה ויתודו וגו', עכ"ל. ולכאורה אותו הלשון שנקט הרמב"ם גבי קרבן ועונשי ב"ד, דאין מתכפר להם עד שיתודו, הו"ל לנקוט אף גבי התשובה עצמה, דהשב אין מתכפר לו עד שיתוודה. ואילו לגבי התשובה לא הזכיר הרמב"ם כלל ועיקר עניין כפרה. ומתבאר מזה דאכן התשובה מצד יסוד דינה וחובה, אינה עניין עם כפרה כלל ועיקר. [והרמב"ם בידו החזקה אינו ספר יראה, אלא ספר הלכה. על כן בשונה מדרכו של רבינו יונה, לא פתח מעניין הכפרה, אלא מעניין החובה שבתשובה מן התורה, דהיא עיקר ההלכה. ושפיר לא הזכיר עניין כפרה גבי תשובה כלל ועיקר].

ענייני אלול וראש השנה

הרב חגי פרשל

בגמ' ר"ה דף י"ז שלשה ספרים נפתחים

אמר ר' כרוספדאי אמר ר' יוחנן שלשה ספרים נפתחים בר"ה א' של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה. ובמצוה ש"א הביא המנחת חינוך דברי הפני יהושע וז"ל "ולא הזכיר אצל בינוניים לשון נחתמין, ועי' בפ' שכתב דבר"ה הקב"ה מתנהג במדת אמת שדן בריותיו וכל צבא שמים עומדים וכו' על כן אותם הנכתבים בר"ה נחתמין ג"כ כי חותמו של הקב"ה אמת. אבל ביום הכיפורים הקב"ה מתנהג במדת החסד דשמן לית ליה רשות לאסמוני וסולח ומוחל לעוונות עמו. דזה מדת ורב חסד על כן אין נזכר לשון נחתם כי חותמו עיי"ש".

וקשה דלמעשה אנו אומרים גם ביוה"כ בשעת נעילה חתמנו.

והנה בתפילת ר"ה אנו אומרים בתוך התפילה וטהר לבנו לעבדך באמת כי אתה א-ם אמת ודברך אמת וקים לעד, ב' א' ה' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון. וק' מה ענין כי אתה א-ם אמת ודברך אמת וקים לעד בתוך הברכה. וגם שסמוך להחתימה אומרים מעין החתימה. ומה שייכות ודברך אמת וקים לעד להחתימה מלך על כל הארץ וכו'.

ונראה לבאר ע"פ מה דאיתא בירושלמי סנהדרין פרק א' הלכה א' "מהו חותמו של הקב"ה רב ביבי בשם ר' ראובן אמת, מהו אמת אמר ר' בון שהוא א-לקים חיים ומלך עולם. אמר ר"ל אלף רישיה דאלפא ביתא, מ"ם באמצעיתה תיו בסופה, לומר אני ה' ראשון שלא קיבלתי מאחר ומבלעדי אין א-לקים שאין לי שותף ואת אחרונים אני הוא שאיני עתיד למוסרה לאחר". ע"כ.

ומבואר היטב איך חז"ל תקנו לומר כי אתה א-ם אמת ודברך אמת וקים לעד. כי זה ממש מעין החתימה שה' מלך על כל הארץ. כי הוא ראשון והוא אחרון.

והנה עיקר התעוררות האדם לעשות תשובה הוא כשהוא רואה שהוא עוסק בעולם זמני ואינו דבק בנצחיות הבורא. כי ברגע שהאדם חושב על נצחיות הבורא מיד הוא מתמלא אימה בושה והכנעה.

ועי' ברמב"ם הלכות תשובה פרק ג' הלכה ד' וז"ל אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב רמו יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושונים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל וכו' הרי ששוכחים את האמת - ומה האמת ששכחו זכרו בוראכם היינו האמת -

שהקב"ה הוא ראשון הוא אחרון ומבלעדיו אין א-ם. וע"י זה שהאדם זוכר ממשיך הרמב"ם "והיטיב דרכיכם ומעלליכם וכו'".

ועי' בהלכות מזוזה פרק ו' הלכה י"ג וז"ל חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד [פי' שגם נשים חייבות וגם ציבור ושותפין וזה מראה חשיבות מיוחדת עי' תמורה דף ב' עמוד ב' שקרבת ציבור אינם עושים תמורה, הרי זה מראה שחסר בחשיבות והיתה הו"א שגם נשים אין עושות תמורה]. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא "ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים" וכו' הרי גם במזוזה הרמב"ם מדגיש שידיעת צור העולם הוא העיקר, ורק זה עומד לעולם ולעולמי עולמים, וע"י כן, הוא מיטיב דרכיו.

וכנראה זה עיקר העבודה בר"ה. עד כמה שאדם ממליך הקב"ה, הוא זוכה להכנעה ויראת שמים. אולם יש להעיר על כמה דקדוקים בין הרמב"ם בהלכות תשובה, להרמב"ם בהלכות מזוזה, שבהלכות תשובה כותב הרמב"ם וזכרו בוראכם ואילו כאן ויזכור אהבתו. שם בהלכות תשובה כותב הרמב"ם והיטיב דרכיכם ומעלליכם, ובהלכות מזוזה כותב הרמב"ם ומיד הוא חוזר והולך בדרכי מישרים. ונראה לבאר דהרמב"ם בהלכות תשובה מדבר על העברין ולפיכך הוא צריך לזכור בוראו וגם להיטיב מעלליו, ואילו בהלכות מזוזה מדבר על סתם בן אדם, שיכול לעלות בעבודת ה' יותר, ולפיכך כותב הרמב"ם ויזכור אהבתו וכו' והולך בדרכי מישרים.

והנה רק הסברנו הכונה בכי אתה א-לקים אמת, אבל עדיין צריך ביאור מה הכונה ודברך אמת וקיים לעד. ויש לבאר ע"פ מה דכתב הגר"א בס' תקפ"ב או"ח ד"ה והותמין וז"ל "במדרש והביאו המרדכי ריש ר"ה לעולם ה' דברך נצב בשמים, קיים דברך, כשם שהתקנת עם אדם כשם שדנת אותו ברחמים כך אתה תרחם דורות הבאים אחריו לעולם, לא כך גזרת על אדם כי ביום אכלך ממנו מות תמות, שמא פרשתי יום, שיש לך יום משלי. אמרתי היום אני נותן לך תשע מאות ושלושים שנה ומניח לתולדותיו ע' שנה לפיכך אמר דוד רבון העולמים אלמלא דנת אדה"ר בשעה שאכל מן האילן לא היה אפילו שעה אחת והתקנת עמו ברחמים כך התקנת עמו שאתה דן את בניו ברחמים". ע"כ.

[אגב רואים את ההמשך של הפסוקים בתפילה למשה. - שכתוב אלף שנים בעיניך כיום אתמול - וזה גרם שהקב"ה נתן לאדה"ר 930 שנה והשאיר ע' שנה לזרעו, והיינו הפסוקים הבאים ימי שנתינו שבועים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון - ונוכל לומר כמו שהשנים נתחלקו לזרעו אף ה'זעת אפך' שנגזר על אדה"ר, חלק מזה נתחלק לזרעו והיינו ורהבם עמל ואון].

והנה מצאנו שיש מדת אמת אחרת בהקב"ה שכיון שהקב"ה הבטיח שהוא יתן רחמים לזרעו של אדם, אז הוא מחויב לקיים דברו. והיינו הביאור מה שאנו אומרים בתפילה ודברך קים ואמת לעד. שאתה מקיים דברך לשפוט ברחמים. וגם זה אמת.

ויוצא שיש שני מיני אמת - אמת המוחלט והיינו שהקב"ה יושב על כסא דין, ועל זה לא שייך לומר וחתמנו ביוה"כ בזמן שהקב"ה נכנס לפנים משורת הדין. אולם יש אמת אחר שהקב"ה הבטיח אותנו שירחם על הבנים של אדה"ר - ועל זה עדיין אפשר ביוה"כ לומר וחתמנו. והיינו ה'ו'חתמנו' של יוה"כ.

אולם הגמ' עוסקת עם החתימה של מדת הדין ואז ודאי אין חתימה ביוה"כ.

[אולם באמת מה שיש להעיר הוא מהגמ' בע"ז דף ד' עמוד ב' תורה דכתיב בה אמת שנא' אמת קנה ואל תמכור אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין דין דלא כתיב ביה אמת הקב"ה עושה לפנים משורת הדין, הרי ששייך גם בדין רחמים, ואיך אפשר לחתום לפי הפ"י בר"ה. לולא דמסתפנא הייתי אומר כל זמן שהקב"ה דן. הקב"ה גם מדת מה נכנס לפנים משורת הדין במדת הרחמים (עי' לשון הרמב"ן ויקרא כג, כד שראש השנה נקרא יום דין ברחמים), אבל חוץ מרחמים שבשעת הדין. יש רחמים מיוחדים אחרי הדין שהקב"ה יושב על כסא רחמים ומנהג בחסידות ומוחל עונות עמו וכו' וזה ביוה"כ. ומבואר.

הרב אברהם סומפולינסקי

הערה בגדר שומע כעונה בתקיעת שופר

בכמה מרבתינו הראשונים ז"ל מבואר דשמיעת קול שופר מהניא מדין שומע כעונה ולא משום דכל מצוותה היא בשמיעה, הלא המה בספר הרוקח הלכות סעודה סימן שכ"ט וז"ל: שני סופרים שאוכלים כל אחד מברך לעצמו. סופר ובור סופר מברך ובור יוצא. אבל כל הברכות אחד מברך ואחד שומע. דשומע כעונה במס' סוטה כמו בהלל ומגילה ותקיעה. ובשילהי מסכ' ר"ה גבי שלח ציבור כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. וכן נקט בפשיטות הפנ"י בברכות מ"ה ע"ב

וכן במרדכי מסכת ראש השנה רמז תשכא וז"ל: ורשב"ט הביא ראיה מתוספתא דמגילה מעשה בר"מ שקרא [מגילה] מיושב בבית הכנסת של מיבעון ונתנה לאחר וברך עליה ופרך עליה בירושלמי זה קורא וזה מברך א"ר ירמיה מכאן שהשומע כקורא, וכי היכי דהשומע כעונה ה"נ שומע כתוקע.

ואמנם המושג הזה "שומע כתוקע" מעון לפו"ר ביאור. שמשום זה היו שכ' שפה המצווה היא בשמיעה לבר.

ואמנם דעת הראשונים הנ"ל היא שאם היה מצווה בשמיעה לא היה צריך כוונת משמיע להוציא את השומע פלוני אלא היה מספיק לכאור' שיכוין לתקיעה של מצווה כיון דהמצווה מתקיימת ע"י עצם השמיעה.

אך מ"מ צריך ביאור מהו הפשט שומע כתוקע והנראה דהיסוד הוא שתקיעה זה דיבור ולא יצירת קול מהשופר ולכן שייך גם בזה שומע כעונה או שומע כתוקע. וכידוע ל' הירו' בפ"ד דר"ה אמרן בנפיחה אחת יצא. ר"ל תקען להתקיעות בנפיחה אחת יצא, [ויתכן דהוא משום דהקול היוצא מנפיחה דיליה הוי כאמירה. ויתכן דגם כל הא מילתא דהנשימה אחת או שתיים קובעות בתקיעות הוא משום דהוי דיבור ולא ניגון בכלי שיר].

אבל עכ"פ יהיה איך שיהיה, עיקר היסוד מבואר לכאור' במשנה ובגמ' דתרועה הוא בעצם יבבא, מלשון ותיבב אם סיסרא.

הרב יזדי רחמים

קודש אלול

לפנים כאשר ידעתי - כל איש אחוז פלצות מקול הקורא קודש אלול. החרדה הזו נשאר פריה להתקרב לעבודתו ית"ש איש לפי ערכו - דברי הגרי"ם באיגרת י"ד.

וכידוע וכמקובל שימי קודש אלול מיועדים כהכנה רבתי לקראת הימים הנוראים שבריות בו יפקדו... להזכירם... ומי לא נפקד כהיום הזה... כי זכר כל המעשים לפנדך בא, מעשה... ופקדתו... וכו' אך ב' פנים ותפקידים יש לחודש זה. א: ימי הכנה רבתי כנ"ל. אך פן שני הוא ניצול עצם הזמן של חודש אלול כשלעצמו.

קדושת הימים ומהותם גם לו יצוייר שלא היו בסופם ימי דין. הרי הימים כשלעצמם יש בהם מעלה עצמית מקדושת עיצומם של הימים אלו.

וכמו שידוע מש"כ בספה"ק שבהם שערי שמים ושערי רצון נפתחים. ואפשר להשיג בן בתשובה בן בתורה ועבודה במעט עמל. מה שצריך עמל רב בזמן אחר כי בו נפתחים שערי חסד ורחמים. וכדאיטא ביוצר ליוה"כ "הפותח שערי רחמים, ומאיר עיני המחכים לסליחתו".

וכמתבאר במשנת רבי אהרון קומלר שכתב: ואילו ה' ניתן לעיין לראות היה רואה שערי אורה ושמחה. וכשא' אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. כי ההשגות הישירות משמחות הלב. שהרי כל ענין העצבות בא מכח הגוף שהוא גם וחשוך וטבעו העצלות והעצבות ונמשך למטה וכל רדיפת התענוגים הוא כדי להפיג עצבות הגוף - אך ההשגות האמיתיות משמחות ומאירות, ולפיכך ולישרי לב שמחה ומצוות ה' ברא מאירת עיניים. נמצא שע"י ההשגות האמיתיות מתפשט בלב האדם אורה ושמחה. והזמן הזה החודש אלול הוא מסוגל לזה. כי בעיצומו של יום ממון בו את המצב של קירבת ה'. וההשפעות הנ"ל וכשא' שמולו של חודש זה הוא מול בתולה. שהוא סמל לקירבה.

ומזל זה נחקק גם בטבע הגשמי של הבריאה - אלול מזל בתולה. וכש"כ הרמב"ן עיי"ש.

ב. לכל זמן ועת לכל חפץ (קהלת ג') כל זמן יש לו את התפקיד המיוחד שלו. את הכל עשה יפה בעתו - כל הדברים יפים וטובים כשנעשים בזמנם המיוחד להם - ובדווקא כל העולם בנוי על שינוי הזמנים מסויימים כגון שבת - וחול. - ומועדים. קורבן עליה לחגל תלוי בזמן דווקא. ק"ש היום מחייב. והלילה מחייב. את הק"ש שלו. מצוות תרו"מ משתנה משנה לשנה. וכל דבר התלוי בזמן ידוע. הזמן ההוא מסוגל ביותר לאותו ענין. ובאותו הזמן ישנו לחיוב. ותיקון קיומו. כי אז. ודווקא אז הדבר כשר.

והנה במערכת הזמנים של כלל השנה, נתייחד חודש אלול ועשי"ת לימי רצון ורחמים בזמנים אלו ובדווקא כמבואר בטור מפרקי ר"א שאז עלה מרע"ה למרום ל' מ' ימי תפילה וסליחה ורצון. ונענה ביוה"כ.

וקיבל לוחות אחרונות, ומצב זה הוקבע לדורות עולם לימי תפילה ורצון בעצם מהות ועיצומם של ימים אלה לדורות עולם כיון שזה נקבע במבע וחוקי הבריאה הרוחנית בעולם.

ובאמת ה' יום הם בדווקא. כמו שתורה ניתנה למ' יום. ויצירת הולד הוא למ' יום בדווקא. כך יצירת ובנין שיעור קומת האדם הרוחנית הוא בדווקא במ' יום. כיצירת הולד. ודו"ק. וע"כ טובה וחובה על האדם בניצול מ' ימים אלו.

ג. ובאמת שיש להתפעל עד מאוד. לראות עוצם מידת הרצון המושפע בימים אלו. דהנה אחר חטא העגל (שמות פל"ג) כשמרע"ה עלה למרום למ' ימי תפילה ובסופם ביקש והודיעני נא את דרך, ואדעך בשם. ויאמר ה' גם את הדבר הזה אעשה כי מצאת חן בעיני. דרגות נשגבות במתנה – וכאן מוסיף מרע"ה לבקש עוד יותר בקשה נשגבה עד מאוד. הראני נא את כבודך (פס' י"ח) ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי. – שכדרגה בזה כבר א"א לחיות בעוה"ז והנה יש להעיר מה מקום לבקשה זו כעת. מה ענין בקשה זו לכאן. ולענין חטא העגל?

אלא שנפלאים מאוד דברי רש"י וז"ל (פס' י"א) ראה משה שהי' עת רצון. ודבריו מקובלים הוסיף לשאול לראות את מראה כבודו ע"כ. ועת רצון זו היתה בימי אלול כמבואר מהמשך הפס'. רואים עד כמה הם עוצם ימי הרצון הללו. שמרע"ה חיכה להודמנות שיא של רצון כדי לבקש בקשה כ"כ נשגבה. וזהו מהותם ועיצומם של ימי אלול. וימי רצון הנ"ל מזמן מרע"ה מתחדשים מידי שנה בשנה. עד ימינו אנו ורק תלוי כמה כאו"א זוכה להתקשר עמהם כפי עבודתו הוא.

ד. והנה במ' יום ראשונים. עסק מרע"ה בלימוד התורה יומם ולילה. ולחם לא אכלתי ומים לא שתיתי. ועכ"ז לא גמר התורה. עד שהי' צריך ליתנה לו במתנה וכתיב ככלתו ככלה הניתנת במתנה. ולעומת זה מצינו שמ' יום השניים הי' עסוק בתפילה ובקשת המחילה. והנה בשלמא בתורה שפ"ד. מ' יום כדי להשיג עומקה וסודה אך בתפילה מה בעינינו ומה אפשר לעשות במ' יום יומם ולילה. מרע"ה – הקב"ה?

ומבואר בזה שבתפילה ישנו עומק למעלה מעומק עצום מאוד. ולא פחות מכל התורה כולה! כי לא רק להשגת אותו פרט שהוא נצרך אליה עסקינן. אלא שזה מצב של התעלות בתפילה להקב"ה. ועליה באמונה והשגחה פרטית אין סופית. וכפי שביאר החזו"א כשנשאל מה מקום לתפילת האדם. הרי הקב"ה יודע כל צרכי. ועוד ממנ"פ אם מגיע לי יתנו לי'. ואם לא מגיע לי מה בקשתי משפיע ומשנה [וכבר דימוהו לילד קטן שבקושי יודע א"ב, וכבר בא ליתן הסכמתו ולומר הערות ושינויים בכתבי האר"י ז"ל]. וביאר החזו"א שעצם העמידה לפני הרבש"ע ולהביע בפה

מלא את צרכי אליו. ושאינ ביכולתי להגיע להם ותליתי בו זה עצמו יוצר זכות למלא משאלותיו ובקשותיו ע"כ.

ואפשר להמליץ ע"ז "אני לדודי - דודי לי". עד כמה שאני לדודי שאני תלוי בו- אזי באותה מידה דודי לי. וע"ד הפס' אשר כך ירוחם יתום. שעד כמה שאדם מרגיש כיתום. ושאינ בידו מאומה. ולא שום יכולת אזי ירוחם הקב"ה מרחמו באותו מידה. וכמידת התבטלותו כן ענייתו.

וההבנה בזה כי הקב"ה תמיד מרחם - בנים אתם לה"א ואין יותר רחמים מזה, אלא... שהנאווה מפסיקה בינו לבן קונו. וא"כ פשוט שעד כמה שמבטל עצמו וגאוותו. אזי ממילא הרחמים פועלים, כי אין המחסום ומחיצה.

ועו"ל שהוא גם ע"ד הטבע שכאשר השני תלוי בי לגמרי. אזי תלות זו מעוררת רחמי עליו באופן שונה לגמרי [וכאמא המניקה את תינוקה הקטן. וחיי תלויים בהנקה זו. אזי כל ציוץ ובכי קטן שלו מעיר את האם מיד משינתה, משא"כ האבא].

ולתפילה כזו בעיון מ' יום. כאשר ידע האדם כי נפשו ונפש בנ"ב תלויים בימים הללו ברוחניות וגשמיות להיכתב ולהיחתם לכתיבה וחתימה טובה. בתוך כלל ישראל אמן.

הרב חיים שולביץ

אלול

הרמב"ם במנותו את זמני התשובה [תשובה פ"ב ה"ו] לא הזכיר את ענין חודש אלול, ואף רבינו יונה לא מנאם, ומשמע שזמני תשובה נקבעו לחרמה ויודיו על חטא, אך ענין האלול הוא קירבת אלוקים, וכמשמעות מזול 'בתולה' שכתב הרמב"ן שעניינה מורה על קרבת ישראל לקב"ה, וכמו שדרשו א"נ ל'דודי ו'דודי ל'י, וכתבו או"ז ומהר"ל שעניינו הוא לקיים נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים, והיינו שענין האלול הוא להרגיל עצמו ולקבעו דרגתו בעבודה מרם יתקן את חטאיו בתשובה, וכבר הארכנו בזה ב'ויעודם' אשתקד.

והנה מקור הנהגת חודש אלול נמצא בביאור הגר"א לספר יונה, שפירש את הכתובים 'ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים, ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת', מהלך שלשת ימים הוא הליכת אנשי נינוה בדרכי ה' שלשת ימים בשנה, והם ר"ה יו"כ ור"ח אלול [וכן כתב בביאורו ריש מגילת אסתר], ויונה רומז על הנשמה, שהיא נכנסת בדרך זו בר"ח אלול, וקוראת להמשיך הנהגה זו ארבעים יום, ומשמע שר"ח אלול היה ידוע ומקובל כיום גדול, כי כבר במדבר היה הוא יום ההתראה [וכדלהלן], והחידוש היה בהמשכת ארבעים יום, והיינו שכדי להמלט מן הדין יש להתקרב אל ה' כל תקופה זו.

והנה ענין הקירבה נמשך עד יוה"כ בו נכנס כה"ג לפני ולפנים, מקום הכרובים, עליהם אמרו (ב"ב צט א) 'כיצד הן עומדין, פניהם איש אל אחיו, והכתיב ופניהם לבית, ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, ומבואר בנפה"ח [א ח] שכרוב א' רמז עליו ית"ש והשני על ישראל סגולתו, וכפי שיעור התקרבותם ודביקותם של ישראל אליו ית"ש, או להיפך ח"ו, היה ניכר הכל בענין עמידת הכרובים דרך נס ופלא. ועוד ביאר שם את הכתוב ה' צלך על יד ימינך, מהו ה' צלך כצלך. מה צלך אם אתה משחק לו הוא משחק לך, ואם אתה בוכה הוא בוכה כנגדך, ואם אתה מראה לו פנים ועומות או מוסברות אף הוא נותן לך כך, אף הקב"ה ה' צלך כשם שאתה הוה עמו הוה עמך.

וענין הקירבה הוא בריבוי המעשים, כמבואר במדרש (דב"ר ריש כי תצא) שעל פרשיות הנקראות באלול [שופטים כי תצא] נאמר 'כי לויית חן הם לראשך' לכל מקום שתלך מצוות ה' ילוך, וענין זה נרמז במהות חודש אלול, כמבואר בספ"צ ש'המליך י' בעשיה', דהיינו שריבוי המעשים מקדש את פעולות האדם להקריבו אל השי"ת, אף בעשיה שהוא חלק התחתון ביותר [והיא במדת המלכות הנאחזת באות י', שיש לה שלשה זוויות, עליונה אמצעית ותחתונה, ואכמ"ל].

וראה בביאור הגר"א שם שהמקור שכח המעשה הוא באלול, נלמד מ'פסל לך שני לוחות אבנים וכתבת', והיינו שמשנה עלה להר בר"ח אלול, ורק בעשי"ת נכתבו הלוחות, כמבואר ביערו"ד

שעשרת ימי תשובה כנגד י' דברות, כי פיסול הלוחות הוא השלמת המעשים לקבל כבתולה, והוא נירו לכם ניר, ורק אח"כ מגיע זמן הקבלה, והוא שכתב מהר"ח אור זרוע (דרשות סימן לב) 'ומר"ח אלול צריך אדם לזוהר לקבל תשובה שנ' נירו לכם ניר ואל תזרעו אל הקוצים, אם אדם עושה ניר תחילה אז יצוה לזרוע, כך אם אדם מרגיל עצמו בתשובה אז בר"ה ובי' ימי תשובה יכול 'לקבל', כי אלול הוא השלמת כלי קבול. [וראה בני יששכר אלול א שבע"ת נעשים כבריות חדשות, וכאילו עשו את עצמם, ולכן אלול במעשה, והמליך אות י' במעשה, כי י' היא נקודה גלם ראשית המעשה, ומקבלת כל הצורות וכשרוצים לכתוב איזה אות, ההתחלה היא בנקודת י', ולכן צר בו בתולה בעולם, בתולת ישראל המקבלת צורה וכו'].

והנה המור [או"ח תקפא] כתב 'תניא בפרקי דר"א בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי הרה שאז עלה לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ז והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר (תהלים ט"ז) עלה אלהים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה [עכ"ד לשון פרד"א, ומכאן לשון הרא"ש שלהי ר"ה] וכל החדש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר (עמוס ג') אם יתקע שופר בעיר וגו' וכדי לערבב השמץ וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפלה. והוספת הרא"ש תמונה לכאורה, שהרי בפרד"א מבואר שתוקעין מצד תקיעת משה, ואילו הוא סיים שתוקעין לעורר לתשובה. אכן המעיין ברא"ש יראה שתיבות 'וכל החודש' הם תוספת של בנו בעל המור, ואילו הרא"ש הזכיר מנהג זה רק כמנהג אשכנז, ולא כמנהג חז"ל, והיינו שרק תקיעת ר"ח אלול היא מנהג חז"ל, ואילו שאר החודש הוא מנהג אשכנז בלבד.

וביאור הדברים הוא, שמנהג חז"ל כנגד תקיעת משה אינו שייך כל החודש, שהרי כשעלה משה תקעו פעם אחת בלבד, ואף היא לא היתה בכדי לעורר בתשובה, כי אם להבהיר את שעת עלייתו שלא יטעו, ואין לה כל שייכות לתקיעות חודש אלול שעניינם הוא לעורר לתשובה, ולקרבת אלוקים, וכדלהלן.

ותחילה יש לברר מאי שייטא של תקיעת אלול בכל שנה, לאותה תקיעה שמטרתה היתה רק בכדי 'שלא יטעו עוד אחר ע"ז', ונאמרו בזה שני מהלכים המשלימים זה לזה, א. מטרת התקיעה היא להגביל את האדם בתקופת עלייתו שלא יתפס בערגת כיסופיו לתחליף רוחני, וכשם שהוצרכו לכך בימי משה שלא יחליפו את דרך ה' בעגל הזהב, כן נצרכה התקיעה בכל תקופת קורבה, להורות שהעיקר הנכסף הוא ריבוי מעשי המצוות, ולא סחף רעיונות רוחניים. ב. עצם המעוטים אחר העגל לא נבעה מחמת מעוטים בחשבון גרידא, אלא שהרצוה למעוטים מועה, וכמבואר בסנהדרין [סג ב] שלא עבדו ישראל ע"ז אלא כדי להתיר להם עריות, ולפיכך בעת שהיה מקום למעוטים התפתחה והלכה, ולכך נצרכה תקיעה לעורר לבם מתחילה, וממילא לא יחפשו ולא יבואו לידי מעוטים.

וכיון שהתברר ששתי מטרות יש לתקיעות של אלול, וחלוקות הן מעיקר יסודן, נראה שאף זמניהם חלוקים, כי הנה בשו"ע שם נפסק 'והגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מראש חדש

אלול ואילך עד יום הכפורים. ודייק הפמ"ג שחיוב זה הוא רק מר"ח ואילך, כי אין אומרים סליחות ותחנונים בר"ח, ולכאורה תמוה שהרי בהמשך סעיף זה כתב הרמ"א 'ומנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מראש חודש ואילך מתחילין לתקוע אחר התפלה שחרית', ובמ"ב הביא נידון אם תוקעין בא' דר"ח או בב', אך לא מצינו מי שיאמר שאין תוקעין אלא אחר ר"ח.

ומוכח שמנהג התקיעה שהוסיפו באשכנז על התקיעה המובאת בפרד"א, הוא כמנהג הסליחות והתחנונים, ואלו הם מנהגי חודש אלול לקרבת ה' ולהגבלתה כנ"ל, ומה שתוקעין בר"ח הוא תקיעת התעוררות, להתראה, והיא נוהגת לפי כל מנהג, ואכן בארחות חיים כתוב שחכמים התקינו שיתקעו בר"ח אלול כל שנה כמבואר בפרד"א, והוסיף שזה הטעם שנהגו להתחיל לתקוע מר"ח אלול, והיינו שרק תקיעת ר"ח מקורה מתקיעת משה, ואילו שאר החודש הוא מנהג שהנהיגו לקרבת ה'. ונמצא שהשו"ע והרמ"א כתבו רק את המנהגים שהוסיפו בחודש אלול, וזה רק אחר ר"ח, אך בר"ח גופו לכו"ע צריך לתקוע מעיקר הדין, ואינו מדיני התקיעה שבשאר החודש.

[ונפ"מ א. למנהג ספרד, שאומרים סליחות ואין תוקעין, ולכאורה היינו רק במשך החודש, שתוקעין לקרבת א', אך בר"ח יתקעו, כנגד תקיעת משה להתראה. ב. לאופן התקיעה, שבר"ח יש לה דין תקיעה, שהרי כל דיני תקיעה נלמדו מקרא דתקיעת משה, אולם בשאר החודש די בתקיעה כל דהוא. ג. לתקיעה במקומות המטונפין, ראה בה"ל תקפח שהסיק לחומרא בתקיעת ר"ה, וי"ל כהגרי"ז ש'תרועת מלך' היינו תרועה של ישראל שהיא תפילה, ובעמק ברכה ביאר דהיינו משום שמצוה נחשבת תורה, וזה שייך רק בתקיעת ר"ח, ולא בתקיעות אלול שהם לעורר לתשובה. ד. לדברי רע"א שו"ת יג שתקיעה היא מצוה של ציבור, ואילו תקיעה של תשובה היא לכל יחיד בפנ"ע].

וראה בלבוש שהסמך את תקיעת חודש אלול על הכתוב 'תקעו בחודש שופר', כי לא מצינו תקיעה חודש שלם אלא באלול, וביאר שבר"ח הוא סור מרע, והמשך החודש הוא עשה טוב, והן הן הדברים דלעיל, שר"ח הוא יום ההתראה על התשובה העתידה בימי הדין, ובכל החודש הוא עשה טוב, להוציא לפועל את מעשי השנה, ובזה משלים עצמו לתשובה.

ובמדרש תהלים [פא] על מקרא זה 'תקעו בחודש שופר' אמר ר' ברכיה בשם רבי אבא, 'שפרו מעשיכם וחדשו מעשיכם', ולהנ"ל יש לפרש שעבודת ה' חודש' דהיינו אלול, היא לחדש מעשיו, כי העיקר הוא ריבוי מעשים, ורק בתשרי 'שפרו מעשיכם', לתשובה. והיינו נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים, כי עבודת האלול היא להרגיל עצמו לעבודת תשרי, ורק אחר שקרב עצמו בריבוי מעשים באלול, יכול בתשרי לשפר מעשיו בפועל.

הרב עזרי עמרני

זה היום תחילת מעשיך ?

יום טוב שני של ראש השנה

אשר נשאלתי בענין יו"ט שני של ר"ה היאך אמרין זה היום תחילת מעשיך, ואינו כן שהרי אדם נברא ביום ראשון. ואף כי אמנם שני ימים טובים של ר"ה הוא קדושה אחת ויומא אריכתא אבל ודאי אינו יום אחד ממש. ואמנם, לענין זה שיום שני הוא יום הדין י"ל שהקב"ה יושב שנית בדין ע"פ חכמים, אבל לומר תחילת מעשיך אי אפשר. ובאמת שגם הדין הוא תולדה של ההמלכה והמלכות היא בתחילת מעשיך והכל ענין אחד.

ב

ובגמ'¹ איתא: 'תניא שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו, הוסיף יום אחד מדעתו...'. דהיינו שהקב"ה ציוהו 'וקדשתם היום ומחר'² והוא אמר היו נכונים לשלושת ימים, שמתן תורה אמור היה להיות ביום ששי בשבת שהוא ששי בסיון ומשה רבנו דחה אותו ביום אחד וניתנה תורה ביום שבת שביעי בסיון. ואמרו שם: 'הוסיף יום אחד מדעתו מאי דריש היום ומחר היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידנא נפקא ליה שמע מינה תרי יומי כבר מהאידנא ומנלן דהסכים הקדוש ברוך הוא על ידו דלא שריא שכינא עד צפרא דשבתא'. כלומר שהדחיה לא היתה על דרך בקשה לפי הצורך, אלא שמושה דרש היקש לשנות משמעות הדיבור, ואף שאינו היקש גמור כש"כ תוס' שם מ"מ כך היה בדעתו, והסכים הקב"ה שדעת משה שהוא מקבל התורה בשביל כנסת ישראל, תהא מכרעת בפירוש דיבורי התורה אף כנגד המשמעות הנשמע לאוזן.

ג

והנה במס' ע"ז³ איתא: 'ואר"ש בן לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורתך מוטב ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו' וכתבו תוס' שם 'תימה למ"ד בשבעה בחדש נתנו עשרת הדברות מאי יום הששי

¹ שבת פז.

² שמות יט י-טו.

³ ג.

וי"ל דיומא קמא לא אמר להו מידי משום חולשא דאורחא א"נ היתה ראויה לינתן בששי אלא שהוסיף משה יום אחד מדעתו. כלומר שהוקשה להם הלשון יום הששי המכוון לששי בסיון והלא להאי מ"ד ניתנה ביום השביעי ותימצו מה שתי', והנה יישבו הלשון יום הששי אבל הענין גופו מוקשה, שהרי היה התנאי על יום הששי שאם לא יקבלו את התורה יחזור העולם לתוהו, והרי לא נתקיים התנאי, שלא קבלו התורה באותו יום מאיזה טעם שיהיה, וא"כ למה לא חזרו מעשה בראשית לתוהו ובוהו.

ד

אלא דבהאי ענינא איכא נמי לאקשוויי אחריתא, למה הוצרך כלל להתנות עם מעשה בראשית שיחזירו לתוהו, והרי הבורא ית' מלך על כל הארץ, והוא מחיה ומקיים את הכל ובידו הממשלה לבטל הכל, וברצונו יכול לבטל מעשה בראשית בלא שום תנאי, כמו שלא התנה להביא מבול על הארץ ולענוש דור הפלגה ולהטביע המצרים בים ועשה כן בגבורתו ית', ולמה להחזיר העולם לתוהו אם לא יקבלו התורה הוצרך להתנות.

ה

ונראה שאמנם כן, אילו חזרת העולם לתוהו היה עונש על שלא קבלו התורה לא היה צריך לשום תנאי, כי העונש הבא על חטא הוא הויה וגזירה מיוחדת בעקבות החטא ואין צריך בה תנאי לעקירת הבריאה וביטולה למפרע. אבל חזרת העולם לתוהו לא היה זה עונש כלל, ויתבאר ע"פ מה שאמרו חז"ל⁴ 'כ'ו דור שמאדם ועד מתן תורה שהיה העולם בלא תורה וזנן הקב"ה בחסדו וכנגדן אמר דוד בהלל הגדול כ'ו פעמים כל"ח'. שמעיקר כונת הבריאה אין העולם כדאי להתקיים, ולא ניתנה בו חיות אלא 'בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו', ואם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמת', והוא רק מעת קבלת התורה. אבל אותם כ'ו דורות שקודם מתן תורה לא נתקיימו בזכות, אלא נזונו בחסד עד שיקבלו ישראל את התורה.

ולפ"ז פ' הגמ' בע"ז כך הוא, שבמעשה בראשית ניתן חיות הצריך לעולם לכל ימי היותו, וכל אותה חיות של חסד שהוצרך לעולם עד מתן תורה, ניתן במעשה בראשית באותו יום הששי שבו נגמרה הבריאה. שמיום סיום מעשה הבריאה מתחיל חשבון קיומו העצמי של העולם, וניתן בו חיות במידה הראויה עד יום מתן תורה שהוא ששי בסיון. וזהו גופו התנאי שלא ניתן בבריאה כח חיות וקיום, אלא עד הששי בסיון שאז אמור להתחדש מקור אחר של חיות שזו התורה. גם י"ל שהתנאי מוסיף שלא ישוייר מחיות ה-כ'ו דורות לאחריהם כלום, וממילא אם ישראל לא

⁴ ב"ר בראשית

יקבלו את התורה יחזור העולם מאליו לתוהו, לא משום שראויים לעונש, אלא משום שאין לו עוד מקור לינוק ממנו חיות.

ו

ומכח השאלה הראשונה למה לא חזר העולם לתוהו, צריכים אנו לומר שלא נוסף יום על החשבון הראוי למתן תורה שהוא סוף כ"ו דורות, רק שנדחה תחילת החשבון של כ"ו דורות מיום שישי שבו נברא אדם ליום שבת. והיינו שאותו כח של משה רבנו - שהוא הכח שנתן הקב"ה לכנסת ישראל בתורה שבע"פ - שבו דחה את קבלת התורה ביום אחד, אותו כח דחה יום תחילת החשבון של כ"ו דורות, שלא ייחשב מיום שישי שבו נגמר מעשה בראשית, אלא ייחשב מיום שבת, וממילא סיומו של חשבון ביום שבת שביעי בסיון, ואף שלשון התנאי היה על שישי בסיון, עיקר הכונה היה על החשבון של כ"ו דורות. רק שזה גופא צריך באור איך שייך לדחות החשבון שהרי הוא תלוי ביום בריאת האדם, כמו שאמרו שם 'כ"ו דורות שמאדם...!'

ז

אמנם נראה שבאור הענין הוא, שאם כי אדם עצמו נברא ביום שישי, אבל זהו כמו שכל הבריאה נברא כל מין ביום מיוחד, אמנם ביום השבת באה הבריאה כולה ואדם בכללה לכלל שלימות של בריאה, כמו שכתוב ויכלו... ומתרגמינן ואשתכללו, שנכללו כולם לשלימות אחת. ואמרו⁵ לא היה העולם חסר אלא מנוחה באה שבת באה מנוחה. ונמצא שיש שתי בחינות בבריאת אדם, האחד מצד עצמו והשני מצד שלימותו.

והנה צד שלימותו של האדם אינו שייך אלא בישראל, שאין תכליתם בעוה"ז רק לבוא אל השלימות, ובהם שייך השלימות⁶, והם קריים אדם. אבל שאר אומות אין להם יחס רק לעצם הבריאה שלהם, כי בזה נשלם צורתם. גם אין שבת לעמים כי אין מנוחה לבריאה ויום ולילה לא ישבותו, רק כביכול לבוא ששבת ונח ממעשה הבריאה, ולעם סגולתו שנתן להם השבת.

ולא הגיעו ישראל למעלתם הלזו בפועל, עד שעמדו על הר סיני ונצטוו על השבת, ואז נקראו אדם. כדכתיב 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', שעד כאן חשיבי כצאן, ומהיהא שעתא נקראו הם אדם. ומבחינה זו של מעלת ישראל נשלמה בריאתם ביום השבת של מעשה בראשית, ורק להם יש יחס לכלילות הבריאה שנעשה בשבת, ונמצא שחשבון בריאתם מתחיל מיום השבת. וכיון שהעולם ניזון בשבילם, כ"ו דורות דמאדם נחשב מיום זה, ואייתר ליה למשה יום אחד דחסר.

⁵ ר' רש"י בראשית ב ב ומגילה ט:

⁶ כמו שמאריך בזה המהר"ל בכ"מ

ח

וכל זה הוא מכח דעת משה דהוא סוד תושבע"פ וכנסת ישראל, להחשיב בריאת ישראל מיום השלמתם, וממילא הואיל ולענין מתן תורה נתברר למפרע שחשבון ישראל הוא מיום השבת, מתחייב מכך שגם לענין יום הדין התלוי ב'תחילת מעשיך' הוא ביום השבת, שהוא יום שני של ראש השנה.

ולכן יום הדין לכלל העולם הוא ביום ראשון, רק שישאל נדונים ג"כ בו ביום, שגם הם בכלל כל העולם, שהם בחינת מלך לעמים כש"א⁷ 'שישראל נכנסין תחילה לדין כדרכ חסדא דאמר רב חסדא מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין'. אבל ישראל מצד שלימותם חשיב יום שבת כתחילת בריאתם ונידונים ביו"ט שני, אלא שהעולם כולו נכלל לידון עמהם מההוא טעמא גופיה דהוא ניזון וקיים בשביל ישראל, והבן.

ט

וכמו שלענין דינו של אדם תלוי הוא ביום בריאתו כן הוא גם לענין המלכות מלכו של עולם תלוי הוא בבריאת האדם מלבד מה שהמלכה והמשפט תלויים זה בזה כי מלך במשפט יעמיד ארץ. עוד זאת, שבבריאת אדם הכללי נעשה ה' למלך כמו שהלויים אומרים בשיר של יום הששי ה' מלך גאות לבש, ולכן בו ביום מתחדשת מלכותו בעולם. וכיון שמצד הבריאה המחודשת ביום השבת ישראל מונים בריאתם מיום זה והוא תחילת הוייתם, נתחדשה להם גם מלוכה מחודשת המיוחדת לעם ישראל, כמו שאומרים בתפילת שבת ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג עם מקדשי שביעי... והיא מלכות של שבת שאינה אלא לישראל.

ומלכות זו היא מעין יום העתיד שתהא מלכות שלימה, וכן העונג של שבת הוא מעין עונג של עתיד, שעתידיים אנו להתענג על ה', וכמו שלעתיד - אחר תחית המתים - הוא תענוג גם לגופים כך גם השתא צריך לענג הגוף כראיתא⁸ 'הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם', ובאמת כולו לכם רק שחציו לעונג הגוף וחציו לעונג הנפש⁹. וזהו קוראי עונג כמו שכתוב וקראת לשבת עונג, שקריאה הוא ע"ש העתיד, שעונג דהשתא הוא רק הקריא ה' וההבטחה לעונג הנצחי שלעתיד.

⁷ ר"ה ח:

⁸ פסחים סח:

⁹ עי' רמב"ם שבת ל, וברי"ן גיאת הל' תשובה כ' דכולו לכם, ובירושלמי ה' בב"י חילק בין חכמים שכולו לכם לשאר אדם שכולו לה'. ויתכן שחילוק זה הוא גם אחר תח"מ. ואכ"מ.

וזה שאנו מקדימים 'שמח משה במתנת חלקו, שממדרגת משה בתושבע"פ נדחית הבריאה
 דישראל לשבת, וכן מתן תורה נדחה לשבת, שעיי"ז נתאחד המלכות דשבת ומלכות דישראל
 ומלכות דמתן תורה בסוד תושבע"פ.

[ובזהר הק"י¹⁰ ישמח משה וכו' חדוותא דדרגא עלאה עקרא דאבהן דחדי בההוא עדבא דיליה
 כד סליק כורסייא לגביה ונמיל לה ומתחבראן כחדא, ודא איהו חדוה דאורייתא עלאה דלעילא
 תורה שבכתב דחדי באורייתא דלתתא תורה שבעל פה ואתחברו דא בדא, כיון דאתחברו כחדא
 בעי ב"נ לאכללא בההוא חדוה לעמא קדישא ישמחו במלכותך שומרי שבת וכו']

י

עוד זאת, דאיתא במס' סוכה¹¹ 'אמר רבי אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות,
 פר יחידי למה כנגד אומה יחידה, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה ליום
 אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קמנה כדי שאהנה ממך', חזיון שהוסף הקב"ה יום מיוחד
 לסעודת המלכות של ישראל, נוסף על הסעודה לכלל שבעים אומות. כמו כן כנסת ישראל
 משיבה באהבה ומיחדת יום מיוחד להמלכה של הקב"ה, המלכה מיוחדת על אומה יחידה.

יא

ומשמע בזה¹² ק"י שביום א' הוא דינא קשיא וביום ב' הוא דינא רפיא, וכן כת' כמה ספרים בשמו.
 וכן איתא שם ד'יום ראש השנה הוה בכל זמנא תרין יומין אינון... ולא חד, דאלמלא ישתכח
 יחידאי יחריב עלמא'. ואף שהנסתרות לה' א-לוהינו, לפי דרכנו נתבאר היטב, שאם הוא יום אחד
 ע"כ שממנו מתחיל חשבון כ"ו דורות, וחסר יום דשני בסיון שתמו הימים שהעולם ניוון בחסד
 ועדיין לא קבלו את התורה, וממילא יחריב עלמא מחמת התנאי דמעשה בראשית כנ"ל.

וכן מבואר מה שהוא דינא רפיא שהדין הוא בתולדה מהמלכות, והמלכות היא עצמה בכח
 דכנסת ישראל, א"כ דינא הוא שתהא רפיא. ועוד מעמא איכא בזה, דהנה ב-ג' מידות של רחמים
 איכא שני שמות ה' ה' אחד לפני החטא והשני אחרי החטא, והיינו שלאחר החטא הוא שם הוויה
 בפני עצמו, והנה אי אזלינן בתר יום ששי הוא מלכות דלפני החטא שאין מקום לחטא כלל, ולהכי
 הוא דינא קשיא אבל אי אזלינן בתר יום שני דר"ה שהוא יום שבת הוא שם דלאחר החטא ולכך
 הדינא רפיא.

