

דָּבָר לְמוֹעֵד



חקרי תורה ובירורי הלכה
בעניני שבת ומועדים

דְּבַר לְמוֹעֵד

חקרי תורה ובירורי הלכה
בעניני שבת ומועדים

שמואל ברוך

בלאאמו"ר הרה"ג רבי יעקב צבי שליט"א

גנוט

אלעד

התשע"ז

הכתובת:
ש"ב גנוט
התאנה I2 אלעד

הסכמת רבותי הגאונים

ראש ישיבת קול תורה הגרמ"י שלזינגר שליט"א מרן רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א



המבנה נבנה שנים ע"י הגאון הגדול שליט"א רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א
Led from 5709 to 5750 by the late Bach HaDafni
בניין משה קלמן אנטוויכט שליט"א

ישיבת קול תורה (ע"ר) - ירושלים ת"ו

KOL TORAH RABBINICAL COLLEGE, JERUSALEM

רח' המסגד 32, בית נוף, ת.ד. 16023 ירושלים 9116001 P.O.B. 16023

טלפון: 02-6414674 פקס: 02-6437487 E-mail: koltorah1@hotmail.com

מסדה והנהלה ע"י הגאון מהר"ר יחזקאל שלזינגר זצ"ל והגאון מהר"ר ברוך קניבסקי שליט"א

Founded and led by the late Rabbi J. M. Schlesinger ז"ל and Rabbi B. Kaniavsky ז"ל

כ"ד

הרב משה יצחק שלזינגר
ראש הישיבה
Rabbi Moshe Y. Schlesinger
President

ד' מנ"א תשע"ו

מה יפה לראות חיבור נוסף של מיודעי מחובשי ספסלי ישיבתנו משכבר הימים הגאון רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א חיבור רב הכמות והאיכות של מו"מ ובירור בהרחבה ויסודיות על כמה הלכות והנהגות בהלכות שבת ומועדים.

וכבר ידוע הרב המחבר בהעלאת בירורי דברים בקרב לומדי תורה בנושאים השונים, מה שאמור בהם ע"י גדולי קדמאי ובתראי, והבהרתם בתבונה ובפלפול נכון.

יה"ר והרב המחבר ימשיך ויוסיף אמרים בתורת ה'

החותם בהערכה

משה יהודה שלזינגר

ר"ס ק"א מניח א"ת המתקף ט"ל ט"א גניס קדור ופוא ג"ח וקמא ג"מ וספ"כא קדא ו'צ"כג ארבע הושב ספ"ימ ט"ז קניבקי

מסדה מנהלת ירושלים ת"ו בשנת ה'תשע"ו

המסדה מנהלת ירושלים ת"ו בשנת ה'תשע"ו. P.O. Box 16023, Jerusalem 9116001. או בבנק דיסקונט סניף בית הרב 989 חשבון נזיל 2698 או בבנק הדואר חשבון 4-19742-4 או בדרום ישראל: דואר חשבון ח"ל סניף 44
Please send contributions directly to Rabbinical College "KOL TORAH" P.O.B. 16023 Jerusalem 9116001, or to Israel Discount Bank, Beth Hakerem Branch 699, Jerusalem, Acc. 2698 or credit card. Donations tax exempt.

Addresses of "KOL TORAH" abroad: U.S.A.: American Friends of Rabbinical College "KOL TORAH" c/o Mr. J. Simons, 10 Sun Lane Drive, Maseru, N.Y. 10962 (donations tax exempt)

England: Friends of Rabbinical College "KOL TORAH" c/o Mr. M. Rosenthal, 9 Woodlands, London SW11 9QJ

Canada: Alumni Association of Yeshiva "KOL TORAH" c/o Mendel and Co. Ltd., 2627 Park Ave, Suite 200, Montreal, Que. H3N 1S7 (donations tax exempt). France: KOL TORAH, levoir de la Torah c/o Dr. Ariel Buchinger, 8 Avenue de la Paix, 67000 Strasbourg (CEDEX) Schweiz: Freunde der Yeshiva "KOL TORAH" c/o Herr J. Weiss, Schulhausstr. 38, 8002 Zurich (Spenden steuerfrei)

זכרון עולם בהיכל ה'

לכבוד ולעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל

אוד מוצל מאש משרידי דור דעה ומחבר ספרים בהלכה במחשבה ובחסידות

אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ

ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע בהתעמקות ובריתחא דאורייתא

נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

* * *

האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח

מרת הלינה שיינדל רייזמן ע"ה

אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד

נלב"ע ערב שבת ה' מנחם אב תשנ"ז

* * *

איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל

רב פעלים לתורה ולצדקה, אוהב חסד ומרבה להיטיב

נלב"ע ז' תמוז תשס"ב

אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי

צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (י"ג חלקים)

ובני משפחתו, לוס אנג'לס

תוכן הענינים

שער ראשון – שבת

- ג..... עשה דשבתו.....
- ד..... מכירה והפקר בערב שבת- כדי שיחול בשבת.....
- ז..... עריכת וההדרת ספרים בערב שבת.....
- יא..... צפירת צופרי השבת או חידוש מנהג תקיעות השופר?.....
- יד..... א. קבלת "תוספת שבת" לפני תפילת מנחה.....
- יד..... ב. קבלת תוספת שבת ב"מזמור שיר" וב"ברכו".....
- יח..... חלוקת ממתקים לילדים לפני קידוש.....
- כ..... אספקת גז בשבת ע"י גוי במקומות הקור בחו"ל.....
- כב..... אשו משום חיצו בדיני שבת.....
- כו..... טעימת יין שנגע בו מחלל שבת.....
- לב..... יין לקידוש של מחלל שבת.....
- לה..... בורר במשחק הקוביה ההונגרית.....
- לט..... שיחת ילדים בשבת על מבצעי הגרלות ופרסים.....

שער שני – פסח

- מג..... שואלין ודורשין ל' יום קודם החג.....
- מד..... תשלום עשרה זהובים בחוטף מצוות 'תשביתו'.....
- מה..... בדין ברכת בעה"ב על בדיקת החמץ, כלפי השליח.....
- מט..... 'מעות חיטין' לעני המקפיד על חומרות מיוחדות.....
- נא..... שיעור זמן אכילת מצה.....
- נג..... בגדר מצות הסיבה ופטור הנשים בהסיבה בזמנינו.....
- נו..... סיפור קריעת ים סוף בליל הסדר.....
- נט..... אילו בנה לנו את המשכן.....
- סא..... ביאור השיעור של 'עד שתחטפנו שינה' בליל הסדה.....
- סג..... הארות והערות בענייני הגדה של פסח ומו"מ עם מרן הגר"ח קניבסקי בעניינים אלו.....
- עב..... טעם יו"ט דשביעי של פסח.....

עג "זה א-לי ואנווהו" - הכניסה למחוזות אלו קיים.....
עד הלל בשביעי של פסח ובגדרי שירה על הנס.....
עז צמיחת האילנות בקריעת ים סוף.....
עח סיפור יציאת מצרים ב"פסח שני" (ובדין תחנון וסליחות בה"ב בפסח שני).....

שער שלישי – ספירת העומר

פג דין "תמימות" בספירת העומה.....
פז ההבדל בין ברכת ספירת העומר לברכת 'שהחיינו' וגדר ברכת הספירה.....
פט ספירת העומר בבין השמשות.....
צא קצירת וספירת העומר - מצוה מתמשכת.....
צג דעת שבלי הלקט בטעם שלא מברכים שהחיינו בספירת העומר.....
צו ההבדל בין ספק שכח "ותן ברכה" לספק שכח ספירת העומר.....
צח טירחא דציבורא דרבים שהם יחידים.....
צט ספירה בלא ברכה לאחר ששכח לספור יום אחד.....
קא צירוף ספירה שלא לשם מצוה.....
קב ספירת העומר במקום מטונף.....
קד ספירת העומר לאחר שאמר לחברו מהו יום הספירה.....

שער רביעי – ל"ג בעומר

קט לבישת בגדים במערת רשב"י.....
קיא "ציפור מבלעדי שמיא לא מתצדא".....
קיב קנין חצר בקרשים שהונחו על ידי הקבלן במרפסת פרטית.....
קטו תשלום שכירות דירה במירון בל"ג בעומה.....

שער חמישי – שבועות ומתן תורה

קיט הצעת התורה לאומות העולם.....
קכב גדרי גרות והכניסה לעם ישראל קודם מתן תורה.....
קכד אופן ברכות התורה בחג מתן תורה.....

קבו "ברכת התורה" הכפולה של רש"י.....
קכח עוד באותו הענין והמסתעף.....
קכט אכילת סעודה חלבית בליל שבועות.....
קלא לימוד תורה בחג מתן תורה.....
קלא כמה יוסף איכא בשוקא.....
קלב נסיון הריגת דוד המלך ע"י ערפה המואביה ובניה - "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".....
קלג תורת משה.....

שער שישי - בין המצרים

קלז ביקור התמיד וביטולו/ י"ז בתמוז.....
קלט "שהחיינו" בבין המצרים על יום הולדת שבעים.....
קמ שריפת ביהמ"ק בעשירי.....
קמא תשעה באב נקרא מועד.....
קמב זמן כיבוי האורות בליל תשעה באב.....
קמד עישון בתשעה באב.....
קמז חיוב מיתה במשיח שקר.....
קמט כח חכמים בקביעת התעניות ומנהגי האבלות.....
קנא גדר 'ונשלמה פרים שפתינו'.....
קנד אי איזכור קרבנות התמיד בתפילות היום.....
קנז מצוות הקבלת פני משיח צדקנו מו"מ עם מרן הגר"ח קניבסקי בענין.....

שער שביעי - ימים נוראים

קסא זמן אמירת הסליחות.....
קסג "המתחיל במצוה אומרים לו גמור" בסליחות ותפילות.....

קסה על איזה מצוות ועבירות אנו נידונים בר"ה ויוהכ"פ?
קסו תקיעה לב' סדרי תקיעות - ובדין כוונה בסדר התקיעות.
קסט רחיצה ועישון סיגריות בראש השנה.

שער שמיני - סוכות

קעג המצטער משיבת אחרים בסוכה.
קעד אתרוג לגדול הדור.
קעז אתרוג מהודר או אתרוג בחינם.
קעט אכילה ושתייה בחוה"מ אחר התפילה.
קפ שמחת בית השואבה והפרדת האנשים והנשים.
קפא אחיזת ספר התורה בשעת ההקפות.
קפד ישיבה בזמן הקפות "שמחת תורה".
קפד דין ודברים על תשלום מכירת עלייה לתורה.
קפז חטיפת שכר מצוה על הגבהה וגלילה.
קפח ש"ץ ששכח לומר 'ותן טל ומטר' בערבית- האם יכול לומר קדיש 'תתקבל'.

שער תשיעי - חנוכה

קצג פרסום הנס או זכרון הנס.
קצה נס המלחמה ע"י הכהנים החשמונאים.
קצו גדר הלל של חנוכה וחיוב הנשים באמירתו.
קצח כבתה זקוק לה.
ר בדברי המאירי בדמיון "כבתה" דנר שבת ל"כבתה" דנ"ח.
רב "נהנה" ו"משתרשי ליה" באכסנאי בנרות חנוכה.
רז האם נרות המקדש מעכבים זה את זה.
ריא מזיק בנר חנוכה.
ריג הדלקה בשמן שומשומי.
ריד החסרון בהדלקת נ"ח ונרות המקדש בשמנים ופתילות שאין מדליקין בהם בשבת.
רטז הדלקה בשמן שריפה במקדש ובנר חנוכה.
ריח ביטול שמן פסול להדלקה עם שמן הזית.
רכ ההבדל בין בן פקועה לנר חנוכה.

תפקיד הנשים במלחמת החשמונאים, מעשה יהודית ואיסור מלאכה לנשים..... **רכב**
שכח להזכיר 'רצה' ו'על הניסים' בשבת חנוכה..... **רכד**
נר המנגן..... **רכה**
בדין מהדרין בנר חנוכה..... **רכז**
הדלקת נ"ח ע"י אונן..... **רל**

שער עשירי – תעניות, עשרה בטבת, טו בשבט

סיבת ותוקף תענית עשרה בטבת..... **רלג**
אסון העתקת התורה ליוונית ע"י תלמי המלך..... **רלז**
חיוב תענית על צרה פרטית..... **רמו**
תקיעה בחצוצרות בשעת מלחמת מדין ובמלחמת גוג ומגוג..... **רמב**
מעלתו וגדרו של ט"ו בשבט וטעם אכילת הפירות בו..... **רמד**

בפתח

במה אקדם אלוקי מרום, שהחיינו וקיימנו לזמן הזה להעלות עלי גליון דברי תורה בענייני המועדים, בתוספת כמה עניינים בענייני שבת קודש. דברי תורה והלכה אלו התפרסמו בקביעות בבטאון 'קול התורה באלעד' ובקבצים תורניים נוספים, במרוצת השנים, וכעת באו עם תוספת מרובה בס"ד.

הדברים נכתבו כהרהורי דברים ופיטפוטי דאורייתא טבין. למותר לציין שאין לסמוך על שום דבר וענין המודפס בספר הלכה ולמעשה. אלא אדרבה, כל מטרת אסופת המאמרים דן נועדה לפתוח פתח כחודו של מחט בפני הלומד, כדי שיעיין בהם ויתהה אחר קנקנם בעצמו, מבלי לקבוע מסמרות ח"ו במשנ"ת.

ברכות מקרב ולב עמוק ברכה מאהבה רבה להורי האהובים מעכ"ת אבי מורי ורבי הרב הגאון רבי יעקב צבי שליט"א ואמי מורתתי היקרה אשת החיל מרת מיכל תחי', שהביאוני לחיי העוה"ז והנחילו דרכינו בדרך דת מורשה, גידלוני במסירות נפשם הגדולה ובאהבתנו ישגו תמיד כל הימים. ועימם סבתי היקרה מרת אטה גנוט תחי', (עזרתו של סבי מורי רבי יחיאל מיכאל זצ"ל), סבי מורי ורבי היקר רבי משה דוד מאיר שליט"א וסבתי היקרה מרת ציפורה תחי', אנשי אמת וחו, שאין להם בעולמם אלא שכינתא קדישתא והטבה מופלאה שאין כמותה בתבל לכל צאצאיהם. יזכו למלוא חופנים נחת מכל יוצ"ח, באושר ועושר, שמחה ובריאות.

אחר רעיון הוצאת הספר עמד מו"ח הרב הגאון רבי אברהם זרח שוגרמן שליט"א, שהקדיש חלק מהוצאתו לאור לזכות חמותי היקרה אשת החיל מרת חיה תחי', לרגל יום הולדתה בשעטו"מ, בסימן טוב ובמזל טוב. סימנא מילתא אית ביה ושמה רמוז בפסוק בו נכתב שם ספרנו זה, 'דבר למועד', ככתוב "הִיפְּלֵא מֵה' דְּבַר לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה" (בראשית יח, יד). יזכו לשפע שמחה, אושר ובריאות, מלוא חופנים נחת מכל יוצ"ח, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.

ברכות מאלופות למעכ"ת רבינו הגדול מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שזכיתי להנות מאור תורתו הגדול רבות בשנים ולהעלות הרבה מהדברים על שולחנו, והאיר עיני באין ספור ד"ת והלכה, ליישר דרכי ולנהל אורחותי מישרין, כפי שהזכרתי שמו ושם תורתו בספרנו בכל מקום ששמעתי מפיו ומכתביו.

ברכה מקרב לב לכבוד ידידי איש האשכולות הרה"ג רבי אברהם משה פכטר שליט"א, ראש ישיבת כוללי אברכים "מדרש אליהו", מבצר התורה הגדול באלעד, שזכיתי לשהות ביני עמודי י"ד שנה וגם כעת ממשיך אני עני להתענג על זיו לומדי הכולל וגדולי התורה היגעים בהיכלו, להגות באמרי שפר בין כתליו האהובים והמפוארים. ברכות מקרב לב לידידי הרה"ג רבי נפתלי יעקב בן זאב שליט"א, ראש ישיבת 'אור התורה' בעירנו, בנשיאות הגה"צ רבי אליעזר בן דוד שליט"א, כאשר זוכה אני ללמוד וללמד בישיבה"ק, בקרב תלמידים הגונים, יחד עם צוות הרמ"ם הנכבד שליט"א. נזכה בס"ד ללמוד וללמד בשמחה ובטוב לבב עוד רבות בשנים.

ברכות מאלופות לידידי רבי שמואל גרוסברד שליט"א, על אכסנית התורה הנפלאה בבטאון 'קול התורה באלעד'.

אחרון חביב ומוקדם לברכה, עזרתי רינה תחי' לאוי"ט, שכל מהותה ומעשיה, הגיונותיה ומהלכי רוחה ודרכיה, יום יום, שעה ושעה, הינם חידוש חדש במושג של "זכה נעשית לו עזר". ואבוא בתפילת עני אל נותן התורה יתברך שיזכנו לגדל יחדיו ילדינו הבה"ח חיים אליעזר נ"י והבה"ח מרדכי נ"י, אסתר תחי', אילה תחי', נועה תחי', יחיאל מיכאל נ"י, רחל תחי' ויצחק זאב נ"י לתורה, לחופה ולמעש"ט, מתוך השקט ובטח ומנוחת הנפש, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולא ימוש ספר התורה מפי ומפי זרעי וזרע זרעי עד עולם, אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו.



שבת



עשה דשבתון

נאמר בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא "וביום השביעי תשבות", והמניח (ריש מצוה פ"ה) הקשה למ"ל להאי עשה, דבשלמא בלאוין שאין בהם כרת דנדחים מפני עשה, דעשה דוחה ל"ת, כתבה התורה עשה ג"כ, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה כנודע, אך בלאו שיש בו כרת ומיתת בי"ד, דבלא"ה אינו נדחה, א"כ למ"ל העשה. ות"י דאיכא נפ"מ לענין שמחויב להביא עולה עם החטאת, דעולה מכפרת על העשה, עכ"ד.

וצ"ע דהא הרמב"ם (שבת כא, א) והרמב"ן (ויקרא כג, כד) למדו מהאי עשה דאמרה תורה "תשבותו", אף מהדברים שאינן מלאכה. דגם לאחר שאסרה תורה המלאכות, יכול היה האדם לעמול כל השבת בדברים שאינן מלאכות ולכן אמרה תורה "תשבותו". או שיש לשבותין דרבנן סמך מהתורה מקרא ד"תשבותו", וכמ"כ הרב המגיד. וגם המניח עצמו הזכיר דבריהם בהמשך דבריו, וא"כ לק"מ אמאי בעי להעשה, וצ"ע.

ובעיקר שאלת המניח נראה בדרך אפשר, דהנה המשך חכמה (פרשת בא, עה"פ מימים ימימה) כתב דבל"ת העיקר הוא מה שאינו עושה, וכאשר עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו, הרי הוא שוב כמו כל אדם שעשייתו אינה נחשבת לעשייה ושוב לא עשהו כזולתו. אך לא כן במצות עשה, אף שלא יעשה מחמת אונס, מ"מ לא ייחשב כמאן דעביד, דסו"ס לא עשה, עכ"ד.

ולפי"ז נמצא שכאשר נאנס ומחויב לחלל שבת מדין פיקו"נ, אזי אע"פ דשרי לו לעשות כן מפני הפיקו"נ, לכאוי עשה דשבתה לא קיים, שהרי סו"ס לא שָׁבַת. ולכאוי איכא נפ"מ בזה, דהנה נחלקו הראשונים ז"ל בתינוק שצריך למולו בשבת ונשפכו המים החמים שהכינו לרפואתו ללאחר הברית, האם מלים אותו ואח"כ נכנסים למצב של פקו"נ ומחממים מים לצורך זה, או שאין להיכנס למצב של פיקו"נ, ע"י רי"ף ונו"כ בפי ר"א דמילה. ולדברינו י"ל דהסוברים דאין לעשות כן סברו דגם אם יותר לחמם מים ע"י שניכנס לפיקו"נ, מ"מ ביטל העשה, שהרי סו"ס לא קיים העשה ד"תשבותו", וממילא לא עדיף עשה דמילה על עשה דשבתון, (באשר ביטול העשה דשבתון בנדו"ד אינו בגוף מעשה המילה, שבזה התירה התוה"ק מילה בשבת, אלא ביטול צדדי הוא, של חימום המים בעקבות סיכון התינוק שמל). ויל"פ האם כשהותר לחלל שבת נחשב להפקעת וביטול העשה דשבתון, דכיון דהשתא הכא פועל ברצון התורה, שיחלל שבת, ע"כ ליכא חסרון. א"ד דאע"פ דהותר לו לחלל השבת ולא לשבות, מ"מ א"א להחשיבו ששבת ונח, וצ"ע.

מכירה והפקר בערב שבת - כדי שיחול בשבת

א נפסק בשו"ע שאסור לעשות קנין בשבת. מקור הדין הוא בביצה (ל"ז א') שאסרו לקנות ולמכור בשבת משום מקח וממכר, ופרש"י: "מקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב "ממצוא חפצך ודבר דבר", אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה", עכ"ל. ובשו"ת הגרעק"א (מהדו"ק סימן קנ"ט) דן האם ניתן למכור דבר בער"ש, כדי שיחול בשבת עצמה, והאם גם במקרה זה נכלל בגזירת איסור מקח וממכר בשבת, כאשר מעשה הקנין נעשה בער"ש ורק חלות הקנין חל בשבת עצמה, והגרעק"א הוכיח מד' התרומה"ד לענין פדיון הבן בשבת ומדברי הגמרא ביומא גבי קדושי כהן גדול ביוהכ"פ, וכתב שלא מצא בענין ראיות נוספות. (ויעויין בספרי ויאמר שמואל סי' נ"א בארוכה).

והנה הגרעק"א עצמו, בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' יג), כתב שאף שמדברי המג"א (שם) נראה דשרי להפקיר בשבת, מ"מ כ' בשם הרמב"ן בפסחים, הריטב"א, השעה"מ והפרי"ח, שאסור להפקיר בשבת, מדין מו"מ בשבת, עיי"ש.

והנה כאשר יהודי השכיר את בהמתו לנכרי והוא חושש שהגוי יעבוד בה בשבת, יכול להפקירה. וכתב הטור (סי' רמו): "וכתב רבנו פרץ ויפרש בשעת הפקר שאינו מפקירה אלא ביום השבת או כל זמן שעושה מלאכה ביום השבת כדי שלא יזכה בה אחר". והיינו שהיהודי יכול להפקירה בער"ש לפני שבת למשך יום השבת והיא תשוב לרשותו לאחר השבת, כדין "הפקר לזמן", (עי' בנו"כ השו"ע ומשנ"ב ושעה"צ, שהוא הפקר גמור לזמן. ודלא כמשמעות המג"א ומחצה"ש דלי"ח הפקר גמור), או שיפקירנה בער"ש וההפקר יחול ברגע שהנכרי יתחיל לעבוד בבהמה.

וא"כ קשה מדוע הגרעק"א, שנראה שסובר הוא שאסור להפקיר בשבת כפי שאסור למכור ולקנות בשבת, לא הוכיח מדברי רבנו פרץ, שניתן להפקיר בער"ש כאשר חלות ההפקר יחול בשבת, וא"כ ה"ה שניתן למכור בער"ש ע"מ שהמכירה תחול בשבת, וצ"ע. והיא הערה נפלאה.

ואף שמותר להפקיר לצורך שבת, מ"מ קשה לומר שהדבר נחשב לצורך שבת, כיון שביכולתו של המפקיר להפקירו בער"ש לכל השבת, ומה שמפקירו בער"ש באופן הב', שיופקר רק כשהגוי יעשה בבהמה מלאכה, אי"ז לצורך שבת אלא להצלת ממונו.

ב **והנה** השעה"מ (לולב פ"ח ה"ב, הו"ד בגליון הגרעק"א הנ"ל) כתב לתרץ את הסתירות הידועות בדין הפקר בשבת, (מכך שמותר להפקיר דמאי, שבת קלא, ב, ובעירובין לו, א, בבעיא דככר זה היום חול ומחר קדש ואמר ערבו לי בזה מהו וכו', ועוד מקומות) בכך שהריטב"א, האוסר להפקיר בשבת, אומר זאת דוקא במקרה שהמפקיר מפקיר כדי שאחרים יזכו בדבר, (כמו בשבת קיז, ב, בהמפקיר חפציו מהשריפה ואומר לאחרים "הצילו לכם", שכל כוונתו היא שאחרים יזכו בזה ויוכלו עיי"כ להציל את החפצים). אך כשאין כוונתו שאחרים יזכו בזה, אלא רק להציל עצמו עיי' ההפקר, ואדרבה, אין כוונתו שאחרים יזכו במה שהפקיר, (כמו בדמאי ובעירוב הנ"ל), בזה מותר להפקיר אף בשבת.

ולפי"ד השעה"מ מיושבת הערתנו היטב, כיון שהמפקיר בהמתו בשבת, אינו חפץ שאחרים יזכו בה, וכל מגמתו היא להציל עצמו מאיסור שביתת בהמתו, ובכה"ג כתב השעה"מ שמותר להפקיר בשבת, וממילא הגרעק"א לא הוכיח מדברי הר"פ לנידון שאלתו.

ואמנם השד"ח (מערכת הה"א סי' יד) השיג ע"ד השעה"מ מכך שהריטב"א הוא תלמיד הרמב"ן, והרמב"ן (ריש פסחים) כתב לענין ביטול חמץ, שאם הוא מטעם הפקר, אזי א"א לבטל בשבת, ומוכח שהרמב"ן סבור שהאיסור להפקיר בשבת הוא גם כשמפקירו כדי להסתלק מהאיסור ולא כדי שאחרים יזכו בחמץ המופקר, והיא השגה נכבדה.

ולענ"ד נראה להוכיח דהגרעק"א עצמו לא סבר כחידושו של השעה"מ. דהנה הגרעק"א (בגליון השו"ע, או"ח סי' שלט) כתב: "אם מוצא בשבת דבר הפקר, צ"ע לדינא אם מותר לזכות בו, כיון דליכא מקנה וקונה". ובגליונו שבדפוס יוהנסבורג (הובא בשו"ע מהדורת מכון ירושלים) הוסיף הגרעק"א להוכיח דאסור לזכות מההפקר בשבת, דבגיטין ע"ז ב' נאמר ששכיב מרע כתב גט לאשתו בער"ש ועדיין לא הקנה לה אותו, ובשבת עצמו נטה למות ולא רצה שתיפול לפני יבמתו, והרי אסור לטלטל גט בשבת ולמסור לה, והציע רבא שיתן לה במתנה את ביתו והיא תזכה בבית עם הגט, והתירו שבות דמו"מ לצורך מצוה, והקשה הגרעק"א דהא לדעת המג"א (סי' יג) מותר להפקיר בשבת, וא"כ היה יכול להפקיר ביתו בשבת, והאשה היתה זוכה מן ההפקר בשבת. אלא מוכח שא"א לזכות מן ההפקר בשבת, עכתו"ד הגרעק"א. ומוכח מדבריו שלמרות שהבעל הפקיר את ביתו אך ורק כדי שאשתו תזכה בו, בכל זאת ההפקר חל. וזהו דלא כהשעה"מ, שכתב שההיתר להפקיר בשבת הוא רק כשאינן לו ענין שאחרים יזכו בדבר שהפקיר. (ואם כי י"ל דהגרעק"א כתב כן רק בדעת המג"א, אך לא בדעות החולקים. ואמנם השד"ח שם כתב שאם נכונים ד' השעה"מ, א"כ אפשר שכך סבר גם המג"א).

ג] ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קכו) כי שגם להגרעק"א כל איסור השבות הוא דוקא שיחול הקנין בשבת מצד הקונה, אך המקנה בלא"ה לא עושה מאומה בשבת, אחר שגמר את חלקו בער"ש. ולפי"ז תי' קושיות האחרונים מדיני הקדש ותרומ"מ, דכה"ג אין קונה וממילא שרי לקנות בער"ש כדי שיחול בשבת. וכן במכירת חמץ איירי בקונה נכרי דל"ש ביה איסור מו"מ בשבת, עיי"ש. ואמנם הערתי בסי' ויאמר שמואל (שם) שלכא"ו לא ראה דברי הגרעק"א ז"ל עצמו, שכי' בגליונו לשו"ע או"ח שלי"ט לדון האם ניתן לזכות מההפקר בשבת, כיון דליכא קונה ומקנה, ומשמע שאם ישנו מקנה, באופן שיפקירו שיחול בשבת עצמה, גם המקנה עובר איסור. (ואולם כעת חושבני שאין כ"כ הכרע לזה).

ד] והנראה באופן אחר, דהנה איסור מו"מ בשבת יסודו מחשש שמא יכתוב, וכאמור, י"א שלהפקיר מותר, והשעה"מ ייסד שרק הפקר לצורך זכיית אחרים אסור, כיון שבכה"ג יש כאן מו"מ וקשר קניני בין ב' אנשים ודומה למו"מ. ונראה שבהפקר לצורך שביתת בהמתו, לכו"ע ליכא איסור, כיון שגם המפקיר עצמו מסופק האם מפקיר הוא את הבהמה, שהרי בער"ש מפקיר רק על הצד שהגוי אכן יעשה מלאכה בשבת, ואם הגוי לא יעשה בה מלאכה, גם ההפקר לא יחול, וא"כ בכה"ג שעושה מעשה הפקר בער"ש ומפקיר על הספק, אזי כה"ג דהוא רק יספק מו"מ, אינו בכלל גזירת האיסור ול"ש שמא יכתוב. והרמב"ן שאסר להפקיר, אף כשמפקיר שלא לצורך אחרים, זהו דוקא כשיודע בבירור שקודם זמן איסור חמץ יצטרך בוודאות להפקיר, דזה עדיין דומה למו"מ. אך כשמפקיר וכלל אינו יודע האם ההפקר יחול, בזה אין איסור, ודו"ק.

ואמנם שבת וכתבונתי שמד' הגרעק"א עצמו נראה דלא כן, דהא הגרעק"א (שו"ת סי' קנ"ט) כתב: "הנה ביומא (י"ג) מסקינן אלא דמגרש להו לתרווייהו, לחדא אמר הרי את מגורשת אם לא

תמות חברתך ולחדא אמר לה הרי את מגורשת ע"מ שאכנס לבה"כ. וקשה דלמה לו למיעבד כולא האי, שיקדש האחרת בתנאי אם תמות חברתך ולאשתו יגרש בתנאי ע"מ שאכנס, ואי מייתה עייל לביהכני"ס ומשוי ל"י לגיטא למפרע והאחרת נתקדשה ואי לא מייתה לא עייל לבה"כ ולא נתגרשה והאחרת לא נתקדשה", אלא בהכרח "דלא מצי לקדשה שיחולו הקדושין אחר שתמות חברתה, כיון דהקדושין נגמרים ביוה"כ הוי שבות". ומוכח דסבר שגם קידושין ע"צ הספק הוא בכלל האיסור, ודלא כמשנ"ת.

וידידי הרה"ג רבי ישראל פסח שמרלר שליט"א יישב שעדיין יש לחלק, שהאם יחול ההפקר, תלוי הדבר בידי הנכרי, וע"כ הדבר אינו החלטי, כיון שהדבר תלוי ברצון הנכרי, ברצון אדם בעל בחירה, ואילו האם יחולו קידושין אשתו השניה של הכהן הגדול, תלוי הדבר בידי שמים, אם תמות אשתו הראשונה, וע"כ אפשר ובכה"ג האדם משלים מצידו את הפקרו ותולה את המשכו בידי שמים.

ה] ובדעת תורה (להמהרש"ם, או"ח סי' יג) הביא ד' האוסרים ומתירין הפקר בשבת, וכתב דבעירובין ע"א א' איתא דאסתלוקי רשותא בשבתא שפיר דמי, ומוכח דשרי להפקיר בשבת, ועי' תוס' דף ס"ו ד"ה יפה עשיתם ששכרתם, דכ' דל"ד למו"מ ליאסר בשבת, דלא הוי אלא כמתנה שאין עושין אלא להתיר טלטול, וצ"ל דדוקא הפקר לכל העולם אסור, משא"כ סילוק לבני מבוי בלבד, וצ"ע, עכ"ל. ועי' בס' פסקי תשובות (סי' שלט אות ד) שהבין בדעתו שישנו הבדל בין הפקר לשעה, שאינו הפקר גמור אלא ליום השבת, לבין הפקר עולמית דהוי קנין גמור ואסור. ולפי הסבר זה מתורצת שאלתנו. אולם לענ"ד הדבר אינו ברור, דאפשר וכוונתו דשאני סילוק רשות לבני מבוי דל"ח כהפקר מוחלט, אלא כנתינת רשות לבני המבוי להשתמש ברשותו.

עריכת וההדרת ספרים בערב שבת

שאלה: עורכי ספרים תורניים מכל מגוון קשת העריכה וההדרה של ספרי הקדמונים, מתלבטים רבות בשאלה זו בימי שישי. האם מותר לשכתב ולערוך חידושי תורה ומאמרי הלכה או לערוך ספרים תורניים, בערב שבת אחר זמן המנחה, כשהכותב מקבל במקביל על עריכתו מילגה כספית מהמכון להוצאת וההדרת הספרים?

תשובה: נאמר בפסחים (ני' ב') ונפסק בשו"ע (רנ"א א-ב) שהעושה מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה בעבודתו זו, ונחלקו הראשונים האם זמן האיסור הוא מזמן מנחה גדולה או ממנחה קטנה, ומותר לעשות מלאכת ארעי כמו לכתוב אגרת שלומים. וכי הרא"ש (פסחים פ"ד א') בשם האבי עזרי ש"וכן מי שכותב לעצמו ספרים דרך לימודו, מותר כל היום". והמרדכי (שם רמז תר"ג) כתב: "רבונו מאיר לא מיחה לכתוב בער"ש לאחר חצות, כי אמר במלאכת שמים הוא עוסק, אבל סופרים שכותבים בשביל שכירות, אין להם לכתוב". וכן פסק הרמ"א והמשנ"ב שם.

ובפשטות כוונת ד' המרדכי היא שכיוון שעוסק במצוה (ש"מלאכת שמים" נאמרה בש"ס גבי כתיבת סת"ם, ע"י שבת כ"ח א' ועירובין י"ג א' וסוכה כ"ו א' וסוטה כ' א'), ע"כ בכה"ג לא אסרו לעשות מלאכה. שהרי איסור עשיית מלאכה בער"ש עניינו שלא יחלל לבסוף שבת מפני דוחק השעה כמש"כ הכלבו (סי' ל"א), או בכדי שיהיה פנוי להתעסק בצרכי השבת כמש"כ האור זרוע (הלכות ע"ש סי' י"ג), ובכה"ג שעוסק כבר במצוה לא גזרו משום הכי. ואמנם כל זה הוא דוקא בכותב לשם מצות ת"ת, אך כשכותב בשכר ועיקר כוונתו אינה למצוה, כמו כותבי סת"ם לאחרים, ל"ח מצוה, וכדמצינו בשו"ע ומשנ"ב וביאה"ל סי' ל"ח ח' שכותבי סת"ם פטורים מהנחת תפילין והיינו שעיקר כוונתם למצוה ולא להשתכר, אך אם עיקר כוונתו להשתכר אינו פטור מהתפילין. הרי לנו שבכתיבת סת"ם לאחרים שייך שהכותבים אינם מתכוונים לשם מצוה, וע"כ לא הותר להם לכתוב בער"ש.

ואולם אי"נ כן ייקשה מדוע מצינו היתר רק לכתוב ד"ת ולעסוק בכתיבת סת"ם, ולא מצינו היתר לעסוק בשאר מלאכות, כשעושה אותן לצורך מצוה, כמו לכיבוד אב ואם או לגמ"ח, וצ"ע. והגר"מ טורעצקי שליט"א השיבני דבר שישנו הבדל בין מלאכת כתיבת ד"ת, שכל יסודה היא מצוה, ובין שאר המלאכות, שצורתם אינה מלאכת מצוה ורק הנתונים הנוכחיים, שעושאן לאחרים לגמ"ח או לשאר מצוות, מחשיבים אותם למלאכת מצוה, ודפח"ח.

ואפשר דהביאור אחר הוא בהבדל בין מלאכת הכתיבה לשאר מלאכות דמצווה. דהנה הלבוש בסי' תס"ח כ' בהלכות איסור עשיית מלאכת בער"פ, כך: "וכן מי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו מותר, דכיון דדרך לימודו לעצמו הוא, לא מיחזי כמלאכה, אבל לאחרים אפילו בחינם אסור". וביאר האי"ז שם (והו"ד במשנ"ב שם) דכיון דבדרך לימודו לעצמו הוא כותב, אינה נראית כמלאכה גמורה, שבודאי אינו מתכוין לכתובה גמורה והגונה והוי כתיקון בעלמא שהתירו לצורך המועד", עכ"ד. הרי לנו דבר חדש, שמותר לכתוב בעצמו ד"ת מפני שכשכותב האדם לעצמו, אי"ז

מלאכה גמורה, ומשא"כ כשכותב לאחרים, מהדר יותר וכותב בכתב מתוקן ונאה, שנראה כמלאכה גמורה. ולפי"ז זה שייך רק במלאכת הכתיבה ולא בשאר המלאכות.

ואולם דברי המשנ"ב תמוהים המה וסותרים לכאוי, דמחד כ' כנ"ל בהלכות איסור עשיית מלאכה בער"פ, ומאידך כתב בסי' רנ"א ש"לכן יזהר ג"כ הכותב סת"ם שלא יכתוב בשכר", ומשמע מיניה שהוא עצמו יכול לכתוב סת"ם לעצמו, למרות שכתובה זו מתוקנת והגונה, ובכל זאת התיר, וצ"ע. וצ"ל דבער"ש הקילו יותר מער"פ וכל מה שהתירו לכתוב בער"פ הוא דוקא משום האי סברא דלי"ח מלאכה, אך בער"ש התירו לכתוב אף לאחרים משום ש"במלאכת שמים הוא עוסק". וסיבת ההבדל שבין ער"פ לער"ש מבוארת היא טובא בפוסקים, שאיסור מלאכה בער"פ חמור טפי מער"ש, ע"י בפסחים נ' ובראשונים ובפנ"י שם, ואכמ"ל.

והנה ישנה לכאוי סתירה בדי' הלבוש, שבסי' רנ"א התיר לכתוב לאחרים בחינם בער"ש, ובסי' תס"ח אסר לכתוב לאחרים בחינם. ואולם לפי דברינו הדברים באים בחשבון היטב, שבער"ש התירו לכתוב ד"ת משום "מלאכת שמים" וע"כ כעוסק במלאכת שמים בחינם מותר גם לאחרים (ורק כשעושה בשכר ל"ח מלאכת שמים), אך בער"פ אין היתר זה, וכל מה דהתירו הוא דוקא כשלא עושה מלאכה מתוקנת וגמורה, אך כשכותב לאחרים הרי כותב הוא בבהירות ובתיקון, ואסור, אף בחינם, והפלא ופלא!! (שוב הראוני שכע"ז כתב הא"ר בסי' תס"ח, יעו"ש ורוו נחת).

ואולם אפשר דההיתר של כתיבת ד"ת היא מפי שעסק התורה וכתובתה אינו נכלל בגדר "מלאכה", אך כשכותב בשכר, יש בזה כבר "שם מלאכה", שלקחת השכר מחשיבתו למלאכה. וכן נראה לכאוי, שהרי מצינו דמותר לעשות מלאכות מסוימות במועד, אך כאשר עושה אותם לצורך שכר, לא הותר לו לעשותם, והתם לאו משום עוסק במצוה הותר, אלא בפשטות מפני דבכה"ג דעושה מלאכה בשכר, שוב איכא ביה 'שם מלאכה'. ואמנם הא דהותר לעשות מלאכה לצורך המועד ובמקום שכר לא הותר - אפ"ל דהתם שאני, כיון דמוכחא מיניה דלאו לצורך המועד קעסיק אלא לצורך שכר, וע"כ נאסר, ולא בגלל השם מלאכה' שבו. ויש לדון בדבר.

והנפ"מ בין ב' ההבנות בענין היא, שא"נ דהיתר כתיבת ד"ת היינו מפני שבכה"ג מתכוין למצוה, א"כ שפיר י"ל שמותר לעורכי וכותבי חידושים בשכר, לכתוב בער"ש אחר המנחה, כיון שאין הם ככותבי סת"ם שמטרתם בעיקר לשכר, כמש"כ המשנ"ב בסי' ל"ח וכנ"ל, אלא ככל העוסקים בתורה ללמוד ע"מ ללמד, ונהנים מעצם תלמודם ועריכתם, ומחדשים וכותבים הערות, מקיימים מצות תלמוד תורה ומתמוגגים מעצם יגיעתם עלי ספר, ורק מקבלים הם גם ע"ז שכר כספי. אך א"נ שההיתר הוא מפני שכתובת ד"ת בלא שכר אינה נחשבת "מלאכה", א"כ אפ"ל שעצם קבלת השכר על עריכת וכתובת חידו"ת, אע"פ שעיקר כוונתם למ"ע דת"ת, מחשיבה את מעשיהם ל"מלאכה", ואסור.

ולענ"ד יתכן להתיר הדבר בג' אפשרויות, כאשר ישנם מקרים רבים ששייכים בהם האי ג' היתרים, וכדלהלן: : א-) הגר"ז כתב בשו"ע דיליה כד: "ואפילו מי שאינו צריך כלל להתעסק בצרכי שבת אסור לו לעשות מלאכה מן המנחה ולמעלה לפי שלא רצו חכמים לחלק בגזרתם", עכ"ל. אמנם הערוה"ש כתב: ויש להתפלא מה שבזמנינו אין הבעלי מלאכות מבטלין מלאכתן עד קרוב להשקיעה ומעולם לא שמענו למחות בידם ואולי זהו מדוחק הפרנסה. ועוד י"ל דבח"מ סי' של"א מבואר דהפועל עושה מלאכתו אצל הבעה"ב עד סמוך להשקיעה כדי לצלות לו דג קטן ע"ש, וזהו ע"פ הירושלמי, וא"כ אין דין ביטול מלאכה רק אצל בעה"ב ולא בפועלים, ועכשיו לרוב בעלי

מלאכות ישנם פועלים והמה עושים. ועוד י"ל דאינם עושים מלאכה חדשה אלא גומרים איזה מלאכה וקילא טפי. ועוד י"ל דהטעם דביטול מלאכה הוא מפני שצריך להכין לשבת ועכשיו הנשים מכינות הכל. כן נלע"ד ללמד זכות והירא אלקים יעשה כתקנת חכמים וטוב לו, עכ"ל. הרי לנו דנחלקו הגר"ז והערוה"ש האם יש להקל בדבר באופן שהנשים מכינות כבר את כל צרכי השבת, דלהגר"ז לא חילקו חכמים בגזרתם, ואילו להערוה"ש זהו סוג של לימוד זכות.

ומצינו ג"כ בביאה"ל שכתב כך: "ויש מפרשים מנחה קטנה. עיין במ"א שמשכים לדעה זו ומ"מ משמע מיניה דפועלי שדה צריכין לשבות במנחה גדולה, ומבאר בזה מה שכתב הרמב"ם דתקיעה ראשונה שמרמז על הפועלים שיפסקו מלאכתן [כבשבת ל"ה] צריך להיות במנחה. והנה בזמנינו לא נהגו ככה. ואפשר דהטעם הלא הוא כדי שיבואו לעיר ויכינו צרכי שבת. ובזמנינו כ"א מהפועלים אנשי ביתו מכינין צרכי שבת, וכעין שמצינו לענין מה שאמרו חז"ל מת בעיר כל בני העיר אסורין במלאכה שכתבו הפוסקים שהוא כדי שישתדלו להכין כל עניניו וע"כ במקום שיש בעיר חבורות מיוחדות לצרכי המת שוב מותרין הכל. ומ"מ כל יר"ש יראה לפסוק ממלאכתו שבשדה עכ"פ בזמן מנחה קטנה [אם לא הוא דבר האבוד דאז לא עדיף מחוה"מ] ורבים מחמירים אף ממלאכתו שבבית", עכ"ל.

ויש להבין, האם כוונתו היא להתיר כן כהערוה"ש לכולי עלמא, אולם הדעת נוטה שכוונתו היא דהיתר זה שייך רק בפועלים, אשר עליהם כתב המשנ"ב בסק"ג כך: "וכ"ז בעושה מלאכת עצמו אבל פועל הנשכר אצל בעה"ב בסתם איתא בחו"מ סימן של"א דזמנו הוא סמוך לשקיעת החמה ורק כדי שילך לביתו למלאות לו חבית מים ולצלוח לו דג קטן ולהדליק לו את הנר אם לא במקום שיש מנהג קבוע לפסוק מקודם", עכ"ל. וראה בשעה"צ אות ד', וצ"ע.

וגם בדעת הערוה"ש המוצא צד זכות כאשר 'הנשים מכינות כבר את כל צרכי השבת', יל"ע האם כוונתו להתיר דוקא במקום שהנשים ויתר בני הבית מכינים את צרכי השבת ולא בעה"ב, או דשרי גם בכה"ג שהאדם עצמו הוא גם האחראי על הכנת צרכי השבת, וכעת כבר סיים הוא ובי"ב את ההכנות. דאפשר דדוקא כאשר צרכי השבת כלל אינם מוטלים על הבעה"ב, כי עם על בני ביתו, ע"כ התיירו לו לעשות מלאכתו. אך שכאשר הוא עצמו חייב לדאוג בדרך כלל לצרכי השבת, ורק כעת השתא הכא סיים כבר את ההכנות, דכה"ג לא התיירו, מחשש שמא בערבי שבת אחרים גם יעסוק במלאכתו, למרות שלא סיים עדיין את ההכנות לשבת, וצ"ע.

ב-) **דברינו** הנ"ל, דכה"ג שעיקר העריכה והעיסוק בכתיבה מטרתו למ"ע דת"ת, א"כ דמיא לכותב לעצמו בחינם.

ג-) **הנה** ישנם שני חלקים בחכמת ובמלאכת העריכה והשיכתוב של דברי תורה וספרי קדמונים. חלקו האחד מוקדש לעיון יסודי בכובד ראש בחומר הספר ועיבודו או עריכתו, דבר הדורש ריכוז גדול יחסית. ואילו חלקו השני מוקדש לעיתים לחלקי עריכה קלים יותר, כמו חלוקת קטעים, חיפוש מראי מקומות הקלים לחיפוש, מציאת שגיאות כתיב החוזרות על עצמם, וסידור טכני של החומר, דבר שאינו דורש ריכוז עמוק, והמאפשר לקום בנקל ממקומו ומדפי העריכה ולסייע לצרכי הבית ולטיפול בילדים ומילוי צרכיהם ולסייע לצרכי השבת מבלי לשקוע בכתיבה בכל כובד הראש, כפי הנצרך בחלקו הראשון של העריכה. וא"כ שמא חלק זה של מלאכת עריכת והגהת הספרים דמיא למלאכת ארעי, עליה כתב הרמ"א (רנא, א): 'ודוקא כשעושה המלאכה דרך קבע, אבל אם עושה אותה דרך עראי, לפי שעה, ולא קבע עליה, שרי, ולכן מותר לכתוב אגרת שלומים וכל כיוצא בזה'. והיינו דיש לבאר ד' הרמ"א בב' אופנים: א) שכתובת אגרת שלומים

ישנה קצבה ברורה של זמן ול"ש להימשך אחריה. (ב) עצם כתיבת האגרת אינה דורשת ריכוז רב ואינה סוחפת את כותבה בזמנו. וא"כ יתכן שב' צדדים אלו שייכים לעיתים בעריכה, כמו בעריכה קצובה של חומר קל לעריכה, או ע"כ שמלאכתו אינה דורשת מאמץ וריכוז יותר מכתבת אגרת שלומים, והוא מלאכת עראי.

ד-) הערני חכ"א דיתכן ויש להקל בזה עפמשי"כ הביאוה"ל ד"ה ואינו להתיר מלאכת דבר האבד בער"ש. וגבי כתיבת ד"ת מצינו דנחשב להיתר בחוה"מ. ואע"ג דהיינו בלא קבלת שכר. הכא יש לחלק, ואכ"מ.

והצגתי הדברים קמיה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, אשר כתב לי בזה: "כמדומה שהמנהג להקל בזה". ושוב שמחתי לראות שגם בס' הלכות שבת בשבתו מתיר הגרמ"מ קארפ שליט"א לעורכי ומגיהי ספרי קדמונים לעורכם גם בער"ש אחר המנחה, והוא מבסס את התירו על כך שעורכי הספרים מקיימים בכך מ"ע דת"ת וזוהי עיקר מטרתם, או לפחות שווה היא במטרתם עם מטרת רווח מילגת העריכה, וכד' הביאה"ל שהבאנו לעיל, בסי' ל"ח, גבי מוכרי תפילין ומזוזות, עיי"ש. ושמחתי.

צפירת צופרי השבת או חידוש מנהג תקיעות השופר?

איתא בשבת לה, ב: תנו רבנן שש תקיעות תוקעין ערב שבת. ראשונה להבטיל את העם ממלאכה שבשדות, שניה להבטיל עיר וחנויות, שלישית להדליק את הנר, דברי רבי נתן. רבי יהודה הנשיא אומר שלישית לחלוץ תפילין. ושוהה כדי צליית דג קטן, או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת. אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין. תוקעין ומריעין, הוה להו חמשה. אלא שתוקעין, וחוזרין ותוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין - מנהג אבותיהן בידיהן. ולכאוי אם נאמר שכל תקיעות ערב שבת נועדו להזכיר ולעורר אותנו על בוא השבת, והתקיעות הם הם הישעון המעורר של זה ותו לא, אי"כ מה ענין 'מנהג אבותיהן בידיהן' לזה, הלא כל התקיעות אינן הלכה קבועה ומקובעת, אלא איזכור טכני לעורר את העם לפרוש ממלאכה ולהתכונן לשבת, ומה איכפ"ל באיזה צורה מעוררים את ישראל לקראת השבת, ומה ענין 'אחיזה במנהג אבות' בזה?! - אלא בהכרח רואים אנו שתקיעות דער"ש אינן רק כצורת איזכור והתעוררות העם קמי שבתא ותו לא, אלא צורה מסויימת ומיוחדת, ודין תקיעות אית ביה.

ובמתני' סוכה נג, ב איתא: "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ואין מוסיפין על ארבעים ושמנה. בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות במקדש וכו' ובערב שבת היו מוסיפין שש, שלש להבטיל את העם ממלאכה, ושלוש להבדיל בין קדש לחול".

והנה בתוס' בסוכה (נ, ב ד"ה דרבנן) דנו לגבי שבות במקדש וכתבו בתוכ"ד כך: "ועוד תנן בפירקין (נג, ב) גבי תקיעות של מקדש דבכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות ואפילו בשבת כדדייק בגמרא דבכל יום תנן ולא אשתמיט דפליג שום תנא. ואין לומר דהנהו תקיעות דאורייתא דהא שלש לפתיחת שערים ותקיעות נמי שלש כדי להבטיל העם ממלאכה דוחות י"ט שחל להיות בערב שבת כדתנן פרק קמא דחולין (כו, ב) יו"ט שחל להיות בערב שבת תוקעין ולא מבדילין שהיו משנין בהם במקצת כדמפרש התם טעמא בגמרא וכל הני דהתם דרבנן ולא גזור במקדש ובמילוי המים דכתיב ושאתם מים בששון גזור. וי"ל דלפי שהיה שם רוב כלי שיר חלילים כנורות מצלתים נבלים שצריכים לתקן תדיר גזור בהו טפי מהנך דסגי בשופר דלא בעי תיקון", עכ"ל. והנה אן מצינו מחלוקת בפסחים סה, ב האם הותר שבות במקדש שלא לצורך עבודה, ואף דקיי"ל כחכמים ששבות במקדש הותרה אף שלא לצורך עבודה, מ"מ הצ"ח כתב בפסחים שם ודוקא כשהוא על כל פנים לצורך כבוד הבית, שלא תהיה העזרה מלוכלכת בדם, אלא שאינו לצורך עבודה, הוא שהותרה שבות במקדש, אבל כל שהוא שלא לצורך כלל לא הותר אף במקדש. ועי' תוס' סוכה נ, סוע"א ד"ה שאינו. ומוכח לכאוי ומשמע שדיני התקיעות דן, כולל תקיעות ערב שבת, מעניני המקדש הוא, וזהו דבר שאינו מובן לכאוי וצ"ת. [וראיתי שמו"ר הגר"א ארלנגר שליט"א בס' ברכת אברהם סוכה נ"ג ב' העיר קצת ונגע בזה, יעוי"ש].

ויעויין ערכין י, א בסוגיית הש"ס העוסקת בהני תקיעות. ובתוס' שם כתבו: "אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום - ומסיק דאתא כרבי יהודה דקאמר קר"ק חדא תקיעה וה"נ לרבנן דאסור להפסיק התקיעות ומכאן נראה לר' דאסור להפסיק בין שברים לתקיעות דהא מספקא לן אי גנוחי גנח וילולי יליל בהדי הדדי ולכך אנו עושים שברים ותרועה בהדי הדדי בחד תקיעה מספק ואסור להפסיק ביניהן ואם נאנס בתרועה ולא יכול לעשות מפני קוצר רוחו או מפני שום אונס

יחזור לשברים והודה לו רבי, מכאן משמע דאסור להפסיק בין תקיעה לתקיעה. והא דאמרינן בשבת שהיו מפסיקין [דאמרינן] התקיעה הראשונה היתה כדי לבטל העם שבשדות שנייה להבטיל העיר וחנויותיה כו', שאני התם כיון דתקנום כן כדי להיות כל אחת ואחת סימן לדבר אחד לאו הפסק קחשיב ליה, עכ"ד התוס'. ומוכח מיניה דענין התקיעות דער"ש אינן לאיזכור שבת בעלמא, אלא דיני תקיעות אית ביה, ככל דיני תקיעות שבמקדש.

ובסופ"ק דחולין (כו,ב) איתא במתניי, יו"ט שחל להיות בע"ש תוקעין ולא מבדילין, במוצ"ש מבדילין ולא תוקעין. ובגמ' שם, היכי תוקע, אמר רב יהודה תוקע ומריע מתוך תקיעה, ורב אסי אמר תוקע ומריע בנשימה אחת. אתקין רב אסי בהוצל כשמעתייה. מיתיבי יו"ט שחל להיות בע"ש - תוקעין ולא מריעין; מאי לאו לא מריעין כלל. לא, רב יהודה מתרץ לטעמיה, ורב אסי מתרץ לטעמיה. רב יהודה מתרץ לטעמיה, לא מריעין בפני עצמה אלא מתוך תקיעה ורב אסי מתרץ לטעמיה, לא מריעין בשתי נשימות אלא בנשימה אחת. ועיי' ב"י או"ח סי' תק"צ.

והנה מצינו לכאוי' ב' ביאורים בדברי הש"ס. רש"י מפרש את שינוי התקיעות דער"ש לתקיעות דיו"ט כך: היכי תוקע - ביו"ט שבע"ש כשהוא תוקע להבדיל בין קדש לחול דבעי שינוי משאר ערבי שבתות שהרי אין קדושה הנכנסת חמורה מקדושה דיוצאה כל כך, עכ"ל. ומשמע מדבריו דצריך לעשות שינוי בעצם התקיעות מבלי קשר לכך שהשומעים ישמעו או לא ישמעו את השינוי שבין סוגי התקיעות דער"ש ויו"ט שבע"ש. ואולם רבנו גרשום כתב שם כך: 'תוקעין להבדיל את העם מן המלאכה שביו"ט בע"ש מותרין הו' באוכל נפש והיו תוקעין לערב להבטיל את העם ממלאכת אוכל נפש ולא מבדילין בין קדש לקדש, שאין מבדילין בין קדש הקל לקדש חמור. אבל חל יו"ט במוצ"ש מבדילין בין שבת ליו"ט ולא תוקעין את העם להבטיל ממלאכה שאין צריך, ששבתו בשבת ולא עשו שום מלאכה, עכ"ל - ומשמע מדבריו שצריך לשנות את צורת התקיעות בכדי שהעם השומעים את התקיעות, יידעו שישנו הבדל בין ער"ש זה החל ביו"ט, לבין כל ער"ש. [ועיין שבת קיד, ב: אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי מי אמרינן כהנים זריזין הן, והתנן: שלש להבטיל את העם ממלאכה, שלש להבדיל בין קודש לחול. כדאמר אביי: לשאר עמא דבירושלים].

וא"כ הדבר תמוה מאד, שהרי ההבדל בין התוקע ומריע כרגיל לבין התוקע ומריע מתוך תקיעה, הוא חילוק דקיק מאד, אשר בד"כ מלבד בעל התוקע עצמו לא מרגישים בכך הסובבים לו, כידוע לנו מתקיעות דראש השנה. וא"כ אמאי הוצרכו לזה ולא תיקנו בער"ש שחל ביו"ט תקיעות שונות לחלוטין, תקיעות בהן יידעו הכל את ההבדל ביניהן לתקיעות דכל ערב שבת!?

אלא מוכח מיניה ש'דין תקיעות' אית ביה בהאי תקיעות דער"ש, ולהכי רצו חכמים לדמותן ככל היותר לתקיעות ההלכתיות הקבועות, וע"כ נחלקו רב יהודה ורב אסי כיצד תוקעין בשינוי, בתוך מסגרת התקיעות המקובלת, מבלי לחרוג מסדר התקיעות, אך לעשותן בשינוי.

והנה הרמב"ם כתב: "כל מדינות ועיירות של ישראל תוקעין בהן שש תקיעות בע"ש, ובמקום גבוה היו תוקעין כדי להשמיע כל אנשי המדינה וכל אנשי המגרש שלה", עכ"ל. והאור שמח ציין להא דע"ז ע' ע"א שמע ישראל קל שפורי דבי שמשי נפיק ואזיל, אמר רבא כו' אלמא דבבבל היו תוקעין ג"כ, ולרש"י גיטין דף ס' (ע"ב ד"ה והא שופר) ההוא שיפורה, יעו"ש. והשו"ע סי' רנ"ו כתב: "כשהיו ישראל בישובן, היו תוקעין בע"ש שש תקיעות, כדי להבדיל את העם מן המלאכה. וכתב הרמ"א: ונהגו בקהלות הקדושות, שכל שהוא סמוך לשבת כחצי שעה או שעה, שמכריז

ש"צ להכין עצמן לשבת, והוא במקום התקיעות בימיהם, וכן ראוי לנהוג בכל מקום, עכ"ל. הרי לנו דהם ז"ל סברו שדין התקיעות קיימים בכל זמן שישראל ישובין על אדמתן ואינם חוששים לתקוע התקיעות. ואינו דין הנוהג רק בזמן ביהמ"ק (ומה שהערנו דמהנ"ל משמע דהן 'תקיעות המקדש', אכתי צ"ב והגדרה). וא"כ עלינו לדעת מדוע בימינו, בארץ ישראל או ברוב מדינות העולם בהם ניתן לתקוע בער"ש ללא חשש, לא שבים אל המנהג שהיה בזמן חז"ל לתקוע בשופר דייקא, וכפי שנתבאר דתקעו בשופר דווקא מ'דין תקיעות' ולא לאיזכור בעלמא ששבת מתקרבת. וראיתי שהביאו בשם הגאון המופלא רבי גדליה נדל זצ"ל שכיון שכיום א"צ לתקוע את התקיעה הראשונה, שנועדה לפועלים שבשדה, דבר שאינו שייך היום ברוב המקומות, (יעויין בב"ח ובמג"א ובש"פ), ע"כ התבטלו כל דיני התקיעה. ודבריו יוסברו לפי משנית, שתקיעות אלו 'דין תקיעות' אית ביה, וא"כ יש מקום להבין שאם בטלו מקצתן יבטלו כולן, וצ"ב.

והאמת מסתברת, שהרי הרמב"ם הדגיש ש'ובמקום גבוה היו תוקעין כדי להשמיע כל אנשי המדינה וכל אנשי המגרש שלה', והיינו שהתקנה נועדה שישמעו את התקיעות, ואילו כיום, כשהעולם שוצף וקוצף בדציבלים גבוהים ביותר, ע"י המכונות והמכשירים החשמליים והמזגנים וכו' וכו' כנודע, על כן מה יתן לנו ומה יוסיף באם יתקעו בשופר, כאשר אולי ואולי באותו הרחוב בלבד ישמעו את התקיעות. ולכן הנהיגו לצפור בצופרי השבת, שאף שלית ביה 'דין תקיעות', מ"מ 'ענין התקיעות' - להזכיר לעם ששבת מתקרבת, אית ביה.

ואמנם נכון היה לענ"ד שבמקומות ישראל קטנים, כמו במושבים וישובים שקטים, בהם יישמע קול השופר היטב, וזה עדיף על פני צפירת הצופר, כיון שעיי"ז נשוב למנהגא דחז"ל ולידין התקיעות' דאית ביה.

&&&&&&

א. קבלת "תוספת שבת" לפני תפילת מנחה.

ב. קבלת תוספת שבת ב"מזמור שיר" וב"ברכו"

בבתי כנסיות רבים מתפללים מנחה בער"ש סמוך לשקיעת החמה, והתפילה מסתיימת בזמן השקיעה, כשלא נותר זמן לקבלת "תוספת שבת". האם מותר לקבל "תוספת שבת" לפני מנחה ולהתפלל מנחה לאחר מכן?

תשובה: א] כתב השו"ע (רס"א, ד'): "אחר עניית "ברכו", אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין, משום דהוא קיבלה לשבת עליה. ולדידן הוי אמירת "מזמור שיר ליום השבת" כעניית "ברכו" לדידיה", עכ"ל.

ב] כתב השו"ע (רס"ג, ט"ו): מי ששהה להתפלל מנחה בער"ש עד שקיבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותו ביהכנ"ס, אלא ילך חוץ לביהכנ"ס ויתפלל תפילה של חול. והוא שקיבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקיבל שבת עמהם, אינו יכול להתפלל תפילת חול, אלא יתפלל ערבית שתים", עכ"ל. והדבר צ"ע מדברי השו"ע עצמו (בסעיף י"ב) שכתב שכאשר רוב הקהל קיבלו על עצמם שבת, נמשכים אחריהם המיעוט על כרחם ושבת חלה גם עליהם. וא"כ כיצד יילך היחיד ויתפלל תפילה תפילה של חול מחוץ לביהכנ"ס, והרי הקהל קיבל ע"ע כבר שבת? וקושיה זו הקשה הפרמ"ג, ותירץ, כמובא בביאה"ל (ד"ה של חול), כך: "ולא קשה מסעיף י"ב, דיחיד נגרר אחר הרוב רק לענין מלאכה, אבל לענין תפלה, כל שלא ענה עמהם "ברכו" מתפלל תפילה של חול חוץ לביהכנ"ס, עכ"ד. והדבר צריך ביאור, שהרי אם היחיד צריך לקבל ע"ע שבת, א"כ הכיצד יכול להתפלל מנחה, ומהו ההבדל שבין איסור מלאכה לתפילת המנחה? וצ"ב.

ג] כתב השו"ע (רס"ג, יד): "אם ביום המעונן טעו ציבור וחשבו שחשכה והדליקו נרות והתפללו ערבית של שבת, ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה חמה, אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה וכו', ולענין עשיית מלאכה, בין ציבור ובין יחיד מותרים, דקבלת שבת היתה בטעות. ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה ושאר אנשי הבית מותרין", עכ"ל. ובב"י ביאר שטעם הי"א הוא שמשום שהדלקת הנרות הוי מעשה לכן עדיפא. וכתב הביאה"ל (ד"ה ויש) שלפ"ז אם היו מקבלין על עצמם שבת ע"י אמירה, היינו ע"י אמירת "מזמור שיר ליום השבת", והיתה בטעות, שאח"כ נתפזרו העבים וזרחה החמה, היו מותרים לכו"ע במלאכה. אמנם הגר"א ז"ל כי בביאורו כך: "וי"א שאותם וכו'. דס"ל דקבלה בטעות הוי קבלה, ומתפלה אין ראייה, כיון דתפלה בטעות אינה כלום, ואף בציבור, רק משום דלא מטרחינן להו, הקבלה ג"כ אינה כלום. משא"כ בקבלה דהדלקה", עכ"ל. וכי הביאה"ל שלפ"ז הגר"א ז"ל אזי גם קבלה באמירה או בקבלת "מזמור שיר", דינו כמו בקבלה ע"י ההדלקה ולדעת הי"א קבלה בטעות הוי קבלה, ורק בקבלה דתפילה לא נחשב לקבלה אם הובררה הטעות.

והדברים תמוהים למאד (ולתמיהה זו הערני ידידי הרב יונתן נגר שליט"א), שהרי המתפלל ערבית של שבת אמר "ברכו" ו"מקדש השבת" וכו', וא"כ מה איכפ"ל שתפילתו התבררה כתפילת טעות, הרי סו"ס אמר "ברכו" וקיבל באמירתו שבת, ובמה גרעי קבלת שבת ע"י אמירת "ברכו" מקבלת שבת באמירה בעלמא או ע"י אמירת "מזמור שיר". ואדרבה, הרי קבלת השבת המקורית היתה

באמירת "ברכו" ורק לדין נוהגים שגם אמירת "מזמור שיר" הוא כ"ברכו", וקבל"ש ד"ברכו" עדיפה, עיין שו"ע רס"א ד' הנ"ל ובמשנ"ב שם, וצ"ע.

ד] ובפשטות היה מקום לומר שהגר"א ז"ל סבר שישנה תוספת שבת' שהיא מדין תפילת ערבית דווקא, ותוספת השבת באה רק ע"י שהתפלל ערבית. וא"כ כאשר הוברר שהתפילה היתה בטעות, ממילא גם קבלתו בטעות היא.

ומצינו לכאוי כעין רעיון זה, שקבלת השבת צריכה להיות בתפילת מעריב דווקא, וכמש"כ הטור (סי' רס"ז): "ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול כדאמרינן (פסחים קה ב) עיולי יומא מקדימין ליה וא"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב, ופירשו התוס' שמפלג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית רק שימתין לקרות שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים ואין בזה משום ובלבד שלא יקדים דאין זה הקדמה כיון שמקבל עליו השבת באותה שעה ומשהתפלל אסור במלאכה שהרי קיבל עליו השבת באותה שעה". וחזינן לכאוי שהקבלת שבת צריכה להיות ע"י תפילת מעריב בדווקא, ומדין תפילה קאתי עלה.

וכן מצינו לכאוי, בהשקפה ראשונה, גם בדברי הגר"א ז"ל עצמו, שבמעשה רב הלכות שבת הובא בשם הגאון רבי חיים כ"ץ זצ"ל מו"צ דוילנא, שהגר"א ז"ל הורה שדוקא כשמתפלל תחילה, אז יכול לקדש מבעוד יום, אבל כשאינו מתפלל, אינו יכול לקדש. וכתב שם במעש"ר שכן מצא בראב"ן שכתב וז"ל: והמתפלל של שבת בע"ש מבעוד יום מדעת, מקדש נמי על הכוס מבעוד יום, עכ"ל. ומשמע מיניה דדוקא שכשהתפלל תחילה, עכ"ד ועיש"ע. וחזי דלא ניחא ליה להגר"א ז"ל לקבל שבת באמירה גרידא או אפי' ע"י אמירת 'מזמור שיר', וצריך לקבל השבת בתפילה דוקא.

ה] ואכן כבר בדברי הראשונים ז"ל מצינו שצריך לקבל שבת בתפילה או בקידוש דוקא. הריטב"א בתענית (יב, ב) ושבת (כט, ב) ועירובין (מ, ב) ור"ה (ט, א) כתב: "דכל שלא קיבל שבת בדבר של קדושת היום כתפלה או קידוש או זמן, אפי' אם קיבל בפירוש, לא מהני כלל". וכן הוא בד' הרא"ה בברכות (כו, ב. נו, ב) ובשיטמ"ק שם, וכן באורחות חיים (הלכות הדלקת הנר אות ד'). ולדבריהם אפי' שקבלת שבת צריכה להיות ע"י תפילה ודבר מוצק והלכתי כקידוש וזמן, ואם הוברר שתפילתו בטעות, אזי קבלתו בטלה.

ו] ואולם הפוסקים לא סברו כן. שהרי השו"ע (רסא, ד) כתב: אחר עניית ברכו, אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה, ולדין הוא אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו, עכ"ל. הרי שסבר שגם באמירה גרידא של 'מזמור שיר' מועיל לקבל שבת, אף שאין בו דין תפלה או קידוש או זמן, והוא אמירת מזמור בעלמא. והמשנ"ב כתב: "עניית ברכו - משום דהוא התחלת תפלת ערבית של שבת לכך הכל פורשין אז ממלאכה וכדלקמן בסימן רס"ג ס"י דהוא כמי שקבל עליו קדושת שבת בפירוש. ובהמשך כתב: כעניית ברכו - דמסתמא כיון שמזכיר שבת הוא כקבלה. וכתב המ"א ועתה נוהגין לומר מזמור שיר וגוי ואפי"ה עושין כל המלאכות עד ברכו [והיינו כשהזמן הוא קודם בין השמשות], והטעם משום דמעיקרא הכי קבלו עליהו ואין מתכוונים בזה לקבלה. וכ"ז בזמן המג"א, אבל במקומותינו המנהג כהיום מיד שאומרים מזמור שיר מקבלין הצבור שבת עליהו ואסור בכל המלאכות אפילו עדיין היום גדול [פמ"ג ודה"ח]. וכתב בספר דרך חכמה דה"ה במקומות שנוהגין לומר לכה דודי ומסיימין בואי כלה הוא קבלת שבת ממש", עכ"ל. הרי לן שסברו שאין הבדל משמעותי בין קבלת שבת ע"י

אמירת 'ברכו' או ע"י אמירת 'מזמור שיר', 'לכה דודי' או 'בואי כלה'. ולעיל בסקכ"א כתב המשנ"ב כך: "רצה לעשותו וכו' - היינו ע"י דיבור שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת או ע"י אמירת ברכו וכדלקמן בס"ד. ואם מהני לזה קבלה בלב, ע"ל בסי' תר"ח ס"ג בהג"ה ובמ"ב שם", עכ"ל. הרי לן שסבר שגם ע"י קבלה בדיבור בעלמא מהני, הגם שאינו שייך לדין תפילה, קידוש או זמן. וכן הוא בשו"ע הגר"ז (סי' רס"א קו"א סקיי"ג), ועל כן שומה עלינו לברר במה שונה היא קבלת שבת ד'ברכו' מיתר סוגי אפשרויות קבלת השבת, אשר בה כ' הגר"א והביאה"ל דקבלתו בטעות לא הוי קבלה, וכשאלתנו הנ"ל.

ז] והנראה בזה שישנם שני סוגי קבלת תוספת שבת. א-) קבלת דיני שבת מבלי לקבל את עצם יום השבת. ופירוש הדברים הם שהאדם מחשיב עצמו כמי שממשיך עדיין את ערב שבת מבחינת 'היום והתאריך', אך ע"י מצות תוספת השבת רוצה הוא לקבל ע"ע את דיני ואיסורי השבת, גם על ערש"ק. ב-) קבלת דיני השבת ע"י קבלת עצם עיצומו של יום השבת. שע"י תוספת השבת רוצה האדם 'להרחיב את יום השבת' ולהביאו אל ממלכת ערב השבת.

ועפ"ז הדברים מתבארים יפה, שאע"פ שכלפי חוץ נראה שאין הבדל בין קבלת שבת ע"י אמירת 'ברכו' לבין קבלת שבת ע"י "מזמור שיר", אך באמת ישנו הבדל: שבקבלת תוספת שבת באמירה ע"י "מזמור שיר" מקבלים את דיני השבת, הגם שלא מחשיבים שכבר נכנסה השבת, וממשיכים את יום הערש"ק, אך עם קבלת דיני ואיסורי השבת. אך בקבלת שבת ד'ברכו' מקבלים את עיצומה של יום השבת, שמכיון ותפילת ערבית היא תפילה השייכת לליל שבת, לכן מקבלים את יום השבת עצמה. והיינו שכיון שהאדם יודע אל נכון שתפילת ערבית שייכת ליום השבת, ע"כ רוצה הוא גם את 'עיצומו של יום', ולא רק את קבלת דיני השבת.

ולפי"ד יובנו דברי הטור והגר"א במעש"ר הנ"ל, שישנו ענין לקבל שבת דוקא בתפילת ערבית, כיון שהוי קבלה של 'עיצומו של יום' ולא רק קבלה גרידא של פרישה ממלאכות. ואולם עדיין יש לבין מדוע שלא יתאפשר לקבל עיצומו של השבת ע"י 'מזמור שיר' או ע"י אמירה בעלמא, באופן שיאמר בפירוש שמקבל ע"ע עיצומו של יום. ואולי י"ל שצריך ליצוק תוכן ואישרור לקבלת 'עיצומו של יום', וזה נעשה רק ע"י ההשלכה המעשית של תפילת ערבית, ולא רק ע"י 'החלטה' בלבד שמקבל את 'עיצומו של יום', וצ"ע.

ח] ולפי"ז אם טעו ביום המעונן וקיבלו על עצמם שבת באמירה או ב"מזמור שיר", מונח בקבלתם שקיבלו ע"ע דיני שבת, למרות שעדיין לא נכנס יום השבת וע"כ קבלתם שבטעות הוי קבלה, כיון שלא איכפ"ל שהוברר שעדיין לא הגיע זמן שבת, דסו"ס קיבלו דיני שבת עליהם. אך כשקיבלו שבת ע"י מעריב ו"ברכו", מונח בקבלתם שמכיון וסברו שכעת הגיע זמן מעריב, ומעריב תפילה דשבת היא, ע"כ מקבלים ע"צ שבת, אך כשהוברר שא"א עדיין להכניס את יום השבת וא"א להתפלל ערבית דשבת, שוב הוברר שקיבלו את "יום השבת" עליהם בטעות ולא נחשבת קבלה לקבלה המועלת. וז"פ ד' הגר"א והביאה"ל.

ט] ולזה יבארו ד' הפרמ"ג, שאמנם הציבור שקבל שבת יכול לגרור היחיד, אך יכול לגוררו רק לקבל"ש של "דיני שבת", אך לא להכניסו בקבלת "עיצומו של שבת". (ועי' תוס' בכתובות מ"ז, א' וש"ך יו"ד ר"ס קצ"ו וט"ז ר"ס תצ"ד וסי' תרס"ח ובספרי ויאמר שמואל סי' ל"ז בארוכה בענין קבלת תוספת חג השבועות).

[י] ולפי"ז נמצא שניתן לקבל תוספת "דיני שבת" לפני מנחה, ולהתפלל אח"כ מנחה, ולצאת י"ח קבלת תוספת שבת בקבלה זו. ועדיף שיתנה בפירוש שמקבל שבת רק לענין מלאכות שבת, אך שיוכל להתפלל מנחה אח"כ. והוא מפני שקבלת שבת דאמירה וד"מזמור שיר" עניינה קבלת דיני שבת ולא קבלת עיצומו של שבת.

[יא] ובינותי בספרים וראיתי דברי שו"ת זרע אמת (ח"ג סי' כ"ז, והו"ד בסי' הפוסקים) שכתב שדוקא לאחר עניית "ברכו" א"א להתפלל מנחה, אך קבל"ש ד"מזמור שיר" אינה אוסרתו מלהתפלל מנחה לאחר קבלתו. ובסי' משמרת שלום (קוידינוב, סי' כ"ו) כ' שהמתאחר ולא התפלל מנחה עד סמוך לשקיעה"ח, יקבל שבת לפני שיתפלל מנחה ואח"כ יתפלל, וכתב שה"גדול ממניסק" זצ"ל הסכים עימו לדינא. וכן התיירו, מטעמיהם שלהם, בשו"ת ארץ צבי (להגר"צ פרומר סי' ס') ושו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' כ') ומועו"ז (ח"ז סי' רנ"ג). ובסי' אשי ישראל (סל"ו הערה כ') ראיתי שציין לסי' תורת שבת (סי' רס"ג סק"ל) וכתב בשמו שדוקא "ברכו" כולל תרתני, שגם עשאו לשבת וגם ללילה, באומרו "אשר בדברו מעריב ערביס" ו"ברכו" והוי התחלת הלילה. וציין ג"כ לדי' הברית עולם (דיני קבל"ש סעיף ו') שכשמקבל ע"ע שבת ב"ברכו", מקבל את עיצומו של יום, ואז לא יוכל כבר להתפלל מנחה, אך המקבל עליו רק שבת, יכול להתפלל מנחה, ולכאוי כדברינו בס"ד. ועיי' בשע"ת סי' רס"א סק"ז בשם הדגמ"ר שאחר קבלת תוספת שבת יש להקל בשבותין, אך אחר "ברכו" א"א להקל בזה. אמנם המשנ"ב בסי' ק"ח סקכ"ה לא חילק בין קבל"ש ד"ברכו" לקבל"ש ד"מזמור שיר" וכתב לגבי שניהם שאם קיבל שבת בהם ולא התפלל עדיין מנחה, שיתפלל פעמיים ערבית. ועיי' א"ר (רס"ג סקל"ה) שמחלק בין ב' סוגי קבלת השבת. ועיי' בסי' אורחות שבת ח"ג פכ"ז הערה ס"ד.

[יב] ואמנם אכתי יש לדון בזה לפי"מ דאיתא בסי' רצ"ג שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, אע"פ שעדיין שבת היא לכו"ע, ובמק"א נדון בזה בס"ד.

&&&&&

חלוקת ממתקים לילדים לפני קידוש

שאלה: האם מותר לאבא לחלק ממתקים לילדיו הקטנים, שהגיעו כבר לגיל חינוך, לאחר השקיעה של כניסת השבת ולפני ששמעו קידוש? והאם מותר לאדם אחר לחלק להם ממתקים?

תשובה: א] בשו"ע סי' רס"ט מובא שצריך לקדש בליל שבת בביהכ"ס, אך המקדש אינו טועם בעצמו מהכוס ומטעימו לקטן. והפוסקים התקשו הכיצד מותר למסור לקטן לשתות יין ללא קידוש, שהרי הוא אינו יוצא י"ח בקידוש בביהכ"ס וא"כ נחשב ששותה ללא קידוש, ורבו התירוצים בזה. והמג"א ייסד בזה את יסודו המפורסם בענין אכילה לקטנים, ואלו דבריו: "ולפמ"ש"כ הרב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביית דתינוק, כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפילו לשעות וכ"ש כאן", עכ"ל ועיש"ע. ואולם המעיין היטב בד' הפוסקים בזה יראה שישנו חילוק ביניהם, שבעוד שהיד אפרים כתב: "במידי דאכילה ושתיה לא שייך ביה חינוך לקטן כלל ולא גזרו חכמים לחנכו אפילו ביוהכ"פ", ומשמע דבכל מידי דאכילה ושתיה לא גזרו חינוך כלל, הרי שלדעת הלב"ש התירו דוקא "אם התינוק צריך לאכול ולשתות קודם קידוש יהיבין ליה", והיינו דוקא דברים הנצרכים להתינוק, אך לא התירו לאכול ולשתות לקטן באופן גורף. וכ"ה בהגהות ברוך טעם להגר"ב פרענקיל, שכי' דמד' הרשב"א בסי' צ"ב מוכח דאף הנקת תינוק לאחר כ"ד חודש ל"ח לצורך התינוק, ועיש"ש שהקשה דא"כ האיך שרי להטעימו מיין הקידוש שהוא לצרכנו, וביאר דזה הוקשה להמג"א בהמשך דבריו וכו', עיש"ש. ועי' מחצה"ש.

והנה לדעת היד אפרים פשוט שמותר להאכיל קטן בממתקים קודם הקידוש, למרות שאינו זקוק להם כ"כ, כיון שהתירו לקטן לאכול ולשתות כאוות נפשו, ואולם לדי' הלב"ש והמחצה"ש והברוך טעם יש להסתפק בדבר, האם דברים שאינם נחשבים ממש לצרכי התינוק, כמו ממתקים, לא הותר לו לאוכלם (ולנו להאכילו) קודם קידוש. והגרמ"מ קארפ שליט"א בס' הלכות שבת בשבת מחמיר באכילת ממתקים, ובין השאר מצטט את ד' הערוה"ש, שכתב: "דלא אסרינן להאכיל הקטן בלא קידוש, דבזה אין חייבים לחנכו, כדי שלא יחלש ליבו מידי", ומשמע מדבריו שהתירו רק מאכלים הגורמים לו שלא ייחלש ליבו יותר מידי, שזה אינו כולל אכילת מיני מתקה ומאכלים מיותרים.

ובשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל הודפס שאין להאכיל הקטן אוכל ומשקה לאחר הדלקת הנרות, כיון שניתן להאכילם לפני זמן חובת הקידוש, וכה"ג אי"ז בגדר עינוי, שהתירו למונעו כדי שלא לצער הקטנים. ודוקא בבוקר, שהקטן רעב מכל הלילה, מותר להאכילו לפני הקידוש. (או בליל שמחת תורה, שאוכלים בשעה מאוחרת). והגר"ש"א משנתו סדורה בענין, ומורה (כפי שכי' בס' הלכות חג בחג עמוד שפ"ב) שניתן לענות הקטנים פחות מגיל ט' בליל יוהכ"פ, כיון שאכלו מבעוד יום ואי"ז בגדר עינוי שלא לאכול לאחר מכן, כשקידש יוהכ"פ. ונראה דרבנו הגר"ש אלישיב זצ"ל סבר דמש"כ המג"א בנדו"ד ד"אסור לענות הקטנים" אין הכוונה על קידוש הלילה, אלא ענין כללי הוא, דאל"כ הרי לכאוי' איכא ראייה דלא כדבריו, וצ"ע. וגם מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי במכתב דהמנהג בזה כדעת חמיו הגר"ש"א שליט"א [זצ"ל]. ועי' לקמן בדעת הגר"ח שליט"א.

ג] והנה מלבד שעצם הסברה בזה צריכה ביאור, שצריך לדקדק עם הקטן ולהאכילו קודם הדלקת הנרות, ולמנוע ממנו אוכל בסיסי עד לאחר שהאב ישוב ויקדש וכה"ג לא חשוב לעינוי, לענ"ד אולי יש להוכיח קצת מדי הש"ס דלא כן הוא. דביומא ע"ח ב' התירו נעילת הסנדל לקטן דהנך דרביתיהו הוא לא גזרו ביה רבנן, דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא-ביעתא בכותחא, גדל פורתא- תבורי מאני, כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפתרא לבניה ומתברי להו. ופירש רש"י: תבורי מאני, להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאוותו, עכ"ל. הרי לנו שבגדר "רביתא דתינוק" נכלל גם "להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאוותו" על ידי משחק ושעשוע, וא"כ מאי שנא ממניעתו מלאכול מתי שיחפוץ או להאכילו ממתקים החביבים על כל ילד, דפשוט מדי הש"ס דבכלל "רביתיה" אין הכוונה "למונעו מעינוי", אלא להעניק לו הרווחה נאותה וחיים סבירים ורגילים של ילד, הכוללים מיני מתיקה ומשחקים וכו'. ואף דא"א לחדש מזה דיהיה שרי לספות לקטן להשחית כלים בשבת, מ"מ חזינן את רוח ויסוד "רביתיה דתינוק", שאין הכוונה למניעת עינוי אלא לדברים שהם יותר רווחא דמילתא. (ואגב: א"נ שמניעת אכילה בלילה מקטנים, אחר שאכלו קודם יוהכ"פ, לא נחשב לעינוי, א"כ מדוע לא מחייבים מדין חינוך שיצומו ורק מאפשרים להם לצום? ומדוע לית מאן דפליג דקטן פחות מבן ט' שרוצה לאכול בלילה, דלית ביה איסור ספיה? אלא כמש"כ בס"ד דזה אינו).

ד] ואולם לענ"ד אם נאמר דיש להחמיר בזה, אפשר דיש להחמיר בזה במקרה שאחד המתפללים מחלק סוכריות לילדים על דעת עצמו, שהרי הוא אינו אבי הילד, היודע מתי בנו זקוק לממתק, וממילא לכאוי אין לו היתר לחלק ממתקים על דעת עצמו ולגרום לילד לרצות אותם ולהתגרות מהם. (ואולם לדי' היד אפרים דבמידי דאכילה ושתיה לא גזרו כלל רבנן, נראה דיהיה שרי לעשות הכל לכתחילה). אך באבות ואמהות הילדים עצמם, פוק חזי מאי עמא דבר, שרבים מחלקים ממתקים לילדיהם לאחר השקיעה, ולא חוששים מספייה וחינוך. והנח להם לישראל, דבני נביאים הם.

ובתמוז התשע"ו אמר לי חכ"א ששאל להגר"ח קניבסקי שליט"א בענין והשיב לו שפוק חזי מאי עמא דבר ומחלקים ממתקים לילדים לפני הקידוש. ושאלתיו (ע"י נכדו ידידי הרה"ג רבי אריה שליט"א) שהרי לי השיב רבנו שליט"א שהמנהג להחמיר בזה, כדעת הגרי"ש זצ"ל, והשיב מרן שליט"א שנכון הוא שכך נוהגים, ולכתחילה טוב שלא יאכלו הילדים את הממתקים בביהכ"ס, אך בדיעבד אין למחות בהם.

&&&&&

אספקת גז בשבת ע"י גוי במקומות הקור בחו"ל

בדבר השאלה על מוסד בחו"ל, בו מגיעים מעלות הקור בזמן החורף ל-0 מעלות, ומחממים את המוסד באמצעות גז, והיות והמוסד שוכן במקום ישוב מרוחק, החברה של הגויים המספקת את הגז אינה מגיעה לאזור זה בכל עת, אלא מידי פעם בפעם, והזמן היחידי שהחברה מוכנה לחדש את אספקת הגז הוא בשב"ק. ורצו לידע האם מותר להשתמש בשירותי חברה זו, או שעליהם לרכוש גז באופן פרטי בעלות יקרה מאד, כאשר נשיאה בעול כספי זה הינה לנטל כבד ביותר על המוסד ומנהליו.

חכ"א שליט"א כתב בזה כך: השו"ע (סי' רע"ו סעי' ה'): 'בארצות קרות, מותר לאינו יהודי לעשות מדורה בשביל הקטנים ומותרין הגדולים להתחמם בו, ואפי' בשביל הגדולים מותר אם הקור גדול, שהכל חולים אצל הקור, ולא כאותם שנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול ביום ההוא'. והיינו שהיקל בזה על סמך "הכל חולין אצל צינה", ועיי' שם במשנ"ב ס"ק מ' שהתיר אפי' אמירה לנכרי להדיא, וא"כ ה"ה הכא. רק דבר זה צ"ע, דהרי זה ברור שאם יצטרך להוציא הוצאה מועטת בשביל למנוע אמירה לנכרי (אפילו אמירה המותרת לצורך חולה) מסתבר שחייב, כגון לקנות שעון שבת בכדי שלא לומר לגוי לחמם בשבת, ולא מסתבר שנתיר אמירה לנכרי בשבת בכדי. (ופשוט וברור הוא שלכתחילה צריך בכל פעם להכין אש מלפני שבת, אע"פ שהעצים עולים כסף, ולמרות שבמקום שיצטרך בשבת לומר לגוי להדליק האש, לא יצטרך עצים), וא"כ צריך לעיין עד איזה סכום מחוייב למנוע אמירה לנכרי. וכאמור, במקרה זה המחיר הוא יקר, פי שלשה מהמחיר הרגיל. ועוד כתב החכם הנ"ל: עוד יש לדון בזה, דהרי קבלנות לנכרי הותרה, ואפילו שיעשה בשבת בקבלן מותר, (וכבשו"ע סי' רמ"ד). וא"כ ה"ה הכא לחברה המספקת אין דין פועל אלא קבלן, וא"כ מותר. זה אינו, דאפילו בגוי העושה על דעת עצמו, אם זה בבית ישראל או בכליו של ישראל צריך למחות בו, וזה לשון המשנ"ב סימן רע"ו ס"ק י"א: "חייב לגרשו מביתו מפני חילול ה' שיחשדוהו שעושה הא"י בשליחותו כיון שהוא בבית ישראל, ואין חילוק בזה בין אם הא"י עושה בחינם או שקצץ ממנו שכר בקיבולת כיון שהוא עושה בבית ישראל". וא"כ לא עלתה בידנו היתר דקבלנות, עכ"ד חכ"א שליט"א בהאי עניינא.

ולענ"ד יש להעיר ולהוסיף בזה בכמה עניינים, וכדלהלן: **א**] בפשטות, רכישת גז אינה שייכת כלל לקבלנות או שכירות, אלא למכירת וקניית מוצר. ובמכר גמור לא מצינו האי דינא דסי' רמ"ג ורמ"ד.

ב] גם א"נ דהוי קבלנות, בגין עצם עבודת התקנת הגז, הרי הכא כל העולם, ולא דוקא בני אותה העיר, קונים בקבלנות את הגז. ובכה"ג יתכן שגם המחמירים בזה (עיי' לקמן), יודו דשרי. וגם א"נ שלא כן, שהמציאות היא שלא כל בני העולם קונים בקבלנות, אזי במקום שכל בני העיר מזמינים גז בקבלנות, ולא רק אנשי אותו המוסד (וגם אלו שמזמינים גז באופן פרטי, ל"ח לשכיר יום או לשכירות אלא לקבלנות, משום שרוצים הם את הגז ולא את עובדי החברה), א"כ בכעני"ז איתא במשנה ברורה (סי' רמ"ד ס"ק ז'): "ויש שמקילין בזה כשמנהג כל העיר הוא בקיבולת. ועיין בבה"ל שביארנו דבשדה יש לסמוך על דבריהם במקום הפסד, אבל בבית צ"ע אם יש להקל בזה דהוא נגד דעת כמה פוסקים", עכ"ל. ועיי' בביאה"ל שם דדווקא בשדה יש להקל כיון דיאמרו

דשכרו באריסות. וא"כ הכא, שאין צד ומחשבה שחברת הגז נשכרה באריסות, דומה נידו"ד לבית, אשר בדינו יש מקילין בזה וכי המשנ"ב דצ"ע האם יש להקל בזה. וראה במש"כ בזה האגר"מ (או"ח ח"ג סי' ל"ה) וז"ל: ופלא על המ"ב בבאור הלכה סי' רמ"ד שתמה על הנו"ב שלא חש לשיטת הר"ן והביא עוד חמש שיטות שסוברין כהר"ן, שלא קשה כלום דהא הוא ספק דרבנן שהוא לקולא ובפרט שבמספר השיטות שהביא בבאור הלכה שם אף בלא דעת המחבר והרמ"א הם שוין והמתירין הם הפוסקים המכריעין ביותר להוראה כדבריהם שהם הרמב"ם והתוספות והרא"ש והתו"י והרמב"ן והריטב"א שאף בדיני התורה היה לן להכריע כמותם וכ"ש בדרבנן. ונוסף לזה הרי המחבר והרמ"א הכריעו כן להלכה ודאי אין שייך אף להחמיר נגד הכרעתם בדינא דרבנן. ובכלל השיטות שכתב המ"ב שסוברין לאיסור אינם ברורים וכו', עכ"ל ועיי"ש עוד. וממילא נראה דיש להקל בזה.

ג] יש לברר המציאות האם הנכרי עושה מלאכה האסורה בשבת ע"י מילוי הגז. שלפעמים יש בפתיחת וסגירת צינור הגז משום בונה, כיוון שאין דרך לפותחו ולסוגרו, ולעיתים אין במילוי הגז איסורי שבת, והכל לפי המציאות בזה. ואע"פ דהנכרים הגיעו מחוץ לתחום, ובמכונית, כדי למלאות הגז, הנה ע"י המשנ"ב (סי' ש"ז ס"ק) גבי דורא שהביא נכרי לישראל, דכתב: "ואף דדבר שהובא מחוץ לתחום קי"ל דאסור ליהנות ממנה מי שהובא בשבילו ואף הכא הלא הקריאה והעיון הנאה היא לו, התם טעמו משום גזירה שמא יאמר לא"י שיביא לו מחוץ לתחום אבל הכא באגרת לא שייך לומר כן שאינו יודע מי ישלח לו. וגם י"ל דלא חשיב הנאה כיון שאינו נהנה מגופה של מלאכה", עכ"ל. ולכאוי הכא תליא בבי' טעמי המשנ"ב, דמטעמא קמא דלא הזמין את הנכרי, הכא שהזמינו אסור, ומטעמא דלא נהנה מגופה של מלאכה יהיה שרי, וצ"ע. וזאת ועוד שבמקומות שחברת הגז מספקת את הגז גם ליתר התושבים הנכרים בשב"ק, א"כ י"ל שהגיעו מחוץ לתחום בשביל כל בני העיר הנכרים. ובפרט בנידו"ד שכל האיסור בקבלנות הוא משום מראית העין, וכבשו"ע סי' רמ"ד, א"כ על עצם הגעתם במכונית ובואם מחוץ לתחום אין מראית העין, כיון שבנסיעתם ברחובות העיר יאמרו שבאו בשביל כל הנכרים שהזמינום לכאן, ועצם מילוי הגז במוסד אין בה מלאכה האסורה בשבת. ואמנם במקום שבני הבית והאורחים של המוסד יחשדו שבאו למלאות הגז בשביל המוסד, אסור, כיון דהוי מחובר ובמחובר אסרו גם בכה"ג, ע"י שו"ע ומשנ"ב סי' רמ"ד.

ד] ברוב המקרים הגז אינו אוזל דוקא בשב"ק, אלא קודם או אחר השבת, וא"כ אף א"י שמפני שיהכל חולים אצל צינה' מותר לאפשר לחברת הגז להביא גז כאשר הגז יסתיים בשב"ק עצמה, מבלי שנצטרך להוסיף ע"כ עוד ממון ע"י הזמנת חברת גז פרטית. אך כאשר הגז הסתיים כבר קודם השבת או יסתיים הוא רק במהלך השבוע שאחר השבת, כאן י"ל דל"ש ההיתר הנ"ל, כיוון שביכולתו להזמין גז במחיר גבוה יותר ולמנוע מעצמו, עוד לפני בוא הצינה, את הצינה והקור שתיווצר ע"י חוסר הגז בשב"ק. דנמצא שמה שיקרא לנכרי לעבוד אצלו בשבת יהיה רק מחוסר רצונו לשלם ביוקר, ולא משום הדין ד'הכל חולים אצל צינה', ודו"ק והבן.

ה] יל"ע בזה, במקום שאספקת הגז חשובה למכר ורכישת מוצר הגז, לדין מקח וממכר בשבת. כאשר לכאוי בעלי המוסד קונים את הגז בשבת ומתחייבים לשלם לו על הגז. וצריך שיכוונו בפירוש שלא לזכות בהגז עד למוצ"ש.

אשו משום חיצינו בדיני שבת

א **בברכי יוסף** (או"ח רנה, א) כתב בשם מהר"י מולכו בתשובה כת"י שהעושה מערכות עצים ומדליק מרחוק חבל ארוך, כשמגיע האש אצל המערכה בוערת בעצים, מותר ליקח מהם או להוסיף ואין כאן לא משום מכבה ולא משום מבעיר. וכ"כ הטור סימן תק"ב: "מדורה שעשויה מעצים דקים מותר להסיר מהם כל זמן שלא אחז בהם האור", ועיין בב"י שם, וה"ה הכא, ובודאי דמיירי דליכא משום מוקצא, עכ"ל. והביאו דבריו בשע"ת (שם) ובספר פתח הדביר.

וכתב ע"ז בספר שביתת השבת (כללי מלאכת שבת, דיני גרם מלאכה אות ב) וז"ל: "ונוראות נפלאתי על הני תלת רבן סמוכי (הברכ"י, השע"ת ופה"ד הני"ל) דהעתיקו דין זה בפשיטות. דמאי ראיא מיו"ט לשבת, דשם גבי יו"ט עיקר החידוש שאין זו משום מכבה מאחר שלא אחז בס האור. והבערה בלא זה מותרת היא ביו"ט. אבל לענין שבת למה לא יתחייב משום מבעיר כשמוסיף עצים. ובר"פ הכונס (ב"ק נ"ו) אמרו בכופף קמתו של חברו לפני הדליקה אי דמטוליה ברוח מצויה, בדיני אדם נמי נחייב. הרי דאפילו נזקין שקיל טפי בשבת, דהא זורה ורוח מסייעתו חשוב גרמא בעלמא לענין נזקין, ומ"מ לענין שבת חייב (ב"ק ס'). מכ"ש הכא דאשו משום חיצינו דחייב משום שבת. וגם לפימשנ"ת מד' התוס' (שבת י"ז) דאינו פטור בפורש מצודה בשבת רק כשספק לו אם יצוד, אבל כשודאי יצוד חייב. והדברים ק"ו מה התם דהחיה אדעתא דנפשא אזלא, מ"מ חייב. מכ"ש הכא שע"י מעשיו לבד באה ההבערה. ובס' אגלי טל (במחאכת הטוחן סק"ו) כתב שאם שם החיטים בשעה שהריחים פתוחים ואין רוח, וכשבא אח"כ רוח מצויה וטחן, לפמשי"כ הנמוק"י (פ' כיצד הרגל) דגם בשבת חייב כאילו עשהו בעצמו, וכ"כ בטור חו"מ סי' תי"א והביאו הסמ"ע להלכה. וכן לפימש"כ התוס' בסנהדרין ע"ז דלמאי דקי"ל אשו משום חיצינו חייב מיתה על שנפל ברוח מצויה והמית, לפי"ז י"ל דה"ה לענין שבת", עכ"ל ועי"ש עוד.

ב **ונדון** בשאלותיו אחת לאחת ונראה דלק"מ. במה שהקשה דמאי ראיא איכה ממכבה דיו"ט, דמהיכ"ת דה"ה בהבערה. הנה פשוט דאין חילוק בין כיבוי להבערה, ובמקום אשר פעולתו אינה נחשבת לכיבוי, גם אינה נחשבת להבערה. [והנה מצינו בשו"ע (רעז, ב) שאסור לפתוח הדלת כנגד המדורה שהיא קרובה קצת אל הדלת (מפני שהרוח המנשב גורם להבעיר המדורה יותר, משנ"ב), אבל אם היה פתוח כנגדו מותר לסוגרו ואין בו משום מכבה, שאינו עושה כלום אלא עוצר הרוח, ואם תכבה תכבה). ולכאוי חז"י דפעולה שתגרום הדלקה אסורה אך פעולה שתגרום כיבוי מותר, וכהשביתת השבת. אולם ע"ז יש לומר דלא דמי, דהתם איירי באש הדולקת במקום אחד ופעולת הרוח מבעירה אותה עצמה, ולכן יש בזה שום מבעיר. אך כשמונע מהרוח לכבות האש, פועל בדבר צדדי שאינו בגוף האש, ולכן שרי לכבות. וה"ה הכא, דמכיון והאש לא הגיעה עדיין לעצים, אי"כ פועל פעולות צדדיות להדלקה או לכיבוי].

ג **עוד** הקשה דמצינו דכופף קמתו של חברו לפני הדליקה לכאוי יתחייב מדין שבת (ולקמן יתבאר בס"ד). וכן מצינו דהזורה ורוח מסייעתו חייב בדיני שבת, וכן המניח מצודה באופן שודאי תיפול בה חיה דחייב, וכן כשהניח חיטים באופן שנטחנו לאחר מכן ע"י רוח מצויה דחייב. והתירוץ ע"ז הוא דהנה גם לדברי הנמוק"י דבהדלקה המתמשכת והולכת מתייחסת אל מדליקה, הנה זה דוקא כשנדלקה כבר, דאז אמרי' דהמעשה התייחס אל הגברא משעה שהדליקה. אך ודאי כל עוד האש לא הגיעה אל העצים, אין העצים תבערה ושפיר אפשר לקחתם או להוסיף עליהם.

והגה בעצמך, דהנה הזורק חץ אל כלי נטילת ידיים או אל כוס קידוש, פשוט שכל עוד שהחץ לא הגיע אליו ונטל את ידיו בכלי זה או קידש על הכוס, יצא י"ח. ומפני דהכלי נחשב לשלם ומושלם וכלפיו לא אמרי' בתר מעיקרא אזלינן, ורק כשנשבר אנו דנים ממתני השובר נחשב ששברו. [וכ"כ בחידושי הגרבי"ד ז"ל, וז"ל (ב"ק עמוד קפ"ח): לענין נטילת ידיים אין שייך ליחשב הכלי שבור, דמ"מ שלם הוא וכו', ועיי' תרומת הכרי שצ"ב דכ' דד' הנמוק"י יסודם דינא דבתר מעיקרא אזלינן].

וממילא הגם שבכל המקרים שהביא השביה"ש מתחייב עושאם, מ"מ חיובו הוא משעה שאכן נעשתה הם המלאכה, דאז אמרי' דמעשה הגברא שנעשה בתחילה מתייחס אל המלאכה שנעשתה עתה. אך ברור שסו"ס כשהאש לא הגיעה עדיין, אין העצים מודלקים. וכשם שחיה העומדת לנפול בעוד רגע במצודה, אינה נחשבת כניצודת (ופשוט שהאדם שיצוד אותה רגע קט קודם, יתחייב ולא נאמר שצד בהמה שניצודה כבר), וא"ש.

ד] וראיתי מקשים (עיי' זכרון יונתן חו"מ סי' ב' אות כ"ד) ע"ד הנמוק"י מדברי הש"ס תענית כ"ט שאמר ר"י אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו (לצום ט' באב) אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל נשרף בו. ולהנמוק"י הרי אזלי' בתר תחילת המעשה. ולדברינו לק"מ, דודאי החפצא נחשבת שנדלקה ונשרפה (והיינו ביום י') ורק כלפי הגברא חשיב שרוף משעה שהדליק. ואנו לא מתענים משום הדלקת הרומאים, כי אם משום שריפת בית אלוקינו. ומאחר דרוב השריפה התרחשה ביום י', סבר ר"י לעשות הצום ביום י'. ואולי חכמים שקבעו ליום ט' סברו דישנו ג"כ חסרון בעצם זה דהני רשיעי הדליקו את השריפה, וממילא אזלי' בתר המעשה, דהוא ביום ט'. ועיי' שו"ת אחיעזר אבהע"ז סי' י"ט אות ו' ודו"ק.

ה] והנה השבה"ש הביא לדמות דין כופף קמתו של חבירו דחייב ע"ז בנזקין, לדין זורה והרוח מסייעתו. וכי דכשם שזורה ורו"מ חייב בדני שבת למרות שפטור בנזקין, א"כ כ"ש שבכופף קמת חבירו יתחייב בדני שבת, שהרי חייב בו בנזקין.

ונראה לפקפק בזה, וגדר הדברים הם כדלקמן: בנזקין חייבה התורה גם על השלכות מעשהו לכן חייב על כוחו כגופו ועל בהמתו. אך בשבת חייבה התורה דוקא כשעושה מלאכה בידיים וחסר במנוחתו. וממילא כשכופף קמתו בפני הדליקה לא עשה פעולה של אי מנוחה. שהרי בע"י מנוחה רק ממלאכות וכיפוף קומה בד"כ אינו מביא אש, ולכן ייפטר בשבת. אך בזורה ורוח מסייעתו, דהרוח הוא דבר הבא מאחיו בכל צורה שהיא. א"כ מונח במעשהו מלאכה האסורה וחייב בשבת.

ונמצא לדברינו דאין חילוק בין מקרב הדבר אל האש למקרב האש אל הדבר הוא דין מיוחד בנזקין, אך לא בשבת. דבשבת צריך **לפעול** מלאכה ולא **לקרב** למלאכה.

ואכן שמחתי באומרים לי דה"ה לכאוי דברי מרן זלה"ה בחזו"א בסוגיין, דכ': "דברציחה דאיבוד הנפש שנאו לפני המקום וזו היא עבירה, ואע"ג דלא חייבה התורה את הרוצח אלא א"כ הרג בכוחו, מ"מ שפיר י"ל דרוח מסייעתו חשיב כוחו לעניין רציחה, אבל שבת לא המלאכה שנואה בשבת אלא טורח האדם במלאכה שנאו. ובזה י"ל כיון דפגיעת האש להעצים לא נעשה מכוחו אין בו משום עושה מלאכה". וכעת כתב החזו"א דבר חשוב למאד: "ואע"ג דאופה ומבשל חייבה במדביק את הפת בתנור ושורפת את הקדירה, וכן פורס מצודה בשבת חייב, וכמש"כ

התוס' שבת י"ז ב'. מ"מ אפשר דדוקא אלו מלאכות שעיקרן נגמרות מאליהן, אבל הבעירה אפשר דבעינן שיצית בגופן של עצים. ומיהו בליבה ולבתה הרוח אמרי' במכלתין דהוי כזורה ורוח מסייעתו, ולענין שבת חשיבא מלאכה, ומשמע דגם הבערה מלאכה בכך, "עכ"ל ועיש"ע בארוכה. ובהמשך דבריו הביא דד' המג"א (סי' רנ"ב) שהנותן חיטים לריחיים של מים אינו חייב כיון דאינו עושה המלאכה. ובמשנ"ב שם הביא דכל האחרונים חולקין, כיון דאבני הריחים הולכים ומתגלגלין בטבען, להכי דמיא לזורה ורוח מסייעתו, משום שבעצם הנחת החיטים מונח בחפצא דריחים שייטחנו מיד. ועיי"ש שם בד' החזו"א לקמן ד"ה ומיהו, וכמשנ"ת.