¹⁰ ויקהל

¹¹ נה:

¹² פנחס דף רלא

הרב אשר לבין

בגדרי חובת השופר במקדש

תנן בר"ה כ"ז שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ועוד תנן בערכין י' אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ולא מוסיפין על ארבעים ושמנה.

וצ"ב מדוע במשנה בערכין לא תנן דתוקעין בשופר וחצוצרות, ומדוע תנא דידן לא כלל גם התקיעות שעל הקרבן במה חלוק דין התקיעות שנלמד במשנתנו לתקיעות דערכין דשם לא מצאנו דבעינן חצוצרות וקול שופר אף דהם לפני ה', בשלמא לרש"י בערכין די"א: דבעי רב אבין עולת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה, עולותיכם אמר רחמנא, אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה, או דלמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא, וכתב רש"י עולותיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם והיינו שירה. מבאר דלמד דדין התקיעות מדין שירה על הקרבן ניחא דחלוק דין התקיעות על הקרבן מתקיעות דר"ה ותעניות, אמנם לרמב"ם בסה"מ מ' נט' כתב דין התקיעות על הקרבן ותקיעות של תענית בחד מצווה קשה מדוע בתקיעות על הקרבן לא בעינן חצוצרות ושופר. וכבר הקשה כן המנחת חינוך קפ"ד.

ברש"י במשנה דבעינן בשופר פיו מצופה זהב, כתב בשל מקדש, מבאר דרך בשופר של מקדש נאמר הדין דפיו מצופה זהב ולא בשופר שאנו תוקעין בגבולין, וקשה הרי דין דפיו מצופה זהב מטעם זה קלי ואנוהו דתניא בשבת קל"ג: זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, א"כ צ"ב למה רק בשופר של מקדש בעינן שופר נאה ולא בשופר שלנו אף דתוקעין בו למצווה לא בעינן שופר נאה.

הגמ' בר"ה מקשה על הדין בחצוצרות וקול שופר תרי קלי לא משתמע מותרת הגמ' לכך מאריך בשופר למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. וקשה דבתרוין הגמ' מהני רק לשמיעת קול השופר ולא שמיעת קול החצוצרות דבהם מתחילה ועד סוף הם ביחד עם קול השופר, מזה שאין התיחסות בגמ' לשמיעת קול החצוצרות נראה דרך בשופר יש מצווה לשמוע קול השופר ואילו בחצוצרות אין דין בשמיעת קול החצוצרות, והמצווה בחצוצרות היא בעצם מעשה התקיעה, כזה מוכן שאין הגמ' מקשה על החצוצרות תרי קלי לא משתמע דאין דין שמיעה, וכל קשית הגמ' רק על השופר ולא על החצוצרות המבואר בגמ' דחלוק מצוות השופר ממצוות החצוצרות דבשופר המצווה לשמוע קול שופר ואילו בחצוצרות המצווה לתקוע החצוצרות.

עוד שם בגמ', רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי: במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין: מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות. וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. אמר רבא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מאי קראה - דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא.

קשה בגמ' לעיל למדנו דחלוק דין השופר מדין החצוצרות וכן מבואר בגמ' דין חצוצרות וקול שופר לפני ה' חד דינא הוא דבמקום שיש שופר אין חצוצרות ובמקום שאין חצוצרות אין שופר ואילו במקדש הדין הוא בשניהם ביחד, מבאר דדין השופר ודין החצוצרות הנאמר במקדש דין אחד ואין חילוק בדין השופר לדין החצוצרות.

ברש"י מקום שיש שופר כגון ראש השנה ויוכל. מקום שיש חצוצרות כגון תעניות. צ"ב מה רצה רש"י ללמדנו דבר"ה ויוכל יש מצות שופר בתעניות יש חצוצרות.

נראה באמת בחצוצרות וקול שופר לפני ה' חיוב השופר וחיוב החצוצרות חד דינא הוא, דבין השופר ובין בחצוצרות החיוב במקדש הוא במעשה התקיעה עצמה, אמנם בשופר מתקיים עוד דין של שמיעת וקול השופר שחייבים מדין חובת היום שחייבים בו בכל מקום, והביאור דחובת התקיעות שחייבים בהם בגבולין שמקיים את חובת היום בתקיעות במקדש, בזה שהם לפני ה', מקיים מצוות היום בתוספת מצוה לפני ה', דחובת התקיעות דחייבים בהם בגבולין דבאותם תקיעות דווקא נאמר עליהם בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', מעתה שתקועים במקדש מתקיים חיוב בתקיעות בתרתי, גם חובת היום של תקיעת שופר וגם החובה שלפני ה' בחצוצרות וקול שופר, ונראה דלכך כתב רש"י שופר בר"ה ויוכל וחצוצרות בתענית, ללמדנו דבאותה חובת התקיעות שחייבים בגבולין הקיום שלהם לפני ה' השופר וחצוצרות, ועל זה מדברת הגמ' מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות דבזה חלוק אופן חיובו לפני ה' לחיוב בגבולין.

לפ"ז הדין לפני ה' בשופר וחצוצרות חד דינא הוא דדינו בתקיעה עצמה מאחר דבתקיעות במקדש מקיים גם חובת היום בחלק הזה קיום מצוות שופר וקיום מצות חצוצרות שונה כשם שדינם שונה בגבולין כן במקדש שתקוע מקיים אותה חובה, וכשם שחלוקים בגבולין חלוקים גם בקיומם במקדש, בר"ה שהחובה היא לשמוע קול שופר לפני ה' מלבד חובת התקיעה בעמדה מתקיים גם חובת היום לשמוע קול השופר ובה חלוק השופר מהחצוצרות דבחצוצרות גם בגבולין אין דין שמיעה אלא מצוות תקיעה בלבד גם במקדש אין קיום החצוצרות רק במעשה תקיעה. [מלבד בתוס' סומה ל"ט שכתב שיש חובת שמיעה].

וכן נראה בפסקי הרמב"ם בה' שופר פ"א מתחיל בחובת שמיעת קול שופר ובה"ב כתב במקדש היו תוקעין בשופר אחד ושתי חצוצרות לכאורה הביאור דכך היא החובה השופר במקדש, ואילו בה' תענית פ"א ה"ד כתב ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, בלשונו כאן משמע דאין זה חובה בתעניות במקדש לתקוע בשופר וחצוצרות, צ"ב מדוע שינה לשונו בה' תענית ממה שכתב בה' שופר.

הביאור בדברי הרמב"ם דבר"ה דגבולין כל חובת השופר היא בשמיעה של קול השופר וליכא דין בתקיעה עצמה כלל, ובמקדש שבא לקים דין השופר חל עליו תוספת חיוב מלבד דין לשמוע קול שופר איכא נמי חובה לתקוע בשופר היינו המעשה תקיעה בעצמה ואותה מקיים בשופר וחצוצרות, שהחובה במקדש במעשה התקיעה שנלמד מחצוצרות וקול שופר לפני ה', וביארנו דדין החצוצרות ודין השופר אחד הוא פרוש החובה במעשה התקיעה דנלמד מחצוצרות שבהם ודאי החיוב במעשה תקיעה, לכך כתב הרמב"ם בלשון חובה בשופר במקדש דאיכא חובה שאין בגבולין, משא"כ בתעניות אותו חובה של מעשה תקיעה יש בין בגבולין בין במקדש לכך לא כתב הרמב"ם בלשון חובה רק כתב ואם היו במקדש תוקע בחצוצרות ושופר.

מעתה לדברינו הא דנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' דבעינן שופר וחצוצרות, נאמר על החובה תקיעה הנאמר בגבולין מובן דהתנא במשנתנו התנא לא כלל גם התקיעות שעל הקרבן לומר שהתקיעות בהם הוא בחצוצרות וקול שופר דאף שהם לפני ה', דרק בתקיעות דחייבים לתקוע בגבולין נאמר עליהם בחצוצרות וקול שופר לפני ה', דבתקיעות שחייבים מדין מצוות היום שאותם מקיים במקדש זה שהם לפני ה' מחייב בחצוצרות וקול שופר, משא"כ בתקיעות שעל הקרבן שחיובם רק לפני ה' לא נאמר בהם בחצוצרות וקול שופר לפני ה'.

השתא נראה לבאר דהדין דהשופר צריך להיות פיו מצופה זהב משום זה קלי ואנהו נאמר רק בשופר של מקדש, דרק בשופר שבעצם השופר מקיים את המצווה שייך לומר דבעינן שופר נאה אבל אם השופר הוא רק הכי תימצא לקיים את מצוות שמיעת קול השופר בשופר זה אין דין שופר נאה שקיום המצווה לא בשופר עצמו, לכך בשופר שתוקעין בגבולין שהחובה לשמוע קול שופר ולא התקיעה בשופר אין שום קיום מצווה בשופר עצמו וכל קיום המצווה רק בשמיעת קול השופר ליכא שום דין יהיה שופר נאה משא"כ בשופר דמקדש דהמצווה התקיעה בעצמה בשופר, השופר הוא חפצה דמצווה צריך שופר נאה, הנאה לפני במצוות לכך הדין דפיו מצופה זהב.

הרב ברוך ויג

שיטת רש"י בגדר חיוב תקיעות

ל"ג: מתני', סדר תקיעות שלש של שלש שלש. שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות. תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. מי שבדרך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, ע"כ.

פרש"י "סדר תקיעות שלש, אחת למלכויות ואחת לזיכרונות ואחת לשופרות. וכו'. ומשך בשניה, תקיעה של אחר התרועה משך כשתים לצאת בה ידי שתיים שהיה צריך לעשות פשוטה שלאחריה של מלכויות ופשוטה לפניה לזיכרונות. וכו'. תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכויות וכן בשביל זיכרונות וכן בשביל שופרות." הרי שיטת רש"י שחיוב שלש תרועות מתחלק לתקיעה למלכויות ותקיעה לזיכרונות ולתקיעה לשופרות. וסובר רש"י שכל דברי המשנה בנויים על היסוד הזה שיש תקיעה למלכויות ותקיעה לזיכרונות ותקיעה לשופרות, דמה שאמרו תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, מפני שהם שתי תקיעות שונות תקיעה של מלכויות ותקיעה של זיכרונות או של זיכרונות ושל שופרות לכן א"א לחלק את התקיעה ולצאת בה ידי שתי תקיעות, אבל אם לא היו מתחלקים התקיעות למלכויות לזיכרונות ולשופרות היתה התקיעה מתחלקת לשתיים, אע"פ שזו תקיעה שקודם התרועה וזו תקיעה שלאחר התרועה מ"מ הרי זו אותה תקיעה רק שמקומה שונה שזו לאחר התרועה וזו קודם התרועה, אבל תקיעה של מלכויות ותקיעה של זיכרונות נחשבים חלוקים בעצם דתקיעה של מלכויות אין הכוונה רק לצורך מלכויות אלא הרי זה מצטרף עם המלכויות ומשלים אותם ונמצא שחלוקים בעצם תקיעה למלכויות ותקיעה לזיכרונות לכן א"א לחלק את התקיעה לשתיים דהרי הם תקיעות חלוקות.

וכן המשך המשנה, מי שבדרך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, בא לחדש שאע"פ שחיוב התקיעות זה תקיעה למלכויות ותקיעה לזיכרונות ותקיעה לשופרות כשאין לו שופר יכול לברך את הברכות, וכשנתמנה לו שופר אינו צריך לחזור ולברך אלא תוקע שלש תקיעות, וכמו שפרש"י אחת למלכויות אחת לזיכרונות ואחת לשופרות.

והנה מצינו בעוד מקום שרש"י סובר שתקיעות וברכות שייכי זה בזה, שזה לשון הגמ', ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו ברכות אין מעכבות זו את זו תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות זו את זו מ"ט אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכויות וזכרונות ושופרות מלכויות כדי שתמליכוני עליכם וזכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני ובמה בשופר, ע"כ. ופרש"י: "תקיעות וברכות דעלמא כגון תעניות אין מעכבין זו את זו אם בדרך ולא תקע" עולה מדברי רש"י שרק בתעניות אין הברכות והתקיעות מעכבים זה את זה אבל בר"ה וביוה"כ הברכות והתקיעות מעכבים זה את זה, והקשו הראשונים על דבריו שהרי אמרו מי שבדרך ואח"כ נתמנה לו שופר

תוקע ומריע ותוקע ומריע שלש פעמים, הרי שמברך אע"פ שאין לו שופר ואם התקיעות מעכבין את הברכות איך מברך בלא שופר. עוד הקשו מהברייתא "מצוה בתוקעין יותר ממברכין כיצד שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין" והק' בגמ' פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק, ע"כ. הרי ששייך תקיעות בלא ברכות וברכות בלא תקיעות, ומוכח שאין מעכבין זה את זה.

עוד עולה מדברי רש"י שאמירת מלכויות זיכרונות ושופרות היו חיוב דאורייתא ולכן שייך לפרש שיש חיוב תקיעה למלכויות ויש חיוב תקיעה לזיכרונות ויש חיוב תקיעה לשופרות, וכך משמע גם בפירושו לתורה שכתב בויקרא כ"ג כ"ד על הפסוק "בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה". ופירש "זכרון תרועה, זכרון פסוקי זיכרונות ופסוקי שופרות לזכור להם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל". והרמב"ן הקשה עליו שחיוב מלכויות זיכרונות ושופרות אינו אלא מדרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא, אכן מדברי רש"י שכתב שחיוב ג' סדרי תקיעות היינו למלכויות לזיכרונות ולשופרות מוכח שחיובם מדאורייתא וכמשמעות לשונו בפירוש הפסוק.

עוד הקשה הרמב"ן למה לא הביא רש"י גם את פסוקי מלכויות שלמדים מהפסוק במדבר י' י' "והיה לכם לזכרון לפני ה' אלוקים" וכמו שפירש"י שם, והנה על פי דברי רש"י בגדר חיוב תקיעות מיושבת הקושיה, דהנה חיוב ב' תרועות נלמד מהפסוקים שנאמרו בראש השנה ואילו חיוב התרועה השלישית נלמד מהפסוק שנאמר ביובל ולמדים ממנו גם לר"ה, וכעין זה חלוקים מלכויות זיכרונות ושופרות, שאמירת זיכרונות ושופרות נלמד מפשטות הפסוק שנאמר גבי ר"ה דומיא דחיוב התקיעות שלהם שנלמד מפשטות הפסוקים, ואילו חיוב אמירת פסוקי מלכויות נלמד מדרשה דומיא דחיוב התרועה השלישית שזה תקיעה דמלכויות שנלמדת מדרשה. אמנם צ"ב דאמרו בגמ' הא דאורייתא הא דרבנן הרי דחיוב הברכות אינו אלא מדרבנן, ודלא כרש"י שפירש שברכות הן דאורייתא, והדבר צ"ב

והנראה שאע"פ שתקיעות ומברכות מעכבים זה את זה היינו דוקא כשתוקע ואינו מברך כלל או כשמברך ואינו תוקע כלל אבל אם תוקע ומברך אף שאינם בזה אחר זה יש כאן תקיעות וברכות. ונראה עוד שמ"מ מדרבנן חייב לברך גם כשאין בידו לתקוע וחייב לתקוע גם כשאין בידו לברך. ולכן מי שבידו ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים שאע"פ שלא תקע מיד לאחר הברכות כיון שסו"ם תקיעות וברכות בידו יצא ידי חובה.

והנה מה שאמרו בגמ' ב' עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין כתב השפ"א שמשמע מרש"י שבמקום שתוקעין אין הכוונה שלא ברכו כלל אלא שלא היה שם ברכה בצבור, והיינו שלא תקעו שם על סדר הברכה כמו שאמרו בגמ' "כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות, במה דברים אמורים בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות" ועל זה אמרו בגמ' הא דאורייתא הא דרבנן דבמקום שברכו לא היה תקיעות ובאופן זה היו מדרבנן דברכות ותקיעות מעכבין זה את זה, אבל בעירה שתקעו אף שלא תקעו על סדר ברכות מ"מ היה תקיעות והיה ברכות ויוצא בזה חיוב דאורייתא.

הרב מנדל ויליגער

בעל תוקע ששמע כבר תקיעות שופר האם הוא לכתחילה שישמש לבעל תוקע

בגמ' ראש השנה דף כ"ט כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין שאם יצא אינו מוציא. וכתב רש"י אע"פ שיצא מוציא דכל ישראל ערבין זה לזה למצוות, וכוונת רש"י דכיון דהוא ערב עבור חבריו מקרי מחויב בדבר ויכול לברך ברכה זו כיון דהוא מחויב, מיהו ל"ע בזה אי הבחנה דכיון דמקרי מחויב בדבר מוציא את חבריו מדין שומע כעונה כיון דיש תורת ברכה על ברכתו מדין ערבות, חבריו יוצא יד"ח ע"י שומע כעונה, או דכל תורת ברכה שלו הוא מדין ערבות ולא נעשה בר חיובא עי"ז אלא דיכול לברך מדין ערבות. (וע' חזון איש או"ח ריש סי' כ"ט)

תוס' בראש השנה דף ט"ז ע"ב ד"ה ותוקעים הק' היאך תוקעים ב' פעמים הא קעבר על כל תוס'ף, ואין לומר דכיון דכבר יצא הו"ל שלא בזמנו, דהא בברכת כהנים אמרינן דהוה בזמנו דאי איתרמי ל' ציבורא אחריני הדר ממברך להו ה"ז בתקיעת שופר אי איתרמי ל' ציבורא אחריני הדר תקע להו, והק' הגרעק"א דבברכת כהנים אי איתרמי ל' ציבורא אחריני דמברך הוא עצמו מקיים המצוה לכן הוה זמנו משא"כ בתקיעת שופר אי הדר תקע להו אינו מקיים המצוה דכבר יצא ותוקע רק כדי להוציאם, ובשו"ת חת"ס תשובה קס"ז ב' לרעק"א דכיון דמברך להוציאם וחייב מצד ערבות הו"ל זמני' לגבי ידי' עיי"ש ולכא' נחלקו בזה.

יוצא יד"ח ברכה מאחר לכתחילה צריך לענות אמן ואם לא ענה נפסק בסי' רי"ג סעיף ד' דיצא, ועיי"ש במ"ב סקי"ז דהחויב לענות אמן אינו רק בשביל ברכה אלא כיון דיצא יד"ח אפי' שומע כעונה יענה אמן, בסי' רי"ט סעיף ד' לעניין ברכת הגומל נפסק דאם אחר בירך ברכת הגומל בשבילו אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא ודייק בהגהות רעק"א מד' הטור בשם הרא"ש הטעם דאמן מעכב דדוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה אז יוצא השומע בלא עניית אמן אבל הכא שהמברך אינו חייב בברכה צריך דוקא לעניית אמן, והוסיף רעק"א בסעיף ה' דמזה נלמד לכל ברכת המצוות דקי"ל דאפי' דיצא כבר מברך כדי להוציא לחבירו יד"ח לא יצא בלא עניית אמן.

ומוכח מזה דזה דאחר מברך אינו דהוא נעשה מחויב בדבר ויכול לברך וחבירו יוצא יד"ח ממנו אלא דאין תורת ברכה על ברכתו שבידך אלא דאם זה שיוצא עונה אמן הוה כמי שמוציא הברכה מפיו דמי ויוצא ומדין ערבות חבריו יכול לברך כדי שיהא לו אפשרות לצאת יד"ח משא"כ אם חבריו מחויב בברכה א"כ מברך לעצמו וזה שיוצא ממנו יוצא מדין שומע כעונה, ושומע כעונה

לא שייך אלא כששומע ברכה (עיי"ש מש"כ עוד לתרץ כיון דהוה נוסח אחר ממה שמברך בכל ברכת הגומל), ובכה"ל בד"ה וענה אמן תי' עוד דכיון דלא נתכווין להוציאו מעניית אמן מעכב [ובקהילות יעקב ברכות כתב דבברכת הגומל אין ערבות כלל], והסברא כנ"ל דשומע כעונה אינו יוצא בלי כוונה וכשעונה אמן הוה כמוציא מפיו ויצא אפי' בלא כוונה.

ומוכח מזה דע"י הערבות אין עליו תורת ברכה להמבדך אפי' מברך בשביל חברו אלא דיכול לברך וחבירו יענה אמן ועי"ז יהא לו תורת ברכה, וכמו שנת' מד' רעק"א הנ"ל וי"ל דהחולקים על רעק"א וס"ל דדוקא בברכת הגומל צריך לענות אמן דס"ל כסברת החתם סופר.

במור סי' רע"ג הביא בשם הגאונים מי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם ותמה ע"ז דהא קי"ל דאם יצא כבר מוציא אחרים יד"ה, והביא בשם הבה"ג דחילק דאם יודעים לקדש אינו מקדש להם, וכ"הב"י דס"ל דהא דאמרי' כל הברכות אע"פ שיצא מוציא הני מילי להוציא את שאינו בקי אבל לא להוציא את הבקי, וכן פסק המחבר סעיף ד' דרק באינם יודעים לברך יכול להוציא.

במנן אברהם סי' ח' הביא בשם הגאונים שאם אחד מתעטף בציצית יכול חברו לברך לו, וכתב ע"ז דמירי דהוא אינו בקי אבל אם הוא בקי יברך בעצמו כמו שכתב התרומת הדשן מי שקושר תפילין לחבירו מסתמא לא יברך אלא הלובש, ובאליהו רבה משיג על המג"א ומסיק דאפי' בבקי יכול להוציא וכן פסק המ"ב שם בס' ח'.

ומקור המח' דאיתא בירושלמי דבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מקריאת שמע תפילה וברכת המזון. ברכת המזון דברים ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך, קריא"ש שכל א' ישנן בפיו, תפילה דרחמי הוא כל א' יבקש על עצמו, וכתב הר"ן סוף ר"ה דהני מילי שיועד לברך אבל אינו יודע לברך חברו מוציאו כדאיתא בברכות אבל א' סופר וא' בור סופר מברך ובור יוצא, ולפי דברי הר"ן בכל הברכות אע"פ שיצא מוציא אפי' בידע לברך ודוקא בהני תלתא יכול להוציא דוקא באינו בקי, אבל המור בס' תקצ"ד הביא בשם הר"ן גיאת דהא דאמרי' שופר מברך ובור יוצא דוקא בברכת המצוות אבל בתפילה כל א' מתפלל לעצמו אבל בעשרה יכול להוציא, וציין הב"י דהר"ן הנ"ל חולק ע"ז ולפי"ד בכל ברכות אע"פ שיצא מוציא אפי' בבקי אבל לדעת הר"ם גיאות בכל הברכות אינו מוציא בקי ודוקא לבור יכול לברך וזהו הל' סופר מברך ובור יוצא דדוקא לבור יכול להוציא.

בס' תקצ"ד פסק המחבר דאין יחיד מוציא את היחיד, דס"ל דע"ז הוציאו בירושלמי דבתפילה אינו מוציא ואפי' באינו בקי והרמ"א שם הגיה די"א דאם אינו בקי יכול להוציא ולדידי' הא דכתב בירוש' דבתפילה אינו יכול להוציא הוא דוקא בבקי, וצ"ע דא"כ בס' רע"ג דפסק המחבר דדוקא באינו בקי יכול להוציא הו"ל להרמ"א להגיה דאפי' בבקי יכול להוציא דהא ס"ל דדוקא בתפילה

איתמעט בקי, (ועי' תהלה לדוד סי' ח דהאריך בזה ומסיק מכמה מקומות דהא דאינו מוציא בבקי אינו אלא לכתחילה)

אבל במשנה ברורה סי' רע"ג הביא דעת החולקים דיוצא ובכה"ל כתב בדביעבד יוצא.

האבני נזר סי' מ' מקשה על רעק"א דס"ל דאם כבר יצא אינו יכול להוציא בלא עניית אמן הא בתקיעת שופר יכול להוציא יד"ח אפי' שכבר שמע ואפי' דלא שייך עניית אמן, ועוד צ"ע דלפי מה שנת' דמי שהוא בקי אין דין ערבות וכן נפסק בשו"ע בסי' רס"ג אם הבעל תוקע כבר יצא יד"ח ויש בקי בביה"כ איך יכול לצאת יד"ח, ועוד צ"ע דמבואר בטורי אבן ד"ה דף כ"ט דמצוה דאורייתא אין הדין של יצא מוציא ומדייק מל' רש"י קידוש מקדש ישראל משמע דדוקא בקידוש דרבנן של יו"ט קאסמך על דין ערבות ולא בקידוש דאורייתא של שבת. ולא מצינו בתקיעת שופר שיקפידו ע"ז.

ומוכח מכל זה דנקטינן בפשטות דבתקיעת שופר אינו יוצא מטעם שומע כעונה אלא דצריך לשמוע תקיעת שופר והא דכתב התוס' בר"ה הנ"ל דבתקיעת שופר יוצא מטעם ערבות דכיון דהוה ערב לדירי' מקרי בר חיובא של תקיעת שופר והוה תקיעת שופר של מצוה (כמש"כ השפ"א ר"ה כ"ט חזו"א סי' כ"ט), ולכן יוצא אפי' בלא עניית אמן דכיון דא"צ שיהא כאילו הוא אמר כמו בברכה אלא דיוצא ע"י השמיעה, וכן שייך ערבות בדאורייתא דבדואי אפי' להטו"א יש ערבות במצוה דאורייתא רק דס"ל דלא נתחדש בדאורייתא שיהא נחשב שהוא בידך ע"י שיענה אמן על ברכה ששמע מאחר, וכן יכול אפי' לכתחילה לצאת ממי שכבר יצא תקיעת שופר אפי' כשהוא בקי דהמטעם דלא יצא ע"י ערבות כ' בשו"ע ר"ה סי' רע"ב סק"ב דהוא מטעם דלא יצא בערבות כשיכול לצאת בעצמו אבל כאן אינו יוצא ע"י הערבות אלא ע"י השמיעה אלא דע"י הערבות הוה שמיעה של בר חיובא (ועי' באבנ"ז סי' מ' דמשמע דאינו ערב בכלל כשיכול לצאת בעצמו צ"ע לפי"ד אי מקרי תקיעה של בר חיובא). וכן מוכח מהא דיכול לתקוע לנשים אפי' כבר יצא תקיע"ש ולכאור' לא שייך ערבות בדבר דאינו חובה אלא הידור שנשים קיבלו על עצמם וע"כ דאינו מצד ערבות.

אבל בשו"ת שאנ"א סי' י"ג כתב דלכתחילה לא ישמע ממי שכבר שמע דס"ל לחשוש להשיטות דאין ערבות במצוה דאורייתא, ומוכח דס"ל דהוא מטעם ערבות.

[ואם נאמר דאינו מצד ערבות אין ראי' מדברי רעק"א הנ"ל דבערבות לא נעשה בר חיובא דאינו מצד ערבות ומד' חת"ס הנ"ל מוכח דהוא מטעם ערבות].

הרב אליהו גורביץ

עירובי תבשילין בר"ה

א. "יו"ט שחל להיות ער"ש לא יבשל מתחילה לשבת, ועושה תבשיל מעיו"ט וסומך עליו". "מנה"מ אמר שמואל דאמר דקרא זכור את יום השבת וזכרו מאחר שבא להשכיחו. מ"ט אמר רבא כדי שיברורו מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט. ר"א אמר כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול" [ביצה טו:]. בשאג"א סי' קב' דין במחלוקת הגאונים שהביא הרא"ש [סוף ר"ה] אי איכא מצוות שמחת יו"ט בר"ה, או דרך אסור להתענות בו מחמת היותו גם ר"ח. [ונפק"מ גם לשבח יעו"י בבהמ"ז דר"ה דעי' במג"א תקח' דכתב דאין מחזירים אותו ובא"ר פליג, ועי' מ"ב שם]. והקשה השאג"א דיש להוכיח דאיכא מצוות שמחת יו"ט מהא דתיקנו עירובי תבשילין בר"ה שחל בער"ש, [כמפורש בגמ' ו, טו:]. דבשלמא לר' אשי דמעם התקנה הוא דמכך שאינו מבשל מיו"ט לשבת ידע לאסור גם בחול, נחא דר"ה יום האסור במלאכה הוא, ומניח ע"ת להזכירו דאסור לבשל לחול. אולם לרבא דס"ל דתקנת ע"ת היא לזכור השבת מיו"ט הבא לשכחו בסעודתו, מה צורך איכא בר"ה בהאי תקנה אי ליכא מצווה לעשות בו סעודת יו"ט.

וכתב השאג"א דאע"פ דראיה גדולה היא יש לו ללמד זכות על הגאונים ז"ל, דרבא לא פליג על טעמו דר"א דתיקנו ע"ת כדי שלא יעשה מלאכה מיו"ט לחול, ורק להוסיף בא דאיכא איסור גם מחמת דיו"ט בא לשבח השבת. וכתב דנפק"מ מהא דאיכא איסור נוסף, למש"כ הרא"ש דהרוצה להניח ע"ת ביום א' דסוכות גם לש"ת, לר' אשי מהני ולרבא לא, דלרבא בעינן שבזמן שעוסק בסעודת יו"ט יזכור השבת וישייר מנה יפה בשבילו. ונמצא דמטעמו דרבא איכא חומר בזמן הנחת העירוב, וסיים השאג"א דנפק"מ מפירושו דבר"ה יכול לערב קודם יו"ט, כיון דבר"ה ליכא למעמא דרבא ומודה גם הוא דהאיסור הוא מדר"א.

והדברים תמוהים דמפורש בגמ' בביצה שם דאיכא קולא מדברי רבא, דאיתא בגמ' דס"ד דלר' אשי א"א להניח עירוב מעיו"ט, אולם לרבא יכול להניח, ותי' הגמ' דגם לרבא חיישינן שמא יפסע. ואי נימא דרבא אית ליה איסורא דר' אשי ורק הוסיף עוד לאסור מחמת כבוד שבת, כיצד דנה הגמ' להקל לר' אשי. ומצאתי דכבר נתקשה בזה בשו"מ [תנינא ח"ב סי' י'] ובספר קו"א בשאג"א שם.

ובדברי השאג"א איתא גם בפנ"י בביצה שם, דהקשה הפנ"י דלרבא דמעם התקנה הוא כדי שיברור מנה יפה כיצד הקלו דיערב גדול הדור על כל העיר, הא בזה לא יזכרו בני העיר להניח מנה יפה. בשלמא לר' אשי י"ל דבכך דגדול הדור מניח איכא זכר לאיסור הכנה, אבל לרבא קשיא. והוסיף שם, דשמואל דאמר לסמיא סמוך אדידי הביא אסמכתא לע"ת מקרא דזכור את

יום השבת. [הרא"ש והטור כתבו דגדול הדור צריך להודיע לבני העיר להניח עירוב עבורם, וכתב המאמ"ר דבלא זה לא נתקיימו טעמי התקנה. ולפ"ז יתכן דגם לרבא יזכור בכך להניח מנה יפה, וצ"ע].

עוד הקשה הפנ"י מ"ט אסרו למי שלא הניח ע"ת לבשל לשבת, הא כל התקנה היתה לכבוד השבת, ומתקנת חז"ל יצא דאיכא אינשי דיהא להם פחות כבוד שבת מאשר בלא התקנה. [ועי' ברא"ה דכתב ע"ז דמוטב יחלל שבת אחת ולא יחלל שבתות הרבה].

ותי הפנ"י דנראה דרבא מודה לר"א, ולהוסיף בא. ובהוספה זו מצא אסמתכא מקרא לתקנה, ועוד דנפק"מ למש"כ הרא"ש דצריך להניח סמוך ליו"ט. וכ"ז ממש בדברי השאנ"א. אלא דהפנ"י באמת הקשה ע"ע הקושיה הנ"ל דבגמ' דכתבה דרבא לקולא דיכול להניח ביו"ט עצמו מוכח לא כן, והעלה בצ"ע.

עוד יל"ע בדברי השאנ"א שם, דכתב דא"א למימר דהטעם דבעינן ע"ת בר"ה הוא משום דר"ח בעי סעודה קצת, דמה ענין יום מיומיים לתקן ע"ת בר"ח זה של תשרי יותר משאר ר"ח דעלמא. וע"כ דכיון דר"ח אין מצווה להרבות הרבה בסעודה בשבילו ודי במשהו שלא יתענה, ליכא חשש שישכח לשבת. והקשה עליו בבנין שלמה [ח"ב, מח] דשאני שאר ר"ח דהם בחול וגם אי יכין הרבה לשבת יש בידו לקנות דברים אחרים, ושאני ר"ח תשרי בכך שחל ביו"ט ואין בידו לקנות עוד מאכלים אם יכלם לסעודת יו"ט. והוכיח הבנ"ש בדבריו מהא דלא תיקנו ע"ת בפורים שחל ביום ו', דבפורים איכא מצוות סעודה ואינו כר"ח דדי בריבוי משהו, ואעפ"כ לא תיקנו ע"ת. וע"כ דביום חול לא חיישינן מאחר שבא לשכחו, דאחר הסעודה דיו"ט כשיבוא להכין צרכי שבת בידו לקנות כל צרכו.

ב. יל"ע באיסור עשיית מלאכות למי שלא הניח עירוב, האם קנסו חכמים למי שעבר על תקנתם, וחידשו איסור מלאכה חדש מחמת הקנס. או דאין זה איסור מיוחד, אלא דהחשיבו חכמים את המלאכה כאילו עושה לחול. גם יש להסתפק בתקנה דהנחת ע"ת אי הוי מצווה, או דאסרו חכמים לעשות מלאכה ביו"ט, וחידשו היתר לאיסור בע"ת. ולכאורה ב' הספיקות תלויים זב"ז, דאי הוי מצווה א"כ מסתבר דהאיסור הוא קנס, ואי תקינו ע"ת כמתיר להכנה מיו"ט, ע"כ דבהעדר ע"ת נשאר איסור הכנה.

ובפשטות היה נראה דתלוי הדבר במחלוקת רבא ור"א, דלרבא דחששו חכמים לכבוד שבת, אין להתקנה שייכות עם עשיית מלאכות ביו"ט, ובהכרח דאסרו איסור מיוחדש למי שעבר על תקנתם. משא"כ לר' אשי דתיקנו החכמים דיאמרו מיו"ט לשבת אין אופין ק"ו לחול, לכאורה תיקנו איסור מלאכה מיו"ט לשבת דממנו ילמדו בק"ו לאיסור מלאכה לצורך חול.

ונראה להוכיח דגם לר' אשי הוי תקנה חדשה, ומאידך גם לרבא גדר האיסור הוא דאסרו מלאכה מיו"ט לשבת. דבגמ' יז. איתא דמי שלא הניח ע"ת הוא נאסר וקמחו נאסר, ואסור לאחרים לבשל לו מקמח זה אא"כ יקנה להם. והנה איסורא דקמח לאחרים קשה למימר דהוא משום מלאכה יו"ט. וע"ע בהגהות ברוך טעם [רסו במג"א ל'], דהוכיח כן מהתוס'.

מאידך עי' באור זרוע [שו"ת תשמא] דהאנוס בכך שלא הניח ע"ת אין קמחו נאסר משום דלא קנסו את האנוס, אולם הוא עצמו נאסר בעשיית מלאכה לאחרים. מפורש דהאיסור לאדם שלא עירב אינו מחמת קנס אלא חסר לו בעיקר ההיתר לעשיית מלאכה מיו"ט לשבת.

גם ראיתי מבארים בזה הא דהשמיט הרמב"ם דבעינן להתיר הדלקת הנרות בע"ת, ולמד הב"י מדבריו דשרי הדלקת הנר גם בלא ע"ת. דשיטת הרמב"ם דהדלקה הותרה שלא לצורך, וכיון דאיסורא דע"ת הוא דנאסרה עשיית מלאכה לשבת כלחול, ל"ש האי איסור בהדלקה דאין בה איסור מלאכה.

ג. והנה מצינו טעם נוסף לתקנת ע"ת, דהגר"א תקנ' דכתב וז"ל "ואע"ג דקיי"ל 'הואיל' היינו למלקות אבל איסורא איכא. כמ"ש בפסחים שם לדידך האיך אופין מיו"ט לשבת וכו', ואם איתא לדידיה קשה ל"ל לעירובי תבשילין". מבואר דס"ל דלרבה ל"ק מ"ט תיקנו ע"ת משום דבעינן להתקנה כדי להתיר איסורא ד'הואיל', ומש"ה הקשה רק לר' חסדא. וצ"ב בפשט דבריו מה ענין איסור דהואיל לתקנת ע"ת דנתפרש טעמא בגמ' בביצה, [ובדמשק אליעזר העלה בצ"ע].

וע"כ דלמד הגר"א מלשון הגמ' בפסחים דלרבה תקנת ע"ת באה להתיר איסורא ד'הואיל', וזהו דאמר רבה לר"ח לדידי ניחא דמדאורייתא אמרינן 'הואיל' ומדרבנן אסרו, ותיקנו חכמים ע"ת להתיר ה'הואיל'. אלא לדידך איסור דאורייתא הוא. וכשתי' לו ר"ח דמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט, א"כ ליכא איסור כלל, וקשה למה תיקנו ע"ת, וע"ז תי' בר' אשי. ויסוד הדברים בדברי הבעה"מ שם, ועיי"ש במלחמות, אכמ"ל.

ודברים מפורשים מצינו בר"ן בריש מסכתין [א: בדהרי"ף] דכתב וז"ל "ודאמרי' לקמן אין מזמנים את הנכרי שמא ירבה בשבילו, ההיא מדרבנן בעלמא. דמשום הואיל לא פקע אלא איסורא דאורייתא ואכתי ביה איסורא דרבנן, ולהכי מצטרכי ע"ת למישרי".

אלא דצ"ע טובא, א"כ דלרבה איכא טעם אחר לתקנה מדוע לא הוזכר האי טעמא בסוגיין, וכיצד נקיט הר"ן בפשיטות טעם דלא הוזכר בגמ'.

ד. ונראה דע"ת הוא הגבלה להיתר דהתירו לסמוך על 'הואיל' לצורך שבת. ונחלקו בו רבה ור' אשי בסוגיין מ"ט הגבילו באופן זה דרבה סבר דחששו לכבוד שבת ור"א סבר דחשו לכבוד יו"ט. כלומר דהטעם דהוזכר בסוגיין אין בו כדי לחדש תקנה חדשה לאסור, אלא כיון דאיכא איסור לסמוך על 'הואיל', השאירו חכמים האיסור גם בצרכי שבת כל עוד לא הניח ע"ת. נמצא א"כ דבתקנת ע"ת אית לן ב' דינים, חדא דהיתנו חכמים את ההיתר להאיסור למיסמך על הואיל בכך שיעשה ע"ת, ועוד דהיה לחכמים חשש מכבוד שבת ויו"ט, וכללו החכמים את תקנתם בכלל ההיתר להיתירו לסמוך על 'הואיל' לצריכ שבת.

ומקור לחידוש זה דמלבד התקנה למצוות ע"ת והקנס על העובר עליה, גם השאירו למי שלא מערב את האיסור למיסמך על 'הואיל' יש ללמוד מדברי האו"ז בתשובה הנ"ל דהאנוס בכך שלא הניח ע"ת קמחו מותר אולם אסור לו עצמו לבשל. מבואר בדבריו דהאיסור לאדם עצמו לבשל אינו בגדר קנס אלא מעיקר הדין. ולהנ"ל ביאור הדברים דהאיסור לקמח הוא קנס מחמת ביטול התקנה לכבוד שבת או יו"ט, אולם מלבד התקנה איכא גם האיסור דרבנן למיסמך על 'הואיל', דלא היתרוהו במקום דאין ע"ת, ולזה לא מהני טענת אונס, דאונס לאו כמאן דעביד דמי.

וחידוש זה דהאור זרוע דהאיסור לקמח מדינא דקנסא הוא, והאיסור לגברא הוא מטעם אחר, יש ללמוד גם בדברי הרא"ש [טז] דהביא דיש מפרשים דהתירו דר' הונא [כב]. למי שלא הניח ע"ת לבשל פת אחת ותבשיל אחד הוא דאחרים יבשלו לו, וליכא לאיסור ד'קמחו', אבל הוא עצמו אסור. ובקרב"נ [מ] ובשמחת יו"ט כתבו דהאי י"מ הוא שי' הרי"ף. וצ"ב מה טעם איכא לחלק בזה, הא חכמים קנסו לעובר על תקנתם דיאסר הוא וקמחו, ואם התירו כדי חיו מה לי להתיר איסור שלו ומה לי להתיר איסור קמחו.

ולהנ"ל ביאור הדבר הוא דשאני איסורא ד'קמחו' ביסודו מאיסורא דהגברא, דהקמח הוא רק מחמת קנס, ולא קנסו בכדי חיו. אולם לגברא נאסר לעשות מלאכה לצורך שבת, דאסרו לו חכמים למיסמך על הואיל. ואיסור זה לא הותר גם לכדי חיו.

ה. ואם נכונים הדברים נמצא דגם לרבה אין תקנת ע"ת תקנה חדשה לא לשבח השבת, יש מקום ליישב דברי השאג"א הנ"ל, [ומ"מ יש מקום ליישב קושייתו]. דמש"כ השאג"א דרבא מודה לר' אשי פירושון, דבדר' אשי היה פשוט לו דהתקנה תלויה באיסור מלאכה, וכמבואר בלשונו דר"א יאמרו מיו"ט לשבת אין אופין. גם מסתבר יותר דלר"א השאירו האיסור, דלר"א אין טעם אחר לתקנה אלא החשש שיעשה מלאכה לחול, ולהעמיד תקנת דלא למיסמך על 'הואיל' הצריכו ע"ת, ומסתבר דלא התירו להאיסור אלא ע"י ע"ת.

וחידש השאג"א דגם לרבא תלוי הדבר ביום האסור במלאכה כדסבר ר' אשי, אולם אין כוונתו דמודה רבא לר"א במעם התקנה דע"ת דזה מפורש בגמ' לא כן, אלא דמודה לו ביסוד האיסור. דכשם דלר' אשי איכא איסור בכל יו"ט מחשש שיעשה מלאכה בחול, ה"ה לרבא איכא איסור מלאכה, ובנוסף איכא מצוות ע"ת, ותקנת ע"ת נצרכת להתיר האיסור דעשיית מלאכה לחול.

ולפ"ז לא נסתרו דבריו מהס"ד דהגמ' דסברה להקל לרבא, דוודאי תקנת ע"ת לרבא היא רק מיום שבא להשכיחו, ואע"פ דסבר דלא התירו חכמים לאיסור ד'הואיל' בכל גוונא, והצריכו ע"ת להתיר האיסור, מ"מ ע"ת דעשה בשבת מהני להתיר את האיסור למיסמך על 'הואיל'. [ועי' בקו"א לשאג"א דכתב כעין זה].

ולביאור זה י"ל דאה"נ לסברת השאג"א בתחילה היה מקום להקשות דיתקנו ע"ת לפורים, אולם אחרי שחידש דגם לרבא עיקר התקנה היתה להשאיר האיסור דהואיל, לא תיקנו כלל במקום דל"ש זה, וממילא מתיישבה קושיית הבנין שלמה.

ועפ"ז י"ל קושיית פנ"י כיצד הקלו חכמים דגדול העיר יערב על כולם יש להקל בהנ"ל, דכיון דעיקר תקנת ע"ת לא היתה לכבוד שבת אלא דלא רצו לפרוץ הרבה האיסור למיסמך על 'הואיל', הקלו דבעשיית עירוב ע"י גדול הדור די דסו"ס איכא היכר לחומר האיסור דרבנן. ואע"פ דרצו החכמים להרוויח גם דלא יהא חשש כבוד שבת, מ"מ הקלו בזה ע"י גדול בעיר, דעיקר התקנה היתה להגביל ההיתור למיסמך על 'הואיל', וכיון דעיקר הדבר מתוקן גם ע"י גדול העיר לא חייבו לצורך כבוד שבת בלבד לעשות ע"ת בנפרד.

וקושיית הפנ"י דכיצד תקנה לכבוד יו"ט יהא בה קנס הגורם לחסרון כבוד עוד יותר, י"ל דעיקר התקנה הא להעמיד האיסור לסמוך על הואיל. ולתקנה זו לא חשו לכבוד יו"ט.

הרב ישראל שלום פורגס

בענין תפילת תשלומין בלא הזכרת היום בליל ב' של ר"ח או ליל ב' של רה"ש

א] בתום ברכות (כו ב) וז"ל כתב רבינו יהודה¹ אם מעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבר ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל ולא דמי להא דאמר הכא מעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שנים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במו"ש אף על פי שלא יזכיר של שבת וברא"ש (פ"ד סי' ב) הביאו² והוסיף לחלוק בשם חכמי פרוכניצ"א שהיו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו בזו התפלה הוה ליה כאילו לא התפלל וצריך להתפלל שנים לערב אף על פי שאין מזכיר של ר"ח או של שבת וכו' היה אומר רבינו יונה וז"ל שהנכון לצאת מן הספק שיתפלל אותה לערב בתורת נדבה³. ובפשוטו נקטו האחרונים⁴ לבאר שלשיטת הר"י האזכרה כמילתא אחריתי מהתפילה, וכשחיסר הזכרה מחויב רק בהזכרה וחוזר להתפלל בשביל ההזכרה וכמו"כ לשיטתו יש חיוב תשלומין על האזכרה (וחובת תפילה בשביל זה).

ב] ועיין במג"א (או"ח סי' קח' סקט"ז) שכתב ונ"ל דאם בלילה ג"כ ר"ח (כגון שיש ב' ימים ר"ח) לכ"ע יתפלל⁵ דהא ירויח שיאמר יעלה ויבא וה"ה בליל י"ט שני וכו'⁶, ויש להסתפק לפסק המג"א בהתפלל השלמה בליל ב' דר"ח ושוב שכח להזכיר יעו"י, אי צריך לחזור להתפלל שוב השלמה

¹ עיין לשון תוס' ר' יהודה החסיד לברכות שם.

² יש חילוק בלשון הרא"ש מלשון תוס' למה תפילת יח' של מוצ"ש תעלה להשלמת תפילת שבת, ויש לעיין למעם הרא"ש איך תעלה תפילת שבת להשלמת תפילת יח' של חול, ועיין בזה במג"א ובפרמ"ג סי' קח' א"א סקי"ב.

³ ונפסק בשו"ע או"ח סי' קח' סי"א כר' יונה שיתפלל במוצאי שבת או ר"ח בתורת נדבה דשמא הלכה כר' יהודה ובמ"ב שם סקל"ג בשם פוסקים שאם הוא ליל שבת או יו"ט שאין יכול להתפלל נדבה לא יתפלל תשלומין.

⁴ (עיין קה"י ברכות, ועיין ספר אשר-לשלמה מועד, ועיין ספר בר-אלמוגים סי' עד' שהאריך בזה)

⁵ כלומר שאי"צ להתפלל תשלומין בתנאי נדבה (דאף לשיטת ר"י יכול להשלים ההזכרה).

⁶ (ועיין בהגהות רעק"א עליו בשם בני אריאל וצל"ח, ובמ"ב סקל"ד).

בהזכרת יעו"י או לא?⁷ ועיין בפר"ח (שם ס"ט) וז"ל אם ר"ח הו' ב' ימים וביום א' נמרד ולא התפלל מנחה, כשמתפלל ליל ב' של ר"ח שתי תפילות אם בתפילת התשלומין שכח ולא הזכיר של ראש חדש אין מחזירין אותו, דכיון דאילו לא הוה ראש חדש אלא יום אחד לא היה מזכיר ראש חדש בתפילת התשלומין, א"כ מה שהוא מזכיר ראש חדש בתפילה השנייה הוא להיות שמזכיר ראש חדש בתפילה הראשונה, וכיון דכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון ולא עדיף הק' תפילת תשלומין שמזכיר בה ראש חדש מתפילה דאתיא מחמתה, וכיון דבעיקר התפילה של ליל ראש חודש אם לא הזכיר יעלה ויבא אין מחזירין אותו במכל' שכן בתפילת תשלומין מנחה של ראש חדש שאין מחזירין אותו וכו', ע"כ, והנה הפר"ח איירי בשכח לגמרי להתפלל מנחה ביום אדר"ח ויש לעיין בהתפלל מנחה ביום א' דר"ח אלא ששכח יעו"י אי סובר כהמג"א שבליל ב' של ר"ח יכול להשלים לשיטת הר' יהודה⁸, ופשמות לשונו משמע שפליג על המג"א, שהרי לכאורה למג"א מה שמזכיר יעו"י בתפילה שניה (לשיטת ר"י שכוותיה פסק הפר"ח) היא מעיקר דין ההשלמה שהרי גם הזכרה מחויבת בתשלומין, ואף במקום שלא התפלל כלל מנחה ביום א' ההשלמה בליל ב' כוללת גם יעו"י, ואם יחסיר בהשלמה יעו"י נמצא שלא השלים ההזכרה, וא"כ היכי קאמר הפר"ח שכל מה שמזכיר יעו"י בליל ב' הוא להיות שמזכיר בתפילה ראשונה ולמד כן ממה שמזכיר יעו"י אף כשמשלים במוצאי ר"ח, הרי שם אמנם משלים את תפילת יח' אבל מחסר את השלמת ההזכרה (ואין לו תקנה להשלימה) והכא כשמשלים בליל ב' דר"ח הרי (למג"א) משלים גם ההזכרה ולא דמו כלל. אלא שיעוין במשנה ברורה שפסק כהמג"א הנ"ל ומ"מ הביא להלכה את דברי הפר"ח הנ"ל שבליל ב' דר"ח אינו חוזר בשכח יעו"י בתפילת ההשלמה, וצ"ע יש לעיין איך יעלו ב' הפסקים יחדיו שלכאורה למג"א צריך לחזור ולהתפלל [בנדבה, שהרי לח"פ אינו חוזר].

⁷ והגידון הוא אם יחזור ויתפלל בנדבה, שהרי לדידן אין מוכרע אם כר"י או כחכמי פרונינצ"א ולדידהו שחסרון בהזכרה מיקרי כלא התפלל כלל (חייבו הוא בתשלומין תפילה) וכבר יצא יד"ח תפילה בליל ר"ח אף בלא הזכרה שהרי בליל ר"ח אינו חוזר על יעו"י, ואף שבפועל לא השלים אמירת יעו"י הא לדידהו אין חיוב תשלומין על הזכרה [אבל לדעת ר"י שיש חיוב תשלומין עבור הזכרה בלבד (שהרי עיקר תפילה יש בידו משהתפלל מנחה בלא הזכרה, וכל מה שחייב בתשלומין הוא תשלומין ההזכרה) א"כ עכשיו ששוב לא הזכיר יעו"י יש לעיין אם צריך לחזור ולהתפלל כדי להזכיר].

⁸ ויש להעיר שהפר"ח עצמו פסק שם בהמשך כשיטת הר' יהודה נגד חכמי פרונינצ"א, ולפסקו שכח יעו"י במנחה בשבת אינו חוזר להשלים במוצ"ש כיון שאין הזכרת שבת.

ג] ולגדול הקושיה יש מן הלומדים⁹ שהעלו ליישב פסק הפר"ח עם פסק המג"א ע"י חילוק בין אם חסרה לו הזכרה לחסרה לו כל התפילה, שבחסרה תפילה אי"ז מיקרי שחסרה לו הזכרה, כי חובת ההזכרה בטילה בחובת התפילה, וא"כ בחסרה לו תפילה שפיר משלים בתפילה אחרת אף שאין בה הזכרה, ובוה איירי הפר"ח¹⁰ [ואכן כל ההזכרה בה הוא מדין שבזמן של עכשיו מחויב בהזכרה ובהזכרה בתפילה ראשונה, אך המג"א איירי שהתפלל אלא ששכח להזכיר, ובוה חובת התשלומין היא להזכרה, ולכך חוזר להתפלל בשביל להזכיר, וא"כ אם ישכח מלהזכיר בליל בדר"ח יחזור להתפלל לשי' ר"י¹¹]. ונראה שחילוקם נסתר מדקדוק ביאור שיטת הר"י, שיעוין לשון התוס' (הנ"ל) וז"ל ולא דמי (בשכח יעו"י במנחה של ר"ח שאינו מתפלל שנים במוצאי ר"ח כי אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח שהרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל) להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שנים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אף על פי שלא יזכיר של שבת וכו', ולכאורה אין מובן מה הוצרך לבאר החילוק בין חסרון תפילה לחסרון הזכרה ומה סק"ד להשוותם, ונראה ביאור דעת הר' יהודה [וכן משמעות לשון התוס' שכינו הזכרת יעו"י בשם תפילת ר"ח] שאין ר"ל שהזכרה מילתא אחריתי היא מהתפילה (ומה שמחויב לחזור ולהתפלל הוא בכדי להשלים ההזכרה לבדה) אלא כוונתו שבכל יום שיש חיוב הזכרה יש לחלק בין עצם חיוב תפילה לתפילת היום, וכאילו יש ב' חיובים שמלבד שיש חיוב של עצם התפילה והיא [בדיעבד] בתפילת יח' של כל יום יש עוד חיוב של תפילת היום שהוא תפילה בהזכרת היום כתיקון חכמים [אלא שמקיים תפילת היום כהלכתה ממילא מקיים גם חובת עצם התפילה], ובחיסר ההזכרה יצא יד"ח עצם התפילה אבל לא יוצא יד"ח תפילת היום שהיא תפילה בהזכרה, ובתחילה סבר שביום המחויב בהזכרה אין על עצם חובת התפילה חיוב תשלומין שהרי לא יקיים בהשלמה זו חובת תפילת היום (שהיא תפילה בהזכרה) שהיא עיקר חיובו היום ורק על תפילת חובת היום יש תשלומין, וע"ז הוצרך לחדש שגם על עיקר חובת תפילת יח' בלבד יש חיוב תשלומין, ולכן אם יכול להשלים וירויח לכה"פ רק תפילת יח' (כגון בהשלמת חסרון תפילת שבת במוצ"ש) אף שלא משלים בזה חובת תפילת היום מחויב בתשלומין כיון שמ"מ השלים לכל

⁹ (רומ"ק וריח"פ)

¹⁰ אמנם עיין ברמ"ג א"א אות יב' שהביא דברי הפר"ח שאינו חוזר בציוור ששכח ההזכרה לבד (עי"ש) בכל דבריו).

¹¹ (ולדין יחזור להתפלל בנדבה, כי לחכמי פרוניצא כבר יצא בתפילה אף שלא הזכיר בה שהרי בליל ר"ח אינו חוזר על שכחת הזכרה).

הפחות עצם חובת תפילה בתפילת יח' לבדה¹². ולפי ביאור זה, בחיסור לגמרי תפילת מנחה בא' דר"ח ובמוצאי ר"ח משלימה, נמצא שבאמת משלים רק עיקר תפילת יח' ואין בידו להשלים חובת תפילת ר"ח¹³, אבל בליל ב' דר"ח שלהמג"א (יכול להשלים תפילת ר"ח של יום א' ביום ב') מיקרי שמשלים אף תפילת ר"ח, ולפי"ז אם יחסיר בהשלמה יעו"י, א"כ יצטרך (לשי' ר"י) לחזור שוב כדי להשלים תפילת ר"ח, ואין לחלק בין חיסור לגמרי תפילת מנחה ובין שכח להזכיר בה יעו"י, שהרי היכי דיכול מחוייב להשלים תפילת היום וזהו דווקא בתפילה בהזכרה, וא"כ הדרא בעיין איך יעלו יחד פסק המג"א עם פסק הפר"ח.

ד' ולכך העלו הלומדים¹⁴ חידוש כדי ליישב פסק הפר"ח עם פסק המג"א, שתפילה בר"ח אף בלא הזכרה אם דינה שאינו חוזר מיקרי תפילת היום, ולכך במקום שחסרה לו תפילת ר"ח ביום א' [בין שחיסר תפילת מנחה לגמרי וחסרה לו אפי' עצם חובת התפילה ובין שחיסר הזכרת יעו"י שחסרה לו רק תפילת היום] במה שמשלים להתפלל בליל ר"ח הב' מיקרי שיש בידו השלמת תפילת ר"ח (אף בשכח ולא הזכיר בה יעו"י), שהרי מ"מ תפילת ליל ר"ח בידו, וסברתם שמכיון שהדין הוא שאינו חוזר על יעו"י בליל ר"ח לא מפסיד בשביל זה שם תפילת ר"ח, ולדבריהם למג"א (אף לשיטת ר' יהודה, ולהפר"ח שפסק כוותיה) אם יחזור בליל ב' דר"ח להתפלל תשלומין¹⁵ וישכח יעו"י בתפילת ההשלמה לא יחזור שוב להתפלל שכבר יש בידו השלמת תפילת חובת היום של ר"ח, ואף שכל מה שחזר הוא בשביל הזכרת יעו"י מ"מ כיון שאין הזכרת יעו"י מעכבת בליל ר"ח יש כאן השלמת תפילת ר"ח בעצם התפילה בר"ח אף בלא ההזכרה (בדיעבד, שהרי אינה מעכבת), ובזה העמידו פסק המ"ב כהפר"ח והמג"א יחדיו¹⁶, ויש לעיין בדבריהם טובא שלכאורה לביאורינו לעיל שלשיטת ר"י יש להבדיל בין עצם התפילה לבין תפילת היום (שהיא תפילה בהזכרה) מה שאינו חוזר בליל ר"ח בלא הזכיר יעו"י (אפילו בתפילה ראשונה שאינה תשלומין), אי"ז משום שעלתה בידו תפילת ר"ח אלא משום שאין קידוש ר"ח בלילה חובת תפילת ר"ח בהזכרה חובה קלישא היא ובדיעבד סגי בעצם תפילת יח' ולא הזיקוהו לחזור

¹² ולפי"ז לשיטת ר"י כ"ש שביום ר"ח עצמו מי שאינו יודע לומר יעו"י יתפלל לכה"פ עיקר תפילת יח', אלא שנראה שלחכמי פרובינצ"א אינו כן ולדידהו אין לחלק בין עיקר חובת תפילת יח' לחובת תפילת היום, והחובה אחת היא תפילת היום, לכך לא יתפלל יח' לבד בלא הזכרה (ופלוגתתם אינו רק לגבי תשלומין).

¹³ ואכן כך הוא לשון תוס' הנ"ל שירויה תפילת יח' (משמע שזה מה שמרויה ולא מרויה תפילת ר"ח).

¹⁴ (רש"ד ורא"ם)

¹⁵ בין שלא התפלל כלל מנחה ביום א' דר"ח ובין שהתפלל ושכח להזכיר יעו"י.

¹⁶ שאמנם חוזר בליל ב' להשלים תפילת ר"ח כפסק המג"א, אך אם שכח יעו"י מיקרי שהשלימה דלא גרע מתפילה ראשונה של ליל ר"ח.

לתפילת היום, שהרי (לר"י) אין שם תפילת ר"ח תלוי במה שמתפלל בזמן שהוא ר"ח אלא תלוי במה שמזכיר תפילה מיוחדת לזכרון בר"ח, וא"כ בלא הזכירה במה יש בידו תפילת ר"ח, וא"כ בהתפלל השלמה בלא הזכרה לא השלים את חובתו שלא התפלל חובת היום במנחה של יום א'. ומובן יותר אילו היינו מבארים הפר"ח שפליג אמג"א וסובר שאכן אין להשלים הזכרה בליל ב' דר"ח על יום א' (בין שלא התפלל כלל ובין שהתפלל ולא הזכיר)¹⁷, ומה שמשלים בליל ב' הוא רק עצם התפילה, וע"ז כתב שאף כשמשלים בליל ב' דר"ח אינו שונה ממשלים במוצאי ר"ח (וא"כ מה שמזכיר הוא מכיון שנשמך על תפילה ראשונה)¹⁸, ומובן שפיר מה שדימה השלמה בליל ב' להשלמה במוצאי ר"ח דשניהם היא השלמה רק על חובת תפילה ולא על תפילת היום. אכן להלכה כבר פסק המ"ב לשני פסקים אלו¹⁹, והדבר צריך תלמוד איך יעלו יחד דברי הפר"ח והמג"א.

ה] עוד יש לעיין האידן הדין בהתפלל מנחה של חול ביום א' של ראש-השנה לדין (דחיישינן לשיטת ר"י שיש בידו תפילת יח' בלא תפילת רה"ש²⁰), אי יכול לחזור להתפלל בליל ב' דרה"ש

¹⁷ ולכך לא איירי הפר"ח בהתפלל מנחה ולא הזכיר שבוה אכן אינו חוזר להשלים לשיטת ר"י שפסק הפר"ח כוותיה.

¹⁸ אלא דצ"ע לדברינו שכל ההשלמה בליל ב' דר"ח להפר"ח היא רק על חובת תפילה ולא על תפילת היום, מאי סק"ד שיחזור עם שכח יעו"י (ומה הוצרך להביא ראיה מהשלמה במוצאי ר"ח שפשימא שהיא רק על חובת תפילה ולא על חובת היום). ואם נאמר שסק"ד כהמג"א שבהשלמה בליל ב' דר"ח יש גם השלמה על תפילת היום איך הביא ראיה ודמיון ממוצאי ר"ח הא לא דמו, וצ"ל דקאי על מה שסליק לעיל מינה לחדש שהשלמה בשחרית דר"ח על חסרון מעריב בליל ר"ח אינו חוזר על חסרון יעו"י כיון דתפילה דקאתי מינה להשלים דינה שאין חוזר על יעו"י, וא"כ סק"ד דה"נ להיפך במשלים בליל ב' דר"ח על תפילת מנחה דא' דר"ח שצריך לחזור בה יוצרך לחזור כדן תפילה דקאתי מינה וע"ז הוכיח מהשלמה במוצאי ר"ח שאינו כן [אמנם עדיין קשה שלדברינו בפר"ח בהשלמה בליל ב' דר"ח משלים רק חובת תפילה ולא חובת היום וא"כ מהיכי תייתי שיחויב לומר יעו"י מעצם דין ההשלמה עד כדי כך שיחזור על חסרונה (ולא דמי לחידושו שלעיל שאין חוזר בשחרית, דאכן זהו חידושו שאם השלים בשחרית בלא יעו"י נמצא שהשלים רק חובת תפילה ולא תפילת היום אלא שאינו מחויב כיון דלא עדיף מתפילת מעריב שאתי מחמתה שאין מחויב לחזור להתפלל תפילת היום), וצ"ע (אא"כ נאמר שהיא גופא חידש הפרמ"ג שלא כהמג"א, אלא דנשאר עדיין קשה איך הוכיח מהשלמה של מוצאי ר"ח להשלמה בליל ב' דר"ח, אולי כאן היא השלמה רק על חובת תפילה וכאן השלמה גם על תפילת היום)].

¹⁹ וגם בפרמ"ג שם א"א יב' לא הביא להעיר מדברי המג"א הנ"ל על הפר"ח.

²⁰ דלכאורה הוי בהתפלל של חול במנחת שבת דמיקרי חסרון הזכרה (כמוכח בתוס' שם), [ובשם הגר"ח הביאו שחסרון סיום הזכרת מלך על כל הארץ (אף בשחרית מנחה וערבית) מעכבת ומיקרי חסרון בשם קדושת היום שהוא מלכות ואינו יוצא (דלא כמו שכתב בשע"ת תקפב)], ויש לעיין לסברתו אי חשיב חסרון במטבע התפילה או רק כחסרון הזכרה שהרי גם חסרון הזכרת מקדש השבת מיקרי חסרון הזכרה].

תפילת השלמה, ולשיטת המג"א הנ"ל שמיקל אף ביו"ט ב' של גלויות להשלים הזכרת מנחה של יום א' ודאי ברה"ש שפיר דמי, אבל לשיטת החולקים על המג"א²¹ וסוברים שביו"ט ב' ממ"נ אחד מיניהו חול וא"כ לשיטת הר"י אין השלמה²² (דלא שייד להתפלל בליל רה"ש נדבה), יש לעיין האם בראש-השנה כיון דיום ב' עם יום א' כיומא אריכתא²³ וחדא קדושה נינהו²⁴ א"כ הוי כהתפלל בתפילת שחרית ברה"ש תפילת חול שפשוט שמשלים במנחה תפילת רה"ש²⁵, או דילמא מה שיכול להשלים ביום ב' את הזכרת תפילת יום א' מיקרי קדושה אחת להקל²⁶ (ולחמיר דמי רה"ש לשאר ב' יו"ט), ועיין רמב"ם הלכות עירובין פ"ח ה"ח ובהשגות הראב"ד שנחלקו אי אמרינן ב' ימים דרה"ש קדושה אחת היא אף להקל²⁷, ועיין או"ח [סי' תמו"ס"א-ב] ועיין סי' תקנ' ס"א ובמג"א²⁸ ופרמ"ג²⁹, ובביאור הגר"א שם (וביאה"ל שם).

²¹ הביאם במ"ב שם סקל"ג ולא הכריע.

²² ובשלמא לחכמי פרוניצא שחסרון הזכרה מיקרי חסרון תפילה לכאורה חוזר בליל ב' דיו"ט להתפלל שהרי מחויב בתפילת תשלומין, ועכשיו התפילה כדינה תפילת יו"ט (וזה אף להחולקים על המג"א).

²³ (עיין רמב"ם פ"א משביתת יו"ט הכ"ד).

²⁴ עיין סי' תקינ' פ"ה וסי' תקמו' ס"א וסי' תקכו' סכ"ב.

²⁵ ואם שוב ישלים בשל חול לכו"ע חוזר להתפלל כדינה (אפי' לר"י שהרי מחויב להשלים תפילת היום).

²⁶ וא"כ רק בשכח לגמרי מנחה ויכול להשלים בליל ב' אבל בשכח להזכיר יש לחוש לדעת הר"י, ולהחולקים על המג"א כיון שאין תפילת נדבה בליל ראש-השנה אינו יכול להשלים חסרון ההזכרה מספק.

²⁷ ועיין רמב"ם פ"י מאכל ה"י ובכסף-משנה שם בפלוגתת הרמב"ם והרמב"ן.

²⁸ (ועיין הגהות רעק"א או"ח סי' תרכד' על המג"א סק"ז).

²⁹ ולפי"ז ברה"ש אי נימא שלחמיר אמרינן שיום א' הוא העיקר לא יוכל להשלים בליל ב', ורק בשכח לגמרי משלים דלא גרע ממוצאי יו"ט שמשלים תפילת יו"ט, ועיין במג"א (קח' סק"ב, וברמ"ג שם) בענין השלמה בתפילת שבת על חול, ויש לפלפל לעניינינו להשלים ליל רה"ש שהוא ספק חול על יום א' שהוא ודאי קודש, ומו"מ גם מי שפליג על המג"א ביו"ט ב' של גלויות סוברים שבחיסר לגמרי תפילת מנחה ביו"ט א' יכול להשלים בליל יו"ט ב', ולא פליגי רק על מה שחידש המג"א (שם סקמ"ז) שבחיסר הזכרה במנחה יכול להשלים בליל ב'.

הרב אברהם לוי

בדין ברכת שהחיינו בליל שני דר"ה

(א) כתב השו"ע (סי' ת"ר ס"ב) וז"ל "בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו, ואם אין מצוי בגד חדש או פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו". והנה המעם שצריך בגד חדש או פרי חדש הוא בכדי להוציא נפשיה מפלוגתא, משום שי"א שאין אומרים שהחיינו בליל שני דר"ה, דתרווייהו יומי קדושה אחת היא והרי כבר בירך שהחיינו ביום הראשון.

ולכאורה צ"ב, האידך שרי לברך שהחיינו בין הקידוש למעיימה, הא כיון שיש האומרים דאין לו לברך שהחיינו, א"כ כשיברך שהחיינו הויא הפסק בין ברכת הגפן למעיימה, ונהי שצריך לברך שהחיינו מחמת הספק וכיון נמי על הפרי או הבגד, מ"מ אין לו לברך קודם המעיימה. ונמצא דלהני דעות שא"צ לברך על היום לא הרויח מידי.

ובפשטות היה נראה, דכל היכא שעושה כן מחמת הספק אין זה חשיב הפסק. ומשום דהפסק הוא דוקא אם מפסיק בדבר שאינו שייך כלל לאכילה או למצוה, אבל בניד"ד דאיכא ספק אם צריך לברך שהחיינו על היו"ט, א"כ אפי' להני דסברי שא"צ לברך ולכן מכון גם על פרי או בגד חדש, מ"מ למעשה עיקר מה דמברך שהחיינו הוא מחמת ספיקא דיומא, וזמן ברכת שהחיינו על היום הוא בקידוש, לכן לכו"ע אין זה הפסק. וכעין זה כ' בספר חו"ב (מנחות, מהדורא חדשה הל' תפילין סי' ג' אות ה') וז"ל "והרי אם היתה ההלכה ברורה שאין לברך זמן בשני של ר"ה וטעה ובירך, מסתברא דלא הוי הפסק, דענין ההפסק אינו תלוי בתקנת הברכות אלא בענינם, וה"נ כשנתכוין בברכת הזמן גם על החג וגם על הפרי, נמי לא חשיב הפסק אף אי אין צריך לברך אלא על הפרי".

וביותר נראה, דכיון דנקטינן לעיקר כהני דסברי דצריך לברך שהחיינו גם ביום השני דר"ה, ולקחת פרי או בגד חדש הוי רק דין לכתחילה, [דהא אם אין לו נמי מברך שהחיינו, וכמבואר בשו"ע הנ"ל. וכ"ה במעשה רב (אות ר"י) דהגר"א הי' מברך שהחיינו אף בלא פרי חדש], לכך ברכת שהחיינו היא חלק מהקידוש, וכבכל יו"ט דמברכים שהחיינו בקידוש בין ברכת בפה"ג למעיימה. [ואע"פ שלכתחילה ראוי ליקח פרי או בגד חדש, מ"מ אי"ז אלא לרווחא דמילתא להחמיר כשיטות הסוברים דאין צריך לברך, אבל לעיקרא דמילתא נקטינן דצריך לברך, ולכן אין זה הפסק].

אכן שו"ר במנחת שלמה (ח"א סי' כ') שעמד בזה, וכתב ליישב ע"פ מה שיסדר שם, דהיכא שחשב שצריך לומר ברכה אע"פ שמעה אין זה הפסק, כיון שלפי טעותו היה צריך לומר ברכה זו. וז"ל "דה"נ לענין ברכת שהחיינו ביום ב' של ר"ה, כיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ראש

השנה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא חדא אריכתא ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו אין זה חשיב הפסק, וכו'. אלא שעם כל זאת נראה דיש להזהיר את ההמון הפשוט לכל יחשבו דברכת שהחיינו שאומרים כליל ב' דר"ה הוא על הפרי או על הבגד החדש, אלא יתנו את לבם שברכתם היא על הזמן של ר"ה, ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד, כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד והפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת והפסיק בין הברכה והמעיימה בברכת שהחיינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק וצריך לחזור ולברך. אולם בדיעבד אף אם המקדש הוא עם הארץ וחשב שבלייל ב' דר"ה צריכים לברך לאחר הקידוש שהחיינו על פרי חדש, ג"כ נלענ"ד דאינו חוזר ומברך שנית על היין דכיון שלפי טעותו הרי חשב שזקוק הוא לאמירה זו כדי שהקידוש תעלה לו יפה, לכן אין זה חשיב כלל הפסק".

ב) ולכאורה עדיין יש להעיר, דמכיון שלמעשה מברך שהחיינו גם על הפרי, א"כ מן הראוי היה לאכול מהפרי מיד לאחר הקידוש, כדי שלא להפסיק בין ברכת שהחיינו שהיא גם על הפרי לאכילה. ואילו מנהג העולם הוא שאין אוכלים את הפרי עד לאחר ברכת המוציא. וביותר יש לתמוה על מנהג הנשים שמברכות שהחיינו בשעת הדלקת נרות, ומכוונות גם על פרי חדש הנמצא על ידם בשעת הדלקת נרות, והתם איכא הפסק טובא בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי.

ובאמת שכבר העיר זאת במחצית השקל (שם) וז"ל "וגם באיש אי נוהג לקדש קודם הנטילה, דעתי העניה נוטה לאכול הפרי מיד אחר הקידוש וברכת שהחיינו קודם נטילה, דהא באנו לצאת ידי האומרים דאין לברך זמן כליל שני, א"כ שהחיינו לא בא אלא בשביל הפרי, ואיך יפסיק בין שהחיינו לאכילה בנטילה וברכה וברכת המוציא, אבל המקדשים לאחר נטילה צריך להמתין באכילת הפרי עד אחר אכילת המוציא, דאי אפשר לאכול קודם, וזה צריך לומר דלא מיקרי הפסק". [וכ"כ המטה אפרים שם סעיף י"ג, ובהליכות שלמה (ר"ה פ"א ארחות הלכה עמ' ט"ז)].

אמנם אם אוכל את הפרי החדש מיד לאחר הקידוש לכאורה יש לזהר שלא להפסיק בדיבור בין ברכת שהחיינו לאכילה. וגם הנשים שמברכות בהדלקת הנר יש להן לזהר בכך. (ובמה ששותים מכוס הקידוש אין זה הפסק בין ברכה לאכילה, כמש"כ המ"ב סי' ר"ט סק"ח בשם המג"א).

וכן יש לזהר שאם אוכלים כוית שיברכו ברכה אחרונה קודם הסעודה, (ואם לא בירך יברך בתוך הסעודה, ואם לא בירך עד שבירך ברהמ"ז יברך לאחר ברהמ"ז, עי' סי' קע"ד סעיף ו' בבה"ל ד"ה אפילו). וכן אם הפרי החדש הוא רימון נכנס לספק ברכה אחרונה משום שכל גרגיר ממנו הוא בריה, (עי' שו"ע סי' ר"י סעיף א'). אא"כ אוכל בתוך סעודתו מיני ליפתן שברכתן העץ ויכוון לפטרן בברכה זו, שאז א"צ לברך ברכה אחרונה. עי' במ"ב סי' קע"ו סק"ב אות א'.

ג) אכן מנהג העולם הוא שלא אוכלים הפרי שבירכו עליו שהחיינו מיד אחר הקידוש, אלא אוכלים אותו בסעודה. [ויש בזה מעליותא, משום שכ' במ"ב סי' קע"ו ססק"ב בשם הח"א "אבל אם השלחן ערוך והלחם לפניו אסור לגרום ברכה שא"צ אלא יברך המוציא על הלחם ויפטור שארי דברים בזה", וגם כאן גורם לברכה שא"צ משום הברכה דלאחריה]. וצ"ב על סמך מה נהגו כן, הא כיון דקיי"ל שמברכים ברכת שהחיינו באכילת הפרי ולא בראיית הפרי, א"כ הכא איכא הפסק גדול בין ברכת שהחיינו שבירך על הפרי לאכילתו.

ונראה לבאר המנהג, דכיון דנקטינן לעיקר כהני דסברי דצריך לברך שהחיינו גם ביום השני דר"ה מחמת היום, ולקחת פרי או בגד חדש הוי רק דין לכתחילה, בכדי לצאת דעת הסוברים שאין לברך שהחיינו ביו"ט שני דר"ה [וכמשנ"ת לעיל], מש"ה סמכינן הכא על עיקרא דדינא של ברכת שהחיינו שמברכים בשעת הראיה ולא בשעת האכילה, ומעמא משום, דהרי הא דנהגו לברך שהחיינו בשעת האכילה ולא בשעת הראיה, היינו כמש"כ במשנה ברורה סי' רכ"ה סקי"א "דמי שאין לבו שמוח בראייתו רק באכילתו לכו"ע מברך רק באכילתו, ולכך נהגו תמיד בזה משום לא פלוג". וביאור דבריו הוא, דמכיון דיש בני אדם שאינם נהנים בראיה אלא באכילה, נקבע שכולם יברכו בשעת האכילה, בכדי שלא תהיה הברכה לבטלה אם יברך בשעת הראיה ולא תהיה לו אז הנאה כלל מראית הפרי. והכא כיון שממילא אין הברכה לבטלה, כיון שעיקר הברכה היא על היום, לכן סמכינן הכא לברך על הראיה, דאפי' אם אין לו שמחה בראיה אין הברכה לבטלה. (אף שמוכן שצריך ליקח פרי שיהיה לו שמחה בראיתו).

ולפ"ז אתי שפיר אמאי אוכלים את הפרי החדש רק לאחר ברכת המוציא, כיון דהכא סמכינן על מה דמברכים שהחיינו על הראיה. ודו"ק. וגם אין לחוש לפ"ז אם ישיח בדברים אחרים עד שיאכל את הפרי כיון שכבר בירך שהחיינו על ראיתו.

וגם מוכן לפ"ז הא דפסק הרמ"א סי' ת"ר שנהגו שבעל התוקע מברך שהחיינו על התקיעות דיום ב' דר"ה. וכ' ע"ז במ"ב שם סק"ז "היינו אפילו בלא בגד חדש ופרי חדש, משום דהא היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, וה"ה נמי בברכת התקיעה. ומ"מ לכתחילה טוב שילבש התוקע בגד חדש בשופר [מ"א וש"א]". ובזה אם לוקח בגד חדש מוכן שמיד חלה ברכת שהחיינו, אמנם אם לוקח פרי חדש הרי שאין יכול לאכלו עד לאחר שיסיים תפילתו ותקיעותיו והוא הפסק גדול, (ואולי שמשום כך לא הזכיר המ"ב לגבי הלכתחילה אלא בגד חדש), אמנם לפמשנ"ת דהכא סמכינן על עיקרא דדינא של ברכת שהחיינו שמברכים בשעת הראיה ולא בשעת האכילה, א"ש.

ושו"ר שכ"כ בכף החיים (סי' ת"ר סק"ו) בביאור מנהג העולם, וז"ל "וה"ה נשים בשעת ברכת הדלקת נרות וכו'. והיינו למנהג הנשים שמברכות זמן בשעת הדלקת הנר של יו"ט, והגם דאינה אוכלת מן הפרי בשעת הדלקה, מ"מ כיון דהעיקר כדעת הפוסקים דאין חילוק בזה בין ר"ה ליו"ט,

ואין צריך לפרי חדש רק למצוה מן המובחר, יש לסמוך בזה על דברי הפוסקים שמברכין על הראיה, כמ"ש לעיל סי' רכ"ה ס"ג, ואין צריך לידחק במש"כ המחצית השקל".

ד) והנה בהליכות שלמה (שם) כתב, דאין צריך שכל המסובים יאכלו מהפרי החדש, אלא סגי במאי דהמקדש יאכלו. ואם גם המסובין רוצים לאכלו א"צ שיאכלו ממנו מיד לאחר הקידוש, אלא יכולים לאכלו גם לאחר ברכת המוציא. ולכאורה צ"ע מה החילוק בין המקדש למסובים, הא כיון שכולם מתכוונים לצאת בברכת שהחיינו גם על הפרי החדש, א"כ הרי הם צריכים להסמיך את האכילה לברכה.

אכן לפמש"כ דעיקר ברכת שהחיינו שמברך היא על קדושת היום ורק לרווחא דמילתא מכיין גם על פרי חדש, ולכך סמכינן שמברך שהחיינו על הראיה, א"כ דין המקדש והשומעין שווה שיכולין לאכול את הפרי גם לאחר ברכת המוציא.

הרב יצחק לוי

בענין מצוות צריכות כוונה מתי אמרינן גם

בסתמא יצא ידי חובה

כ' השו"ע (סי' תקפ"ט ס"ט) 'מי שתקע ונתכוין להוציא כל השומע תקיעתו, ושמע השומע ונתכוין לצאת ידי חובתו, אע"פ שאין התוקע מתכוין לפלוני זה ששמע תקיעתו ואינו יודעו, יצא. שהרי נתכוין להוציא לכל מי שישמענו. לפיכך מי שהיה מהלך בדרך או יושב בתוך ביתו, ושמע תקיעות מש"ן, יצא, אם נתכוין לצאת. שהרי שלח ציבור מתכוין להוציא את הרבים ידי חובתו, ע"כ. וכ' המ"א (סק"ה) בשם הירושלמי לא שנו אלא בעובר אבל בעומד 'חזקה כוון'. והקשה רצ"ע הלא הוא יודע אם כוון אם לא. ותירץ ואפשר דמיירי בשכח ואינו יודע אם כוון או לא. עכת"ד.

מהמ"א מבואר שמצוות צריכות כוונה היינו במודע שהוא יודע שכוון, ולא בתת מודע. וע"כ גם 'עומד' כדי לשמוע לא יצא יד"ח אא"כ יכוין ממש, או באופן ששכח אמרינן 'חזקה שכוון'.

ועדיין צ"ב אחר שנתבאר שבין בעומד ובין במהלך צריך שיכוין מפני מה רק בעומד אמרינן חזקה שכוון ולא במהלך. ועוד קשה שהמ"ב (סקי"ח) מביא את הא"ר שכתב שכוונת הירושלמי שבעובר ועומד לשמוע קול תקיעות אמרינן חזקה שכוון אבל היה עומד בביתו לשמוע לא אמרינן חזקה כוון. וא"כ צ"ב מאי שנא עומד בביתו שלא אמרינן חזקה שכוון לבין עובר ועומד שאמרינן חזקה שכוון. [ויתכן שהוא"ר מדויק כן מל' השו"ע שכ' 'מי שהיה מהלך בדרך או יושב בתוך ביתו, מבואר שיש ב' דינים א. מהלך, ב. יושב בתוך ביתו. ויצא א"כ שהירושלמי שמחלק בין מהלך לעומד, מורה שיושב בתוך ביתו צריך לכוון ול"א חזקה שכוון].

החילוק בין מהלך בדרך לבין נכנס לבית הנכנסת

והנה המ"ב (סקט"ז) כ' 'שאם בא לביהכנ"ס לצאת יד"ח עם הציבור, אע"פ שבשעה ששמע לא כוון לבו אלא בסתמא, יצא'. ולכאורה זה סותר את המ"א לעיל שכ' שגם בעומד לשמוע צריך לכוין.

ויתכן לבאר דהאי דינא שמי שבא לביהכנ"ס לצאת יד"ח אמרינן שבסתמא יצא. אין הגדר שהרגע הראשון של ביאתו לביהכנ"ס לצאת יד"ח קובע לכל שהייתו בביכנ"ס שהיא כדי לצאת יד"ח. אלא הפשט הוא שכמו שברגע הראשון שנכנס היה כוונה לצאת יד"ח, א"כ הפעולה של הישיבה בביהכנ"ס היא מבוררת כבר מהרגע שנכנס, שזה בשביל לצאת יד"ח. וע"כ כל רגע ורגע שהוא בביהכנ"ס ברור הוא שזה בשביל לצאת יד"ח. אבל מי שמהלך בדרך ושומע וחפץ לצאת יד"ח

אם יתעורר ספק שמא בשעת מעשה לא כוון. לא אמרינן שמכיון שרגע לפני המצוה רצה לצאת יד"ח זה מועיל לשעת המצוה לדון שיש כוונה לצאת יד"ח.

לפ"ז יתכן לומר שכאשר אדם מהלך בדרך ושומע לא אמרינן חזקה שכיון לא בגלל שלא היה לו מעיקרא כוונה כלל. אלא שאף אם היה לו מחשבה מעיקרא לצאת יד"ח, מ"מ בשעת קיום המצוה יתכן שלא כוון וע"כ לא יצא יד"ח. וכמו שנתבאר מקושית המ"א הנ"ל שהקשה הלא הוא יודע אם כוון אם לאו, דהיינו שצריך כוונה בידיעה. אבל מי שבא לביהכנ"ס כדי לצאת יד"ח כל שהייתו בביהכנ"ס היא כדי לצאת יד"ח וע"כ גם בסתמא יש כאן כוונה לצאת יד"ח שאותה כוונה שהייתה ידועה בביאתו לביהכנ"ס שהיא כדי לצאת יד"ח קיימת כ"ז שהוא בביהכנ"ס. שהרי זה כל ענין שהייתו בביהכנ"ס לצאת יד"ח וזה קיים כל הזמן שהוא בביהכנ"ס.

החילוק בין עומד בביתו לבין מהלך ועומד כדי לקיים את המצוה

ועפ"ז יתכן לבאר גם את ההבדל בין עומד בביתו לבין מהלך ועומד. שאדם שעומד בביתו הינה פעולה סתמית וזה דומה למי שמהלך ורוצה לשמוע, שנתבאר לעיל שמהא שכיון לפני שעת המצוה לא אמרינן שמסתמא מכיון גם בשעת המצוה. וע"כ אם יש ספק אם כוון, אין דנים כוונה שהיה ברגע זה על רגע הבא. אבל מי שהולך ועומד, העמידה והעצירה באמצע הדרך כל רגע ורגע היא בגדר של עצירה ולא פעולת עמידה בפ"ע. שהרי מצינו (סי' צ"ב ס"ד) שלא המריחו את האדם לחזור לאחוריו יותר ממיל אע"פ שמלפניו ממתין עד פרסה. והמעם כנ"ל שהילוך לאחוריו כל רגע אינו הילוך בפ"ע אלא נקרא הילוך לאחוריו. וכן כ' בשו"ע (סי' צ"ד ס"ד) גבי מי שמהלך בדרך מתפלל דרך הילוכו כי אם יעמוד ויתפלל יקשה בעיניו איחור דרכו ויטרד לבו. מכל זה יוצא שהעמידה בדרך יש לעמידה זו משמעות, ויש לה מטרה, ובדין המטרה ברורה כדי לצאת יד"ח. ולולא כן הרי היה ממשיך בדרכו, משו"ה כל הזמן שהוא עומד יש כאן סתמא של כוונה ודמי למי שבא לביהכנ"ס כדי לצאת יד"ח שכ' המ"ב שאע"פ שבשעה ששמע לא כוון לבו, אלא בסתמא נמי יצא. והביאור הוא שהכוונה היא ניכרת בעצירתו בדרכו, וכן הכנים לביהכנ"ס כדי לצאת יד"ח, עושה שדעתו בסתמא כל הזמן ההוא, בשביל אותה מטרה.

הרב שרגא קלוגהויפט

בענין נשים במצות עשה שהזמן גרמא

חלק א': קושיא בדברי הש"ע בד"ן ברכת שופר לנשים ועוד

(א) ו"ל הש"ע סימן תקפ"ט סעיף ו' אע"פ שנשים פטורות יכולות לתקוע, וכן אחר שיצא כבר יכול לתקוע להוציאן, אבל אין מברכות ולא יברכו להן, הג"ה והמנהג שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן מברכות לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו ואין תוקעין רק לנשים וכו' ע"כ.

(ב) וצ"ע בדברי המחבר דאחר שכתב דנשים עצמן לא מברכות על תקיעתן וכשיטתו דלא בר"ת, א"כ מה הוצרך לכתוב ולא יברכו להן דהיינו האיש המוציאן, והא פשיטא הוא.

(ג) וכזה קשה בדברי הב"י, דע' במזרז שמיא מחלוקת בין בעל העיטור ואבי העזרי אם איש שכבר יצא מצות שופר תוקע להוציא נשים וכוה כתב הב"י בזה"ל, ולענין הלכה כדאי הם לסמוך עליהם וכו' ועוד דמעמא דראב"ה והרא"ש מעמא דמסתבר הוא ומיהו טוב שלא לברך כיון דפלוגתא הוא ספק ברכות להקל ע"כ, הרי מפורש בדברי הב"י דלפי שיטת הראב"ה היה האיש המוציאן מברך, והוא פלא איך שייך דהוא עדיף מהן.

(ד) ועוד יש להעיר בדברי הש"ע דבסימן מ"ז סי"ד פסק דנשים מברכות ברכת התורה, ובב"י מביא בזה דברי האגור בשם מהר"י מולין בזה"ל, ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות וכו' וכל שכן לדברי הסמ"ג (סמ"ק) שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים שלהן ע"כ, וצ"ע דהתינח אם באין ללמוד הדינים שלהן אבל הרי מברכות ברכת התורה אף באומרות רק פסוקי יברך ואלו דברים ומה זה שייך ללימוד דינין שלהן, ואמרו להאגור מברכות דווקא בבאו ללמוד הדינין שלהן, ויש לדחות דהנך פסוקים שייכים לנשים ג"כ, וצ"ע].

חלק ב': נידון נשים בברכה על מצות שהזמן גרמא, ובתוס' ר"ה

(א) ואקדים בזה בביאור עיקר הנידון אם נשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, דצריך ביאור מהו הנושא, והנה מובא תשובה מרבינו אפרים לר"ת דלא מברכות כיון דהוי ברכה שאינה צריכה, [ע' חזון עובדיה סוכות עמוד קמ"ט], וע' בתוס' ר"ה דף ל"ג ד"ה הא שכתבו בזה בזה"ל, ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום כל תשא ליכא דההיא דרשה דרבנן וכו' ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלוקיך תירא הני מילי בלא ברכה

ע"כ, וצ"ב בדבריהם, דלענין אם לדון דגשים בברכה הוי ברכה שאינה צריכה מה לי אם האיסור הוא מן התורה או אם הוא מדרבנן.

ב) ויש לפרש בכוונתם, דמה שיש לדון דמצוי לברך כל שיש קיום מצוה תלוי בגדר האיסור ברכה לבטלה מדרבנן, והוכיחו גדרו ממה דאין איסור תורה של שם שמים לבטלה באומר שמו בנוסח ברכה, דמזה מוכח דיסוד האיסור מן התורה הוא רק באומרו לבטלה ממש ולא באומרו בנוסח של שבח לה', ועל פי זה גדרו דאף דמדרבנן אסור אף כה"ג שמשבח ה' בנוסח ברכה היינו משום דחז"ל תיקנו הברכה באופנים מסויימים ומחייבים דווקא, ולא כל פעם שרוצה, ובוזה יש לומר דיספיק הא שיש לגשים קיום מצוה שיוכלו לברך.

ג) ויותר נראה, דלפי"ד תוס' דמעשה מצוה של נשים הוי מחייב לברכה א"כ אף אם איכא איסור של הוצאת שם שמים לבטלה מן התורה כה"ג בברכה, מ"מ בנוסח ברכה יכולות לברך, אלא דלא היה לתוס' הוכחה מהו גדר האיסור תורה ללא הא דס"ל דאין איסור תורה באומר שמו בנוסח ברכה, והוכחתם מהו גדרו הוא גופא מהא דרואין דאין איסור תורה כה"ג בנוסח ברכה, דמוכח דיסוד האיסור הוא אומרו לריק ממש דווקא, ושוב י"ל דאף במה דאסרו חז"ל הוא באומר הברכה ללא קיום מצוה דאז הוי ג"כ גדר של לריק מדרבנן, ולא בנשים וא"ש.