[ו] **ונבוא** לדון לפי הנ"ל, לענין סידור שעון שבת בשבת עצמה וכדלקמן:

בשו"ת אגר"מ (או"ח ד' סימן ס') כתב דשעון שבת אינו דומה לנידון הנמוק"י של התייחסות זורק חץ ומדליק האש לתחילת מעשהו, ולמתני' דשבת (יח, ב) דמותר לשרות פשתן וכו' בער"ש כשהמלאכה תמשיך בשבת, משום ששם התחיל כבר המלאכה עצמה בער"ש ולכן אפשר להמשיכה בשבת, אך בשעון שבת שלא התחילה המלאכה לפעול כלל בשבת ורק השעון הופעל, אסור. עיי"ש שכתב דאסור לפחות כמו אמירה לנכרי ואם היה דבר זה קיים בזמן חז"ל ודאי היו אוסרים דבר זה. ואנן התרנוהו משום עונג שבת, דהתירו איסור רבנן משום זה, ולכן אסור לכוון שעון שבת בשבת עצמה או להניח סיר קר על האש בכדי שהשעון יחל לחממו בשבת עצמה, עיי"ש בארוכה. והעולה מדבריו שהפעלת שעון שבת אינה דומה לזריקת חץ ולהדלקת נר בער"ש, משום שבכיוון שעון שבת לא פעל מלאכה כלל. [ובסי' מערכי לב (עמוד רכ) כ' ע"ז שהגר"י קמינצקי זצ"ל חלק ע"ז בעוז, משום שאין לנו כח כיום לגזור גזירות חדשות אלא מה שאסרו חז"ל, ואין לדמות איסורים דרבנן לדברים הקרובים להם, מפני שאנו לא יודעים את כל טעמי חז"ל וסיבתם לאסור. והתבטא שהרחבת גזירות חז"ל היא מעין רפורמה].

עוד כ' האגר"מ להקשות ע"ד הנמוק"י. דמה מדמה הוא חייבי נזיקין, אשר בהם חייבים גם על השלכות כוחו ובהמתו, לבין מלאכות שבת, שהתורה אסרה שיעשה מלאכות בפועל. ולפי"ד החזו"א הנ"ל דסבר דהבערה שאני, יבואר.

[ז] **לפי"ז** נבוא ונחדש בדיוק להיפך ונאמר דיותר לכוון שעון שבת בשבת עצמה. וכגון שיכוון שעון בשבת בבוקר שיעשה שהאור יידלק בעוד שעה. דהנה בשעה שלחץ על מתגי שעון השבת לא עשה שום מלאכה האסורה. וכשאור החשמל יידלק מכח פעולתו בשעון לא עשה מאומה ונח שפיר, שהרי כעת אינו כאן ואין לו שום קשר למלאכה. ובשלמא וחץ והדלקת נר נחשב שהתחיל המלאכה, אך בשעון שבת הרי לא עשה מלאכה בשעה שכיוונו, וכמש"כ האגר"מ, וע"כ יהיה שרי לכוון שעון שבת לזמן שאח"כ.

[ח] **אולם** נראה דאינו כן. דהנה לעיל כתבנו לחלק בין זורה ורוח מסייעתו להכופף קמתו של חבירו לפני הדליקה, דבזרייה לרוח מונח מעשה הרוח בזרייתו ובהכי חייביה רחמנא. אך בכופף קמתו, הגם דהשתא הכא מוכח שיידלק עיי"כ בהאש, מ"מ עצם מעשה כפיפת קמה אינו מחייב מלאכה האסורה.

ונראה להביא ראיי' לזה מדברי השו"ע והפוסקים (או"ח שלד, כב-כג) שתיבה שאחז בה האור שרי לפרוס עור גדי מצידה השני או להניח כדי מים כשהדליקה מתפשטת ומפני דגרס כיבוי מותר. והיינו שלמרות שברור שתהי' מלאכת כיבוי, מ"מ מכיון ולא עושה מאומה במלאכה גופא, שרי.

והיינו משום דפעולת הנחת כדי מים אינה פעולה האסורה בעצמותה, ורק המצב הנוכחי גורם שתיעשה ע"י מלאכה, ולכן שרי.

אך לפי"ז שעון שבת דומה לכאוי' לזורה ורוח מסייעתו, ומפני שבעצם הדלקת שעון השבת מונח הדלקת האור לאחר מכן, ואינו נדלק רק בנסיבות מסוימות וחיצוניות. אלא כל ענין כיוונו הוא לצורך זה והדבר יבוא מאליו כרוח, א"כ הוי מלאכת מחשבת ואסור. ואולי יש קצת לחלק דהתם בזורה ורוח מסייעתו, הדבר קורה מיד. אך כאן בשעה שכיון השעון לא התרחש דבר והמלאכה באה לאחר זמן, ודחוק.

ואכן הגרש"ז אוירבך זצ"ל (שו"ת מנח"ש סי' יג, ועיין שש"כ פי"ג, כג) כתב בזה דברים נכוחים, וז"ל בקוצר: "נראה דבהזזת המחוג (הבורג) כדי להקדים את הכיבוי, חלוק הוא במקצת מגרם כיבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים דשרי במקום פסידא וכו'. דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום, כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן. דהיינו לאחר שתגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו, ורק אז יצאו המים ויכבו. משא"כ הכא בשעה שהוא מזיז את המחוג, הרי הטבלה מסתובבת והמחוג מתחיל תיכף להתקרב למקום הכיבוי. נמצא שהרי"ז דומה לשופך מים מקום מדרון רחוק ממקום השריפה, אבל מיד כששופך את המים הרי הם מתחילים תיכף לירד למקום הנמוך ולהתקרב אל האש לכבותה, דיש לדון טובא אי חשיב רק גרמא או מכבה בידיים", עכ"ל ועיש"ע.

ט] אמנם יתכן לפלפל בזה, דשאני דוגמתו של מרן הגרש"ז זי"ע בהשופך מים במדרון, דשפיכת מים הוא כח מכבה, ובזה אפ"ל שכשהתחילו אזי התחיל מלאכה. אך כשכיון את מתג השעון לא מונח בכיוון זה כל מלאכה. שהרי לא השעון עצמו ידליק החשמל כי אם כח החשמל שיופיע לאחר מכן. וממילא י"ל שלא כהגרש"ז זצ"ל.

אך לכאוי' עדיין תיקשי קושייתנו דמ"ש זורה ורוח מסייעתו, אשר מחייבים על סוף התהליך למרות שבתחילתו לא נעשה כל מלאכה, לשעון שבת.

וי"ל דלא קשה ומפני דשאני זורה ורומ"ס דכל צורתו היא זריה בסיוע הרוח, ובהכי חייבא רחמנא. והוי כצידה שגם בה לא עשה מאומה, שהרי רק חפר מצודה והחיה בעצמה נפלה בה, דחייב, (ואכ"מ בדעות הראשונים בזה). והיינו משום דישנם מלאכות שהתורה הגדירה את חיובם בתחילת הפעולה והחשיבתם למלאכה האסורה. אך בכיוון שעון שבת לא מצינו כן, והכל א"ש. [ואכן המעיין בדברי החזו"א שהבאנו לעיל יראה סברא זו בבירור].

וכשמסרתי את כל הדברים הללו בפני בני החבורה דכולל באר העולם בחיפה יצ"ו (בה' שבט תשס"ג) הערני ידידי הרה"ג רבי צבי קופמן שלכאוי' להיתר זה גם האגר"מ מסכים. רק סבר האגר"מ אסור מדרבנן ומשום דדומה לאמירה לעכו"ם וכו', וכדכתב שם. ואכן ויתכן ודבריו נכונים. ואי"ה בס"ד עוד חזון למועד.

טעימת יין שנגע בו מחלל שבת

בס"ד, כ"ב כסלו התשע"א

כבוד הגרא"י וועסטרהיים שליט"א
שלו' וברכה להדר"ג

נשאלתי מאברך יר"ש יקר המשמש כמשגיח כשרות בארגון הכשרות O.K. שחפץ להשתלם ביננות, להכרת טעמי היינות השונים, טיבם וטבעם. ונפשו בשאלתו האם מותר לו לטעום יין מכוסות שמגישים לו חילוניים מחללי שבת בפרהסיא. והטעימה נעשית ע"י נגיעה בלשון, או מעט גירגור בפה, (כמו שמגרורים בפה את משחת השיניים, מלחי אל לחי, כדבריו) ובסופו פולט הוא את היין החוצה מפיו.

הנה בשו"ע יו"ד צ"ח א' איתא: איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו, כגון חלב שנתערב בבשר, יטעמנו נכרי, אם אומר שאין בו טעם חלב, או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום, מותר. וכתב הט"ז שם: יטעמנו עובד כוכבים. - כתב בדרישה מדאסור בישראל למטעם בו יש ללמוד שפעמים שקונין בשר מן הקצב ואין ידוע אם מלוח הוא אם לא אסור לטעום בלשונו עד כאן לשונו והוא תמוה מאד דהא בסי' מ"ב גבי מרה כ' בהדיא דטועמו בלשונו וע"כ נראה דבטעימי בלשון אין בו חשש איסור במקום ספק ומשום הכי הזכיר בפירוש גבי מרה שיטעום בלשון כמ"ש שם ב"י בשם מרדכי וה"נ מותר אם נקי שם מדם ושאני הכא דהיה צריך לטעום ע"י אכילה ממש כדי להרגיש אם יש שם טעם וע"כ צריך שיטעמנו עובד כוכבים וגבי תענית בא"ח סי' תקס"ז מבואר פשוט בזה דאין איסור בטעימה בלשון לחוד דלא הוזכר שם אלא לענין טעימה ליקח לתוך פיו ובזה יש חילוק בין תענית לשאר איסורים.

ובפ"ת שם כתב: יטעמנו עובד כוכבים - עבה"ט בשם ט"ז. וע"ל סי' מ"ב בבה"ט סק"ג שכתב בשם הש"ך דלהכי גבי מרה שרי לטעום דקרוב הדבר שיטעום טעם מר ע"ש משמע דאי לאו הכי אף טעימה בלשון אסור וכ"כ הפמ"ג בסי' צ"ה במשבצות ס"ק ט"ו דהכי קי"ל ואסור ללחוך בלשון אם מלוח ע"ש. ועיין בשו"ת צמח צדק סי' מ"ז שנשאל אם מותר לטעום הבורית אם יש בו מלח כל צרכו והשיב דאע"ג דדבר שהוא פגום. מדרבנן מיהא אסור לכתחלה וטעימה היינו דוקא לאכילה אבל לטעימה שרי לכתחלה וטעימה אינו אסור אלא מדרבנן ובדרבנן לא גזרו ע"ש. והמובן מדבריו דס"ל דה"ה בכל איסורי דרבנן שרי טעימה ואף לטעום בפיו ממש וכן הבין בנו של בעל צ"צ בסוף הספר והפרי"ח בסי' ק"ח ס"ק כ"ב ע"ש (ועפ"ז מיושב דברי רש"י בחולין ד' צ"ז ע"ב במה שפירש דאיסורא כגון בשר בחלב שאין ישראל יכול לטועמו ע"ש וגם אפשר לתרץ קושיית התוס' שם ע"א בד"ה אבל בב"ח מהא דיין במים כו'. אמנם התוס' לשיטתייהו בדף צ"ח ע"ב בד"ה רבא דחולקים על רש"י ז"ל וס"ל דאף רבא ס"ל בכל האיסורים טעם כעיקר דאורייתא ע"ש ודו"ק). אכן בתשובת נו"ב תניינא חיו"ד סי' נ"ב כתב דהצ"צ לא התיר אלא טעימה בלשון ומסיק דאף טעימה בלשון אינו מותר כי אם באיסור פגום ולא בכל איסורי דרבנן ע"ש, עכ"ל. ואמנם הש"ך יו"ד סי' מב ס"ק ד' אסר בזה, עפ"ד הב"ח בטעימת מלח בבשר. וכ"כ הפמ"ג סי' צה במשב"ז ס"ק טו וכן בתבו"ש סי' מב ס"ק ד, ולפיכך כתבו שכשקוניים בשר מן הטבח ואין ידוע

אם נמלח, אסור לטועמו בלשונו, והתירו טעימת הכבד בבהמה שספק אם היתה בה מרה כדי להרגיש אם יש בו טעם מר, רק משום שדבר שאינו מצוי הוא שלא היתה בה מרה לגמרי, או לפי שטעמו מר ואין חשש שיבא לאוכלו, כמש"כ הש"ך שם והפרי"ח סי' מ"ב סק"ה בדעתם ובתבוי"ש הנ"ל. ועיי' שו"ת כת"ס יו"ד סי' נז שמטעם זה יש להתיר טעימת בשר חי לדעת אם נמלח. ועיי' כו"פ ופמ"ג סי' מב ועוד אחרונים שהובאו בשד"ח מערכת ט כלל ו ודרכי תשובה סי' מב אות כב שתי עוד בע"א לחלק בין טעם מלח בבשר לטעם מרה בכבד. הרי לנו דאיכא מחלוקת הפוסקים האם טעימה אסורה מדרבנן בכה"ג.

והנה גבי יין דמחלל שבת מצינו דברי הב"י יו"ד סי' קי"ט וז"ל: כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תל ותרפז) מי שהוא מפורסם באחד מעבירות שבתורה נאמן הוא בשאר האיסורין דמשומד לדבר אחד לא הוי משומד לכל התורה כולה זולתי לעבודה זרה ולחלל שבתות בפרהסיא. וכ"כ בנקודות הכסף ריש סי' קכ"ד בשמיה דהרשב"א, והוסיף ביה דברי יתר הראשונים בענין הקראים. ובשו"ע (סי' קכ"ד סעיף ט') איתא: האנוסים, אפילו הטובים שבהם אינם יכולים ליזהר ממגע עובד כוכבים, וכיון שהם חשודים עליו אינן נאמנים על שלהם, אפילו בשבועה, אבל נאמנים על של אחרים. וכתב הרמ"א: ואין אוסרין יין במגען. ודוקא אותם שדרים עדיין בין העובדי כוכבים ועושין עבירות בפרהסיא מפני אונס, רק בצנעא נזהרים, ואפשר להם לברוח על נפשם, רק שממתינים משום ממון או כיוצא בו, אבל אם עוברין גם בצנעה על עבירות, אע"פ שעשו מתחלה באונס, הרי הם כעובדי כוכבים. (ריב"ש סי' ד').

ואמנם החת"ס ביו"ד קכ"ד שם כ' דמומר אינו אוסר יין במגעו וע"כ השו"ע השמיטו, וכ"כ האור החיים הק' בספרו חפץ חיים (חולין ד' ב') וביד יהודה (ב' סק"ט) דשרי כיון דאין בו איסור חיתון. ומרן החזו"א זללה"ה (יו"ד ב' כ"ג) הביא דברי הב"י בשם הרשב"א וכתב דלא נתגלה מקורו, ותמה מרן זי"ע דהא חז"ל אסרו היין משום בנותיהן ובמחלל שבת ליכא לאיסור זה דבנותיהן וג"כ ליכא חששא דמנסך לע"ז. ואמנם החת"ס עצמו בשו"ת יו"ד סי' ק"כ ביאר דהאיסור בנגיעת מחלל שבת אינו מפני איסור חתנות, אלא משום קנסא, דעשאוהו כגוי. ועיי' בשו"ת חת"ס ח"ו פ"ג.

ואמנם רבים דשו להקל בזה, [וחלק מהיתרי האחרונים מועילים גם גבי אלו שאינם מאמינים בדברי חז"ל רח"ל, אשר הרשב"א בתשובה שם אסרם כמחלל שבת. ואם כי יש לציין שבעוד שלאסור מחלל שבת נמצא בכמה ראשונים, הרי שהאיסור למי שאינו מאמין בדברי חז"ל נמצא רק בדי' הרשב"א ולא זולתו. ועיי' בחזו"א שם סקכ"ד]. האגר"מ (או"ח ח"ה סי' ל"ז) כתב: ובעצם לא מצינו בפוסקים שמומר לשבת עושה יין נסך. אך בב"י סימן קי"ט (ד"ה כתב הרשב"א בתשובה) הביא מתשובת הרשב"א (היא בחלק ז' סימן קע"ט) בשם הרי"ו, דמומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי חז"ל הוא מין ויינו יין נסך, והובא בנקה"כ ריש סימן קכ"ד על ה"ט"ז סק"ב. אבל אף שהביא זה הב"י לא הזכיר בש"ע, והנקה"כ לא הזכיר זה בש"ך, שא"כ משמע שלא מבורר להו לאסור ממש. אבל עכ"פ לדינא נהגו שלא לשתות יין שנגע בהו ישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא. וכמדומני זה באחד מהספרים שמייחסין לרש"י (כן משמע משאלת השואלים בשו"ת רש"י סימנים קס"ח - קס"ט אבל בתשובות משמע שאין הלכה כן). ופשוט שאין מנהג זה נחשב מנהג לפסוק הלכה כמותו, כהא דנהגו עלמא כהני תלת סבי (ברכות כ"ב ע"א) שהלכה כוותייהו, משום דלפסק הלכה שייך רק כשהמנהג הוא לקולא ולא כשהמנהג הוא לחומרא, מהטעם שכתב רש"י בכתובות דף ז' ע"א בביאור קושית הגמ' ומי איכא הוראה לאיסור, משום דכל אדם רשאי להחמיר והאוסר אין זה סמיכת דברים שאפילו מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר וכו'. שלכן ממה שנהגו להחמיר אין ראיה שאסור יינם של מחללי שבת,

דאינו אלא משום שנהגו להחמיר, ולא משום שהלכה כן. וגם לא ידוע אם המנהג הוא לכו"ע או רק יראי שמים נוהגים לאסור בזה.

וכתב האגר"מ: ולכן כיוון שאין איסור זה מבורר, ויותר נוטה שלא נאסר מדינא אלא ממנהגא, הרי לא נהגו להחמיר גם שלא ליתן יין להמחללי שבת עצמן. ואף אם נימא שמה שלא נהגו כן הוא רק משום שלא יכלו לנהוג להחמיר משום איבה, מ"מ הא לא נהגו, ואין לאסור. ואף אם יסתפקו אולי יש שנהגו כן, הוא ספק באיסור דרבנן שהוא לקולא. וגם שאינו באיסור ממש, דהא אינו איסור מבורר. לכן אין טעם להחמיר בזה, עכ"ל.

ואולם יסוד זה, שדבר שהובא רק בב"י ובנקוהכ"ס ולא בשו"ע ובש"ך, הוא יסוד מחודש כמובן. וחלק זה של שו"ת אגר"מ נדפס רק אחר פטירתו דרבנו משה איש האלוקים, וא"כ אפשר דאדרבה, מכיון שלא רצה לפרסם תשובה זו ברבים לאחר מכן, לכן היא לא נדפס"ה. (וכידוע שלכל ת"ח ישנם כתבים שכתבם, אך אינו רוצה להדפיסם מתמת שחזר בו מהם או שאינו בטוח לחלוטין ללא ספק בנכונתם, וכפי שהדרי"ג כת"ר שליט"א בעצמו אמר לי לגבי כו"כ ענינים שכתב בספרו כת"י, דאין להדפיסם כעת ונכון לשנות פרקם ולבדקם שוב, ופשוט, כי כך דרכה של תורה). וכן נראה, דהא האגר"מ עצמו (יו"ד ח"ב ס"ס קל"ב) נקט לדבר פשוט שיין שיגע בו מחלל שבת נאסר וז"ל: ותדע שהיין שתגע בו יהיה אסור, וכמובן שקרובך שנשא הנכרית אינו שומר שבת וממילא גם היין שיגע הוא יהיה אסור, עכ"ל. ואחד מגדולי המשיבים בארה"ב זצ"ל כתב בזה (במכתב פרטי, בו ביקש שלא לפרסם שמו), כך: "מה שכתב על תשובת אגרות משה או"ח חלק ה' בדין יין מחלל שבת עושה יין נסך והעיר עליו- דע לך כפי שנמסר לי וידוע לי שהרבה תשובות לא היו לעיני מורי ורבי הרה"ג ר' משה פיינשטיין צז"ל וידים זרים שלטו בו. וממילא אני לא בא לתרץ מה שאתה שואל. כי הוא לא ראה הדברים כך נמסר. והתשובה שם אף בכת"י שיש לי הוא ממנו התשובה חוץ שאלו שהוציאו ספרו הוסיפו דברים ולא ידוע מדוע הוסיפו. וא"כ אין לדון בזה כלל, וממילא מה שהעיר על שאר התשובות ג"כ יפה העיר ואין לי מה לכתוב בזה. ואני לא שמעתי אישית מהפסקים של ח"ה, וג"כ ח"ז שיצא לאור לפני שנים גם כן יש שם ספק בהרבה תשובות. סוף כל דבר זה גורם לתלמידים צער, וזרים מהמשפחה השיגו הכת"י ועשו מה שרצו, ואין מה לעשות בזה כלום, והאמת מובן וידוע למי שמבין ובפרט לתלמידיו", עכ"ל.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' כז) נשאל בא' שמנין התפילה במקומו הורכב ממחללי שבת, וכי בתוכ"ד כך: אמנם הגאון בנין ציון ח"ב סי' כ"ג רצה להקל במחללי שבת דזמנינו כיון דהולכים לבית הכנסת ומתפללים וגם מקדשים קדוש היום, דהא טעם מחלל שבת כגוי מפני שכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י קדוש ותפלה יע"ש, ויותר מזה מצאתי בתשי' רבנו הרמב"ם בסוף אגרת השמד שכתב וזל"ק: וג"כ אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם אלא מקרבם ומזרזם לעשות המצוות וכבר פי' רבותינו ז"ל שהפושע אם פשע ברצונו כשיבוא לבית הכנסת להתפלל מקבלים אותו ואין נוהגין בו מנהג בזיון וסמכו על זה מדברי שלמה ע"ה לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, אל יבוזו לפושעי ישראל שהם באים בסתר לגנוב מצוות, ע"כ. ואמנם כ"ז אינו מעלה ארוכה בשאלה דידן במקום שרוב הקהל הם פוקרים ומחללי שבת, פשיטא דאסור להיות בחברתם כיון דלהם השליטה בכל הענינים וגם איכא חשש דימשך אחריהם ובפרט הבנים הקטנים דרואים לפניהם קהל כזה. וגם דברי הבנין ציון הנ"ל נראים חדשים ביותר ואיכא מקום לצרפם בענין נגיעת יין של מחללי שבת בזמן הזה, אבל חלילה להיות אחד עם קהל כזה. וכן מדברי הרמב"ם אינו ראיה שהוא מדבר ג"כ בנידון שיראי ה' ידם על העליונה והם רוצים לקרב גם אלו שבעוונותיהם פירשו מעדת ה'. אבל לא כן המצב עכשיו בעו"ה שרבו הפורצים ויראי ה' אינם מתקבלים עליהם, לכן טוב שיפרוש מהם והמונם, עכ"ל. הרי שנקיט להקל ביה גבי נגיעת יין. וכ"כ בשבט הלוי ח"ב (סי' נ"ג) וז"ל בקוצר: אשר שאל בענין היינות שעל החתונות כהיום

שמערבים מהנשאר מהסעודות הקודמות ויש חשש שהיו מחללי שבת בפרהסי ו גם לפעמים המשמשים בסעודה מחללי שבת. הנה בעצם ההלכה אם מחלל שבת מנסך יין או לא אם כי נמצא באחרונים מצדדים לכאן ולכאן, אבל אין לזוז מהמבואר בב"י סי' קי"ט בשם תשובת הרשב"א סי' ת"ל ותרפ"ו שהוא מנסך יין כיון שנחשב גוי לכל דבריו, וכמשי"כ גם בתשובת הריב"ש סי' ד' והובא גם בב"י שם, וכ"ה בש"ך בנקה"כ סי' קכ"ד, וכן נמצא גם בס' האשכול ה' יין נסך אלא שכי שם דדוקא לאיסור שתי' אבל לא לאיסור הנאה דיש לו דין כגר תושב עיין סי' קכ"ד ס"ב, ועיין בס' מנחת פתים סי' קכ"ד בזה.

ולפ"ז להמקילים שם בגי' גם במחלל שבת אין להחמיר, מכ"מ אנו מחמירין אף דאנו קיי"ל דבכ"מ שמעיקר הדין אינו אסור אלא בשתי' ולא בהנאה לדין עכ"פ במקום הפסד לגמרי מותר עיין סי' קכ"ד בש"ך ס"ק ל', מכ"מ הא כי הש"ך שם ס"ק ע"א דזה לא לענין גי' דמעיקרא כך גזרו איסורו ביין רק בשתי' ולא בהנאה וא"כ הה"ד לענין מחלל שבת.

מ"מ זה בסתם יינו הנלקח מהם, אבל לענין נגיעת יין של גר תושב הלא כי הרמ"א שם דיש מקילים וגדולי האחרונים פסקו להקל דמגע גי' עכ"פ מותר לגמרי וא"כ לדמיונו של סי' האשכול יותר גם במחללי שבת בנגיעה עכ"פ, מכ"מ דעת הרשב"א והריב"ש הנ"ל שהם כעכו"ם ממש לאסור גם בהנאה וכמשי"כ גם הש"ך בנקה"כ שם, וא"כ אסור גם בזמן הזה עכ"פ בשתי', והיוצא מזה דעכ"פ דנגיעת מחלל שבת לא הוי רק ספיקא דרבוותא, ואנו מחמירים בו, והנפ"מ לענין ספק ספיקא כלהלן.

ואחר שדן בדבר מד' הבני"צ ושו"ת מהר"י אסאד ושו"ת מנחת אלעזר וכו' כתב בסו"ד כך: ומ"מ בהא דידן דאיכא חשש שמא נתערבו היינות מחדש ע"י מלצר מחלל שבת איכא כמה צדדים להקל, חדא שכתבנו למעלה דנסוך יין ע"י נגיעת מחלל שבת איכא רק ספיקא דדינא להחמיר, וא"כ מצטרף כאן לס"ס דילמא לא ערבי כלל, ואפילו אם ודאי ערבו מכ"מ אין דרך ליגע אז ביין רק ביותר להגביה הצלוחית ולערות לאחר, וכל כה"ג אסור מן הדין רק בשתי' ומותר בהנאה גם בגוי, ובכה"ג כי הש"ך הנזכר סימן קכ"ד ס"ק ע"א דבמקום הפסד בזמן הזה לגמרי מותר אפילו בגוי ממש, ונהי דבגוי ממש כתב הש"ך דאין להורות ולפרסם קולא זאת, מ"מ במחלל שבת דאיכא בלא"ה ספיקא דדינא כאמור מצטרף להקל אפילו שלא במקום הפסד, ומצורף לזה גם מש"כ הבנין ציון ח"ב סימן כ"ג להקל במחללי שבת בזה"ז אם מאמינים במעשה בראשית, ונהי דעל הא לחוד לא סמכינן, ועיין בדר"ת ריש סימן קכ"ד ובספרי שבט הלוי חאו"ח סימן כ' מכ"מ בצרוף כל הנ"ל סמך הגון הוא. ואף דאיכא ספק דילמא נגע בשעת העירוי, הא כי הש"ך סימן קכ"ד ס"ק ל"ג בשם תשובת הרא"מ סימן נ"ו דספק נגיעה מותר כשאר ספיקא דרבנן, מכל הלין טעמי נראה להקל בשאלה הזאת, עכ"ד.

ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' מ"א גבי בישולי חילונים מחללי שבת ושאינם מאמינים בדברי חז"ל, האם בישולם חשוב בישולי עכו"ם, והאריך רבות להתיר, וכתב בתוכ"ד כך: עוד יסוד גדול להיתרא יש בזה והוא בהיות ויש לנו הרבה ספיקות וספק ספיקות הן לפי ההלכה והן לפי המציאות במהות הגדר והקביעות של מחלל שבת בפרהסיא [וכן אותו הדבר בקביעות הגדר של אינו מאמין בדברי חז"ל], יעוין מ"ש בזה בספר שבילי דוד שם בס"י קי"ט אות ב', וביותר יעוין בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן ט"ו פ"ה וסימנים י"ז י"ח מה שהבאתי מזה אמבוהא דספרי מגדולי הפוסקים, מהם שסוברים בכלל דזה מומר לחלל שבת בפרהסיא הוי מומר לכה"ת כולה אינו אלא מדרבנן, ואליבא דידהו מסתבר דאין מקום כלל להחיל עליהם גם הגזירה של פת ובשולי עכו"ם. ומהם שסוברים שאינו מקבל דין של מומר לחלל שבת בפרהסיא עד שיעידו עליו בפניו בפני ב"ד שחילל שבת בפני עשרה כשרים מישראל, כן תלוי הדבר על איזה מלאכה שעובר.

כמו"כ טעון בירור אם הוא לא מכאלה שאינם יודעים [הן מחוסר ידיעה והן מחוסר תוכחה, ואין בדור הזה מי שיוכל להוכיח] מאיסור החמור של עשיית מלאכה בשבת, יעו"ש מה שהבאתי לציין על הכל, באופן שנדיר למצוא כזה שדינו הוקבע בבירור כדין מומר לחלל שבת בפרהסיא ואלבא דכל הדיעות או עכ"פ רובם.

ועל הכל יש להביא בזה דברי הגאון החזו"א ז"ל חיו"ד סו"ס ב' שבא על כך ביסוד כללי וכותב: ועוד יש בזה תנאי שלא יהי אנוס וכמש"כ הר"מ פ"ג מה' ממרים ה"ג דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים כתינוק שנשבה וכו' והגה"מ פ"ו מה' דיעות כתב דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט והביא כן מתשובת מהר"מ לובלין כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח ודיינינן להו כאנוסין, ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן היבוס, וכן לענין שאר הלכות עיי"ש [וכבר כתבתי מיסוד זה גם לעיל סי' י"ז פ"ב אות כ"א בדיוני במומר לחלל שבת אם מחללין עליו את השבת ע"ש, עכ"ל ועיש"ע בארוכה נפלאה.

ותנא כרוכלא ליתי וליזיל, ואביא בזאת גם שבשו"ת חלקת יעקב חיו"ד סי' מ"ח הקל בזה בכמה דוכתינן, וזה סו"ד: ועי' חת"ס יו"ד סי' ק"כ בשאלה כזו ומבואר בשם דהא דמומר לשבת אסור מגען אע"ג דליכא לא חתנות ולא ניסוך רק משום קנס ע"כ אין להחמיר כ"כ, ובצירוף עוד היתרים בשם, ומהרש"ם א' סימן קכ"א מביא בשם בנין ציון להקל במחללי שבת זמננו בארצות אלו ושלא לדחותן כ"כ משום דלא ידעו חומר הענין ומובא גם בשארי אחרונים, ועי' מהר"מ שייק או"ח סי' רפ"א וידוע שיטת העיטור מובא בב"י אע"ז דרק בעבודת קרקע מקרי מומר. והנה כל הענין רק בדבר דרבנן ועכ"ז מחמירי רבנן האחרונים משום מיגדר מילתא שלא להקל באיסור שבת ובודאי צריך ליזהר במגען משום מיגדר מילתא - אכן בני"ד שהוא הפ"מ וכבר נגע, והוא ממחללי שבת זמננו שלא ידע חומר הענין ונזהרין בעניני גיטוי"ק ועוד מצות, יש לסמוך להתיר - ובפרט שבתשו' מהר"י אשכנזי הנ"ל מתיר לגמרי, אכן לאו כל אנפי שוין, שיש מחללי שבת שיש לחשבן ממש כקראים שאין בהם שום לחלוחית יהדות. אחר כתבי ראיתי בתשו' יהודה יעלה לר"י אסאד יו"ד סי' נ' ג"כ להקל מטעם שכל זמן שלא נפסלו בב"ד עפ"י עדים שהעידו בפניהם וכשיטת הסמ"ע סי' ל"ד שלא נפסלו עדיין לעדות וה"נ לפסול גופם לחשבם לעכו"ם ממש לפסול מגען ביין, ובשעה"ד יש על מי לסמוך בדיעבד, אכן כאמור לאו כל אפי שוין, עכ"ל. וגם בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד י"א מביא בזה אריכות דברים הרבה כדרכו בליקוטי בתר ליקוטי, עיי"ש. ובשו"ת משנה הלכות חיי"ב סי' ל"ו כתב: ומיהו עם הוא תינוק שנשבה לפענ"ד לכ"ע אינו מנסך. ועי"ע בסי' הליכות שלמה חיי"ב פ"ד. וכבר דשו ביה רבים, ואך למותר להאריך בזה.

וא"כ אחר כל זאת, דמצינו דאיסור נגיעת יין מחללי שבת ומי שאינו מאמין בדי' חז"ל תלוי בכל הנ"ל דעות, ומגעו קיל משיכשוכו, ולגבי טעימה שאח"כ פולטה מצינו מחלוקת הפוסקים הנ"ל, על כן באתי על דברי תורה, לשאול האם יש מקום לצרף בזה להיתר, ולאפשר לטעום יין שנגע בו מחלל שבת שאינו מאמין בדברי חז"ל ולפולטו. (ואמנם זהו לכאוי בעיקר היתר ליהודים מחללי שבת המערבים קודש וחול, אך לא לאפיקורסים חילונים שאין להם שום קשר ליהדות. אלא אי"כ נאמר שדינם כתינוקות שנשבו או כבני המומרים, עי' ב"י קנ"ח ובשו"ע ורמ"א שם, וכהחזו"א הנ"ל) או דנימא דאין לצרף בהאי צירופים, בפרט לאור דברי החכמ"א (סי' ע"ה א') שהשותה סתם יינם, עוקר נשמתו ממקום שנשתרש בו בקדושה ואין לו חלק לעוה"ב כמבואר בזוה"ק. וידוע מש"כ בזה המקובלים וכו'. ואמנם שמעתי שמועה רחוקה שגאב"ד צהעלים זצ"ל התיר לטעום בזה לצורך פרנסה, ומלבד זאת לכאוי יש להתיר לכאוי ביין מפוסטר, הנחשב למבושל

לחלק מהפוסקים, ובודאי שכת"ר יורני הדרך הסלולה בזה, ממה שדן בדעתו וממה שקיבל מרבתי, ושכמ"ה.

וכעת חיה קיבלתי ע"ז מכתב ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שכתב: צ"ע ולא אוכל לפסוק. וגם נדברתי בזה בשב"ק וישב עם הגר"מ גרוס שליט"א ולא רצה להתיר.

בברכה רבתא, שמואל ברוך גנוט

תשובת גאב"ד מאנצ'סטר הגרא"י וועסטהיים שליט"א

א' דחנוכה ה'תשע"א לבה"ע

לידידי היקר הרב הגאון רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א

בענין השאלה שכתבתם בנוגע לטעימת יין שנגע בו מחלל שבת, צריך לדעת מה כוונת השואל בזה, דהיינו בשביל מה הוא רוצה להשתלם ביינות, האם זה בגלל פרנסה שרוצה להיות סוחר ביינות או סתם לידיעה בעלמא, וגם האם א"א לו לסדר שהוא יפתח הבקבוקים וימזוג בעצמו היין לכוס שלו כדי שלא יכנס לשאלה כזו.

והנה בגוף ההלכה בסתם יינם בזה הלא מפורש בדברי רמ"א ביו"ד סי' ק"ח ס"ה עמש"כ המחבר מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית, לידע אם הוא טוב, כ' הרמ"א הגה - אבל אסור לטועמו, אף על פי שאינו בולעו (ריב"ש סימן רפ"ח), הרי ההלכה מפורשת לגבי סתם יינם, ועיי"ש בדרכ"ת סקצ"ה.

ומ"מ הביא שם בדרכ"ת סקצ"ד בשם שו"ת שם משמעון מה שדן על מנהג סוחרי יין לטעום סתם יינם אם הוא טוב, ועיי"ש מה שהעלה ללמד עליהם זכות, וע"ע שם בסי' קל"ב סק"י מש"כ בשם שו"ת דגל אפרים שכ' על הטועמים שא"א להחמיר להם כי לא ישמעו, ומוטב שיהיו שוגגין וכו', ועיין בס' יין מלכות לידידי הרה"ג רבי אליהו האוזי שליט"א, ראש כולל בעיר שטראסבורג, בפרק י"ב סעיף ז' בלבוש מלכות שם אות כ"ב שהביא כל ה"ל והוסיף שבשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' מ') שדן בזה ואחר האריכות שלו שם לא רצה לסמוך על זה לטעום עיי"ש.

אולם בניד"ד כפי שהבנתי מלשון השאלה הרי מיירי ביין כשר ששופכים אותו מחללי שבת מהבקבוק לכוס שמגישים לו, ואין נוגעים בגוף היין, ובכה"ג לא נאסר היין בשתיה מן הדין אפילו ע"י נכרי, דהוי מגע ע"י דבר אחר שלא בכוונה, כמבואר בסי' קכ"ד סעיף כ"ד ברמ"א ובש"ך ריש סי' קכ"ה.

ידידו דוש"ת

אשר יעקב וועסטהיים

יין לקידוש של מחלל שבת

יהודי חילוני מתקרב לתורה ולמצוותיה והוא שומר את אט על חיובי התורה, אך לדאבון לב הוא עדיין מחלל שבת, אם כי משתדל הוא במידה מסוימת לשמור חלק מחיובי ואיסורי שבת. והאברכים המקרבים אותו ליהדות מטעם ארגון 'לב לאחים' שאלוני בשמו, האם מותר לו לקדש על היין בשבת ולשתות את היין של עצמו, שהרי יין של מחלל שבת בפרהסיא נאסר בשתיה.

תשובה: א] מקור הדין שיינו של מחלל שבת בפרהסיא נחשב ליין נסך הוא בב"י (יו"ד קי"ט) בשם הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' קע"ט), שכתב שמומר לחלל שבתות בפרהסיא או כשאינו מאמין בדברי חז"ל, הוא מין ויינו י"נ. וכ"כ הבה"ג בהלכות שחיטת חולין ובהלכות עדות ובאשכול (הלכות שחיטת חולין ב' והלכות י"נ אות נ"ח) ובשו"ת הריב"ש (סי' ד'). וכ"נ מדברי הרמ"א קכ"ד ס"ט שאסר לשתות יינו של מגע האנוסים העוברים בצנעא על עבירות, (והיינו חילול שבת, כמשי"כ בדו"ח שם). והחזו"א (יו"ד סי' ב' סקכ"ג) כתב וז"ל: "ומיהו מין של חילול שבת או לכה"ת ואינו עובד כו"מ, היה נראה דיינו מותר, דהא נכרי שאינו עובד עכו"מ יינו מותר בהנאה כדאיתא ביו"ד סי' קכ"ו ס"ו, ואינו אסור אלא בשתיה משום בנותיהן, וכיון דבמין לחילול שבת ליכא לא משום בנותיהן ולא משום ניסוך, אין לנו משום מה לאסור יינו, ובר"מ לא הזכיר לאסור יינו של ישראל מותר שאינו עובד עכו"מ. ואמנם בב"י יו"ד קי"ט הביא תשובת הרשב"א שפשוט לו דמחלל שבת בפרהסיא או כופר בדברי רז"ל, עושה י"נ, ולא נתגלה מקורו", עכ"ל. ובהמשך דבריו שם (ובסי' מ"ט סק"ז) נראה פשוט שלמרות שהחזו"א כתב שלא נתגלה מקור ד' הרשב"א, מ"מ כך הוא להלכה. ורבים הביאו דבשו"ת חת"ס (יו"ד ק"כ) כתב שהאיסור בנגיעת מחלל שבת אינו משום חתנות, שהרי מותר להתחתן עם בת של מחלל שבת. אלא קנסוהו ועשאוהו כגוי שיינו אסור. וכן הביאו בשם הרמב"ן והר"ן בחולין ד' ב' לענין שחיטת מומר, ששחיטתו אסורה אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מה"ת, כיון דשם גוי עליו. וכ"כ שם הר"ן גבי יין גופיה, וז"ל: וז"ל הר"ן כיון דלע"ז הוי מומר היכי אפשר שאין יינו יין נסך, יש לומר שאין סתם ינם אסור משום חשש שמא נתנסך כו' אלא משום בנותיהן הוא שנאסר, הילכך אי מומר לע"א הוי מומר לכל התורה כולה כיון דכגוי גמור הוא בכלל גזרתן הוא אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מן התורה, אבל אי לא הוי מומר לכל התורה כולה שרי יינן, עכ"ל. ועי' בס' בינה ודעת פ"ג שציין שכע"ז כתבו לענין מחלל שבת בשו"ת בנין ציון ח"ב כ"ג ובשו"ת פרי השדה ח"א ס"ב ובשו"ת אבני נזר יו"ד צ"ב.

ב] והנה ישנם מספר היתרים בספרי ההלכה בדין מחלל שבת בזמנינו. וראשיתם מדברי רבנו בעל הערוך לנר בשו"ת בנין ציון (החדשות סי' כ"ג) שכתב לדון האם מחלל שבת בזמנו נחשב ל"אומר מותר" דהוי שוגג קרוב למזיד, שרובם עשו אצלם חילול שבת כהיתר, ועוד שינסם המתפללים ומקדשים בשבת קידוש היום ואח"כ מחללים את השבת. והרי מחלל שבת נחשב למומר מפני שכפר בשבת, בבריאה ובבורא, ומעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית ח"ו, ואילו אנשים אלו, המקדשים על הכוס מצד אחד והמחללים את השבת מצד שני, הרי מודים הם בקידוש על מעשה בראשית. ומה גם בניהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, דומים לתינוק שנשבו בין הגויים. ולכן כתב דהמקילים יש להם על מי שיסמוכו, אם לא כשברור לנו שידוע דיני שבת ומע"ז פניו לחילול בפני עשרה מישראל יחד, שאז נחשב למומר מוחלט ואוסר יין במגעו. ואולם דברי הבנין ציון הובאו בספרי ההלכה רק בצירופים שונים ובקולות אחרות, כגון כשהמחלל שבת לא נוגע ביין עצמו אלא רק בבקבוק היין וכדו', עי' בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' כ' וח"ב סי' נ"א ונ"ג. ועי' בשו"ת יהודה יעלה סי' נ' שאסר דוקא אם חילל שבת בפני עשרה מישראל

והעידו ע"ז בבי"ד. אמנם שם איירי בא' ששומר שאר מצוות ורק שבת אינו שומר, יעוי"ש ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ע"ד, שחלק עליו בעוז. ואמנם כעת חזיתי שבשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב קו"א סי' כ"ג) הביא להתיר שחיטה נפרדת למומרים מחללי שבת שישחטו לעצמם בפיקוח השו"ב והביא ד' הבנין ציון, וכן הניף ידו בשנית (בחאבהע"ז ח"ב סי' ס"ה) לצרף ד' הבני"צ להתיר גט דמחלל שבת בספק, יחד עם התרים נוספים. (ומש"כ בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד י"א ש"הגר"י שמלקיס הביא לדינא ולהלכה דברי הגאון בנין ציון ומהר"י אסאד", זה אינו מדויק, כאשר יראה המתבונן בעצמו, שהביא כן רק כסניף וצירוף לכו"כ ענינים, ואת דברי המהר"י אסאד וסברתו לענין חילול שבת בפני עשרה מישראל, כלל לא הזכיר). וכן משמע דפסק המהרש"ם להלכה (שו"ת ח"א סי' קכ"א), שהביא ד' הבני"צ ובסו"ד כתב: "ועיין בברכ"י יו"ד סי' קכ"ד דהמחלל שבתקודש בפרהסיא עושה יי"נ במגעו, ולפי הנ"ל לאו כללא הוא", עיי"ש שהביא גם סברות המהר"י אסאד זצ"ל ויתר הסברות להקל בדבר.

ואולם בנדו"ד הרי אין מקום להקל משום שאולי ייחשב כתינוק שנשבה. שהרי יודע הוא כבר איסורי שבת ומתקרב לתורה ובא לשמוע שיעורי תורה, רק שעדיין יצרו תוקפו ולכן אינו מצליח לשמור שבת כהלכתה. (וידידי הרה"ג ר' שמאי רובין הערני דאולי ואולי יש מקום לומר להיפך דבמה שמתקרב לתורה ובא לשמוע שיעורים נראים הדברים שאינו מוריד בתורה אלא שעדיין אינו מבין דיני התורה ואף הוא יודע שאנחנו נוהגים איסור בדברים שהוא עושה, אולי ס"ל שאינו אלא ענין למחמירים [שהרי יש דברים כזה באמת]. ואם נאמר שמקרי תינוק שנשבע אע"פ שיודע שעובר על דברי תורה כיון שנתחנך להאמין שאין התורה אמת ר"ל, ולא כש"כ, י"ל דגם מה שעדיין מסתפק בזה אינו מוציא אותו מכלל תינוק שנשבה, ע"כ הערתו). ואף סברת מהר"י אסאד שצריך עדות בבי"ד ע"ז, הנה כל זה הוא כלפי אחרים. אך האדם עצמו יודע הוא שמחלל הוא שבת בפרהסיא. ואמנם דברי הבני"צ להקל בזה משום שבכה"ג ששומר למחצה, לשליש ולרביע, אינה מחשיבתו לכופר בהקב"ה ובמעשה בראשית, לכאוי שייכת היא כאן בהחלט. [ואמנם הערני ידידי הרה"ג רבי שמאי רובין שליט"א דגם י"ל שאין החילונים שבזמנינו דומים לבני הקראים והצדוקים המאמינים בתורה, אך טועים לחשוב שהם מקיימים התורה כראוי, שהרי החילונים יודעים בעצמם שאינם מקיימים התורה, ויל"ע]. אך ההלכה הרווחת בסי' הפוסקים שאין לסמוך, בלא כל מיני צירופים וסניפים לקולא, ע"ד הבנין ציון. ועיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ה) ובחזו"א יו"ד סי' ב' באריכות.

ג] והנה האגר"מ (או"ח ח"ה סי' ל"ז) כתב: ובעצם לא מצינו בפוסקים שמומר לשבת עושה יין נסך. אך בב"י סימן קי"ט הביא מתשובת הרשב"א בשם הר' יונה, דמומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רז"ל הוא מין ויינו יין נסך, והובא בנקה"כ ריש סימן קכ"ד על הט"ז סק"ב. אבל אף שהביא זה הב"י לא הזכיר בש"ע, והנקה"כ לא הזכיר זה בש"ך, שא"כ משמע שלא מבורר להו לאסור ממש. אבל עכ"פ לדינא נהגו שלא לשתות יין שנגע בהו ישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא. וכמדומני זה באחד מהספרים שמייחסין לרש"י. ופשוט שאין מנהג זה נחשב מנהג לפסוק הלכה כמותו, כהא דנהגו עלמא כהני תלת סבי (ברכות כ"ב ע"א) שהלכה כוותייהו, משום דלפסק הלכה שייך רק כשהמנהג הוא לקולא ולא כשהמנהג הוא לחומרא, מהטעם שכתב רש"י בכתובות דף ז' ע"א בביאור קושית הגמ' ומי איכא הוראה לאיסור, משום דכל אדם רשאי להחמיר והאוסר אין זה סמיכת דברים שאפילו מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר וכו'. שלכן ממה שנהגו להחמיר אין ראיה שאסור יינם של מחללי שבת, דאינו אלא משום שנהגו להחמיר, ולא משום שהלכה כן. וגם לא ידוע אם המנהג הוא לכו"ע או רק יראי שמים נוהגים לאסור בזה.

וכתב האגר"מ: "ולכן כיוון שאין איסור זה מבורר, ויותר נוטה שלא נאסר מדינא אלא ממנהגא, הרי לא נהגו להחמיר גם שלא ליתן יין להמחללי שבת עצמן. ואף אם נימא שמה שלא נהגו כן הוא רק משום שלא יכלו לנהוג להחמיר משום איבה, מ"מ הא לא נהגו, ואין לאסור. ואף אם יסתפקו אולי יש שנהגו כן, הוא ספק באיסור דרבנן שהוא לקולא. וגם שאינו באיסור ממש, דהא אינו איסור מבורר. לכן אין טעם להחמיר בזה", עכ"ל.

ואולם יסוד זה, שדבר שהובא רק בב"י ובנקה"ס ולא בשו"ע ובש"ך, הוא יסוד מחודש כמובן, אשר אינו מקובל כלל ועיקר. ובפרט שכדברי הרשב"א כתבו עוד כמה ראשונים. וחלק זה של שו"ת אגר"מ נדפס רק אחר פטירתו דרבנו משה איש האלוקים, וא"כ אפשר דאדרבה, מכיון שלא רצה לפרסם תשובה זו ברבים לאחר מכן, לכן היא לא נדפס"ה. (וכידוע שלכל ת"ח ישנם כתבים שכתבם, אך אינו רוצה להדפיסם מחמת שחזר בו מהם או שאינו בטוח לחלוטין ללא ספק בנכונתם, ופשוט כי כך דרכה של תורה). וכן נראה, דהא האגר"מ עצמו (יו"ד ח"ב ס"ס קל"ב) נקט לדבר פשוט שייך שיגע בו מחלל שבת נאסר, וז"ל: ותדע שהיין שתגע בו יהיה אסור, וכמובן שקרובך שנשא הנכרית אינו שומר שבת וממילא גם היין שיגע הוא יהיה אסור, עכ"ל. ועי' מש"כ בזה לעיל, בסימן הקודם, בשם אחד מגדולי המשיבים בארה"ב.

ד] ואולם לכאוי יש להקל בזה מטעם אחר, והוא שאדם המתקרב ליהדות מסתבר שאינו מחלל שבת בפני אדם גדול, ורבים הביאו בכגון דא דברי התורת חיים בעירובין ס"ט שהמחלל שבת בפני העם אך לא בפני הנשיא, אינו נחשב למחלל שבת בפרהסיא. וכך פסקו להלכה הא"ר והתוספות שבת בסי' שפ"ה. (והתו"ש כתב דהא דלא כתבוהו הפוסקים דאם אינו מעיז בפני אדם גדול מקרי מחלל שבת בצנעה הוא משום דמילתא דפשיטא היא, עיי"ש), וכ"פ המהרש"ם בשו"ת ח"א סי' קכ"א ובדע"ת סי' ב'. וכ"פ מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל, שיש להקל שאין מגעם של המתקרבים ליהדות, פוסל את היין, אף שאינם שומרי שבת בשלימות כעת, שמצוה תגרור מצוה בס"ד ובמשך הזמן ייצאו מכלל מחללי שבת בפרהסיא, ובשעה"ד יש לסמוך על כך שלא יחללו שבת בפני אדם גדול. וציין הגרש"ז דיש גם לצרף בזה שו"ת מלמד להועיל ח"א סי' כ"ט.

ה] ואמנם גם אם נאמר שיתכן לומר דאין דינו כמחלל שבת, מ"מ באופן שאינו שומר את כל התורה, א"כ מומר הוא לכה"ת, ולא רק מצד היותו מומר לשבת. אא"כ ישנם ההיתרים גם לגבי זה, כגון דהוא תינוק שנשבה וכבני הצדוקים וכו'.

ו] ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ציין לי בדבר שאלתי, את דברי הירושלמי בעירובין פ"ט ה"ד. וכך נאמר שם בירושלמי: "גר שנתגייר והיו לו יינות ואמר ברי לי שלא נתנסך מהן בזמן שנעשו על גב עצמן טהורים לו וטמאים לאחרים, על גב אחרים טמאין בין לו ובין לאחרים. רבי עקיבה אומר אם טהורין לו יהו טהורין לאחרים אם טמאים לאחרים טמאים לו רבי יוחנן אמר לחומרין טמאין בין לו ובין לאחרים. עם הארץ דתני עם הארץ שנתמנה להיות חבר והיו לו טהרות ואמר ברי לי שנעשו בטהרה. בזמן שנעשו על גב עצמו טהורות לו וטמאות לאחרים, על גב אחרים טמאות בין לו בין לאחרים. רבי עקיבה אומר אם טהורות לו טהורות לאחרים אם טמאות לאחרים טמאות לו. רבי יוחנן אמר חומרין טמאות בין לו בין לאחרים", עכ"ל הירושלמי. ורצה מרן רבנו שליט"א לדמות הדברים לנדו"ד.

והנה מרן שליט"א, אשר דברי מרן החזו"א זצ"ל הם נר לרגליו כנודע, סובר כנראה שיינו של מחלל שבת נאסר מאותו הדין בו נאסרו יין עכו"ם, שהרי החזו"א (הנ"ל) נותר בשאלה מדוע אסרו יין מחלל שבת, והרי לא שייך בו גזירת בנותיהן וספק ניסוך לע"ז, וע"כ הביא מרן שליט"א את ד' הירושלמי, העוסקים ביי"נ דגוי, ודימה אותם לדין יי"נ דמחלל שבת, כפתור ופרח. אמנם לפי המקובל בזה, כדברי החת"ס, שאסרו יי"נ דמחלל שבת מפני קנס, וטעם איסורו שונה לחלוטין מטעמי איסור יי"נ דגוי שאסרוהו מחשש שמא ינסך, א"כ אינו ענין להלכות נאמנות, ולכאוי לענ"ד אין ראיה לנדו"ד מדברי הירושלמי.

[ו] והנה יש לדון בזה בהיתר אחר, דהנה אם טעם האיסור בנגיעת יין מחלל שבת הוא משום קנס, שקנסוהו להיותו מורחק כגוי, א"כ לכאוי לא שייך לקנוס את האדם להתרחק מעצמו, ולא יהיה שייך לאסור על עצמו לשתות מיין שנגע בו הוא בעצמו. והגר"ש קלופט שליט"א, מרבני חיפה יצ"ו, אמר לי שנחלק בזה עם אביו הגאון רבי יואל זצ"ל, שאביו טען דלא פלוג בזה ועשאוהו כנכרי גם כלפי עצמו (ואולי קנסוהו בכדי שיחוש עי"כ את גודל עוונו-שב"ג) ואילו לדעתו כנ"ל, לא אסרו מגעו לגבי שתיית עצמו.