ד) ושוב כתבו תוס' עוד חסרון וחילקו בזה בין נשים לסומא וז"ל, אבל אי מדרבנן חייב ניחא ומש"ה היה שמח רב יוסף במאי דמדאורייתא לא מיפקד ועביד משו"ה היה יכול לברך בכל מצות ויכול לומר וצונו כיון דמחייב מדרבנן וכו' אבל אשה אפילו מדרבנן לא מחייבי אמצות עשה שהזמן גרמא כדמוכח וכו' היכי אמרה וצונו ע"כ, הרי דלתוס' עיקר החסרון הוא מצד נוסח הברכה וצונו כיון דאינן מצוות.

ה) ויש לחקור אם הוא חסרון בלשון המטבע גרידא או דהוא סימן על מה תקנו חז"ל ברכות, והוא על המצוה שמצווה דווקא, ונפק"מ להנך ברכות דאין בהן נוסח וצונו האם יברכו הנשים, וכגון ברכות ק"ש, וראיתי ברבינו מנוח פ"ו ברכות הי"ט שכתב דאף דנשים לא יברכו על מצות לולב מ"מ יברכו שהחיינו, הרי מפורש כהצד דחסר מטבע לשון גרידא, וע' בספר הליכות ביתה מבוא אות כ"א מהגרשו"א בזה עוד.

ו) וע' בסוכה דף מ"ב מקבלת אשה מיד בנה וכו' פשיטא מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קמ"ל ע"כ, ופירש"י ד"ה קא משמע לן בזה"ל, כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל ע"כ, וצ"ב למה לא פירש דלא הוי מוקצה כיון שהיא עצמה לוקחת לולב.

ז) וי"ל דס"ל לרש"י דאף אם יש מצוה לנשים מ"מ אין זה מספיק לדון דמה"ט לא יהא מוקצה, ומשום דכל דאין חיוב ליטלו עדיין חסר בהכנתה לטלטול, ודא"א לדון דהלולב קיים לנטילה לפני

שהאשה נוטלת בפועל, ולהכי אתינן עלה רק מכח מה דלאנשים איכא ציווי ודנין דכל הלולבים עומדים להאי חיוב.

(ח) וע' בהנהות אשר"י שם בזה"ל, מכאן יש ללמוד דאסור לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא דאי יכולין לברך מאי איריא דראוי לאנשים תיפוק ליה דראוי לה לעצמה ליטול ולברך, אבל ר"ת מתיר להן לברך ומפרש בע"א ונראין דברי רש"י ע"כ.

(ט) הרי שהבין ברש"י דעשייתן של נשים לא הוי מעשה מצוה כלל ומה"ט אין מברכין, וכן נראה בדברי האור זרוע הלכות סוכה סימן שי"ד אות ב' שפירש לפי ר"ת בזה"ל, דאשה לאו בת חיובא היא ואסורה לטמלו שלא לצרכה קמ"ל כיון שהרשות בידה ליטלו ולברך עליו הו"ל תורת כלי עליו לגבי דידה ע"כ, הרי דדן ג"כ דאין בנמילת לולב של אשה שום מצוה, ולא רק דין דאינה מברכת.

(י) [וע' בשע"צ סימן תרנ"ד ס"ק א' דמבואר שהבין בהנה"א, אולם העירו מלשוננו במ"ב סימן תקפ"ט ס"ק ט' דמ"מ קצת מצוה יש להן בתקיעתן ע"כ, ומבואר דאין זה מספיק דיהא מה"ט כלי, וע'].

חלק ג': ביאור דברי הש"ע והב"י והאגור

(א) ועתה נחזור לדברי המחבר והב"י, הנה מהא דפסק דיכולות נשים לתקוע ואין בו משום איסור תקיעה ביו"ט (וע"ש במור), בע"כ דפסק דאיכא תורת מצוה לעשייתם ומה דלא מברכות הוא משום דלא מצי לומר וצונו, וכן מהא דפסק דאיש שכבר יצא מוציאן ידי חובתן מוכח שפסקו דאיכא בזה דין ערבות.

(ב) ועתה יש לדון ולומר דהך חסרון דלא מצי לומר וצונו אינו בתורת סימן וראי' באיזה מצוה תיקנו מטבע ברכה, ודבעי מצוה של ציווי, אלא דמצד עשייתן של הנשים הוי בו שם מצוה דבעי ברכה אלא דא"א לומר האי לשון וצונו, ולא תיקנו לנשים ברכה בנוסח אחר, ולפי"ז יוצא דעושות מצוה וחסר להם הברכה, [וכן מסתבר דלא להרבות בהמחלוקת בין הרמב"ם ור"ת], ולפי"ז י"ל דעד כמה דדינים דין דערבות י"ל דאנשים עדיפי במה שיכולים לומר וצונו מכח מה שהם באמת מצווים, ואף אם המעשה מצוה שעושין עתה הוא משום דין דהאשה דאין בו ציווי, מ"מ כיון דאף עשייתם מחייב ברכה שפיר יברכו להן, ולהכי כתב הב"י דדווקא מכח מה דפסק ברכות להקל לא יברך, ומשום הצד דא"א להוציאם.

(ג) וליתר ביאור, כמו דס"ל לר"ת דנשים אומרות וצונו מכח הציווי של האנשים ה"נ אף החולקים עליו יסכימו דמכח חובת האנשים לעשות המצוה יכולים לברך לנשים ולומר וצונו, וכל מחלקותם הוא אם נשים דאין מחוייבות יכולים לומר וצונו מכח מה שאנשים בכללות חייבין.

(ד) [וע' מש"כ לברכות דף כ' במה דנחלקו ביסודא דדין ערבות אם הפשט דהוי כמו שהערב עצמו לא יצא וממילא מוציא חבירו כמו כל מי שלא יצא שמוציא מדין דשומע כעונה, או דין דערבות הוא חידוש דאחד עושה מצוה לחבירו, ודברינו מוכנים מפי אם בדין ערבות נתחייב הערב עצמו, ויש להעיר בזה במה שמדויק בדברי הרמ"א דדבריו קאי דווקא באיש שמוציא רק נשים דמזה משמע דאם מוציא אף איש אחד היה מברך אף למצוה דנשים, ומזה נראה הפשט בזה הוא דע"י דין ערבות נעשה הערב חייב כמו דלא יצא, וה"נ נפרש בשיטת המחבר, אולם ע' מש"כ במקו"א בדברי רמ"א דבוודאי איכא דין ערבות ומ"מ יש חשש ברכה לבטלה ולהכי בוודאי במוציא איש ואין כאן משום ברכה לבטלה שפיר מברך ויועיל להן].

(ה) ועפי"ד יש להסביר דברי האגודה הנ"ל וליישב קושיין, די"ל דס"ל דמה דאין אשה מברכת בכל מצות עשה שהזמן גרמא הוא משום דלא מצי לומר וצונו כיון דאין מצוות, ולא מספיק לו הא דאנשים מצווים, אולם י"ל כעין דברינו ודכיון דהנשים מצידן הן בחובת תלמוד תורה עכ"פ במצוות שלהן שפיר הן בפרשת חובת תלמוד תורה ויכולות מה"ט לומר וצונו על כל לימוד תורה.

(ו) והיינו דכמו דר"ת חידש דכל שיש אנשים מצווין ואומרות וצונו ה"נ מסכים י"ל דמודו החולקים דא"צ וצונו ממש כפשוטו אלא אף מה דהאשה היא בציווי של תורה מספיק דמה"ט אומרת וצונו בכל לימודה.

חלק ד': בדברי הר"ן קידושין

(א) וע' בר"ן קידושין [דף י"ג בדפי רי"ף] בזה"ל, ואע"פ שנדחו ראיותיו של ר"ת ז"ל הסכימו האחרונים לדעתו דמברכות כיון שנוטלות שכר וכו' וכיון שבכלל המצות הן מברכות וכו' ותהא מברכות וצונו והרי לא נצטוו איכא למימר דכיון דאנשים נצטוו ואינהו נמי שייכי במצוה שהרי נוטלת עליה שכר שפיר מצווין לומר וציונו ע"כ.

(ב) וע' קובץ שיעורים קידושין אות קמ"ב שנתקשה בדברי הר"ן מהו שני הטעמים, וכן העיר מדברי רמב"ן סוף פרשת אחרי דהאבות בתורת אינן מצווין ועושין לא עשו מצוות אלא בא"י, וקשה א"כ איך סומא ונשים מברכים אף בחו"ל, והביא בזה בדברי ראב"ד ריש תו"ב בזה"ל, למ"ד נשים סומכות רשות אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים שכך נתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מצות עשה שהזמן גרמא אעפ"י שיש בו איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים ע"ש, והפשט דהמצוה ניתנה לנשים כמו לאנשים אלא דאין האשה נענשת בביטול המצוה, ולכן ס"ל לר"ת דאומרת וצונו ולא קשה מדברי רמב"ן, ודימהו לדברי תוס' בפרשת בא במצות מצה כל שבעה שם, ולא נראה בדברי הר"ן כדבריו.

(ג) ולפי דברינו יוצא דאיכא שני נושאים חדא האם איכא שם מצוה לעשיית נשים ועוד איך שייך להם לומר וצונו, ובזה י"ל בבאור ד"ה ר"ן דכתב הא דנוטלות שכר דמוכח דהוי מעשה מצוה וכן כתב הא דאנשים נצטוו כדי שיוכלו לומר וצונו.

ענייני עשי"ת ויום הכיפורים

הרב עזרי עמרני

המלך המשפט – שיטת הרמב"ם, ואם אמר מלך המשפט

א

מי שבעשרת ימי תשובה חתם מלך אוהב צדקה ומשפט פסק בשו"ע¹ שחזור, ודעת הרמ"א שאינו חוזר, ומקורו של הרמ"א הוא מתר"י² שכתבו 'נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל ומוזכר לשון מלכות'.

והרמב"ם³ כתב 'עשרת הימים שמראש השנה ועד יום הכפורים טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש, טעה וחתם באחת עשרה אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט'. ומשמע לכאורה שדוקא אמר אוהב ולא אמר מלך חוזר, אבל אם אמר מלך אוהב אינו חוזר כיון שהזכיר מלך, וראיה לדבר שבפ"ב⁴ פסק שבכל השנה אומר מלך אוהב צדקה ומשפט וכאן השמיט תיבת מלך, אלא ודאי פשר הדבר שלענין לכתחילה פסק לומר מלך אבל כאן שהוא לענין חזרה אינו חוזר אלא אם לא אמר מלך. [ולפ"ז צ"ל שלב"י נודמן ספר מומעה].

אלא שצ"ע אם בכל השנה אומר מלך איך טעה לדלג התיבה, עוד צ"ב למה הוצרך הרמב"ם לומר ש'חותם בה המלך המשפט' מה שלא אמר בהמלך הקדוש.

ב

ובגמרא⁵ איתא 'אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך

¹ קיח א ותרפב א

² ברכות ספ"א

³ תפלה י יג, ע"פ פרנקל שכ"ה בס' החתום והבתים וסמ"ג ובכל כתה"י [חוץ מאחד] ובחלק מהדפוסים.

⁴ הי"ח, כ"ה בכל הספרים.

⁵ ברכות יב:

הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא... מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה. ומבואר בתר"י שמחלוקת רב יוסף ורבה הוא בין לכתחילה ובין בדיעבד, וא"כ צ"ב איך מסיק רבנו יונה שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הרי בזה גופא פליגי ואיפסיקא הלכתא כרבה.

אלא שיש גורסים⁶ בדברי רב שכל השנה מתפלל 'האל המשפט' וכן בדבר יוסף 'האל הקדוש והאל המשפט', ולפי זה לא נתפרש הדין באם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט, ולכן כתב רבנו יונה ד'נראין הדברים' שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט שאינו חוזר.

והמעם שכך נראין הדברים, כתב הר"י 'הואיל ומזכיר לשון מלכות', דהיינו שלא הסתבר לר"י לחלק בין לשון המלך המשפט למלך אוהב צדקה ומשפט כיון שעיקר הקפידא שיזכיר לשון מלכות. וכע"ז כתב הטור⁷ ב' אחיו הר"ר יחיאל 'איני יודע מה הפרש יש בין מלך אוהב צדקה ומשפט ובין המלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח, ומסיק ב' מחזור ויטרי שבכל השנה אומר האל המשפט ולכך חוזר כיון שלא הזכיר מלך.

אמנם זה יתכן ליישב דעת ר"י אבל הרמב"ם שפסק שבכל השנה אומר מלך אוהב צדקה ומשפט, ועל כרחק הוא משום שגרס כן בגמרא, א"כ ואם פירוש דבריו כנ"ל שאינו חוזר באמר מלך אוהב, עדיין הקושיא במקומה שהרי בגמרא נחלקו במלך אוהב ואסיקו דחוזר, ואיך פסק שאינו חוזר.

ג

ובספר גן המלך⁸ כתב בשם הגהה בגליון הרמב"ם, שבתשובה כתב 'שנוסח הברכה היא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט, אמנם יתחייב זכירת מלך בעשרת ימי תשובה' וכע"ז העתיק ברכ"י⁹ 'ברכה י"א היא חותמת בא"י אוהב צדקה ומשפט, אמנם צריך שיזכור מלך בעשרה ימים בין כסא לעשור'¹⁰, ועל פי תשובה זו נטו לדעת הרמ"א שאינו חוזר אלא אם לא הזכיר מלך כלל, שהרי כתב רק שיזכור מלך. אלא שעל כרחנו לשון זה לא יתכן, לפי שמשמעו שאף לכתחילה אין

⁶ הובאו בדק"ס.

⁷ סי' קיח

⁸ סי' קג

⁹ קיח ב

¹⁰ והוא סי' ק בשו"ת פאר הדור.

חיוב רק להזכיר לשון מלך ורשאי לומר מלך אוהב, ואילו בגמרא מפורש שצריך לומר המלך המשפט. עוד צ"ע שסותר דבריו הנ"ל שבפ"ב כתב לומר כל השנה מלך אוהב וכן בסדר התפילה¹¹, ואין לומר שחזר בו, כי אין זה דבר התלוי בסברא אלא בגירסת הש"ס.

והנה נוסח השאלה שאלה מתחסת התשובה כך הוא¹², 'הברכה הי"א משמנה עשרה אשר חתימתה מלך אוהב צדקה ומשפט, אין להזכיר מלך רק בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים כדין האל הקדוש, ולפיכך יהיה דין שניהם דין אחד ואין הבדל בין האל והמלך, ומאמר הגמרא מסייע לדבר זה', ומלשון השאלה נראה שידעו ש'חתימתה מלך אוהב...'. וגם הרמב"ם לא תיקנם בזה שסיים תשובתו 'כאשר אמרת', א"כ לא ברור כמה נסתפקו.

ויתכן שכונת השואל כפי השאלה שנשאלה לר"י מינש¹³ איך מותר לומר מלך בשאר ימות השנה, ותחילה צידדו לאיסור שדין אוהב צדקה ומשפט כדין האל הקדוש, ואח"כ צידדו להיתר שאין הבדל לענין ימות השנה בין לשון האל ללשון מלך, וע"ז כתבו שלשון הגמ' מסייע שכל השנה אומר מלך אוהב צדקה ומשפט, ולפ"ז צ"ל 'או אין הבדל'.

אבל מתשובת הרמב"ם נראה שהבין שהשאלה היא אם חובה להזכיר מלך בכל השנה או רק בעשרה הימים, וע"ז השיב שאין חיוב כי עיקר הנוסח הוא 'אוהב צדקה ומשפט'¹⁴, על כן רשאי לומר האל אוהב או מלך אוהב או רק אוהב. ולפ"ז אינו סותר את מה שכתב בהלכות ובסדר התפילה, ששם כתב הדין לכתחילה כפי הכתוב בגמרא שהוא מלך אוהב וכמו שכתבו רס"ג ורי"ף, אולם בתשובה כתב רק שאין המלך מעכב.

ועכ"פ רואים אנו שאין הנדון אלא לענין שאר ימות השנה, ומה שסיים ואמר שאמנם בעשרה הימים חייב לומר לשון המלך הוא רק כדי שלא נאמר שאף בעשרה הימים אין הבדל אם יאמר האל או מלך¹⁵, לכן הוצרך לפרש שלא יצא אם יאמר האל המשפט [ע"ד דון מינה ואוקי באתרה],

¹¹ כ"ה בספר החתום, ויש ספרים בלא מלך ור"י הנגיד כ' שהוא מעות, עי' בכ"ז בילקוט שנו"ם שבהו' פרנקל. [ומ"מ הדפיסו בלא מלך].

¹² ע"פ הוצאת מקיצי נרדמים ח"ב קפב, בתרגום מילולי [התרגום שם - גם בתשובה - אינו מדויק].

¹³ קפב

¹⁴ ומה שאמרו בגמ' מלך אוהב, אולי הוא משום שכל הברכות הם על פעולותיו וזו - וכן הקדוש - הם על תכונתו שהוא קדוש וצדיק, ולכן צריך למילת יחס, אבל אין היא ממטבע הברכה.

¹⁵ כדעת רב יוסף בגמ' לפי גרסת הרי"ף שבדברי רב גרים בכל השנה מלך אוהב וברב יוסף לענין עשרה הימים גרים האל המשפט, ולפ"ז לרב יוסף אם אמר מלך אוהב לא יצא ואם האל המשפט יצא, וראה להלן.

ולפ"ז אין כאן ראייה לומר בדעת הרמב"ם שאם אמר בעשרה הימים מלך אוהב יצא, רק שחייב לומר מלך, וכיון שמוכח שגרם בגמ' מלך אוהב כנ"ל ממילא מוכח שאם אמר כן בעשרה הימים לא יצא.

ד

והר"י מייגש כתב בתשובתו שמותר לומר כימות השנה מלך אוהב משום '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', וכע"ז כ' רבנו מנחם 'דמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו בראויו בצדק ובמשפט, אבל המלך המשפט רצה לומר שהוא יתברך שופט העולם'.

והאבודרהם כתב ב' הראב"ד שפירוש המלך המשפט הוא 'המלך שהוא עצם המשפט כלומר שהוא עצם המדע והחכמה לשפוט תבל בצדק ואינו מקבל מזולתו שנא' (ישעיה ג) ויגבה ה' צבאות במשפט', וכ"כ רבנו מנחם בפירוש שני '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'.

ולדבריהם מלבד מה שיש קפידא לומר בעשרת הימים מלך, הנה עיקר המטבע בימים אלו הוא לומר מה שמשמע בכלל המלך המשפט שאינו משמע כלל בלשון מלך אוהב, ולכן אם אמר מלך אוהב חוזר. ונמצא שהדין לומר המלך המשפט הוא שני דינים נפרדים דין אחד כללי לדבר בקב"ה בלשון מלך שהיא ההנהגה בימים אלו, ודין אחר המסוים לכרכה זו הוא לומר שהקב"ה שופט כעת או שהוא עצם המשפט ומדין זה יכול לומר האל המשפט רק שמו"מ צריך לומר מלך משום הדין הראשון. [והרמב"ם בתשו' לא דיבר רק מהדין הראשון שחייב לומר מלך, ולא על משפט].

ונראה שיש נפקותא לדינא בין פירוש הר"י מייגש לפי' הראב"ד אם אמר מלך המשפט שלטעם הר"י מייגש יצא כי משמעו שהוא דן ושופט ולא רק שאוהב המשפט, אבל להראב"ד לא יצא כי אין משמעו שהוא עצם המשפט רק שהוא מולך במשפט, וכ"כ בב"י ב' ארחות חיים ב' הראב"ד שאם אמר מלך המשפט לא יצא. וא"כ מי שאמר כדרכו בא"י מלך ולפני שאמר אוהב נזכר וסיים המשפט לר"י מייגש אינו חוזר ולהראב"ד חוזר.

ומעתה יתבאר דברי הרמב"ם בפ"י שכתב 'טעה וחתם באחת עשרה אוהב צדקה ומשפט', שאינו חוזר רק משום שסיים אוהב, אבל אם סיים המשפט אע"פ שאמר מלך כדרכו אינו חוזר כדעת רבו הר"י מייגש, ולא הוצרך כלל לדבר במי שלא אמר מלך שאין זה טועה אלא שוטף דמה נשתנה

יום מיומיים שבכל יום אומר מלך ועכשיו טעה, אבל מ"מ צריך לפרש הדין שצריך לומר המלך ושגם המלך מעכב, לכן סיים 'וחותם בה המלך המשפט'¹⁶.

ה

והשו"ע לא פירש הדין רק כתב שאם טעה חוזר, ולפי הנ"ל רק אם לא נזכר עד אחר שאמר מלך אוהב חוזר, אבל אם נזכר אחר שאמר מלך - לדעת הר"י מייגש והרמב"ם - אין צריך לחזור לומר המלך אלא מסיים המשפט, וכ"ש שאם סיים כן ושהה או התחיל ברכה שלאחריה שאינו חוזר. ולדעת הראב"ד אפי' סיים כן כנ"ל חוזר.

והנה לענין דיעבד פשיטא דהוי ספק ולהקל, בפרט שהראב"ד יחיד בזה, אבל לכתחילה נראה שאם עדיין לא סיים הברכה ואין כאן חשש ברכה לבטלה, שראוי לחזור ולומר המלך כיון שלהראב"ד הוא מעכב.

¹⁶ ומשמע לעכב דלכתחילה כבר כתב בפ"ב, וגם שכל הלכה זו היא לענין דיעבד.

הרב אריה גוטמן

אכילה בערב יום הכיפורים

בדברי רב חייא מדיפתי דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי מבואר ברש"י ברכות ח: דכוונת הכתוב ועניתם וכו' בתשעה וכו' היא הכינו עצמכם במ' לחודש לעינוי המחרת והרי הוא בעיני כעיניו היום ובר"ה מכתב דכוונת התורה בועניתם במ' היא דאכילת מ' אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבה כל דמפיש באכילה ושתיה מפי עדיף דהא מדקאמר בערב ע"כ לא מקפיד אעיניו דמ' וכי קרי עינוי במ' אכילה ושתיה ידי' קרי עינוי וביומא פא: כותב רש"י דהכי משמע קרא ועניתם במ' התקן עצמך במ' כדי שתוכל להתענות בעשרה.

מבואר בדברי רש"י דברכות ודיומא דהאכילה היא כדי שיוכל להתענות בעשירי ובר"ה משמע מדבריו דהאכילה היא לא כדי שיוכל להתענות שהרי כתב שם דהתורה החשיבה את האכילה כעיניו ולכן כל כמה דמפיש באכילה מפי עדיף ואם החיוב אכילה היה כדי שיוכל לצום בעשירי לא היה ענין בריבוי אכילה אלא היה ענין רק לאכול כדי שיעור שיוכל לצום בעשירי וצ"ב בסתירת דברי רש"י ויעויין במהרי"ל [הלכות ערב יו"כ אות ז' עמוד שי"ח] שכותב ומצוה להרבות בסעודת ערב יו"כ שיוכל לסבול את התענית של מחר וכתוב ועניתם וכו' משל למלך שצוה על בנו שיתענה פעם אחת בשנה אז מצווה להאכילו ולהעניגו כדי שיוכל לסבול התענית הרי שמטעם זה מצרכין הרבייה בסעודה ולא סגי באכילה סתם. אולם הרא"ש ביומא פ"ח סי' כב והטור סי' תרד מבואר מהמשל של מלך שציווה על בנו לצום, וכדי שלא יקשה עליו ציווה להאכילו קודם לכן, מבואר רק שצריך לאכול כדי שלא יקשה עליו התענית אך אין ענין להרבות באכילה, וכל הענין של הריבוי באכילה מוסיפים הרא"ש והטור שכן נוהגים להרבות בהסעודה מהמשל של שומר העיר והרג.

ויעויין בשו"ע סימן תר"ד ס"א שכתב מצוה לאכול בערב יוה"כ ולהרבות בסעודה כותב ע"ז הגר"א בסק"א ולהרבות בסעודה וכו' כמ"ש בכתובות ה. אלא מעתה יו"כ ועיין רש"י שם ד"ה שחל וכו' ובב"ר פ"א א"ר תנחומא עובדא הוי ברומי בערובת צומא רבא והוי תמן חד חייט וכו' והביאו תוס' בכתובות שם ובחולין פג. ויעויין עוד בכל ציוני מקורותיו של הגר"א וצ"ב מדוע לא מייתי נמי מדברי רש"י דר"ה ויעויין בדמשק אליעזר שהקשה אמאי לא מייתי לדברי הגמ' הנ"ל דכל האוכל ושותה בתשעה וכמדומה שאין זה קושיא כלל כי מהתם רק ילפי' שמצוה לאכול בערב יו"כ ולזה אי"צ רבינו הגר"א לציין מקור כי הבאר הגולה כבר ציינו וציון הגר"א הוא לא על מש"כ בשו"ע שמצוה לאכול אלא על מש"כ השו"ע ולהרבות בסעודה לזה הוצרך הגר"א להביא

לכל מקורותיו הנ"ל אלא שיל"ע קצת מדוע לא מייתי הגר"א לדברי רש"י כמקור לריבוי בסעודה ונראה דהיינו משום דהשו"ע לא כותב שיש דין להרבות באכילה דעיו"כ אלא להרבות בסעודה דהיינו בסעודה האחת שאוכל ירבה בה וזה לא מוזכר ברש"י.

והנה יעוין בשבלי הלקט סי' ש"ז שכותב שיל"ע שמעם האכילה בתשיעי היא מפני שאוכל יפה בעיוה"כ וביוה"כ מתענה קשה לו עיניו יותר וכ"כ הא"ר והערוה"ש סי' תר"ד ס"ד כותב ולענין התענית האכילה הוי כב' ימים תענית כדאיתא בפ"ד דתענית דאנשי מעמד לא היו מתענין בא' בשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית הרי שאחר העונג קשה יותר על האדם להתענות.

ויעוין בזה"ק פ' אחרי סט: שהקשה בקרא דאך בעשור וכו' תענו דנדרוש אך לחלק כדררשינן גבי השבתת שעור מאך דחציו אסור בחמץ וחציו מותר ה"נ נימא דחציו מותר באכילה וחציו אסור ויישב דאה"נ גם כאן כך הוא דבועניתם את נפשותיכם תליא דהא עיניו לא אשכח אלא מפלגות יומא ולהלאה ושפיר הוא אך חילק בקרא דועניתם מבואר בדברי הוזה"ק דבעיניו דיוה"כ רצון התורה הוא שהעיניו יהי' רק בחצי השני של היום ואפשר שלדעתו אכילה דעיו"כ הוא כדי שלא ירגיש עיניו בחצי הראשון של יו"כ.

ויעוין ברש"י שבת קטו. בהא דיוה"כ שחל להיות בשבת מותר לקנב וירק כותב רש"י משום עגמת נפש שמתקן ואינו אוכל והוי קרוב לעיניו שרי ודוקא מן המנחה ולמעלה שהוא שואף ומצפה לעת אכילה ואיכא עגמ' נ מפי וכעיו"ז כתב רש"י לעיל שם בדף קיד: ד"ה וליתקע וכו' שכתב דהוי עיניו שרואה ומומן ואינו אוכל אפשר שכוונת רש"י היא כוזה"ק הנ"ל דעיקר העיניו הוא מן המנחה מדכתיב אך חילק [וכן מדציוותה התורה לאכול בעיו"כ כדי שלא ירגיש את העיניו בתחלת היום] לכן הוא מקנב וירק ומצטער רק מן המנחה ולמעלה.

אולם באמת ליכא שום רא"י שכוונת רש"י היא כוזה"ק דאפי' אם רצון התורה הוא שירגיש את העיניו מתחלת היום בכ"ז כותב רש"י שקינוב מותר רק מן המנחה היינו משום דהקינב לא גורם תוספת הרגשת עיניו אלא מן המנחה ולא קודם לכן ולכן רק מאותה שעה התירו לקנב ולא מקודם.

אולם באמת דברי השבה"ל הא"ר והערוה"ש הם כדברי הוזה"ק לעיל שם דקאמר דתענו את נפשותיכם היינו עיניו הנפש ולכן אוכלין ושותין בתשיעי יותר מביום אחר כדי שהנפש תצטער יותר בעשיירי ואע"פ שדבר זה של מעם אכילת עיוה"כ למדנו באופ"א עכ"ז הכל יפה יעו"ש בזה"ק, והיינו שהתורה כתבה ועיניתם את נפשותיכם ולא את גופכם, כי ע"י האכילה בערב יו"כ יהיה מחר לנפש יותר צער מזה שיצאה מאכילה לתענית. אולם גם ציוותה התורה לאכול בערב יו"כ כדי שלגוף יהיה יותר קל לצום מחר, וכך הוא להדיא בערוך השלחן. הרי שאע"פ שהוזה"ק

כותב שעיקר העינוי הוא רק מחצות דעשירי ס"ל דאכילה בתשיעי היא כדי שירגיש יותר עינוי בעשירי וכדברי השבה"ל וסייעתו.

והיינו דס"ל לזוה"ק ולשבה"ל וסייעתו דמצות העינוי ביו"כ הוא להרבות בצער של העינוי דאכילה דאע"ג דאמר' ביומא שאין כוונת התוה"ק שישב בחום או בקור ויצמער בכל זאת בענין האכילה יש ענין בריבוי צער ולכן ס"ל לרבותינו דיש ענין לאכול בעיו"כ כדי שעיו"ז יהיה לו צער יותר בעינוי של מחר ולכן ס"ל לרש"י בשבת שיש ענין לקנב ירק מן המנחה ולמעלה ביו"כ ואפשר דזו היא נמי כוונת רש"י ב"ר"מ. שהאכילה בעיו"כ הוא כדי להתקין את עצמו לעינוי של יו"כ דהיינו שירגיש יותר צער בעינוי אלא שא"כ דבריו סותרים לדבריו ביומא ובברכות ונראה דגם בברכות ויומא כוונת רש"י היא לא שיאכל בעיו"כ כדי שלא יקשה עליו להתענות ביו"כ אלא שיאכל בעיו"כ דאל"כ לא יוכל לצום ביו"כ מחמת פיקו"ג ויתבטל העינוי דיו"כ לכן ציוותה התורה לאכול בעיו"כ כדי שיוכל להתענות ביו"כ ולהרגיש את העינוי ואת ריבוי הצער שבעינוי. או שכוונת רש"י כזוה"ק הנ"ל שהמצווה לאכול גם כדי שנפשו תצמער יותר, וגם כדי שגופו יוכל להתענות.

אולם הר"ן בשבת שמפרש דמקנבין ירק מפני עגמ"ג היינו בכדי שלא יצטרך להכין כל סעודתו בערב ותהיה נפשו עגומה עליו לכן התירו לו לקנב את הירק כבר מבעיו"י וכ"כ המ"מ פ"א ה"ג. וכן ע"כ פירש הטור בס' תר"ט יעו"ש בב"ח בסוף הסימן והיינו משום דס"ל שאין ענין לגרום [בעיו"כ וביו"כ] שיהיה לו יותר צער בעינוי של האכילה והשתיה לדידהו ודאי חיוב האכילה בעיו"כ הוא לא כדי להרבות בצער של העינוי אלא כאחד מג' הטעמים שהביא השע"ת שער ד' סעיפים ח' ט' י' או משום שמחת הכפרה או משום סעודת יו"ט שבי"כ א"א לאכול ביו"ט לכן אוכל את סעודת היו"ט בעיו"ט או כדי שיוכל להתענות וכפי שכותבים הרא"ש ספ"ח דיומא והטור שהאכילה היא הכנה לצום להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל וכדברי המהרי"ל שהובאו לעיל. ויעויין בריבוי יונה בשע"ת ש"ד סעי' י שכתב שהאכילה היא כדי שיוכל להתפלל ולהתחנן, ולא הזכיר כדי שיוכל להתענות, משמע דלא ס"ל כטעמיה דרש"י.

ויעוין עוד שם בשבה"ל שמייתי מאחיו הרב ר' בנימין שפירש כל האוכל בתשיעי להוציא מלבן של צדוקים שמתעניין גם בתשיעי לפי שלא ניתן הכתוב להדרש אלא לחכמים וחכמים דרשו עינוי זה שהוא באכילה ושתיה אך שצריך להפסיק אכילתו מבעיו"י וכו' בעוד שהוא תשיעי עד שלא יכנס עשירי הרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי ולא משום תוספת חול על קודש נקט לה אלא להודיע שכך הדין שאוכל ושותה כל היום ואותה שעה קלה חשיבה לו כתענית שלם והרי היום נחלק לשנים כמו אך ביום הראשון תשבתו וכו' שחציו אסור וחציו מותר.

מבואר בשבה"ל שדרשינן שמקצת היום מותר ומקצתו אסור אולם לא כזוה"ק דדריש ליה לעשירי כדכתיב בקרא אך בעשור אלא אתשיעי קאי דחלקו מותר וחלקו אסור [ולא דריש שחציו מותר

והציו אסור אלא שחלק מהיום מותר וחלק אסור] והיינו שחזן ממה שצריך לקבל עליו תוספת יוה"כ צריך כבר להפסיק מקודם קצת לאכול כדי להתענות במקצת מהיום התשיעי.

ויעוין בהלכות קמנות ח"א תשובה כ"ו שכותב שאלה מי שנשבע שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בעיוה"כ מהו תשובה לדידי חזי לי דאין איסור להתענות בעיוה"כ אדרבה מכלל עשי"ת הוא ויש מתירין להתענות אפי' בר"ה ובשבת בינתיים כ"ש עיוה"כ אלא שבגליל היו נוהגים להרבות בו שמחה [חולין פג.]. והשוו אותו לעינוי כדאמרי' כל האוכל ושותה בעיוה"כ כאילו התענה תשיעי ועשירי מבואר בדבריו שלמד בהא דכל האוכל בתשיעי שאין פירושו שצריך בדוקא לאכול בתשיעי אלא שפיר אפשר להתענות בתשיעי ולקיים בזה מצות עינוי בתשיעי אלא שקמ"ל התורה שקיום המצוה בעינוי בתשיעי הוא לאו בדוקא ע"י עינוי אלא יכול לקיים מצוה זו ע"י אכילה דאיהי נמי מיחשיב עינוי [לאפוקי מדברי תוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו התענה]. ויעוין בב"י סי' תרד שדן בזה, האם כוונת התורה בדוקא שיאכל או כוונתה היא שגם האכילה מחשבא כעינוי, אך העינוי ודאי נחשב עינוי. ויובנו הדברים ביותר ע"פ דברי השבה"ל דלעיל שמפרש שקיום מצות עינוי ע"י אכילה הוא משום שע"י האכילה בתשיעי קשה לו לצום ביו"כ א"כ ה"ה שע"י עינוי בעיוה"כ נמי מקיים מצוה זו דע"י העינוי בתשיעי נמי קשה לו יותר לצום בעשירי.

והנה הרמב"ם בהלכות שביתת עשור לא הביא לדרשה דרב חייא בר רב מדיפתי שמצוה לאכול בעיוה"כ אלא מביאו בתוך דבריו בפ"ג מגדלים ה"ט וזה לשונו שם: וכן הנודר שיצום יום ראשון וכו' ופגע בו יום זה והרי יו"ט או עיוה"כ הרי זה חייב לצום וכו' פגע בו חנוכה או פורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מד"ס הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים הרי להדיא בדברי הרמב"ם שבעיוה"כ אסור לצום ומשמע דמן התורה הוא וכך דייק הלח"מ פ"א משביתת עשור והרדב"ז בהלכות נדרים שם ולכס"מ הוי מדרבנן אלא שיש לו אסמכתא מן התורה ובדבריו בשולחנו הטהור או"ח סי' תר"ע ס"ג חזר בו וכתב שמדברי הרמב"ם נראה שאיסור הצום בעיוה"כ הוא מן התורה וצ"ב מ"ט הרמב"ם לא כתב זה להדיא בהלכות שביתת עשור אלא כותבו בדרך אגב בהלכות נדרים.

ובאמת שדברי הרמב"ם שסובר שיש מצוה לאכול בעיוה"כ צ"ב שהרי מדברי הגמ' ביומא מתבאר דמאן דדריש בתשעה לחודש למצות תוספת מחול על הקודש לית ליה לדרשא דמצוה לאכול בתשיעי והרמב"ם הרי פוסק בפ"א משביתת עשור ה"ו דהאי קרא קאתי לתוספת יוה"כ וא"כ לית ליה מקור שיש חיוב לאכול בעיוה"כ וצ"ב מדוע כותב בהלכות נדרים שיש מצוה לאכול ויעוין בלח"מ הלכות שביתת עשור מה שכתב בזה.

והנה יעוין בכתובות סג. מעשה בתרי אמוראי דאיטרידו בעיוה"כ ולא איפסיקו כותב רש"י לא מר איפסיק וכו' לא אכלו סעודת יוה"כ שמפסיקין בה אכילה להתענות וכו' משמע מדברי רש"י דאכילת עיו"כ הוי אכילת יו"כ שדין הוא לצום ביו"כ מתוך הפסק של אכילה וכמדומה שפירושו

שהמצוה של תענית ביו"כ הוא לשבות מאכילה כמבואר ברמב"ם פ"א משביתת עשור ה"ו והיות והמצוה היא שביתה פירושו שיעשה הפסק מאכילה דהיינו שיאכל ויפסיק דבזה ניכרת השביתה והיינו דלא כחייא בר רב מדיפתי שסובר שמצות האכילה היא לא ממצות יו"כ שבוה מתקיים השביתה מאכילה אלא הוי דין אכילה בעיו"כ כמבואר ברש"י יומא פא: דהוי התקנה במ' כדי שיוכל להתענות בעשירי או בשלושת מעמי השע"ת דלעיל ס"ל לרש"י דסוגיא דכתובות לא סברא כחייא בר רב דלדידיה יש מצוה לאכול כל היום ואפשר גם בלילה של מ' יעויין בשו"ע סי' תר"ד ס"א ובמג"א ובגר"א שם וא"כ מה איכפת לן שאיטרידו ולא איפסיקו הרי הם אכלו בשאר היום אלא ע"כ דלא ס"ל כחייא בר רב אלא ס"ל שיש רק ענין להתענות מתוך אכילה ששובת ממנה.

ונראה דהר"מ שמחייב באכילה בעיוה"כ אינו מדינא דחייא בר רב שהרי הר"מ לומד שכוונת התורה בועניתם היא תוספת יוה"כ אלא האכילה להר"מ הוא מדין שביתה מתוך הפסק אכילה כסוגיא דכתובות סג. ויעויין בשו"ע סי' תר"ח ס"א שכותב אוכלין ומפסיקין מציין הגר"א לדברי רש"י בכתובות סג. הנ"ל אין כוונתו לאתויי מרש"י שמפסיק מבעו"י קודם בין השמשות שהרי הרש"י גם מיתי להפסקה דמ"ב ובמ"ב אין תוספת יעויין בס' תקנ"ב ס"ב ברמ"א ובגר"א בד"ה עד בין השמשות וע"כ כוונת הגר"א לציין שיש דין להתענות מתוך הפסק אכילה, ועי"ב.

ועוד מייתי שבלי הלקט, (וכן תניא רבתי סי' עז) לדברי רש"י שכותב שהאכילה כדי שיוכל להתענות ונחשב כעינוי היום, ולר' ישעיה מייתי דיש לו שכר על אכילתו כאילו ציווהו ה' להתענות תשיעי ועשירי. נראה דכוונתו לומר, דלרש"י האכילה מחשבא כאילו מתענה ביום זה, וכשצם בעשירי הוה כמתענה תשיעי ועשירי, וכך מבואר בלשון רש"י ביומא פא: ד"ה כל האוכל שכתב הרי הוא כאילו מתענה בתשעה, ורבנו ישעיה סובר כדברי השפ"א שם וכן הוא בפר"ח סי' תר"ד הו"ד בכף החיים, שהאכילה לבד מחשבא כמתענה שני ימים. ועוד יש להוסיף בזה, בדעת המהרח"ו בחיוב אכילה בערב יוה"כ ובדעת השל"ה הק', ואכמ"ל.

הרב אשר מילר

ענין מהרת מקדש וקדשיו ביום הכיפורים

[א]

חידוש הנוב"י דעבודת פר ושעיר מן המוספין הם.

[א] שו"ע סימן תרכ"א סעיף ד' כתב במוסף אומר השי"ן סדר העבודה ובמשנה ברורה ס"ק יג כתב דמעם הדבר הוא משום שעיקר עבודת כ"ג במוסף היה ולכך אנו אומרים ג"כ כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו. ויש להעיר בזה¹ הרי נחלקו ר"א ור"ע ביומא (דף ע.) אי עבודת המוספין ביום כיפור נעשתה רק בתום עבודת היום, או מיד אחר תמיד של שחר. דרבי אלעזר ס"ל דבתום עבודה עבד לה בלבישה חמישית. אולם דעת ר"ע דמיד אחר תמיד של שחר היה עושה המוספין, ובדעת ר"ע מספק"ל בגמ' אם כל המוספין היה עושה אז או רק ז' כבשים משא"כ שעיר החיצון אילו ואיל העם, והרמב"ם הכריע כר"ע ושרק שבעת כבשים דפ' פנחס עבד בהדי תמיד של שחר, אבל שעיר החיצון ואילו ואיל העם עשה רק אחר גמר העבודה בלבישה חמישית.

נמצא איפוא דעבודת היום לא היתה כלל עם המוספין, דהא חלק מן המוספין נעשו בשחר קודם עבודת היום וחלק נעשו בתום העבודות, ומדוע א"כ חשבינן לעבודת היום בהדי מוספין?² ובאמת שבר"צ גאות כתב מעם אחר להזכירו במוסף [ודלא כסידור רס"ג שמוזכר שם סדר העבודה גם בשחרית] היינו מאחר ובמוסף אנו מזכירין קרבנות כל הרגלים משום ונשלמה פרים שפתינו ולא בשחרית לכן מקום הוא להזכיר גם סדר עבודת היום. וביאור הדבר דמוסף הוי תורת קרבן בעצם ולא כשאר תפילות שהם רק 'כנגד תמידין' וכד תוס' ר"פ תפילת השחר דמוסף שאני דאם עבר זמנו במל קרבנו ולית ביה תשלומין ממעם הנ"ל. וד' המ"ב שנתן מעם אחר צ"ב.

[ב] ויתכן לבאר ד' המ"ב על פי חידושו של הנוב"י [סימן קכז] המובא כאן בשערי תשובה וכ"כ בדגול מרבבה כאן, עי"ש שייסדו דשעיר הפנימי של עבודת היום גם הוא חלק מן המוספין, ובא לחזק בזה ידי הנוסחאות שאומרים במוסף 'מלכד חמאת הכיפורים' או עכ"פ להוסיף ושני שעירים

¹ ראיתי הערה זו בקונטרס למו"ח שליט"א עמ"ס יומא בשם הרב קרלינסקי שיח'.

² ובפשטות ד' המ"ב מכוונים באופן זה: דלחכי לא מזכירין בשחרית מאחר וקודם מוסף לא היתה נעשית עבודה, ואשר היה בזה איזהו 'סדר קדימה' דמוספין קודמין לסדר העבודה, [למרות דעדין לא סיימו כל המוספין עדיין] וגם אנן עבדינן סדר קדימה של מוסף קודם לעבודת היום אולם לשון המ"ב מבואר דעבודת היום היה במוספין וזה לא מדויק.

לכפר משום שבאמת שעיר הפנימי הוא חלק מהמוספין. וכן בפ' פנחס נכתב מלבד חטאת הכיפורים אלמא דמישך שייך קצת למוספין, וחידוש הוא.

ובביאור הדבר נראה, דמאחר ושעירי הרגלים באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ומבואר במס' שבועות דעבודת שעיר ופר דיוהכ"פ גם היא באה לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, נמצא א"כ הוי פר ושעיר פנימיים כהשלמה ותוספת למערכת המוספין דרגלים.

לפי"ז א"ש שיטת הרמב"ם דעבודת היום היתה בין שתי המוספין מאחר והיא היתה תוספת והשלמה על כפרת מקדש וקדשיו, וכמו כן פרו של כ"ג גם הוא מגיע רק על טומאת מקדש וקדשיו כדאייתא ברש"י פ' אחרי מות. וד' המ"ב מעתה מבוארים דהעבודות באמת היום היו ממוצעות בין המוספין והיו השלמה ותוספת למוספין לכן אנו מזכירין העבודה במוסף כי הוא מדין המוסף ומישך שייך לו.

[ב]

יבאר מדוע עוון 'טומאת מקדש קדשיו' היא עיקר העבודה דיוהכ"פ.