והלום הראוני שהגר"נ קרליץ שליט"א (בס' חוט שני סי' תקי"ב א') כתב דמותר למחלל שבת לקדש ולשתות מיין עצמו, כי לא שייך לקנוס את האדם להתרחק ממגעו של עצמו. (ולפי"ז אין לאשתו וב"ב לשתות מיינו, וע"כ יכולים לבשל היין, באופן שמשנתה טעמו ועניינו, שאז אינו אסור).

וכעת חיה הראני ידי"נ הרה"ג רבי ישי שנדרופי שליט"א מציאה כשרה, שבס' מועדים וזמנים (ח"ח, הערות על ח"א סי' מ"ו) הביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א מסכת מכתבים שהתכתב עם מרן בעל קהילות יעקב זצ"ל, וחלקם עסקו בשאלה האם להמחלל שבת והמומר עצמו מותר לשתות יין ממגע עצמו, והביא שם בתוך הדברים שבנו, ה"ה הגר"ח קניבסקי שליט"א, הביא ראיה דשרי מחולין פ"ז, שם נאמר שרבי נתן לצדוקי כוס יין, וצדוקי הרי כופר הוא בדברי חז"ל ואוסר היין במגעו, כמש"כ הרשב"א שהו"ד בב"י סי' קי"ט, וא"כ חזינן דשרי למומר לשתות יין עצמו. ובהמשך ההתכתבות שבין הגר"י קניבסקי ולהבחל"ח הגר"מ שטרנבוך דנו רבות בראיה זו, האם הצדוקי דשם עשה תשובה והאם דינו כמומר לגבי שתיית יין, והאם הצדוקים דימיהם היו כופרים במזיד וכו'. ובמכתב האחרון דשם כתב הסטייפלר זצ"ל דנראה דגם לדברי הרשב"א אין ראיה, לפי מה שהביא החזו"א (יו"ד סי' ב' י"ט) דהרשב"א איירי רק במי שפורק מעצמו הוראות חז"ל בכל סדרי חייו, אך לא במי שאינו כן, ובתוכה"ד שם דנים הני תרי גאונים גם בשאלה האם חילונים בימינו נחשבים לתינוקות שנשבו, יעוי"ש ורוו נחת.

בורר במשחק הקוביה ההונגרית

בס"ד שבט התשע"ו, אלעד

כבוד ידידנו הרה"ג שואל כענין רבי גמליאל בהרא"ד הכהן רבינוביץ' שליט"א מח"ס גם אני אודך

שוכט"ס בידידות

בדבר שאלתו בדין בורר במשחק הקוביה ההונגרית בשבת.

במשחק זה מופיעים קוביות בצבעים שונים בעירבוב, וזהו כל כוונת המשחק, ליקח קוביות מעורבבות ולסדרן, כאשר המשחק הוא לסדר את שש צלעות הקוביה, כשכל צלע מורכב מקוביות בצבע אחר. והנה העוסק בסידור הקוביות הצהובות עוסק כעת רק בהם, ומרחיק את כל יתר הצבעים לצד השני, וא"כ ברגע זה של המשחק, הקוביות הצהובות נחשבות אצלו ל'אוכל' ואילו יתר הקוביות- ל'פסולת'. וא"כ כשמזיז את יתר הקוביות, שכעת אינו חפץ בהם, לכאורה עוסק הוא ב'פסולת' ולא באוכל, והרי אכן קי"ל דבעי ג' תנאים לבריה המותרת, שיהיה אוכל מתוך פסולת, שיברור ביד ושיברור לאלתר.

ואמנם נראה שכיון שכל הקוביות הם בגוף אחד, והגם שיזיזם מצד לצד בסדר מסויים, עדיין כולם ישארו יחדיו מחוברים בקוביה אחת, אין זה חשוב בורר.

זאת ועוד נראה שכל הקוביות נחשבות ל'אוכל', כיון שהגם שברגע זה כוונתו לעסוק רק בסידור הקוביות הצהובות, אך הרי כשיסיים לסדרן, יעבור לסדר את יתר הצבעים, ובהרבה מקרים משחקים בזה באופן שגם אם עסוקים בקוביות בצבע אחד, עדיין משתדלים שהצבע בו יתעסקו בהמשך, יהיה באזור ויסודר גם הוא בערך, כדי להקל על המשך סידור יתר הצבעים. ובנוסף, כיון שבסוף דבר המשחק ממשיך מיד לסדר גם את יתר סדרות הצבעים, א"כ למרות שברגע זה מתמקד הוא בצבע הצהוב, הרי מיד יעבור לצבע האדום, ומביטים על כל הקוביות כמשחק אחד, בו כל הקוביות נצרכים לו, וא"כ כל הקוביות הם בגדר 'אוכל' ולא 'פסולת'.

מלבד זאת, הרי בסיום המשחק שבים ומערבבים שוב את הקוביות ושבים לסדרן, וחוזר חלילה. ומצינו בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' לז) שכתב וז"ל: "נראה דבמלאכת בורר לא שייך אלא במידי דלאחר שיברור, אין הדרך לחזור ולערב הדברים, כמו בכל פסולת הנברר מן האוכל, דלאחר הברירה שוב אין מערבין הפסולת עם האוכל וכה"ג היה במלאכת המשכן, וכן בשני אוכלים בסיי שייט מיירי ג"כ בכה"ג שלאחר שבוררין האוכל מתוך חבירו, אין חוזרין ומערבין יחד שני האוכלין, ובכה"ג נראין הדברים דהלקיחה לשם ברירה הוא. אבל כמו בנידון שלנו (שהגבאי בורר את דפי העולים לתורה כדי לסמן את סכומי נדבותיהם- שב"ג) לענין הפתקאות, דהמנהג הוא שלאחר שכבר כתבו במוצ"ש מה שנדר כל איש ואיש, חוזרין ומערבין הפתקאות, א"כ נראה דלקיחת הפתקא בשב"ק לאו ברירא הוא, אלא נטילה ממקומו הוא, שמקומו הוא להבביות מונח בתוך הכיס, א"כ לדעתי לאו בורר הוא כלל", עכ"ל ועיי"ש בארוכה. ושם בסי' נד וסי' נז. ועיי' בשש"כ פ"ג הערה ר"כ.

ובנדו"ד הדבר קל יותר, כיון שהכל הוא דרך משחק ומיד בתום המשחק מערבבו שוב, שאם לא יעשה כן, לא יוכל להמשיך ולשחק בקוביה זו, שכל תכליתה היא העירבוב והסידור התמידי שלה, וחוזר חלילה.

והנה מלבד זאת מסתבר להתיר הדבר, כיון שגם אם ברגע זה עסוק הוא בסידור כל הקוביות הצהובות, והקוביות האדומות נחשבות אצלו ל'פסולת', הרי כשיסיים את סידור הקוביות הצהובות, יקח מיד את הקוביות האדומות והם ייחשבו אצלו ל'אוכל', ונמצא שבורר כעת מין אחד מתוך מין שני, כאשר תיכף ומיד ירצה את המין השני. ומצינו בסי' איל משולש (פ"ו סי"ד) בשם מרן הגר"ש אלישיב זי"ע ועוד גדולי תורה שכאשר היו לפניו שני מינים מעורבים ורוצה להפרידם זה מזה, כדי לאכול כעת את המין הראשון ולאחר מכן את המין השני, כמו במרק שיש בו עוף וירקות, ורוצה לאכול כעת את המרק, ובמנה הבאה את העוף והירקות, שיכול לברור איזה מין שירצה, כיון דסו"ס חל על מעשהו שם דרך אכילה, הואיל ובכוונתו לאכול בהמשך סעודת השבת את המין שהוציא מהתערובת והכל נחשב כבורר לאכילה לאלתר.

וא"כ זהו המקרה דנן, בו האדם בורר קוביות מצבע אחד מתוך קוביות הצבעים האחרים, כאשר בכוונתו לברור לעצמו תיכף ומיד את הקוביות האחרות, וכה"ג מותר.

ואמנם לדעת מרן האגרות משה זי"ע (מובא בסי' הלכות שבת להגר"ש אייזר, מלאכת בורר הערה קמח) אסור להוציא את המין שאינו מעוניין לאוכלו מיד, למרות שדעתו לאוכלו באותה הסעודה אחר אכילת המין הראשון, דלדעתו כעת חיה המין השני נחשב אצלו לפסולת. ובסי' אורחות שבת (ח"א פ"ג טו) הביאו לב' הדעות הללו. וא"כ נמצא שבסברה זו נחלקו פוסקי דורינו.

וגיסי יקירי הרה"ג רבי יצחק צבי שוגרמן העיר לי בזה וז"ל: לדברך לכאורה גם להאגר"מ יש להתיר, דהאגר"מ דן כשכעת הוא מעוניין ב'מנה ראשונה' או עכ"פ אוכל זה, משא"כ הכא הרי לא אכפת לו דוקא אם הצבע האדום יקדם לצהוב וכו', והוא ישמח בשניהם כעת יחדיו, אם למשל כעת הצבע האחר יסתדר מאליו, א"כ מסתבר שא"א להחיל שם של 'פסולת' כלל על הצהוב. אבל לעצם הענין נראה דאין כאן כלל את ההיתר של בורר אוכל מפסולת, משום שהיתר זה לרוב הראשונים ענינו משום 'דרך אכילה', אבל במיון בעלמא שאינו מתכוין להשתמש במה שממיון, אלא נהנה מעצם מה שממיון, לכאורה יש כאן איסור תורה של בורר. ומעולם לא שמענו שמותר לברור ולמיון אם נהנה מעצם המיון והברירה שיהיה מבורר ויפה, וכל ההיתר זה רק כשמוטפל למיון או לברירה מטרה אחרת שאליה מוטפל הברירה, אז מקבלת הברירה את השם של הפעולה העיקרית, והבן. ולכאורה היות שמהותו של כל משחק זה הוא מיון, יש לחוש לאיסור דאוריתא ממש, עכ"ד גיסי שליט"א.

וכוונתו דהנה סיבת היתר ברירת אוכל מתוך פסולת יסודה דכה"ג ל"ח כבורר לאוצר אלא דרך אכילה היא, וכמש"כ הגר"ז בסי' שייט"א עפ"ד הרמב"ן והרשב"א (שבת עד, א). ולהבנת התוס' (שבת עד, א ד"ה בורר ואוכל) הבורר לאכילה אי"ז דרך ברירה. וכה"ג דרוצה במלאכת המיון גרידא, יתכן דל"ש ביה ההיתר של 'דרך אכילה' ואולי גם חשוב דרך ברירה. (אם כי זה לא ברירא, כיון דסו"ס גם אינו בורר לאוצר, ואכמ"ל)

והשבתי לו דאדרבה, סברתו המצויינת דהכא אינו רוצה את מה שמיון, אלא את עצם המיון, היא סברא להתיר, לפחות לענין דאורייתא, כיון שבמשכן מיינו דברים לצורך שימושם, ולא לשם שעשוע המיון גרידא. ומלבד זאת, מסתבר לחלוק על עצם סברתו מבחינה מציאותית, משום שאף שכוונתו הכללית של המשחק היא להראות את כוחו במיון, וזהו האתגר שבמשחק, למיין את החלקים, אך מ"מ כעת רצונו הוא לסדר את הצבעים, והצבע אותו הוא מסדר נחשב אצלו ל'אוכל', ושאר הצבעים- ליפסולת'.

כמובן שלא הגעתי להוראה ואני עני רק שוטח את מחשבותי בענין, ולא להלכה למעשה.

**בברכת התורה
שמואל ברוך גנוט**

&&&&&

שיחת ילדים בשבת על מבצעי הגרלות ופרסים

שאלה: נשאלתי האם מותר לילדים לספר לחבריהם בשבת שחברת משקאות הכריזה על מבצע לאיסוף פקקים, שכל האוסף שבע פקקים משתתף בהגרלה על פרסים יקרי ערך.

תשובה: [א] פוק חזי מאי עמא דבר שילדי ישראל אוספים פקקי משקאות המשתתפים במבצעים שונים אף בשבת, והם נוטלים את פקקי הבקבוקים שמשפחותיהם שתו מהם בשבת, וכן לוקחים הם את פקקי הבקבוקים הריקים ב"קידושים" ובשמחות שבבתי הכנסת בשב"ק. (וכנראה מפני שאי"ז מוקצה כיון שהילדים גם משחקים בפקקים וגם אין עיקר שימוש הפקקים לאיסור אלא לשימוש הבקבוקים, ובתחילת השבת שימשו הפקקים לצורך הבקבוק בעצמו. וגם לאחר שהילדים נטלו את הפקקים לעצמם, נוכל להשתמש בהם לסגירת בקבוק, אם נאבד הפקק של הבקבוק שאנו משתמשים בו).

ובשו"ע (שז, א) נפסק: "ודבר דבר" - שלא יהא דיבורך של שבת כדבורך של חול. הלכך אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר או סחורה פלונית אקנה למחר", ובמשנ"ב ציין לסעיף ח', שם נאמר דאסור לדבר דוקא דברים שאסור לעשותן בשבת, ואף אם איסור דרבנן. והנה אם הילדים יכולים להשתעשע באיסוף הפקקים בשבת, אי"כ יוכלו גם לדבר עליהם.

והנה כתב הרמב"ם, והו"ד במשנ"ב (ש"ז סקכ"ו) דאסור לחשב חשבונות שיש בהם צורך האדם או צורך חבירו. וע"כ כתב בשש"כ (פכ"ט ס"ג) שלא יספר אדם לחברו שקנה חפץ מסוים בחנות פלונית, או ששילם בעבורו סכום מסוים, אם אמנם מתכוין שייצא מהסיפור תועלת לחברו, כאשר גם הוא חושב לקנות חפץ כזה. ולפי"ז לכאוי יש לדמות ולומר שמכיון ומטרתם הסופית של הילדים באיסוף הפקקים היא מבצע ההגרלה, והיא אסורה להיעשות בשבת, וגם צריכים לעיתים לשלוח את הפקקים בי דואר, וגם זה אסור בשבת, וא"כ ייאסר הדבר.

ואולם נראה דלא דמיה, כיון שאע"פ שכוונתם הסופית של הילדים היא לשלוח את הפקקים ולהשתתף בהגרלת הפרסים, מ"מ כעת מטרתם היא רק איסוף הפקקים עצמם, ומשא"כ בהמחשב חשבונות ממון, או האומר לחבירו את מחיר המוצר שרוצה לקנותו, אע"פ שלעיתים ידאג כעת האדם להשיג ממון לזה בהלוואה וכו', מ"מ כעת הנידון הוא "קניית המוצר" ולא "איסוף הממון לקניית המוצר", וא"כ באיסוף הפקקים, שמטרת הילדים היא כעת רק "איסוף הפקקים" ולא התוצאות שיעלו לבסוף מאיסוף זה, וע"כ מותר לאסוף הפקקים ומותר לשוחח ע"ז.

ב] והנה הספר חסידים (רס"ו) כתב: "בשבת לא יאמר אדם נישן כדי שנעשה מלאכתנו במוצ"ש, שאסור לומר למחר אעשה". והו"ד במג"א ומשנ"ב סי' ר"צ. ואיסורו אינו משום הכנה משבת לחול, אלא משום זילותא דשבת שאומר בפיו שמתכוון לצורך חול, כמש"כ האחרונים. ולפי"ז י"ל דאע"פ שהילדים משתעשעים בעצם איסוף הפקקים ומשו"ה מותר לאוספם בשבת ולשוחח על

איסופם, אך כשמזכירים בפיהם שהאיסוף נועד לצורך המבצע, שא"א לקיימו בשבת כי אם בחול, הוי זילותא דשבתא. כן הערני ידיד נפשי הרה"ג רבי יהושע בחר שליט"א.

ואולם נראה שגם אם כנים דבריו, זהו דוקא כשהילד אומר לחבריו: "ישנו מבצע נושא פרסים לאיסוף פקקים! הבה ונלך לאוספם!", אך כשמספר להם כסיפור דברים גרידא על עצם המבצע, תנאיו ומתנותיו, מבלי שאומר להם לבוא ולאסוף כעת פקקים לצורך המבצע, הדבר מותר. כיון שמד' הס"ח רק מצינו שאסור לעשות מעשה כאשר אנו אומרים שהוא לתועלת מוצ"ש, אך לא מצינו שאסור לדבר על דבר תועלת שיש למוצ"ש, מבלי לעשות את הפעולה התועלתית עצמה. וממילא רק אם הילד אמר: "הבה ונאסוף פקקים לצורך המבצע" דומה הדבר ל"הבה נישן לצורך מוצ"ש". אך אם רק אמר שישנו מבצע, והילדים אספו או לא אספו את הפקקים כעת, דכה"ג אי"ז זילותא דשבתא.

[ג] **והנה** נאמר בפוסקים שכל המתרחק מכל עסקי דיבור שאינו לצרכי תורה ומצוה קדוש יאמר לו, כמש"כ הפוסקים. אך נראה שאין זה שייך לילדים ענייני מעלה שכאחלו ולא מצינו שמחנכים הקטנים לעסוק רק בדברי תורה וקדושה בשב"ק. ולוואי שאנו המבוגרים נעשה כן כדת וכהידור.

&&&&



פסח



שואלין ודורשין ל' יום קודם החג

ראיתי מקשים לטעם הב"י (בריש הלכות פסח) שמרבים לדרוש בהלכות הפסח משום ריבוי הלכות הגעלת הכלים וכו', והרי מקור האי דינא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג הוא מהא דמשה עמד בפסח ראשון והזהיר בפסח שני, כבפסחים ו' ע"ב, והרי הלכות פסח שני מועטים המה. הנה שאלה זו עתיקה היא, ובסי' עיון המועדים הביא כן בשם היערות דבש, ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' כח) הביא בזה ת"י האחרונים.

ויתכן שהביאור בזה הוא, דאין הל' יום זמן חובה לשאול ולדרוש, אלא דל' יום קודם החג נחשב לזמן שבו כבר נחשב שהחג ממשמש ובא, ונחשב לבפרוס החג, וכדמצינו בפ"ק דסוכה דהעושה סוכתו ל' יום קודם החג אי"ז סוכה ישנה, וכן בפ"ק דפסחים גבי היוצא מביתו תוך ל' יום קודם פסח דחייב בבדיקה. ומכיון דנחשב שהחג כבר מגיע ובא, ע"כ באופן שישנן הרבה הלכות ללמוד לצורך החג, אזי צריכים ללמוד הלכות החג, ואם אכן אין הלכות רבות, אין חייבים בזה. וכוונת הב"י היא דכיון דראינו שמשה עומד ומזהיר ל' יום קמיה פסח שני, אזי מוכח שכלפי לימוד ההלכות, נחשב שכבר אנו עומדים בפרוס החג, ובפרוס החג צריך ללמוד את הלכות החג, ולכן כשהלכות החג מרובות הם, כהלכות פסח ראשון, אזי צריכים ללמודם כבר עתה.

&&&&&&&

תשלום עשרה זהובים

בחוטף מצוות 'תשבתו'

א [המנחת חינוך (מצוה ט, א) הסתפק בגדר 'תשבתו', האם המ"ע הוא שיהא החמץ מושבת ומקיים המצוה ד'תשבתו' בשוא"ת, א"ד דמצוה עליו בקום עשה להשבת את החמץ ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאין עליו, מ"מ לא קיים המצוה, ה"נ ג"כ כמו התם דמצוה עליו לקנות טלית וכדי לקיים מצות השי"ת, ה"נ מצוה לחזר שיהיה לו חמץ קודם פסח ויבערו כדי לקיים מ"ע. וכתב דנפ"מ אם רוצה לבער חמצו בפסח ובא אחר וחטפו ממנו וביערו דמבואר בטושו"ע חו"מ שפ"ב דהמונע לחבירו לעשות מצוה כגון שחטף ממנו כיסוי הדם צריך לשלם לו, אבל כאן כיון דאין מצוה כלל עליו בקו"ע אלא ממילא נתקיים המצוה, א"כ לא חטף ממנו כלל את המצוה, שבכל מקום שהחמץ מושבת מן העולם מקיים בעל החמץ מ"ע. אך אם המצוה היא לבער את החמץ בפועל, אזי אם יחטוף א' את המצוה מידו חייב בקנס.

והנה דברי המנ"ח הללו עוררני לדון בהאי הלכה דהחוטף מצוה, דהנה לא מצינו שהלוקח תפילין מחבירו ללא רשות, או הגונב לולב מחבירו בבוקר יום הסוכות, ומנעו ע"כ לקיים מצוות תפילין או נטילת לולב, שיתחייב בתשלום י' זהובים על חטיפת המצוה.

ואשר נראה בזה שבאמת אנו רואים שכל המקרים שהוזכרו בש"ס ובראשונים לתשלום חוטף מצוה, הם דוקא בדבר המסוים שבו מתקיימת המצוה והמצוה שייכת רק בדבר הזה עצמו, וגם אם יכול האדם לקיים המצוה בדבר אחר הדומה לו, הרי יקיים בכך מצוה נוספת, ולא את המצוה שחטף לו, ומשא"כ במצוות שאינן מתקיימות דוקא בחפץ או דבר זה, אלא מוטלות הן על הגברא, וביכולתו לקיימן בכל חפץ או דבר שירצה, דבכה"ג אם חטף לו את חפץ המצוה, לא יתחייב בתשלום י' זהובים.

והיינו שבמצוות תפילין או לולב וכל כיוצ"ב, מוטל על האדם להניח זוג תפילין אחד וליטול לולב אחד, ואם יחטוף לו את התפילין או הלולב, יכול לקיים את המצוה בזוג תפילין אחר ובארבעת המינים אחרים, ולכן החוטף חפץ מצוה אינו חייב י' זהובים, משום שלא נחשב שחטף לו 'מצוה', כיון שעיקר המצוה מוטלת על הגברא ולא על החפץ. ומשא"כ בכל הדוגמאות שהוזכרו בגמרא ובראשונים (ב"ק צא, ב וחולין פז, א) ובטושו"ע (חו"מ סי' שפב), המצוה היא בדבר המסוים, כמו בכיסוי הדם ובשור הנסקל, באילן העומד להיקצץ ובברית מילה וכו', שמצוה לכסות דם זה הנמצא לפניו, ולהרוג שור זה ולקצוץ אילן זה ולמול בנו זה, דבזה אם חוטף לו המצוה, ביטל מצוותו, ואף אם יש לו דם מחיה ועוף אחרים וכדו', הלא בכל או"א ישנה מצוה בפנ"ע וכשכיסה לו דם א', ביטל לגמרי את מצוותו בא' זה.

ונטעים הדברים יותר, דהנה אם אחד ינעל את חבירו בחדר סגור בכל ליל הסדר, וימנע ממנו ע"כ לקיים את כל מצוות הלילה, הרי ברור הוא שלא ישלם לו י' זהובים על כל מצוה ומצוה שהפסיד לו בלילה הקדוש הזה. וזאת מפני שאף שמנעו לקיים מצוה, מ"מ לא נחשב 'חוטף מצוה'. וה"נ בנדונינו, שאף שמנע מחבירו קיום מצוה, מ"מ לא חשוב שחטף ממנו את המצוה עצמה.

ולזה י"ל שקיום מצוות 'תשביתו' מתקיים בכל כזית וכזית בפני"ע, וככיסוי הדם שקיום המצוה היא לכסות כל דם חיה ועוף בפני"ע, ואינו חיוב על הגברא כתפילין ולולב, ולכן ס"ל להמני"ח שאם מקיימים 'תשביתו' בקו"ע, חייב לשלם לו י' זהובים.

ב] ובאופן אחר י"ל בזה, דהנה בכל המקרים המובאים בש"ס ובטושי"ע הנ"ל, מובא שא' חטף מצוה לחבירו וקיימה בעצמו, וכך גם מובא בטושי"ע שם: " והדין כן בכל מצות עשה שהוא עליו לעשות וקדם אחר ועשאה ומנע את זה מלעשות חייב ליתן לזה י' זהובים". והיינו שתשלום הקנס די' זהובים לא ניתן רק על עצם מניעת חבירו לקיים המצוה, אלא בצירוף זה שחבירו קיים המצוה בעצמו. ולפי"ז א' שלא כיסה בעצמו את הדם, אלא פיזרו והשמידו וכיוצ"ב באופן שלא קיים המצוה, לא יתחייב בתשלום.

ולפי"ז הגונב לחבירו לולב או תפילין וכד', הרי לא יכול לקיים בהם בעצמו את המצוה, משום "לכם" ביום הראשון ומשום מצוה הבאה בעבירה, ולכן כה"ג אינו חייב בי' זהובים. ומשא"כ בכל הנך מקרים שהטוזכרו בש"ס ובלכה, שבהם ל"ש איסור גזל וגניבה, כמו בכיסוי הדם, מילת בנו, הריגת שורו היוצא להריגה וקציצת אילנו המזיק את הרבים וכדו', וכן בהשבתת חמצו, שלא גונבה לעצמו אלא מבערה, דבכל גווני מקיים החוטף את המצוה, ולכן משלם י' זהובים.

ג] ובעיקר הנפקותא שהביא המני"ח, שלהצד שמצוות 'תשביתו' מתקיימת בקו"ע משלם החוטף י' זהובים ואילו אם המצוה היא בהעדר החמץ, אינו חייב, הקשו האחרונים (עי' בס' המקצוע על חו"מ סי' שפ"ב) דהא בשור העומד להריגה ואילן המזיק את הרבים ועומד לקוץ, אין המצוה מתקיימת בקו"ע דוקא ושפיר מתקיימת המצוה בהעדר השור והאילן. ואולם באמת יש לפלפל בזה, האם אחר שכבר ישנו שור ואילן כזה בעולם, האם המצוה היא בעצם ביעורו או מתקיימת מצוותו ע"י העדר המזיק.

ד] ושוב ראיתי שכבר קדמוני בנידון הב', שבנדע ביהודה (קמא או"ח סי' טו), מקור חיים (בפתיחה לסי' תלא), בית יצחק (או"ח סי' פח), בנין שלמה (או"ח סי' ל) ובאחיעזר (ח"ג סי' א אות ג) כתבו דמבואר מדברי המני"ח, שאף שהחוטף לא קיים המצוה כיון שאינו חייב להשבית חמץ שאינו שלו, מ"מ חייב בקנס על שמנע חבירו מקיום המצוה. וכ"כ בדברי חמודות (על הרא"ש חולין פ"ו אות כה) בדעת הרמב"ם, שחיוב הקנס הוא על מה שמנע חבירו מלקיים המצוה, ואף אם קיים אדם שלישי את המצוה, המונע את הבעלים חייב לשלם לו הקנס ולא מי שקיים המצוה. ומנגד החמדת שלמה (פסחים כט, ב), יהודה יעלה (או"ח סי' קכח), אורח מישרים (ח"א סי' סא) ומו"ר זצ"ל בס' משאת המלך כתבו שלא מצינו שהחוטף מצוה מחבירו חייב קנס, אלא במקום שלקח את מצותו של חבירו וקיימה בעצמו, אך כאן מי שחטף מידו החמץ ושרפו, לא קיים המצוה כיון שאינו חייב לבער חמץ זה, וא"כ אינו חייב בקנס (ועיי"ש שצינו לדברי הט"ז יו"ד סי' כח סק"ח שהמונע מחבירו לקיים מצוה ולא קיימה בעצמו, א"צ לשלם קנס זה, ועי' שו"ת ארץ צבי ח"א סי' סה

בדין ברכת בעה"ב על בדיקת החמץ, כלפי השליח

כתב השו"ע (סי' תלב, ב): "בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעה"ב". והמג"א כתב: "משמע דאם בעה"ב אינו בודק, רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך. וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק. ולא דמי למ"ש בסי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו, אבל הכא למה יברך הבודק, כיון שאין המצוה עליו? וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מברך, וע' בטור יו"ד סי' רס"ה", עכ"ל. והדגול מרבבה, המקור חיים והיד אפרים, שהאריך טובא בד' המג"א, הקשו דלכאוי שאני מצות מילה, המוטלת על כל ישראל במקום שאין אב, ומשא"כ בבדיקת חמץ, המוטלת רק על בעה"ב. (ואולי הדבר תלוי בנידון האם מצות מילה המוטלת על כל ישראל ומצות מילת האב, הם כבי חיובים נפרדים, או דהוי מצוה אחת, שלאב ישנה עדיפות וקדימה בה. דא"נ שלאב ישנה מצוה מיוחדת, שאינה קשורה למצוה הכללית של כל ישראל, אזי צדקו ד' המג"א, שאם במקום שהאב מינה את המוהל למול תחתיו, היה לכאוי על האב לברך, והחובה על המוהל למול את התינוק מהיותו א' מכלל ישראל, היא מצוה אחרת, שאינה קשורה לחיוב האב למול את בנו).

והמשנ"ב כתב: "על סמך ברכה וכו' - ואם הבעה"ב אינו בודק כלל ומצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך דהוי כשלוחו גם לענין הברכה: שבירך בעה"ב - ואם לא שמעו ברכתו לכתחלה אין לשלחם לבדוק, ומ"מ אם קשה לו לגמור הבדיקה בעצמו יכול לבקש לאחר שיסייענו ואותו אחר א"צ לברך שכל הבדיקה מצוה אחת היא וכבר בירך הבעה"ב עליה", עכ"ל. ומקורו מד' החק יעקב, שכתב: מבני ביתו אצלו, ויענו אמן על ברכתו, ואם אינן עומדין אצל ברכתו, משמעות הפוסקים דאין יכול לשלח אותם ולבדוק. ובעולת שבת תמה ע"ז וכי וז"ל: ואם הוא כבר בירך, למה לא יעשה שליח לבדיקה, הא קי"ל בכל מקום שלוחו של אדם כמותו, עכ"ל. ובאמת שגג בזה, דאף שבעה"ב מותר לשלוח שלוחו, מ"מ השליח אינו יוצא במה שעושה המצוה בלא ברכה, כמבואר באבהע"ז סי' ל"ה המקדש ע"י שליח מברך השליח. וכ"ת ה"נ יברך השליח, י"ל כיון דבירך הבעה"ב והוא רק חדא מצוה, אין לברך שני פעמים עליה. לכך יעמוד אצלו לצאת בברכתו של בעה"ב. וכן מבואר בטיו"ד דשומע ואינו מדבר מותר לשחוט אם שומע הברכה מאחר, אבל בלא"ה אסור לו לשחוט אפילו בתורת שליחות, ואם עבר ושחט ולא שמע הברכות יצא, דברכות אינן מעכבות, עכ"ל. וכן הביא הא"ר בשמו וכן הוא במקור חיים, יעוי"ש.

ולא הבנתי בעניותי, דהנה אין ספק שמצוה בעי ברכה, והשליח, הפועל לבדו את המצוה, יכול לברך במקום בעה"ב, וכהא דהמקדש אשה ע"י שליח, וכנ"ל (ועי' יד אפרים הנ"ל שהאריך בזה). אך גם אם נאמר כד' המג"א דהשליח קעביד מצוה, מ"מ הרי ברור שהמצוה מוטלת על בעה"ב, שזהו רשותו וחובת בדיקתו. והנה בעה"ב מברך ומתחיל בעצמו את הבדיקה (וכפי שהבאנו מהמשנ"ב, דבמקום שהבעה"ב כלל אינו בודק, מברך רק השליח. וכן הוא פשוט הדברים, שבעה"ב מתחיל לבדוק ושלוחו ממשיכים בבדיקה), וא"כ מדוע ששלוחו לא ייצא בברכתו, והלא השליח מקיים את מצות בעה"ב, ושפיר תחול ברכת הבעה"ב על המשך מעשה המצוה שהתחיל בעה"ב. שהרי שלוחו כמותו ועושה את מצוותו, ובעה"ב כבר בירך על מצוה זו גופא. ואין לומר

דמיירי כשבעה"ב כיון בפירוש לפטור בברכתו רק את החדר שבודק, דא"כ שהשליח יברך על השאר, כדין שליח הבודק בעצמו הכל.

והראיה שהביא החק יעקב מהא דהמקדש אשה והשוחט דבעי' ברכה, אינו ענין לנדו"ד, כי משם רק למדנו שמצוה צריכה ברכה, ואם המשלח לא מברך, מברך השליח. אך עדיין לא מובן מדוע ברכת המשלח עצמו לא תועיל להמשך המצוה שלו עצמו, הנעשית ע"י השליח. וצ"ע.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב נ"ח) כתב: "קיי"ל שבמצוה הנעשית ע"י שליח, השליח מברך, כמו בשחיטה ומזוזה ומעקה וכדומה וכמבואר ברמב"ם פי"א מברכות הי"ג. ומשמע דהמשלח אינו יכול לברך, גם כשעומד בעה"ב אצלו בשעת עשיית המצוה אין המשלח מברך, וטעם הדבר נלענ"ד דכמו שכי' הב"י (סי' תל"ב) דלפיכך מברכין על ביעור חמץ ולא על בטול, מפני שביטול בלב סגי ולא תיקנו חכמים ברכה אלא על מעשה או דיבור, כמו"כ נמי אין המשלח מברך כיון שאינו עושה כלום, ולפיכך אם הוא עושה מקצת שפיר יכול לברך כמו בבדיקת חמץ שמתחיל לבדוק ומברך ומבקש מאחרים לגמור", עכתו"ד. וגם לפי דבריו הנפלאים של הגרשז"א זה אינו שייך לנדו"ד, מכיון שבעה"ב הרי מתחיל לבדוק בעצמו ושפיר עושה מעשה, עליה חלה ברכתו, וצ"ע כנ"ל.

וגיסי יקירי רבי יצחק שוגרמן כתב בזה כך: הדבר תלוי לכאוי בגדרי שליחות, שאם הוי שליחות מעשה', היינו שהמעשה עצמו של השליח מתייחס למשלח, אזי צדקת בשאלתך, הואיל והמשלח 'ממשיך' לעשות המצוה בידי שליח. אך אם הוא שליחות חלות', היינו שתוצאת המעשה מתייחס למשלח אבל א"א לייחס אליו את המעשה עצמו, נמצא שמעשה השליח הוא נפרד ממעשה המשלח, ושני מעשים הם, ואיך תוכל להועיל ברכה ממעשה אחד אחד על המעשה האחר?! עכ"ד. והנה הדיון שהעלה גיסי שיחי' בדבריו, האם השליח נחשב לעושה מעשה עצמי המתייחס למשלח, הוא שהוא ממש כגוף המשלח, כבר נמצא כן בסי' לקח טוב (להגר"י ענגיל, סי' א), ושם דן ותלה ענין ברכת השליח בב' צדדים אלו. ואכתי צ"ע.

וידידי רבי אביגדור (בהר"י משה) קצבורג, כתב לי בזה כך: נראה סברת העולת שבת דברכת המצוות שיכת לקיום המצווה וגם לעצם מעשה המצווה, הלכך ברכת בעל הבית חלה על החלק שנעשה על ידי השליח רק על קיום המצווה ולא על מעשה המצווה וכיוון שהמעשה נעשה על ידי השליח המעשה מחייב את השליח בברכה. אמנם אינו יכול לברך כיוון דלגבי הא דהמצווה נתקיים כבר יצא הבעל הבית בברכתו ועל המעשה בלבד אין השליח יכול לברך, עכ"ד. וכ"כ לי ידי"נ רבי מרדכי גרטנר שליט"א.

והיה אפשר לחדש ולומר דהנה ישנם ג' סוגי מעשי שליחות: א) שליחות חלות. והיינו דהשליח עושה המעשה והמעשה מתייחס אל משלחו. ב) שליחות על המעשה. שהמעשה עצמו מתייחס למשלח. וכפי שהזכיר גיסי רבי יצחק צבי שיחי' בדבריו הנלבבים. אולם אפ"ל דהכא בבדיקת חמץ הוא דבר שלישי, והוא שליחות על תוצאת המעשה, והיינו דהשליח אינו שליח לעצם הבדיקה, אלא שהוא אחראי לבדוק, ומכיון שבדק, שוב אין צורך לבעה"ב לבדוק, כיון שכבר בדקו שם והוברר שאין שם חמץ. והוי כהא דאיתא בפסחים (ב, א) דמקום שאין מכניסין בו חמץ א"צ בדיקה. והיינו דמצוות השליח היא להיות אחראי להבדיקה, לדאוג שלא יהיה חמץ לבעה"ב, ובכה"ג לא נחשב כידא אריכתא של בעה"ב, וא"כ כשלא שמע את ברכת בעה"ב, אינו יכול לצאת י"ח בזה שבעה"ב בירך לעצמו, כי אינו שלוחו מכוחו, לא לעצם המעשה ולא לחלות המעשה, אלא לתוצאת מטרת הבדיקה, ודו"ק. ועיי' ביד אפרים שדן בכעין זה, עיי"ש.

וידידי רבי יעקב אזולאי שליט"א הוכיח כדברינו, דהנה המשנ"ב כתב בשם האחרונים ד"מדינא יכול לסמוך בבדיקה אפילו על נשים ועבדים [ולא על שפחה נכרית שלנו] וקטנים, ומ"מ לכתחלה נכון שלא לסמוך אלא על אנשים ב"ח שהגיעו לכלל מצות דהיינו מ"יג שנה ואילך לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול ויש לחוש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה". והשעה"צ ביאר דכיון דהוי דין דרבנן, האמינו לאשה וקטן. והרי קי"ל דאין שליחות לקטן (עי' שו"ע אבעה"ז סדר הגט סעי כ"ז ועוד דוכתין), וא"כ האיך קטן כשר לשליחות זו? אלא בהכרח דלאו מתורת שליחות קאתי עלה, אלא דכיון דהקטן אחראי בסופו של דבר על הבדיקה, אזי סו"ס הבית בדוק.

&&&&&&&&&

'מעות חיטין' לעני המקפיד על חומרות מיוחדות

א. נפסק בהלכה שעל בני העיר לדאוג להוצאות חג הפסח של עניי העיר. ואכן, קופות הצדקה תומכות בעניים ורוכשת בעבורם מוצרים בהכשרים מהודרים לחג. והנה אחד העניים הודיע לגבאי הצדקה שהוא אינו אוכל בפסח אלא רק מהכשר מסוים, או מ'מצות חבורה' בדרגת הידור גבוהה ביותר, העולה כסף רב יותר, ואם יביאו לו מזון מההכשרים המקובלים, הוא לא יאכל מהמזון, למרות שבכל השנה אוכל הוא מהכשרים אלו. - האם על בני העיר לממן לעני זה את הידוריו המיוחדים?

ב. גבאי הצדקה חילקו לנזקקים קופסת עוגיות קוקוס לחג הפסח, ועני א' הודיע שבמשפחתו לא אוהבים עוגיות קוקוס, אלא רק עוגיות אגוזים, היקרים יותר. האם על בני העיר לממן את טעמם האנין והמיוחד?

תשובה: הנה לא הגעתי בעניותי לכלל הכרעה ברורה בדבר שאלה א', אך נציג מספר ראיות לדיון, וכדלהלן: א] איתא בכתובות (סז, ב): "די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו אשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין". ואמנם הכא עסקינן באיכות המאכלים ולא ברמת הכשרות, אשר לא גוף האדם צריך אותם, אלא רק מפני שנוהג בעצמו סלסול וחומרא, לא יאכל מזון זה.

ב] בשו"ע ומשנ"ב (סי' רמב, וכן ברמב"ם מתנו"ע י, יט ובדרכ"א שם) נפסק שאדם שאינו מתפרנס בד"כ מצדקה, יעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות, למרות שיש לו רק מזון ב' סעודות. ואולם אם מתפרנס בימות החול מהצדקה, צריכים גבאי הצדקה ליתן לו מזון ג' סעודות וכסא דהרסנא. ולמדנו שאע"פ שאם היו לו רק ב' סעודות, לא היה נוטל מהצדקה, מ"מ כאשר נותנים לו מהצדקה, נוטל ג' סעודות ויותר. ואולם גם ראייה זו אינה מוכרחת לנדו"ד, כיון שדין ג' סעודות וכסא דהרסנא הוא מדינא דגמרא, ורק קי"ל שמעלת יעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות עדיפה על פני נטילת סעודה שלישית וכסא דהרסנא מקופת הצדקה.

ג] הרה"ג רבי יעקב זיסמן שליט"א ציין את ד' הביאה"ל (בסי' תרעא) בשם החמד משה, שלמרות שבני העיר חייבים לתת לעניים נר חנוכה, הרי שחייבים ליתן להם רק נר אחד לכל יום, כיון דיותר הוי מן המהדרין ואין חיוב ליתן לו. ואמנם גם משם אין ראייה ברורה לנדו"ד, כיון ששם מתקיימת שפיר עיקר ההדלקה בנר אחד וכל הוספה מוגדרת כהידור, אך בנידונינו לא יאכל העני בסופו של דבר כלל מהמזון, כיון שהוא מחמיר על עצמו לאכול בפסח רק מהכשר מהודר יותר.

ד] הרה"ג רבי משה יודקובסקי שליט"א ציין את ד' המשנה בדמאי (פ"ג מ"א) ש"מאכילין את העניים דמאיי". וחזינן שמבחינתנו ניתן להאכיל עניים אפילו דמאי, האסור לכל ישראל, וכ"ש חומרא וסילסול. ואולם עדיין אין לנו ראייה ברורה לנדו"ד, כיון ששם רק נאמר שעני יכול מדינא לאכול דמאי, אך לא מצינו שאם העני ינהג סילסול בעצמו ולא יסכים לאכול דמאי, שעלינו ליתן או לא ליתן לו מזון אחר. ושוב הראוני שבס' פסקי תשובות ריש הלכות פסח דן בענין, עיי"ש.

ה] **וחשבתי** די"ל שמדין שמחת יו"ט בודאי שעלינו לדאוג להם גם למזון המהודר להם ע"פ חומרתם, כיון שעלינו לדאוג לשמחת העניים, ושמחה כוללת היא לכאוי כל דבר המשמחו, ממעדנים ועד חומרות. ואולם חזרתי בי, בראותי ד' הרמב"ם הנודעים בפ"ו מיו"ט, שכתב כך: "הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר וביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו", עכ"ל. הרי לנו שאף שאנו מצווים לשמח את העניים, מ"מ אין אנו מצווים לשמחם בקליות ואגוזים ותכשיטין וכו', כפי שאנו צריכים לשמח את קרובינו, ושמחת העניים היא רק בהאכלתם, ותו לא. ולכאוי הוא דיוק מדוקדק וידיעה נכבדה בד' הרמב"ם.

ו] **ובדבר** שאלתנו האם על בני העיר לממן את טעמם האנין והמיוחד של העניים, שאינם אוהבים טעם או מאכל מסוים וכו'. הנה בכתובות (שם) נאמר: "ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה, אמר ליה במה אתה סועד, א"ל בבשר שמן ויין ישן. רצונך שתגלגל עמי בעדשים. גלגל עמו בעדשים ומת, וכו', אלא איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". והיינו שמכיון שלא היה עני בן טובים הרגיל בפינוקים, לא היה על העני לפנק את עצמו דוקא במאכלים מיוחדים, (וכן ביאר מרן הגריש"א זצ"ל בס' הערותיו שם). וחזינן שעל העניים הרגילים להימנע מפינוקי יתר, אין אנו צריכים לדאוג לפינוקיהם. ואולם שפיר יש לחלק בין מאכלי פינוק ומותרות, לבין סוגי טעמים, מליחות וחריפות, שכאוי"א הורגל בטעם ובתיבול לפי מאכלי עדתו ומשפחתו, ושפיר יכול לומר שאינו מסוגל לאכול טעם כזה או אחר, ועלינו לדאוג לו לכך.

ז] **ונדברתי** בענין עם כש"ת ראב"ד העדה החרדית הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, שאמר לי שאכן צריך ליתן לכאוי"א מההכשרים המקובלים עליו, שהרי אל"כ הרי לא יאכל. והוסיף: "אך אפשר לתת לו קמח, ושהוא עצמו יעשה בקמח כרצונו". וכנראה התכוין לדברי המשנ"ב (סי' תכט), שכתב גבי מעות קמחא דפסחא ש"במדינותינו המנהג לחלק להן קמח שע"ז מקרבא הנייתה טפ"י. ואולם המשנ"ב הרי נקיט דצריך ליתן לו גם שכר אפייה, ואפייה בבתינו אינה שייכת ויקשה מאד לאפות בקמח מצות.

שיעור זמן אכילת מצה

שאלה: כיצד קשה לנו לאכול-2 "כזיתים" במשך שיעור אכילה של-3 "כביצים"?

תשובה: כדי לקיים מצות עשה של אכילת מצה מהתורה, עלינו לאכול "כזית" מצה, ולכתחילה מוסיפים לאכול "כזית" נוסף (ממספר סיבות שהובאו בפוסקים).- וישנה מחלוקת בראשונים האם "כביצה" הוא 2 "כזיתים" או 3 "כזיתים" (עיי' שו"ע סי' תפ"ו), ע"כ בשיעורי מצוות מן התורה, כאכילת מצה, עלינו לאכול חצי כביצה, כדעת התוס' המחמירה, ובשיעורי מצוות דרבנן ניתן להקל ולאכול רק כשליש כביצה, כדעת הרמב"ם (משנ"ב שם). וישנה מחלוקת נוספת האם הביצים שלנו התקטנו עד למחצית מכפי שהיה בזמן חז"ל, ואז צריך לאכול "כזית" בשיעור של ביצה שבימינו, או שהשיעורים נשארו כשהיו, וה"כזית" הוא כחצי ביצה שבימינו (משנ"ב שם). וכמובן, ישנה מחלוקת נודעת בגדר השיעורים, שלפי השיטה הנודעת כשיטת הגרא"ח נאה (אע"פ שהיא אינה שיטתו שלו, אלא שיטה קדמונית, בה נהגו רבים וטובים וכל גדולי ירושלים ועוד, ומרן הגריש"א זצ"ל (כמובא בשמו בשו"ת כתי"י של הגרא"י ועסטהים שליט"א) נקיט דהיא הדעה המרווחת טפי) שיעור כזית מצה הוא כ-13.5, 15 גרם, ולשיטתו מרן החזו"א שיעורה כ-25-27.5 גרם, ולפ"י עלינו לאכול 2/3 מצת מכונה לשיעורו של החזו"א (כשמצת מכונה רגילה היא בין 28 ל-33 גרם), ואולם הוראת החזו"א היא שבחצי מצת מכונה יש שיעור כזית ברווח (ושיטתו זאת סותרת לחשבון הנ"ל, וכבר העיר כן בשש"ת, ועיי' בס' מדות ושיעורי תורה (בניש). ולדעת הגרש"י גרוסמן שליט"א (סידור פסח כהלכתו פרק ח') די ב-15-16 גרם, ולחומר 21 גרם בבי' הכזיתים גם יחד, עיי'ש דעתו וחשבונותיו, והסכימו עימו חכמי הדור מרן הגרש"א הגריש"א והגרנ"ק, ויש להאריך בדבר.

ואת שיעור אכילת ה"כזית" צריך לאכול במשך זמן של "כדי אכילת פרס", שנחלקו האם שיעורו ב-9 דקות (שו"ת חת"ס ח"ו ט"ז), 8 דקות (דעת הגר"י בעל התניא), 7.5 דקות (דעת הביכורי יעקב ושו"ת מלמד להועיל) 6 דקות (שו"ת צמח צדק, ועיי' שד"ח אס"ד מערכת אכילה), 5 דקות (לדעת הגר"א ספקטור, ועיי' עינים למשפט ברכות מ"א א'), 4 דקות (ערוה"ש וכה"ח ועוד), 3 דקות (מרחשת, ועיי' שו"ת אגרי"מ ח"ד או"ח מ"א), והחת"ס כתב דנכון לחוש לכתחילה לשיעור של 2 דקות (וכ"כ בשש"ת להגרי"ק שכן יש לחוש), וכן המנהג, שאוכלים הכזית בתוך-2 דקות, ומתאמצים ומזדרזים ואוכלים מהר ובחטף, כדי להספיק לשיעור זמן מועט שכזה.

ולכאורה דבר זה הוא פלא גדול ומתנגד לשכל לסברא ולמציאות. שהרי שיעור "כדי אכילת פרס" הוא באכילת 3- או 4 כביצים (מחלוקת תנאים בעירובין פ"ב, ב' מובאת בשו"ע או"ח שס"ח, ג' ותרי"ב, ד'), ונמצא שב-2 דקות עלינו לאכול שיעור של כזית אחד או שתיים בשיעור של 3-כביצים, ואילו אנו מתקשים בכך מאוד וטורחים טירחה רבה ובמהירות, כדי להספיק, וזה לכאוי דבר מוזר, שבזמן שנועד לאכול בו 3-כביצים, אנו לא מסתדרים עם אכילת 2-כזיתים!?

ואולם התירוץ הפשוט בזה הוא, דהנה במשנה בנגעים (י"ג, ט') ובברכות (מ"א, א') ובעוד דוכתין ששיעור אכילת פרס הוא זמן אכילת פרס פת חיטין בלפתן ולא פת שעורין, וכ"פ הרמב"ם (טו"מ

ט"ז, ו'). וא"כ שיעור זה נקבע לפי אכילת פת חיטים הקלה לעיכול והנוחה לאכילה, ולא במצת מצוה הקשה ללעיסה, בליעה ועיכול, ויבשה היא הרבה וכו', וממילא אכן שיעור 3- כביצים ניתן לאכול בנקל תוך 2 דקות, אך דוקא מצה קֶשָׁה לאכול בפרק זמן שכזה.

ואכן בדקתי ואכלתי לחם פרוס "בלפתן" (היינו שהוספתי ממרח קל), ב-2 דקות והספקתי לאכול, בזריזות אך במתינות ולא בלחץ, כמעט - פרוסות לחם. ופרוסת לחם פרוס רגילה מאמצע ככר הלחם היא כ-100 סמ"ק, כמש"כ בס' וזאת הברכה, והרי לדעת מרן החזו"א שיעורו של הכביצה הוא כ-100 סמ"ק, ונמצא שפרוסת לחם - פרוס רגיל היא כביצה לדעת החזו"א, ונמצא שאכן אכלתי 3- כביצים ב-2 דקות, וא"כ דוקא במצה, היבשה והקשה לאכילה ובליעה, קשה לנו יותר לאוכלה בשיעור זה, ולכן עלינו להתאמץ ולאוכלה בשיעור זה. [ומלבד זאת אין צורך לחשב את ה-2 דקות יחד עם הלעיסה, וניתן ללעוס בנחת את המצה בתוך פיו מבלי לבלוע אותה, ורק לאחר שלעסה ועשאה רכה, יבלענה, וע"י סידור פסח כהלכתו פ"ח י"ב]. וע"י בכה"ח ר"י שכי שבדק ואכל כא"פ ב-4 דקות, וכנראה אכל לאט יותר.

ואמנם ישנה מחלוקת בפוסקים האם שיעור "שלש ביצים פת חיטים בלפתן" הוא רק שיעור זמן שהיה בבית המנוגע משום גזיה"כ, אך לשיעור אכילה משערים בכל מאכל לגופו, כמה במציאות שוהה אדם באכילתו (ע"י מג"א פ"א ב' ובפרמ"ג, וכ"כ המנ"ח מצוה ש"ג ובשו"ת תורת חסד או"ח ל"ב ובס' מדות ושעורי תורה פ"כ הביא שכ"כ עוד פוסקים), או ששיעור זה הינו שיעור כללי לכל מיני האוכלים (כן דעת החזו"א בקונטה"ש אות י"ח, וכ"מ בדעת הגר"ז בסידורו סדר ברכת הנהנין פ"ח ב', ועוד). ולפי הדעה הראשונה מסתבר שבאכילת מצה, הנאכלת במשך זמן ארוך יותר, נוכל באמת לאכול בשיעור זמן הגדול יותר מ-2 דקות, וזאת עוד מבלי להתייחס לדעות הרבות והמקובלות של 4 דקות וכו'. - ולמותר לציין שאין כאן שום חידוש, אלא בירור והבהרת הדברים כפשוטם.

&&&&&&&&&

בגדר מצות הסיבה ופטור הנשים בהסיבה בזמנינו

ר"ה כח, א: שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא... שכפאוהו פרסיים. וראיתי שהעירו שאמנם שייך לכפות על אכילת מצה, אך כיצד כפאוהו לישוב בהסיבה, והרי קי"ל דהאוכל מצה ללא הסיבה לא יצא. ובפשטות י"ל דמיירי בא' שהיסב על המיטה כדרכם, ואז כפאוהו לאכול מצה. ואמנם בקובץ מוריה (ניסן התשע"ו) הביאו בשם מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שאכן כפאוהו להסב.

ואולם יל"ע בזה, האם ענין ההסיבה היא דרך חירות, או שמהני שיישב בצורת תנוחה המראה חירות, ולפי"ז אי"נ כצד א', אי"כ כשכופין אדם לישוב בדרך חירות, הרי אין לך היפך חירות גדול מזה. אך אי"נ שהנושא הוא לישוב בתנוחת חירות, אי"כ גם כשכפאוהו לכך, סו"ס ישב כתנוחת החירות שקבעו חז"ל.