ג] וכאן הבן שואל ותמה מאד, וכי אך מפני טומאת מקדש וקדשיו - שלא היתה לה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף (כדא' בפ' קדש (שבועות) - כל הרעש הגדול וכל העבודה המיוחדת של יוהכ"פ. וכי לזה הוא שהתירה תורה הכניסה לקודש קדשים פעם אחת בשנה, לזה צותה תורה על פרישת שבעת ימים, ה' קידושים עשר מביילות, פר ושעיר, הקמרת קמורת לפני ולפנים, מ"ג הזאות, הרי לפמשנ"ת נמצא תוכנו של העבודה דיוהכ"פ הוא ממש כעבודת המוספין ושעירי שאר מועדים, אלא שנתחדש בו ריבוי קרבנות והזאות כפרה בענין זה. וכי זה כל השינוי בין יוהכ"פ לכולי שתא אתמהה. [ב] מדוע דוקא ביום הקדוש יום מחילה וסליחה עושין כ"כ הרבה עסק מענין טומאת מקדש וקדשיו, וכי זהו העוון היחיד או המצוי ביותר לכפר בו, לכאורה 'שעיר המשתלח' הוא היה צריך להיות עיקרו של יום ועיקר העבודה של יוהכ"פ מאחר והוא כפרה על עוונות ישראל ונושא עוונותם אל ארץ גזירה? [ג] גם בפיוטין אנו מאריכים ומדגישים בעיקר את עבודות פנים אחת למעלה ושבע למטה מ"ג הזאות פר ושעיר וההשתחויות שהם כולם על טומאת מקדש וקדשיו. [שלכאורה אין נוהגות בזה?] ואילו בשעיר המשתלח שחסר לנו ביותר אין אנו מאריכין כלל כ"ז תמוה מאד ומעורר נתקשיתי בעניי בזה.

ד] ושמחתי במציאת ד' מהר"ל ה' יוהכ"פ [אות יח] שם כתב בזה"ל: אמר מהר"י סגל שכל ימיו פליאה בעינו, מפני מה אנו מאריכין בפיוטים על שעיר הפנימי יותר מעל שעיר המשתלח, והלא הפנימי לא היה מבכר רק על טומאת מקדש וקדשיו, שנאמר וכפר על הקדש מטומאות בני, ואותו עוון לא נמצא האידנא דמקדש בעו"ה אינו, ושעיר המשתלח הוא המכפר על כל עבירות דנא' והתודה עליו את כל עוונות בני.

ואמר מהר"י סגל דנראה לו לתרץ דכפרת המשתלח תלויה בשעיר הפנימי דאי לא נעשה עבודת פנימי בתיקנה היתה מעכבת כפרת המשתלח, וכן איתא בהדיא במס' יומא. נמצא כל מה שמבקשים על הפנימי הרי הוא כדי להכשיר בו את המשתלח. ועוד תירץ מהר"י סגל דקדושת המקדש לא נתבטלה עדיין דכתיב והנשאו פתחי עולם. ר"ל שקדושתן לעולם. ולפיכך נקרא בית עולמים, נמצא הנכנס עדיין בטומאה במזיק חייב כרת. ובני חו"ל מבקשים להתכפר על בני ארץ ישראל אם טמאו המקדש דכל ישראל ערבים זה לזה וראיה דאומר כל אדם על חטא כסדרו אף אם ברור לו שלא עשה כמה עבירות הכלולים בו אלא מתפללים וע"ז.

אלא שגם אחר הודיענו מהרי"ל ליישב הזכרתינו עבודת פר ושעיר בזה"ז עדין לא יונח לנו מהערות הנ"ל. א' הא גופא טעמא בעי מדוע ענין שעיר המשתלח שנושא עונות הכלל תלוי בכפרת פר ושעיר בפנים, הלא פר ושעיר הוי רק כשעירי שאר רגלים לטומאת מקדש וקדשיו. ולתירוצו בתרא [דהעסק הגדול הוא משום עון טומאת מקדש וקדשיו לאלו המתפרצים ומדינים לעלות להר הקודש בזמננו] קשה, הרי גם בזמן שהיה הבית על תילו אינו מוכן מדוע דוקא חטא זה נבחר לעמוד בראש סולם הכפרה של יום הכפורים כ"ש בזה"ז. וצ"ב.

יבאר דעבודת יוהכ"פ לא באה על עון מקדש וקדשיו כ"א לכפר על הטומאה בעצמה.

ה' ואשר נראה מכל זה כי יסוד הזאות פר ושעירה ביוהכ"פ, מלבד מה שבא בתורת ריזוי וכפרה על ה'עון של מקדש וקדשיו' לאותם אנשים אשר חטאו בו, הרי יש כאן מלבד זה מעשה פהרה ונקיון של המקדש מעצם טומאת מקדש וקדשיו. ביאור הדבר דמאחר והכתוב אומר ולא יטמאו את מחניהם, הרי שיחסה התורה חלות טומאה מחודשת למקדש ע"י טומאה שמכניסים בו, כשם שאדם וכלים ואוכלין מקבלים טומאה יש טומאה מיוחדת לדברים המקודשים כמו תרומה וקודש ומקדש. [ראיה לדבר ראה רמב"ם הל' ס"ת שלא מנעו זבים וזבות לגשת לספר תורה אך משום 'דאין דברי תורה מקבלים טומאה' שנאמר הלא כל דברי כאש הרי דלולי זה המקרא דכל דברי כאש הרי שהיה אסור לטמא לגשת לס"ת למרות דאין ס"ת מקבל טומאה לא בגדרי כלי לא בגדרי אוכל, אלא שעצם קדושתו היתה תופסת טומאה מלתא דטומאת מקדש וקדשיו אי לאו דד"ת אינם מקבלים טומאה ודוק]

אשר לכן ביום הכיפורים עת יעביר ה' טומאה מן הארץ, נצטוינו לטהר המקדש נקיון וטהרה מטומאות שנדבקו בו, באופן שההזאות על המזבח ובין הדברים הוא באמת כיפור וטיהור המקדש עצמו בכל מקום ומקום, וזה סוד כל המ"ג הזאות לבית קדשי הקדשים מה דלא עבדינן כולי שתא, וביותר יובן בזה הרי אין ספק שהטומאה של כניסה לקה"ק היתה הרבה פחות מצויה, אלא שיתכן וה'טמאו את מחניהם' היא טומאה השולטת בכל המקדש ומגעת עד קה"ק לכן צריך טיהור וכפרה בכל מקום ומקום לטהר המקדש כולו.

[ו] וראיה נפלאה ראיתי³ ליסוד הנ"ל מד' הגמרא ביומא סא. ת"ר ובפר את מקדש הקודש - זה לפני ולפנים. אהל מועד - זה היכל. מזבח - כמשמעו. יכפר - אלו עזרות. וברש"י זה לפני ולפנים כפר בדמים הללו על טומאה שאירעה לפני ולפנים אם נכנס אדם שם בטומאה, וכן בהיכל על טומאה שאירעה שם. והנה אילו גדר הכפרה דיוהכ"פ היתה על לאו דלא יטמאו את מחניהם כאשר ההבנה הפשוטה, ד' רש"י תמוהין טובא וכי צריך כפרה על טומאה שבכל מקום ומקום, הרי יש איסור כללי דלא יטמאו את מחניהם, ובכפרה אחת עולה לכולם. ומדוע צריך כפרה בכל מקום ומקום שנעשה שם האיסור, הרי שם איסור חדא הוא⁴.

וביותר קשה דכתב רש"י דעל המזבח היינו טומאה שאירעה לאדם במזבח ושהה כדי השתחויה, ומאימת מזבח קובע מקום לעצמו בעוון טומאת מקדש, הלא טומאת עזרה ובכלל עזרות, [ואולי הכוונה בין האולם ולמזבח וצ"ע בעשר קדושות דכלים] ע"כ כמו שנתבאר דהכפרה דיוהכ"פ היינו על עצם הטומאה הנגרמת מכח והלא יטמאו את מחניהם, ולא [רק] על העבירה, ובוה שפיר מקומות מקומות יש במקדש שנטמאו מכח הכניסה למקדש.

[ח] ועתה מובן שפיר כמה נשתנה ומהו עליונו של יוהכ"פ מכל הרגלים, דשעירי הרגלים אמנם הוי כפרה על העוון דגברי על איסור ולא יטמאו שעברו בשוגג, אולם ביוהכ"פ שהוא לכפר עליכם מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו, הוי הטהרה והכפרה על הטומאות עצמם, כשם שהשעירים מטהרין הנפשות כדחזוין בגמ' יומא הנ"ל דיש בה תורת כפרה מיוחדת לכהנים, לויים ולישראלים בזה. ה"ה על מחיצות הקודש שנטמאו בעיני כפרה וטהרה.

ובאמת שהדבר מפורש בלישנא דקרא בפ' אחרי מות ובפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טומאותם, ובוה גם יבואר ענין שבעת ההזאות המיוחדות על 'טהרו של מזבח' מה שלא מצינו בשאר קרבנות מקום הזאה זו, דענינו לטהר המזבח מטומאותיו שנדבקו בו כמו שנתבאר, ומצינו הזאות דכוותה בימי המילואים שהיו על טהרו של מזבח שבע פעמים ורש"י כתב [ויקרא ח' יא] דלא ידע היכן נצטוו משה על כך, ועין ברמב"ן שם שכתב ע"ז דהוא ק"ו מיוהכ"פ שנאמר והזה עליו מן הדם וגו' וטהרו וקדשו מטומאות בני, הרי שכל קידוש מזבח בהזאות, וכל שכן בתחילה שצריך קדוש

³ בקובץ 'קול התורה' תשרי תשע"ו מהרב אסף גולדשטיין שליט"א

⁴ [ואמנם הרמב"ם ס"ל דהנכנס לב' מחנות לוקה שמונים, אולם קה"ק ועזרות לאו תרי מחנות נינהו דהכל מחנה שכינה הוא]

מטומאה וזרות. הרי מפורש ברמב"ן דהזאות יוהכ"פ לקידוש המזבח מן הטומאות עצמן ונכון בעז"ה.

ט] ויש להוסיף גדר בזה שיתן טעם בזכרון עבודת מקדש וקדשיו גם בזה"ז מה שנתקשה בו המהרי"ל, דאחר שנתבאר לן ענין עבודת יוהכ"פ שלא בא לכפר [רק] על העון של מקדש אלא בעיקר לטהר הטומאה שנדבקה במקדש, יתכן עוד להוסיף דבאמת כל תועבות בני ישראל נקראים טומאת מקדש וקדשיו. כמו שנאמר [בויקרא כ ג] למען טמא את מקדשי, וכן בנביא יחזקאל - יען את מקדשי טמאת בכל שיקוציך ובכל תועבותיך, וכן הרבה קראי עד"ז. ויעוי' משך חכמה [במדבר כט] שביאר דכנסת ישראל היכל ה' המה [כדאי' ירמיה ז ד] באופן דכל העוונות מממאים את מקדש ה' הוא הנפש דכנס"י של ושכנתי בתוך בני ישראל, ואת המקדש הזה הוא דצריך לטהר ולכפר מכל טומאות שנתקבצו בו כולי שתא, לכן כשמהרים בשעירים טומאת קדושת מקום נטהרים ממילא גם טומאות נפשות ישראל שהם היכל ה'.

ואשר לפי"ז מבואר ד' מהרי"ל [א] מדוע באמת שעיר המשתלח מתלי תליא בפר ושעיר, כי כל זמן שאין טהרת המקדש על מכונו, חסר בטהרת יוהכ"פ על שאר עוונות ישראל אשר על עצמותם, ומעכבים הכפרות זא"ז. [ב] ויובן לפי"ז ביותר תירוץ בתרא דגם בזה"ז צריך לנקות גם בזה"ז טומאת המקדש שהרי כל התפילות עוברים דרך ארץ ישראל ירושלים והמקדש, שנאמר והתפללו דרך הבית הזה, נמצא דקודם שנכפר על מקדש וקדשיו ועל נפשותינו הרי היא חוצצת מעבור תפילתינו וא"ש שבוגשלמה פרים שפתינו אנו מאריכים בטהרת המקדש ובוה נטהרים גם נפשותינו ובוה תקובל גם תפילתינו ברחמים וברצון אמן.

הרב שרגא קלוגהויפט

שני הערות בהא דלפי רב תפלת נעילה פוטרת ערבית

[א]

א) גמ' יומא דף פ"ז ע"ב אמר רב תפלת נעילה פוטרת את של ערבית רב למעמיה דאמר צלותא יתירא היא וכיון דצלי ליה תו לא צריך, ומי אמר רב הכי והאמר רב הלכה כדברי האומר תפלת ערבית רשות לדברי האומר חובה קאמר ע"כ, וע' בתוד"ה והאומר שהביאו דברי הירושלמי פרק תפלת השחר דף ל"א דרך למ"ד תפלת ערבית רשות תפלת נעילה פטרתו ולא למ"ד תפלת ערבית חובה, והוכיחו מזה דאף למ"ד רשות אין לבטלו בחנם, ואף דהבבלי פליג וס"ל דאין צריך פומר מ"מ לגבי מה דאין לבטלו בחנם אין מחלוקת ע"ש, ועכ"פ יוצא מחלוקת בבלי וירושלמי אם למ"ד ערבית חובה נעילה פטרתו או לא.

ב) והנה צ"ב דאף דמבואר בגמ' וראשונים דלרב זמן תפלת נעילה הוא בלילה, מ"מ איך יפטור ערבית והא איכא חובת ערבית בנוסף לחובת נעילה.

ג) ובירושלמי שם מקשה בזה"ל, אמר ר"י לר"א היאך יהא שבע פוטרת שמונה עשרה וכו' לא קשי יאות קל הקילו עליו משום תעניתו שיהיו שבע פוטרות שמונה עשרה ע"כ, והוסיף לזה הרא"ש יומא סימן כ' פירוש למהר אכילתו בשביל התענית הקלו עליו ע"ש, ומבואר דלא ק"ל לירושלמי איך נפטר מחובתו במעריב והקשה רק מצד מגין הברכות, וצ"ע.

ד) ומוכח מזה הוא חידוש בעיקר חובת מעריב, דיסוד דינו הוא רק שיהא ללילה תפלה, וכל דהתפלל שום תפלה בלילה יצא אף ידי חובת תפלת ערבית, ולכן קושיית הירושלמי הוא רק מה דדין ערבית הוא שיהא תפלת י"ח בלילה.

ה) וע' מאירי שם ד"ה תפלת שהעיר מה דתפלת שבע פוטרת תפלת י"ח וכתב בזה"ל, הואיל ומ"מ תפלה גמורה היא עומדת במקומה וכבר מצינו כיוצ"ב בשכח ולא התפלל תפלת מנחה מבע"ש שמתפלל בערבית של שבת שתיים של שבת ע"כ.

ו) ונראה דדבריו תלויין בהבנת דין תשלומין, וראם נתחייב בעוד תפלה ותורתו כהתפלה השניה אין דמיונו עולה יפה, אולם י"ל דלא מוכח, ודמ"מ רואין דתפלת ז' שייך במקום חובת חיוב י"ח.

[ב]

(א) וע' בתוס' שדנו למ"ד תפלת ערבית רשות למה לי מעם מיוחד מה דהדין דבשכח בשכח יעלה ויבוא בערבית דר"ח לא חוזרין והא אין חובת תפלה, והביאו דברי הבה"ג שפירש דשווייה עליהו חובה, והקשו עליו התוס' דא"כ מהו קושיית הגמ' על רב דלשיטתו דערבית רשות מה שייד פוטרת, והא כיון דהדר קבליהו חובה שפיר בעי פוטר.

(ב) ונראה ליישב שיטת הבה"ג, דהנה ע' בחי' הגר"ח הלוי הל' תפלה פ"י ה"ו שהביא דברי הרמב"ם שפסק דאף דהדין הוא דבשחרית ומנחה אם אדם התחיל להתפלל על דעת חובה ונזכר שכבר התפלל מפסיק באמצע, מ"מ בערבית יכול להמשיך תפלתו, והשיג עליו הראב"ד, וביאר הכס"מ דהשגתו הוא דכיון דשווייה חובה לערבית הוי כשחרית ומנחה, וביאר הגר"ח שיטת הרמב"ם דיסוד הדין דמפסיק באמצע תפלתו הוא משום דאיכא חלות בתפלה אם הוי חובה או נדבה, וחלוקים חובה ונדבה בעצם התפלה, ומה"ט צריך להפסיק כיון דאין חפצא של תפלה שהוא חציו חובה וחציו נדבה, ולפי זה פירש דמה דשווייה לערבית חובה אינו חלות בעצם התפלה דהוי תפלת חובה אלא דקבלו עליהו ואיכא חובת גברא להתפלל הכך תפלת רשות ונדבה, ולהכי שייד להתחיל על דעת ערבית לקיום חובתו ולסיימו בנדבה, כיון דאף החצי הראשון היה חפצא של תפלת רשות ונדבה, (וכתב עוד דנחלקו לשיטתן בפ"א ודהראב"ד ס"ל דעצם הערבית הוי תפלת חובה, ע"ש).

(ג) ולפי"ז י"ל פירוש חדש בגמרא דאין הקושיא על רב דכיון דתפלת ערבית רשות אין נידון של פוטר אלא כוונת הגמרא הוא דאי אפשר לפטור תפלת ערבית שהוא רשות בעצם החפצא עם תפלת נעילה שהוא במהותו תפלת חובה ואינו אותו מטבע כלל, ולכן פירשה הגמרא דקאי למ"ד תפלת ערבית חובה ולכן שני התפלות הן אותו מטבע, ולפי זה מיושב דברי הבה"ג, די"ל דס"ל בהרמב"ם וכביאור הג"ל, ולכן לא מהני מה דשווייה חובה כיון דעדיין הוי במהותו תפלת רשות, וחלוק מתפלת נעילה שהוא תפלת חובה, ואש"ה.

(ד) וע' בהררי קדם סימן ע"ד ממו"ח הגר"מ שורקין שליט"א שהאריך דתפלת נעילה אינו מחובות תפלות היום וכמבואר מדברי רש"י דלפי ר"מ הש"ץ לא חותם ברכה אמצעית מקדש ישראל אלא הקל הסלחן, וכן לפי רבנן אם רצה חותם כך ולא חותם בקדושת היום, דבע"כ דגדרו אחרת, ודהוא תפלה לכפרת היום, ומה"ט זמנו לפני רב הוא בלילה, וע' מש"כ עוד בסימן רל"ה עוד.

(ז) וילח"ע על דבריו לפי דברינו, ודאם לא הוי ממטבע תפלות היום איך פוטר חובת תפלת היום של ערבית, וע'.

הרב שמואל חיים לפאיר

ידיעה חשובה מאוד בחיוב בקשת מחילה על סיפור לשוה"ר

א. הנה פתגמא בפי הלומדים הם דברי הגרי"ם זצ"ל אשר השיג על מה שכתב החפץ חיים שיש חיוב לבקש מחילה ממי שסיפרו עליו לשוה"ר גם אם אין המסופר יודע מכך לעת עתה, וס"ל (להגרי"ם זצ"ל) שכיון שבכה"ג הריהו גורם צער למסופר במה שמבקש ממנו מחילה אין היתר להודיעו הדבר, ואעפ"י שכל זמן שלא ביקשו למחול אין עון המספר מתכפר, וכדקיי"ל דבעבירות שבין אדם לחברו אינו מתכפר עד שירצה את חברו, מכל מקום אין היתר לבקש את כפרת עצמו ע"י שמצער את חברו.

ומקובל שהחפץ חיים השיב לגרי"ם זצ"ל שדבריו מפורשים בשערי תשובה לר' יונה שער ג' אות ר"ז, [ועיי' בקונטרס מרפא לשון ניסן תשנ"ד בדברי הרה"ג אלימלך וינטר שליט"א שכתב ליישב את קושיית הגרי"ם זצ"ל, ויש לדון בדברים ואכמ"ל. ועיין בפחד יצחק יוה"כ מאמר ב'].
ב. וצ"ע טובא בזה דהנה דבר פשוט הוא שהמספר לשוה"ר על חברו ומחמת דבריו הפסיד הלה ממון, או שנגרמה לו בושה וכדו' – חייב המספר לבקש את מחילת חברו לרצותו על כך, ככל העבירות שבין אדם לחברו. אמנם יש לעיין מה דינו של המספר לשוה"ר ונתקבל הדבר בעיני השומעים וירד על ידי זה ערכו של המסופר עד מאוד, אלא שכיון שאין המסופר יודע מכך שסיפרו עליו לישנא בישא אינו מרגיש כלל בדבר וגם אינו עתיד לידע [וכגון שדר במקום רחוק], האם כה"ג נחשב כעבירה שבין אדם לחברו דסוף סוף הרי גרם לו להפסיד את כבודו וערכו בעיני השומעים, או דלמא כל שלא הגיע אליו צער אין כאן עבירה דבין אדם לחברו, ואין חיוב לבקש את מחילתו.

ג. ובדברי הח"ח נמצאתי קצת נבוך דהנה כתב הח"ח בכלל ד' מלשה"ר סע' יב וז"ל: "ואם עבר וסיפר לשוה"ר על חברו ובא לעשות תשובה תלוי בזה, אם השומעים דחו את דבריו ולא נתגנה חברו על ידי זה כלל בעיניהם, אם כן לא נשאר עליו כי אם העון דבין אדם למקום וכו', אבל אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים ונסבב לו עי"ז היוז בגופו או בממונו או שהיצר לו על ידי זה, הריהו ככל העונות שבין אדם לחברו שאפילו יוה"כ ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו, על כן צריך לבקש מחילה מחברו על זה וכו'", עכ"ל. ולכאורה דקדוק דבריו צריכים ביאור, דממה שכתב בתחילה מדוייק שאם השומעים קיבלו את סיפורו ונתגנה המסופר בעיניהם סגי בהכי להחשיבו כעבירה שבין אדם לחברו, שהרי כתב מרן שרק "אם השומעים דחו את

דבריו ולא נתגנה חבירו על ידי זה כלל בעיניהם" הו' כעבירה שבין אדם למקום ופטור מלרצות את חבירו, ומכאן שאם נתגנה בעיניהם כבר מחוייב לרצות את חבירו, ואילו בהמשך משמע להדיא שרק אם נתגנה בעיני השומעים "ונסבב לו עי"ז ה'זק בגופו או בממונו או שהיצר לו על ידי זה" נחשב המספר כעובר בבין אדם לחברו, ואילו במה שהשומעים קיבלו את הדברים לחוד לא סגי לחייבו לרצות את חבירו, וצ"ע.

ד. ולכאורה היה נראה שמדברי הגר"ם זצ"ל ומאשר השיבו הח"ח חזינן שגם בגוונא רידן הו' עבירה שבין אדם לחברו, שהרי פלוגתתם היא במקרה שאין המסופר יודע שגינוהו ואעפ"כ נקט הח"ח שחייב לרצותו ולהודיעו את אשר אירע (ואעפ"י שזה גופא יצערנו, וע"ז השיגו הגר"ם זצ"ל).

אכן לאחר העיון נראה שאין ראיה משם לגידון רידן, דהנה דברי הגר"ם נסבו על מה שכתב הח"ח בהמשך אותו סעיף שהבאנו (כלל ד' סעיף י"ב) וז"ל: "ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו מחילה על זה, כיון שהוא יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה", ומקורו בדברי רבינו יונה שע"ת שער ג' אות ר"ז וז"ל: "...צריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו מזהם לשונו וכו', וגם רבים מאשר זכר כי אותם עבר, והם לא ידעו כי הדיח עליהם את הרעה, יתבייש להודיעם וכו', כי הוא מכה ואין מכתו ידועה וכו'". ויש לומר שאין כוונת החפץ חיים למקרה שאין המסופר יודע שגינוהו ואינו מרגיש בגנותו [שעל זה אנו דנים האם הו' עבירה שבין אדם לחברו], אלא כוונתו לגוונא שהמסופר הפסיד והוזק, ויודע ומצמער מהפסדו, אלא שאינו יודע שסיבת הפסדו היא בדיבורו וסיפורו של חבירו, ועל זה קאי רבינו יונה בכתבו דבכה"ג חייב המספר לבקש את מחילתו. ולכאורה מדויק כן בדברי רבינו יונה בשערי תשובה שם שהוסיף בסוף הדברים דאיתו אדם מכה ואין מכתו ידועה "והוא כעניין שנאמר מה ייתן לך וגו' חצי גבור שנונים, על כן נמשל לשוה"ר לחץ כי המושך בקשת פעמים רבות ישלח חציו באדם ולא נודע מי הכהו", ומדמהו לזרק החץ מבואר דמיירי שהמוכה בוודאי יודע ומרגיש במכתו, ורק דאינו יודע מיהו אשר שלח את החץ, וכדכתבנו. [ושו"ר שאכן בספר נתיבות חיים נמי כתב דהח"ח מיירי באופן שהמסופר יודע ומצמער בהפסדו ורק דאינו יודע מי המספר].

ה. ואחר הדברים האלו לא ברור לי כלל היכן חזינן בדברי הח"ח שחוייב בקשת מחילה הוא גם באופן שיגרום בכך צער לחברו, דהתייחס אם מיירי באופן שחברו לא ידע כלל שדיברו אודותיו, בוודאי שכאשר יודיענו שסיפור בגנותו נגרם לו צער רב, אבל אחר שנתברר שמדברי הח"ח לא חזינן אלא דחייב לבקש מחילה אף אם אין חבירו יודע שהוא הוא הגורם לנזק, שפיר יש לומר דהיינו באופן שאינו מוסיף צער בכך, ודוק. ואולי צריך לומר שמענתו של הגר"ם לא היתה אלא שלפעמים עצם מה שמגלה לחברו שהוא הוא המזיק יגרום לחברו צער, ועוד אפשר דמיירי

בגוונא שעבר זמן רב מהפגיעה והנזק, וע"י שיבקש את מחילתו של הנפגע מזכיר ומחיה את זכרון הגנות והצער בלב חבריו ונמצא מצערו בבקשת המחילה.

ו. ואחר שנתבאר שמדברי הגר"ם זצ"ל לכאורה אין לפשוט את ספיקתינו [דנסתפקנו האם המדבר בגנות חבריו וקבלו השומעים את דבריו, אלא שהמסופר אינו יודע מכך ואינו חש בבושתו, האם הוא עבירה דבין אדם לחברו ויהא חייב לבקש את מחילתו, או דלית בה אלא עבירה דבין אדם למקום] עלינו להשתדל ולבאר דינו לעניין בקשת מחילה. אולם כמובן שעכ"פ חייב בתשובה על עצם העבירה דלשה"ר, כבין אדם למקום.

והנה ראיתי בשני ספרים שהעלו לדון בשאלה זו, הלא הם ספר עלי באר להגר"ש רוזנר שליט"א, וספר נתיבות חיים להגר"מ קאופמן שליט"א, ושניהם דייקו מדברי הח"ח דכל שלא הפסיד המסופר ולא חש בגנותו אינו נחשב כבין אדם לחברו.

והנה בעלי באר הביא את הא דאיתא בפרק החובל (ב"ק פ"ו ע"ב) דאיבעיא אי המבייש את הישן ומת תוך שנתו חייב בתשלומי בושת, ויסוד הספק הוא האם חיוב בושת הוא משום זילותא או משום כיסופא, ופירש רש"י - "כיסופא" - חפיית פנים, וזה ליתא בגוונא דמת תוך שנתו, וזילותא היינו "שמוזלזל בו בפני רבים ואעפ"י שאינו שם על לבו" וגם במת תוך שנתו יהא המביישו חייב. ולכאורה מוכח דעצם מה שמוזלזלו בפני רבים בודאי נחשב כמזיק ורק דאיבעיא לגמ' האם חייב בתשלום בושת על כך, ואם כן לכאורה פשוט שיהא חייב עכ"פ לבקש את מחילתו, עכ"ד העלי באר, ועיי"ש מה שכתב עוד בזה בסברת הדבר.

איברא, על אף שבפשטות היה נראה לי כדבריו, מכל מקום שוב ראיתי דלכאורה מדויק דגוונא דידן אין בו חיוב בקשת מחילה, דהנה בפרק החובל שם דף צ"ב ע"א איתא מזה"ל - ת"ר כל אלו שאמרו דמי בושתו אבל צערו אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו וכו', ופירש רש"י ד"ה אבל צער "שדואג על בושתו אינו נמחל לו", ומשמע שרק על שדואג ומצמער בבושתו חשיב כבין אדם לחברו וחייב לבקש מחילה, ולא מה שנודלול ונתגנה בפני רבים. ואף אם ננקוט שחייב בתשלום בושת, מ"מ לא יהא חייב בבקשת מחילה כל שאין לשני צער (מכיון שאינו יודע).

שו"ר דיש לעיין ולברר טובא מה חשיב בגדר עבירה דבין אדם לחברו לעניין דחייב לבקש מחילתו, דהנה מבואר בכמה דוכתי דאינו פשוט שעל כל צער אשר הסב לחברו מחויב לבקש מחילה, ואין כאן מקום להאריך בזה, ועל כן ארשום בזה כמה מראי מקום בדבר בקיצור, דיעויי' בלשון המור חו"מ סי' תכ"ב והוא דלא כלשון הרמב"ם והשו"ע ועיי"ש בב"ח, ועי' בלשון הרמב"ם בסוף פ"ב מתשובה ולכאורה סותר את דבריו בהלכ' חובל פ"ה ה"ט, ומה שכתב בזה הלח"מ בחובל, ויעוי' בפחד יצחק יוה"כ סי' ב/, ובאריכות בספר אור אברהם פ"ב מהלכות תשובה, ואכמ"ל.

הרב מנחם צבי גרונר

שבת הזכרת שבת בנעילה (ביום הכיפורים שחל בשבת)

מעשה באדם שבתפילת נעילה ביום הכיפורים שחל בשבת, שכתב להזכיר שבת, ודינו, שיחזור ויתפלל וכמו שפסק המשנה ברורה בהלכות יום הכיפורים, סימן תרכ"ג סק"ד עפי"ד המגן אברהם והפרי מגדים שם, וכן פסק המטה אפרים בסימן תרכ"ג (ודלא כד' המ"ז בסימן קפ"ח, ועיין בלבוש שם שהסתפק בזה). ויש לדון, באם נזכר ששכח רק כשעבר כבר זמן נעילה, ואינו יכול לחזור ולהתפלל נעילה אם מחוייב בודאי להתפלל מעריב שתיים, דהא במעריב לא יזכיר שבת, ולכאורה נוגע אם נוגע למחלוקת הר"י וחכמי פרוכנצ'א היכא שבתשלומין לא יתקן אם חוזר. אכן יש לומר דהזכרת שבת בנעילה אינו הזכרה אלא נוסח וכששכח להזכיר שבת הוא כחיסר חלק מהתפילה ובודאי חוזר אף שבודאי לא יתקן (וכל זה לדעת הפרי מגדים בסימן ק"ח דיש תשלומין לנעילה, והיינו דאדם שלא התפלל נעילה יתפלל מעריב שתיים, ובלא התפלל מנחה ונעילה יתפלל ג' פעמים מעריב עיי"ש ועיין באשי ישראל פרק ל' סעיף כ"ג בהערה השיטות בזה). ואנסה לברר קצת בזה.

והנה, יש לדון בסברא דפסקו דבשכח הזכרת שבת בנעילה שחוזר, הרי כל הזכרת שבת היא רק מצד יום שנתחייב בד' תפילות (כמבואר בשבת כ"ג) ומגלן שסברא זו מחייבת גם שיחזור, וביותר, דהא בשכח הזכרת נעילה ויבא בברכת המזון בשבת ר"ח פסק השלחן ערוך בסימן קפ"ח שלא חוזר, אע"פ ששייך למימר שיחזור מצד יום שנתחייב (וכדעת רבינו יואל שהביא הטור שם) ולמה גבי הזכרת שבת בנעילה פסקין שחוזר.

ועיין בלבוש בסימן קפ"ח ובפרי מגדים בסימן תרכ"ג שנראה הסברא דשבת זו מחייבת נעילה והנעילה היא גם מדין תפילת שבת (ויש לדון אם הסברא שתפילה היא דין ביום עי' בלבוש שם) ואם כן הזכרת שבת בנעילה אינו רק הזכרת שבת בתפילת יום הכיפורים אלא כתפילת שבת עצמה ויש מקום לומר שבשכח הזכרת שבת חוזר. ויש לדון לבית שמאי דס"ל בביצה י"ט. דביו"ט החל בשבת מתפלל שמונה ברכות (דהיינו דאומר באמצע ב' ברכות אחת לשבת ואחת ליו"ט) מה ס"ל בנעילה החל בשבת אם יש ח' ברכות ומה נוסח הברכה בנעילה דשבת וצ"ע.

והנה, מכל מה שכתב' עד עכשיו נראה פשוט דאם ישכח הזכרת שבת במנחה דיום הכיפורים ודאי יהיה דינו לחזור דכיון דשבת מחייבת מנחה, אם כן אע"ג שנוסח התפילה הוא תפילת יום הכיפורים, מכל מקום הזכרת שבת אינו כהזכרת מעין המאורע אלא גדר תפילת שבת, וממילא

בשכח הזכרת שבת ודאי יחזור במעריב כיון שחיסר חלק מהתפילה ולא רק הזכרה. (וכן הוא הדין בכל יו"ט החל בשבת ושכח הזכרת שבת במנחה).

אכן יש לדון בזה, דיש לומר דכיון דנוסח התפילה הוא יום הכיפורים אם כן יש בידו תפילת מנחה והשבת הוא רק כהזכרה מעין המאורע, והוה דינו כמחלוקת חכמי פרובינציא והר"י היכן שבתפילת התשלומין לא יזכיר מה שהחסיר אם חייב בתשלומין. ואולי נוגע למחלוקת הנודעת ביום טוב שחל בשבת ושכח להזכיר שבת אם חייב להשלים רק תפילת שבת או לחזור שוב על תפילת יום טוב עיין בשערי תשובה סימן תקפ"ב בזה. וצ"ע. (ואולי תלוי במחלוקת הכנסת הגדולה והפרי חדש בסימן תפ"ז בשכח הזכרת שבת בחתימה עיי"ש בלשונות הפוסקים, וביום טוב שחל בשבת והתפלל תפילת שבת עם יעלה ויבא הובא מהגרש"ז שחזור ולכאורה תלוי בהג"ל וצ"ע.) ובאתי רק להעיר.

ענייני לולב וסוכה

הרב חגי פרשל

סוכה כ"ג - העושה סוכה בראש הספינה

תנן העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשירה ועולין לה ביו"ט. ופי' רש"י העושה סוכתו בראש העגלה אע"ג דמטלטלא ולא קביעא ובראש הספינה שהוא מקום גבוה של ספינה והים גבוה מאד ואין הרים מקיפין והרוח שולטת שם ועוקרתה כשרה דדירת עראי סגי בה.

הנה הלשון והים גבוה מאד אין בו משמעות כאן.

ועי' בהרש"ש שכתב וז"ל בר"נ הוי הגירסא והוא גבוה מאד ונכון עכ"ל. הרי שהרש"ש העיר שהגירסא בר"נ הוא הנכון. אמנם עי' בר"נ עצמו, שהב"ח שם הגיה, וגרס בר"נ גופא והים גבוה מאד. וצריך ביאור.

ובגמ' איתא מני מתניתין רבי מתניתין ר' עקיבא היא דתניא העושה סוכתו בראש הספינה רבן גמליאל פוסל ור"ע... מכשיר, מעשה ברבן גמליאל ור"ע שהיו באין בספינה עמד ר"ע ועשה סוכה בראש הספינה למחר נשבה רוח ועקרתה אמר לו רבן גמליאל, עקיבא היכן סוכתך אמר אביי דכו"ע היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לא כלום הוא יכולה לעמוד כשאינה מצויה דיבשה כ"ע לא פליגי דכשירה, כי פליגי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים רבן גמליאל סבר סוכת דירת קבע בעינן וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לא כלום היא ר"ע סבר סוכה דירת ארעי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשירה. עכ"ל.

הנה זה דעת הבבלי שמשנתינו אול כדברי ר' עקיבא.

אמנם לא כן סובר הירושלמי וז"ל מה אנן קיימין אם בנתונה בארץ ד"ה מותר אם במפרשת מחלוקת ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא אלא כן אנן קיימין בנתונה באלמין. [פי' הקרבן עדה - שקשורה בחזק מלשון כל דאליים גבר].

היינו הירושלמי סוברת שהמשנה הולכת אליבא דכו"ע, והיינו שכשקשרו בחזקה שעומד הסוכה אפילו ברוח מצויה דים, אז לכו"ע הסוכה כשירה. אמנם א"כ יש לשאול כיון דעסקין בסוכה קבוע, א"כ מה רבותא דמתניתין שהעושה סוכה על ראש הספינה שהוא כשר.

ובשלמא מה שהמשנה אומרת שעושים סוכה בראש העגלה י"ל להחידוש הוא כמו שפי' רש"י דאע"ג דמטלטלא ולא קביעא, עדיין הסוכה כשירה. אבל אחרי דאמרינן שמותר לבנות סוכה על ראש העגלה, כבר ידענו שעושים סוכה על דבר המטלטל, ותו כבר אין חידוש שעושים סוכה עם על ראש הספינה. ומאי רבותא.

ובשלמא לפי הבבלי שמשנתינו אליבא דר"ע, זה גופא אתי לאשמעינן, דיוצאים בסוכה ארעי, אע"פ שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים. ואשמעינן מעושים סוכה בראש העגלה שעושים סוכה על דבר המטלטל.

אבל אם נפרש כמו הירושלמי שהמשנה איירי באופן שעושה הסוכה באופן קבוע על הספינה, א"כ מאי רבותיה פשיטא דעושים.

ונראה דאשמעינן דיוצאים בסוכה שעל ראש הספינה, אפילו בזמן שהיא מפליגה, דלא תימא, דכשזזה אינם יוצאים קמ"ל דיוצאים. וזה לא היינו יודעים אם היה רק נכתב במשנה שהעושה סוכה בראש העגלה יוצאים, דהו"א דזה דוקא בזמן שאינה זו, אבל כיון שנכתב עוד דין שעושים סוכה גם בראש הספינה, ולכאורה זה מיותר, אשמעינן שאע"פ שהעגלה והסוכה זזים ג"כ יוצאין.

ואין להקשות דליתני עושין בראש הספינה ואני יודע ב' החידושים, א' שאע"פ שמטלטלת גם כן יוצאים, וב' שיוצאים אפילו בזמן שהיא זזה דאי תנא רק עושין סוכה בראש הספינה היתי אומר דדוקא בראש הספינה עושים דאע"פ דהיא מטלטלת דרכה בכך כדברי הדרישה, ומשום כן, אול דוקא ספינה עושים סוכה בראשה, אבל על עגלה, שאין דרכה בכך, אולם אינם יוצאים, קמ"ל שעושים סוכה אפילו על ראש העגלה, ואע"ג דאין דרכה לנייד עדיין עושים כן.

נמצא לפי הירושלמי החידושים של המשנה הולכת לכו"ע.

והיינו שגם הרישא שעושין סוכה על ראש העגלה גם לכו"ע. ונצטרך לפרש דאע"פ דהסוכה עצמה מטלטלת, כיון שהסוכה בנויה בחוץ דירת קבע היא אליבא דר' גמליאל ויוצאים בה.

רק יש להסתפק, היכא דהקרקע הוא תמיד מקום אחר אולי יש לדון, שאין בו דין סוכת קבע, כי הקרקע אינו קבע, ועל זה לא דיברה המשנה כי לר' גמליאל סוכה כזו היא דירת ארעי, ואולי יש לדייק כן מלשון המשנה, העושה סוכתו על ראש העגלה, דדוקא על ראש העגלה הוא דהוי סוכה דיש לו רצפת העגלה אבל על העגלה עצמה, היכא דאין שם קרקע אינו יוצא לרבן גמליאל דכיון דארמתו אחרת בכל פעם אז אינם יוצאים.

אבל לשיטת הבבלי שהמשנה הולכת אליבא דר' עקיבא, שרק סוכת ארעי בעינן, יתכן שכבר יוצאים אפילו היכא דהסוכה עשויה על קרקע עולם, שהקרקע עולם מתחלף בכל מקום ומקום ג"כ, ויוצאים.

ומאידך גיסא כיון שהמשנה הלכת לפי ר' עקיבא יתכן לרבן גמליאל כמו שסובר שאין יוצאים בסוכה על ראש הספינה כן אין יוצאים בסוכה על ראש העגלה.

דכיון דמטלטל, הרי הוי דירת ארעי ואינם יוצאים. והוא אפילו היכא שבנה הסוכה על הקבוע בעגלה, עצם הדבר שמטלטל הוי ליה ארעי ואינם יוצאים בו.

ועי' במ"ב סי' תרכ"ח בשער ציון ס"ק י"א על העושה סוכתו בראש העגלה. כתב הוא ז"ל והנה בפרי מגדים יצא לידון בדבר החדש דדוקא בשעה שעומדת ולא בשעה שהולכת עם הסוסים ושאינו ספינה דאורחיה בהכי אבל הביכורי יעקב השיג עליו ע"ש ודבריו נכונים ע"כ לפי דברינו בהבנת הירושלמי, שבאמת אין חידוש בהמשנה סוכתו בראש הספינה, בא דין ספינה ללמד על העגלה, שגם בזמן שהעגלה מהלכת, הדין הוא שיוצאים בו.

והנה בפירוש דברי הירושלמי "אלא כן אנן קיימין בנתינין באילמין" פי' הפני משה ז"ל בנמל על שפת הים והלכך קתני סתמא "כשירה דלא פליגי בברייתא אלא במפרשת בים, והא קמ"ל התנא במתניי" עכ"ל.

נראה דרצה לומר דהירושלמי לומד שהאניה נמצא בנמל מוקף הרים שאין שם רוחו של ים, ומשום כן מודדים לפי רוחו של יבשה, וכיון שיכולה לעמוד אז ברוח של יבשה לכו"ע יוצאים בו.

והרי הבאנו שהבבלי חולק וסובר שמתני' רק אליבא דר"ע. ונראה דמשום כן כתב רש"י והנהיג הב"ח בדברי הר"ן והוא בגובה הים, רצה לומר דהבבלי דלומד דהמשנה הולך לפי ר"ע סובר שעסקינן שהספינה באמצע גובה הים לאפוקי שאינו בנמל ומשום כן, הוי במחלוקת, אבל אם היה בנמל או ודאי כיון ששם רוח של יבשה מצויה נידון כיבשה, וכשר אליבא דכו"ע.

ועי' באו"ח סי' תר"ל סעיף י' שהעושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם מתגדנדים ברוח מצויה הרי זה פסול. וכתב על זה הב"ח אפילו עומדת בבית שאין שם רוח אינה מחיצה. ועי' בבה"ט שהביא מהלק"ט שמורה פנים להכשיר סוכה שדפנותיה עשוין מסדינין דקים שהיתה הרוח מזויה אותם אלא שהיתה נתונה בחצר מוקף מחיצות גבוהות.

ואולי היה אפשר להביא ראיה לפי איך שהפני משה מפרש הירושלמי שמדובר באניה בנמל. והיינו הרי הספינה עומד בים, מקום שהרוחות נושבות, ואין הוא יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, והוי דומיא דסוכה עם דפנות של סדין, שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואעפ"כ מכיון שמסביב לה יש הרים, הרי היא יכולה לעמוד, ואמרינן שהוא לכו"ע וא"כ גם נפרש שבסוכה שדפנותיה של סדינים, שגם יכולים להכשיר אותה, אם מסביב לה יש קירות.

אמנם יש לדחות דבספינה העומדת בנמל, מכיון שיש הרים סביב לה, תו דיינינן אותה כמקום יבשה, ודי לה אם עומדת ברוח מצויה דיבשה, אע"פ שאינה עומדת ברוח מצויה דים. משא"כ סוכה עם סדינים אפילו ביבשה היא יכולה לעמוד בלי הקירות מסביב, ומשום כן, אין יוצאים בה.

והנה בגמ' אמרו דפליגי היכא דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, דר' עקיבא סבר דסוכה דירת ארעי בעינן. וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה.

לכאורה הדברים צריכים ביאור. למעשה עבשיו הספינה עומדת בים, וסוכה כזו יפול שהרי אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, א"כ איך יש להכשיר סוכה כזו, הרי במציאות אין זה עומד. וראיתי בשפת אמת 'שהק' כעין זה וכתב וז"ל ונראה דלמ"ד דדירת ארעי סגי א"כ הסוכה עראי יותר מדירתו כל השנה.

ומינה נמי דמפרש בים דודאי דירתו כל השנה בים ארעי מפי מיבשה להכי כל דהוי ביבשה דים ארעי אע"ג דע"י הים היא פחותה מארעי לית לן בה, דדירת כל השנה ג"כ פחותה בים מיבשה. ונראה דרצה לפרש דכיון דעל הים הקביעות שלו בים הוא גם ארעי, אז די שהארעי על הים, יהיה אפילו פחות מהארעי של היבשה, ואפילו אם הסוכה אינה יכולה לעמוד ברוחו של ים, ג"כ כשר.

אמנם לפי זה עסקינן בדוקא באדם שהוא מהיורדי הים תמיד כמו המלחים דארעי שלהם הוי ארעי אחר מהארעי של היבשה. אבל מהגמ' שלנו לא משמע כן, שהרי מדובר בר' עקיבא שעשה סוכה בראש הספינה, והוא היה מעולי היבשה, ואצלן החיוב סוכה של ארעי, הוא יותר קבוע מחיוב סוכה על יורדי הים, ומדברי השפת אמת משמע שזה תלוי בהאדם עצמו, אם הוא מיוורדי הים או לא.

לפיכך נראה לבאר ע"פ מה שהמקראי קדש מדויק מדברי הרמב"ם פרק ד' ה"ה ז"ל כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה אינה מחיצה.

ומשמע מלשונו, שאין זה דין ושיעור בארעי, אלא דין בשם מחיצה, דכל שיכולה המחיצה לעמוד ברוח מצויה, הוי שם מחיצה ואיברא המחיצה, היא רק מחיצה ארעית, שהרי אין היא יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה, אבל בשביל סוכה, מחיצה ארעי מספיקה.