איתא בשמו"ר (בשלח פרשה כ, יח): "ויסב אלהים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה, שנאמר ויסב אלהים". והנה לעיל שם איתא: "מהו ויסב שהקיפן הקב"ה כשם שהוא אומר (זכריה ב) ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב, וכגון רועה שהיה רועה צאנו וראה זאבין באין על הצאן והיה סובב את הצאן שלא ינזקו, כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים היו אלופי אדום ומואב וכנען ועמלק עומדין ונותנין את העצה היאך לבא על ישראל כשראה הקב"ה כך, סבב אותן שלא יבואו עליהם, שנאמר ויסב אלהים את העם", עכ"ל. ולפי"ז לא מובן מהו ענין הסיבה ליד השולחן לכך שהקב"ה הקיפן.

אולם במדב"ר (במדבר פרשה א) איתא: "בנוהג שבעולם מלך בשר ודם שיצא למדבר שמא מוצא הוא שם שלוח כשם שהיה מוצא בפלטין או אכילה או שתייה ואתם הייתם עבדים למצרים והוצאתי אתכם משם הרבצתי אתכם בסיגמטין, שנאמר (שמות יג) "ויסב אלהים את העם דרך המדבר", מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם", עכ"ל. ופי' במתנות כהונה: "דרש 'ויסב' לשון הסיבה, כמו שהיו רגילין בימי חכמי התלמוד לישוב על מטות סביב השולחן", עכ"ל. ולפי"ז שפיר אנו מסיבין, כדרך שהקב"ה היסב את אבותינו כדרך המלכים.

ובספר המנהיג (הלכות פסח, עמוד תע) איתא: "וד' כוסות שלפסח צריכין הסיבה דרך חרות, אחד האנשים ואחד הנשי, שהרי הנשי חייבו' בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ובאשה חשובה שאין עליה אימת בעלה. ובריש ילמדנו ובראשית רבה מצא' סמך להסיבה מן התורה, ויסב אלהי את העם, מלמד שהושיבן בהסיב' כבני מלכים. ראב"ן", עכ"ל.

וכן באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) כתב: "ואמרינן בואלה שמות רבה (פ"כ י"ח) "ויסב אלהים את העם", מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם האלהים שנאמר "ויסב אלהים את העם", עכ"ל.

ואמנם ביתר המקורות בטעם ההסיבה למדנו שעניינו דרך חירות. בירושלמי (רפ"ט דפסחים) איתא: "אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות". ובשאלתות (שאלתא עז) כתב: "וכד אכיל למצה צריך למיסב ולמיכל מאי טעמא דההוא יומא הוינן בני חורי כדתנן אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". והרמב"ם (חמץ ומצה ז, ו-ז) כתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר "ואותנו הוציא משם" וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד היית", כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", עכ"ל. ועיי' בחידושי מרן רי"ז הלוי שם.

ונמצא שישנם ב' טעמים יסודיים בתקנת ההסיבה. (א) זכר לכך שהקב"ה הושיבם רבוצים במיטותיהן כבני מלכים. (ב) דכיון דהסיבה היא דרך חירות, על כן או מצווים לאכול בדרך חירות, להראות שיצאנו עתה משיעבוד לחירות.

[**והנה** במדרש שכל טוב (פרשת בא, פרק יב) כתב: "ומצה נמי בלילי פסחים כי אכיל לה צריך הסיבה, משום פרסומי ניסא". ואפ"ל לפרש דבריו בכך שעצם ההסיבה, המראה על דרך חירות, היא פרסום הנס, המראה על יציאתנו משיעבוד לחרות. או שהכוונה היא להראות ולפרסם את הנס שהקב"ה הושיבנו רבוצין כבני מלכים. ויש מקום להעיר בזה, דהנה בזמן חז"ל ישבו כל בני החורין בהסיבה, (וכד' רש"י פסחים צט, ב) "כדרך בני חורין במטה ועל השולחן", ובברכות מו, ב כתב רש"י: "רגילין היו לאכול בהסיבה על צדו השמאלית ורגליו לארץ איש איש על מטה אחת". ובשבת מג, א כתב רש"י: "שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען על שמאלו". ואם כך היה רגיל אצלם, א"כ מאי פרסומי ניסא איכא בזה? בשלמא אם עניינו להראות דרך חירות, אפ"ל דאע"פ שבזמנם לא הראו בכך דרך חירות מיוחדת יותר מכל ימות השנה, משום שתמיד הסבו כך בדרך חירות, אך סו"ס אם לא היו מסובין, היה בכך היפך דרך חירות, וכד' הירושלמי הנ"ל ש'דרך עבדים להיות אוכלין מעומד'. אך מה שייך בזה פרסום הנס? וצ"ע, והיא קושיא אלימתא.

ובחנה פסח התשע"ו, שאלתי זאת את מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (עיי' נכדו חביבו, ידידי הרה"ג רבי אריה קניבסקי שליט"א) והשיב מרן שליט"א שאף שבימיהם היו רגילים להסב, אך עדיין יש פרסומי ניסא בכך שמוכרחים להסב. והיינו שעצם ההכרח לעשות כך מצד הדין, יש בכך פרסום הנס. ויש להוסיף שהרי בזמנם היו מדליקים נרות בבית בכל עת, והנרות שימשו לתאורה, ובכל זאת בהדלקת נרות חנוכה יש בכך פרסום הנס, ובשעת הסכנה הרי מדליקים נרות חנוכה על שולחנו, ולא במקום מיוחד המוכיח על פרסום הנס. וע"כ צ"ל כהסברו של מרן שליט"א. וידידי הרה"ג רבי יעקב שלמה מילר שליט"א דחה הוספתי, דשאני נר חנוכה גם בשעת הסכנה ישנו פרסום הנס, משום שאין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד].

ולפי"ז יתכן והנושא בו פתחנו את דברינו תלוי בב' הטעמים הללו, שא"נ שההסיבה נועדה לתחושת החירות, כדי שנחוש שיצאנו ממצרים, מדין 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים', אזי כשכפו אדם לישוב בהסיבה, אין בכך תחושת חירות. אך א"נ שעניינו משום זכר להסיבה שהקב"ה היסב את אבותינו, רבוצין כמלכים, א"כ הדגש הוא על עצם תנוחת ההסיבה ולא על תחושת החירות המתלווה אליה, וא"כ גם כשכפוהו לכך, סו"ס היסב.

והנה דעת הראב"ן (קסד, ד) והראב"ה (סי' תקכה) ש"בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב, שאין רגילות בני חורין להסב, ישב כדרכו". והרמ"א (תעב, ד) כתב שהנשים בזמנינו הן נשים

חשובות וצריכות להסב, אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב. והגרשז"א תמה (כמובא בס' הליכות בת ישראל פכ"ג הערה נ) מדוע רק נשים סומכות ע"ז ולא האנשים, ע"ש שחילק בין אנשים החייבים מדינא להסב, לבין נשים שכל חיוב הסבתן הוא ממנהג, ולכן כיון שבימינו אין רגילות בהסיבה, נשתנה מנהגן. ואכן כך תמה הערוה"ש (שם ס"ו) ודחה ד' הרמ"א. ועי' מעגלי צדק (פסח סי' מח וסי' נא) במש"כ בזה.

ואולם לפימשנ"ת דב' טעמי הסיבה אית ביה, י"ל שבזה חלוקים האנשים מהנשים. דהנה משום הטעם שבהסיבה ישנה תחושת חירות וע"י ההסיבה מקיימים החובה להראות עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, שייכים האנשים כהאנשים. ואולם בזמנינו שאין חירות בהסיבה, ל"ש הסיבה באנשים ובנשים כאחד. אך א"נ דעניינו זכר להסיבה שהושיב הקב"ה את אבותינו רבוצים כמלכים, יל"ע האם גם נשים חייבות בזה, וכדלהלן.

הנה נשים חייבות במצות ליל הפסח, אף דהוי מ"ע שהז"ג, משום שאף הן היו באותו הנס, כבפסחים ק"ח. ובהא דאף הן היו באו הנס פרש"י ורשב"ם דהוא כדאיתא בסוטה י"א ב' שבשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, והתוס' כ' ע"פ הירושלמי שאף הן היו באותה הסכנה.

ונראה לחדש שנשים חייבות רק בדינים ומצוות הנובעות מעצם נס ההצלה עצמו, ובדברים הנוגעים להצלתן מהסכנה, וכד' הירושלמי הנ"ל. אך אינן חייבות לקיים הדינים שאינם נוגעים לעצם הצלתן מן הסכנה. ולפי"ז הפלא ופלא, האנשים חייבים להסב גם בזמנינו, אף דל"ש ביה דרך חירות בזמנינו, משום הזכר לכך שהקב"ה הושיב את אבותינו בהסיבה. אך הנשים פטורות מחובה זו ככל מ"ע שהז"ג, משום שזה שהקב"ה הושיב את אבותינו כד בקריעת ים סוף, אינו חלק מנס ההצלה ומילוטן מהסכנה, וזה דומה טובא למה שסובבנו הקב"ה בענני כבוד במדבר שלכן חייבים אנו במצוות סוכה ונשים פטורות משיבת הסוכה, אף שגם אותן סובב הקב"ה בענני כבוד, וזה מפני של"ש ביה דהיו באותו הנס, וכמשנ"ת. לכן בזמנינו, שדרך חירות ל"ש בהסיבה, וגם ל"ש שיתחייבו בחובת זכר להסיבה משום זכר להסיבת ישראל ע"י הקב"ה, פסק הרמ"א דנשים פטורות מהסיבה, והוא כפתור ופרח.

ואולם בעצם ד' חז"ל והראשונים דהסיבה מן התורה משום "ויסב אלהים את העם", מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", יל"ע אמאי מסבין בליל הסדר לזכר דבר שאירע בקריעת ים סוף. והרי מצוות סיפור יצי"מ אינה כוללת את סיפור קרי"ס (והארכתי בזה בס"ד בקובץ מוריה, ניסן התשע"ו), ולא מצינו שעושים בליל הסדר זכר לניסי ומאורעות קריעת ים סוף, אשר אירעו בשביעי של פסח ולא בליל הסדר, וצ"ע.

ואולי שאני ענין זה שהקב"ה הושיב רבוצים כבני מלכים, שמורה על שלימות חירות ישראל, שמעם של עבדים נהיו כבני מלכים, המסיבין בניחותא על מיטותיהן. וכיון שענין זה הוא השלמה וסממן ליציאת ישראל מעבדות לחירות בצורה מושלמת, שפיר עושים זכר לזה בליל הסדר.

סיפור קריעת ים סוף בליל הסדר

ואיזכור קריעת ים סוף במקום יציאת מצרים

שאלה: האם עלינו לספר בליל הסדר רק את סיפור יציאת מצרים, או גם את סיפור קריעת ים סוף?

א] נפסק שעלינו לזכור בכל יום יציאת מצרים, וע"כ אנו מזכירים זאת בסוף פרשת ציצית, באומרנו: "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (ויש לכוין לצאת בזה י"ח מ"ע של זכירת יצי"מ). וכי המג"א ס"י ס"ז: "איתא בגמ' בברכות דף י"ג ע"ב שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים, יצא. ונראה דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא", עכ"ל. וכי הגרעק"א בהגהותיו כך: "חתני הגר"מ סופר אבדק"ק פרעסבורג השיג ע"ז, דרחמנא קפיד "תזכור את יום צאתך" ולא קריעת ים סוף. ולענ"ד אמת בפיו, דלהדיא איתא בשמו"ר פכ"ב וז"ל: שנו רבותינו, הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא אמר מכת בכורות לא יצא", עכ"ל. ובהגהות השו"ע בהוצאת מכון ירושלים כ"י: ט"ס הוא, דמביא היפך מדבריו. ולפנינו במדרש כתוב בזה"ל: "ואם לא הזכיר קריעת ים סוף אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יצי"מ מחזירין אותו, שנאמר "למען תזכור", עכ"ל. והיינו דהגרעק"א הוכיח מדאיתא דצריך להזכיר יצי"מ דוקא ואל"ה מחזירין אותו, ש"מ דבעי להזכיר דוקא יצי"מ, והזכרת קריעת ים סוף הזכרה נוספת היא. ואולם המג"א יכול לכאוי להשיב בקל, דהא דאיתא דמחזירין אותו היינו שלא הזכיר כלל, לא יצי"מ ולא קריעת ים סוף. אך אם הזכיר חד מהם, שפיר דמי.

אולם נראה שעיקר ראיית הגרעק"א היא מהא גופא דחז"י מהמדרש דאיכא ב' דיני הזכרות, דין אזכרת יצי"מ ודין אזכרת קריעת ים סוף, וביותר הוא מדויק בלשון המדרש שם, דשאלו אמאי מזכירים ב' אזכרות ות"י: "תדע לך שזו קשה מזו, שביצי"מ כתיב אנכי ה' אלוקיך אבל בקריעת ים סוף אינו מזכיר את השם". והיינו דרק ע"י יצי"מ נצטוונו להיות עבדי ה', ובקריעת ים סוף הוא נס גרידא, אחר שקבלנו כבר עול מלכותו ית"ש. הרי דיש ביצי"מ מה שאין בקריעת ים סוף. אכן המג"א אפשר דסבר דאף דב' אזכרות הם, מ"מ כל שהזכיר קריעת ים סוף, שהוא סו"ס המשך ותוצאה מיצי"מ, כמאן דהזכיר יצי"מ דמי.

ואולם לענ"ד נראה דאכן אם הזכיר קריעת ים סוף מצד הדין דבענין להזכיר קריעת ים סוף, אזי לא יצא עי"ז הזכרת יצי"מ גם להמג"א, אך אם יזכיר קריעת ים סוף כדי לצאת י"ח הזכרת יצי"מ, שפיר דמי, וכדלקמן:

ב] הנה בפשטות מדי המג"א נלמד דבדין זכירת יצי"מ מספיק זה שמזכיר ניסי יצי"מ בכללות, וא"כ כשמזכיר ניסי קריעת ים סוף מועיל, וכע"ז מצינו דכ"י המג"א עצמו בסי' תרפ"ה גבי זכירת מעשה עמלק, דאם לא שמע פרשת זכור יוצא י"ח בשמיעת קריאת פרשת "ויבוא עמלק" שבפורים, והקשה המשנ"ב (שם סקט"ז) דצ"ע דהא בתורה כתיב "זכור אשר עשה וגו' אשר קרד בדרך ויזנב בד' וגו' תמחה וגו', והכוונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק וכוי ולכך נצטוונו למחות את שמו וכוי, וזה לא נזכר בפרשת "ויבוא עמלק". ואולם המג"א סבר, כמו דסבר בנדו"ד, דא"צ להזכיר כל הענין בפרטי פרטות והאזכרה הכללית מועלת, ולשיטתיה אזליה. וכן מצינו בדומה

לזה דברי המג"א בסיי רע"א דהמזכיר בתפילה בלבד זכירת השבת מקיים המ"ע דזכירת שבת, וא"צ להזכירו על הכוס דוקא, עיי"ש ובביאה"ל בארוכה. ויל"פ אי דמיא להכא.

ג] **ואמנם** אפ"ל באופן מחודש יותר, שבאמת גם להמג"א צריך לזכור יצי"מ ממש. אך ס"ל להמג"א דאם מזכיר בפיו קריעת ים סוף, נזכר בלבו גם יצי"מ, דחד עניינא הוא. וכן הזוכר מקצת מעשה עמלק בפיו, זוכר עיי"כ כל פרשת עמלק והחובה להילחם בו, ומהני זה שזוכר בפיו מקצת הענין, כאשר עיי"כ יזכור בלבו גם יתר הענין בדר"כ. ואולם זהו דוקא שרוצה לזכור יצי"מ וזוכרו בפיו עיי" הזכרת הלכה מהלכות יצי"מ או שירת הים. אך כשרוצה לזכור קריעת ים סוף ובזה עסוק, ואמר שירת הים, שלא יוצא עיי"ז זכירת יצי"מ. כיון שעסוק כעת בזכירת קריעת ים סוף ולא בזכירת יצי"מ, אע"פ שאם היה רוצה לזכור יצי"מ ואומר שירת הים, היה יוצא י"ח, שכיון שעסוק בצורך לזכור את יציאת מצרים, שפיר יכול להיזכר בזה באזכרת קריעת ים סוף. וז"פ.

ד] **עד** כה עסקנו באיזכור קריעת ים סוף בכל יום, וכעת נדון האם עלינו לספר בניסי קריעת ים סוף בליל הסדר, כחלק מסיפור יצי"מ.

יסוד השאלה הוא האם נס קריעת ים סוף נחשב לנס בפני עצמו, שהתרחש בחסד ה' רק לאחר יציאת מצרים, ונס זה בא לידי ביטוי בהודאה ביום שביעי של פסח ולא בליל הסדר, או שנס זה נחשב כסיומו של נס יציאת מצרים, שהרי העבדים ברחו מאדוניהם המצריים, וכל עוד המצרים רדפו אחריהם, לא הסתיימה לה יציאת מצרים. ורק לאחר מפלת המצרים בים, נחשבת יציאת ישראל כיציאה משיעבוד לגאולה. והנה הרמב"ם (ח"מ ז, א) כתב: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", עכ"ל. ומשמעות דבריו היא שעלינו לספר רק על הניסים שנעשו במצרים עצמה. וכן יש לדייק מדברי הפסוק שהביא, לפיו עלינו לזכור את היום אשר יצאנו בו ממצרים, ולא את ניסי קריעת ים סוף, שהתרחשו שבוע לאחר מכן.

ושמחתי לראות בסי' דברי סופרים להגר"נ יברוב, שכתב גם הוא לדייק כן, והוסיף שבפרשת בא נאמר: "וַיִּתְקַעְהוּ יְמָה סוּף לֹא נִשְׁאַר אַרְבָּה אֶחָד בְּכָל גְּבוּל מִצְרַיִם", הרי שים סוף אינו במצרים. וכן בשמואל א' ד' ח' וברש"י לתהילים ק"ו ט', שים סוף היה במדבר ולא במצרים. וכן הרמב"ם (יסוה"ת ח, א) כתב שניסי קריעת ים סוף היו במדבר. ואמנם רש"י (שמות יא, ט) כתב: "למען רבות מופתי בארץ מצרים- מכת בכורות וקריעת ים סוף ולנער את מצרים, אך כבר השפ"ח שם הקשה שים סוף אינו במצרים. ומה שהביא בעל ההגדה כמה לקו על הים, זה נועד כדי לברר כמה לקו במצרים.

ואם כנים דברים אלו, אם כן עדיף לספר על השיעבוד, מכות מצרים ועצם יציאת מצרים, ולא להתמקד בסיפור ניסי קריעת ים סוף. ואף שישנו ענין לספר על ניסים שנעשו לאבותינו בכל דור ודור, (כמבואר בעמק ברכה (הגדה אות ג. ועי' סידור פסח כהלכתו פ"ו), מ"מ זהו רק כהוספה לעצם חובת סיפור יציאת מצרים, ואם הסיפור מתקיים רק בנס היציאה עצמה, אזי עדיף להרבות בכך, ולא בסיפור קריעת ים סוף. (ומו"ר הגרבי"ש דויטש שליט"א אמר בהספידו על הגרמ"מ שולזינגר (שהיה ידוע בכוחו הגדול בהנחלת סיפורים בדיוק רב) שאנו רואים שבעל ההגדה בחר בפסוקי 'ארמי אובד אבי', כדי לדרוש דרכם את השיעבוד והגאולה, והביאור שכשאנו באים לספר סיפור, אנו לפעמים משמיטים את העיקר ונטפלים לטפל, לכך בחר בעל ההגדה את הפסוקים שהתורה אמרה לנו "כזה ראה וספר", וזה העיקר).

והראוני ד' ס' בד קדש (להגרבי"ד פוברסקי שליט"א, פסח, עמוד קז) שדן עד היכן נחשב כחלק מסיפור יצי"מ, וכתב שמפיוט 'דיינו', נראה שכל מסע ישראל במדבר וניסיו והכניסה לא"י, ועד בניית בית המקדש, נחשב כחלק מהסיפור, עיי"ש.

ידידי הרה"ג ר"ב ליאון שליט"א, מח"ס נחלת ה', כתב לי בזה כך: בפשטות הדברים כתובים בתורה: בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבו. ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'. ועיין בכל המפרשים פה אחד שמדובר על המכות בפרט על הארבה, וראה בראבי"ע שמדובר על כנים ושחין ועל שאר המכות.

יתירה מזאת שהציווי של סיפור יצי"מ נאמר עוד לפני קריעת ים סוף בפרשת בא: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם, וְאָמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינֵנוּ הֲצִיל וַיִּקַּד הָעַם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ. וכן בסוף הפרשה לגבי פדיון בכור: הָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֶזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים. וְהִגַּדְתָּ לְבְּנֶךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֵבוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם. והרי כל זה עוד לפני קריעת ים סוף. הבאנו פסוקים על שלשה בניס שיש כאן וכל זה עדיין לפני קריעת ים סוף. ואף בבן החכם בפרשת ואתחנן מדברת התורה בברור על המכות והיציאה בעצמה ללא קריעת ים סוף: כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֲדוֹת וְהַחֲקִים וְהַמְשָׁפְטִים אֲשֶׁר צָוָה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם. וְאָמַרְתָּ לְבְּנֶךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיִּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה. וַיִּתֵּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתֵּיִם גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ. וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הַבִּיא אֶתְנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם. יד חזקה' נאמר בתורה רק במכות מצרים כמו שנאמר בסוף פרשת שמות: כִּי בִּיד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבִיד חֲזָקָה יִגְרָשֶׁם מֵאֶרֶצוֹ. ועוד "וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם" שזה לא שייך על קריעת ים סוף. אמנם הסברא נותנת שבשיעור של פסח זהו הזמן הנכון של סיפור קריעת ים סוף וכן נהגו בתפילות כמבואר בפוסקים. והטור סו"ס ס"ו הביא ירושלמי שמזכירים באמת ויציב (בכל יום) יציאת מצרים וקריעת ים סוף, עכ"ד הר"ב ליאון שיחי ושפת"י.

וכמה תלמידי חכמים העירוני לדברי התוספתא הנודעים (פסחים פ"י הי"א), שם נאמר: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש". ונדעו ד' הגרי"ז בזה. וטענו שאם לימוד הלכות הפסח נחשב לחלק ממצוות הסיפור, ודאי שסיפור נס קריעת ים סוף גם הוא בכלל.

ואולם יש להשיב על כך בתרתי: א)- גם אם המספר נס קרי"ס מקיים מצוה בסיפורו, מ"מ הוא כהוספה לעיקר הסיפור ולא כחלק מחייב בו. ב) - שונים הם הלכות הפסח לסיפור ניסי קרי"ס. משום שהלכות הפסח נובעים מהצלת ישראל ביצי"מ ומכל הנאמר בפרשת בא, ועל כן העוסק בהם מקיים סיפור יצי"מ. אך אי"נ שנס קרי"ס נחשב לנס מאוחר יותר, אי"ז שייך ללימוד הלכות פסח וענייניו.

אילו בנה לנו את המשכן

צ"ע מדוע לא הזכיר בעל ההגדה בשירת "אילו הוציאנו ממצרים" שבנה לנו את המשכן במדבר, והביא רק שבנה לנו את בית הבחירה בארץ ישראל. ועוד קשה מדוע נאמר שרק אחר שהכניסנו לארץ ישראל, בנה לנו את בית הבחירה, והרי כבר נבנה המשכן במדבר. וכבר עמד בזה הגרמ"ד סולוביצ'יק שליט"א בסי' מאורי המועדים, עיי"ש במה שפילפל בזה ולבסוף נשאר בצ"ע.

והנה גירסת שיבולי הלקט בסדר ההגדה היא כך: "אם הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית המקדש הרי זו חיבה גדולה ודי לנו ואחרי שכפל גם זאת להכניסנו לארץ ישראל ולבנות לנו את בית המקדש, זהו אוהל מועד שנתיישב בנוב וגבעון ושילה כמה דתימר ועשו לי מקדש וגו' ולא בנה לנו את בית הבחירה זה בית המקדש שבנה שלמה הוא הנקרא בית עולמים ובית הבחירה על שם אל המקום אשר יבחר ה' שאין עוד אחריה היתר לבמות היתה חיבה גדולה ודי לנו", עכ"ל. וא"כ הקושיה קשה ביותר, שאם אנו משבחים על משכן שילה, נוב וגבעון, מדוע לא הזכיר את משכן המדבר, וצ"ע.

והנה בסי' חיים ביד כתב שיבנה לנו את בית הבחירה היינו בית עולמים שייבנה בקרוב במהרה בימינו. והוא ז"ל מפרש כן ע"פ נוסחת בעל שבולי הלקט הנ"ל. ואמנם א"נ דכן הוא הפירוש גם לגרסתנו, שהכוונה על בנין בית עולמים, א"ש. שאנו משבחים דווקא על בנין בית עולמים שייבנה במהרה בימינו, משום שהוא הבית היחיד שייבנה ע"י הקב"ה ולא נעשה בידי אדם, ומשא"כ בנין המשכן וביהמ"ק, שאף שהקב"ה השרה שכינתו בתוכינו, מ"מ נעשה ע"י אדם ולא כמו יתר הניסים המוזכרים בשיר זה שנעשו רק בידי שמים.

והנראה בזה באופן מחודש, דהנה הרמב"ם (הלכות בית הבחירה א, א) כתב: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וכו', וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה שנאמר 'כי לא באתם עד עתה וגו', עכ"ל. ויש לדקדק מה בא הרמב"ם להדגיש בכך שהמשכן היה רק לפי שעה.

והרמב"ם שם בה"ב כתב: "כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה, ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש, וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש ומגבעון באו לבית העולמים, וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה", עכ"ל. ויש לדקדק מדוע במשכנות אלו לא כתב שהיו רק לשעה. שאף א"נ שמוכח מתוכו, ממנין שנותיהם, שהיה לשעה, הרי גם משנות המשכן מוכח כן.

ונראה לחדש שאכן המשכן הוקם רק כהוראת שעה ורק לצורך דור המדבר, ואין לנו, בני הדורות הבאים, שום מעלה בכך שהיה משכן, ומשא"כ כל המעלות האחרות שהוזכרו בשירת 'דיינו' שייכים לנו, שהרי חייב אדם לראות (או 'להראות', כגירסת הרמב"ם) את עצמו כאילו יצא ממצרים וכל מעלות היציאה ממצרים הינם ממעלותינו שלנו. אך הקמת המשכן נועדו לשעה

בלבד, כדברי הרמב"ם, ולכן אין אנו משבחים את הקב"ה על הטובה הזאת שהיתה טובה רק לאותו הדור.

ולפי"ז משכן שבארץ ישראל נועד לנו ג"כ ולכן לא הדגיש הרמב"ם שהוא לשעה, ולכן באמת לגירסת שיבולי הלקט משבחים בשירת 'דיינו' על משכן שילה, נוב וגבעון.

ובליל הסדר התשע"ד נדברנו בזה בשולחן ובני יקירי חיים אליעזר נ"י טען שבעל ההגדה לא הזכיר המשכן, משום שכלול הוא בבית הבחירה, דעניינם חד הוא. ובני יקירי מרדכי נ"י טען שהודאה זו עניינה ש'אילו וכו' דיינו', ועל המשכן לא רצו לומר 'דיינו', כיון שרצונו בבית הבחירה.

ובחומ"פ התשע"ד נדברתי בענין עם מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א ואמר כדברי בני חיים אליעזר, וכנ"ל, דהכל בכלל בית הבחירה, ושאלתיו והא לגירסת השבה"ל הנ"ל מציינים את משכן נוב וגבעון וא"כ אמאי לא מציינים את משכן המדבר, והשיב מרן שליט"א שנוב וגבעון קדושותיהם שונות וע"כ הזכירום.

&&&&&&&&

ביאור השיעור של 'עד שתחטפנו שינה' בליל הסדר

כתב השו"ע (תפא,ב): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

ויש לעיין האם 'עד שתחטפנו שינה' הוא שיעור וגדר בהמצוה או שהוא כעין פטור של אונס, שכאשר חטפתו שינה אינו מחויב להתאמץ ולעמול בנפשו כדי שלא יירדם. וההשלכה ההלכתית שבין ב' הצדדים היא לכאורה האם כשהאדם נרדם בליל הסדר ושוב התעורר עירני באמצע הלילה, האם עליו לשוב ולספר ביצי"מ. שאם כשנרדם אזי הסתיים חיובו לספר, כיון שמספרים את הסיפור עד שנרדמים, אזי שוב אינו צריך לשוב ולספר. אך אם הוא סוג של אונס, א"כ כשהוא שוב עירני, עליו לשוב ולספר ביצי"מ. ואכן מצינו שהחק יעקב (תפא,א), הפרמ"ג (שם א"א א'), המקו"ח (שם א) ושו"ע הגר"ז (שם א) כתבו שאם חטפתו שינה ושוב התעורר קודם עלוה"ש, שפקע ממנו חיוב הסיפור ומותר לו כבר לאכול ולשתות (היינו להשיטות שטעם איסור אכילה אחר אפיקומן הוא בכדי שהאכילה לא תקשה עליו לספר ביציאת מצרים). ואולם ראיתי מציינים שבשו"ת התעוררות תשובה (סי' רעא) האריך להוכיח שגם לאחר שהתעורר, חייב לספר ביציאת מצרים (ואין הספר תח"י). וחזינן מכל הני פוסקים, למעט לדעת ההתעוררות תשובה, שהחיוב פוקע לאחר שנרדם.

ואולם עדיין עלינו להבין את סיבת השיעור הלזה, שלא מצאנו כמותו בכל התורה, שאדם נפטר ממצוה בגלל שהשינה חוטפתו.

וננסה להשיב על כך במספר דרכים: א] כאשר אדם מספר סיפור בעייפות ובלא צלילות הדעת- זהו חסרון בעצם הסיפור (כך ביאר לי הרה"ג רבי אריה פרידמן שליט"א, ר"מ בישיבת כנסת יחזקאל). ב] מצד אחד עלינו לספר ביצי"מ, אך מנגד יש לנו חיוב לשמוח ביו"ט ולא לענות את גופינו בו, ואדם שרוצה לישון ואינו יכול- הרי זהו פגם בשמחת היו"ט שלו. ומצאתי שהמהר"ל כתב (גבורות ה' פנ"ג) לגבי החכמים שהיו מספרים כל הלילה ביצי"מ, וז"ל: "וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט, אמרו שלא היה להם צער, כי מחיבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאד שלא הרגישו עד שעלה עמוד השחר", עכ"ל. הרי למדנו מדבריו שישנה בעיה למנוע בפועל ובכוח את השינה מעינינו ביו"ט, וכמשנ"ת. ג] יתכן חידוש חדש, דהנה מהלכות ליל הסדר צריך שיחוש אדם בן חורין, (שפירושו תחושת שיחרור ונינוחות, כמבואר בכמה דוכתין). ונראה שאדם ששינה חוטפתו והוא מכריח את עצמו בדוחק להישאר עירני, שאין זה מדרך חירות, וע"כ לא תיקנו שכה"ג צריך להתאמץ ולספר ביצי"מ.

והנה שנינו במשנה בריש פאה, ואנו אומרים זאת בכל בוקר, 'אלו דברים שאין להם שיעור' וכו', והקשה שם ה'משנה ראשונה' מדוע לא נאמר בו גם שאין שיעור בסיפור יצי"מ, שכל המרבה לספר הרי"ז משובח, עיי"ש מה שתירץ בדוחק. [ואין לתרץ ששיעור המצוה הוא עד עלוה"ש וממילא נחשב הדבר לשיעור. כי הרי גם ליהראיון' ישנו שיעור, של כל ימי החג בו ישנה מצות

ראיה, ולא לאחר החג, ובכל זאת מופיעה מצוות הראיון ברשימת המצוות שאין להם שיעור, וא"כ ה"ה בנידו"ד].

והנה אם נאמר שלאחר שחטפתו השינה שוב ל"ש בזה מצות סיפור, כי סיפור של אדם לא עירני הוא פגם בהסיפור, או בדרך החירות, או יצאנו ממצרים ולספר ביצי"מ כל הלילה. ולאור דבריו אפ"ל הסיפור, עד שתחטפנו שינה, ואין ענין להמשיך בסיפור אחר שתחטפנו שינה, וא"כ זוהי מצוה שיש בה שיעור.

והנה האברבנאל בפירושו להגדה כתב שכיון שבני ישראל לא ישנו כלל בליל יצי"מ, על כן אנו צריכים להראות את עצמינו כאילו יצאנו ממצרים ולספר ביצי"מ כל הלילה. ולאור דבריו אפ"ל שאדם שנרדם ואח"כ התעורר, שוב אינו צריך לספר שוב, כיון שבשנתו הפסיק את רציפות העירנות, שבזה דומה לבנ"י שיצאו ממצרים. ויש לפלפל בזה.

ולאור כל משנ"ת מובן גם מדוע אנו מתאמצים שלא לישון בליל שבועות ולא מתאמצים שלא להירדם בליל פסח. כיון שאדם שהשינה חוטפתו-כבר אינו חייב בהמצוה, ומשא"כ בליל שבועות המנהג להילחם עם מלאך השינה וללמוד.

ואגב, שמעתי ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שאלו שאומרים את כל ההגדה, גם מבלי שיושבים לאחר מכן וממשיכים לספר ביצי"מ- קיימו את הדין של 'וכל המרבה לספר הרי זה משובח'. ואם כי ודאי שכל הוספה נוספת בסיפור, מצוה היא. אך הדין של 'וכל המרבה' מתקיים בקריאת כל ההגדה של פסח. וכוונת מרן שליט"א היא ש"מרבה" פירושו ריבוי יתר על המעט שחייבים בו, וכל ריבוי הנוסף על מעט הסיפור המינימלי שאנו חייבים בו ("ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא י"ח, ואלו הן: פסח מצה ומרור"), נחשב ליכול המרבה. ועיי לקמן בזה. אולם יעויין במה שהבאתי בס"ד בס' אוצר מפרשי ההגדה (עמוד 91 ואילך) דברי המפרשים שביארו ש'כל המרבה', היינו להוסיף יותר מהמובא בהגדה, ויל"ע בזה. ומעניין שישנם רבים מחשובי מפרשי ההגדה (עיי במה שהבאנו ב'אוצר מפרשי ההגדה' עמוד 93) המפרשים ש'וכל המרבה הרי זה משובח' היינו שריבוי הסיפור מראה על אישיותו הגדולה של המספר בעצמו, המבין את חשיבות המצוה וערך הנס.

הארות והערות בענייני הגדה של פסח ומו"מ עם מרן הגר"ח קניבסקי בעניינים אלו

בבהילו יצאנו ממצרים

נוסחת הרמב"ם בתחילת ההגדה כך היא: נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא: מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך לפסח ייתי ויפסח, שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, שתא הכא עבדי לשתא דאתיא בני חורי.

הנה הרמב"ם פותח את סדר ההגדה שבנוסחתו במילים 'בבהילו יצאנו ממצרים', ואח"כ ממשיך 'הא לחמא עניא'. וצ"ע מה הוסיף במשפט זה, לאחר שכבר כותב הוא בהמשך "מצה זו ע"ש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", ומהו כפילות הענין. והשיב לי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שנקט כן ע"ש החפזון שנאמר בקרא, כי רואים אנו שהתורה הדגישה את הענין שיצאנו ממצרים בחפזון.

ולענ"ד אומרים זאת, כדי לתמצת קודם כל במשפט אחד לתינוקות שמצה אוכלים-כי יצאנו בחיפזון, כדי שאם יישנו ולא ישמעו את יתר ההגדה, יידעו לכה"פ ענין זה, אשר הוא שורש חובת מצה, הנועדה לזכר שלא הספיק בצקם להחמיץ, ורק לאחר מכן אומרים את ההמשך, עבדים היינו וכו'.

שאלת הקטנים 'מה נשתנה'

תמהתי בפני מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שבכל שנה ושנה אנו אומרים "מה נשתנה" שניתקן שהבן ישאל אותו (ובעיקר, לא על הבן החכם שיודע את ההלכות ואת סדר ליל הסדר) והרי עדיין לא עשו טיבול שני ולא אכלו עדיין בכלל מצה ומרור ולא הסבו. וקשה לומר שסוף סוף גם הקטנים יודעים כבר את סדר ליל הסדר, שהרי אם כן, מדוע עושים טיבול ראשון של הכרפס לפני ההגדה, כאשר הוא נועד לצורך השינוי, שישאלו הילדים. מרן שליט"א הסכים לשאלה ("זאת שאלה עתיקה"...) אמר) ואמר שאכן כן, מלמדים את הילדים מראש כיצד עליהם לשאול ומה עליהם לשאול, למרות שעדיין לא התעוררו אצלם השאלות מאליהם, כי כך היתה התקנה, שהילדים ישאלו, למרות שהשאלות לא קשות להם באמת, ושאנחנו נשיב להם תשובה ושנספר את ההגדה, בדרך שאלה ותשובה. "ומלבד זאת"- אמר מרן שליט"א- "הילדים הרי זוכרים משנה שעברה"...

מה נשתנה על שתיית ארבע כוסות

הרשב"ץ בפירושו להגדה שאל מדוע אנו אומרים: "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות-הלילה הזה מרור", וכי בשאר הלילות אי אפשר בלי לאכול ירקות? ותירץ הרשב"ץ שבעוד שבכל לילות השנה הרשות בידינו לאכול כל ירק, הרי הלילה הזה למרות שאכלנו הרבה ירקות כלבנו, אנו עדיין מצווין לאכול גם מרור. ושאלתי שהרשב"ץ בהמשך שואל מדוע אנו לא שואלים "שבכל הלילות אנו לא שותים ארבע כוסות" והוא משיב שבכל הלילות אם רצה לשתות שותה, ואין זה שינוי בלילה זה דווקא. ולכאורה צ"ע דהרשב"ץ סותר את דברי עצמו, שבעוד שעל ירקות כותב שאנו מדגישים שלמרות שביכולתנו לאכול ירקות, מכל מקום אנו חייבים לאכול גם מרור, ואילו לגבי כוסות יין אנו לא שואלים מדוע הלילה אנו חייבים לשתות ארבע כוסות, למרות שאם נרצה נשתה יין כלבנו.

ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א השיבני דבר כך: "היה הבדל גדול בזמנם בין ירקות ליין. בעוד שירקות לא אכלו כל כך פעם, הרי שייך כולם שתו. הגמרא הרי אומרת שהיו שותים 10 כוסות בסעודה אחת ואי אפשר לשאול "מה נשתנה" שהלילה שותים יין, למרות שהלילה יש חיוב לשתות יין, מכיוון שכל הזמן שתו אז הרבה יין. וכן מצינו בכתובות ח' א' שהיו שותים עשרה כוסות בבית האבל, ומוכח דכן היה דרכם, בשתיית יין מרובה".

שאלות "מה נשתנה"

נאמר במשנה (פסחים קטז, א): "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי שבכל הלילות אין אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". ופירש רש"י: "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה". וכן פירש הרשב"ם בפירושו הראשון ובפ"י הר"י מלוניל ותלמיד הרמב"ן. (והרשב"ם פ"י בפירושו השני ש"דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה"). וכן כתב הטור (סי' תעג): "ומוזגין מיד כוס ב' כדי שישאל התינוק למה שותין כוס ב' קודם סעודה". וצ"ע דא"כ מדוע שאלה זו לא נכללת בארבע הקושיות של 'מה נשתנה'.

וראיתי שהביאו בשם ס' מצא חן ובשם חידושי מהרי"ח (שבסוף המשניות), שכשהבן שואל מעצמו, אינו שואל אלא על מזיגת הכוס, ואז א"צ לומר כלל "מה נשתנה". ואולם לענ"ד לא משמע שהכוונה לשאלת הבן מעצמו, שלשון "וכאן הבן שואל" משמעותה שחייב הוא לשאול כן, ולא נקטי' לשון של "כדי שישאלו", כפי שמצינו במקומות אחרים בדין זה. ובפרט שלדעת התוספות (פסחים קטו, ב ד"ה כדי) גם אם התינוקות שאלו שאלה מעצמם, צריכים להוסיף ולשאל 'מה נשתנה', וצ"ע. (וראיתי שבקובץ המועדים, מכון ירושלים, פסח, דנו בשאלה זו כמה ת"ח, עיי"ש בדבריהם).

וי"ל שמזיגת הכוס השני, וגם עקירת השולחן וחטיפת המצות, נועדו רק לעורר הבן להתחיל לתהות לשינויים הנרקמים מול עיניו, ועל ידי שיתחיל לשאול ולגלות סקרנות, יתעורר לשאול גם

את יתר הקושיות המופיעות בימה נשתנה'. ונמצא ששאלות אלו הם שאלות מקדימות, לפתיחת הלב לשאול, ואינם חלק מהשאלות שב'מה נשתנה'.

וכ"נ מדברי הפרי"ח, שו"ע הגר"י והמשנ"ב (בסי' תעב). וז"ל השו"ע שם: "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים, כדי שיראו שינוי וישאלו", וכתב על כך המשנ"ב: "וישאלו - ר"ל שעי"ז יתעוררו לשום לב על כל השנויים ומנהגי לילה זה וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה". וכן בשו"ע (תעג,ז): "מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה", וכתב המשנ"ב: "כדי שישאלו וכו' - ר"ל ועי"ז יתעורר לשאול יתר השאלות ותמיהות שרואה בלילה ההוא", עכ"ל. והיינו שישנם שאלות שאינם חלק מה'מה נשתנה', אלא שאלות שנועדו לעוררם לשאול עוד ועוד בהמשך, בנושאים הקשורים באופן ישיר יותר לענין הלילה.

ועוד קשה, ובשאלה זו כבר עמד הרשב"ץ ועוד אחרונים, כיצד הבן שואל על מרור וטיבול שני ואכילת הפשר צלי, והרי עדיין לא אכלו כן, וצ"ע. ומו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר לי לפני מספר שנים, (וגם סמוך לערב פסח התשע"ג חזר הוא בפני על דבריו דאז), שזאת שאלה עתיקה, והילדים זוכרים משנה שעברה...

ואם כן, נמצא שזאת שאלה רישמית, ללא משמעות אמיתית. שהרי הקטנים אינם שואלים כך מתוך סקרנות ותהייה אמיתית, שהרי עדיין לא ראו שכך קורה, אלא שכך זוכרים משנים עברו או שכך לימדו אותם לשאול, ובהכרח שאכן שאלות ה'מה נשתנה' הם רק שאלות לצורך השאלה, ולא כשאלות אמיתיות.

צורת השאלה

נאמר בפסחים (קטז, א): "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודווי ולשבוחי. אמר ליה: פטרן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו". וראיתי מקשים שהרי מצוה לספר דרך שאלה ותשובה, וכאן לא עבדו של רב נחמן שאל, אלא רב נחמן הוא זה ששאל והעבד השיב, וא"כ מדוע נפטר מלומר "מה נשתנה", וצ"ע.

ולכאוי נראה מוכח מכאן שאין קפידא על שאלה דווקא, אלא שענין דרך שאלה ותשובה שבתחילת הסיפור נועד לגילוי התעניינות וסקרנות, וא"כ הגם שלא העבד עצמו שאל, מ"מ ע"י שאלת רב נחמן והתשובה שהשיב העבד, התעוררה סקרנותו לשמע שאלת רב נחמן ותשובתו שלו, שעבד צריך לשבח ולהודות, ולכן מובן שאם עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' לחירות ברכוש גדול, עלינו לשבח ולספר את נפלאותיו.

ונמצא גדר חדש, שכל ענין השו"ת היא סוג של גילוי התעניינות, ולפי"ז אם הבן מתעניין ביותר ותאב מעצמו לשמוע את סיפור יציאת מצרים, זה מועיל אף אם לא שאל את השאלות בפועל, והוא חידוש גדול שלא שמענו. וכעת ראיתי שכן העיר וכן תירץ מו"ר הגר"א ארלנגר שליט"א בס' ברכת אברהם (פסחים שם), וגם הוא סיים שחידוש זה לא משמע כן.

וראיני שהמאירי ז"ל כתב: "ודרך צחות אמרו אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה וכו' ". הרי שהמאירי נקיט שאי"ז להלכה, אלא דרך צחות אמרו כן, כדי להבין שכל ענין הסיפור הוא לצורך הודאה ושבח על שהקב"ה הוציאנו מעבדות לחירות.

מה ניתן לחדש לבנינו בסיפור יצי"מ?

אם בימים עברו היו הילדים הקטנים שואלים מתוך חוסר ידע והאבות היו יכולים לחדש ולהוסיף להם בסיפור יציאת מצרים, הרי שבימינו אנו יודעים כל ילדי הגן והחיידר את מיטב סיפור יציאת מצרים, הלכותיו ומדרשיו, עד שכמעט ולא ניתן לחדש לילדינו דבר. הם בקיאים במדרשים ולנו לא נותר אלא להקשיב להם ולשומעם מספרים ברהיטות הכל בכל מכל כל. ואם כן, כיצד נוכל לגרום להם לשאול ולתהות על שינוי הסדר, כאשר הם יודעים כבר מראש את כל התשובות? הלא גם התינוקות של ימינו- נחשבים למבוגרים לעניין זה, האם עקרנו לעצמו את מעלת שאלת התינוקות?

יתכן שיש פתרון גם לכך. חז"ל אמרו שמוטל על האבא לעשות דברים משונים בליל הסדר, כמו לחטוף את המצות, או לעקור את השולחן ולסלקו, הכל כדי שהילדים ישאלו וינסו להבין מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. מדברי חז"ל אנו רואים שהאבות הקדישו מאמץ לשנות מהמקובל, גם בדברים שאינם נוגעים לעיקר הסדר, כמו לטבול את הכרפס במי מלח, לקחת את השולחן ממקומו ולחטוף מצות אחד מהשני.

הרמב"ם כותב שאחד השינויים הוא חלוקת קליות ואגוזים, וכאן יש לשאול, הרי הרמב"ם עצמו בהלכות יום טוב כותב ששמחת כל חג מחייבת את ההורים לחלק קליות ואגוזים, ואם כן, מהו השינוי בכך שהנה האבא מחלק קליות ואגוזים, כמו בכל חג? אלא בהכרח (וכך אמר לי גם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א), עצם השינוי הוא שבכל חג אבא מחלק אגוזים בבוקר, וכעת הוא מחלקם כבר בלילה, הוא שינוי טוב, כי כל שינוי המעורר תהיות ושאלות- מתקבל בברכה. ולכן ראוי שנשנה דבר מה מהסדר של ליל הסדר אליו הורגלנו. אולי נחלק מתנה לילדים כבר בשובנו הביתה מתפילת ערבית, אולי נגיש צלחת שוקולדים לשולחן מיד לאחר הקידוש, וכדומה, וכך נגרום לילדינו לשאול מדוע אנו עושים זאת, ואנו נשיב להם כי "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' משם".

שאלתי את מו"ר הגר"ח קניבסקי האם אכן כן, שבזמנינו כדאי לשנות בדברים אחרים כדי שהתינוקות ישאלו, והשיב: 'אולי'.

מקור לחלוקת משחקים לילדים בליל הסדר

הנה בדברי הגמרא והרמב"ם נאמר שמחלקים לקטנים קליות ואגוזים, ואולם בזמנינו נפוץ לחלק להם מיני מתיקה אחרים הערבים להם יותר, וגם התפשט המנהג לחלק לילדים מתנות קטנות בכל מהלך הסדר, כדי שלא יירדמו וישאלו ויקשיבו לתשובותיו של האב, וכמובן נודע מנהג חטיפת האפיקומן והמתנות הבאות בעקבותיהם. ואצלנו הנהגנו לחלק כבר בליל הסדר עצמו את מתנות האפיקומן, כדי שיהיו עירניים ביותר ביודעם שיקבלו המתנה כבר כעת, והוא בדוק ומנוסה.

ולכאורה ישנו מקור הגון לכך מד' הראב"ן (פסחים פ"י), שביאר ד' הגמרא שמחלקים קליות ואגוזים, ש"קליות פרי כעין אגוזים, ואוכלים אותם, ומשחקים בהם התינוקות". הרי שישנו ענין לחלק להם גם מיני משחק ולא רק מיני מתיקה ומאכל.

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים

אמר לי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שאלו שאומרים את כל ההגדה, גם מבלי שיושבים לאחר מכן וממשיכים לספר ביצי"מ- קיימו את הדין של 'וכל המרבה לספר הרי זה משובח'. ואם כי ודאי שכל הוספה נוספת בסיפור, מצוה היא. אך הדין של 'וכל המרבה' מתקיים בקריאת כל ההגדה של פסח. וכוונת מרן שליט"א היא ש"מרבה" פירושו ריבוי יתר על המעט שחייבים בו, וכל ריבוי הנוסף על מעט הסיפור המינימלי שאנו חייבים בו ('ר"ג אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא י"ח, ואלו הן: פסח מצה ומרור'), נחשב ל'כל המרבה'.

ושאלתיו (במכתב) שראיתי בחידושי הריטב"א בריש ביאורו להגש"פ שכתב וז"ל: " וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים, ואם אינו יודע, אומר מה נשתנה וסדר ההגדה", עכ"ל. ומשמע שאמירת סדר ההגדה נועדה רק למי שאינו יודע לספר מעצמו, אך היודע לספר בעצמו, חייב לספר גם מעצמו עוד ועוד, בנוסף לקריאת ההגדה. וכתב לי רבנו הגר"ח שליט"א: "לא ראינו עושין, רק אם שואלין".

מצוות הסיפור

לשון בעל ההגדה היא ש"מִצְוָה עָלֵינוּ לְסַפֵּר בְּיַצִּיאת מִצְרַיִם. וְכָל הַמְרַבֵּה לְסַפֵּר בְּיַצִּיאת מִצְרַיִם הָרִי זֶה מְשֻׁבָּח", והיינו דהמצוה היא ב'סיפור'. והנה הרמב"ם (ח"מ ז, א) כתב: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו', שנאמר והגדת לבנך וכו', ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים", עכ"ל. ובה"ב כתב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, וכו', ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". ויש לדקדק שבה"א כתב לשון 'סיפור', וכשעסק בחיוב על הבנים, כתב שצריך 'להודיע'.

וי"ל בכמה אופנים בזה: ש'סיפור' היא השיחזור והחוויה מחדש של המאורע ואילו 'הגדה' הודעה ותשובה הינם לשונות של מסירת הצהרה והגדרת עמדה, שישנה מצוה לחוות מחדש ולספר בנסים שנעשו לאבותינו וישנה מצוה נוספת למסור את האמונה לבנים להודיעם את האמת שנתגלתה ונתבררה ביציאת מצרים. וכמו"כ 'סיפור' יכול אדם לספר ולחוות בעצמו, לעצמו, אך 'הודעה' כל עניינה היא להודיע לאחרים. או באופן נוסף: 'סיפור' הוא בפחות התמקדות מאשר ב'הודעה', ובסיפור ניתן לספר בעקיפין, משא"כ ב'הודעה', שהיא ממוקדת וחדה יותר.

ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א השיבני בזה כך: "לבנים צריך להודיע, בדרך שאלה ותשובה. הודעה היא לשון השייכת כתשובה, ולא כסיפור גרידא". ובמכתב כתב לי הוא בזה כך: 'להודיע קאי גם על מי שאינו יודע לשאול'.

ובספר רץ כצבי ח"ח (לידידי הרה"ג רבי צבי רייזמן שליט"א) הביא בשם שו"ת להורות נתן (ח"ט או"ח סי' ח) שדקדק ג"כ בד' הר"מ דפתח ב'סיפור' וסיים, גבי חיוב ה'הגדת לבנד', ב'להודיע', וכתב דלשון זה מורה שישנו חיוב להודיע לבניו דברים מחודשים, שלא ידעם עד כה, מענייני יציאת מצרים, והוכיח כן מכמה דוכתין ש'הודעה' היא הודעת דבר חדש שלא ידעוהו עד כה, עיי' בראשית (ג,יא) וברש"י שם, ויקרא (ה, א) ואסתר (ב,כ). ובסי' רץ כצבי ציין דכע"ז כ' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' קב אות ד).

ושו"ר שהרמב"ם (שם ה"ד) כתב: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבת, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובת, עכ"ל. הרי דפתח בסיפור, לגבי סיפור השתלשלות העניינים וסיפורם, וסיים ב'הודעה' לגבי 'עבדים היינו'. ונראה דלפי הגדרת הרמב"ם, אזי רב ורבא דנחלקו האם מתחיל ב'מתחילה עע"ז היו אבותינו או מ'עבדים היינו'-נחלקו גם בגדר הסיפור, האם הוא 'סיפור' או 'הודעה'. ובשו"ת שערי שלמה ח"ג הביא הגהמ"ח שליט"א מו"מ הנ"ל בשמי ותי' שם הענין באופ"א ונפלא, עיי"ש.

ועוד יש להבין, דהא ענין עע"ז הוא ענין חסרונם ברוחניות, ואילו 'עבדים היינו' הוא ענין של הצלת הגשמיות, וא"כ נחלקו בעצם מהות הגנות וההצלה.