ולפי זה, כיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, הרי יש על מחיצה זה שם מחיצה, וא"כ הוי כשר גם בים אע"פ שאינה יכולה לעמוד שם.

לפי זה צדקו דברי המקראי קדש דהיכא דהמחיצות אינן יכולות לעמוד בפני עצמה אע"פ שהם מסובבים בקירות הסוכה פסולה, דסוף סוף אין על אלו מחיצות שם מחיצה, כיון דאינן יכולות לעמוד בפני עצמן.

הרב ישראל ברוכסון

בדין אויר ג' פוסל בסוכה

בתוס' (סוכה יז. ד"ה אילו) כתבו להסתפק כשיש ב' טפחים אויר באמצע ד' טפחים סבך פסול וז"ל: ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סבך פסול ושנים של סבך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק ביניהם לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר, עכ"ל.

ותמהו בזה הגרע"א ועוד אחרונים, דלמה צריך לדון בזה מכח צירוף סבך פסול, הא בכה"ג יש לפסול משום האויר גופיה, דהא מה דמכשרינן באויר עד ג' הוא משום לבוד, וא"כ הרי ממ"ג, דאי אמרינן ביה לבוד הרי יש כאן ד' טפחים סבך פסול, ואי לא אמרינן לבוד, א"כ יש לפסול משום האויר, כיון דאויר בעצמו פוסל הסוכה כל זמן דלא מבטלינן ליה על ידי לבוד.

והנה בפשוטו הוכחתם דהכשר אויר פחות מג' הוא משום לבוד, הוא מהא דלקמן (דף יח.). פליגי אמוראי אי יש לבוד באמצע, ואיתא התם דלמ"ד אין לבוד באמצע, אויר פוסל במשהו. אמנם לכא' נראה להוכיח דאינו כן, ובאמת לא בעינן לדון לבוד כדי להכשיר אויר פחות מג', ומה דאויר פחות מג' אינו פוסל, הוא שיעור בהפלגה דכל פחות מג' ל"ה הפסק כלל וכשר אפי' בלא לבוד [והמעם בזה י"ל, דאף דבעי' דפנות סמוכות לסבך שלזה הרי ודאי צריך שיהיה חיבור ממש בין הדפנות לסבך וממילא בעי' דין לבוד כדי להסמיכו, אבל אין דין שכל הסבך יהיה מחובר לדפנות אלא סגי במה דהוי חלק מהסוכה שיש לה סבך סמוך לדפנות. וכדחזי' מהא דכתבו התוס' (ד"ה אויר) דאויר יותר מג' פוסל רק כשהוא לכל אורך הסוכה אבל בלא"ה כשר, אף שאותו סבך שיש בו אויר אינו סמוך לדופן וע"כ דלא בעי' שיהא כל הסבך סמוך לדופן וסגי במה שהוא חלק מן הסבך].

ונראה להביא הוכחה לזה מהא דבעי בגמ' אמאי לא מצרפינן אויר לסבך פסול להצטרף להיות ד' טפחים הפסק. והשתא קשה דמה נפשך, אי אמרי' לבוד לאויר ע"י הסבך כשר, א"כ מהכ"ת לצרף האויר לסבך פסול, הא ליכא כלל אויר. ואי לא אמרינן לבוד בכה"ג משום דמהכ"ת דנימא לבוד לכשר נימא לבוד לפסול, א"כ אמאי צריך לצירוף הסבך פסול לאויר, והא בכה"ג האויר לחוד פוסל כיון דלא דיינינן ביה דין לבוד.

וע"כ חזי' מכאן דאף אי דיינינן ביה דין לבוד, מ"מ היה שייך לצרף האויר לסבך פסול כדי לאשוויי לד' טפחים הפלגה, דאף דאמרי' לבוד מ"מ יש כאן הפלגת אויר.

וכיון דמבואר דשייך שיפסול אויר אפי' במקום דדיינינן ביה דין לבוד, א"כ בהכרח דשיעורא דג' טפחים אויר פוסל אינו משום דבלא"ה איכא לבוד, אלא הוא מהל' שיעורים דג' טפחים אויר פוסל, וא"כ י"ל גם להיפך דאפי' אי לא אמרי' לבוד מ"מ אינו פוסל בלא הפלגת ג'.

והא דמבואר בגמ' דלמאן דס"ל אין לבוד באמצע אויר פוסל במשהו, י"ל דתלי' הא בהא אבל אי"צ לדון ביה דין לבוד בפועל אלא דמה דאין אויר ג' פוסל הוא משום דכיון דשייך לעשות לבוד ממילא בשיעור זה ל"ח הפלגה אפי' בלא שנעשה לבוד, משא"כ למאן דס"ל דאין לבוד באמצע כיון דהוא מקום שאין דנים בו בדין לבוד, ממילא ס"ל דאויר פוסל במשהו כיון דחשיב הפלגה.

הרב אריה לדרמן

הערות ברין פסל היוצא מן הסוכה ועוד

במרדכי ריש פ"ק דסוכה אות תשל"א כתב, ופרש"י טפח ששינו בדופן שלישי גם צריך צורת הפתח על פני כל הדופן, ולא נראה לראבי"ה פירושו דא"כ לא צריך טפח דבכל מקום מהני צורת הפתח במקום דופן לעניין כלאים וכו' ובכל דבר, כמחיצה, אלמא לא בעינן צורת הפתח כנגד כל הדופן אלא שיהיה בין הקנים העשויים לצוה"פ ד' טפחים כשיעור פתח ומשוך מן הטפח העומד במקצוע פחות מג' דהו"ל מפי מו' טפחים ומשהו שהן שיעור סוכה (צ"ע דהא הוי יותר מח' טפחים). והמתבאר בדבריו א. דצוה"פ הוי דופן לעניין סוכה ובפשוטו ה"ה בב' דפנות השלימות, ב. דהא דבעינן טפח שוחק ולא סגי בצוה"פ כשיעור ז' טפחים הוא כדי שנכשיר בסוכה גדולה כנגד כל הדופן הא' אע"פ שאין הדופן הג' נמשכת עד הסוף אלא עד סוף ז"ט ומשהו, דע"י צוה"פ לא היינו מכשירים השאר מדין פסל, ורק כשיש טפח שוחק הוא שנאמרה ההלכה להכשיר כל הסוכה [ויתכן דגם לדבריו מ"מ הא דבעינן לצוה"פ או אף הטפח שוחק ולכוד אינו אלא מדרבנן ומדא"י סגי בטפח בלבד או עכ"פ טפח שוחק ולכוד בלבד (עי' ב"ח ופמ"ג וביה"ל תר"ל ד"ה ויעשה לה) ועי"ז יתכשר כנגד כל הדופן הא'].

וברא"ש פ"ק דסוכה סוף סי' ל"ד כתב וכיון דהו"ל צוה"פ מדאורייתא סגי לה בהכי דבכל מקום צוה"פ חשיב כמחיצה ול"כ טפח שוחק אלא מדרבנן בעלמא, ע"כ. ולפ"ז מדא"י סגי או בטפח שוחק בלבד (ואולי אף בלא שוחק וכדלעיל) או בצוה"פ בלבד ורבנן החמירו דתרוויהו בעינן ואמנם עי' ברא"ש סי' ו' דנראה דמסכים עם שי' רש"י שצריך צוה"פ עד כנגד סוף הדופן הא', ועי' לשון המור סי' תר"ל שכתב ויעמיד קנה כנגד סוף הכותל וכו', ובשו"ע תר"ל סי' ב' ויעמיד קנה (כנגד הכותל, טור) אמנם במג"א סק"א, - כנגד הכותל היינו כנגד סוף המקצוע השני וכמש"ל בשם הג"מ ור"ן, עכ"ל. ולכא"י כוונתו ע"מ שהביא לעיל בשם הר"ן דבעינן צורת הפתח של ד' והג"מ כתב דבעינן ז"ט כדי הכשר סוכה, ולכא"י המובן בדברי המג"א דהא דצריך כנגד סוף מקצוע השני הוא דווקא בסוכה קמנה דע"י שיהיה הטפח שוחק עם צוה"פ בסה"כ השיעור דופן סוכה של ז' טפחים או קצת יותר, הרי יהיה כנגד המקצוע השני אבל בסוכה גדולה א"צ להאריך הצוה"פ של הדופן הג' עד כנגד סוף הדופן הא', וכן הבין בדבריו הלבושי שרד ובמ"ב סק"ט ושעשה צ"צ אות ב' וג'.

והנה בלבוש הביא בכאן הא דשו"ע סי' תרל"א סעיף ז' שהביא לדין פסל היוצא מן הסוכה (סוכה דף י"מ). דבעשה הדופן השלישית ז' טפחים ואפי' יותר ולא האריך עד כנגד סוף הדופן הא', דמתכשרא כל כנגד הדופן הא' מדין פסל היוצא מהסוכה, ושוב כתב הלבוש דכשעושה דופן

שלישית ע"י טפח שוחק וצוה"פ צריך להאריך צוה"פ עד כל כנגד הדופן הא', והביאו בשעה"צ כאן אות ב' וכתב ע"ז, ולענ"ד צ"ע בזה דהא הוא עצמו סוכר שאם עושה דופן של ז' ממילא מותר בכל הסוכה וכו' וכמש"כ אח"כ בהדיא, וזה נמי כשעושה דופן ע"י לבוד עם צוה"פ ג"כ כה"ג הוא דהא דופן גמור הוא אף לעניין שבת וכן מוכח מהר"ן ע"ש וכ"מ מביאור הגר"א בסי' תרל"א ס"ז, אח"כ מצאתי בפמ"ג בא"א סי' הנ"ל שפקפק ג"כ ע"ד בזה, עכ"ל השעה"צ. והדברים לכאן נפלאים מהי תלונתו על הלבוש דהלא כן הוא שי' הרש"י והרא"ש כמו שהבאנו והמרדכי פליג ע"ז. גם מש"כ השעה"צ למעון דצוה"פ הוי דופן גמורה וא"כ כמו דופן ז"ט שלימה אמרינן דין פסל ה"ה בצוה"פ, לכאן צ"ע דכיוון שכתב הרא"ש דעכ"פ מדרבנן ל"מ צוה"פ בסוכה ליחשב דופן בפנ"ע א"כ עכ"פ מדרבנן אין כאן דין פסל (ואמנם אין זה מוכרח ועי' להלן). וביותר דגם המרדכי דפליג על רש"י שהקשה דאי צריך צוה"פ על פני כולה. מאי בעינן למפח שיחק ומשמע דאי אינה ע"פ כולה שפיר בעינן למפח שוחק כי היכי דתתכשר כולה ומשא"כ אי עשה ז"ט צוה"פ בלא טפח עומד ל"ה כאן דין פסל ואע"פ דצוה"פ לדידיה דופן גמורה וכ"ז לכאן דלא כהשעה"צ וצ"ע.

ובחזו"א או"ח סי' ע"ה סק"ח כתב, ויש לעיין כיון שהוכשר ז' טפחים שהוא שיעור סוכה ליהוי אידך כפסל היוצא וכדקאמר י"ט א – ומשמע דווקא באיכא ז' טפחים עומד הוא דמכשירנן פסל היוצא (ור"ל ולא כשהוכשר ע"י טפח שוחק וצוה"פ), [ולדבריו היה אפ"ל דבהלכתא דשלישית אפי' טפח לא נאמר אלא להכשיר כאילו יש כאן מחיצה ז"ט אך לא יותר מזה דליותר משיעור דופן בעינן לדינא דפסל היוצא וזה אינו אלא בז"ט עומד] וכן מבואר בדברי הרא"ש סי' ל"ה וכו'. עיי"ש בהמשך דבריו וצריך לי באור.

והנה במש"כ החזו"א דהלכתא דפסל נאמרה בדופן של ז' עומד, לולי דברי קדשו היה קצת נראה דמתבאר איפכא בדעת הרא"ש דעי' רא"ש סי' ל"ה (וסי' ג') שכתב וז"ל, ומיירי בשעשה ב' מחיצות של הצדדין ארוכות אע"פ שהיה לו די בז' טפחים בא' מהן, זה מוכיח שרוצה לעשות כל הסוכה בדפנות ארוכות ודופן הא' הנמשכת עם הפסל לאן מן הסוכה היא אלא בפני עצמה קאי ונמצא שאין לו אלא דופן א' ואפ"ה נידון כסוכה. ועיי"ש בקרבן נתנאל אות ז' שכתב, רצונו בזה שלא תקשי לך מאי ס"ד למפסל, הא יש לה ג' דפנות כשירות דלא גרע מב' כהלכתא ושלישית אפי' טפח, לזה קאמר וכו'. ועי' שו"ע תרל"א סעיף ז' וכן הקנים וכו' אע"פ שעשה דופן על הצדדים יותר מז' והו"ל למימר הרי גילה דעתו וכו', אפ"ה כשירה. ועיי"ש מג"א סק"ד וז"ל סקי ה', ולכאן המתבאר דמדין שלישית אפי' טפח יש כבר להכשיר כל אורך הסוכה שכנגד הדופן הא'. וביותר עי' בר"ן שם וט' שכתב, ורבה ור' יוסף מוקמי לה בקנים היוצאים לפני הסוכה כלומר ברוח רביעית הפתוח ומשכא ואולא חד דופן בהדיהו ואפ"ה כשירה דמן הסוכה היא, והו"ל בשתיים כהלכתא ושלישית אפי' טפח, דאע"ג דלא ממשכא באידך כשרה, ע"כ. הרי להדיא דמפרש לדין פסל

דחא הוא עם דין שלישית ואפי' טפח. וע"כ דא"צ לדין פסל היוצא, דופן ז' גמורה. (והר"ן ל"ה קשיא ליה קו' הרא"ש דפשיטא עד שיצטרך להעמיד היכא דגלי דעתיה כמ"ש הרא"ש).

וא"כ יש לנו לבאר למה ס"ל לרש"י והרא"ש וכן בלבוש דבעינן צוה"פ לפי כל הסוכה. ומה שהיה אפ"ל בזה, דאה"נ מדינא דאו' סגי בטפח גרידא או טפח שוחק ולבוד, ושוב מתכשר הכל, אך אחר שהחמירו חכמים דבעינן נמי צוה"פ הגה בכלל חומרתן הוא דהיכא דאין דופן שלימה אלא טפח ומשהו דבעינן היכר מחיצה עד סוף המקום שבא להכשיר ולהדעה החולקת דא"צ צוה"פ עד הסוף י"ל דכל חומרת חכמים היא שלא להחשיב דופן שלימה של ז' טפחים ע"י טפח שוחק עד שיהא שם גם צוה"פ אך כשיש צוה"פ עד סוף ז' שוב הדר לדין דאו' ומתכשר מדינא דשלישית אפי' טפח כנגד כל הדופן. (ולזה סגי להו בצוה"פ הגם דמדרבנן אין צוה"פ דופן לסוכה כמ"ש הרא"ש) ולא סגי להו בזה שיהיה צוה"פ עד סוף שיעור מחיצה, ומשא"כ היכא שיש לצד הג' דופן גמורה של ז' טפחים א"כ נשאר דין התורה של שלישית אפי' טפח להכשיר הכל, ואחר כ"ז יתכן דכ"ז בכלל כוונת החזו"א שאין דין פסל אלא בו' עומד ואין כוונתו מדאו' אלא כנ"ל וצ"ע.

ובר"ן (עמ' 4 מדפי הרי"ף) הביא דברי רש"י דבעינן צוה"פ על כל הרוח השלישית וכתב ע"ז, ומדבריו נ"ל שאין צוה"פ מתיר בשתי דפנות של סוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאיים כדאיתא פ"ק דעירובין, שאם אי אתה אומר כן להאי לישנא קמא דרבא מאי קולא דדופן שלישית דאמרין בה אפי' טפח, כיון שיש בה צוה"פ ע"פ כולה אפי' אפי' בשתי דפנות הוא מתיר וכו' אלא ודאי אין צוה"פ מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה אלא בדופן שלישית בלבד דמחמירין בהא בסוכה משבת וכו'. והנה במש"כ הר"ן דאין מתיר אלא בדופן שלישית בלבד וצ"ע כוונתו, דאי ר"ל שכמו שהקילה ההלכה בשלישית אפי' טפח ה"ה דמהני לי' צוה"פ בלבד א"כ כיון דאזיל כאן לשיטת רש"י דבעינן צוה"פ ע"פ כולה אכתי תקשה אמאי צריך כלל לטפח שוחק ולבוד לל"ב דרבא, יעשה הכל בצוה"פ והרי זה דופן גמורה דדופן הג', וע"כ דלא מתכשר בלאו האי טפח שוחק ומשום דגם בדופן הג' ל"מ צוה"פ בלבד מדאו', או מדרבנן (כמ"ש הרא"ש סי' ל"ד).

והנה במש"כ הר"ן דאין צוה"פ מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה, בפשוטו היה נראה דר"ל דהגם דצוה"פ הוי דופן ומחיצה לשאר דיני התורה, לדופן סוכה ל"מ, והא דבעי בדופן שלישית מלבד הטפח שוחק ולבוד, גם צוה"פ, עכ"פ להשלים לשיעור דופן ז', היינו כמ"ש הב"ח דאינו אלא מדרבנן כמ"ש האחרונים דמדאו' שלישית אפי' טפח. ובהמשך דבריו כתב הר"ן וז"ל ולפ"ז צריך לזהר שלא יהא בכל קרנות הסוכה פתחים דכיון דבעינן שתי דפנות דעירבן, ובסוכה העשויה כמבוי נמי ע"י פס ד' איכא ב' דפנות דעירבן וכבר כתבנו דאין צוה"פ מועיל לסוכה משום דופן וכו' ונמצא כשיש פתחים בד' דפנותיה ליכא ב' דפנות דעירבן.

והנה בגמ' סוכה ז'. דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג"מ, עיי"ש רש"י. ולהלן ט"ז ב' אמר ר' אמי פס ד' ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקים לה בפחות משלשה

מפחים סמוך לדופן וכו', ושם תוד"ה מהו דתימא, ותימא למה לי פס ד' יעשה פס ד' מפחים ומשהו וכו' דאפי' עשה כל דפנות הסוכה קנה קנה בפחות מג' כשירה כדתינא לעיל וכו' וי"ל משום דאמרינן סוף פ"ק דעירובין דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה.

והנה נתחבמו כל המפרשים איך נתיישב הא דרף ז' דמתכשר בקנים פחות מג"ט דהא התם נמי הוי מחיצה של שתי, עיי"ש מהרש"א ומהר"ם, ובמג"א בפתחה לס' תר"ל, ועוד, ובפשיטות נראה דהתוס' שדימה להסוגיא בעירובין אינו אלא פסול דרבנן דהא בשיירא הקילו, וכ"כ הפמ"ג שם.

אמנם עי' חזו"א או"ח סי' ע"ה שהאריך הרבה בפרטי הלכות דפנות הסוכה. וכתב שם לייסד ועפ"י הר"ן כאן. דבסוכה לעולם בעינן ד' דפנות דעריבין וזה א"א לא ע"י קנים בפחות מג"ט (אא"כ יהיה שם ד"ט עומד דהוא שיעור מחיצה בכ"מ וע"י לבור ישרים לז"ט דופן סוכה) ולא ע"י עומד מרובה עה"פ ואף לא ע"י צוה"פ אלא ע"י מחיצה שיש בה ד' עומד, אמנם אחר שיש ב' דפנות דעריבין שוב יכול להאריך דופן הסוכה ע"י כל הנך הלכות והיינו הא דדופן סוכה כדופן שבת בהנך קנים הם מאריכים הסוכה מעבר לשיעור ז"מ, ולזה מהני גם עומ"ד וגם צוה"פ, וכל זה בכלל מש"כ הר"ן שצריך לזהר שלא יהא פתחים בקרנות והיינו בקרנות דוקא דבמקום העריבין למ' צוה"פ לעשות עיקר שיעור סוכה, ולדבריו הוא דין דאו', ובשי' החזו"א יש קולא וחומרא דמחד לדבריו אף בסוכה של ד' דפנות לא מתכשר בלא עריבין ע"י פס ד' וכנ"ל ומאידך היכא כנ"ל ובא להאריך הוא אף בסוכה של ג' דפנות וכ"ז דלא כמג"א.

אמנם לזה צ"ל דאין כונת הר"ן רק לעניין הב' דעריבין דאל"ה כיון שיש ב' דעריבין בלא צוה"פ א"כ בדופן ג' תהני צוה"פ ע"פ כולה גם בלא טפח שוחק, וע"כ דכדי ליצור שיעור סוכה בסיסי ל"מ צוה"פ (ורק להוסיף לו וכמש"כ החזו"א), ורק כונת הר"ן דאפי' יהיה שיעור ז"מ בכ"א מהב' דפנות ורק במקום חיבורן יהיה בצוה"פ, לא יהני זה הגם שיש כאן שיעור ז"ט דופן בלא צוה"פ. כיון דהעריבין הוא מיסוד הכשר הסוכה אין יכול להיות זה ע"י דופן דצוה"פ (הרב א.ש.) ודו"ק.

ואמנם יל"ע אם בדופן הג' יעשה הצוה"פ סמוך לדופן הב' והטפח שוחק יעשה בהמשך או עכ"פ יעשה שם פס ד', האם יתכשר בזה, דמחד נמצא דהצוה"פ הוא המחבר בין הדופן ד' להדופן השלימה, ומהני לעיקר הכשר סוכה (וביותר לשי' הרא"ש דצוה"פ הוי דופן מה"ת, וצ"ע), ומאידך משמעות הר"ן דרק ב' הדפנות הוא דבעינן עריבין בלא צוה"פ, וכן ממש"כ שלא יעשה בכל ד' רוחותיה צוה"פ, ועדיין צ"ע בכ"ז.

הרב יהושע הלר

סדר הד' מינים ריש פרק לולב הגזול

א. סוכה פ"ג משנה א', לולב הגזול והיבש פסול וכו'. עיי"ש דנקט התנא בתחילת הפרק לדיני ופסולי לולב. ובמשנה ב' שם נקט התנא כעיי"ז לגבי הדם ובמשנה ג' שם נקט כעיי"ז לגבי ערבה ורק לאחר מכן במשנה ה' נקט דיני ופסולי אתרוג.

ב. וצ"ב דבקרא איתא 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל' הרי דאיתא בקרא מקודם פרי עץ הדר דהוא אתרוג ורק לאחר מכן לולב הדם וערבה וא"כ הסדר במתני' הוא להיפך ממה דאיתא בקרא.

ג. והנה ברש"י סוכה כט: בתחילת המשנה כתב וז"ל, לולב, כף של תמרים והדר תני הדם וערבה באפי נפשיהו עכ"ל. וצ"ב מה השייכות בין מה דביאר בתחילה דלולב הוא כף של תמרים למה דביאר לאחר מכן דהדם וערבה תני לקמן בפני עצמן.

ד. ובכפות תמרים כתב לבאר דרש"י היה קשה לו קושייתנו דלעיל אמאי לא פתחה המשנה בדין אתרוג דקודם בקרא. והיה מקום לומר דכוונת התנא 'לולב' היינו לכל ארבעת המינים דמיתקרי על שם הלולב. וכדמצינו שמברכים 'על נטילת לולב' על כל המינים יחד, וכן מצינו בהמשך המשניות שקוראים לכל המינים יחד 'לולב'.

וכתב רש"י דלולב דמתני' היינו הלולב בלבד דהוא כף של תמרים, דאי אפשר לפרש דלולב דמתני' היינו כל ארבעת המינים יחד שהרי במשניות שלאחר מכן מבארים בנפרד דין הדם וערבה. ה. ואכתי צ"ב אמאי לא הזכיר רש"י גם להא דתנן לקמן גם לאתרוג באנפי נפשיה והזכיר רק להא דהדר תני הדם וערבה באפי נפשיהו. ועוד דהדרא קושיא לדוכתא אמאי הקדים התנא לולב הדם וערבה לאתרוג ולא נקט כסדר הקרא.

ו. וי"ל דהנה מבואר בשו"ע סי' תרנ"א סעיף ב' דנוטל ביד ימין החשובה את האגודה של הלולב הדם וערבה, וביד שמאל הפחות חשובה את האתרוג, כיון שאלו שלש מצוות והאתרוג מצוה אחת. ומעתה י"ל דנקט התנא כסדר הנטילה.

ולפי"ז יש לישב דקדוק דברי רש"י דהזכיר רק להא דהדר תני הדם וערבה באפי נפשיהו ולא הזכיר גם להא דתני גם אתרוג באפי נפשיה. דאמנם הא פשיטא דבסדר הנטילה, לולב הדם וערבה שהם בימין קודמים לאתרוג, ומשו"ה נקט להו מקמי אתרוג שהוא בשמאל. אולם היה מקום לבאר דמה דאיתא במתני' 'לולב' הכוונה לכל האי אגודה דלולב הדם וערבה וכלפי זה כתב רש"י דכיון דהדר תני הדם וערבה באפי נפשיהו, ע"כ דא"א לפרש כן ובעינן לפרש דמה דאיתא במתני' 'לולב', היינו כף של תמרים לחודא.

ז. ומעתה לפי"ז יש לבאר עוד דהנה לאחר דנקט התנא דיני ופסולי לולב הדם וערבה במשניות א' - ג' ומקמי דנקט התנא במשנה ה' לדיני ופסולי אתרוג, איתא במשנה ד' לפלוגתא לגבי המנין דבעינן בכל אחד מהד' מינים. דתנן, רבי ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום רבי טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים. ר"ע אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדם אחד וערבה אחת. ע"כ.

והדברים צ"ב דאמאי הפסיק בהנהו דיני מנין הד' מינים. דהו"ל קודם לשנות דיני ופסולי אתרוג כהמשך לדיני ופסולי לולב הדם וערבה ורק לאחר מכן לשנות הפלוגתא לגבי מנין הד' מינים. ח. ולפמש"נ אתיא שפיר דכיון דהתנא נקט לדיני הלולב הדם וערבה בתורת אגודת הלולב נקט לדיני מנין הד' מינים לומר אופן האגודה של הלולב.

ט. ומעתה יש לבאר בזה עוד, דמה דנקט התנא באופן כזה ע"פ סדר הנטילה הוא מחמת שהפסולים שנשנו במשנתנו אינם רק בעצם החפצא של הארבעה מינים, אלא ישנם גם פסולים מחמת מעשה הנטילה.

דהנה איתא במשנה א', לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר. ובגמ' לב: איתא שיעור הדם וערבה שלשה ולולב ארבעה כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח. ורבי פרנך אמר רבי יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח. תנן לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר. אימא וכדי לנענע בו כשר מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. וכתב שם רש"י וז"ל, אימא וכדי לנענע, ומה שיוצא למעלה מן האגד הוא המנענע עכ"ל. וחזינן דשיעור לולב ארבעה טפחים הוא מחמת המעשה נענוע ואינו מחמת עצם החפצא דלולב.

י. והנה הרמב"ם ריש הל' לולב פ"ז ה"א כתב וז"ל, כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל וכו' והוא הנקרא לולב עכ"ל. ובהל' ב' כתב וז"ל, פרי עץ הדר האמור בתורה הוא אתרוג וענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס וכו' עכ"ל. ובהל' ג' כתב וז"ל ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל וכו' עכ"ל. הרי דלגבי ביאור המינים דאיתא בקרא נקט מתחילה ללולב ואח"כ לאתרוג ואח"כ להדס וערבה. הרי דהקדים הלולב לאתרוג למרות שבקרא האתרוג קודם ללולב, ואח"כ נקט כסדר הקרא. ובפשוטו מה דהקדים הלולב הוא מחמת מה דכתב לקמיה בהל' ה' שם וז"ל, ארבעה מינים אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה וכולן נקראים מצות לולב עכ"ל. והיינו דכיון דכולן נקראים ע"ש הלולב נקט מתחילה לביאור מין הלולב ואח"כ נקט לסדר הקרא (וכן הוא שם ההלכה ברמב"ם, 'הל' לולב').

יא. והנה לאחר מכן בכל פרק ז' נקט הרמב"ם להלכות בענין מעשה הנטילה של ד' מינים (ועי"ש ה"ז דנקט גם להלכה דמנין הד' מינים ובה"ח נקט להלכה דשיעור הד' מינים וכמש"נ דהנהו הלכות הם מדין מעשה הנטילה). ובפרק ח' ה"א כתב הרמב"ם וז"ל ארבעת מינין האלו שהן

לולב והדם וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב וכו' עכ"ל הרי דלגבי פסולי הד' מינים נקט כסדר המשנה, לולב הדם וערבה ואח"כ אתרוג.

יב. ומבואר מדברי הרמב"ם אלו דהסדר דלולב הדם ערבה ואתרוג דנקט התנא אינו משום דין הנמילה שהרי לדיני הנמילה נקט בפרק ז' דמנה הד' מינים לפי סדר הקרא (מלבד הלולב מחמת שכולם נקראים ע"ש הלולב וכמש"נ). וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי נקט התנא לגבי פסולי הד' מינים בסדר זה ודלא בסדר הקרא. וכן מתחזקת השאלה לשיטת הרמב"ם דשינה הוא עצמו בפרק ח' בסדר הד' מינים לגבי דיני הפסול שלהם לנקוט להאתרוג לבסוף, ממה דנקט בפרק ז' להסדר לפי מה דאיתא בקרא דאתרוג קודם.

יג. ונראה לומר דע"ש עוד בפ"ח ה"א דנקט מתחילה בכל אלו הד' מינים לולב הדם ערבה ואתרוג, לפסול יבש גזול או גנוב של אשרה ועיר הנידחת פסול וכמוש כשר. ולאחר מכן נקט בהלכה ב' לדין אתרוג של ערלה ותרומה טמאה ושל מבל דפסול.

והנה הנהו פסולין המיוחדים באתרוג היינו משום דהוא פרי ומעתה י"ל דס"ל להרמב"ם דמשו"ה נקט התנא לדיני ופסולי ד' מינים בזה הסדר מחמת שהאתרוג י"ש בו דיני פסול נוספים מחמת שהוא פרי ונקט באופן שיכול לשנות קודם לכן הפסולים שיש בכל הד' מינים ואח"כ האתרוג דאית ביה דינים נוספים¹.

¹ ועיי"ש עוד ברמב"ם פ"ח ה"ג דנקט פסולי לולב המיוחדים מחמת צורתו, נקטם נסדק עקום נפרדו ונפרצו עליו נחלקה התיומת וכו'. ובהלכה ה' נקט לפסולי הדם המיוחדים מחמת צורתו, היכא דלא נשתיירו שלש עלין וענביו מרובות מעליו. ובהלכה ו' נקט לגבי ערבה הפסול דנפרצו עליה. ורק לאחר מכן בהלכה ז' נקט לפסולי אתרוג המיוחדים מחמת צורתו, ניקב ניטל דדו או עוקצו עלתה חזוית וכו'. והיינו דלגבי שאר הפסולין דצורת הד' מינין דבכל מין איתא להפסולים שלו, נקט בהסדר דהאתרוג לבסוף, אגב רישא דהפרק דלגבי פסולי אתרוג הוקבע לנקוט להאתרוג לבסוף.

הרב אריה הימלפרב

מצוות לולב במקדש

(א) איתא במשנה בסוכה דף מ"א. "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד", ופרש"י "במקדש שבעה - כדררשינן בתורת כהנים מושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים ולא בגבולין שבעה ימים" ומבואר בדברי רש"י דהמקור לדין לולב במקדש שבעה הוא מקרא ד"ושמחתם שבעת ימים", ועיין ברמב"ם בפ"ז מסוכה ה"ג שכתב "מצות לולב להנצל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר "ולקחתם לכם ביום הראשון", ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", ולכאורה נראה מדברי הרמב"ם דחילק המצוה לשני חלקים, יש מצוה של "ושמחתם שבעת ימים", וזה רק במקדש, ויש עוד מצוה של "ולקחתם", ומצוה זו של הלקיחה אינה נוהגת אלא יום אחד בלבד, ומדרבנן תיקנו לקחת שבעה ימים בגבולין משום זכר למקדש.

(ב) והנה בגמ' בדף כ"ט: איתא "קא פסיק ותני לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני, בשלמא יבש הדר בעינן וליכא, אלא גזול בשלמא יום טוב ראשון דכתיב "לכם" משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא", ומבואר בדברי הגמ' דיש חילוק בין פסול הדר לבין פסול גזול, וברש"י כתב "לא שנא ביום טוב ראשון - דחויביה מדאורייתא, לא שנא ביום טוב שני - דליתיה בגמילות לולב אלא מדרבנן", ומבואר בדבריו דכל החילוק הוא רק בין ימים שחויבו מדאורייתא או דחויבו הוא מדרבנן, דבהדר יש סברא לפסול אפי' מדרבנן, אבל בגזול לא, ולפי"ז במקדש שחויבו הוא מדאורייתא כל שבעה ימים יהא פסול גזול כל שבעת הימים, אמנם יעויין בריטב"א שם שכתב "וכל שאינו הדר פסול מן התורה, ופסולו נוהג בזמן שמצותן מן התורה דהיינו בגבולין יום ראשון ובמקדש שבעה, דאכלהו ד' מינין כתיב ושמחתם לומר לשמוח לפני ה' בכל ארבעה מינין כמו שכתובין, ומטעם זה פסלו לולב היבש ונקטם ראשו ונסדק ונפרצו עליו וכיוצא בהם בארבעת המינין, ואין פסולין בזמן הזה אלא ביום ראשון שהוא מן התורה, והא דאמרינן דלא בעינן לכם משלכם אפילו במקדש אלא יום ראשון כראיתא בגמרא, לאו משום דקרא דכתיב לכם נדרש לפניו דהיינו ביום הראשון ולא לאחריו, דהא ולקחתם שהוא לפניו דדרשינן מיניה לקיחה תמה, ולקיחה לכל אחד ואחד, והוא נוהג בכל הימים (שהם) [שהרי] ארבעת מינין שבלולב מעכבין זה את זה כל שבעה במקדש ובזמן הזה מדבריהם, אלא [לפי] שמצות לכם אינו חומר בגופן של ארבעת מינין, אלא שהחמיר הכתוב ביום הראשון כמו שהחמיר בציצית ובסוכה דכתיב ועשו להם משלהם תעשה לך משלך, לא למדו ממנו לשאר ימים, שהרי היום הראשון חמור משאר ימים שהוא נוהג בגבולין מן התורה, ולפיכך אין לנו להחמיר בענין זה שאמר לכם ביום הראשון שיהא נוהג בשאר ימים כמו ביום הראשון, אבל כל שפסולו מפני שאינו הדר נוהג בכולם מן

התורה בימים של תורה", ומבואר בדבריו דחילק בין הפסולים דכל שהפסול הוא בגופן של המינים כגון הדר בזה הפסול הוא בכל השבעה מדאורייתא ולכן במקדש דחיבו הוא כל שבעת הימים, גם הפסול יהא כל שבעת הימים, אבל בפסול של גזול שאין זה פסול בגופן של המינים אלא פסול חיצוני של "לכם" אין פסול זה גם במקדש אלא ביום הראשון, ומשום שיום הראשון יותר חמור משאר הימים שהרי הוא נוהג בגבולין, והעולה דנחלקו רש"י והריטב"א בדיון גזול בשאר הימים במקדש דלשיטת רש"י כיון דבמקדש הוי חיוב של שבעת ימים מדאורייתא ממילא גם הפסול של גזול יהא שבעת ימים, אבל לשיטת הריטב"א כיון דאין זה פסול בגופן של מינים אין פסול אלא ביום הראשון ולא בשאר ימים.

ג) והנה האחרונים כתבו לחדש דשני המצוות של גבולין ומקדש הויין תרי מצוות חלוקות, דבמקדש הוי דינא של "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים" והוי דין שמחה, וצורת השמחה היא ע"י נטילת הד' מינים, משא"כ בגבולין אין זה דין שמחה אלא זה דין נטילה בעלמא של ד' מינים, ועיין בפ' הגרי"פ על סהמ"צ לרס"ג במצוה נ"ב שתלה נידון זה במחלוקת הראשונים הנ"ל דלשיטת הריטב"א וכן היא שיטת הרמב"ן והר"ן ביאור הדבר שהדין של ולקחתם קאי בין על מקדש ובין על גבולין, אלא שבמקדש יש דין להמשיך המצוה עד תשלום השבעה ימים אבל גדר המצוה הוא אחד, משא"כ לשיטת רש"י ותוס' דבמקדש הפסול של גזול נוהג שבעה ימים א"כ הוי שני גדרים מצוה של שמחה במקדש ושל לקיחה בגבולין, ממילא היכא שנוטל ביום הראשון בגבולין עדיין לא קיים את המצוה של שמחה במקדש, אבל לשיטת הרמב"ן והריטב"א דהוי חד אמצוה אי"צ לחזור וליטול במקדש, ועיין בעמק ברכה במצוות לולב סק"א שכתב לחדש דמי שנטל בגבולין ביום הראשון אי"צ לחזור וליטול גם במקדש כיון דהמצוה במקדש אינה ביום הראשון אלא רק בשאר ימי החג, ודייק כן מדברי הרמב"ם שכתב "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג כלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון', ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', ומשמע ליה דבמקדש אין חיוב נטילה רק בשאר ימי החג ולא ביום הראשון.

אמנם לכאורה נראה דבדברי הרמב"ם ליכא למימר דהוי שני מצוות, שהרי בסהמ"צ במצוה קס"ט כתב "והמצוה הקס"ט היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני י"י שבעת ימים, והוא אמרו ית' 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק שלישי ורביעי מסוכה. ושם התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש, אולם בשאר הארצות יום ראשון לבד הוא שחייבין בה מן התורה", ומבואר בדבריו דנקט לשני הדברים במצוה אחת, וכן מבואר בלשוננו שכתב "שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני י"י שבעת ימים", הרי שכלל את שני החלקים גם את הנטילה וגם את השמחה בחדא מצוה, ועיין גם בדבריו בריש השרש הי"א שכתב שם דאין למנות את חלקי המצווה לכמה מצוות וכתב " השרש האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי

המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת: פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים. כמו מצות לולב (ע' קסט) שהיא ארבעה מינים. הנה לא נאמר כי פרי עץ הדר מצוה בפני עצמה וכפות תמרים מצוה בפני עצמה וענף עץ עבות מצוה בפני עצמה וערבי נחל מצוה בפני עצמה. לפי שאלו כלם הם חלקי המצוה. כי הוא צוה לקבצם ואחר קבוצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביד ביום הידוע וכו' כמו מה שצונו (אמור כג) שנישמה לפני י"י היום הראשון מסוכות ומבואר שהשמחה ההיא תהיה בלקיחת כך וכך", ומבואר דהדין של שמחה ונטילה אינם שני מצוות חלוקות אלא שניהם הם חלקי המצווה שנאמר ליטול ד' מינים ולשמוח איתם שבעת ימים במקדש.

הרב ישי זאב רדליך

נמילת לולב עם טבעת

מח' הרמ"א והגר"א

בשור"ע סי' תרנ"א ס"ק ז' בהגה"ה שאם נמל לולב כשטבעת בידו הרי זה לא חוצץ ויצא יד"ח. אמנם בביאור הגר"א שם כתב דזה שיטת הר"ן [סוכה לו.]. אבל התוס' חולק וס"ל שגם בכה"ג דהוי רק על מיעוטו הוי חציצה וכמו בבגדי כהונה דגם מיעוט חוצץ כגון נימה אחת חוצצת במקום בגדים ולא יצא ידי חובת נמילת לולב. וכן הוא במ"ב ס"ק ל"ו: דכמה אחרונים כתבו דאף מדינא יש הקפדה על טבעת משום חציצה ויחזור ויטלנו - שעה"צ בשם הב"ח, הט"ז והגר"א.

הרי שלמד הגאון שהתוס' חולקים על שיטת הר"ן וס"ל דכל דבר ואפי' מיעוט הוי חציצה בלולב וכמו בבגדי כהונה ודלא כשיטת הר"ן דס"ל "דלאו מדין חציצה אתינן עלה" [ז"ל] אלא מדין לקיחה דכל שיש חציצה הוי חסרון רק במעשה הלקיחה.

וקשה על הגאון בתרתי: א. מה שייך כלל לדמות חציצה של בגדי כהונה דהוי חציצה בעצם מדין גזה"כ [על בשרו] לחציצה של לולב שלא נאמר שם פסוק שיהיה על בשרו אלא רק דין של מעשה נמילה וזה הרי מתקיים בכל מקרה אם נוטל הלולב בידו ואפי' אם יש חציצה בין ידו לבין הלולב ומאי פסקא לדמות. ב. הרי גמ' מפורשת לפנינו [סוכה לו.]. שגם לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ואין חסרון של חציצה בלולב.

ולענ"ד נראה לומר פשט במח' התוס' והר"ן שבאמת לא נפלגו כלל בעיקר הסברא שבולב לא שייך דין חציצה בעצם וזה מפני שלא התחדש בפסוק דין חציצה כבטבילה [ורחץ בשרו במים] או בגדי כהונה, ובודאי שגם להתוס' ניחא שכל הדין חציצה הוא רק לעשות שלא יהיה כאן מעשה לקיחה של העושה, ורק נפלגו בגדר הדבר.

להר"ן החסרון מצד מעשה הגברא שכשיש חציצה נחשב שנוטל הסודר ולא הלולב וממילא נחשב שלא הוא הנוטל כאן את הלולב. ולכן במקום שעושה כן מפני הכבוד הרי שנחשב מעשה אחד עם הלולב כיון שנעשה מפני כבוד הלולב, שאין כאן מעשה נמילת סודר כלל אלא לצורך כבוד הלולב. אבל התוס' למד שאחרי שיש כאן חציצה הרי שמדין החציצה נחשב שחסר כאן הנמילה עצמה מצד הלולב, שלא נחשב נוטל את הלולב כיון שלא נוגע בו ולכן לא יצא יד"ח.

אמנם הגאון שהביא ראיה מבגדים צ"ל שכל ראייתו היא רק לומר שכמו שבבגדים התחדש דין חציצה בעצם הגם שזהו רק על מיעוטו אבל עכ"ז התחדש שיש דין חציצה, כמו"כ גם בלולב

התחדש שיש דין חציצה ואפי' במיעוטו. ואחרי שיש דין חציצה אז חוזר להיות הדין רק שמפריע למעשה נטילה להיות מעשה שלו כיון שנעשה עם חציצה.

*

היה מקום לשאול למה גם בבגדים יש דין חציצה במיעוטו הרי במבילה ושאר דברים קי"ל שמיעוט שאינו מקפיד לא הוי חציצה ולמה בבגדים כן. ואולי אפשר לומר פשט שבבגדים זה דין מצד הבגדים שצריכים להיות לבושים על הגברא בשעת עבודה וזהו דין מצד העבודה שצריכה להיות נעשית בבגדים ולא שייך כאן לדון מצד המקפיד של הגברא, אמנם כאן נראה קצת אחרת כיון שכל זה לא שייך אצל לולב ומה מביא הגאון ראייה משם.

ואפשר כלך לדרך זו לומר שבבגדים זהו דין שכיון שצריך שיהיה לבוש בגדים על כל בשרו [דוקא על כל בשרו] אז גם במיעוטו יש כאן חסרון, שכיון שאין לבוש בגדים במקום המסוים הזה, לא מתקיים כאן הדין של כל בשרו ולכן חסר כאן במעשה לבישה. וזהו שלומדים גם ללולב, שכיון שבסופו של דבר המעשה לקיחת לולב נעשה כאן עם חציצה, אז הגם שהחציצה היא רק מיעוטו וברובו אינו חוצץ כלל, אבל למעשה המעשה נעשה עם חציצה, ומעשה שנעשה עם חציצה יש בו דין שלא נחשב מעשה לקיחה ידיה לגמרי וזה כבר מספיק לעשות שלא נחשב שהוא הנוטל כאן את הלולב. ואולי זהו שהביא הגאון מבגדים ללמוד שגם בלולב יהיה הדין הזה של מעשה עם חציצה לא נחשב מעשה ידיה לגמרי ולא יצא יד"ח.

הגם שבבגדים הוא משום גזה"כ של "על כל בשרו" אבל עכ"פ הרי זה רק מיעוט שאינו מקפיד ולמה יהיה חסרון בלבישה, אלא שעכ"פ חזינן שהתחדש שם הגדר שמעשה עם חציצה חסר במעשה ידיה לגמרי וזהו שלומדים ללולב.

הרב יצחק פזריני

בענין עובר לעשיתן בלולב

הנה קי"ל בכמה מקומות בש"ס דכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשיתן, ובתוס' בסוכה (דף למ. ד"ה עובר) דנו גבי ד' מינים מתי לברך עליהן כדי שיהא עובר לעשיתן, דהרי קי"ל (בסוכה מב. ובפסחים ז:): דמאגביה נפק ביה א"כ יש בעיה מתי יברך עליהן, דהיה פשוט לתוס' דקודם שמגביה את הלולב בעוד שהלולב מונח בכלי א"א לברך, דהוי עובר דעובר כיון שאינו בידו, וכ' ג' אפשריות א. שיברך אחר שנוטל את הלולב לפני שיטול את האתרוג דכיון שמעכבים זה את זה חשיב עובר לעשיתן. ב. שיטול את אחד מהן הפוך שבכה"ג אינו יוצא כיון דלא הוה דרך גדילתן ויברך קודם שיהפוך. ג. שיכון שלא לצאת בו עד אחר הברכה.

ואח"כ כ' תוס' דיכול לברך אף אחר שהגביה ויצא והוכיחו כן מגמ' בפסחים (דף ז:): דפליג התם אמוראי אם לשון "על ביעור חמץ" משמע רק על העבר או משמע גם על העתיד ואמרי' בגמ' מיתיבי העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מוכח ד"על" להבא משמע ומתרתא הגמ' שאני התם דבעידנא דאגביה נפק ביה אי הכי לצאת בו יצא בו מיבעי ליה אין הכי נמי ומוכח מזה דאפשר לברך אף אחרי שכבר יצא ידי חובה

והדבר צ"ב אמאי יכול לברך אף אחר שיצא הרי לא הוה עובר לעשיתן.

בתוס' (בסוכה שם ובפסחים שם) כ' דכיון דעדיין לא נגמר המצוה שהרי עדיין לא נענע חשיב עובר לעשיתן, ועוד משום דאמרי' (בדף מא:): שמנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, ועל אף שדברים אלו אין מעכבים ומדאגביה נפק ביה. ובאמת שדבר זה צ"ב אמאי אחר שכבר יצא את עיקר המצוה חשיב עובר לעשיתן.

ולכאו' היה נראה לכאור בהקדם מה שכ' בחידושי הגרי"ז בריש ערכין (ב:): גבי מה דתנן (בסוכה מב.) קמן היודע לנענע אביו חייב בלולב דמוכח מזה דמצות הניענועים אינה מצוה בפנ"ע אלא הוה מדרבנן חלק ממצות לולב, ומדרבנן לא די בכך שהגביה אלא צריך גם לנענע עכ"ד הגרי"ז ומעתה י"ל דכיון דמדרבנן הוה מצוה אחת ארוכה אפשר לברך אף אחר שכבר הגביה (אבל אם נאמר דהניענועים הוה מצוה מדרבנן בפנ"ע א"כ אחר שהגביה כבר יצא את הדאורי' ואף שמברך עובר לעשיתן על המצוה דרבנן של הניענועים מ"מ על המצוה דאורי' לא היה כלל ברכה משא"כ אם אמרי' דהכל מצוה אחת ורבנן רק הרחיבו את הדאורי' א"כ נמצא שהברכה שהיא באמצע המצוה חוזרת על כל המצוה ודו"ק).

אמנם ביאור זה אתי שפיר בדברי התוס' בפסחים (שם) דכ' שם דהמשום הניענועים הוה עובר לעשיתן אבל בתוס' בסוכה כ' לא רק משום הניענועים אלא כ' גם משום מה שנהגו אנשי ירושלים להחזיק את הלולב כל היום וזה לכאור' לא היה אלא רק מנהג של חביבות מצוה בעלמא ולא שייך לומר בזה דעדין הוא באמצע המצוה.

ואולי אפשר לבאר אמאי גם זה חשיב אמצע המצוה דהנה הרמב"ם בספר המצות מצות עשה קסט כ' וז"ל "היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני י"י שבעת ימים והוא אמרו ית' ולקחתם לכם ביום הראשון וכו'. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק שלישי ורביעי מסוכה. ושם (מא א) התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש אולם בשאר הארצות יום ראשון לבד הוא שחייבין בה מן התורה." ומבואר בדבריו דגם בגבולים המצוה של נטילת ד' מינים ענינה היא ה"ושמחתם" וכ"כ בשורש יא וז"ל "כמו מה שצונו (אמור כג) שנשמח לפני י"י היום הראשון מסוכות ומבואר שהשמחה ההיא תהיה בלקיחת כך וכך" והיינו שעיקר מצות נטילת ד' מינים ענינה שמחה וזה צורת השמחה ומעתה הניענועים הם שלמות במצות השמחה אבל הכל הוא ענין אחד.

ומבואר היטב שמצות הניענועים עיקרה מדאורי' ולכן השיעור בלולב הוא שלשה טפחים כדי לנענע בו כדתנן בסוכה דף כמ:.

וכן מבואר במאירי (סוכה לו:): וז"ל "היכן היו מנענעין וכו' שאלו בגמרא נענוע מאן דבר שמיה כלומר שעיקר הדבר ודאי בנטילה הוא וכמו שאמרו מדרבנן נפק ביה והיכן מצינו שיהא צריך נענוע בנטילה עד שהוא שואל היכן מנענע והשיבו שהוא מוסב על מה שאמרו במשנה לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע ופירשנו בה וכדי לנענע ומתוך כך הוא שואל היכן היו מנענעין ור"ל מלבד הנענוע שהוא מנענע בשעה שבא לברך עליו לצאת ידי חובת נטילה שעל אותה נטילה אין מקום לשאול היכן אלא שבאיזו שעה שביום שהוא רוצה מברך ונוטל ומנענע אלא שקבלה חיתה בידם שאף בתוך ההלל היו מנענעים להתעוררות שמחה ועל אלו הוא שואל היכן" וז"ל הרא"ש בפ"ג דסוכה (סי' כו) "והא דמנענעים באנא ה' הושיעה נא אע"פ שאינו תחלת הפרק ולא סוף הפרק היינו על פי המקרא (דה"א מז) דכתיב אז ירננו עצי היער וגו' וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלהי ישענו וגו' ואיתא במדרש לפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח והיינו דכתיב ירננו עצי היער דכתיב באשר יצאו מלפני ה' זכאין כשבאין לשפוט את הארץ ובמה ירננו בהודו ובהושיעה נא" הרי דכל מצות הנענועים הם לשמחה.

ועי' במרומי שדה בסוכה דף מב. גבי הא דתנן התם שקטן היודע לנענע חייב שכ' שהמקור שלולב המצוה בו היא לנענע ולכן זה שיעורו כדתנן בדף כט: הוא ממש"כ בשמואל ב שמואל ב (פ"ו פ"ה) וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׁחֲקִים לִפְנֵי יְקֹנָק כָּבֵל עֲצֵי בְרוּשִׁים וּבְבִנְרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְתַפִּים וּבְמַנְעֻנִים וּבְצִלְצָלִים ואיתא במדרש רבה פר' נשא (פ"ד) "ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' וגו' זה לולב שאדם מנענע בו" ומבואר דענין הנענוע הוא השמחה שזה גופא הענין מצות נטילת ד' מינים כמבואר ברמב"ם הנ"ל.

ומעתה י"ל דגם מה שאנשי ירושלים נטלו את לולביהן כל היום הוא גם תוספת במצות השמחה ומעתה א"ש דהכל מצוה אחת וענין אחד והנענועים וכן מה שאנשי ירושלים נהגו ליטול ללוביהן כל היום הוא רק שלימות במצוה וכש"כ הרמב"ם (בפ"ז ה"ט) "ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח" ולכן יכול לברך אף אחר שכבר נטל הלולב דזה.

והנה מ"מ מצאנו בתוס' חידוש עצום לדינא שאם אחד נטל הלולב ונתכון לצאת ואף ניענע יכול עוד לברך ואף שאין אנו נוהגים כאנשי ירושלים להחזיק הלולב כל היום מ"מ אם הוא לפני ההושענות יכול לברך ואף שהיו מנהג וכן למד מתוס' בבכורי יעקב סי' תרנא ס"ק כ' עי"ש והיינו שגם ההקפות שעושים בהושענות זה גם ענינו שמחה.

הרב משה שיינברגר

זה קלי ואנוהו

סוכה כט: שנינו במשנה: לולב הגזול והיבש פסול, של אשירה ושל עיר הנדחת פסול, נקטם ראשו נפרצו עליו פסול.

שתיים שתיים באו הפסולים במשנתנו, אשירה ועיר הנדחת ילכו יחדיו כי נכתת שיעורם, גם נקטם ראשו ונפרצו עליו שניהם פנה הדרם. ומינה נדון כי אף הגזול והיבש לא ילכו שניהם יחדיו בלתי אם נועדו, אולם לא אדע במה, כי אם ניזיל בתר טעמא- לא הרי הגזול שפסול דכתיב ולקחתם לכם משלכם, כהרי היבש הפסול כי בעינין הדר וליכא כמבואר בגמ'.

מלבד זאת יש לעיין למה נטה רש"י מד' הגמ' וכ' שהיבש פסול כי בעינין מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו. ומדבריו למדנו כי לולא כתיב ואנוהו היה היבש כשר, נמצא כי לולב היבש הדור הוא. אכן גם מד' הירושלמי שלמד פסול היבש מדכתיב לא המתים יהללו יה ולא למדו מהיקשא דהדר, מבואר ג"כ כי לולב היבש הדור הוא, אלא שאי אפשר להלל בו, ולכן נפסל.

וצריך ביאור בדעת רש"י מה הפרש יש בין דין "הדר" האמור בלולב שמתקיים בלולב יבש, לבין דין "מצוה מהודרת" הנלמד מואנוהו הפוסל את היבש.

ובכתבי הקודש מצאתי כתוב האחת בספר משלי בפי' הגר"א שכ': "וההדרת פנים עצמו מבחון וההוד הוא הטוב שממנו בא ההדרת פנים" והשנית בפירושו בדברי הימים וכך פי': "הוד והדר- הוד היינו יופי עצמית כמו אור החמה שהאור בה עצמית והדר הוא נוגה הירח שמקבל מן השמש" הצד השווה שבהם שאין הדר מראה של יופי עצמי אלא מראה המשקף דבר שמחוצה לו אם כמ"ש במשלי שהדר הפנים משקף חוצה את ההוד הפנימי ואם ע"ד שכ' בדה"י שהירח משקף אור החמה.

מעתה נוכל להבין כי להדר יחשב רק מראה אשר משקף ענין ותוכן המיוחד אל לולב [וכגון נפרצו עליו, אשר מראהו מנוגד למבעו של לולב להיות כפות, ואיבעית אימא ע"ד דרוש כי לולב כף של תמר אשר אין לו אלא לב אחד, וכך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, ובהיפרץ עליו פנה הדרו זה, דון מינה ואוקי בכל אתר ואתר] אבל מראה שאינו נאה אין פוגם הדרו של לולב, על כן ביקש הירושלמי וגם רש"י טעם אחר לפסול היבש, כי החסרון שביבש אינו מיוחד אל הלולב, כי אם אל כל חי צומח ודומם.

אבל עדיין שומה עלינו לבאר כיצד למדה הגמ' לפסול יבש מטעם דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ב' הדר, וזה עתה למדנו כי היבש הדור הוא.

והנה התורה אמרה: זה אלי ואנוהו, ופשוטו של מקרא הוא כי ה' הוא המתנאה על ידינו ועל דרך זה פי' רש"י- "ואנוהו, לשון נוי, אספר נויי ושכחו לבאי עולם, כגון מה דודך מדוד, דודי צח ואדום, וכל הענין". שע"י סיפור שכחו ונויו מתנאה ה' אצל באי עולם, אולם חז"ל דרשו את הכתוב "התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין" ובכך לכאון הפכו משמעות הכתוב באמרם כי אנו המה אשר מתנאים לפניו ולא הוא המתנאה על ידינו.

ואולי י"ל כי חז"ל דרוש דרשו היאך נוכל לקיים ואנוהו כפשוטו שיתנאה ה' בדעתינו, ובאי זה צד יתנאה מי שלית מחשבה תפיסא בי' כלל על כן דרשו ואנוהו- התנאה לפניו במצוות, כי בכך יתואר ה' בדעתו כנאה, כי כשהאדם מצייר מקיים לפני ה' את מצוותיו בחפצי שמים נאים והדורים, נתפס בדעתו כי לפני הדור נאה זיו העולם יעמוד¹, וכך לשון חכמים התנאה לפניו, עשה לפניו [וככל הדינים האמורים בהל' תפילה שענינם לעמוד בתפילה כעומד לפני המלך כדי לקבל ולצייר בדעת האדם כי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה הוא עומד ועד"ז יש לבאר האמור בעקידה ו"יקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בְּהַר ה' יִרְאֶה" כי בא הכתוב לפרש באיזה צד נחשו ונשיג כי ה' יראה במקום ההוא והוא ית' אינו גוף ולא דמות הגוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף? לזה אמר אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהַר ה' יִרְאֶה- כל זכורך את פני האדון ה' כי בבואנו אל הר ה' להיראות לפניו בואת נתוודע כי ה' רואינו במקום ההוא- ה' יראה].

מעתה העושה לו לולב נאה, חי כצמח רענן, ומתנאה לפניו במצוות, אין זו הצגת יופיו העצמי של הלולב, אלא שיקוף וביטוי כדי לשבר את האוזן מה שאין יכולה לשמוע ואת הפה מה שאין יכול לדבר ולומר לפניו: "הִנֵּה יָפֵה דֹדִי אֵף נָעִים אֵף עֲרֻשְׁנוּ רַעֲנָנָה".

על כן כתב רש"י כי היבש פסול כי מצווים אנו להתנאות לפניו במצוה מהודרת, ואף כי הידור מצוה לא יעקב בכל המצוות, יפסול הלולב מאחר שנתחייבנו בהדר מהקישא לאתרוג- ובכך יופי הלולב הנדרש מ"ואנוהו" נהפך והיה אף הוא הדר, שהרי מראה יופיו העצמי של הלולב לא איצטריך לגופי', כי אם לבטא בו נוגה נוי והדר זיו העולם שזהו ענין הדר כמבואר.

ובדרך קצרה: מואנוהו שמענו כי לא רק הדר הפרי שמיה הדר, אלא גם הדר הַמְצָנָה שמו' הדר, כי בעדו נשקף הדר הַמְצָנָה.

¹ וכבמלכותא דארעא אשר אינו דומה הכנת האדם את עצמו ותיקון מלבושיו בלכתו לבי הילולא באולמי וולף להכנתו ותיקון עצמו ומלבושיו בלכתו לבי הילולא בהילטון רמדה וכיו"ב]

ואפשר שממטעם זה ביקשו בירושלמי מעם חיצון לרעננותו של לולב ומצאוהו במה שבא להלל בו את ה' ולא המתים יהללו יה ובוזה שבה רעננות וחיות הלולב לבטא הדר ההילול

ובזה הושוו הגזול והיבש שבשניהם אין הפסול והפגם בעצם גופו של חפץ, כי הגזול פסול כי לא לקחה משלו, מה גם בשאר ימים שפסולו מחמת כי מנאץ הוא בעשותו מצוה הבאה בעבירה, ואף היבש פסול כי שאלו הגברא מתנאה על ידו לפניו.

ולכשתעמיק בדבר תראה כי ההתנאות לפניו אינה בעשיית המצוה בחפץ מהודר ונאה אלא במה שחפצי שמים דידי' נאים והדורים, דאלת"ה במה מיפה כריכת הס"ת בשיראין נאים את קיום מצוות ס"ת? ולכן מישך שייכי גזול והידור דואנוהו להדדי כי שניהם בבעלות על החפץ אמורים, ואכמ"ל.

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

לולבא דסליק בחד הוצא

- עפ"י שיעור מאת אאמו"ר שליט"א -

בגמ' בסוכה (דף לב.) איתא: "אמר רבא האי לולבא דסליק בחד הוצא בעל מום הוא ופסול".

פירושי הראשונים ל"סליק בחד הוצא"

בפירוש פסול 'סליק בחד הוצא' נחלקו הראשונים, בעיקר ישנם ד' פירושים;

א. רש"י פי' שכל עלי הלולב מצד אחד.

ב. הרמב"ם ועוד ראשונים פי' שעליו אינם כפולים, והיינו שמתחילת ברייתן העלים בודדים.

ג. ר' שר שלום בתשובה פי' שיש לו עלים ארוכים העולים מתחתית הלולב ועד סופו למעלה. ובמור נוסף בביאור שיטת ר' שר שלום: "שאין לו הרבה עלין זה על זה אלא מכל צד יוצא עלה אחד למטה סמוך לעיקרו ועולה עד ראשו".

ד. הדרכי משה מביא פי' נוסף בשם הכל בו ומקורו בדברי הגאונים, שפסול הלולב אם נגמר הלולב בראשו בעלה אחד, דהיינו שאין עלה התיומת כפול. וכך מביא בהגהה על השו"ע (סעי' ג): "ואם אותו העלה אינו כפול מתחילת ברייתו פסול".

הערה בדברי הרמ"א עפ"י כל בו

יש להעיר שמקורו של הרמ"א מדברי הכל בו, אך בדברי הכל בו וכן הראשונים האחרים שהביאו פירוש זה מבואר שדיברו בלולב שדיבר בו רש"י בסוכה והגאונים (מובא לקמן פרק ז בדין נחלקה התיומת) שהסתיימה השדרה בשני עלים שכ"א מהם כפול ודבוקים זה לזה, ובמין לולבים אלו כתבו שאם נגמר בעלה אחד פסול. כן מבואר במהרי"ץ גיאת והמנהיג בשם רב האי גאון (מובא גם באוצר הגאונים עמוד 37) ז"ל: "ואמר רב האי, דרכו של לולב לעלות בשני הוצין דבוקין זה בזה מפני שכל ההוצין היוצאין על גב שדרו מתמעטין ועולין בזמן שעולין למעלה מראשו שעל שדרו, ויש על ראש שדרו שני הוצין יוצאין ששאר ההוצין מצדדיהן וכלים ונשארים שנים אילו [ובם הוא] עולה, עבשיו אם אין על ראשו של שדרו אלא אחד והשאר מצד אותו אחד וכלה ועלה הלולב באותו אחד בעל מום הוא ופסול". וכך מבואר בכל בו (סי' עב) שהוא מקור דברי הרמ"א, ז"ל: "והתיומת פרש"י ז"ל שני העלין העליונים האמצעיים ששם השדרה כלה ואם נחלקו זה מזה פסול, אבל בחלוקת שאר העלין אינו נפסל, ולדעת הרי"ף [והראב"ד] ז"ל נפסל ברוב.

ואם אין לו שני עליון [בראשו] רק שעלה בעלה אחד מתחלת ברייתו פסול לדעת הר"ש ז"ל.¹ ובדומה כתבו המכתם (דף לב.) והארחות חיים (סי' יא.).

אך לא מצינו בדבריהם כל מקור למש"כ הרמ"א שבעלה אחד שאינו כפול הרי"ז פסול. וכן לא מצינו בדברי הראשונים מי שפי' כן. ובלבוש (סעיף ג') פסק כדברי רבו הרמ"א: "ויש מחמירין ... ואם אינו כפול מתחלת ברייתו פוסלין אותו ג"כ שאין זה דרך מינו".

ואולי צ"ל ביישוב דברי הרמ"א שאף אמנם שהראשונים דיברו על אופן שהשדרה נגמרת בשני עלים כפולים, אך מ"מ נקט הרמ"א שכיון שהחמירו בעלה האמצעי בכל דיניו במה שהחמירו ברוב העלים לשאר שיטות, אם כן יש לנו לפסול לולב שאין התיומת כפולה מתחילת ברייתו מטעם זה. ואם כנים אנחנו הרי שמכאן מקור לדברי מו"ר מרן הגריש"א שליט"א המובאים להלן שגם אם אין החלק העליון של העלה כפול הרי"ז נפסל משום סליק בחד הוצא (עי' לקמן פרטי הדיון), ולפי סברא הנ"ל הרי כשם שהיה פשוט לרמ"א שיש להחמיר בעלה התיומת כדן שאר הלולב, א"כ כשם שהחמירו הראשונים בראש הלולב כשאר העלה כן יש להחמיר גם לענין זה שיהיו עליו כפולים עד ראשו.

ראש תיומת שאינו כפול ברוב ארכו או ברוב רחבו

מרן הגריש"א זצ"ל הורה במשך השנים בדבר המצוי שעלה התיומת אינו כפול ברוב רחבו, כגון שעלה התיומת מורכב מעלה אחד רחב ועלה שני צר, הרי שיש בו חשש לפסול משום 'סליק בחד הוצא'².

עוד נקט מרן זצ"ל, שלולב שאין ראש התיומת כפול בשני עליו בארכו או ברוב רחבו, כלומר ששני עלי התיומת חופים זה את זה עד קרוב לראש העלה העליון, אך בראש העלה ממש אינם חופים זה את זה - כגון שעלה אחד משני עלי התיומת הכפולה נמוך מהשני בשיעור ניכר לעין, הרי"ז נחשב לבעל מום ופסול. שמאחר שהחמירו בראשו של הלולב כחוטמו של אתרוג, ונתנו לו דינים של שאר העלים, ממילא כשם שבשאר העלים צריך שיהיו כפולים, ה"ה ראש התיומת צריך שיהא ראשה כפול עד הסוף³. (במשך השנים הראנו לוללבים שונים למרן זצ"ל ולא נקט

² פעם התבטא מרן זצ"ל: "העולם טוענים כנגדי שחידשתי חומרא, אינני מבין, הלא בכל התורה כולה אמרינן רובו ככולו, וא"כ גם כאן כיון שפסק הרמ"א שצריך שתהא התיומת כפולה, הרי שאם אין רוב העלים חופים זה את זה נפסל משום סליק בחד הוצא".

³ ואין לחלק ולומר דשאני פסולים מחמת הדר הלולב, בהם החמירו בתיומת לכדה כחוטמה של אתרוג, אך כאן הוא חסרון בברייתו של הלולב ואין שייך להחמיר בו בראש הלולב. שהרי מצינו ב'קריית ספר' שמנה פסול סליק בחד הוצא בכלל פסולים משום 'הדר'. (א.ה. ואולי מזה שהזכירה הגמ' שפסולו משום שהוא 'בעל מום' יתכן

בשיעור במ"מ כמה הוא שיעור הניכר, אלא הדבר תלוי בראות עיני המורה באיזה שיעור של מרחק בין העלים נראה העלה סליק לבדו בלא כפילות).

הערה מעשית - לולב בצורת W: בימינו לפעמים מוצאים לולבים שנראים מהודרים מאוד ואף בהידור הגאונים המבואר לקמן, היינו שיש שני עלים כפולים זה בתוך זה, (כמין עלה קטן כפול נוסף שעולה בתוך עלה התיומת בצורת w), אך באמת מצוי שבלולבים אלו ישנו חיסרון גדול, שבדרך כלל העלים החיצוניים גדולים יותר מהפנימיים, וא"כ יתכן שנפסל משום סליק בחד הוצא.

קולת הזרע אמת בשאר ימים ובשעת הדחק

בש"ת זרע אמת (ח"א סי' צד) מתאר שבימיו היתה שנה שהיה בעירם הרבה לולבים שהתיומת שלהם מתחילת בריאתה לא היתה אלא עלה א' ונמנו עליהם ופסלום. אך כותב להקל בשאר הימים ומעמו משום שדעת הכלבו שהביא הרמ"א דעת יחידאה הוא לא שיערוהו הראשונים, דהיינו שרוב הראשונים פירשו סליק בחד הוצא בפי' אחר (כפי שהובא לעיל), וע"כ יש להקל בשאר הימים שאינם אלא דרבנן כשם שהקל המ"ז (סי' תרמט ס"ק ט) בפסולים מטעם הדר שנחלקו הראשונים אם פסולים כל ז' או ביום א' בלבד, והיקל המ"ז בדבר התלוי במחלוקת בשאר ימים שאינם אלא מדרבנן. וע"כ כותב שגם בנד"ד יש להקל, ואף למג"א שחולק על המ"ז הנ"ל ופוסל בפסולי הדר בכל הימים, אך יש לצרף לזה גם מה שישנה מחלוקת נוספת אם יש פסול כזה בסליק בחד הוצא. ובסו"ד מתיר בשעה"ד אף ביום ראשון. (וע"ע בבכורי יעקב סס"ק ח' שנוטה להקל בכל סוגי פסול סליק בחד הוצא, משום שמחלוקת מהו פסול זה, ועכ"פ בשאר ימים הו"ל ספד"ר לקולא, עיי"ש שחולק בזה על הב"ח).

אמנם למעשה כשיברנו עם מרן הגריש"א זצ"ל אם אפשר לסמוך ע"כ להקל בשאר ימים, אמר שבמקומינו ניתן להשיג לולבים שאין בהם חסרון זה, אין לנו לסמוך על קולת הזרע אמת.

כוונתם ביחס לפסול הדר. שו"ר שצינו שכ"כ להדיא הריטב"א בסוכה לב. בפי' סליק בחד הוצא "ויש אומרים שאין פסול אלא מפני שאינו הדר וביום ראשון בלבד", עיי"ש, וע"כ צ"ל כפי' הנ"ל שמה שהוכירה הגמ' בעל מום היינו ביחס להדרו).

הרב יוסף הירשמן

שבת לפתוח את קופסת האתרוג הסגור בדבק ונזכר ביו"ט

- חזרה מהנכתב ב'בית ועד' ירחון ו' -

נראה שיש לדון בזה כמה אופנים האיד לפתוח את הקופסא וצריך לברר באיזה מותר לגמרי, ובאיזה מותר מה"ת ונפק"מ לגבי אמירה לא"י לצורך מצווה.

והנה לפתוח את הדבק כדי להגיע לאתרוג יש איסור קורע ואף שאין קורע ע"מ לתפור אך הביה"ל כבר האריך בסוף סי' ש"מ שגם ע"מ לתקן חייב וא"כ ה"נ קורע את הדבק ע"מ להגיע לאתרוג, אך למעשה הביה"ל כתב שם בסי' ש"מ שאפשר שזה רק מדרבנן כיון שזה קורע ע"מ לתקן שלא במקומו ושם איירי הביה"ל לגבי לקרוע מעטפה ע"מ להוציא המכתב וזה כמו סותר ע"מ לבנות שלא במקומו אך עכ"פ מדרבנן וודאי אסור.

ונראה שכאן יותר חמור שזה ע"מ לבנות במקומו כיון שרוצה גם שהקופסא תהיה פתוחה כדי שיוכל להשתמש בקופסא לאתרוג וא"כ זה כמו שכתב הביה"ל שם שמי שפתח את עצם המכתב כדי לקרוא בו אסור מה"ת שהיו סותר ע"מ לבנות במקומו וה"נ הוי קורע ע"מ לתקן במקומו וא"כ ה"נ אסור מה"ת. ורק אם אינו מתכוין להשתמש בקופסא א"כ הוי"ל מלאכה שאי"ל"ג וא"כ אפשר שזה רק מדרבנן. ויש לדון בזה שאפשר שבאמת כל קורע הוי מלאכה, רק שצריך לתקן כדי שלא יהיה מקלקל ולכך אם יש תיקון רק שלא במקומו הוי"ל מקלקל שבמקומו הוא קלקל ובמקו"א הוא תיקן. ולפי"ז נראה שאפשר לומר שאם במקומו יש כאן תיקון אפי' שהוא לא מתכוין לזה הוי"ל מלאכה שצריכה לגופה שעיקר המלאכה הוא הקריעה וזה צל"ג, רק שיש תנאי שיהיה כאן תיקון וע"ז צריך שיהיה כאן תיקון במקומו אך אי"צ שיעשה כן למטרה הזאת. וצ"ע.

(ויש להוסיף שכל ההיתרים שיש בחותלות שמבואר בשו"ע סי' שי"ד שמותר לקרוע שם והחזו"א ביאר שם שההיתר הוא שקורע דרך השחתה ועוסק בהוצאת האוכל אך כאן זה לא שייך כיון שאין כאן דרך השחתה כיון שלגבי הקפסא היא פתחו כדרכו ועשה שיהיה כלי טוב.)

והנה יש עוד אופן לפתוח את הקופסא ע"י קלקול הקופסא שיקרע את הקופסא ואז הוי וודאי רק סותר וקורע ע"מ לתקן שלא במקומו ואף שיש כאן ב' מלאכות א' סותר וא' שהוא קורע אך סו"ס הוי רק מדרבנן שזה ע"מ לתקן שלא במקומו. ורק לשי' החזו"א שם"ל שדרך השחתה ועוסק

בהוצאת האוכל יש כאן היתר שהיו דרך השחתה ועוסק בהוצאת האתרוג, אך לשי' הביה"ל אין כאן היתר ורק שאפשר שמותר מה"ת והביה"ל שם בסי' ש"מ כתב להתיר ע"י א"י.

ולכך נראה הלכה למעשה שמי ששכח לפתוח את הקופסא של האתרוג יאמר לא"י לפתוח את הקופסא אך לא לפתוח את הדבק אלא לקרוע את הקופסא בדרך השחתה שאז הוי רק מדרבנן לכו"ע, והביה"ל התיר זה אפי' שלא במקום מצווה וסגי לצורך גדול וק"ו כאן שהוי במקום מצווה שמותר לכו"ע לומר לא"י לעשות כן. ולשי' הפר"ח יש להסתפק אם מותר גם בזה שאפשר שהוי מה"ת אך בזה לגבי אמירה לא"י יש לסמוך ולהקל לומר לא"י לשבור הקופסא.

※

כל הנ"ל כתבתי בבית ועד ירחון ו', אולם הדרנא בי, ונראה שבאמת לגבי הקופסא של האתרוג, אי"ז שום חיבור שהדבק אינו מחבר ב' קצוות של הקופסא, שביחס לקופסא זה כמו שקשר חוט סביב לקופסא, שאי"ז נקרא שהקופסא 'תפורה' ויש בזה משום קורע. ולכך אינו דומה לפתיחת איגרת, וא"כ אם יקרע את הדבק במקום שמחבר ב' הקצוות, או שיקח הדבק מהקופסא, אין זה נקרא קורע ע"מ לתקן במקומו, וממילא גם זה מותר ע"י אינו יהודי.

הרב מנחם זלמן קרמר

בענין אכילת כזית בלילה הראשון של סוכות

א. מ"ב סי' תרל"ט ס"ק כד': נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמצות עשה הוא רק בערב, משא"כ אחר כך הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעת ימים ולברך לישב בסוכה, עכ"ל. והנה עיקר ספיקו של המ"ב צ"ת, וכי יעלה על דעת אי מי, שהאוכל פת בסוכה בכל שבעת הימים אינו מקיים מצות עשה, דודאי המצות עשה דסוכה קאי על כל שבעת הימים, ודלא כמצות עשה דמצה שנאמר בה בערב. ונראה פשוט, דהמ"ב קאי על אותה המצוה המיוחדת שנתחדשה בלילה הראשון דילפי' לה בג"ש דט"ו ט"ו מחג המצות, דיש מצוה לאכול דוקא פת, ועל אותה המצוה מספקא ליה להמ"ב, דדילמא יש ענין לאכול בשאר ימי הסוכות לאכול דוקא פת, ויקיים בזה המצוה המיוחדת דט"ו ט"ו מחג המצות. [והיינו, בין אם נימא דהיא מצוה בפנ"ע של אכילה כמו דמטו משמיה דהגר"ב דצ"ל להשיטות דחייב לאכול כזית אפי' במצטער ולא נאמר בה הדין דתשבו כעין תדורו, וכדחזי' נמי מהא דלרוב הראשונים סגי בכזית ואי"צ דוקא אכילת קבע של יותר מכביצה כבשאר ימי חג הסוכות, ורק דין האכילה נאמר שיהא בסוכה וכך היא צורת קיום המצוה, {עוד כדי דדעת מהרש"ל דמצוה זו יש לה קיום אפי' חוץ לסוכה אם אין לו סוכה}, ובין אי נימא דמצוה זו היא צורת קיום מסוימת של ישיבת סוכה, להשיטות דיש פטור מצטער גם על כזית זה, וביותר להשיטות דבאמת לא סגי בכזית וצריך דוקא יותר מכביצה, מספק"ל להמ"ב אם שייך מצוה זו או צורת קיום מסוימת זו גם בשאר ימי סוכות, כמו שמצינו לדעת הגר"א במצה]. אלא דיש להסתפק לדבריו, אם ענין זה מתקיים גם בכזית או דבזה ודאי בעינן יותר מכביצה. עוד יש להסתפק להשיטות דחייב בכזית ראשון גם במצטער, אם גם בשאר ימי הסוכות לספיקו של המ"ב שייך גם במצטער וזו ודאי לא שמענו.

ב. אלא, דיעוי' עוד שם במ"ב הנ"ל, שסיים דבריו וכתב, דמצוה לכתחילה לאכול פת ולברך לישב בסוכה, ולכא' הלא ברכת לישב בסוכה שייכת בכל אכילות הקבע של סוכות, ומה הוסיף המ"ב כאן דיש ענין לברך לישב בסוכה ע"ז, הא ודאי בכל אכילת קבע צריך לברך לישב בסוכה. [ויתכן לומר, לפי מה שצידדנו דגם בשאר ימי הסוכות יש קיום מצוה גם בכזית, חידש המ"ב דיכול לברך לישב בסוכה גם בכזית וגם זו לא שמענו].

ג. עוד כתב הרמ"א שם, דמצוה זו של לילה הראשון צריך לאכול רק כשהוא ודאי לילה, וכ' המ"ב בס"ק כה', דאכילת סוכה בלילה הראשונה הוא דומיא דאכילת מצה בליל פסח, דכתיב בה בערב תאכלו מצות והיינו משתחשך, ואם בירך בין השמשות ואכל כזית, צריך לחזור ולאכול

כזית בלילה ודאי, אבל ברכת לישב בסוכה לא יברך שנית, דספק ברכות להקל, עכ"ל, והוא מדברי הביכורי יעקב. ולכאן צע"ג, דהא בבית"ש הוא כבר תוספת יו"מ, וחייב בין כך בסוכה, וגם אם לא קיים המצוה דמ"ו ט"ו מחג המצות צריך לאכול בסוכה ולברך לישב בסוכה מדין שאר ימי החג, וא"כ אמאי הוצרך לומר דהטעם דאינו מברך שנית הוא מדין ספק ברכות להקל, הא בלא"ה ברכתו אינה לבטלה ואדרבה מחויב הוא לברכה על אכילתו, ואמאי לא תועיל ברכתו גם להכזית ראשון שיאכל כשהוא ודאי לילה. ובאופן אחר יש להקשות קושיא זו, דיעוי בדברי הביכורי יעקב בס"ק כב', דמפורש בדבריו דאם בירך הלישב בסוכה קודם ביה"ש כשהוסיף מחול על הקודש, צריך לחזור ולברך כשהוא ודאי לילה, דבזה ליכא טעמא דספק ברכות להקל, ואמאי לא מהניא ברכת לישב בסוכה זו על הכזית ראשון הא גם בתוספת מחויב הוא בסוכה.

וכשהצטתי קושיא זו להרב חיים מאיר הורביץ שליט"א, אמר לי שנתעורר מכבר בקושיא זו, ורצה לישב ע"פ המבוא במג"א בהל' פסח סי' תצא, דבמוצאי פסח יכול לאכול חמץ אפי' קודם שהבדיל, ובשו"ע הרב ב' דבריו שם, דדין תוספת שייך רק בדבר השייך לקדושת היום משא"כ באיסור חמץ שאינו שייך לקדושת היום דאפי' בחוה"מ שייך איסור זה. ולפ"ז י"ל, דגם בסוכה הוא כן, דחובת סוכה אינה שייכת לקדושת היו"ט של סוכות ואפי' בחוה"מ שייך דין זה, לא מהני בזה תוספת. ולכך כשמברך לישב בסוכה ואוכל כזית בתוספת, לולא דין ספק ברכות להקל, צריך לברך שנית לישב בסוכה כשהוא ודאי לילה. וכשהצטתי הדברים למור"ר הגר"ש כץ שליט"א, הראני בהגהות אלף למטה שעל המטה אפרים בסי' תרכ"ה ס"ק ע"ב, שבי' דברי המג"א בענינו, [סי' תרל"ט ס"ק יא'] שכתב וז"ל: ונ"ל דקידוש יכול לעשות מבעוד יום קצת על היין, וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, דהא אפי' בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות, ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה, עכ"ל. וכ' באלף למטה שם, ונראה דבסוכות א"א לקדש קודם הלילה דא"א לו לברך לישב בסוכה, דאע"ג דקיבלה עליה, זה מועיל לקדושת היום משום דמוסיפין מחול על הקודש, אבל מצות סוכה דלא חלה עד הלילה לא מצי לברך לישב בסוכה. ואין לומר דבאמת יעשה קידוש ולא יברך לישב בסוכה, זה אינו דהא ברכת זמן קאי על הסוכה, ואם נאמר דכשיברך אח"כ על הסוכה יברך שנית זמן זה אינו דהוי כגורם ברכה שאינה צריכה, וכל זה רמז המגן אברהם בקצרה בסי' תרל"ט, דכיון שאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה והיינו כמ"ש, עכ"ד. והיינו דכ' בפ"י כנ"ל, דאין בכח תוספת יו"מ, ביו"ט ראשון של סוכות, בכדי לחייבו בסוכה.

ד. אלא דדברי האלף למטה צריכים עיון מגוף דברי המג"א שהביא כסיעתא לדבריו, דהלא המג"א כתב דיכול לקדש מבעו"י וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, ולכאן הא כשמקדש צריך לסעודה בכדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ועכצ"ל דכוונתו שישתה היין לקיים הסעודה, דליכל"מ דכוונתו שיתחיל הסעודה ביום כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, דהא כתב

שיברך המוציא בלילה. ויעו' באמת בביה"ל שם [תרל"ט ס"ג] שדייק מדברי המג"א דנקט דוקא יין משום דיין אינו צריך סוכה. ומפורש א"כ בדברי המג"א גופא, דאסור לאכול חוץ לסוכה בתוספת יו"ט ולכך יכול לשנות רק היין משום דיין אינו צריך סוכה. [אמנם, יעו' בהמשך דברי האלף למטה שם, שהקשה איך יוכל לעשות קידוש מבעו"י והא צריך קידוש במקום סעודה, ותי' דשונה היין או אוכל כזית פת. והדברים צע"ג היאך כתב שיאכל כזית פת הא מפורש בדברי המג"א דיברך המוציא בלילה ואם אכל כזית פת הא אינו צריך לברך שנית המוציא, ומוכח לכאן מזה כהביה"ל דדוקא נקט יין שאינו מחויב בסוכה].

עוד יש להעיר, דגם אי נימא כדבריו, דהא דהצריך המג"א שיברך לישב בסוכה רק בלילה הוא משום דאין חיוב סוכה בתוספת יו"ט, אכתי יש להקשות מדברי הפמ"ג באשל אברהם ע"ד המג"א בס"ק יא' שם, דהוסיף וכתב, דלפי המג"א דהא דאין יכול לקדש מבעו"י ולומר לישב בסוכה והמוציא בלילה הוא משום דבקידוש אומר סוכה ואח"כ זמן, לפ"ז בליל ב' [בחור"ל] למ"ד זמן ואח"כ סוכה יכול לקדש מבעו"י ולומר זמן וסוכה ואכילה בלילה, אבל למ"ד דגם בליל ב' מברך סוכה ואח"כ זמן ימתין גם בליל ב', עכ"ד, הביאו הביה"ל שם. והנה לכאן בליל ב' אין שם שייכות לדין תוספת יו"ט דהוא כבר יו"ט בין כך, וא"כ אמאי לא נימא [למ"ד דבליל ב' זמן ואח"כ סוכה] שיברך גם לישב בסוכה והמוציא מבעו"י ויעיל ברכת לישב בסוכה שבירך בתחילת סעודתו שהיתה מבעו"י לפטור הכזית ראשון שיאכל בלילה. [אא"כ נימא דכיון דהוא ספיקא דיומא לא מהני ברכת לישב בסוכה של יום א' ליום ב']].

ה. ובמאמר המוסגר יש להעיר ע"ד האלף למטה דלא מהני תוספת יו"ט לחייבו בסוכה, מדברי התוס' ריש ע"פ שהקשו אמאי אין יכול לאכול מצה בתוספת יו"ט, ותי' דבמצה יש דין לילה דוקא. ולכאן היכי ס"ד דשייך דין תוספת לקיום מצות מצה הא אין דין המצה שייך לקדושת היו"ט [ועי' בחי' הגר"ח על הש"ס שהקשה כן ע"ד התוס']. אמנם לפי מש"כ בשו"ע הרב הנ"ל, דנקט דהא דאינו שייך לקדושת היום הוא משום דשייך ג"כ בחוה"מ, וא"כ א"ש דדין המצה הוא רק בלילה הראשון ולכך מהני ע"ז תוספת. אבל בדברי האלף למטה לא הוזכר סברא זו, דכתב דדין תוספת שייך רק בדברים שהם מחמת קדושת היום, ולכאן דין המצה הגם דל"ש בחוה"מ אכתי לאו מחמת קדושת היום היא וצ"ע. [וביותר, דהאלף למטה עצמו הביא דברי התוס' אלו בתחילת דבריו עיי"ש]. ויעו' בתוס' כתובות מז. דמשמע מינייהו דלא כתוס' בע"פ, דכתבו דדין אין נושאים נשים במועד אין שייך בתוספת יו"ט, דבתוספת יו"ט ליכא דין שמחה ולכך אין חסרון של אין מערבין שמחה בשמחה [והעיר בזה כבר הגרא"ו בקוב"ש פסחים אות ריב' וע"ע בדברי יחזקאל סי' מה' אות ד-ה'], ומטו משמיה דהגר"ד סאלאווייץ זצ"ל לישב, דבאמת גם התוס' בכתובות הנ"ל מסכים עם הנחת התוס' בפסחים דשאר דיני החג קיימים גם בתוספת, ורק לענין דין שמחה איכא נפק"מ כיון דמבו' בפסחים עא. דאין דין שמחה בלילה הראשון של חג, ולפ"ז

כ"מ דאין נושאין גשים בלילה הראשון הוא משום החיוב בשמחת נישואין ביום שלמחרתו. והתוס' ס"ל כשי' הרמ"ה המובא ברא"ש כתובות ס' ה', דדין שמחת נישואין מדאורייתא הוא רק יום אחד כדין אבילות, וא"כ כשנושא אשה בתוספת יו"ט חיוב השמחה מדאורייתא מסתיים עם השקיעה קודם יו"ט ונמצא שלא עירב שמחה בשמחה. [וממו"ח הרב דוד אפין שליט"א שמעתי עוד לישב, דהתם בכתובות איירי שהאשה קיבלה על עצמה תוספת יו"ט ולא האיש, וא"כ י"ל דודאי בתוספת יו"ט מודו התוס' דאיכא דין שמחה, אבל כיון דהאיש לא קיבל ע"ע התוספת ואינו מחויב בשמחת יו"ט עדיין לא שייך ביה אכתי האי דינא דושמחת בחגך ולא באשתך ודו"ק]. אמנם אי נימא כדברי שו"ע הרב הנ"ל, דהא דלא מהני תוספת הוא רק בדברים הנוהגים גם בחוה"מ, לא סתרי דברי התוס' אהרדי, כיון דדין אין נושאין גשים במועד שייך גם בחוה"מ ולכך לא מהני תוספת, משא"כ דין מצה שייך רק בלילה הראשון.

ו. ויתכן לומר דבר חדש בזה, דהנה בשו"ע בס' הנ"ל סעי' ד', כ' הרמ"א דבליילה הראשון צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין, ובמ"ב ס"ק לה' הביא שיטות החולקין בזה דאין לחלק בין לילה הראשונה לשאר ימים, וע"כ הכריעו כמה אחרונים דאף דמחויב לאכול בסוכה מחמת ספק, ברכת לישב בסוכה לא יברך. עוד כתבו, דראוי להמתין עד חצות הלילה פן יעבור הגשם, דאם יעבור יכנס לסוכה ויברך לישב בסוכה ויאכל, ויוצא בזה המצות עשה לכו"ע. [והוסיף דיש מהאחרונים שכתבו דאין ראוי להמתין כ"כ דיש בזה מניעת שמחת יו"ט וכו' עיי"ש]. ולכא' הכרעה זו דימתין עד חצות תמוזה היא מאד, אמאי לא יאכל עתה הכזית בסוכה ולא יברך ויכנס לביתו וישלים סעודתו, ואם יפסוק הגשם יכנס לסוכה יברך לישב בסוכה ויאכל כזית, ואמאי צריך להמתין עד שיפסוק הגשם. נראה לכא' דמעם הדבר הוא, דלהצד דיוצא בכזית הראשון שאכל בסוכה בשעת הגשם, נמצא שאכל הכזית בלא ברכת לישב בסוכה ולכך צריך להמתין. ואכתי צ"ע, דלא מצינו בכל הספיקות הרבים בענין ברכת לישב בסוכה שצריך לעשות כל מצדקי שלא יפסיד הברכה, אלא אמרי' דספק ברכות להקל ולא יברך. וכגון בהספיקות שמביא המ"ב בסוף הסימן גבי מסיים סעודתו ויצא יציאה קצרה אם צריך לברך כשחוזר וסועד שנית, ופמרי' ליה משום ספק ברכות להקל ולא אמרי' שיוהר שלא לצאת וכן ספיקות רבים ע"ד זה.

וע"כ נראה, דאמנם עיקר ברכת לישב בסוכה היא ברכה כללית על כל עניני ישיבת סוכה, אכתי מצות אכילת כזית בלילה הראשון דילפי' לה בג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות שנאמר בו בערב תאכלו מצות, כיון דמצוה בפנ"ע היא, בין אי נימא דהוי מצות אכילה שתנאה הוא לאכול בסוכה, ובין אם היא מצות ישיבת סוכה שתנאה הוא האכילה של כזית פת או אפי' כביצה ויותר פת למאן דס"ל הכי, מחייבת היא באמת ברכה בפנ"ע, רק דקבעו חז"ל דנוסח הברכה של מצוה זו הוא ג"כ לישב בסוכה, או בנוסח אחר קצת, דברכת לישב בסוכה פוטרת היא ג"כ את חיוב ברכת המצות על מצוה זו.