ורבנו מנוח (חו"מ ז, ד) כתב שכיון שהיו עע"ז, לכן חיזק להם הקב"ה את אמונתם בחוש עיי' יצ"מ. עכ"ד. ולדבריו יבואר טפי דעת הריטב"א, שלב' הדעות צריך לומר את ב' העניינים, ורק נחלקו במה מתחיל ופותר. דלפי"ד יבואר טפי, דהפתיחה היותר נאותה היא 'מתחילה עע"ז', כי זהו מבהיר לשם מה בכלל ה' הוציאנו ממצרים, בכדי לעקור את עע"ז של אבותינו. והדעה השניה סוברת שלא לשם כך הוציאנו הקב"ה, או שלכן הוציאנו, רק שלא צריך לפתוח עם זה, כי לולי שהיינו עע"ז היה ה' מוציאנו ממצרים. כי לא רק בכדי למנוע השלילה דע"ז הוציאנו, אלא בעיקר בשביל להעלותינו על דרך החיוב, לעשותינו עם ה'.

והנה לפי הראשונים והאבודרהם וכו', שנחלקו האם בכלל להגיד את זה או זה, ולא רק במה לפתוח, נחלקו בגדר אחר, האם בכלל מודים על ניסי הרוחניות דבעע"ז, או רק על ניסי הגוף דעבדים היינו וכו'. ואולי בחלק ה'עבדים היינו' צריך להתמקד, כי זה הגדרה על מה אירע. ובחלק סיפור העע"ז, שהוא רק ענין כללי, של ביאור מדוע הוציאנו, צריך 'לספר'.

ואולם האבודרהם ביאר בכלל את מחלוקתם באופ"א, וז"ל: רבא סבר כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים. ואביי סבר כיון שבידינו להזכיר גנות ושבת של מצרים להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון יש לו להזכיר

גנות כי אבותינו היו עובדי עכו"ם ואין גנות כע"ז וגדול הוא מגנות של עבדות ואעפ"כ קרבנו המקום לעבודתו, עכ"ל. הרי דסבר דנחלקו מהו הגנות שעליה צריך להודות ולשבח, דנחלקו מאיזה 'אשפה' הרימם, האם מאשפת הע"ז או מאשפת העבדות.

אני ולא שליח

מצינו בפוסקים שליל הסדר שמור הוא מן המזיקין, מטעם זה שהקב"ה מנהיג עולמו לבדו בלילה זה. וי"ל אולי בדרך החידוד, היינו דגם כאשר המזיקין רוצים לבוא ולסייע לישראל, (כהא דבן תמליון במעילה י"ז ע"ב, שהלכו החכמים לקיסר והוצרכו לנס, יצא לקראתו בן תמליון, אמר רצונכם אבוא עמכם בכה ר' שמעון ואמר מה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים ואני לא פעם אחת. יבא הנס מכל מקום, עכ"ד הגמ' שם), מ"מ בלילה זה דליל הסדר רק הקב"ה עוזר לנו, ולא מלאך, לא שרף ולא שד.

והגדת לבנך

יל"ע אמאי רבבות אלפי בני ישראל לא טורחים שבניהם ישהו אצלם בליל הסדר, ורבים שוהים בבתיהם או בבתי הורי נשותיהם וכיוצ"ב. ואף שיש מהמדקדקים המקפידים על כן, וכך מודפס בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכן ראוי לנהוג, מ"מ פוק חזי מאי עמא דבר שאין מקפידים כ"כ בזה ולכאוי יש בזה ביטול עשה, שהרי האב מפסיד מ"ע של 'והגדת לבנך', כאשר בנו אינו מצוי אצלו וממילא אינו מספר לו סיפור יצי"מ.

ובפשטות י"ל דכיון שהמצוה אינה מוטלת על הבן כלל אלא רק על האב, לכן הבן אינו צריך להמציא עצמו ולבוא אל אביו, בכדי שיקיים על ידו מצוה זו. ואולם אכתי לכלל הבנה לא באנו, דסו"ס אמאי לא יצטרך לסייע לאביו לקיום המצוה. ואף שמסתבר שאם הבן לא בא לאביו, אזי אביו לא חייב כלל בהמצוה, אך בכל זאת מדוע שהבן לא יסייע לאביו לקיים מצוה ומדוע לא מוטל על האב לדאוג לקיום המצוה דיליה ע"י שכנועי וריצוי בנו בצורות שונות, כדי שיואיל לבוא אליו לליל הסדר. [והנה במשנה בקידושין דף כט נאמר שכל מצות הבן על האב, ובברייתא שם מנו כמה דברים: "האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות". וצ"ע מדוע לא מנו שם גם את מצות סיפור יציאת מצרים. שכידוע מצוה להודיע לבנים. ומכאן הוכיח הגרמ"ד סולוביצ'יק שליט"א דמצות והגדת לבנך אינו קיום מצוה הנעשה בבן, אלא דמוטל על האב לקיים מצוה זו ע"י הבן, אך המצוה היא אך ורק מצות האב, והבן הוא כחפצא של מצוה' שעל ידו מקיים האב סיפור יצי"מ לבנו, ולכן חלוקה מצות 'והגדת לבנך' ממצוות מילה ופדה"ב, דהתם הקיום נעשה בבן, רק שמעשה המצוה הוטל על האב, אך ב'והגדת לבנך' אין הקיום כלל בהבן, והוא רק כחפצא של מצוה, ולכן לא מנאה התנא בין הני מצוות הבן על האב. וכ' נפקותא לזה שכשהאב הוא בן חו"ל הצריך לנהוג יו"ט שני, דצריך לספר לבניו סיצי"מ. וראה עוד בס' רץ כצבי (לידידי הרה"ג רבי צבי רייזמן שליט"א, ח"ח סי' ט"ז) בזה].

והנה יש לחקור האם מצות 'והגדת לבנך' פירושו שהאב עצמו יספר לבניו סיפור יצי"מ, א"ד דבעצם דאגתו שהבן יידע וישמע את סיפור יצי"מ, בזה יצא י"ח. ובס' רץ כצבי (ח"ח סי' ט"ז) הביא בשם ס' הליכות שלמה (סדר ליל פסח, מגיד, אות לא) שכתב כך: "שעיקר החיוב על האב הוא שישמעו בניו בלילה הזה סיפור יציאת מצרים, וכיון ששומעים הסיפור סגי, ואף אין צריך

למנות את המספר כשלוחו על כך, אלא ממילא נפיק י"ח". ומסיבה זו סבר הגרשז"א שכשהבן מיסב אצל אביו, מהני זה שהסב מספר סיפור יצי"מ לנכדיו.

ושאלתי את מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שאבי מורי שליט"א ערך את הסדר והוא זה שסיפר לילדי שלי, נכדיו, את סיפור יציאת מצרים, ואם כן כיצד אני קיימתי את מצוות "והגדת לבנך"? ומרן שליט"א השיב: "כשאתה קורא את ההגדה ביחד עם כולם, ואומר להם לקרוא גם את ההגדה, אתה יוצא ידי חובה. הם הרי קוראים לבד את השאלות של "מה נשתנה" ואת התשובות של ההגדה"... והוספתי לשאול: "ולא צריך שאני אדגיש להם בעצמי את סיפור יציאת מצרים?" - ומרן שליט"א השיב: "לא צריך!". ונמצא דהם סברו שגדר המצוה היא שהאב ידאג שבנו יידע הסיפור וא"צ שיספר לבניו בפועל. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' ק"ב.

והנראה דיותר י"ל בזה, דמצות 'והגדת לבנך' אין עניינה בעצם הסיפור בפועל, אלא מטרתה היא המשך שלשלת הדורות האמונים על סיצי"מ והאמונה בה', וממילא אם האב דואג לזה, ממילא מקיים המצוה. והיה אפ"ל לפי"ז דמהני זה שהאב ידאג לזה עוד קודם לפסח, שבנו יספר או ישמע הסיפור בליל הסדר. ואמנם לא משמע כן בד' הרמב"ם, דכתב דזה מצוה להודיע לבנים וכו', ולא משמע שזה ענין של דאגה בעלמא לקיום המצוה, וצ"ע.

ומו"ח מוהרא"ז שוגרמן ודודי מוהרא"ש מאיר שיחיו פירשו דצ"ל דאכן אין מצוות 'והגדת לבנך' מצוה נפרדת בפני"ע, אלא חלק ממצות הסיפור. ובצורת הסיפור נאמר דאם יש לו בנים, אזי צורת הסיפור צריכה להיות שייספר לבניו, אך אם אין לו בנים - מספר לאחרים, או אף לעצמו בדרך שו"ת. וממילא אין מצות 'והגדת לבנך' מצוה בפני"ע, ועל כן אין חובה לדאוג שבניו ייסבו עימו בדוקא בליל הסדר. ודודי הגרא"ש הוסיף דזה מדויק קצת בד' הרמב"ם, דבה"א כ' שישנה מ"ע מדאורייתא לספר ביצי"מ, ובה"ב כתב: מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר 'והגדת לבנך', לפי דעתו של בן אביו מלמדו, עכ"ל. ולא כתב דגם חיוב זה הוא מ"ע מדאורייתא, כפי שחילק בכל פרק זה, כל מצוה לפי מעלתה, האם היא מהתורה או מדברי סופרים. ומזה מוכח דמצות 'והגדת לבנך' אינה מצוה בפני עצמה, אלא סניף וסעיף מהמצוה הכוללת של סיפור יצי"מ. וכן מדברי הרמב"ם בסהמ"צ משמע דעיקר הוא הסיפור יצי"מ, וכסניף לזה היא המצוה דהגדת הבנים. וידידי מוהרי"ח אלבוים שיחי' כתב לי בזה כך: המעיין בסוף פרשת בא, יבחין שעיקר המצוה נובעת ממה שנאמר "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה", וסיום הצינוי הוא והגדת לבנך בעבור זה וכו', נמצא שעיקר החיוב הוא לזכור את היום הזה, היינו שיאמר בפה ויזכיר שהיום יצאנו ממצרים, ואם הבנים שם חובה עליו להסביר להם. נמצא שאכן והגדת לבנך היא דרגה נוספת בקיום מצות זכור את היום הזה. היינו שאם הבנים אצלו הוא צריך להסביר להם. לא שעיקר המצוה היא והגדת לבנך, אלא שעיקר המצוה היא זכור את היום הזה וחלק מחובת וצורת זכרון היום שגם הבנים יבינו ויידעו טעם הפסח המצה והמרור שעבורם יצאנו ממצרים.

ואכן ראיתי בחינוך (מצוה הכא), שכתב: "מצות סיפור יציאת מצרים. לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר 'והגדת לבנך' וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה", עכ"ל. הרי לנו שלהחינוך מצות הסיפור בבן היא לאו דוקא, והעיקר שיספר לכל אדם מישראל.

וכן מדוייק בד' המנ"ח שם (אות א), שדן במה שונה מצוות סיפור דליל פסח משאר ימות השנה, בהם אנו מצווים על זכירת יצי"מ, וכתב כך: 'ואפשר לומר דתמיד המצוה להזכיר בפני עצמו ולא להגיד לבנו, וכאן המצוה לספר לבנו. אבל אם אין אחר עימו המצוה להזכיר בעצמו שווה לשאר הלילות. אך כיון דעיקר המצוה המחודשת לספר לאחר', עכ"ל. הרי שהדגיש שהמצוה לספר לאחר, ולא טרח לכתוב שעיקר המצוה לספר לבנו דווקא. ואמנם מדברי הרמב"ם לא משמע כן, שחילק את מצות הסיפור ומצות ההגדה לבנים לחוד.

ואולי יש לחדש כאן חידוש חדש ומחודש, הצריך בדיקה, והוא שסיפור יצי"מ אינו מדין המשכיות האמונה בה' המוציאנו ממצרים, ולא נקט סתם כך בנו, משום שבנו מצוי בביתו בדרך כלל, אלא הוא חלק מהדין של 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים', אשר 'אלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה'. ודבר זה לכאורה מדוייק הוא הכא מדברי בעל ההגדה, שאמר: "בְּכָל דּוֹר וְדוֹר חַיֵּב אָדָם לִרְאוֹת אֶת עַצְמוֹ כְּאִלוֹ הוּא יֵצֵא מִמִּצְרַיִם. וְהִגִּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה יְהוָה לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם". והיינו דדין חייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים תלוי הוא בחובת ה'והגדת לבנך', ונילף מהאי קרא ממש.

וא"כ חלק מתחושה זו, של 'הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה', מועברת דרך הסיפור לבנינו ונכדינו. ואף דבקרא כתיב: "וְהִגִּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם". י"ל שכאשר אדם מחדיר את התחושה בבניו ובני בניו שגם הם היו עלולים להיות משועבדים לפרעה, אילולי יציאת מצרים, אזי הם חשים כך, וממילא גם הוא עצמו חש כך יותר ויותר. כי כשהמעגל סביבך חש שהיו עבדי פרעה, הרי זה מסייע גם לאב לחוש כך, שהוא וזרעו היו משועבדים לפרעה.

ואם כנים אנחנו, אזי מובן שרק כאשר הבנים מצויים עמנו בליל הסדר, עלינו לחוש עימם יחדיו את הענין ולקיים התנאי היוצא מזה, של החובה לספר להם סיצי"מ. ולפי"ז אין כלל שאלה האם הסב יוצא י"ח 'והגדת לבנך', כי צריך לחוש ש'הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה', וממילא עלינו להעביר את הסיפור הלזה גם לנכדינו.

ברכת יעקב לפרעה

הנה נאמר בפרשת ויגש: ויברך יעקב את פרעה (מז, ח). ובמדרש הגדול נאמר על כך: "מה ברכה בירכו? שיתווספו משנותי על שנותיך", עכ"ל. וצ"ע לשם מה נתן יעקב והפריש חלק משנות חייו לפרעה, וצ"ע.

ואפשר שידע יעקב ברוח קדשו שכשימות פרעה תתחיל גזירת השיעבוד כדאיתא בריש חומש שמות שכשקם מלך חדש על מצרים החלו הגזירות, ולכן רצה להאריך את חיי פרעה...

טעם יו"ט דשביעי של פסח

הנה מקובל הוא שאנו חוגגים את שביעי של פסח כיו"ט, מפני שביום זה נקרע הים וניצלו ישראל באופן מוחלט מהמצרים. וכן משמעות ד' הירושלמי בפ"י דפסחים. ואמנם דבר נפלא מצאתי בד' רש"י, וכדלהלן:

במגילה (לא,א) מובאים סדרי פרשיות המועדים וטעמיהם, ונאמר שם שבשביעי של פסח קוראים פרשת בשלח, ובפשטות קוראים בשלח, כי בו מובא נס קריעת ים סוף וכל השתלשלות הענינים. אך רש"י נטה מזה ופירש: "ויהי בשלח פרעה - לפי שביום שביעי של פסח אמרו שירה על הים". וכ"כ הר"ן על הרי"ף שם. הרי לנו שענינו של יום ז' של פסח הוא זכר לכך שישראל אמרו שירה על הים.

וכן מצאתי בספורנו (ראה טז, ח), עה"פ 'שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לְה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה', שפירש: "וביום השביעי עצרת. נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתעלה ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות, לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל כמו שהוא הענין בחג הסכות שאין השביעי שלו מקרא קדש", עכ"ל.

ונמצא ששמחת יו"ט זה אינו על הצלת ישראל או על מפלת הרשעים, (כי על מפלת הרשעים כלל לא עושים חג, כמש"כ המשך חכמה בפרשת בא עה"פ כי כל אוכל מחמצת), אלא על כך שזכו ישראל להתעלות ולהתרום לדרגה של לשורר שירה להקב"ה, ממ"ט שערי טומאה אל יראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי. וזהו זה תכלית שמחת היום, להודות על הקירבת אלוקים, שבגינה עלתה מחשבה לפניהם לשורר שירה. והדברים משמחים.

ולפי"ז יש לחדש אולי חידוש נוסף ולומר שכשאנו קוראים את שירת הים בפרשת בשלח, אנו עושים זאת גם מדין זכר לישירת הים' וכדין שירה, ולא כקריאת ענין היום בעלמא. ולזה יבואר טעם הקהילות שקוראים את שירת הים טעמים מיוחדים של השירה ולא בטעמי המקרא הרגילים, מפני שבקריאה זו גם ישנו ענין של 'זכר לשירה'. ובזה יומתק הענין שקהילות חסידיות, וכן מנהג הגרי"מ חרל"פ זצ"ל אשר נכנס והשתרש גם בקרב קהילות ישיבתיות לא מעטות, לומר שירה גם בליל ז' של פסח ולא אומרים את פסוקי קריעת הים, אע"פ ששירה הרי אמרו רק ביום ואילו בלילה, לפנות בוקר, נקרע הים. ולדברינו הרי עצם מהות יו"ט ז' של פסח היא אמירת השירה.

והנה במגילה (יד, א) נאמר: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. ופירש"י: "מעבדות לחירות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים". והקשה הטורי אבן: "וק"ל טובא חדא דשירה זו לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו". וע"כ נטה מפירוש רש"י ופי' דהכוונה להלל דליל פסח. ואם כנים דברינו דכל קריאת השירה בז' של פסח בכל שנה, היא כאמירת השירה על הים, אזי תתישב קושיית הטו"א, שאכן שירה זו ניתקנה לדורות, בקריאת התורה של יום זה.

"זה א-לי ואנוהו" - הכניסה למחזות אלוקיים

חז"ל אומרים כי ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בחזיונות המופלאים של "מעשה המרכבה", כאשר כל אחד ואחד שיצא ממצרים ועבר את ים סוף, היה יכול להצביע באצבע באופן חושי ולומר כביכול "זה א-לי ואנוהו".

והנה דרשו חז"ל (ב"ק ט, ב) שמכאן, מ"זה א-לי ואנוהו", למדו להידור מצוה מן התורה. מכאן לומדים אנו שצריך להדר במצוות, לעשות ספר תורה נאה, טלית נאה, מזוזה נאה, וכבר עמדו המפרשים על ההקשר שבין המראות האלוקיים שבקריעת ים סוף, לקבלת "הידור מצוה" על עצמם. כאשר השאלה עולה מאליה, האם מעשים כה מופלאים וגילויים כה נוראים של גילוי שכינה בעצמותה, אינם מחייבים "קבלות" עצומות הרבה יותר, מאשר "הידור מצוה"? האם מה שיצא מה"זה א-לי ואנוהו" הוא רק לעשות את המצוות באופן יותר נאה ומהודר.

וחשבתי בדבר, שכאשר בני ישראל יצאו ממצרים, סברו הם שכעת עברו הם ממלכות אחת למלכות שניה. מעבדים לשלטון מצרים ופרעה, להיות עבדים תחת שלטון הקב"ה. הם חשבו כי כשם שלכל מלך ושלטון יש את חוקיו ומשפטיו, אשר צריך לשמור את חוקי שלטונו וארצו, וכאשר אדם עובר למדינה אחרת, צריך הוא לקיים את חוקי השלטון החדש על כל הבדלי החוקים המחוייבים בכל מקום משום "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", כאשר מקיימים את חוקי כל מדינה ומקום בגלל ההכרח. כך הוא גם כאן בהיותם עבדים לקב"ה.

עם ישראל חשב בתחילה שכך הוא גם במלכות הקב"ה, ויציאתם מעבדות לפרעה לרשות הקב"ה, כמוה כמעבר ממדינה למדינה וממלכות למלכות. אך אז ראו בני ישראל חזיונות נוראי-הוד, מראות קדושים ודרגות רוחניות נעלות. אפילו שפחה פחותה התרוממה וראתה מחזות מרוממים ונאדרים, ששכל אנוש לא יכול לתפסם. מראות אלוקים שמימיים, אשר לא היו בכל ההיסטוריה העולמית. אז הבינו בני ישראל, בחוש, בלב ובמח, כי שלטון הקב"ה אינו ככל השלטונות הארציים. שלטון אחר הוא, מרומם ונעלה עד אין קץ, שלטון וחוקי הקב"ה יתברך ויתעלה! עולם חדש, עולם אחר, רוחני ומופלא בו מקיימים את חוקי וציוויי הקב"ה מתוך שמחה והתעלות פנימית. כאשר קיום חוקי ה' עצמם מרוממים את האדם בעשייתם והופכים אותו לאדם השלם.

מטבע הדברים, קיום חוקי כל מדינה וענייניה, אינו מחייב להדר בחוקים וליפותם. מעולם לא ראינו אדם המשלם מיסיו למדינה בשטרות מהודרים. מעולם לא נמצא שומר חוק אנגלי שיעטר את תשלום מס-ההכנסה שלו בכתר מוזהב. לא שייך להדר בשמירה על חוקים, שכל תכליתם הם לדאוג לסדר ומניעת "איש את רעהו חיים בלעו". רק בחוקים רוחניים, מצוות ומעשים שהקב"ה רוצה שנקיים, שייך להדר ולפאר, לשכלל ולעטר.

מכיון שראתה שפחה על הים מראות כה נשגבים, הבינו בני ישראל שחוקי הקב"ה ומצוותיו נעלים המה, מופלאים ונפלאים, מרוממים ונאדרים. לכן, בחרו בני ישראל לאחר שראו את ה"זה אלי" לקיים את המצוות ב"ואנוהו" ליפות את חוקי המצוות והתורות בעצמם, להדר בהם וליפותם גם מבחינה חיצונית. לעטרם במיני עיטורים ולדייק ולדקדק בעשייתם. להוכיח ולהראות שהתורה ואלוקיה גבוהים ומרוממים עד אין קץ ושההידור בחוקי התורה הוא ההוכחה שהחוקים עצמם הם "חפצא" להתרוממות ועליה. וה' יעזרנו שנזכה להשלים את עצמינו על ידי קיום התורה והמצוות.

הלל בשביעי של פסח ובגדרי שירה על הנס

בב"י סי' תר"צ כתב: כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין גומרין אותו. כך מפורש בערכין פרק ב' (י.) והתם יהבינן טעמא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא. ושבלי הלקט (סי' קעד סט:) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתוב (משלי כד, יז) בנפול אויבך אל תשמח. (ועי' ט"ז). והמשנ"ב כתב שם כך בשם המדרש: קורין ההלל בדילוג וכו' - מפני שביום שבעה של פסח נטבעו המצרים אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני, עכ"ל. וכן מצינו במגילה י' ב': ואמר רבי יוחנן מאי דכתיב 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה', בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה. וראיתי שהעירו (בקובץ 'קול התורה' חוברת ע"א, מאמר הרמ"א בלייד) אמאי הוצרך המדרש (שהביא הב"י) לכפול הטעם שיבנפול אויבך אל תשמח, מלבד הטעם של 'מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'.

והנה בברכות (ט, ב) איתא: אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאה ושלוש פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאה ושלוש פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'. וכי המהרש"א: במפלתן של רשעים כו'. מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. גם בפ"ב דערכין (י: ע"ש) אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק, עכ"ל.

עוד הקשה בס' פניני הפסח דאם מצד 'מעשי ידי טובעין בים' לא אומרים שירה, א"כ האידך אומרים שירת ההלל על נס חנוכה ופורים, והרי גם שם מתו רבים ממעשי ידי הקב"ה. וכן יש לשאול שהרי גם ביו"ט ראשון של פסח אומרים הלל, אף שבכורות המצרים מתו ועי"כ יצאו ממצרים.

והנראה בזה דהנה האריכו האחרונים למעניתם בגדר ההלל, האם עניינו שירה על הנס או הלל מצד היו"ט, או דאית ביה דין 'קריאה', וראה בעמק ברכה להגר"א פומרנצ'יק זצ"ל דאיכא הלל בשעת הנס והלל לזכר הנס, [ועי"ש ביאור ד' הגר"ח"ס בענין 'ואני בחסדך בטחתי יגל ליבי בישועתך', וכן נמצא בפ"י הגר"א לברכות כ"ח, וכן המלבי"ם (שמואל א, א, יט) כתב: 'וישתחווי-- מצד שבטחו בדבר ה' ובאו להשתחוות על שנשמע תפילתם', עכ"ל. והתם הרי עדיין לא נפקדה חנה, ובכל זאת כ' המלבי"ם שהודו, כיון שכבר בטחו בה' ובברכת עלי הכהן] והדברים נודעים, איש איש בסגנונו.

וחלקי אמרה נפשי להוסיף עוד אפשרויות בזה, דנראה דאיכא ג' סיבות לשורר להקב"ה ולברכו: (א) על הצלת ישראל. (ב) על מפלת השונאים והאויבים. (ג) על עצם הנס שעשה הית"ש. והיינו שאין

השירה על הנס שנעשה לנו או על מפלת הרשעים, אלא שאנו משבחים ומברכים את גבורות ה', שבאו לידי ביטוי בניסיו.

ונראה דג' עניני הודאה ושירה אלו כתובים בסדר תפילת ערבית: 'הפודנו מיד מלכים. מלפנו הגואלנו מפף כל העריצים'- שהיא הודאה על הצלת ישראל. 'האל הנפרע לנו מצרינו. והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו'- הודאה על מפלת השונאים. 'העושה גדולות עד אין חקר. נסים ונפלאות עד אין מספר'- שירה על גדלות ה' וגבורות ניסיו.

וכן מצינו שם חלוקה זאת בשירת קריעת ים סוף דשביעי של פסח: 'העושה לנו נסים ונקמה בפרעה- הודאה על מפלת השונאים. אותות ומופתים באדמת בני חם- שבח להקב"ה על עצם ניסיו. המעביר בניו בין גזרי ים סוף- הודאה על הצלת ישראל. 'את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע'- הודאה על מפלת השונאים. 'וראו בניו גבורתו. שפחו והודו לשמו'- שבח והודאה על עצם ראיית גבורות ה', שבאו לידי ביטוי בניסי קריעת ים סוף, ולכן- 'ומלכותו ברצון קבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה'.

ולפי"ז הדברים יתבארו יפה, דמצד השירה על מפלת השונאים אמרו חז"ל דאין לומר שירה ע"ז, דהא 'בנפול אויבך אל תשמח'. דאין לנו לשמוח על מפלת האויבים. ואמנם אכתי י"ל שירה על עצם ניסי ה' וגבורותיו, שקרע ה' את הים והעבירם בחרבה ושראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל, וע"ז אמר הקב"ה למלאכיו: 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'. דעל מה שאתם רוצים לומר לי שירה מצד גבורותי- אין זה יאה לשורר לי על כך שמעשי ידי טובעין בים. [ואולי זהו ג"כ ביאור דברי הש"ס בערכין י' ע"ב: ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא משום דר' אבהו דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים, אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפניך, עכ"ד הש"ס. והיינו דהמלאכים רצו שישראל יאמרו שירה מצד שירה על גבורות ה', הבא לידי ביטוי במשפט ימי הדין דר"ה ויוה"כ, וע"ז השיב להם הקב"ה שאין משבחים על גבורות ומעלות הכרוכות במתים].

ולפי"ז יתכן גם לתרץ קושית המהרש"א, דלפמשנ"ת ב' הענינים חלוקים המה. שישנו חיוב הודאה ושירה על מפלת השונאים, ועל זה אמר דוד שירה. ואולם הלל דקריעת ים סוף לא באה אלא על עצם גדלות וגבורת הקב"ה, שבאה לידי ביטוי בנס קריעת ים סוף, וע"ז אמר ה' דמעשי ידי טובעים בים ואין אומרים שירה. דאין משבחים גבורות ה' שבהם מעשי ידי ה' מתו.

ולפי"ז יובן ג"כ אמאי אומרים הלל בחנוכה ופורים וביו"ט ראשון של פסח, אע"פ שמעשי ידי ה' מתו ע"י הנס, דהתם ההלל לא נאמר על עצם גבורת ה' שבניסיו, אלא על הצלת ישראל. וממילא ל"ש לומר ד'בנפול אויבך אל תשמח', כי לא ששים על מפלת האויבים, וגם ל"ש לומר דמעשי ידי טובעין וכו', כיון שאין שרים בזה על גבורת ה' אלא על הצלת ישראל.

ולזה י"ל שהבבלי בערכין שכתב שלא אומרים הלל בז' ימי הפסח משום שאין חלוקין בקרבנותיו ולא משום דמעשי ידי טובעים ובנפול אויבך וכו', ס"ל דאומרים הלל על הצלת ישראל, ולא על מפלת השונאים או על גבורות ה' שבנס, ולכן לא איכפ"ל שהמצרים טבעו, כיון שלא ע"ז משוררים, אלא על הצלת ישראל, וע"ז הוצרך לטעם הא דאין חלוקין בקרבנות, וא"כ על הצלת

ישראל אמרו כבר הלל ביו"ט ראשון, ומכיון שכל ז' ימי הפסח כיו"ט אריכתא הוא, ע"כ א"צ לכפול בשירת ההלל גם ביתר ימיו.

והנה בילקוט (פ' אמור רמז תרנד) כתב: "אתה מוצא שלש שמחות כתיב בחג ושמחת בחגך, והיית אך שמח, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת למה וכו', ד"א בשביל שמתו בו המצריים. וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה משום בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך", עכ"ל הילקוט. ויש להעיר דאם משום 'בנפול אויבך' לא אומרים הלל, א"כ מדוע ביו"ט ראשון ובלילו אומרים אותו. ובפשטות י"ל דשאני הלל דיו"ט ראשון עיקרו משום היו"ט, דיו"ט בעי הלל. אולם י"ל באופן אחר, שההלל דיו"ט ראשון אומרים משום 'הצלת ישראל', ולא משום מפלת השונאים, וע"ז א"ל הא ד'בנפול אויבך אל תשמח'. אך בשביעי של פסח, בו הייתה בעיקר מפלת המצרים, שנכחדו בקריעת הים, ולכן ל"ש ביה הלל, כי 'בנפול אויבך אל תשמח'. ועיין משך חכמה (פ' בא עה"פ כי כל אוכל חמץ, בד"ה הנה בפסח) שביאר שרצון ה' הוא שישראל לא ידגישו את השמחה וההלל ביום מפלת שונאיהם, ואומרים הלל רק ביום שבו ניצלו ישראל, וכתב שלכן אמר הקב"ה כבר בארץ מצרים שיעשו חג בשביעי, כדי 'להורות שאין החג מסיבת מפלת מצרים בים, שצוה להן טרם שנטבעו בים', עכ"ל ועיש"ע.

והא דבשאר ימי חוה"מ לא אומרים הלל מצד הצלת ישראל, י"ל כמש"כ הט"ז (סי' תצ ס"ק ג): "אומרין ההלל בדילוג. - מפני שבז' של פסח נטבעו המצריים אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה וכיון שבז' אין גומרין אותו ע"כ גם בחה"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון", עכ"ל.

ובעיקר השאלה דמאי שנא הא דשירה על מפלת המצרים לשאר שירות דמצינו גבי מפלת הרשעים, עיי' זוה"ק פרשת חיי שרה, שכתב: והא אוקימנא 'באבוד רשעים רנה', והכתיב 'החפוץ אחפוץ מות רשעי' והא לית נייחא קמי קודשא בריך הוא כד אתעביד דינא ברשיעייא, אלא כאן קודם דאשתלים קיסטא כאן לבתר דאשתלים קיסטא (אית ליה נייחא).

&&&&&

צמיחת האילנות בקריעת ים סוף

מקובל בעולם שצמחו אילנות ופירות בקריעת ים סוף, וראיתי שבספרי המחשבה ביארו בזה ביאורים שונים, בענייני קריעת ים סוף.

והנה לשון המדרש (שמו"ר בשלח פכ"א) הוא כך: "דרש ר' נהוראי היתה בת ישראל עוברת בים ובנה בידה ובוכה ופושטת ידה ונוטלת תפוח או רמון מתוך הים ונותנת לו שנאמר (תהלים קו) ויוליכם בתהומות כמדבר, מה במדבר לא חסרו כלום אף בתהומות לא חסרו כלום, הוא שמה אמר להם זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר שלא היו חסרים אלא להזכיר דבר והוא נברא לפניו, רבי שמעון אומר אפילו דבור לא היו חסרין אלא מי שהיה מהרהר בלבו דבר והוא נעשה שנאמר (שם תהלים עח) "וינסו אל בלבבם לשאל אוכל לנפשם", עכ"ל המדרש. ועי' עץ יוסף שם.

נשים לב שלא נאמר במדרש שצמחו אילנות סתם כך במי הים, אלא שכאשר הילדים בכו ואמם רצתה להרגיעם, יכולה היתה לקטוף פרי ולמלאות בכך את צרכם. ונמצא שנס גדילת הפירות בקריעת ים סוף, לא היה ממעלת הליכתם ביבשה בתוך הים וכחלק מניסי קריעת סוף, אלא הוא חלק מהנס הכללי שהקב"ה דאג לכל מחסורם של ישראל, מרגע צאתם ממצרים ועד כניסתם לארץ ישראל, ולא שצמחו סתם כך אילנות ופירות, אלא רק אם היה צורך בכך, לאם להשקיט את בנה, הגיעו לה פירות. ועל כך מביא המדרש שכשם שבמדבר סיפק הית"ש את כל צרכיהם, אף בים היה כן.

וממילא מובן מדוע ניסים כה מופלאים, של צמיחת אילנות בים, לא הוזכרו בשירת אז ישיר, שם פורטו ניסי הים. כיון שלא היה זה נס מיוחד דקרי"ס, אלא מנס סיפוק צרכי ישראל הכללי, שהחל ביציאתם ממצרים ונמשך עד כניסתם לארץ.

שו"ר ד' התרגום יונתן, שכתב כך: "ארום עלו סוסוות פרעה ברתוכוי ובפרשוי בימא וחרז יי עליהון ית מוי דימא ובני ישראל הליכו בבישתא בגו ימא ותמן סלקון עינוון בסימן ואילני מיכלא וירקי ומגדי בארעית ימא". הרי שישנו מקור אחר מד' חז"ל שצמחו אילנות בים סוף.

&&&&&&

סיפור יציאת מצרים ב"פסח שני"

(ובדין תחנון וסליחות בה"ב בפסח שני)

א [מתני' פסחים צ"ה,א. מה בין פסח הראשון לפסח השני. הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא והשני חמץ ומצה עמו בבית, הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעונין הלל בעשייתן ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת. ובגמ' שם ביארו שלא אומרים בפסח שני הלל באכילתו, מפני שכתוב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", לילה המקודש לחג (כגון פסח ראשון) טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג (כגון ליל אכילת פסח שני שאינו יו"ט) אין טעון הלל.

וכ' השפת אמת וז"ל: הראשון טעון הלל באכילתו והשני וכו', נראה דבכלל זה גם סיפור יציאת מצרים דנראה דליתא בשני. ל"מ היכא דסיפר בראשון בשעת אכילת מצה. אלא אפי' אם לא סיפר בראשון, נראה דפטור לדעת הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה דחיוב סיפור יצ"מ בליל פסח נפיק מדכתיב "זכור את היום הזה", דמשמע ביום היציאה. אכן לפימש"כ המהר"ל בגבורות ה' פ"ב, י"ל דבפסח שני נמי חייב, עכ"ל. והיינו דלהרמב"ם נילף מ"זכור את היום הזה" ואילו המהר"ל לומד זאת מקרא ד"והיה כי ישאלך בנדך", עיי"ש.

ובמאסף הפרדס (אייר תשכ"ט) וכן בספרו שלמי שמחה (ח"ב סימן מג) הקשה הגר"ש עלברג דהא מבואר בסוגיין דמצוות שבגופו נוהגות גם בפסח שני וע"כ מצה ומרור הנחשבות לנוהגות באחרים, אף שאינן בגופן של פסח, נוהגות גם בפסח שני, וה"נ סיפור יצ"מ בא לו חובה לפסח, דהרי אמרינן "בעבור זה", לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור, ובפסחים דף צ' אמרינן דמצה ומרור הכשרו דפסח הוא ושרי לקנות מדמי פסח מצה ומרור דמכשירין דפסח נינהו, וה"נ י"ל דסיפור יצ"מ דהוא חלק ממצות אכילת מצה.

ויסוד הדברים שסיפור יצ"מ קשור בקשר הדוק עם מצות מצה יסודו בדי' האחרונים, שפירשו בדעת הרמב"ם חו"מ ז',א' דמצות הסיפור נילף מקרא ד"זכור את היום הזה" וכ' דכן נאמר "זכור את יום השבת לקדשו", והיינו דכשם שתיקנו לזכור שבת על היין או הפת, תיקנו לזכור יצ"מ על היין או המצה. ראה באור שמח שם. וכ"כ במנחת סולת על החינוך, דאם אין לו מצה ויין א"צ לומר את ההגדה, וכבר קדמו הרשב"ץ בפ"י ההגדה. והנה המנ"ח הקשה אמאי נשים חייבות בעשה דסיפור יצ"מ, ות"י המהר"ם שיק והקה"י ח"י סי' נ"ח ובעוד ספרים דמכיון וחייבות במצה, להכי חייבות גם בסיפור יצ"מ, דה"עונים עליה דברים הרבה" דההגדה יוצק תוכן ומחשיב את המצה ל"לחם עוני". וא"כ צ"ע אמאי לא יספרו בפסח שני ספור יצ"מ, כיון שהסיפור תלוי במצה ומרור.

ונרלענ"ד דלק"מ, דנראה דבפסח שני נאמרו ב' דינים: א-) לעשות הקרבן פסח ככל חוקותיו, הקשורים להלכות ההקרבה, וכד' הש"ס שם. ב-) לאכלו על מצות ומרורים, כדאיתא בקרא בפרשת בהעלותך. ולפ"ז הא דאמרו בגמ' דבעינן לדמות כל חוקי קרבן פסח הראשון לדיני קרבן פסח השני, הוא דוקא בהלכות הקשורות להקרבה, אך לא לדין הנוסף של "על מצות ומרורים יאכלוהו", דסיפור יצ"מ מישך שייכא ל"מצות ומרורים", אך לא להקרבת הפסח גופא. ואף שה"מצות ומרורים" קשור להקרב"פ, מ"מ לא נאמרה הלכה שגם הנגרר ל"מצות ומרורים" יגרר ג"כ להקרב"פ.

ב] ואולם עצם די השפ"א דבכלל די הש"ס דאין אומרים הלל בפסח שני, נכלל דאין מספרים סיפור יצ"מ, צ"ת דמאי שייטא הלל לסיפור יצ"מ. ואמנם מצינו במאירי מגילה כ,א דאין הלל של פסח חובה, אלא אגב גררא של הגדה הוא נאמר והוא בכלל מצות הסיפור, וכן הוא בסהמ"צ להר"מ מצוה קנ"ז שמצות הסיפור כוללת גם "להודות לו על כל טוב שגמלנו", וכ"ה בחינוך מצוה כ"א. אולם להיפך, דההלל הוא גדר הסיפור, לא מצאו, [ואולם בסדר הערוך הביא בשם מרן האב"י עזרי זי"ע דבעצם סיפור יצ"מ שבהגדה מקיימים קריאת ההלל, דע"י הסיפור מתעלה ומתברך שם ה', וכעין "קרייתא זו הלילא" דמגילה י"ד א'], וא"כ קשה מהי ההשוואה ביניהם.

ג] ונראה דדי השפ"א מדוקדקים יפה יפה, וז"פ: דהנה אמרו בגמ' שם דאומרים הלל דוקא בליל התקדש החג, היינו בפסח ראשון ולא בפסח שני דאינו יו"ט. והיינו דהיה אפשר לפרש חובת ההלל בב' אנפי. א-) מדין חובת הפסח וגרורותיו, מצה ומרור וזמ"ש"א "בעבור זה - בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך". ב-) מדין עצם קדושת היום דקדושת ליל הסדר ומאורע יצ"מ שאירע בו ביום מחייבת סיפור יצ"מ, ואמנם יש תנאי בזה דבע"י לספר דוקא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וממילא ה"פ דגמ', דלא הפסח מצה ומרור מחייבים את אמירת ההלל, אלא "ליל התקדש החג", היינו עצם היום, מאורעו וקדושתו, ולהכי בפסח שני דהגם דפסח ומצה ומרור מונחים לפנינו, מ"מ זוהי אינה סיבת החיוב אלא תנאי בהסיפור. ומאחר דיום פסח שני ל"ח כליל התקדש החג, ל"מ לומר בו הלל. וס"ל להשפ"א דלדעת הרמב"ם דחיוב סיפור יצ"מ הוא משום "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", דווקא יום המאורע, אשר מחמת המאורע שבו מיקרי קודש, ה"ה מחויב לספר ביצ"מ, וממילא בפסח שני שאינו "ליל התקדש החג" כיון שאינו הלילה בו יצאו ממצרים, ליתא לחיוב סיפור. ואולם להמהר"ל בגבורותיו דלא ילפינן חיוב סיפור יצ"מ מ"זכור את היום הזה" אלא מקרא ד"והיה כי ישאלך בנך", נמצא דחיוב סיפור יצ"מ אינו נגזר מעצם יום המאורע וקדושתו, והא דמספרים דוקא בליל הסדר הוא משום ד"בעבור זה" - בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ממילא בפסח שני ג"כ ישנה סיבה נאותה לספר ביצ"מ, כיון שלא "ליל התקדש החג" מחייב הסיפור, אלא, "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", ובפסח שני הרי מצה ומרור מונחים לפני חוגגיו וע"כ שפיר כ' השפ"א דלדעת המהר"ל יצטרכו לספר ביצ"מ.

ד] ונודע הפולמוס בדין אמירת תחנון בפסח שני וסליחות בה"ב החל ביום זה (כשער"פ חל בשבת, כמו השנה), שבפנקס הנמצא בחורבת ר"י החסיד כ' שאין אומרים בו סליחות, וכ"כ בהגה"ה בסי דעת תורה למהרש"ם ס"י קל"א ז' ובלוח א"י למהרימ"ט וביד שאול להר"מ נתנון יו"ד ס"י ת"א ובספרו יוסף דעת ובס' הליכות שלמה פ"א בשם הגרשז"א. אולם בשו"ת מהרש"ם ח"ו ל"ב ובשות זכרון יהודה ס"י קס"ו כ' שמתענים ביום זה, והגר"ש דבליצקי שליט"א העיד שאצל מרן החזו"א אמרו תחנון בפסח שני, וכשחל בו בה"ב אמרו גם סליחות, והוא מהני דלא הוזכר בש"ס ובשו"ע שלא לומר תחנון ביום זה.

ואם כנים דברינו אולי נמתיק דעת החזו"א ז"ל דאומרים תחנון בפסח שני, כיון דאין ביום זה קדושה משום עצם יומו, אלא הוא יום להשלמת חסרון הטמא והבא בדרך רחוקה לענין הקרבת הפסח גרידא, ואינו יום מסוגל ומעולה בעצמותו.

ה] ובספר רץ כצבי (לידידי הרה"ג רבי צבי רייזמן שליט"א, פסח) הביא את דברינו הנ"ל וכתב עליהם כך: "הרב שמואל ברוך גנוט (קובץ המאור, קונטרס תל"ה, עמ' לא) חלק על דברי השלמי שמחה שמצות סיפור יציאת מצרים היא חלק בלתי נפרד ממצות המצה, והיא נכללת כחלק

ממצות אכילת המצה בפסח שני, וקבע כי בפסח שני נאמרו ב' הלכות: [א] לעשות הקרבן פסח ככל חוקותיו, הקשורים להלכות ההקרבה. [ב] לאוכלו על מצות ומרורים, ולפי זה כתב הרב גנוט: "הא דאמרו בגמרא דבעינן לדמות כל חוקי קרבן פסח הראשון לדיני קרבן פסח השני, הוא דוקא בהלכות הקשורות להקרבה, אך לא לדין הנוסף של "על מצות ומרורים יאכלוהו", דסיפור יציאת מצרים מיישך שייכא למצות ומרורים, אך לא להקרבת הפסח גופא. ואף שהמצות ומרורים קשור להקרבת קרבן הפסח, מכל מקום לא נאמר שגם הנגרר למצות ומרורים יגרר גם כן להקרבת קרבן פסח".

כלומר, מהפסוק "ככל חוקת הפסח יעשו אותו", לומדים שיש חיוב לנהוג בפסח שני כפסח ראשון, רק בעניינים הקשורים לדיני הקרבת הקרבן. ובשל כך, אכילת מצה הרי אינה הלכה מהלכות הקרבת קרבן הפסח, אלא דין נוסף שצריך לאכול את הקרבן "על מצות ומרורים", ואינה נלמדת מהפסוק "כלל חוקת הפסח". ואם כך, מצות סיפור יציאת מצרים שהיא חלק מאכילת המצה, אינה נכללת במה שנלמד מהפסוק "ככל חוקת הפסח", ושוב אין חיוב לספר את סיפור יציאת מצרים בפסח שני.

ובביאור דברי השפת אמת, שבדברי המשנה שאין אומרים הלל בפסח שני, נכלל גם שאין חיוב סיפור יציאת מצרים, הוסיף הרב גנוט: "הכי פירושו דגמרא, דלא הפסח מצה ומרור מחייבים את אמירת ההלל אלא ליל התקדש החג, היינו עצם היום, מאורעו וקדושתו. ולהכי בפסח שני, דהגם דפסח מצה ומרור מונחים לפנינו, מכל מקום זו אינה סיבת החיוב, אלא תנאי בהסיפור. ומאחר דיום פסח שני לא חשיב כליל התקדש החג, לא צריך לומר בו הלל. וסבירא ליה לשפת אמת דלדעת הרמב"ם דחיוב סיפור יציאת מצרים הוא משום זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, דווקא יום המאורע אשר מחמת המאורע שבו מיקרי קודש, הרי הוא מחויב לספר בו ביציאת מצרים. וממילא פסח שני שאינו ליל התקדש החג, כיון שאינו הלילה בו יצאו ממצרים, ליתא לחיוב סיפור. אולם למהר"ל בגבורותיו דלא ילפינן חיוב סיפור יציאת מצרים מזכור את היום הזה אלא מקרא דוהיה כי ישאלך בנך, ימצא דחיוב סיפור יציאת מצרים, אינו נגזר מעצם יום המאורע וקדושתו, והא דמספרים דוקא בליל הסדר הוא משום ד"בעבור זה", בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ממילא בפסח שני גם כן ישנה סיבה נאותה לספר ביציאת מצרים".

רצונו לומר, לפי השפת אמת בדעת הרמב"ם, כי חיוב סיפור יציאת מצרים נלמד מהפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ופירושו של דבר, שסיפור יציאת מצרים תלוי בקדושת היום שנקבע זכר למאורע יציאת מצרים שהיה ביום זה, וממילא קדושת היום היא המחייבת את הסיפור. ואף שיש "תנאי" שהסיפור יעשה רק בזמן שמצה ומרור מונחים, אבל ברור שהמצה והמרור אינם הגורמים את חיוב הסיפור, אלא הדבר שמחייב את מצות סיפור יציאת מצרים הוא היום והמאורע שגורמים לקדושה. ובשל כך, בפסח שני שלא קרה בו שום מאורע ולא יצאו בו ממצרים, אין כל קדושה ביום שגורמת לחיוב סיפור יציאת מצרים. ואף שמצה ומרור מונחים לפנינו באותו יום, אין זה גורם חיוב לספר ביציאת מצרים.

ויסוד זה, לדברי השפת אמת, טמון בעומק דברי המשנה בפסחים שהקרבת פסח שני אינה טעונה הלל באכילתו, כי חיוב הלל בשעת הקרבת הקרבן נלמד מהפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", ורק פסח ראשון נקרא חג, ואילו פסח שני "אינו מקודש לחג". והיינו, שרק יום שיש בו קדושה, מחייב אמירת הלל, וכמו כן, סיפור יציאת מצרים נובע מקדושת היום שנקבע זכר ליציאת מצרים

ברם לדעת המהר"ל, שחיוב סיפור יציאת מצרים נלמד מהפסוק "כי ישאלך בנך" שהבן שואל מה פשר המצה והמרור המונחים לפניך, וזה המחייב לענות ולספר לו על יציאת מצרים, ולא הקדושה והמאורע שהיה באותו זמן. מאותה סיבה, גם בפסח שני, כאשר המצה והמרור מונחים לפניו בעת אכילת הקרבן, והבן שואל - צריך להשיב לו ולספר לו על יציאת מצרים.

הסבר נוסף בדברי השפת אמת, מדוע אין חיוב סיפור בפסח שני, הביא ידידי רבי דוד אברהם מנדלבוים בספרו פרדס יוסף החדש (פרשת בהעלותך אות ג) בשם האדמו"ר הפני מנחם מגור: "כיון דעצם הענין והחידוש הזה שאפשר לקיים את מצות הפסח חודש אחר המועד שנקבע לו, מורה על הצורך הגדול להודות על הנס הנורא שעשה השי"ת עם בני ישראל ביציאת מצרים. ואם כן בעצם עשיית הפסח שני מתקיים כבר ענין סיפור יציאת מצרים". ולפי זה, בעצם יש חיוב סיפור יציאת מצרים גם בפסח שני, אלא שיוצאים ידי חובת חיוב זה בהקרבת הקרבן, כי במעשה ההקרבה מתקיימת מצות סיפור יציאת מצרים, ושוב אין חובה נוספת לספר את סיפור ההגדה.

ואולי אפשר להוסיף נופך לדבריו, שהרי לא מצאנו אף מצוה שיש בה מושג של "תשלומין", למעט תפילה. ומבואר בגמרא (ברכות כו, א) שדין "תשלומין" בתפילה הוא בגלל שהתפילה היא "רחמי", ואילולא זה אין סיבה שתהיה הזדמנות נוספת לקיים מצוה שלא קיימוה בזמנה כדת וכדין. ואילו בפסח שני, התורה עצמה נתנה את אפשרות ה"תשלומין" להביא את הקרבן בחודש אייר, והשאלה היא מדוע. וכנראה ההסבר לכך, כדי שנוכל להביע את הודאותינו ותודותינו להקב"ה על גאולת מצרים, כי דבר זה הוא יסוד האמונה "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ועל כן למי שנמנעה ממנו האפשרות לעשות זאת בפסח הראשון, ניתנה הזדמנות "תשלומין" בפסח שני. ואם כך, הרי שבעצם הבאת הקרבן כבר יוצא ידי חובת ההודאה והתודה על יציאת מצרים, שזהו תכלית סיפור יציאת מצרים, ואין צורך גם לספר ביציאת מצרים בנוסף על עצם הבאת הקרבן, עכ"ל הסי' רץ כצבי.



ספירת העומר



דין "תמימות" בספירת העומר

איתא במנחות ס"ו א': "מיום הביאכם תספרו", יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור, ת"ל מהחל בקמה תחל לספור אי "מהחל חרמש" תחל לספור יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא, ת"ל "מיום הביאכם". אי "מיום הביאכם" יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל "שבע שבתות תמימות תהיינה", אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות בערב". וכן ברש"י בפרשתנו (ויקרא כ"ג, ט"ו): "תמימות תהיינה", מלמד שמתחיל ומונה מבערב, שאל"כ אינן "תמימות", עכ"ל רש"י.

והתוס' (ד"ה זכר) הביאו שלדעת הבה"ג כששכח לספור בלילה, סופר ביום, וכפשטות המתני דמנחות ע"א א' דתנן מצוותו בלילה לקצור ואם נקצר ביום כשר. אבל ר"ת סבר דמצוותה רק בלילה, כאידך סתמא דמתני במנחות ע"ב א' ובמגילה כ' ב', דכל הלילה כשר לקצירת העומר, ודייקינן מינה דקתני לילה דומיא דיום, מה דיום בלילה לא, אף דלילה ביום לא. והתוס' במגילה (כ', ב' ד"ה כל) הביאו את ד' הבה"ג דכתב דהיכא דשכח לברך בלילה, ימנה למחר בלא ברכה. אבל אם שכח לילה ויום, לא ימנה עוד בברכה, דבענין "תמימות" וליכא. הרי דהבה"ג סבר דבעי "תמימות", ורק ס"ל ד"התמימות" מתקיים באם ספר ביום, דהתורה הקפידה במש"כ "תמימות", שלא יעבור יממה ללא ספירה, ואם ספר ביום, נחשב הדבר ל"תמימות".

ודעת רבי יהודאי גאון (כמובא בבה"ג סימן ע"א הלכות מנחות ובר"ן סוף פסחים ובטור סי' תפ"ט) דמאן דלא מני עומר בלילה קמא, לא מני בשאר לילות, משום דבענין "תמימות", אבל בשאר לילות היכא דלא מני מאורתא מני מיממא, ורב האי גאון חלק וכ' דאי משום דבעי "תמימות", שכח באחד הימים נמי חסר המנין, ומ"מ סבר כהבה"ג דסופר ביום. והיינו דלר"י גאון ה"תמימות" מתקיים בכך שתחילת הספירה צריכה להיספר בלילה הראשון, ולאחר מכן אם יספור ביום חשוב כספירה המועלת.

והנה התוס' במנחות שם כתבו: "ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשכה עדיף [לספור] משום "תמימות", ואין נראה". והיינו דהתוס' דידן כתבו דמשום מעלת ה"תמימות" בעי לספור בכל ערב מעט קודם הלילה, כדי שנדע בוודאות שספר בתחילת היממה, דאל"ה חסר ב"תמימות", והתוס' לא חילקו בין יומא קמא דספיה"ע לשאר הימים. ואולם הר"ן בפסחים שם נקיט כך: "ואמרו בתוס' דכיון דמדרבנן היא, טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה, כדי שיהיו "שבע שבתות תמימות" לגמרי, ואין זה נכון שיכניס עצמו לספק לכתחילה. ואי משום "תמימות", אין להחמיר ב"תמימות" בזה"ז שהוא דרבנן טפי מספירה דאורייתא, אלא כל שסופר בלילה "תמימות" קרינן ביה", עכ"ל. והיינו דס"ל דהתוס' סברו כר"י גאון, דדין ה"תמימות" מתקיים ע"י התחלת ספיה"ע בתחילת הלילה הראשון, וע"ז העיר הר"ן דא"צ לזה, וה"תמימות" מתקיימת בכך שסופר בלילה, הגם שלא סופר בתחילת הלילה. ואמנם פשטות לשון התוס', וכן לשון הרא"ש בסוף פסחים, דדעה זו דעדיף טפי לספור סמוך לחשיכה, סְבָרָה שמדין ה"תמימות" לספור בכל לילה מתחילת הלילה, ואם לא עשה כן חסר במצוותו. וכן מצאתי במור וקציעה (שהביאה"ל בר"ס תפ"ט הזכיר מקצת דבריו) דכתב דיש הסוברים דאם לא ספר בכל לילה כבר בתחילת הלילה, הפסיד את ספירת אותו הלילה.

והנה כאמור דעת הבה"ג ושאר הראשונים דהסופר ביום שפיר חשיב "תמימות", כיון דבהלכה ד"תמימות" נאמר שלא יעבור עליו יממה, לילה ויום, ללא ספירה, ורק נחלקו ר"ת והבה"ג וסיעתם האם קי"ל כהמשנה דקצירה ביום כשרה בדיעבד, או כסתמא דמתני' דקצירת היום פסולה אף בדיעבד. והדבר צ"ע, דהא המקור לכך שספיה"ע בלילה הוא, כמש"כ לעיל בריש דברינו מדי הש"ס במנחות ס"ו, מדכתיב "תמימות", ובהכרח דהיינו שמתחיל ומונה מבערב, דאל"ה אין כאן ז' שבתות מושלמות. וא"כ צ"ע האיך יפרנסו הבה"ג וסיעתו את ד' הגמ' דמ"התמימות" נילף דבעי לספור בלילה, וצע"ג.

והנה אכן מוכח כדעתם דספירה בלילה לאו דוקא, דאל"כ האיך איתא במתני' במנחות ע"ב דקצירה כשרה ביום, והלא אם התורה הקפידה דקצירה וספירה בלילה דוקא (וספירה במקום קצירה כמש"כ בש"ס שם בהמשך), א"כ כיצד יכול לספור ביום, אחר דבעי ה"שבע שבתות תמימות" מהלילה. אלא בהכרח דספירת הלילה הנלמדת מ"תמימות" היא רק לכתחילה. אך אכתי קשה האיך ראו תנאי ואמוראי לומר דדין ה"תמימות" הוא דבר שאינו מעצמות הספירה ואינו מעכב בדיעבד.

ומצינו במרדכי סופ"ק דמגילה שכתב כך: "וכבר שאלו לרבנו יעקב ב"ר יקר מי שלא בירך בלילה, מהו שיברך ביום, והשיב: שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנו לא יהבינן ליה, ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור למחר ולברך או לספור בלא ברכה", עכ"ל. הרי דהר"י בן יקר נחית להאי שאלה וחדש לן דבספיה"ע נאמרו ב' דינים, ושייך לספור אף בחסרון ה"תמימות" ובכה"ג מפסידים "שכר ספירה בזמנה", אך ספירה מתקיימת גם בכה"ג. והדבר צ"ת כנ"ל, מהיכ"ת לן דדין ה"תמימות" לספור בלילה אינו מעכב וחלק עצמותי ממצוות הספירה, וצ"ע.

והתוס' במגילה (שם) כ' דלא כדעת הבה"ג, כך: "ועוד נראה דאפי' למאן דמכשר קצירת העומר ביום דיעבד, מודה הוא גבי ספירה דאין לברך ביום, משום דשנה עליו הכתוב לעכב, דכתיב "תמימות", ואין אתה מוצא "תמימות" אלא כשאתה מונה בלילה", עכ"ל. וציין לו הגר"א בביאורו. וגם מדי התוס', שכבר נחית להאי סברא, חז"י דעצם תוקף ד' הש"ס במנחות, מיניה ילפי' חז"ל דספירה בלילה דכתוב "תמימות", לא הוקשו לו ולא הביאו כהוכחה נגד ד' הבה"ג, וצ"ע כנ"ל.

עוד מצינו במרדכי שם, דהביא ד' הראבי"ה דלדעתו יש לברך ביום, אילולי ד' הבה"ג, שכשם שישנו תשלומין על תפילה, ה"ה דאיכא תשלומין על ספיה"ע, והיינו בשכח ולא בביטל במזיד. ושוב צ"ע כנ"ל, דאם מדין ה"תמימות" נאמר דספירה בלילה דוקא, א"כ מאי שייך ביה תשלומין, וחז"י דגם הראבי"ה סבר כהר"י בר יקר, דדין ה"תמימות" וספירת הלילה הוא רק לכתחילה, וכדין תפילה וק"ש דאיכא ביה "דין תפילה וק"ש" ודין "תפילה וק"ש בזמנה", וצ"ע, והי' יאיר עיני בזה.

ההבדל בין ברכת ספירת העומר לברכת 'שהחיינו' וגדר ברכת הספירה

הראשונים התקשו מדוע לא מברכים 'שהחיינו' על מצות ספירת העומר, ובמטה משה (סי' תרס"ט) ובשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קס"ב) כתבו בשם מהר"ם מינץ שתיי וז"ל: "דאיך יברך זמן על הספירה שמא ישכח יום א', ונמצא ברכה לבטלה". ודבריו צ"ע, שהרי אם אנו חוששים שמא ישכח לספור באחד הימים וברכת ה'שהחיינו' תהיה לבטלה, א"כ הכיצד אנו מברכים על הספירה בכל לילה ולא חוששים שמא ישכח לספור פעם אחת וברכותיו יהיו לבטלה.

ובתחילה חשבתי די"ל שבעוד שניתן לומר שברכת ה'שהחיינו' היא ברכה כללית על כל מ"ט ימי הספירה יחדיו, ואם הפסיד יום אחד, פגם בברכה. הרי שגבי ברכת הספירה הרי ניתקן שיברכו בכל לילה. וא"כ גם אם ישכח לספור באחד הימים - לא יפסיד את הברכות שבירך עד כה, לפחות לדעת התוס' (במנחות סו, א) וסיעתו, הסוברים שכל יום מצוה בפני"ע היא. וזאת ועוד, שיתכן וגם לדעת הבה"ג (החולק שם על התוס' וסובר שהמפסיד לספור יום אחד, שוב אינו סופר בברכה), אם שכח ולא ספר, לא נחשבות הברכות שבירך עד כה כברכות לבטלה, כאשר נחלקו בזה הפוסקים. שהחיד"א בסי' מורה באצבע (סי' ז' אות רי"ז) והיוסף אומץ (סי' תתל"א) והשד"ח (מע' יוה"כ סוס"ק ג') סברו שברכותיו לבטלה, ואילו הגרש"ק בשו"ת קנאת סופרים (עמוד פ') ובשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ל"ב) כתבו שברכותיו אינן לבטלה. ולדברי הגרש"ק והבא"ח בלאו הכי ברכות הספירה לא יהיו לבטלה אם אירע ושכח לספור.

ואולם כל זה לא יסייע לנו, כיוון שא"כ נוכל לומר כן גם על ברכת שהחיינו, שאם שכח לספור באי הימים, לא תיחשב ה'שהחיינו' לברכה לבטלה, כיוון ששו"ס הברכה חלה על היום הראשון של הספירה. ופשוט הוא, שהרי מעולם לא שמענו שאדם שידוע שלא ידליק נרות באי מימי החנוכה, שלא יברך 'שהחיינו' בהדלקת נר ראשון. ובהכרח שברכת שהחיינו יכולה לחול על תחילת מצוותו. וא"כ ד'שהחיינו' בספירת העומר שאני, כיון שנחשבת היא, להבה"ג, למצוה אחת ארוכה, א"כ אין הבדל בין ה'שהחיינו' לברכת הספירה. וממילא דברינו לא הואילו לנו לפתרון הענין.

וחשבתי חידוש חדש בזה, והוא שאע"פ שברכת המצווה אינה תנאי בקיום המצוה, מ"מ היא חלק מהמצוה, וכעין שתיקנו לברך על הנאת מאכל, כך תיקנו לברך על המצוות. ואם עשה המצוה ולא בירך, אף שיצא י"ח, מ"מ חסר לו בעצם המצוה. וכן מצינו בתוספתא דתרומות (פ"ג ה"א) שאלם לא יתרום מפני שאינו יכול לברך, וכאמור, שחסרון הברכה על המצוה היא חסרון בגוף המצוה. אך ברכת שהחיינו היא ברכה הנפרדת יותר מהמצוה, שהיא ברכת שמחה והלל על המצוה. וע"כ גבי ברכת הספירה תיקנו ברכה למרות החשש שמא ישכח לספור באחד הימים, כיוון שהברכה קשורה יותר לעצם המצוה. ובזה לא חיישינן לדעת הבה"ג שהספירה מצוה אחת מתמשכת היא. אך בברכת שהחיינו, שאינה חלק מהמצוה, אמרו שלא יברך מחשש שמא ישכח וכנ"ל. דגבי ברכה שאינה כה קשורה למצוה, אמרו שעדיף שלא יברכוה, מחשש התקלה שמא ישכח לספור.

והנה האבודרהם כתב: והשו"ע (תפ"ט, ז) כתב: "המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור". ודבריו תמוהים המה, כאשר התקשו נושאי כליו, כיצד פסק את ד' האבודרהם, אחר שהאבודרהם עצמו כ' שמד' הרמב"ם לא משמע כן, ובפרט שהשו"ע

עצמו פסק ביתר סעיפיו בענין זה כהרמב"ם. והגר"א ביאר וז"ל: "המתפלל כו'. היינו בין השמשות שיוצא בדיעבד כיון שהוא ספיקא דרבנן כנ"ל וכמ"ש בס"ד וס"ל **דברכה מעכב לענין זה** שיחזור ויברך וכמ"ש בסי' ס' ס"ב לענין ק"ש וכמ"ש בירושלמי פ"א דברכות ועמשי"ש. אבל הרד"א עצמו חזר בו וכו'. אבל הרמב"ם כ' אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך כו' ואפשר דס"ל לש"ע כדעתו הראשונה, דמרמב"ם אין ראייה דשם איירי שיוצא ידי ספירה", עכ"ל"ק. ונמצא שלדברי האבודרהם, טרם שחזר בו, וגם אולי למסקנת השו"ע, ברכת הספירה מעכבת. וא"כ אפ"ל דכן סבר המהר"ם מינץ, וממילא א"א לחשוש בברכה זו שמא ישכחנה, כפי שחוששים בברכת שהחיינו שאינה מעכבת את הספירה, והכל א"ש.

והנה השו"ע בסעיף ו' כתב: אם פתח ואמר: "בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ד', שהוא סבור שהם ד', ונזכר וסיים בה', והם ה', או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', אינו חוזר ומברך". והגר"א הביא דעת הראב"ה באבי עזרי שחוזר ומברך, ופילפל שוב בזה, האם ברכת הספירה מעכבת או לאו, ולבסוף כתב: "ואפשר שזהו טעם של ראב"ה ג"כ לפי הנוסחא שלהם שכ' לומר בספירה 'שהיום', ומשמע מדבריהם שהוא סיום הברכה", עכ"ל"ק. וא"כ שוב י"ל דגם נוסחת מהר"ם מינץ היתה 'שהיום', אשר הברכה שבה היא ממש התחלת הספירה. וא"כ שוב יוסבר הענין מדוע שונה ברכת שהחיינו מברכת הספירה.

ובעצם הדין שצריך לברך על ספירת העומר בכל לילה, צ"ע לדעת הבה"ג מדוע מברכים על מצוה אחת מ"ט ברכות, ודנו בזה רבות בספרים. ולהיסוד הנודע בי מדרשא, שגם להבה"ג אין הכוונה שהיא מצוה אחת המתמשכת על פני מ"ט יום. אלא שא"א לספור יום ללא ספירת היום שלפניו (כשם שא"א לדלג לקומה שלישית, מבלי לעלות קודם לקומה שניה) - א"ש.

&&&&&

ספירת העומר בבין השמשות

כתבו התוספות (מנחות סו,א): "נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות". ועי' שו"ע ומשנ"ב (תפ"ט,ד) שאף שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות, מ"מ מן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צאה"כ, דבה"ש הוא ספק לילה ואזלינן לקולא בספק דרבנן בספירה בזה"ז שהוא מדרבנן לרוב הפוסקים, אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחלה.

והנה הר"ן (סוכה כב, ב מדפי הרי"ף) כתב גבי אתרוג ביום השמיני, כך: "בשמיני מותרת דליכא למימר דמגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא משום דלבין השמשות גופיה לא איתקצאי שהרי בין השמשות אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן בר מיום ראשון ובין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא", עכ"ל. והנה לכאוי סיתרא"ה נינהו, דמחד כ' התוס' דמצי לספור ספה"ע בביה"ש משום דספד"ר לקולא, ומאידיך כ' הר"ן דאף מי שלא נטל אתרוג כל היום, אינו נוטל בביה"ש משום דספד"ר לקולא.

והר"ן בסוף פסחים (כח,א) הביא לד' התוס' במנחות וכתב על דבריהם כך: "ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה". ולכאוי נראה דגם הר"ן מסכים לד' התוס', רק סייג דסו"ס אין להכניס עצמו לספק לכתחלה, וא"כ לכאוי דבריו סותרים, וכנ"ל.

ונראה בביאור הדבר, דהנה חל על האדם לספור ספירת העומר, וכאשר רוצה לקיים את חיובו כעת, בזמן בין השמשות, אמרי' דכיון דספד"ר לקולא, לכן יכול לקיים את חיובו כעת. אך בביה"ש של סוף חג הסוכות הדיון הוא האם בכלל חל עליו עדיין חיוב ליטול אתרוג, כיון דבין השמשות הוא, וע"כ אמרי' דספד"ר לקולא ונפטר מחיובו.

והנה איתא בערובין (לו, א): "בעא מיניה רבא מרב נחמן: ככר זו היום חול ולמחר קדש, ואמר: עירבו לי בזה, [ופרש"י: אמר על ככר אחת בערב שבת היום יהא חול ולמחר יהא קדש, ועירב שלוחו בה] מהו? [ופרש"י: הואיל ובין השמשות ספק הוא, חיישינן דילמא קודם קניית עירוב חל עליה הקדש, ואין מערבין בהקדש, או לא אמרינן הכי] אמר ליה: עירובו עירוב. היום קדש ולמחר חול, ואמר: עירבו לי בזה, מהו? אמר ליה: אין עירובו עירוב. מאי שנא? אמר ליה וכו', היום חול ולמחר קדש, מספיקא לא נחתא ליה קדושה. היום קדש ולמחר חול - מספיקא לא פקעא ליה קדושתיה מיניה" [וברש"י: ובין השמשות דקניית עירוב ספיקא הוא, ומספיקא לא תפקיה ממילתיה קמייתא, וכן סיפא]. והיינו שמחמת הספק ממשיכים את המצב הקיים, שאם הככר היה חול עד כה, ממשיך מצבו עד סוף היום ועירובו עירוב, ואם הככר קודש עד כה, ממשיכה קדושתו עד סוף היום ואין עירובו עירוב. וצ"ע לפי"ז דנאמר כן גם גבי ספיה"ע, שהסופר בביה"ש שקודם הלילה, ממשיך תאריך היום וע"כ לא יוכל לספור, ודלא כהתוס', וכן הנמצא בביה"ש ולא נטל אתרוג, ממשיך יום הסוכות ויוכל ליטול אתרוג, ודלא כהר"ן, וצ"ע.

ואמנם התוס' והרשב"א (ערובין לו, ב) כתבו בתוכ"ד ד" כי אמר היום חול ולמחר קדש מקפיד שלא תחול על העירוב קדושת היום". ולדבריהם ביאור הסוגיה הוא שדבר זה תלוי בדעת האדם הנודר, ולא בדין ביה"ש, וא"כ מד' התוס' בערובין מיושבים הפלא ופלא ד' התוס' במנחות.

ואולם השו"ע (שמב,א) כתב דכל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות, וכי המג"א: " צ"ע אם במ"ש ביה"ש נמי לא גזרו משום שבות, דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דמספיקא לא פקע קדושה כמ"ש ססי' שפ"ו". והיינו דהמג"א לא תלה כן בדעת האדם המקדיש, אלא ביאר הסוגיה דערובין דבספק ביה"ש מותירים את המצב על כנו גם בדברים שאינם תלויים בדעת האדם.

וראו נפלאות בד' השעה"צ (שפ"ו סקמ"ט), שכתב כך: "מבואר ברשב"א בעבודת הקודש וזה לשונו, שכל בין השמשות שהוא ספק חול ספק קודש לא ירדה לו קדושה, שהוא לא רצה שתחול עליו קדושה עד למחר הברור ולא המסופק, לפיכך קדם זכות עירובו להקדשו, עד כאן לשונו. אכן דברי המחבר שכתב לא נתקדשה ודאי והוא לשון הרמב"ם, משמע שלענין הקדש הוא קדוש מספק ואין רשאי לאכלו, רק דלענין עירוב שהוא דרבנן מוקמינן ליה אזמן הקודם שהיה ברור חול או קודש, וכן באר הגר"ז", עכ"ל השעה"צ. וא"כ יקשה כנ"ל, וצ"ע. (ועי' משנ"ב וביאה"ל בד' המג"א והבית מאיר).

ונראה בביאור הדבר, ובהקדם דברי שו"ת בשמים ראש (סי' קכא) והאור שמח (שבת פ"ה ה"ד) שכתבו דאין חזקת היום שעבר מכריעה להעמיד את הספק של בין השמשות על חזקת יום אתמול, משום שאין הספק על איש או חפץ ידוע אלא על הזמן, והזמן אינו מחובר כיחידה אחת ארוכה, אלא כל רגע ורגע נחשב כחתיכה בפני עצמה, ואין מחזיקים מחתיכה לחתיכה.

ולזה י"ל שכאשר דנים על הככר, האם הוא קודש או חול, אזי אע"פ שפשיטות הספק נפשטת בשאלה האם כעת יום או לילה, מ"מ אנו דנים על הככר עצמו, האם הוא קודש או חול, ובככר עצמו שייך להחזיקו ולהמשיך בו את מצבו הקודם, שאם היה קודם קדוש, ממשיכה קדושתו, ואם היה חול, הוי חול גם עתה. אך בספירת העומר ובנטילת אתרוג, כל הנידון הוא כלפי התאריך והיום, ואינו רק פושט את הספק. שהרי אין דיון האם האתרוג הוא בר-נטילה או שספירת העומר היא ברת-ספירה, אלא האם האדם מחוייב בספירה ובנטילת האתרוג משום שכעת היום הקודם או היום הבא, ובזה אמרי' דל"ש להחזיק את היום במצבו הקודם, כי הזמן אינו יחידה אחת ארוכה, וא"ש בס"ד.

קצירת וספירת העומר - מצוה מתמשכת

מנחות סו, א: אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ופרש"י: אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי. והקשה השפת אמת: "תמהני דלא מצינו כזה דמה בכך דזכר למקדש היא למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש". ונודעים בזה ד' הגרי"ז ז"ל בכתביו שם דחז"ל תיקנו תקנה חדשה בפני עצמה, ולא כהמשך למצות הספירה שהיתה בזמן המקדש, ומתורצת בזה תמיהת השפ"א.

והנראה באופ"א, דהנה במנחות שם איתא: 'מיום הביאכם תספרו', יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור, ת"ל 'מהחל חרמש בקמה' תחל לספור אי מהחל חרמש תחל לספור יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא, ת"ל 'מיום הביאכם', אי מיום הביאכם יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל 'שבע שבתות תמימות תהיינה', אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב, עכ"ד הש"ס. ומד' הש"ס נראה דמצות קצירה וספירה הינה מצוה אחת, באופן שכאשר נעשתה הקצירה כהוגן, ממשיכים את המצוה וסופרים ספירת העומר.

וכן נראה מד' התוס' (שם ד"ה זכר) שביארו את דעת הבה"ג שסבר דהיכא דשכח לספור בלילה, שסופר ביום, דכן נראה מתוך סתם מתניתין (מנחות עא, א) דתנן מצותו בלילה לקצור ואם נקצר ביום כשר, אבל נראה לר"ת עיקר אידך סתמא דמתניתין דפ"ב דמגילה ומייתי לה בסוף פירקין (עב, א) כל הלילה כשר לקצירת העומר כו', ודייקינן מינה דקתני לילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום לא, עכ"ד. ומוכח מיניה דס"ל דדין קצירה כדין הספירה והם המשך אחד.

וכ"נ מד' הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז), שהביא את הלכות ספירת העומר כהמשך ישיר להלכות קצירת העומר, ואחר שהביא את דיני הקצירה, כתב דמצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו'. [ונודעים ד' הגר"ח ז"ל דהרמב"ם סבר דקדושת ביהמ"ק לא פקעה גם בזה"ז ואפשר להקריב העומר גם השתא, וע"כ ס"ל להר"מ דספירת העומר היא מצוה מן התורה גם בזה"ז].

ולפי"ז מתורצת תמיהת השפ"א, דכיון שמצות ספיה"ע היא המשך למצות קצירת העומר, ומכיון שאין מושג של זכר למצות הקצירה (כשם שאין זכר בפועל לכל הקרבת הקרבנות והמנחות), אזי גם אם נזכור את הספירה כצורתה בזמן המקדש, ונספור גם את הימים וגם את השבועות, עדיין לא עשינו זכרון מושלם, כי ל"ש לזכור את הקצירה, המהווה תחילה למצות הספירה, וע"כ בחרו חכמים לזכור רק את מנין הימים.

ב) והנה השפ"א הקשה עוד קושיה, אמאי הוצרכו התוס' להוכיח כדעת הבה"ג מהא דאיתא דקצירה ביום כשרה, ולא הוכיחו כן מדלא תנן לה במתני' (במנחות ובמגילה) בין הני דכשירה כל הלילה כדתני קצירת העומר, ליתני נמי ספירת העומר. ובהכרח שאפשר לספור ספיה"ע גם ביום ולא רק בלילה.

ולפימשנ"ת א"ש, דכיון דבקצירה וספירה נאמרו אותם דינים, א"כ כשהמשנה כתבה שקצירה כשרה רק בלילה, אזי מוכח שגם ספירה דומה לה, וכרהיטת ד' התוס' דדינם שווה. וממילא א"א להוכיח מהשמטת איזכור הספירה שניתן לספור גם ביום, דאם איתא דא"א לקצור ביום, ממילא ברור שגם א"א לספור ביום.

ג) והנה התוס' (הנ"ל) הוכיחו כדברי הבה"ג מהמשנה במנחות, בה נאמר ש"מצותו בלילה לקצור ואם נקצר ביום כשר", והקשה השפ"א קושיה אלימתא, כך: "יש לגמגם בראי' זו די"ל דנקצר ביום הינו ביום הקודם ולא מיירי ביום הטי"ז".

וחשבתי שלפי דברינו, הדברים עולים יפה יפה, שאם קצירה וספירה שווים בדיניהם ובזמנם (וכפשטות הסוגיה במנחות, וכנ"ל), אזי ודאי שאין מקום לדחיית השפ"א, שהרי גם אם נאמר שכוונת המשנה דקצירה כשרה ביום, היינו ביום הקודם, הרי בספירה ודאי דל"ש לומר כן, שהרי צריך לספור שבע שבתות מיום ט"ז. וא"כ כשם שא"א לומר כן גבי ספירה, א"א לומר כן גבי קצירה.

&&&&&&

דעת שבלי הלקט בטעם שלא מברכים שהחיינו בספירת העומר

השבלי הלקט (סדר פסח סי' רלד) כתב דברים מחודשים ביותר, בשם אחיו רבי בנימין, בענין אי ברכת שהחיינו על מצוות ספירת העומר, ואלו דבריו: "ועוד כתב מה שלא נהגו לברך שהחיינו, לפי שזמן ספירה תלוי בקביעת פסח כמה דתימר 'וספרתם לכם ממחרת השבת', לכן נראה שאין מברכין עליו זמן, ודי לו בברכת זמן של יום טוב עצמו. ואינו דומה לסוכה ולולב שטעונין זמן ואינן נפטרים בזמן של יום טוב עצמו, דהתם איתחייב בזמן משעת עשייה ואם לא בירך משעת עשייה מברך בשעת קיום המצוה, ושופר נמי שטעון זמן שהרי יש בו מעשה של תקיעות ובכל הני סוכה ולולב ושופר אית בהו מעשה, מה שאין כן בספירת העומר", עכ"ל.

וכיסוד דבריו מצאתי במאירי בפסחים (ז, ב), שכתב: "שאלו הראשונים מפני מה אין מברכין זמן על הביעור הואיל ומזמן לזמן הוא בא ואם מפני שיכול לבדוק כל זמן שירצה הרי סוכה יכול לעשותה קודם החג וכשעשאה מברך זמן ותירצו בה שאין מברכין זמן אלא בדבר שיש בו קצת הנאה ונראה לי שמצוה שאין עיקרה לעצמה אלא להרחקת עבירה כגון בדיקה שהיא לזיהור ממציות חמץ אין בה זמן. ומ"מ אף הם שאלוה לענין ספירת העומר ואין זה מספיק בה. אלא שאני אומר שספירת העומר נפטר הוא בזמן של יום טוב", עכ"ל. וכן הוא בספר האשכול (הלכות פסח קנט ע"א), שכתב וז"ל: "ולא נהוג עלמא לברוכי שהחיינו על ספירת העומר דקא נפקינן בזמן דמברכין אכסא דיום טוב", עכ"ל, וכע"ז בס' המנהיג (הלי פסח עמו' ת"פ).

ויש להבין בדבריו מספר נושאים: א) מדוע מצוות ספירת העומר תלויה בקביעת חג הפסח. על קושיה זו עמד הגר"צ קרלנשטיין זצ"ל בהרחבה בספרו מעגלי צדק, עיי"ש. ועיי' ס' החינוך מצוה ש"ו ובשו"ת אבני"ז ח"ב שפ"ד.

ב) השבה"ל כותב שלמרות שסוכה ולולב תלויים בחג הסוכות, אך מברכים עליהם לחוד שהחיינו, "דהתם איתחייב בזמן משעת עשייה ואם לא בירך משעת עשייה מברך בשעת קיום המצוה". והיינו שמעיקר הדין צריכים לברך שהחיינו על עצם עשיית הסוכה והלולב, וכד' הש"ס פסחים ז, א: "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב ואף על פי שבירך עליו יום ראשון חוזר ומברך כל שבעה העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו כו', נכנס לישיב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישיב בסוכה". רק שאנו מברכים שהחיינו בשעת ישיבתנו בסוכה ובשעת נטילת הלולב. וא"כ נמצא שמעיקר הדין צריכים לברך שהחיינו עוד בטרם החג, וא"כ ס"ל לשבה"ל שא"א לפטור מצוות אלו בברכת החג. ומשא"כ ספירת העומר, שא"א לברך עליה קודם החג, וכיון דהחג גורם לספירה, לכן כוללים את שהחיינו דהספירה, בברכת החג.

ג) עוד כתב דשאני שופר מספירת העומר, משום ש"ושופר נמי שטעון זמן, שהרי יש בו מעשה של תקיעות, ובכל הני סוכה ולולב ושופר אית בהו מעשה, משא"כ בספירת העומר". וראשית יש להעיר, הלא גם העושה שופר מברך שהחיינו, כדאיתא בהמאירי סוכה (מו, א), שכתב: "ובברכת שהחיינו מיהא נראה מדברי גדולי המחברים שאף העושה לעצמו שופר או מצה או מגילה או ציצית וכיוצא באלו מברך זמן, ואף בברייתא מצאנוה כן בהדיא בעושה ציצית או תפילין". וא"כ

מדוע הוצרך לתירוץ חדש מתירוצו על סוכה ולולב, ולא תירץ שהחילוק בין שופר לספיה"ע הוא כהחילוק המבואר בין ספיה"ע לסוכה ולולב.

ואולי ס"ל להשבה"ל כמש"כ המאירי שם ש"גדולי המפרשים כתבו שלא נאמר כן אלא במצוה שיש בעשייתה קצת הנאה כסוכה ולולב, שיש בהם הרחבת הלב לעושיהן, אבל עשיית מצה ושופר ומגילה אין בעשייתן הנאה אלא טורח יתר והדברים רופפים", עכ"ל.

ושו"ר שכבר האריכו בזה הראשונים והפוסקים, שדעת הרמב"ם שמברכים על עשיית שופר ודעת המרדכי בפ"ג דסוכה דאין מברכים, והמג"א (בסי' תרמא) כתב שלא מברכים בשעת עשיית שופר משום דהוא להרבה שנים, אבל הסוכה רובה נעשית בכל שנה. ועיי' לבוש (תרסב, ב).

ד) עוד יש לשאול, דהשבה"ל כתב שאין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, כיון דלית ביה מעשה. וצ"ע שהרי מברכים שהחיינו על קריאת המגילה, והשבה"ל עצמו הזכיר ברכה זו בהלכות פורים (סי' ר). וא"ת דשאני מגילה דסו"ס אית ביה מעשה מסוים של קריאה מתוך מגילה. הלא השבה"ל עצמו (ראש חודש סי' קסז) מסביר טעם אחר מדוע לא מברכים שהחיינו על ברכת הלבנה ("וזהו פי' להא דתני דבי ר' ישמעאל אילמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים בכל חודש וחודש בברכה זו דיים ועל כן אין צריכין לברך בה שהחיינו שהרי הן מברכין על חידוש שהן מתחדשין בזמן הקבוע להן"), ולא ביאר משום דלית ביה מעשה, וצ"ע.

והנראה בזה דאף דעצם הספירה נעשית בפועל ובמעשה ספירה, אך תכלית הספירה אינה בעצם הספירה, אלא לצורך עניינים אחרים, וכמש"כ הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ג) והחינוך (מצוה שו) שתכלית הספירה היא ש"נצטוינו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא". או כדי האבודרהם (הלכו' ספיה"ע) שתכלית הספירה היא לצורך הבאת הביכורים, ונצטוו לספור מפסח ועד שבועות מ"ט יום, ואז ידעו אל נכון מתי חל חג השבועות ומתי יש לעלות לרגל ולהביא ביכורים. ונמצא ששונה מצוות הספירה שנועדה לצורך חיזוני, ולא לעצם מעשה הספירה, ועיי' חשובה כמצוה שאין בה מעשה בגוף המצוה.

ודודי הגרא"ש מאיר שליט"א ביאר בזה עפמש"כ בתשובות הגאונים שמותר לספור בשבת ספיה"ע, משום שמותר לחשב חשבונות של מצוה בשבת, וצ"ע הלא ספירה לכאוי אינה חשבון. וביאר הגר"א גרינצייג שליט"א בספרו קרואי מועד דאכן חזי' מהכא שתכלית הספירה הוא חשבון הימים, ולפיי' נמצא דזה כבר עיקרו במחשבה ובלב ולא בדיבור הספירה. (ודומה למש"כ הבי"י דאין מברכים על ביטול חמץ, משום שתכליתו בגמירות דעתו ולא באמירת הביטול). וידידי הרה"ג רבי שלמה מילגרום שליט"א ביאר בדומה לזה, דאף דספירה נעשית עיי' דיבור, מ"מ עיקרה בכוונת הלב, שכל תכלית הספירה היא השרשת המספר בו עומדים היום בלבבו של הסופר, ולכן כיון דבמחשבה תליא, ל"ח מעשה, ועיי' דבר אברהם בזה.

ולפיי' מצינו הסברים בפוסקים מדוע לא מברכים שהחיינו על ברכת הלבנה וברכת החמה, עיי' פרי"ח ר"ס תכ"ו ופרמ"ג בא"א ושו"ת כתי"ס או"ח ל"ד ועוד. ולהנ"ל אכן אא"ל דאין מברכים עיי' שהחיינו מפני דל"ח מעשה, משום דשאני ספיה"ע כמשנ"ת.

ואולם הערני נכון גיסי הרה"ג רבי יחיאל שוגרמן שליט"א דא"א לפרש כן בד' השבה"ל, דהנה השבה"ל כתב (סדר פסח, סי' רו), בענין ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ, וז"ל: "וזמן אינו מנהגינו לברך. אמנם בעל הדברות כתב איכא מאן דברך זמן פ"י שהחיינו, דהא מזמן לזמן קאתי. ואיכא דלא בריך, דהא לא קבע ליה זמן דהא מפרש ויוצא בשיירה שדעתו לחזור ואפילו מראש השנה צריך לבער.. ומאן דברך סבר מידי דהוי אפדיון הבן דמברך זמן כל יומא בתר שלשים יום. ומסתברא דרשות הוא ומנהגא דילן לברך. ואחי ר' בנימין נר"ו פ"י הטעם מה שלא נהגנו לברך זמן, שהרי הבדיקה אינה עיקר המצוה ומן התורה בביטול לבד דיי לו דכתיב "תשביתו שאור מבתיכם" ומתרגמינן תבטלון, וכמו ששנינו הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו, הא למדת שהביטול עיקר המצוה, אלא שהצריכוהו חכמים לבדוק גזירה שמא ימצא ברשותו לאחר הביטול גלוסקא יפיפיה ודעתו עלי' וניחא ליה שתהא ברשותו כדי שיזכה בה לאחר הפסח ונמצא עובר עלי' בבל יראה ובל ימצא, ועל כן חייבו חכמים לבדוק ולחפש אחריו, א"כ כיון שאין הבדיקה לבד עיקר המצוה אלא הרי הוא עדיין תלויה בביטול שאם בדק ולא ביטל את הסמוי מן העין הרי הוא עובר בבל ימצא על הסמוי אלא אם כן חבוי שלשה טפחים, א"כ אין לברך שהחיינו על הבדיקה והביטול אינו טעון ברכה כלל שהרי שנינו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב", עכ"ל.

הרי לנו דלדעת רבי בנימין אחי השבה"ל, שהוא בעל המימרא דידן בענין אי ברכת שהחיינו על ספירת העומר, אין מברכים ברכה על מצוה שעיקרה בלב, וא"כ א"א לומר דס"ל דספירת העומר עיקרו בלב, כיון דכתב דלא מברכים שהחיינו על ספיה"ע, משום שיוצא בברכת הזמן דיו"ט ראשון של פסח. ואולם העיר גיסי הרה"ג רבי אברהם ברוך פרונדליך שליט"א דהמצוה לספור את הימים שבין פסח לשבועות הוא דוקא ע"י ספירה בפה, משא"כ בדיקת חמץ שאפשר לקיימה בביטול בלב, ואדרבה, הביטול הוא עיקר המצוה בפועל, ולכן הוצרך השבה"ל לחדש את חידושו. ויל"ע בזה.

&&&&&

ההבדל בין ספק שכח "ותן ברכה" לספק שכח ספירת העומר

נפסק בשו"ע (תפט, ח) שהמסופק האם דילג יום אחד ולא ספר ספירת העומר, יספור בשאר ימים בברכה, וביאר המשנ"ב בשם האחרונים כיון דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותם הפוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע. ומשמעות הדבר הוא שבודאי שעליו לספור, אם מסופק האם ספר, ואם שכח לספור, יכול להמשיך לספור בברכה רק משום דהוי ס"ס.

ולכאוי אם היה זה לאחר שכבר ספר שלושים יום מידי לילה, לכאוי מדוע נחשב בכלל הדבר לספק, והרי נפסק בשו"ע (קיד, ח) כך: בימות החמה, אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד ל' יום בחזקת שהזכיר הגשם, וצריך לחזור. וכתב הרמ"א: וה"ה לדין דאין מזכירין טל בימות החמה, אם נסתפק לו אם אמר מוריד הגשם בימות הגשמים, כל ל' יום, חוזר, דודאי אמר כמו שרגיל והרי לא הזכיר לא טל ולא גשם; לאחר ל' יום אינו חוזר, עכ"ל. וביאר המשנ"ב: דעד זמן זה חזקה שאמר כמו שרגיל עד עתה אבל מכאן ואילך כבר הורגל לשונו לומר כהלכה, עכ"ל. והמשנ"ב הביא את מחלוקת האחרונים הנודעת, האם ל' יום היינו מצד זמן השלושים יום, או מצד תשעים התפילות הנאמרות בהם, עיי"ש. וא"כ מדוע שלא נאמר כן גם לגבי ספירת העומר, שהמסתפק האם ספר לאחר שלושים יום מתחילת הספירה, שלא יצטרך לשוב ולספור, כיון דעשה כשיגרא דלישנא וספר כהלכה. (להדעות של' יום הוא שיעור זמן בו אדם אינו שוכח את האמירה שאמר, ולא להדעה שתשעים התפילות גורמות לו לכך).

ובפשטות י"ל שישנו הבדל האם האזכרה היא חלק מהתפילה ובאמצעה, וע"כ לא חוששים ששינה משיגרת הלשון הראויה. ומשא"כ בספירה הנאמרת לחוד בסוף התפילה, ולא כחלק מנוסח שמונה עשרה.

ואולם אם נתבונן בדברים, נראה שעדיין יש לתהות מנין זה, ומהיכ"ת לחלק. דהנה שיעור זמן של שלושים יום גורם שהאדם יחדיר למוחו את האזכרה, אותה אמר במשך חודש שלם, ובמשך זמן זה ההרגל נעשה טבע אצלו, וא"כ מדוע שנחלק בין דבר המורגל על לשונו בתוך התפילה או לאחריו!?

ואף שיש לחלק שבספירת העומר סופרים בכל יום מספר אחר, מ"מ לכאוי היה על האדם להתרגל לעצם הספירה, ובפרט שברכת הספירה שווה היא בכל הימים ובמשך ל' יום בירך בכל לילה את אותה הברכה. וגם קשה לחלק ולומר שכיון שהספירה נעשית רק לאחר מעריב, אזי תפילות שחרית ומנחה, בהם אינו סופר, מפסיקות את ההרגל לספור. כיון ששו"ס היה על מוחו להתרגל בכך שבסיום תפילת ערבית, הוא סופר ספירת העומר.

ולחיזוק השאלה אביא בזאת את ד' הש"ס בכתובות ס' א', דאיתא שם שאדם כופה את גרושתו להמשיך והניק את תינוקם, כאשר התינוק מכירה, ואמר שמואל שהיונק מכיר את אמו בל' ימי הנקה. והיינו שזמן של ל' יום גורם לאדם, וגם לתינוק, להתרגל בדבר ולדבוק בו.

וְדָבָר זה, שאדם זוכר דבר ומתרגל אליו כעבור לי יום, מצינו כמותו במקומות רבים, כגון בברכות נ"ט ב' דמברכים ברכות הראיה אחת לשלושים יום, והיינו דבזמן זה אדם אינו שוכח את אשר ראה קודם שלושים. ובר"ה ל"ה אי אמרינן דתפילה שהיא לפרקים כמו לי יום צריך לסדרה. ועיין ג"כ בביאור הגר"א ליונה ג' ג' דכתב שלא תוקעים בשופר בער"ה מפני שדבר הנעשה לי יום ברציפות החוש קהה בו, וכדמצינו ביתוש שחדר לראשו של טיטוס, שעד לי יום חרד מדפיקות הנפח ולאחר חודש שב לזמזם, כיון שהתרגל לדפיקות הנפח. ויש להוסיף בזה גם פסוק מפורש (במדבר יא, כ) גבי השלו, "עד חודש ימים עד אשר יצא מאפכם". הרי שהדבר המתרחש ברציפות של חודש קהה הרגש בו ומתרגלים אליו, והדבר לא תלוי במספר אכילות השליו, אלא במשך תקופת החודש שאכלוהו. ואף שיש לחלק בין כמה מהנ"ל, (ועיי במסכת שמחות פ"ז שהובאו כו"כ דוגמאות ללי יום בהלכה), מ"מ לכאוי אכתי יש דברים בגו, וא"כ מדוע שלא נאמר כן גם בספירת העומר. והביאור בדבר הוא דדין זה נאמר רק על שיגרא דלישנא, ובנדו"ד זה אינו. אך אכתי יש להגדיר הדבר.

והגרבי"מ אטינגר שליט"א ביאר לי בזה, שגדר הדבר הוא שכלי יום אדם מתרגל לדברים המורגלים אצלו ונהפכים הם אצלו לשיגרה, הרגל ו'מלומדה'. ולכן המסתפק לאחר חודש האם אמר את האזכרות הנצרכות בתפילה, יכול הוא להיות סמוך ובטוח שאכן אמר אותם, כיון שפרק זמן זה גורם לו להתרגל באמירות אלו ולהופכם לשיגרא דלישנא. ואולם כל מהות ספירת העומר אינו שיגרא דלישנא, באשר כל הספירה הינה התחדשות חדשה דבר יום ביומו, והאדם חייב ליתן אל ליבו כמה סופרים הלילה ומה היתה ספירת ליל אמש, ולחשב חשבון השבועות וכו' כנודע. ולכן א"א לומר ששיגרת ספירות החודש גרמו לו לספור מבלי משים, כפי שניתן לומר באזכרות שבתוך התפילה, עכ"ד. ואולם אכתי יל"ע דהברכה היא 'מלומדה', וכנ"ל, וא"כ עדיין לא השבנו ע"ז. [והנה ידועה עצת הפוסקים שהאדם יאמר צ' פעם את האזכרה וירגיל את לשונו לכך ויסתלק מן הספק (עכ"פ לדעות שאין הדבר תלוי בימים). ומבואר שההרגל אינו מתייחס למהות ה"אזכרה", כי אם לאמירת המילים גרידא. שאל"כ הרי האדם לא הרגיל את עצמו לפעולת ה"אזכרה", כי אם לאמירת המילים. ומאידך גיסא, לגבי אזכרות עשיית מובא שלא מועיל שיאמר צ' פעם משום שאינו יכול להזכיר את שם ה'. ושוב מבואר שההרגל מתייחס אל הפעולה הטכנית ולא למהותית. וא"כ אי"ז שייך לספיה"ע]. וחברי ביארו בזה שביתן טל ומטר' או 'ותן ברכה', בוודאי שהמתפלל בחר אחד משניהם, ולכן אומרים כי לאחר 30 יום כאשר אנו מסתפקים האם הוא בחר באפשרות הנכונה או באפשרות השגויה, טבע האדם שלאחר חודש התרגלה לשונו לאופן הנכון. משא"כ לגבי ספירת העומר, ששם יתכן ולא ספר כלל.

טירחא דציבורא דרבים שהם יחידים

השו"ע (תפ"ט, ב') פסק שמנין שהתפלל וטעה ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור לכשתחשך. וכי המשני"ב: "הוא מדברי הרשב"א, שמבואר שם שהקהל התפללו גם מעריב קודם, ולענין מעריב אין להם לחזור ולהתפלל משום טירחא דציבורא, ורק לענין ספירה לא משגחינן בטירחא דידהו, כי איך יאמר למשל עשרה ימים ואינן אלא תשעה?! כי אותו היום תשיעי הוא ולא עשירי עד צאת הכוכבים, עכ"ד שם", עכ"ל המשני"ב.

והתקשתי, לשם מה הוצרך הרשב"א לטעם שהספירה אינה נכונה ואילולי זה היו צריכים לשוב ולספור מדין טירחא דציבורא, והלא ספירת העומר א"צ לספור כלל בציבור, (ורק בסידור היעבי"ץ ובקיצור השל"ה מובא שישנו ענין מסוים לספור בציבור. אך בפוסקים לא הזכירו זאת), וא"כ מהו בכלל הדמיון לתפילת ערבית, שבגלל שצריך להתפלל בציבור ע"כ אמרו חז"ל (בברכות כ"ו, ב') שא"צ לשוב ולהתפלל. וחשבתי דאולי הרשב"א אכן סבר חידוש חדש, ש"טירחא דציבורא" אינו כולל רק את זה שכל הציבור יתכנס ויתפלל יחדיו שוב, אלא גם אם כל יחיד ויחיד **מתוך הציבור** יצטרך לשוב ולספור, הוי "טירחא דציבורא". ולכן כ' הרשב"א דאע"פ דאיכא ביה "טירחא דציבורא", מ"מ כיון שהספירה איננה נכונה, ע"כ ל"ש ביה טעמא דטירחא"ד. ולכאוי הוא חידוש שלא שמענו כמותו.

ולשמחתי ראיתי בשעה"צ שכתב וז"ל: "ובביאור הגר"א כתב סברא אחרת לחלק בין הא דתפלה, משום דכאן א"צ לציבור", עכ"ל. ולא אבין מדוע חידש טעם אחר. וכי כעורה היא זו שכתב הרשב"א דלא משגחינן בטרחא, בדבר שהוא נגד החוש? וצ"ע", עכ"ל השעה"צ. ולדברינו י"ל שבכוונה הדגיש הגר"א ז"ל שבספירת העומר אין שייכות של טירחא"צ, כיון שטירחה של יחידים רבים-אינה מחשיבתם לטירחא"צ.

ספירה בלא ברכה לאחר ששכח לספור יום אחד

כתבו התוספות (מנחות סו, א סוד"ה זכר): "פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות, ותימה גדולה הוא ולא יתכן". לשון התוס' מורה שלהבה"ג אם לא ספר יום אחד, שוב אינו סופר כלל בימים הבאים. וכן מורה לשון הר"ן שם. ואמנם לשון האגור ולשון הטור (סי' תפט) הוא: "כתב עוד בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו, ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד, ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות". ולשונם מורה לכאורה שלא יברכו בימים הבאים, אך יתכן שלדעתם יצטרכו לספור ללא ברכה, (אם כי יתכן שלשון 'ברכה' הוא לאו דוקא, שהרי הטור פתח במילים 'שאם שכח לברך', ושם ודאי הכוונה היא ששכח לספור ולא רק לברך, וא"כ יתכן שגם בהמשך כוונתם לספירה ולא לברכה. וראו לקמן בדברי הרב פעלים).

וצ"ע אמאי להבה"ג, הסובר שמצות ספירת העומר נמשכת מ"ט ימים ברציפות ואם שכח יום א' הפסיד את כל המשך הספירה, יצטרכו להמשיך ולספור בלא ברכה. והרי בטלה מצוותו.

והנה נחלקו התוס' (שם) והבה"ג האם ניתן לספור רק בלילה או גם ביום, ומצינו במרדכי סופ"ק דמגילה שכתב כך: "וכבר שאלו לרבנו יעקב ב"ר יקר מי שלא בירך בלילה, מהו שיברך ביום, והשיב: שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנו לא יהבינן ליה, ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור למחר ולברך או לספור בלא ברכה", עכ"ל. הרי דהר"י בן יקר חידש לן דבספיה"ע נאמרו ב' דינים, ושייך לספור אף בחסרון ה"תמימות" ובכה"ג מפסידים "שכר ספירה בזמנה", אך ספירה מתקיימת גם בכה"ג, והמרדכי דן האם כוונתו שכשסופר ביום ללא חלק ה'ספירה בזמנה', מברך או לא. ומ"מ אנו רואים שסבר שלמרות שהמצוה אינה מושלמת, מ"מ צריך להמשיך ולספור, כי מצות הספירה ממשיכה גם כשהפסיד את הספירה בזמנה. ואולם דברי הר"י ב"ר יקר נאמרו רק לגבי מצות ספירה ביום, אך לא מצינו שלהבה"ג ישנה מצוה מסוימת גם אם לא ספר יממה שלמה, וא"כ קשה כנ"ל מדוע לדעת הבה"ג צריך להמשיך ולספור גם בשאר הימים.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' לב) דן האם יש מצוה מסוימת בקיום מצוה בחצי שיעור, וכתב: "והנה לכאורה היה נ"ל להביא ראיה שיש דין חצי שיעור גם במ"ע מדין ספירת העומר שכתב הטור ז"ל בסי' תפ"ט בשם בה"ג ז"ל שאם שכח לברך באחד הימים, שלא יברך עוד בימים שלאחריו, והיינו טעמא משום דבעינן תמימות שיהיה סופר כל הימים, דספירת כל הימים מצוה חדא היא, אך ר"י פליג וס"ל כל לילה מצוה בפ"ע, וידוע דאיכא דס"ל כבה"ג דספירת כל הימים מצוה חדא משום דכתיב תמימות תהיינה, ועכ"ז ס"ל דצריך למנות בשאר ימים בלא ברכה, אע"ג דלית להו האי סברה, דכל לילה מצוה חדא היא. ולפ"ז קשה, כיון דאזלי בתר קרא דתמימות תהיינה, א"כ לדרשה זו לא עביד מצוה שלימה, ולמה ליה למנות בשאר ימים בלא ברכה. אלא ודאי גם בעביד קצת מצוה יש בזה מצוה. ושוב דחיתי ראיה זו, די"ל אע"ג למ"ד דאזיל בתר תמימות תהיינה, אולי לא פסיקא ליה דתמימות תהיינה בא ללמד שיהיה סופר כל לילה ואם לא ספר כל לילה לא עביד מצוה, אלא ס"ל כמ"ד תמימות תהיינה בא ללמד שיתחיל מניינא מבערב,

אבל לא ללמד שיהיה מספר הלילות מעכב זא"ז, ולכן כיון דלא פסיקא ליה מלתא לכך ס"ל דימנה בשאר לילות בלא ברכה, דאולי כל לילה מצוה בפ"ע היא, וצריך לספור כל לילה, ויש בזה מ"ע שלימה", עכ"ל. הרי שהגאון בעל רב פעלים ז"ל התקשה בכך וכתב בסו"ד שהבה"ג עצמו הסתפק בדינו ולכן קבע שימשיך לספור, אך בלא ברכה.

והנה השו"ע (תפט, ח) פסק: "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה". והנה אם אכן השו"ע מסתפק האם ההלכה כהבה"ג או כהחולקים עליו (ואי"ה בהמשך נעסוק בכך), ייקשה מדוע אדם ששכח לספור יום אחד, צריך להמשיך ולספור. דהנה ספק דרבנן לקולא, ומצות ספירת העומר בזה"ז היא דרבנן, וא"כ מדוע מוטל עליו להמשיך ולספור בשאר הימים בלא ברכה? (ואולי השו"ע חשש לדעת הרמב"ם (תמידין ז, כד) והחינוך (מצוה שו, לפי גירסא אחת שם), שספירת העומר בזה"ז דאורייתא).

ויש לחקור האם השוכח לספור יום אחד נחשב שאינו מחוייב בדבר, כיון שפקעה ממנו חובת הספירה, או שנחשב הוא כמחוייב אך אינו יכול. ולכאוי נחלקו בזה הפר"ח והפרמ"ג (בסי' תפט). שהפר"ח כתב שאדם ששכח לספור אינו בר חיובא, ואינו יכול להוציא י"ח מי שחייב בספירה, ודימה זאת לד' הירושלמי בפ"ק דמגילה שכן כרף אינו יכול להוציא י"ח בן עיר, כיון שכן כרף אינו מחוייב בדבר. והפרמ"ג (במשבצ"ז שם סק"ב) כתב שיש לחלק טובא בין בן כרף שאצלו יום זה אינו כלל יום הפורים ואינו מחוייב במצוות הפורים ביום זה, לבין אדם ששכח לספור, שודאי הוא בתורת הספירה ביום זה ומחוייב לספור, רק כעת אינו יכול לספור, כיון שספירתו נפגמה. וממילא שפיר יש לחלק בין "אינו מחוייב" ל"אינו יכול".

וא"נ שהשוכח יום אחד נחשב כמי שאינו מחוייב כלל, א"כ קשה ביותר מדוע בספק אם הוא בכלל מחוייב במצוה, (שהרי ישנו ספק האם נפסק כהבה"ג או כהחולקים עליו), צריך לספור בלא ברכה, וצ"ע.

וידידי הרה"ג ר' משה אלפר הראני דהנה נאמר בגמרא שכיון שלא הוברר בין האמוראים האם צריך להסב בליל הסדר בבי' כוסות ראשונות או אחרונות, לכן מסבים בכל הד' כוסות, וביאר הר"ן (פסחים כג, א) כן: "ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כד פירשו ז"ל. ולי נראה דעל כרחך [בעין] למיעבד הסיבה בכולהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", עכ"ל. ולפי"ד תירוצו הראשון אפ"ל דכן בנדו"ד שסופרים בכל יום, כיון דלאו מילתא דטירחא היא. ויש להוסיף דכן מצינו בע"ז ל"ז ב' גבי ספק טומאה ברה"ר, הא מיא בשיקעתא דבנהרא, זילו טבולו.

ואמנם האמת תורה דרכנו, שנראה שהשו"ע פסק להלכה כדעת החולקים על הבה"ג, שכל יום מימי הספירה מתקיימת מצוה בפני עצמה, ורק לענין הברכה חוששים לדעת הבה"ג ואם לא ספר יממה אחת, סופר בלא ברכה. ומשום כך כאשר ספק נוסף מצטרף לשכחתו, אף ספק שאינו נחשב לספק-ספיקא מושלם בהלכות 'ספק ספיקא', שוב יכול לספור בברכה. (וכ"נ מדברי השעה"צ אות מו, ועיי' הליכות שלמה להגרשז"א. ובזה מתורצות קושיות הבית שלמה ועוד אחרונים כיצד ניתן לברך בספק אם ספר או לא, והרי אינו ס"ס המתהפך, וכן הקשו דהא קי"ל דבס"ס לא מברכים. ולפמשנ"ת א"ש).