ולכך נראה, דכשמפסיד ברכת לישיב בסוכה בכזית ראשון אין לזה דמיון לשאר מקומות דיש ספק לישיב בסוכה דאמר' בהו דכיון דספק ברכות להקל לא יברך, דהתם ברכה כללית היא בכל ישיבותיו בסוכה וכיון דספק הוא אמר' ליה לא לברך בהאי שעתא, אבל ברכה פרטית על מצוה זו הוא מעוות לא יוכל לתקון בצד מה, כיון דאי לא בירך על מצוה זו לא יוכל לברך עליה שוב, ולכך אמר' ליה שימתין עד שיעבור הגשם לכתחילה כדי שיוכל לקיים המצות עשה בברכה לכו"ע.

ז. ונחזור אם כן לישיב מה שהקשינו לעיל אות ב' אמאי כתב המ"ב כשנסתפק אם יש קיום מצוה לכתחילה באכילת פת בכל ימי הסוכות דיאכל פת ויברך לישיב בסוכה, דהלא נתבאר לעיל אות א' דספיקו של המ"ב הוא לומר דבאכילת פת כל ז' הימים יש קיום המצוה המיוחדת דמ"ו מ"ו מחג המצות, וכיון דנתבאר השתא דלמצוה זו יש גם ברכה אלא דהברכה היא לישיב בסוכה, לכך נקט המ"ב בדבריו דיאכל פת כל ז' הימים לכתחילה ויברך לישיב בסוכה, דהיינו משום דהיא מצוה בפנ"ע ומחייב בפנ"ע בברכה.

ויתכן מהשתא לבאר גם הדין המובא בס"ק כה' דכזית ראשון הנאכל בביה"ש צריך לחזור ולאכול בלילה אבל אינו צריך לברך שנית לישיב בסוכה כיון דספק ברכות להקל, ומבואר דאם אכל הכזית בתוספת יו"ט קודם ביה"ש צריך ג"כ לחזור ולברך לישיב בסוכה כשהוא ודאי לילה, ולכאן אמאי לא מהני הברכה שנאמרה על חיוב האכילה בסוכה דהרי השתא נקט' דגם בתוספת חייב הוא בסוכה. והשתא י"ל, דברכת לישיב בסוכה הכללית לא מהניא לפטרו מהחיוב החדש והמצוה בפנ"ע שנתחדשה לו כשנעשה ודאי לילה דהוא מחייב בפנ"ע בברכה ורק אי בירך ביה"ש אין שייך לחייבו שוב בברכה כיון דספק ברכות להקל כיון דיתכן דנפטר גם מהברכה על הכזית ראשון שהרי ביה"ש הוא ספק לילה. ולכך גם בלילה הב' בחו"ל כתב הפמ"ג דלא מהני ברכת לישיב בסוכה של סעודת היום הראשון לפטרו מחיוב הברכה המחודש של הכזית ראשון של הלילה השני.

אלא דאכתי אין מיושב די הצורך, אמאי כתב המג"א הנ"ל, דלולא הא דבקיודש אומר סוכה ואח"כ זמן יכול לעשות קידוש מבעו"י ויאמר לישיב בסוכה והמוציא בלילה, הא כיון דנקט' השתא דלישיב בסוכה על כזית ראשון היא בעצם ברכה בפנ"ע, אמאי לא נימא שיעשה קידוש המוציא ולישיב בסוכה מבעו"י ואח"כ יאמר שנית לישיב בסוכה בלילה. ויתכן דהגם דהוא מחייב בפנ"ע של לישיב בסוכה ולכך אם בירך ביום צריך לברך שנית בלילה, אבל אין זה ראוי לעשות כן לכתחילה כיון דסו"ס ברכה אחת היא והוי כגורם ברכה שאינה צריכה ודו"ק.

הרב שלום פוברסקי

בענין הזכרת המועד בהפטרת שבת חוה"מ

סוכות

כתב בדרכי משה סימן תרס"ג וז"ל וכתוב במנהגים (שם עמ' קלה) וחותרם בהפטרה בשבת שבחול המועד מקדש השבת וישראל והזמנים וכן הוא בכל המנהגים וצ"ע מאי שנא שבת של חול המועד שבפסח דאין חותמין בהזמנים עכ"ל. ולי נראה דלא קשה מידי דשאני ימי הסוכות דכל אחד יום טוב בפני עצמו הואיל וחלוקים בקרבנותיהם לכן מברכין הזמנים.

ודברי הדרכי משה הובאו לדינא בלבוש סימן תרס"ג ושם הוסיף קצת בביאור הטעם וז"ל וחותרם מקדש השבת וישראל והזמנים, אף על גב שהפטרה אינה באה בשביל חול המועד אלא בשביל שבת, שהרי אם לא היה שבת לא היה אומרים ההפטרה, מ"מ כיון שענין ההפטרה הוא מענין השייך לחול המועד חותמין גם בהזמנים, ואף על גב דבשבת דחול המועד דפסח אינו חותם והזמנים, שאני חול המועד דסוכות כיון שגומרין בו ההלל, וכל יום הוא כרגל בפני עצמו כיון שמשנתנין קרבנותיו, חשוב טפי יום טוב מחול המועד דפסח. והובאו הדברים להלכה במג"א סימן תרס"ג סק"ב ובסימן ת"צ סק"ו.

אלא דבאמת הדברים צריכים ביאור דהא טעמא דאין מזכירין המועד בברכת הפטרה בפסח הוא משום שכיון דאין המועד מחייב ההפטרה כלל שהרי בחוה"מ ליכא הפטרה נמצא שרק השבת מחייב את ההפטרה ולפיכך אין מזכירין בו אלא את השבת ומ"ש פסח מסוכות בזה ומה מהני מה דחלוקין בקרבנותיהן לענין זה להצריך בו הזכרת המועד והלא בשאר ימי המועד ליכא הפטרה ונמצא דאין הפטרה באה אלא משום השבת בלבד, ולמה צריכים להזכיר, ויעו' בספר נהר שלום סימן ת"צ שתמה על הדברים, ואמנם במעשה רב להגר"א ז"ל בהלכות סוכה סימן רכ"ו כתוב שהגר"א נהג למעשה דלא כהרמ"א וז"ל בשבת חוה"מ אף של סוכות חותרם המפטיר מקדש השבת לבד ואינו מזכיר של חג עכ"ל. וצ"ב סברת הד"מ והלבוש.

וביאור הענין נראה דהנהגה בסוגית הגמרא דשבת דף כ"ד איתא אמר רב גידל אמר רב ראש חדש שחל להיות בשבת המפטיר בנביא בשבת אינו צריך להזכיר של ראש חדש שאילמלא שבת אין נביא בראש חדש, ובגמרא רצו להוכיח מזה דלא אמר' לסברא דיום הוא שנתחייב בד' תפילות להצריך הזכרת חנוכה במוספין, ודחו מי דמי התם נביא בדראש חדש ליכא כלל הכא איתיה בערבית ושחרית ומנחה, ונחלקו בה קמאי איך מסקי' לדינא, ואנן נהגינן כהאי סברא דגמ' דאף

דצריך להזכיר של שבת בנעילה משום דיום הוא שנתחייב בד' תפילות מ"מ אין מזכירין של ר"ח בהפטרה משום דנביא בר"ח ליתא כלל.

וביאר סברת הגמרא בהא דיש חילוק בין איתא בערכית שחרית ומנחה לבין ליתא כלל, דהטעם בהא דמחייבי' להזכיר של שבת בנעילה הוא משום דאחר שכבר נתחייב בנעילה משום יום הכיפורים, ונמצא דיום זה מחייב את אותה תפילה חמישית, חשיב מעתה חמשת התפילות מחויבות מחמת היום, ושוב חשיבא זה גם תפילת השבת דנעשו התפילות מעיקר עבודות היום, וכיון שהיא תפילת שבת צריך להזכיר בה של שבת, אולם גבי נביא בר"ח כיון דליכא כהאי חיובא כלל ולעולם לא נתקן הפטרה לר"ח לא מצינו מחמת האי טעמא לעשות את ההפטרה כהפטרת ר"ח וכעבודות יום דר"ח דליכא כלל מציאות עבודה הקרויה הפטרת ר"ח.

והנה יש לדון לפי זה דא"כ אין שייך האי טעמא אלא בר"ח דליכא כלל מציאות זו של הפטרת ר"ח, אבל בחול המועד הרי מצינו הפטרה הבאה מחמת המועד והוא ביו"ט ראשון עצמו שמחייבי' ביה בהפטרה ונמצא שישנה למין מציאות זו של הפטרת המועד, ולמה מעתה לא נאמר דיהא הפטרה זו הנגזרת מחמת השבת נחשבת גם הפטרת המועד, שהרי ישנה להפטרת המועד ביו"ט.

אלא שהרי כמו כן יש להעיר אף בהא דקיי"ל דמי שלא הזכיר בחול המועד יעלה ויבוא בברכת המזון אין צריך לחזור משום שאינו חייב לאכול, ומעתה למה בשבת חוה"מ שחייב הוא לאכול מחמת השבת לא יהא צריך לחזור גם על הזכרת המועד מהאי טעמא דיום הוא שנתחייב בד' תפילות, דהרי בשבת ר"ח מה שאינו חוזר על יעלה ויבוא נתבאר במג"א סימן קפ"ח דהוא משום דהזכרת ר"ח בברכת המזון ליתא כלל דלעולם ליכא חיוב אכילה מחמת ר"ח, אבל גבי מועד כיון דישנה לחובת אכילה דמועד ביו"ט למה לא נימא דעתה בשבת תיחשב הברכה גם ברכת המועד ויחזור בה על אי הזכרת המועד.

וצ"ל דחול המועד חלוק מן היו"ט לגמרי ואין עבודות ימים אלו יכולים ליחשב עבודות יו"ט, ועבודות ימים אלו הם עבודות חולו של מועד גרידא, ואינו שווים בגדרם לעבודות היו"ט עצמם, ולפיכך לא שייך לומר על ברכת המזון בחול המועד שתהא חשובה ברכת המזון דמועד מחמת שישנה לעבודה זו ביו"ט, דעבודת חוה"מ לעולם אינה שוה לעבודת היו"ט עצמו, ואשר על כן כעבודת חוה"מ חשוב עבודה זו כמאן דליתא כלל, ושוב אין שייך לדון בה סברת יום הוא שנתחייב בד' תפילות כנתבאר.

והנה בדיון הקריאות בחולו של מועד נראה דיש חילוק דינים בזה, דלשון המשנה במגילה במנותה את חובת הקריאות במועדות הרי נמנה שם קריאת יו"ט ראשון דסוכות ופסח וכן הקריאות בשאר ימות החג דסוכות דהם בקרבנות היום, ואולם לא נזכר במשנה ענין הקריאות בחוה"מ פסח,

וברש"י על אתר כתב דבגמרא מיתי ברייתא המפרשת גם את שאר קריאות הפסח דמלקט וקורא מענינו של יום, והנה מהשמטת המשנה דבר זה נראה דענינות חלוקים הם דקריאות דימים טובים הם קריאות המחויבות מעיקר הדין דיו"ט מחייב בקריאת התורה והוא מעיקר תקנת משה לקרות בשבתות ובימים טובים, ודעת הריטב"א במגילה שהוא חיוב דאורייתא, אבל שאר קריאות דחוה"מ אינם אלא תקנה אחריתי לקרות מענינו לכבוד היום ואינם מעיקר חיובא קמייתא דמהועד מחייב בו קריאת התורה, ומצאתי להגר"ב ז'למי זצ"ל שכתב כן והאריך בענין זה במוריה (אדר ב' תשל"ו).

וא"כ לפ"ז הרי מבואר חילוק בין חוה"מ סוכות לחוה"מ פסח דמחמת היות ימי חוה"מ סוכות חלוקים בקרבנותיהם איכא שם יו"ט על כל יום ויום שהרי כל יום יש לו חיוב עבודות המיוחד לו, ולפיכך גם אית ליה שם יו"ט לחייב קריאה בו מענינו של יום, ואילו חוה"מ של פסח אינו כן וכמו שאינו מחייב הלל בפני עצמו כביו"ט אינו מחייב קריאה כלל, ודין הקריאה בו הוא תקנה מאוחרת לכבודו של מועד כנ"ל.

ואשר לפ"ז כבר יש לומר דמחמת כן כיון דעבודת הקריאה בו הוא מעיקר חיוב המועד כביו"ט גופיה א"כ יש לדון בזה גם לענין דין ההפטר דהוא חלק מתקנת הקריאה, ועל כן אף שמצד עצמו לא תקנו בו הפטרה, מחמת שהוא יום חול שלא תקנוהו אלא בעת שביתה, הרי כל שחייב בהפטרה מחמת השבת, הוי ממילא ההפטרה גם הפטרת המועד, ושפיר יש להחשיב את ההפטרה כהפטרת היו"ט, שאף שאינה נגרמת הימנה הרי ישנה לאותה מציאות שהיא הפטרת היו"ט, וכיון שלענין עבודות היום חשוב חוה"מ סוכות כמו יו"ט לחיוב קריאה והלל, יכולה ההפטרה בו ליחשב כהפטרת יו"ט, וחייב להזכיר בברכותיה את היו"ט, אבל בחוה"מ פסח שאין בו חשיבות יו"ט כלל לענין עבודות, שלא נתיחדו לו קרבנות, לעולם לא יחשבו עבודותיו כעבודות יו"ט, והרי גם חובת קריאה כיו"ט לית ליה כנתבאר, וע"כ אין מציאות ההפטרה שבו יכולה ליחשב כדאיתא במקו"א באופן שתיחשב עתה הפטרת יו"ט, ואינה אלא הפטרת ועבודת השבת גרידא, ובתורת עבודת חוה"מ בלבד הרי ליכא למציאות הפטרת חוה"מ פסח כלל, ולא שייך בה סברת יום הוא שנתחייב בד' תפילות שהוא כמו בר"ח דכיון דליתא כלל אין מוזכרין של ר"ח בהפטרה.

ואמנם לענין ברכת המזון וחיוב סעודה בזה אין חילוק בין סוכות לפסח, דאין סברת חלוקין בקרבנותיהם מהניא אלא לענין ההלל והקריאה דחוה"מ סוכות יש בו עבודות יום מיוחדים, אבל לענין חובת עונג וסעודה חוה"מ כחול חשיב ואי אפשר להעמיד בו ברכת המזון בדרגת ברכת המזון דיו"ט, והדר דיניה כליתא כלל ואינו חוזר על אי הזכרת יעו"י בברכת המזון, אף שישנה להזכרה זו ביו"ט ראשון.

ויש להעיר בזה הערה גדולה להלכה ולמעשה, דהנה כתב הפמ"ג בסימן קפ"ח סק"ז על פי דעת המג"א דבראש השנה אם לא הזכיר יעלה ויבוא אינו חוזר שכיון שרשאי לצום בראש השנה חשיב כמו אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ואין ההזכרה בו מחייבת לחזור עליו וכמו גבי ר"ח. אמנם בליל ראש השנה ודאי דחייב לאכול דאין אז היתר לצום, כש"כ במג"א סימן תקצ"ז, ואם כן בלילה ודאי דחוזר לכו"ע, וכן פסק בעל שו"ע הרב בסידורו, והנה לפי זה יש לדון בראש השנה שחל להיות בשבת מה דינו, דלכאוף יש לומר דאף דחייב לאכול מחמת שבת ואינו רשאי לצום מ"מ אם לא הזכיר של ראש השנה אינו חוזר דאין חיובו אלא משום שבת ולא משום ראש השנה, שהרי מצד ראש השנה היה רשאי לצום, אולם לפי הנ"ל י"ל דחוזר גם על הזכרת ר"ה דהרי חייב הוא לאכול מחמת השבת ויום הוא שנתחייב בד' תפילות, והוי מעתה הברכה מעבודות המועד ג"כ, ולא שייך בזה לומר כמו בר"ח שהוא ליתא כלל שהרי ישנה לעבודה זו ביו"ט זה עצמו דהיינו בלילו שבו גם ר"ה עצמו מחייב הברכה וההזכרה. וצ"ע בדרכי החיים סימן רמ"ו כתב לא כן ופסק דבר"ה שחל בשבת אף שחייב לאכול מ"מ אינו חוזר על אי הזכרת ר"ה וצ"ע רב בזה, ושלחתי הערה זו לכבוד מרן הגרמ"ק שליט"א והשיב לי 'יפה העיר'.

הרב דב גדליה דרקסלר

וְשִׂאֲבָתָם מִיָּם בְּשִׁשּׁוֹן

על השמחה היתירה שהיתה בבית המקדש בשאיבת המים לצורך ניסובם על גבי המזבח; ועל כללות מצות ניסוך המים שבאה אחת בשנה, בחג הסוכות

א. [השמחה הגדולה של שאיבת המים לניסוך; מצוה חשובה ובאה מששת ימי בראשית

הַשְּׂמִיחָה הִיתִירָה שֶׁהִיתָה בַּמִּקְדָּשׁ שֶׁלֹּא נִרְאָה הִיָּה כְּמוֹתָה בְּרָגְלִים אֲחֵרִים הִיא שְׂמִיחַת בֵּית הַשְּׂוֹאֵבָה בַּחֲגֵי הַסּוּכּוֹת, עַד שֶׁאָמְרוּ (סוּכָה נ"א א') כָּל מִי שֶׁלֹּא רָאָה שְׂמִיחַת בֵּית הַשְּׂוֹאֵבָה לֹא רָאָה שְׂמִיחָה מִמֶּיָּו. וְמָה מִיָּבֵה שֶׁל שְׂמִיחָה זוּ? כָּל שְׂמִיחָה זוּ אֵינָה אֶלֶּא בְּשִׁבּוּל נִסּוּךְ הַמִּים (לִשּׁוֹן רִש"י בַּמִּשְׁנָה שֶׁם נ' א').¹ וְאִמָּנָם הַשְּׂמִיחָה שֶׁהִקִּיפָה אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל בְּרָאשׁוֹת גְּדוּלֵי הַחֲכָמִים וְרָאשֵׁי הַיִּשְׁבִּיכוֹת וְהַסְּנֵה־דָרִין וְהַחֲסִידִים וְהַזִּקְנִים וְאֲנָשֵׁי מַעֲשֵׂה² לֹא הִתָּה בְּשַׁעָה שֶׁנִּסְכּוּ אֶת הַמִּים עַל גְּבִי הַמִּזְבֵּחַ שֶׁעִיקֵר מִצְוֹתָ בְּיוֹם בּוֹמֵן תְּמִיד שֶׁל שָׁחַר (יּוֹמָא כ"ו ב'), אֶלֶּא בְּלֵילָה כְּשֶׁשָּׂאֲבוּ אֶת הַמִּים מִמֶּעֵין הַשִּׁילּוּחַ (סוּכָה מ"ח א'), וְקִיָּמוּ מָה שֶׁנֶּאֱמַר (יִשְׁעִיהוּ י"ב ג') וְשִׂאֲבָתָם מִיָּם בְּשִׁשּׁוֹן מִמֶּעֵיָּנִי הַיְּשׁוּעָה (שֶׁם מ"ח ב', נ' ב'). וְכָל הַלֵּילָה נִמְשַׁכָּה הַשְּׂמִיחָה, כֹּאשֶׁר הָעִיד רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה "כְּשֶׁהִיָּינוּ שְׂמִיחִים שְׂמִיחַת בֵּית הַשְּׂוֹאֵבָה לֹא רָאִינוּ שִׁינָה בְּעֵינֵינוּ" (נ"ג א').

וְצִרִיכִים אֲנוּ לְמַעַם בְּדַבְרֵים הָאֵלּוּ מַעַם. מָה יֵשׁ בַּמִּצְוֹת נִסּוּךְ הַמִּים, הַמִּצְוָה שֶׁבָּאָה אַחַת בְּשָׁנָה בְּשַׁבְעַת יָמֵי הַחֲגֵי (מִשְׁנָה שֶׁם מ"ב ב')³, שְׁגוּרְמַת שְׂמִיחָה כָּל כָּךְ. וְעַל הַמַּעַם שֶׁנִּמְעַם בּוֹה נִצְמָרְךְ

¹ וְלִצִּיין שֶׁכֵּךְ נִרְאָה מִפְּשֻׁטוֹת דְּבָרֵי הַגִּמ', וְכֵן שִׁיטַת רֹב הָרָאשׁוֹנִים. וְאִמָּנָם הַרְמַב"ם לֹא הִזְכִּיר בְּעֵינֵי שְׂמִיחָה זוּ אֶת נִסּוּךְ הַמִּים אֶלֶּא אֶת שְׂמִיחַת הַחֲגֵי בְּכֻלָּהּ (בַּפ"ח מֵהַל' לֹלֵב ה"ב), וְכֵן מִשְׁמַע בַּחֲנִינוֹךְ (תַּפ"ח). וְעַמְדוֹ בּוֹה אַחֲרוֹנִים, רָאָה בְּהַעֲרוֹת הַגַּר"פ פֶּעֶרְלָא לְסַהֲמ"צ לִרְס"ג ח"ג מִלּוּאִים ה', קוֹנְטֵרַם ר"ז הַלּוֹי סוּכָה בְּסוּפּוֹ, עִמָּק בְּרַכָּה שְׂמִיחַת בֵּית הַשְּׂוֹאֵבָה א'.

² ע"פ לִשּׁוֹן הַרְמַב"ם סוּף הַל' סוּכָה.

³ כָּל יָמֵי הַשָּׁנָה הַנִּסּוּךְ הוּא עִם יוֹן, כְּדִלְהֵלָן.

לשאל גם, למה השמחה נתייחסה יותר לשאיבת המים שהיא רק הקָשֶׁר למצות הניסוך, ולא למצוה עצמה?⁴

רמז ראשון נוכל לראות בגירסא שהובאה בגמ' (נ' ב'). היו תנאים שהיו שונים בלשון המשנה "בית החשובה" במקום "בית השואבה". ופירשו אמוראים שלא שיבוש הוא זה, שאכן "מצוה חשובה היא ובה מששת ימי בראשית". רש"י פירש שענין ששת ימי בראשית מתייחס ל'שיתין', הם הנקבים החלולים שתחת המזבח המקבלים את מי הניסוך. הם נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים⁵. כבר העירו רבותינו האחרונים, שודאי אין כל הענין מתמצה בשיתין בעצמם, הרי כל השנה מנסכין באותם שיתין יין, ולא ייחסנו לזה חשיבות יתירה על שאר עבודות או קרבנות. על כרחינו יש ענין מיוחד המצרף את ניסוך המים לששת ימי בראשית, והוא אינו שייך ליין⁶. אבל רש"י דיבר בפירושו על השיתין, וגם מלשון שכתב 'לקבל הנסכים' יש לדייק שנמכי יין בכלל, וכיצד נפרש דבריו.

ב. ניסוך המים קרבן יחיד שאין בו תפיסת יד אדם

דבר יוצא דופן יש בקרבן זה הנקרא מים. כל הקרבנות כולם יש בהם תפיסת יד אדם. כאשר מקריב המקריב, יחיד או ציבור, בהמה או מנחה, לחם, יין או מפרי אדמתו - הוא מביא דבר שלו. דבר שקנה אותו, או טרח בגידולו וכיוצא בזה. אבל מים? מי מעין ממי השילוח? מה התנינה בזה? מה הקרבן שמקריבים, ומה הדרישה שנדרשים, לשאוב בצלוחית שלושה לוגים ולערוך אותם אל הנקב שבראש המזבח.

לא מִלְפִי בדיתי את החילוק הזה, אבל הוא נראה מדויק בלשון חז"ל. שנינו בברייתא (ראש השנה ט"ז א') "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח

⁴ ראה לשון רש"י (מ"ח ב') "מנא הני מילי - דתוקעין ומריעין בשאיבת המים של נסוך". על זה הביאה הגמ' שם את הפסוק וּשְׁאַבְתֶּם מִיָּם בְּשִׁשֹּׁן וגו'. ואמנם הרימב"א כתב "פ' מנא הני מילי, מסתברא דאכלהו קאי, דאיכא נסוך המים ושיהא מן השילוח שהוא מעין ושיהא שם שמחה. ומהדרין אכולהו מדכתיב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה וכולהו איתנהו בקרא מים וששון ומעין". עכ"פ נראה שגם לדבריו עיקר השמחה מתייחסת לשאיבה וכלשון הפסוק. ועי' בתוס' ותוס' הרא"ש.

⁵ כדברי הגמ' למעלה (מ"ט א') "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שיתין מששת ימי בראשית נבראו, שנאמר (שיה"ש ז' ב') חֲמוּקֵי יִרְכֹּךְ כְּמוֹ חֲלָאִים מְעִשֶׂה יְדֵי אָמֶן. חֲמוּקֵי יִרְכֹּךְ, אלו השיתין. כְּמוֹ חֲלָאִים, שמחוללין ויורדין עד התהום. מְעִשֶׂה יְדֵי אָמֶן, זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא". עיי"ש עוד.

⁶ עי' מהרש"א. ולשון השפת אמת "פי' רש"י דשיתין מששת ימי בראשית נבראו לקבל הנסכים. וקשה, דא"כ נמכי יין דכל השנה גם כן חשובין בזה...".

מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקדוש ברוך הוא הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג, אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה...". בכל קרבנות הרגלים, עומר ושתי הלחם, הלשון הוא 'הביאו לפני', כי ישראל מביאים משהו משלהם. אבל בניסוך המים לא שייד לכתוב 'הביאו', כי באמת אין כאן שום נתינה משלהם.⁷

ג]. מסוגית הגמ' בתענית מבואר שניסוך המים אינו יכול ללמד להזכרה בתפילה. הריצוי של ניסוך המים עומד בפני עצמו

הבחנת החילוק הזה, נדמה, יכולה לשפוך אור על סוגיא סתומה בתחילת מסכת תענית. המשנה שם פותחת בדין 'הזכרת גבורות גשמים', שיש להזכיר בתפילה שבוא העולם הוא 'משיב הרוח ומוריד הגשם'. מאימתי מוזכרין גבורות גשמים, רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג. ובגמ' (ב' ב') שאלו מוזכרין למד רבי אליעזר שיום הראשון של החג הוא הראוי להזכרת הגשם, האם מלולב למד בן או מניסוך המים. מבאר רש"י, שהשאלה היא מפני ששני המלמדים שייכים למים. כמו שניסוך המים ענינו כדי שיתברכו להם גשמי שנה, כמו כן ארבעת המינים הללו באים לרצות על המים, שיעלה זכרוננו לפניו בהמטרת גשמים, כלשון הברייתא בסמוך "כשם שארבע מינין הללו אי אפשר להם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים"⁸.

הגמ' מכריעה בשאלה הזאת בדברי רבי אבהו שאמר לא למדה רבי אליעזר אלא מלולב. יש אומרים שכך קיבל רבי אבהו מרבתי, ויש אומרים שהוכיח בן מלשון רבי אליעזר בברייתא שאמר "מאימתי מוזכרין על הגשמים. רבי אליעזר אומר משעת נטילת לולב...".

⁷ וכן הלשון בספרי פר' פינחס על הפסוק (במדבר כ"ט י"ב) ובחמשה עשר יום לחדש השביעי "מנין לנסוך המים בחג, היה ר' עקיבא אומר, נאמר הביאו עומר בפסח שתתברך לכם תבואה שבשדות, ונאמר הביאו ביכורים בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן, אף נסוך המים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה".

⁸ ואמרו בגמ' שהשאלה הזאת 'מהיכא גמיר לה, מלולב גמיר לה, או מניסוך המים גמיר לה' יש בה נפ"מ. אם למדים מלולב הרי ההזכרה דוקא ביום כלולב שאין מצותו אלא ביום, ואם מניסוך המים למדים ההזכרה היא כבר מהלילה כמו ניסוך המים שהוא מהלילה [ליל יו"ט הראשון, כלשון רש"י]. ועל דברים אלו שניסוך המים כבר מהלילה האריכו ראשונים ואחרונים בפירושו ונוגע לכמה דינים והגדרות במצות ניסוך המים [כמו שהוכיחו מזה שניסוך המים הוא חובת היום ולא חובת הזבח, שעל כן יכול לבוא קודם לזבח]. אין מקומינו להאריך בהם. וראה באוצר מפרשי התלמוד סוכה ג' א'.

שאלת הגמ' כבר מעוררת הערה גדולה. איך, ולאיוזה מעם, צריך שני דברים, גם לולב וגם ניסוך המים, לרצות על אותו דבר. על המים. ירא הייתי לשאול שאלה כזאת, אם לא שיש מקום לומר שאת השאלה הזאת גופא הכריעה הגמ' בתשובתה. ונבאר.

- הנחת הגמ' בשאלה היתה שלפי רבי אליעזר הריצוי על הגשם בתפילה צריך להיות נסמך על ריצוי שמקורו בתורה. ויש לפנינו שתי אפשרויות: או הריצוי שעושים בבית המקדש בניסוך המים, או הריצוי שעושים כל ישראל בנמילת ארבעת המינים. לכאורה, איוזה מניעה יש לומר ששתי האפשרויות נכונות; למה לא תאחזו בזה וגם מזה אל תנח את ידך. אבל מפורש רואים לא כך: אם הלימוד הוא מניסוך המים, אז לא למדים מלולב. ואם הלימוד מלולב אז לא למדים מניסוך המים.

הרי הגמ' מסיקה כדברי רבי אבהו וכלשונו לא למדה רבי אליעזר אלא מלולב. הלשון הזה אינו נפוץ ובא למעט משהו. לא אמר רבי אבהו 'למדה רבי אליעזר מלולב' וכיוצא בזה, אלא 'לא למדה... אלא...'. כלומר, אלא מזה ולא מחבירו. ויש לנו לשאול, איפוא, למה הלימוד הוא דוקא מלולב ולא מניסוך המים⁹.

על כרחינו יש כאן טעם פשוט של חילוק. ההזכרה בתפילה שייכת דוקא ללולב ולא לניסוך המים. זאת אומרת, שהגם שנכון הדבר ששניהם מרצין על המים, אבל לא הרי ריצוי זה כהרי ריצוי זה. הריצוי של 'ניסוך המים' יחידאי הוא ואין למדים ממנו לשום מקום. בדברינו לחלן ננסה לצרף את החידוש היוצא דופן בקרבן הנקרא מים, למה שיוצא מהסוגיא כאן שניסוך המים אינו יכול

⁹ ונראה להוכיח עוד מגוף הסוגיא, מהנפקא מינה שמביאה הגמ' שמתחילין להוכיר משעת נמילת לולב. אם שניהם מלמדים למה שלא יתחילו להוכיר מהלילה כמו ניסוך המים. למה מתחילים להוכיר מהזמן המאוחר יותר. ותוספת הוכחה היא משיטת רש"י. הנה התוס' הן בקושיה והן בתירוץ סבר שלהעד שר"א למדה מלולב, הרי זה מכריח שהוא סובר שניסוך המים אינו אלא מיום השני של החג [שלא כסתם משנה בסוכה שהבאנו שמנסכין כל שבעה]. וכן יוצא לדעתו ממסקנת הגמ' שר"א סובר 'דניסוך לא הוי עד בשני'. דעתו היא דעת יחידאה בראשונים [עי' מאירי], ובודאי לשיטת ר"א כמו שכתב רש"י (ג' א') שר"א ודאי סובר שניסוך המים כל שבעה. יש לתמוה מה הכריח את התוס' לפרש שלא כמו הנראה מפשטות הגמ', כי הגמ' כלל לא דיברה על שיטתו בניסוך המים אלא בהזכרה בתפילה, ואיוזה סיבה יש לומר שכאן יש הכרעה בדעתו בניסוך המים. מסתבר שסבר שאם אכן ר"א סובר שניסוך המים בראשון אז אין טעם שלא ילמדו ממנו ויתחילו להוכיר מהלילה. לכן מוכרח שהוא סובר שניסוך בשני. ונמצא שלרש"י אנו מוכרחים למצוא טעם אחר. הגם ששניהם זמנם ביום הראשון, גם לולב וגם ניסוך המים, מכל מקום למדים רק מלולב ולא מניסוך המים.

ללמד לזולתו, כי הוא דבר העומד בפני עצמו. ובחדא מחתא גם יהיה מוכרח להתבאר שאין כל קושי בזה שביום אחד באים שני ריצויים על המים, כי אכן לא ראי זה כראי זה¹⁰.

ד. ניסוך המים נרמז בפסוקים של ניסוך היין. גם מעשה מצותן אחד, ושניהם מרצים על המים

ועוד דבר יוצא דופן בולט בקרבן זה, שאין מקורו בתורה מפורש כלל. בסוגיא בתענית שם הובאו שתי מקורות לזה: לדעת כמה תנאים המקור הוא רָמְזוּ בפסוקי הנסכים של קרבנות חג הסוכות בפרשת פינחס (במדבר פרק כ"ט); ניסוך המים בחג נרמז בציווי המפורש על ניסוך היין. ולדעת כמה תנאים אינו נרמז כלל, אלא הוא הלכה למשה מסיני.

גם אלו הפרטים אומרים דרשני. מה נוכל ללמוד הן מכך שניסוך המים אינו בא בפירוש אלא ברמז, והן מהמקום שהוא נרמז, מניסוך היין. אכן, צורת עשיית מצות ניסוך המים מחוברת כְּצִמְד פְּתִיל עם מצות ניסוך היין. הרי משנה שנינו (מ"ח ב') ששני הספלים בהם מנסכין את המים והיין היו "מנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק כדי שיהו שניהם כלין בבית אחת", היינו שתהיה מצות שתיהן נעשית ביחד ממש, בעת ובעונה אחת¹¹.

ויש בצורת עשייה זו חידוש גדול להלכה, אפשר שגִּשְׁמַת הענין תלויה בו. בספר קהילות יעקב (מנחות סימן ח') עמד על כך שאופן זה של ניסוך המים והיין ביחד, מוקשה לפי הכלל שבידינו שאין עושים מצות חבילות חבילות, כלומר, אין כורכין כמה מצות ביחד לעשותן כחבילה אחת¹². ומיישב על פי המבואר בדברי הגמ' בתענית (כ"ה ב') "אמר רבי אלעזר, בשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחבירו אבע מימך (רש"י, לשון נחל נובע), קול שני ריעים אני שומע (ניסוך המים וניסוך היין), שנאמר (תהלים מ"ב ח') תהום אֶל תהום קוֹרָא (מים עליונים ומים תחתונים) לְקוֹל צִנּוֹרֶיךָ (אותן שני ספלים)...". משמע משם, כותב הקהילות יעקב,

¹⁰ ואפשר שנוכל ליישב בדברינו מה שכתב הריטב"א כאן בדברי רבי אליעזר "דקסבר דבעינן למעבד ריצוי בהזכרה מזום טוב הראשון כי היכי דעבדינן במקדש ריצוי בנסוך המים". הלא פלא הוא שהסיק דלא כמסקנת הגמ' שר"א למד דוקא מלולב. על כרחינו סבר, שענין ניסוך המים נמצא כאן בהחלט, אלא שהוא לא יכול להיות זה שמלמד. אבל אחרי שלמדנו מלולב יש כאן צירוף ברור גם לניסוך המים.

¹¹ ראה בלח"מ (תמידין ומוספין פ"י ה"ו). ויותר מזה דעת הרמב"ם (שם ה"ז) לפרש המשנה שם "עירה של מים לתוך של יין, ושל יין לתוך של מים יצא" שפירושו ש"נסך שניהם מבלי יצא". [ועי' אור שמח מאכלות אסורות פי"א ה"ט שעולה מדבריו שגם רש"י היה יכול לפרש כן אם לא שסובר שיין מוזג פסול לגבי מזבח].

¹² סוטה ח' א'. ולא הבאתי כל פרטי קושיות שדן בה לפי גדר המצות. עיי"ש.

שהן המים והן היין באים בחג לרצות על המים. ואפשר, שממעם זה, כענין אחד נחשבים, ואין כריכתן כאחד נחשבת 'מצות חבילות חבילות'. עד כאן דבריו.

נבאר את הדברים ונוסיף עליהם. שם אכן משמעות הדברים ששני הניסוכים שבחג באים לרצות על המים. השאלה, כמובן, מתעוררת, היכן המקור שניסוך היין מְשֻׁנָּה את פְּנֵיו כל כך; כל השנה מנסכין יין שאין בהם קשר למים, ובחג הסוכות היין מקבלים פְּנִים של מים?! אבל כאשר אנו רואים שהמקור בתורה לניסוך המים מסתתר בתוך הפסוקים של היין, כבר אנו מרגישים בזה טעם, שאכן בשעה שהם באים יחד הם שני ריעים שאינם מתפרשים. ברם, לפי המקור גרידא עדיין אין אנו יודעים מי נתלה במי, היין במים, או המים ביין. באה הגמ' בהמשך מסכת תענית ופירשה לנו: בחג גם היין הם מים. היין בא לרצות על המים, ודוקא משום כך דינם לבוא כאחד. הדברים נשמעים סתמים. בעזרתו ית' ובחסד עֲלִיּוֹן ננסה להתבונן בהם מתחילתם, לפתוח בהם איזה פֶּתַח.

ה. המים שייכים לששת ימי בראשית; יד אדם לא נגעה בהם מאז

פתחנו דברינו במה שאמרו בגמ' שהשמחה הזאת, שמחת שאיבת המים לניסוך, יכולה להיות נקראת 'שמחת בית החשובה', לפי שהמצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית. הבאת פירוש רש"י שששת ימי בראשית מתייחס ל'שיתין' שנבראו בששת ימי בראשית לקבל הנסכים. והעירו עליו רבותינו האחרונים, איך כל הענין מתמצה בשיתין בעצמם, שכל השנה מנסכין בהם יין, ולא ייחסנו לזה חשיבות יתירה על שאר עבודות או קרבנות.

כעת נוכל לצרף לזה מה שהוספנו להעיר על המציאות היוצאת דופן שיש בניסוך המים, שאין בהם תפיסת יד אדם; ישראל מקריבין לפני השם יתברך דבר שכולו שלו, שלא נגעו בו או מרחו בו בשום צורה שהיא, בחינה גמורה של כִּי מִמֶּנָּה הַכֹּל וּמִיָּדָה נִתְּנוּ לָךְ.

אם נאמר שזה גופא עומק הענין של ששת ימי בראשית. היינו, שהקרבן שמקריבים כאן הוא בצורתו ובמהותו היה כך מששת ימי בראשית ויָדִי אָדָם לא שינוהו מאז ככהוא זה, הרי שנוכל להגדיר היטב את השינוי שבין נסכי מים לנסכי יין: יין יש בו מעשה ידי אדם.

ברם, רש"י מדבר על השיתין שנבראו בששת ימי בראשית לקבל הנסכים, והעירו האחרונים לנכון שלדבריו גם נסכי יין בכלל, שהרי השיתין הללו מקבלים כל השנה את נסכי היין, וכיצד נפרנס את החילוק שחילקנו. התשובה פשוטה היא, כאשר כל מתבונן יודע שברגע שנשפך היין מן השיתין לתוך מי התהום הוא נהפך מעצמו למים. הוא בטל לגמרי בהמון מימיו, וברגע אחד לא נודע כי בא בְּקָרְבָם.

נמצא כי שני הצדדים אמת. גם נסכי היין הם שייכים בעצם לאותה הגדרה שבאים מששת ימי בראשית, אבל שונים הם מנסכי מים. היין גם הוא מים כאשר השיתין מקבלים אותו, כדיוק דברי רש"י, אבל החידוש שנתחדש אחת בשנה, בנסכי המים, הוא שכל ישראל רואים שהם מים כבר בשעה ששואבים אותם ממי השילוח. מתחילתן הם מים חיים ולא רק בסופן.

תמצי לומר שעל החילוק הזה מונחת כל השמחה של שאיבת המים. כל הדברים בעולם אשר פרא אלוקים לעשות הם מורכבים מאוד. הבורא ית' ברא את היסודות כולם, ונתן כח באדם להרכיב בהם עשיותיו וצרכיו לאין מספר. היין לא יהיה נוצר אם לא יטרח האדם לסחוט אותו מענביו, וגם הענבים לא יהיו אם לא יטרח האדם בגידוליהם. וארבעת המינים הללו הניטלים בחג הסוכות, אכן אי אפשר להם בלא מים, כמו שהבאנו דברי הגמ' בתענית, אבל עינינו הרואות שגם אי אפשר להם בלא תפיסת יד אדם, שיטרח בזריעתם, בגידולם, בשמירתן, ובקציצתן. דבר אחד בלבד נשאר כמות שהוא פשוט, כמו שהיה בששת ימי בראשית. המים. מים התחתונים ומים העליונים כאחד, אין האדם נוקף אצבע קמנה בהם, פי מִמֶּנָּה הִכָּל.

כל השנה כולה ישראל מנסכין יין. הם, כביכול, נותנים משהו שטרחו בו. הדבר הזה חוזר לשרשו מיד עם נתינתו בשיתין ונהפך למים, אבל עין אדם לא יכולה לראות את זה. האדם לא יכול לתפוס כמה המציאות שלו אין בה ממש. אחת בשנה, אחרי טהרת יום הכיפורים, ביום הָרִאשׁוֹן לחשבון עוונות, אז מתגלה הסוד הפשוט, שאין ביד אדם אלא מים. הִכָּל שָׁב אֵלָא שְׂרִישׁוֹ, אֲשֶׁר לוֹ הֵימָּן וְהוּא עֲשֶׂהוּ וַיִּבְשֶׁת יָדָיו וַיִּצְרֵהוּ.

מתוך זה יוצא פשוט למה היתה השמחה דוקא בשאיבת המים, ולא בניסוך גופו. הייחודיות של הקרבת המים לבדם בולטת אז ביותר. בשעת הניסוך גם היין מתערב ונהפך למים.

ו]. בחג הסוכות רואים ישראל שגם היין נהפך למים ומצטרף לניסוך המים, וגם ארבעת המינים נכללים באותו הריצוי

ניסוך המים אינו מפורש בתורה והצדוקין אינם מודים בו (משנה מ"ח ב'), אבל הוא נסמך על פסוקי ניסוך היין, כאמור. ולא סמיכה בעלמא, אלא כי הם נעשים יחד בדוקא, ושניהן מרצין על המים, ועל שני הספלים קורא התהום קול שני ריעים אני שומע. כשהם באים ביחד, התהום רואה אותם באותה המידה, גם היין נהפך ברגע למים. מצד התהום, אין כאן שני ריצויים אלא ריצוי אחד שכולו מים.

מצד התהום, כל השנה כולה היין הם מים. אבל בחג הסוכות, כאמור, נמצא החידוש הגדול: גם מצידם של ישראל יש כאן ריצוי אחד. כל השנה ישראל רואים יין, אבל בחג הסוכות ישראל רואים את שניהם כאחד, נעשין בעת ובעונה אחת. מי יכול לתפוס גִּדְל המראה הזה, רק גדולי

החכמים וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, בהם נעשית השמחה, ומשם שואבין רוח הקודש.

באופן הזה נוכל להבין את סוגית הגמ' שהבאנו, שהריצוי על הגשם בתפילה אינו נלמד מניסוך המים; לא למדה רבי אליעזר אלא מלולב. הריצוי שבתפילה אינו שייך לסוכות בדוקא, הוא נזכר כל ימות הגשמים. בשאר ימות השנה אין לנו תפיסה בניסוך המים, אין אנו מביאים קרבן כזה שאין בו תפיסת יד אדם, לכן הריצוי של 'ניסוך המים' יחידאי הוא ואין למדים ממנו לשום מקום. הלימוד הוא דוקא מלולב, שהוא, כאמור, משותף הוא גם לאדם שמרח בו.

ברם, כל זה הוא בחלק שמשליך לכל השנה. אבל בנוגע לחג הסוכות גופו, גם את הלולב, כמו את היין, אנו מצרפים לניסוך המים. אין כאן שני ריצויים, שניהם נתלים בשורש אחד, השורש הראשון שבא בששת ימי בראשית. השורש הפשוט של פי מִמָּוֶה הַכֵּל וּמִיָּדָה נִתְּנוּ לָךְ¹³.

¹³ עתה נמצא ליישב מה שהקשינו על דברי הריטב"א שכתב ברעת רבי אליעזר "דקסבר דבעינן למעבד ריצוי בהזכרה מיום טוב הראשון כי היכי דעבדינן במקדש ריצוי בניסוך המים". נפלאנו שהסיק דלא כמסקנת הגמ' שר"א למד דוקא מלולב. כעת מבואר היטב, שודאי הלימוד הוא דוקא מלולב, אבל ביום הראשון של חג, גם הלולב נסמך לניסוך המים, וריצוי אחד הוא. ועיין.

ובדרך דרוש נסיים בזה כמעשה שהובא במשנה (מ"ח ב') באותו כהן צדוקי שלא היה מודה בניסוך המים, כיון שלא מפורש בתורה, והיה מנסך על גבי רגליו "ורגמוהו כל העם באתרוגיהן". והריטב"א ביומא כ"ו ב' כתב "דהא פשיטא דכיון שהכירו בו שהוא צדוקי, והו כבודו של אתרוג לקדש בו את השם בענין כזה". לפי דרכינו נוסף ונאמר, שביקשו לומר לו, אם אינך מודה בניסוך המים, באמת גם אינך מודה באתרוג. מי שלא תופס את הריצוי של המים בחג הסוכות, גם ריצוי של ארבעת המינים אין לו.