צירוף ספירה שלא לשם מצוה

יִלְיַע בא' שספר את אחד הימים במפורש שסופר שלא לשם מצוה, או שספר בתנאי שאם יירד גשם למשל, שהספירה לא תהיה לשם מצוה, ולבסוף אכן ירד גשם. האם יוכל להמשיך ולספור בימים הבאים.

הנה לדעת התוס' במנחות ס"ו א' שספירת כל יום היא מצוה בפני"ע, א"צ לזה, דבלא"ה ניתן להמשיך ולספור. וגם לדעת הבה"ג שמקובל בדעתו שמ"ט ימי הספירה היא מצוה בפני עצמה ורק צריך שכל ספירה תורכב על ספירת היום הקודם, כחלק משרשרת אחת העולה מעלה. [נידידי הרה"ג ר' יששכר דוב הרצוג הערני ע"ז דאף אם נוכל לפרש כן בדעת הבה"ג, מ"מ הרא"ש הביא בשם ר"י להקשות על הבה"ג שהרי "כל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא", וא"כ אא"ל כן בדבריו, לפחות לפי הבנת הרא"ש]. ולפי"ז יש לדון ולומר שאם ספר את היום, הגם שכיוון שלא לשם מצוה, מ"מ היום נחשב ל"יום ספור" ושפיר אפשר להמשיך ולספור על גביו ביום הבא.

והנה באדם שמת לו מת רח"ל נחלקו הנהר שלום והנוב"י (כמובא בביאה"ל) האם יספור או לא, שלדעת הנה"ש לא יספור, ולכן אם לא ספר גם ביום (כיון שמתו היה מוטל עדיין לפניו), לא יספור בשאר הלילות בברכה, ואילו הנוב"י כתב שיספור, כיון שספירה של רגע אינה מפריעה לאונן לעסוק במתו. וכי הנוב"י דכיון דנחלקו הפוסקים האם אונן שקיים מצוה, אף שהיה פטור מקיימה, עליו לשוב ולקיימה (כגון באונן שקרא מגילה), ע"כ יספור ויוכל להמשיך בספירתו בימים הבאים בברכה, כיון דלא ברירא לן הלכה כמי, עיי"ש. ולכאוי חז"י דהנה"ש והנוב"י סברו בפירוש שאם ספר שלא לשם מצוה, שאינו יכול להמשיך ולספור בלילות הבאים, דא"כ היה עליהם לומר שיספור ויכוין שעושה כן שלא לשם מצוה, או לכה"פ שיספור בתנאי דאם לא יוכל מדינא לספור כעת, שספירתו לא תעלה לשם מצוה, וירויח בזה שסו"ס יוכל לספור בברכה בימים הבאים.

ושוב שמחתי לראות בהגהות חבר בן חיים על הנוב"י, שכי' וז"ל: "צ"ע כיון דעכ"פ "תמימות" היו לו. נהי שלא קיים המצוה בלילה זו, מ"מ הו"ל לברך בשאר לילות. ולא דמי לשכח ולא ספר", עכ"ל. וא"כ ס"ל להחבי"ח דאם ספר, הגם שלא קיים מצוה, יוכל להמשיך ולספור בשאר הלילות, וכמשנ"ת בס"ד. ואולם ידידי הרב אשר לוי אמר דיתכן ויש לחלק בין א' שספר לשם מצוה, רק לא עלתה לו ספירתו משום שהוא אונן, לבין א' שספר בפירוש שלא לשם מצוה, שאז אי"ז כלל בגדר "ספירה".

עוד ארשום הערה קצרה: קי"ל שהמסתפק האם אמר 'מוריד הטל' וכדו', שלאחר ל' יום א"צ לשוב ולהתפלל, דמוכח שהזכיר כהלכה. וראיתי שהקשו דא"כ נאמר כן גם לגבי ספירת העומר, שהמסתפק האם ספר לאחר ל' יום מתחילת הספירה, שלא יצטרך לשוב ולספור, כיון דעשה כשיגרא דלישנא וספר כהלכה. וראיתי שהביאו (בספר עומק הספירה) שדן בזה בכתבי מהר"י הורביץ זצ"ל.

ואולם התירוץ פשוט הוא, דהתם האזכרה היא חלק מהתפילה ובאמצעה, וע"כ לא חיישינן ששינה משיגרת הלשון הראויה. ומשא"כ בספירה הנאמרת לחוד בסוף התפילה, ולא כחלק מנוסח שמונה עשרה.

ספירת העומר במקום מטונף

מעשה בא' שננעל בבית הכסא ויודע שיישאר בו נעול זמן מה, עד שיפסיד זמן הספירה. האם יכול לספור בבית הכסא ספירת העומר. והנה לא נעסוק כעת בשאלה האם בית הכסא בימינו נחשב למקום מטונף, או לבה"כ דפרסאי, ואכמ"ל. ונעסוק במקום המוגדר לכו"ע כמקום מטונף, האסור בד"ת וברכות.

בשונה מדברי תורה והזכרת השם, שאסור לאומרם במקום מטונף, הרי שספירת העומר אינה אלא אמירה, שיש בה מעשה מצוה. הביאור הלכה בהלכות שופר כותב כך: "וקשה לי לפי מה שהכריע המג"א שלא להחמיר בהפסיק מחמת אונס, אלא א"כ בשהאונס הוא בגוף הדבר, כגון שלא היה האדם ראוי מחמת גוף נקי או שלא היה המקום ראוי שלא היה נקי, א"כ לכאורה לא שייך זה רק בתפלה או בבהמ"ז ובהלל ומגילה, שאסור להזכיר שם ולומר דברי תורה במקום מטונף, משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי? האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי? לא מצינו כן בשום מקום! וצ"ע". ואמנם הביאה"ל כותב שהמטה אפרים כתב שראה שאם התחיל לתקוע ומים שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים וחוזר לתקוע מראש להלן על הסדר, ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין, יצא, אך שיחזור ויתקע בשופר ללא ברכה. וכותב הביאה"ל שהמט"א דימה זאת לדיני קריאת שמע, והוא מסביר ש"אפשר שהטעם הוא דכיון דקיי"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י, זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה [ודומיא דפסק הרמ"א סימן פ"ד דאסור לענות אמן בבית המרחץ], ולא גרע מהרהור בד"ת".

והנה אם האיסור הוא רק משום כוונת המצוה, נמצא לכאורה שאדם שכיון לשם המצוה לפני כניסתו למקום המטונף, יכול לקיים את מעשה המצוה במקום המטונף, וא"כ כשאדם יודע שעליו להיכנס למקום בו אסור לברך, עליו לכיון בלבבו לשם מצוה לפני כניסתו למקום זה, וכשיכנס יוכל לספור ספירת העומר.

זאת ועוד שמצינו בשו"ע בהלכות ספירת העומר, שאם שאלו חברו איזה יום היום בספירת העומר והשיב לו ש"היום כך וכך יום, שהם כך וכך שבועות לעומר", שאינו יכול לחזור ולמנות בברכה. וכתב המשנ"ב שהלכה זו היא להסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אך אנו פוסקים שמצוות צריכות כוונה, ולכן כיון שהאדם לא התכוין לצאת בדבריו י"ח המצוה, יכול לספור שוב בברכה. ואולם כ' בשעה"צ ובביאה"ל שהרדב"ז והא"ר כתבו שמצוות אינם צריכות כוונה במצוות מדרבנן, וספירת העומר דרבנן היא לרוב הפוסקים, ולכן יצא י"ח גם ללא כוונה, ולכן אינו יכול לספור בברכה. וראו במשנ"ב סי' ס' סק"י שכי"כ המג"א בשם הרדב"ז, שאין הכוונה מעכבת בדיעבד במצוות מדרבנן, אך מכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא חולק ע"ז, וכן מבאר הגר"א בסימן תפ"ט משמע ג"כ שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. ולפ"ז לדעת הרדב"ז וסיעתו אכן א"צ כוונה, ויוכל לספור במקום מטונף, מבלי שיכוין במפורש לשם מצוה.

וביותר שהמשנ"ב (סי' ס' סק"י) כתב כך: "כתב החיי אדם (כלל ס"ח) דמה דמצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה, היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בתקיעה

שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה. אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכויך עכ"ל ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת אע"פ שלא כיון בפירוש יצא, עכ"ל המשנ"ב. ולזה י"ל שיספור בלא כוונה מיוחדת, ומחד ייצא י"ח ספירה משום שהענין מוכיח את כוונתו למעשה המצוה, ומאידך כוונה כללית זו, ללא שכיון במפורש, מותרת לכאוי במקומות המטונפים, שהרי לא כיוון בפועל.

ואמנם בשו"ת מעט מים (סימן צה) דן בשאלתנו, האם מותר לספור ספיה"ע במקום מטונף, וכתב בתוכ"ד שכאשר אדם מקיים מצוה כמו ספירת העומר, בודאי עולה במוחו ולבבו שכעת מקיים מצות ה', מצות חכמים לספור בכל ערב וכו', "ואין לך הרהור ד"ת גדול מזה שמהרהר בחוקי האלוקים ותורתיו". והיינו שלא 'חלות הכוונה' היא זו הנחשבת כהרהור ד"ת, אלא שלא יימלט שאדם שלא עושה מצוה כמתעסק בעלמא, אלא משים את ליבו שכעת עושה מצוה, מהרהר הוא בכך שמקיים כעת מצוה כרצון התורה, וזהו גופא נחשב כהרהור בד"ת האסור במקום מטונף. וא"כ גם כשאדם לא מייחד את מחשבתו לכוונת המצוה, אלא רק עושאה בסתמא, הרי מהרהר הוא בכך שמקיים מצוה, וזה גופא אסור.

עוד כתב המשנ"ב בטעם ד' המט"א, ואלו דבריו: "וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון דהוא בכלל ביזה מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה דף ל"ג דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, וכ"ש המצוה עצמה", עכ"ל. ולכאוי נראה שמשום ביזוי המצוה לא נאסור על האדם להפסיד יום אחד מספירת העומר, ועיי"כ יפסיד את כל רציפות מ"ט ימי הספירה לדעת הבה"ג. (וסברה דומה לזו הובאה בנודע ביהודה מהדו"ק או"ח ס"י כז גבי אונן, שמתיר לו לספור כדי שלא יפסיד שאר הימים, אע"פ שאסור לאונן לקיים מצוות עשה).

ושו"ר שהגר"ח פלאגיי בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קעג) נשאל האם מותר לעשות צדקה ומצוות אחרות במקום מטונף, והשיב שבדבר זה נסתפק בס' טוב עין, ובעקרי הד"ט כ' להתיר. ובסו"ד ציין לכמה ספרים בזה, ורמז לד' הרמ"א ביו"ד סי' יט שמותר לשחוט במקום מטונף ויברך בחוץ וכו'. וכי שלענין ספירת העומר יספור בלא ברכה כדי שלא יאבד את המצוה לגמרי בשאר לילות כשיצא לחפשי מבית האסורים. וכן פסק בספרו מועד לכל חי (סי' ה אות ו).

ספירת העומר לאחר שאמר לחברו מהו יום הספירה

הערני ידידי הרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ, מח"ס 'גם אני אודך', דהנה הנוהג לומר בספירת העומר "לעומר" ולא "בעומר", א"כ כשאומר לחבירו בליל ל"ג בעומר שהיום ל"ג "בעומר", לכאורה יוכל לכל הדעות לספור לאחר מכן בברכה, כי הרי בכך שאמר ל"ג "בעומר" ולא ל"ג "לעומר", גילה דעתו שאינו רוצה לצאת בספירה זו, שהרי דרכו לומר תמיד "לעומר", ולא "בעומר", ע"כ הערתו. ויש להרחיב בדבר ובהמסתעף, בסוגיית האומר לחברו כמה ימי הספירה, (ולענין אמירת היום ל"ג בעומר, נתבאר באמת בפוסקים שיכול לספור בברכה שוב, משום שלא מנה השבועות, וגם אמירת היום ל"ג בעומר שאני, ואכמ"ל. ואמנם רק נעסוק בעצם השאלה).

איתא בב"י: "כתב הר"ד אבודרהם: כתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדן ונמצא שלא בירכתי לבטלה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה. אבל כתב הרמב"ם אם מנה ולא בירך יצא, וכן עיקר. ולפיכך צריך לזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו 'אתמול היו כך וכך', שאם אומר לו היום כך וכך, נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה, ודוקא כשהגיע זמן הספירה, דהיינו בין השמשות. אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זה הלילה יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש, עכ"ל. וכ"פ השו"ע (תפט, ד): "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום".

והט"ז כתב: "פשוט שאם שואלו חבירו כמה ימים בספירה והוא משיב כך ימים, ולא מזכיר בתשובתו 'היום כך', ודאי לא יצא, דעיקר המצוה שיאמר 'היום כך', וא"כ צ"ל דמיירי כאן דוקא באומר היום כך". והט"ז כתב שדין השו"ע אינו אלא לכתחילה ולזהירות בעלמא, אך ודאי שכשחברו שואלו מהו יום הספירה, אין כוונתו כלל לצאת י"ח והוי ככוונה הופכית שלא לצאת ויכול לשוב ולספור בברכה. ואולם הפוסקים (מג"א, א"ר ומאמ"ר ועוד, ומובא במשנ"ב) ס"ל דודאי אין כוונת השו"ע רק לכתחילה ולזהירות בעלמא, אלא דהכא הוא בגדר סתמא, וע"כ למ"ד מצוות א"צ כוונה יצא ידי ספירתו, ולענין ברכה חיישינן למ"ד מצוות א"צ כוונה. והחק יעקב ביאר ד"עו"ל דאפשר דזה מיקרי כוונה, כיון שמתכוין עכ"פ לומר כמה ימי ספירה, ומצוותו הוא רק סיפור דברים בעלמא, עכ"ל.

והנה הנה אחד שאמר לחבירו "היום יום ל"ח", וכלל לא אמר את המילה "בעומר" או "לעומר", הלא כתבו הט"ז, המג"א וש"פ שיצא בזה ידי חובה ושוב אינו יכול לברך, ורק אם לא אמר "היום" יצא י"ח. וכן פסק המשנ"ב (סק"ח ובסקכ"א). והרי כולם סופרים עם הוספת "בעומר" או "לעומר", ובכל זאת אנו רואים שכבר אינו יכול לספור בברכה, וא"כ כל שכן במקרה הנידון, שאינו יכול לספור בברכה. וזאת ועוד שהרי כולם סופרים בברכה, ובכל זאת הדגיש האבודרהם שכיון שיוצא י"ח גם ללא ברכה, נחשב שפיר שכבר ספר ואינו יכול לשוב ולברך. והיינו משום דלזה חיישינן למ"ד מצוות א"צ כוונה, ובכוונה סתמית לספירה יוצאים י"ח וא"א לספור שוב בברכה.

והנה הביאה"ל (ד"ה שאם) כתב כך: "ומ"מ בעיקר הדין יל"ע טובא דדעת הגר"א דסעיף זה קאי רק אליבא דמ"ד מצות א"צ כונה, וכ"ה ג"כ דעת הפר"ח דלדידן דקי"ל דמצות צריכות כוונה, צריך לחזור ולברך [ולא ס"ל כדעת הרדב"ז לחלק בין דאורייתא לדרבנן וגם לא ס"ל התירועים של ח"י בסקט"ו ושל מ"א בסק"ח]. ועוד נלענ"ד שאם היה זה בין השמשות והאישה הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים מסתברא דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה. ולמעשה צ"ע, עכ"ל. ויל"ע מהו ההבדל בין הסופר בביה"ש, דשפיר יצא י"ח ובכ"ז כ' הביאה"ל דכיון דדרכו לספור בלילה, דיכול למנות בברכה, לבין הסופר ללא ברכה או שלא אמר "בעומר" או "לעומר", ומהי הסברה לחלק בין כשלא הגיע זמן הספירה לדידו (שאף שאפשר לצאת בביהש"ש, כדאיתא בתוס' במנחות ס"ו ובשו"ע, מ"מ הוא לא רוצה לספור אלא עד הלילה), לבין הסופר בדווקא לפי הנוסחה המקובלת, שבדאי ג"כ רוצה הוא לספור כהוגן, בברכה ועם הנוסחה המקובלת, וצ"ע.

וידידי הרה"ג ר' יוסף שלמה מאיר ציין שבראשונים ובאשכנז משמע שלא אמרו כלל מילת 'בעומר' או 'לעומר', שהמהרי"ל (מנהגים, ספירת העומר טו), כתב: "והיה מנהג במגנצא ששמש העיר היה מקבץ אליו בבית הכנסת כל הנערים אחר סיום התפלה, והיה מברך עמהם בקול רם. בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר שהיום יום אחד. והולך ומונה כן כל מנחה עד סוף השבוע. אמר שהיום שבעה ימים שהם שבוע אחד". וכן הרוקח (הלכות פסח סימן רצד) כתב: מברך לאחר כל תפלתו בלילה. בא"י אלהינו מ"ה אקב"ו על ספירת העומר שהיום יום אחד". ומשמע שלא הוסיפו כלל 'לעומר' או 'בעומר'. ואולם אכתי הדברים לא יעלו ארוכה לגבי העונה לחברו על מספר הימים, מבלי שבירך, וכנ"ל.

וכמובן שיש לחלק בפשטות בין ספירה בביה"ש שהיא בדיעבד וחסרון בעצם מעשה הספירה, לבין מילת 'בעומר', שהיא ביטוי מושלם יותר לספירה, אך אינה דיעבד בעצם קיום המצוה, וע"כ כשסופר בביה"ש, שאז חסר בעצם הספירה, מסתבר יותר שאין כוונתו לספור כלל, אך כשהספירה עצמה טובה והספק רק בהנוסח, אזי כל שלא אמר בפירוש אמרינן שיצא יד"ח, משום שאז הרי ספר כיאות, וכל שמקיים מעשה ודאי, אמרינן שמסתמא גם כיון לצאת בו יד"ח.

ואולם לענ"ד חילוק זה אינו מספיק. (א) האבודרהם עצמו מבסס את כל חידושו על מקרה שחברו שואלו בביה"ש מהו היום, ובכ"ז כתב בפירוש דיצא י"ח ושוב אינו חוזר לספור בברכה. וכן הדגיש השו"ע במפורש. (ב) מלשון השו"ע (ס"ב), שכתב "המדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות", משמע שרק המדקדקים נוהגים שלא לספור בביה"ש, ושכן ראוי לעשות, אך גם בספירת ביה"ש יוצאים מדינא. (ועי' ביאה"ל). (ג) גם אם אכן שאני זמן ביה"ש שהוא חסרון בעצם מעשה הספירה לבין חסרון הברכה והנוסח, שאינו כי אם לכתחילה, הלא כל בסיס הלכה זו היא שספירה זו אינה נחשבת לכוונה הופכית שלא לצאת בה, ובספירה בסתמא יוצאים י"ח. וא"כ כיצד מוכרע לחלק ברמת הסברא לבין ספירה בביה"ש, שאז ברור שהוא ככוונה הופכית, לבין ספירה ללא ברכה וללא הנוסח המועיל טפי, שאז נחשב הוא כסתמא, וצ"ע.

וידידי הרה"ג ר' ישי שנדורפי אמר סברה מעניינת בזה, שהנה בזמננו מקובל היה לספור בביה"ש, (וכמשמעות ד' השו"ע שהזכרנו, וכ"נ מד' השו"ע בס"ג, עיי"ש). וא"כ אדם זה הפקיע את עצמו מסתמא דעלמא ואינו נוהג כמקובל, אלא סופר בלילה דווקא. א"כ כשאומר כעת, בזמן ביה"ש, את יום הספירה כמענה לחברו, זועק מתוכו שהוא הרי אינו סופר כמו כולם בביה"ש, אלא בלילה,

וע"כ עצם מנהגו לספור בכל לילה בשונה מכולם, זה עצמו היפך הכוונה לספור כעת עם כולם, כי המנהג 'לא לספור כמו כולם' מביאו במחשבתו לרצות לא לצאת כעת בבית"ש, ושפיר הדגיש הביאה"ל ש"והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים". ולפי"ז יתכן שבימינו שא"א אינו סופר בבית"ש, באמת לא תיחשב ספירתו בשעה זו ככוונה הופכית, משום שמחשבתו היא סתמית, ובסתמא יוצא י"ח, כפי שכל אדם סופר בסתמא בנוסח וברכה, ובכ"ז אם ספר ללא זה, יצא. ודו"ק והבן.

&&&&&



ל"ג

בעומר



לבישת בגדים במערת רשב"י

הגמרא (שבת לג, ב) מספרת על שהותם של רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו במערה, ומסופר שם כך: "והוון יתבי עד צוארייהו בחלא, כולי יומא גרסי, בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבלו". והיינו שישבו כל היום והתכסו בחול, ורק בשעת התפילה לבשו בגדים.

נאמר בשבת (י, א): "חברים שהיו עוסקין בתורה, מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו, מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה". וכתבו התוספות: "כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו - והא דאמר לקמן (שבת לג:): כי הוה מטי (זמן תפלה) [עידן צלויי] לביש ומכסי ומצלי, ההוא מצלי היינו ק"ש". והמהרש"א (שבת לג, ב) כתב: "בעידן צלויי לביש ומכסי כו' לאו משום שלא יהא לבו רואה את הערוה, דהא מכסי בחול הוה כפרש"י, אלא משום 'הכון לקראת אלהיך' וגו' כדאמרינן בפ"ק".

והדברים תמוהים במאד, שהרי מצינו שצריך להתלבש לתפילה, משום 'הכון לקראת ה' אלוקיך', כמובא בשבת (י, א) "רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת וגו'", אך לא לענין ק"ש. וא"כ, מדוע הוצרכו רשב"י ובנו להתלבש לכבוד ק"ש?

ובתחילה עלתה מחשבה לפני שמכיון ורשב"י ובנו לא התפללו, אזי להק"ש שלהם היה דין תפילה, כי אז עמדו לפני המלך, בקבלת עול מלכות שמים. ודבר זה מדויק בלשון הגמ', שאמרה שרשב"י 'מצלי', שהוא תפילה, וא"כ הכיצד שייד לומר שרק קרא ק"ש. אלא בהכרח שדין תפילה היה בק"ש דיליה. (אולי מפני שסבר שקבלת עומ"ש מספיקה לתפילה, או שזהו מהני לדין תפילה מה"ת, או שעיקר תפילה עניינה דביקות בה', וקיים כן בק"ש). ומצאתי בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קפ"ה), שכתב: "אולם נראה להב"י ומחבר [סי' מ"ז ס"ח] דיש להסתפק אי סגי בק"ש סמוך לאה"ר דמקרי והוא ששנה על אתר, די"ל דק"ש מקרי תפלה לענין זה. ועיין תוס' שבת י"א ע"א ההוא מצלי היינו ק"ש עי"ש. ועיין בירושלמי שבת פ"א סוף ה"ב דלרשב"י במקרא מדה ואינה מדה, ועיין תוס' מו"ק ט' ד"ה כאן, ואתי שפיר דלרשב"י בירושלמי הנ"ל קרי ק"ש מצלי בשבת וכבתוס' הנ"ל, דהוה כגדר תפלה לדידיה", עכ"ד.

והצל"ח (ברכות כא, א), כתב וז"ל בקוצר: "וכבר אמרו על רב יהודה דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי, לפי שהיה עוסק בתורה וסמך על מה שאמרו חברים שעוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה שהיא מדרבנן וכו', ואם קרא ק"ש היה קורא בברכותיה וכבר יצא ידי תפלה. ומצאתי סמך לדברי אלה מדברי התוס' במס' שבת דף י"א ע"א בד"ה כגון רשב"י וחביריו, שכתבו והא דאמר לקמן כי מטי זמן תפלה הוה לביש ומכסי ומצלי ההוא מצלי היינו ק"ש, עכ"ל התוס'. ולכאורה יפלא איך קורא ק"ש מצלי. ולפמ"ש ניחא, שהיה קורא ק"ש בברכותיה ויצא ידי צלותא דאורייתא. ועוד אני תמה, והלא רב יהודה שהיה תורתו אומנתו מסתמא בירך ברכת התורה בכל יום, והרי והערב נא היא בקשה ויוצא ידי חובת תפלה של תורה, עכ"ל. הרי לנו שסבר הצל"ח שאכן דין תפילה היה לק"ש דרשב"י, כיון שהוסיף את ברכותיה, או מפני שבירך ברכות התורה.

ונראה לבאר הענין באופן אחר ומחודש, והוא דדין 'הכון לקראת אלוקיד' כלל אינו דין בהלכות תפילה, אלא הוא דין כללי, בו אנו מצווים להתכונן ולעמוד בצורה נאותה לפני ה'. וקיום מצות ה'היכון לקראת אלוקיד' מתקיימת בכל זמן שאדם עומד לפני ה' ומתקשר עימו, שאז על האדם לעמוד בצורה נאותה, לבוש בבגדים. וחז"ל קבעו שמכיון והאדם עומד לפני בוראו בכל יום בתפילה, לכן ה'היכון' מתקיים בשעת התפילה. אך רשב"י שלא התפלל, קיים את דין ה'היכון' בשעת ק"ש. אשר אינו דין מהלכות תפילה דווקא.

והנה כתב הרמב"ם (תפילה ה,ה): "תקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו לה' בהדרת קדש". והקשה הלח"מ אמאי זנח הרמב"ם האי קרא המובא בגמ', של 'הכון לקראת אלוקיד' וציין לברכות ל' ב', שם הובא, בענין דומה, קרא ד'השתחוו לה' בהדרת קודש', והמפרשים תמהו דאכתי לא ברירא אמאי שינה הרמב"ם והביא פסוק זה.

ולדברינו מחזור שפיר, דכיון דבקרא ד'הכון' הוא דין כללי, אשר אינו שייך רק בהלכות תפילה, ע"כ בחר הרמב"ם קרא ד'השתחוו לה' בהדרת קודש', המלמד שבשעת ההשתחויה, התפילה, צריכים לעמוד בהדר. ונפלא.

ודודי ידידי הגרא"ש מאיר שליט"א, בעל 'עבודת משא', הראני לדברי הש"ס בברכות (נא,א) שם נאמר גבי ברכת המזון "וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך", וכתב שם הריטב"א (בהוצאת מוסד הרב קוק) שצריך לישב ולברך בישיבה ובכוונה משום 'הכון לקראת אלוקיד'. וכן ציין לדי הפלא יועץ (ערך לבוש) שכתב שמדין 'הכון' עלינו ללבוש בגדים וכו' בשעת תפילה, ברכהמ"ז ותלמוד תורה. וחז"ל דאכן 'הכון' הוא דין כללי, שאינו שייך רק בתפילה, אלא בכל דוכתי דעומד קמי המרא, רק חז"ל אמרו שנקיים זאת בתפילה, וכמשנ"ת בס"ד.

ואמנם יש לציין דרשב"י בברכות (כה,א) שבק"ש אינו צריך ללבוש כל בגדיו כבתפילה, כי "בתפילה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך". וחז"ל דרשב"י סבר שדין 'הכון' הוא דין מיוחד בתפילה, כיון שרק בזה נחשב כזמן בו עומדים לפני המלך, ומשא"כ בק"ש. וכנראה דהתוס' והרמב"ם לא סברו כן, וכנ"ל.

ובשו"ע (צא, ב) כתב: 'צריך לאזור אזור בשעת התפלה, אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום הכון (עמוס ד, יב) אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה, מאחר שיש לו מכנסים. הגה: ואין לבו רואה את הערוה'. ואילו בשו"ע סי' ז' ב' כתב: 'הטיל מים ולא שפסף, אע"פ שצריך לברך אשר יצר, אין צריך ליטול ידיו אלא משום נקיות או משום 'הכון'. וכתב הביאה"ל שם: 'או משום הכון - עיין לקמן בסימן צ"א ס"ב, וצ"ע. ואולי לזה כיוון הגר"א במה שציין, ועיין פ"א דשבת ר"ל דף י' ע"א שמשם נובע הדין דשו"ע, עכ"ל. וכוונתו דמהסוגיה בשבת שם מוכח דרק לתפילה איכא דין 'הכון', מהא דאמרינן דא"צ לחגור חגורו וכו', וכן ציין הגר"א עצמו בסי' צ"א. ועי' משנ"ב סי' ע"ד סקכ"ב. ושו"ר ד' הערוה"ש (ז,ג) שכתב כך: "כתב רבינו הב"י בסעיף ב' וז"ל: הטיל מים ולא שפסף וכו' א"צ ליטול ידיו אלא משום נקיות או משום הכון, עכ"ל. כלומר כיון דעשה צרכיו עכ"פ דורש הנקיות של האדם ליטול ידים בכל ענין או משום הכון לקראת אלהי ישראל כלומר דגם כבוד ה' דורש כן ואע"ג דלקמן בסי' צ"א יתבאר דלא חיישינן להכון רק בתפלה זהו בהכון דחגורה דאין כאן דבר מאוס אבל נקיות בלא נט"י הוה דבר מאוס ושייך הכון גם בכל הברכות", עכ"ל. וציינו לי לשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' ב', ואינו תח"י.

ובברכות נ"א ב' איתא דאין מברכין על כוס של פורענות, וכי הרא"ש (שם) והטור (סי' קפג) כך: "פ"י אם שתה ב' כוסות לא יברך על הג', שנאמר, 'הכון לקראת אלהיך ישראל', וכיון ששתה זוגות לא קרינן ביה 'הכון', שאין דעתו מיושבת עליו שירא שמא יזוק, עכ"ל. וע"ע בפ"י התפילה להרוקח (ברכת אשר יצר).

"ציפור מבלעדי שמיא לא מתצדא"

ב"ר (עט, ו): "ר' שמעון בן יוחאי ור' אלעזר בריה הוו טמירין במערתא י"ג שנה ביומי דשמדא והיו אוכלין חרובין של גרודא עד שהעלה גופן חלודה, לסוף שלש עשרה שנין נפק יתיב על תרע מערתא חמא חד צייד קאים וצייד ציפורין, וכד הוה שמע ר' שמעון ברת קלא אמרה מן שמיא דימוס דימוס פסגא, וכד הוה שמע ברת קלא אמרת ספקולא הות מתצדה ונלכדה אמר ציפור מבלעדי שמיא לא מתצדא על אחת כמה וכמה נפש דבר נש, נפק ואשכח מיליא משדכן ונתבטלה הגזירה".

והדבר צריך ביאור, שהרי גם אם הכל בגזירת עליון וגם בעלי החיים מונהגים בהשגחה פרטית, הרי על האדם להתנהג בדרכי ההשתדלות, ואם הרומאים רוצים ללכודו ולהורגו, מוטל עליו לברוח ולהסתתר. ואכן, כך סבר רשב"י עד כה ולכן התחבא במערה, וא"כ מה התחדש לרשב"י כעת, שגרם לו לצאת מהמערה?

ונראה פשוט ובהקדם דברי הש"ס גיטין מה, א, שרב עיליש נשבה בבית האסורים, אתא יונה וקא קריא אמר ליה מאי קאמרה א"ל עיליש ברח עיליש ברח אמר כנסת ישראל כיונה מתילא, ש"מ מתרחיש לי ניסא. ולזה י"ל דרשב"י סבר שכיון שכעת שמע הוא בעצמו את הבת קול, אף שבת קול כזאת יוצאת בכל צידת ציפורים, ש"מ שדברי הבת קול נועדו גם אליו בעצמו, כדי שהוא בעצמו ישמע ויחכים מדברים אלו, ולכן יצא מהמערה.

ושו"מ שרבנו מהר"י איבשיץ זי"ע בספרו יערות דבש (ח"ב דרוש ו) כתב על כך את הדברים הבאים: "ועיין בדברי רמב"ם במורה נבוכים, דדעתו דעל אדם ה' משגיח בפרטות, אבל על בהמות ועופות, אין משגיח בפרטות כי אם בכל המין, והרמב"ן חולק. וזהו מאמר חז"ל במדרש רבה רשב"י כד יצא ממערה חמא צייד הצד לצוד את עוף, ונפק קלא לא יהיה ניצוד, ונמלט באמת, ועל צפור אחר יצא קול שיהיה ניצוד, ובאמת ניצוד, ואמר רשב"י חזינן צפור בלא גזירת שמים לא ניצוד. ויש להבין מתחילה מה קסבר. אלא שמתחילה חשב כדעת הרמב"ם במורה, כי על צפורים פרטיים אינו משגיח, אבל אחר כך ראה כרמב"ן, שאפילו על צפורים פרטיים השגחתו מיוחדת וראה כי צפור בלא גזירת שמים לא ניצוד. והנה בעו"ה בגלות, הקב"ה מסתיר פניו מאתנו, כדכתיב [דברים ל"א] "ואנכי אסתיר" וכו', והרי אנו כמעט בגדר בהמה ועופות לדעת הרמב"ם, שאין משגיח בפרטות, וזהו מאמר דוד [תהלים ק"ב] "שקדתי ואהיה כצפור בודד על גג", והיינו כצפור לבד, שאין בו השגחה פרטית".

קנין חצר בקרשים שהונחו על ידי הקבלן במרפסת פרטית

מעשה שהתרחש בעירנו. קבלן בנה יחידת דיור למשפחת כהן וחומרי הבנייה שלו הוצבו ברשות, כרגיל בבנייה, על מרפסת המשפחה. הרב כהן פנה לקבלן וביקש ממנו את ארבעת הקרשים שנותרו במרפסת, למדורת ל"ג בעומר של ילדיו. הקבלן הסכים. למחרת הגיע הקבלן ואמר: "חוזרני בי. אני צריך את הקרשים לבנייה אחרת". הרב כהן לא משך או הגביה עד כה את הקרשים, אך הרב כהן שואל האם זכה הוא בקרשים מדין קנין חצר, שהרי הקרשים ניצבו במרפסת שלו? והאם ישנו הבדל האם הקבלן אמר להרב כהן עצמו שיקח את הקרשים, או שאמר זאת לילדיו הקטנים או לילדי השכנים?

תשובה: כתב הטור (חו"מ קפט): "אין המקח נגמר בדברים. שהאומר לחבירו: היאך אתה נותן לי חפץ זה? ואמר לו בכך וכך, ונתרצו שניהם ופסקו הדמים, יכולין לחזור שניהן אפילו אם היה הדבר בפני עדים... עד שיגמור המקח כל דבר ודבר כראוי לו, קרקע לפי קניינו ובעלי חיים ושאר כל המטלטלין לפי קנינם... ואם היה לו פקדון בידו וכיון לקנות בסכום ידוע שאמר ליתן לו למפקיד, לא קנה, עכ"ל.

וכתב הט"ז (שם): "ותמהו רבים למה לא יקנה לו רשותו כמ"ש סימן (רס"ד) [רס"ח]. ונראה דהדברים כפשוטן, דהכי קאמר, שאם יש לו פקדון והמפקיד כבר גילה דעתו שרוצה למוכרו בסכום ידוע אלא שלא מצא עדיין קונה ועל כן הניחו בפקדון, ועכשיו אומר הנפקד שלא בידיעת המפקיד שהוא רוצה להחזיק לעצמו אותו מקח ולתת למפקיד אותו סכום הידוע, זה לא מהני, שהרי אין כאן מי שהקנה לו, ועיין סימן קפ"ה סעיף ב' בדין שליח. ועוד י"ל דכאן לא שייך רשות, דהא כתב רשב"ם בפרק הספינה [ב"ב] דף פ"ה [ע"א ד"ה המופקדין] שרשות הנפקד שהחפץ מונח שם הוי רשות המפקיד, עכ"ל.

נמצא שלביאורו הראשון של הט"ז, יכול בעל החצר לזכות בקנין חצר בחפץ שהמפקיד מאפשר לו לקחתו או לקנותו, אא"כ לא סיכמו על כך במפורש ובבירור, ואילו לפירושו השני של הט"ז, מכיון שכל הנפקדים מקנים את מקום הנחת החפץ הנפקד למפקיד, לא יכול בעה"ב לקנותו בק"ח, כיון שהמקום החפץ נקנה למפקיד ואינו חצרו.

והנה יש להעיר דהנה איתא בכתובות פ"ה ע"א: "ההיא איתתא דהווי מיפקדי גבה מלוגא דשטרי אתו יורשים קא תבעי ליה מינה אמרה להו מחיים תפיסנא להו אתאי לקמי' דרב נחמן אמר לה אית לך סהדי דתבעוה מיניך מחיים ולא יהבית ניהליה, א"ל לא א"כ הוי תפיסה דלאחר מיתה", ורש"י ותור"י פירשו שם: "הוי תפיסה דלאחר מיתה - שכל זמן שהיה חי היו פקדון בידך והרי הן כמונחין ברשותיה". ומשמעות דבריהם היא שלא סברו כהרשב"ם דהחצר מצוייה ממש בחזקת המפקיד, אלא רק "הוי כמונחין ברשותיה".

והמהרי"ט (ח"א סס"ה) חלק על ד' הט"ז בגי' טענות: (א) המפקיד צריך לקנות את רשות הנפקד רק בכסף או חזקה. (ב) קונאהו כשמייחד לו מקום לחפציו ולא כשמעבירנו כרצונו ממקום למקום. (ג) כיון דהמפקיד מקנה הפקדון, א"כ נימא חצירו ומתנתו באין כאחד, דהא לא הוי חצירו אלא כל זמן שהחפץ של המפקיד והו"ל חצירו ומתנתו כאחד, כבגיטין (עז, ב) דגיטה וחצירה באין כאחד.

ואולם הקצוה"ח (סקפ"ט) השיב בהרחבה על טענות המהרי"ט וקצירת אומר דבריו הם דקונאהו גם באכילת פירות, היינו בעצם השימוש בחצר לצרכיו, וכדעת הרמב"ם בזה. וגם החולקים על הרמב"ם סוברים שלאותו תשמיש עצמו קנאו בכל גווני. על טענת המהרי"ט שצריך לייחד לו מקום כדי לקנות מקומו, השיב הקצוה"ח דכיון דמעיקרא הכי אושלי לכל דוכתי שיהיה מונח שם חפציו, קונה מקומו, וכב"מ (קג, א) בשואל גרנותני והוא מקום לחפור באר, דכרי ליה בכל מקום שירצה.

וכתב הקצוה"ח: "ומאי דקשיא ליה מחצירו ומתנתו כאחד, נראה דהתם כיון שנותן לה גט כתוב בחצירה אלא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד, וכן בעבד שם אמרינן גיטו וידו באין כאחד, אבל אם אומר לעבדו בעל פה הרי את לעצמך לא קנה עצמו בן חורין אפילו למיקני נפשיה ולא אמרינן ידו ומתנתו באין כאחד, כיון דעבד קנוי לרבו אינו קונה עצמו בדבור, ולא מהני גיטו ומתנתו כאחד אלא היכא דנותן לו שטר אבל לא בדיבור בעלמא, וה"נ כיון שחצר של הנפקד קנוי למפקיד כל זמן שהוא שלו אינו נקנה לנפקד בדיבור בעלמא", עכתו"ד, ועיי"ש בהרחבה.

והקצוה"ח הוכיח שאכן בעה"ב קונה בקנין חצר את החפץ המופקד אצלו, מקידושין (מוז, א): האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד, אם נשתייר ממנו שוה פרוטה מקודשת, וכי נשתייר מאי הוי במאי מקדשה כיון דמחסרה משיכה וחצירה אינו קונה, דחצר דמפקיד הוא וצ"ע. ובבדק הבית הגיה בדברי הטור אבל אם היה פקדון ביד אחרים ע"ש, ובזה ודאי לא קני עד שישכור מקומו. ומשמע בדבריו דאם היה פקדון בידו ודאי קני ליה חצירו, עכ"ד. והנתיבהמ"ש (פתיחה לסי' ר) כתב שאכן זוהי ראייה ברורה.

והב"י (סי' ר) הוכיח מד' הש"ס בב"ב (פה, א) שאם היו הפירות מופקדים ביד אחר, יכול הנפקד בעל החצר לומר: "תקנה חצרי ללוקח", והוא כשיאמר כן מדעת המוכר, שהפקיד אצלו את הפירות. (וכ"פ הרמ"א להלכה בסי' ר' ס"ב). הרי לנו שהנפקד יכול לזכות בחפץ המופקד בחצירו בקנין חצר, ואף לזכותו לאחרים.

והדבר אברהם (ח"ב יז, ב) האריך למענייתו להוכיח שהמפקיד לא קנה מקומו, משום שהנפקד הניחו שם לצורך שמירתו ולא לצרכי המפקיד, עיי"ש. והנה בנדו"ד, הרי הקבלן הניח את הקרשים במרפסת לצורך הבנייה בדירה זו עצמה, ואף לא כחפץ המופקד לצרכי המפקיד. ובזה שפיר מועלת סברת הדב"א ואפשר דתועיל לכו"ע. [ונראה דאף בנדו"ד, שבעל החצר רק הסכים שיניחו אצלו את חומרי הבנייה, אף ללא חיובי שמירה, קנה המפקיד רשותו, כיון שהנפקד מעניק לו החצר לצרכיו. ול"ש לחיובי שמירה. אלא דהכא אולי י"ל דל"ש סברת הדב"א שהנפקד הניחו לצורך שמירתו, כיון דכה"ג לא קיבל עליו שמירת הקרשים].

ולפי כל האמור, הרי דקי"ל ע"י גדולי הפוסקים שבעל החצר יכול לזכות בחצירו את החפץ שהמפקיד נתנו לו, וא"כ הקרשים קנויים לבעל החצר והקבלן אינו יכול לחזור בו.

והנה בהא דב"ב פ"ה נחלקו הראשונים כיצד יכול בעל החצר הנפקד לקנות את הפירות ללוקח אחר. הרשב"א ביאר כך: "דכל שקבל עליו זכה בפירות ללוקח דחצרו כידו וכשם שזוכה בידו ללוקח כשזיכה לו על ידו המוכר כך זכתה לו חצירו", ואילו הריטב"א ביאר כך: "וכיון שקבל עליו נפקד להיות נפקד של לוקח מיד כלתה שאלת מקום דמוכר וזכה החצר ללוקח". והיינו שעד עתה החצר נמסרה למפקיד- המוכר, וכעת בעל החצר- הנפקד נותנה ללוקח, והוא המפקיד כעת. ונמצא שלהרשב"א הלוקח קונה מדין זכין לו לאדם ואילו להריטב"א קונה משום שכעת הלוקח הוא בעל מקום הפירות.

ולפי"ז הארני ידידי הרה"ג רבי ראובן כ"ץ שליט"א, ישנה השלכה הלכתית לנדו"ד, שאם הקבלן העניק את הקרשים לילדי משפחת כהן או לילדי השכנים, שהינם קטנים ואינם בתורת זכיה, א"כ החצר לא קונה להם את הקרשים, כיון שהקרשים ניקנו בתורת זכיה ואין זכיה לקטן. אך להריטב"א, שכה"ג נחשב שהנפקד עצמו העניק את החצר ללוקח, היינו הילדים, א"כ נקנית להם החצר בדעת אחרת מקנה ואם החצר נחשבת לקניינם, זוכים הם בקרשים בקנין חצר. (וכמובן שיש לדון בקניני ילדי בעל המרפסת עצמה, בהיותם סמוכים על שולחנו, וגם הוא עצמו נהנה ממדורתם וכו', והנפ"מ הנ"ל שייכת בכל מקרה בקבלן שהקנה את הקרשים לילדי השכנים).

&&&&&

תשלום שכירות דירה במירון בל"ג בעומר

ראובן שכר משמעון דירה במושב מירון ת"ו לשנתיים וחתיים עימו חוזה על סך \$ 500 לחודש. בתום השנתיים הומשכה השכירות בסתמא, מבלי שהשוכר והשוכר ישבו וכתבו חוזה המשך. נפסק בהלכה שכאשר השוכר המשיך לדור בדירה ללא שסוכם בפירוש על ביטול המשך השכירות, יכול המשכיר להוציאו מהדירה רק בהתראה של 30 יום קודם (ובמקרים מסוימים, רק בהתראה של שנה או 3 שנים, ראו טוש"ע חו"מ סי' שי"ב), והמשכיר אינו יכול להעלות את תשלום שכר הדירה. ואמנם אם מחירי השכירות התייקרו באזור המגורים, יכול המשכיר להעלות את מחיר השכירות על משך הזמן שהשוכר ישב בדירה ללא שחידש את חוזה השכירות, כמבואר בטוש"ע שם.

וכעת נעסוק בשאלה מעניינת: ראובן התגורר בדירה זו שבמירון מתחילת השנה, מבלי לחדש את חוזה השכירות. בחודש אייר הגיע המשכיר וטען לשוכר: "אכן, מחירי הדירות להשכרה באזור נותרו על \$ 500, אך בחודש אייר, סמוך ונראה ליומא דהילולא דרשב"י זי"ע, ניתן להשכיר את הדירה ב-\$ 3000, ואם כן, נכון שהתימחור הכללי לשנה נותר \$ 500 לחודש. אך בחודש זה, אם אשכיר את הדירה לחודש זה, אקבל מחיר גבוה הרבה יותר, וא"כ תשלם לי לחודש זה את מחיר היוקר".

מנגד, טוען השוכר: "אם נביט על שכירות גלובלית לשנה, המחיר הוא \$ 500 לחודש, כולל בחודש אייר. ומדוע שתתמחר לי כל חודש בפני עצמו?".

תשובה: א] נאמר בגמרא (ב"מ קא, ב) ונפסק בטוש"ע (שיב, ה) ש"המשכיר בית לחבירו סתם, אינו יכול להוציאו עד שיודיענו לי יום מקודם כדי לבקש מקום ולא יהא מושלך בדרך". חז"ל תיקנו תקנה לטובת השוכר, שאם המשיך לדור בדירה ללא שסיכמו בבירור שיעזבנה בזמן נקוב, לא יכול המשכיר להוציאו מיד, אלא תוך חודש, כדי שהשוכר לא יושלך לרחוב, ללא אפשרות למצוא דירה חלופית הולמת, וישנם חילוקי מקומות וסוגי שכירויות, בהם עליו להודיעו במשך זמן ממושך יותר, של שנה עד ג' שנים, כמבואר שם. ומבואר שם בגמ' שאם הבתים התייקרו, ניתן למשכיר לחייב את השוכר את התשלום היקר, ופירש רש"י: "שהפסדו ניכר". וכ"פ הטוש"ע שם סעיף ט': "מה שאמרנו שאין המשכיר יכול להוציאו ולא השוכר יכול לצאת עד שיודיענו מקודם, אם הוקרו הבתים יש למשכיר להוסיף עליו ולומר לשוכר: "או שכור בשווייה או תצא".

ויש לדון כנ"ל, האם יוקר הבתים נחשב לפי מחיר שנתי, או שהמשכיר יכול לטעון שאם אכן היה משכיר לו לשנה, היה מחיר כל חודש \$ 500. אך כיון שלא סיכמו על המשך חוזה השכירות והתשלום, א"כ על החודשים הקודמים ישלם לו \$500, אך על חודש אייר, ובפרט בסמוך לל"ג בעומר, יכול להשכירו בסכום של \$3000, ישלם לו \$ 3000, ואם אינו רוצה, אזי שיפנה כעת את דירתו והוא ישכירנה לאחד מהמסתופפים בצל הציון הקדוש בסכום זה. שאלה זו נוגעת למעשה גם בדירות במושבים בצפון ארץ ישראל, שאם משכירים דירה לשנה, המחיר נמוך. אך אם משכירים את הדירות כחדרי אירוח ונאות דשא לתקופת החופשה או 'בין הזמנים', המחירים גבוהים פי כמה.

ב] והנה הגינת ורדים (כלל ג, מא) דן בדין מקום שמחירי השכירות נותרו על כנם, אך המשכיר השיג שוכר שמוכן לשלם לו סכום גבוה, הרבה יותר מהמקובל, האם נחשב להתייקרו הבתים. וכי הגו"ר שהדין עם המשכיר, והוכיח כן מד' רש"י הנ"ל, שכי "והפסדו ניכר", וקשה מה חידש רש"י בזה. וי"ל דקמ"ל דכל שהפסד בעה"ב ניכר, אע"פ דאינו הפסד לאחרים בעיר, חשוב הפסד ועל השוכר לשלמו. ועוד דדרכיה דרכי נועם וראוי לבעה"ב שיהנה בשלו ולא שיעכב עליו השוכר, שהדירה אינה שלו, ועוד שיש זכות לבעה"ב, כיון שכל תקנ"ח זו נועדה כדי שלא ישליכו את השוכר לרחוב ללא דירה, וכה"ג יד בעה"ב על העליונה, עיי"ש.

ואולם בשו"ת מטה יוסף (ח"ב חו"ב ב, הו"ד בפתחי חושן שכירות) חלק עליו וכי דכל הסברא היא דבנתייקרו הבתים מילתא דפשיטא שהמשכיר לא יניחו לדור בדירתו במחיר הקודם, ומכיון שהשוכר לא סיכם עימו במפורש אחרת- איהו דאפסיד אנפשיה. אך כשכל הבתים לא התייקרו, היה להמשכיר להודיעו ל' יום קודם שהשיג שוכר במחיר יקר ורוצה לפנותו, והשתא המשכיר אפסיד אנפשיה, וזמשי"כ רשי דהפסדו ניכר, דהיינו שההפסד ניכר וגלוי לכל ולא רק אצלו.

ג] ויש לחקור בדין זה, שיסודו מתקנ"ח. האם גדרו כתקנ"ח גרידא, א"י דאחר שחז"ל תיקנו שא"א להוציא שוכר מדירתו אא"כ הודיעו ל' יום קודם, אזי כעת, אחר התקנה, נחשב שהשוכר חתם בפועל על חוזה שכירות להמשך, כל עוד לא הודיעוהו חודש קודם שיעזוב את הדירה. (ואולם הגבילו זאת בכך שאינו ממש כמי שעשה קנין וחוזה שכירות, בכך שאם התייקר, עליו לשלם ההפרש, ואם נפל ביתו או בית בנו, יכול להוציאו מדירתו בכל עת, עיי"ש בש"ס ובטושי"ע הנ"ל). ויש בזה כמה חילוקי דינים העולים מחקירה זו ואכמ"ל.

ד] והנה נפסק בשו"ע (שם ז): "כשם שהמשכיר חייב להודיעו, כך השוכר חייב להודיעו מקודם שלשים יום בעיירות, או מקודם שנים עשר חדש בכרכים, כדי שיבקש שכן ולא ישאר ביתו פנוי; ואם לא הודיעו, אינו יכול לצאת, אלא יתן השכר". והשער המשפט (סק"ב) הקשה אמאי חייב השוכר לשלם כל השכר, והלא חשיב כמזיק בגרמא דפטור בדיני אדם, עיי"ש, והפ"ת ציין לדברי עצמו בנחלת צבי שחולק עליו, מהסברא דשאני שוכר שמונח בשכירותו שלא יפסיד את בעה"ב, עיי"ש.

והנה לכאוי צדקו ד' השעה"מ, שהרי אכן, כששוכר שכר בית בקנין וחוזה, מונח בשכירותו שלא יפסיד את המשכיר, לא במישרין ולא בגרמא, וכמבואר בראשונים באופנים דומים בר"פ השוכר את הפועלים, (עי' ריטב"א גבי השוכר פועלים לשלות פשתנו). אך בנדו"ד הרי חוזה השכירות הסתיים כבר, והשוכר המשיך לדור בדירה ללא חוזה, קנין או התחייבות, וא"כ לכאוי דינו ככל מזיק בגרמא דפטור.

ואולם נראה דבחקירתנו נחלקו השעה"מ והפ"ת, דהשעה"מ סבר דכיון שמדין תורה פקעה השכירות בסוף זמן החוזה, וכעת השוכר גר בדירה רק מתקנ"ח. א"כ כעת השוכר רוצה לצאת מהדירה, והגם שעבר על תקנ"ח שלא להפסיד המשכיר, א"א לחייבו ממון ע"ז. אך הפ"ת ס"ל דאחר התקנ"ח נחשב שכל עוד השוכר והמשכיר לא פירקו את החבילה, נחשב שהמשיכו את חוזה השכירות וקניינו, כאילו סיכמו על כך בבירור, וא"כ דינו ככל שוכר בקנין וחוזה, שמתחייב שלא לגרום הפסד למשכיר, גם בהפסד של גרמא.

ה] **ויתכן** שבזה נחלקו גם הגו"ר והמטה יוסף, דהגו"ר סבר שאין בתקנ"ח זו כי אם רווחת השוכר, אך אם יפסיד המשכיר מכך שיכול להשכירו לאדם אחד במחיר מופקע, הגם שהמחיר בשוק לא התייקר, כבר אינו חייב להשכירו לשוכר הקודם ויכול לתובעו שישלם ביוקר או שייצא מהדירה, דכיון שכל עניינו הוא תקנ"ח, ולא שעיי"כ חל גם דין בחו"מ שהשכירות המשיכה כקנין וחווה, יד המשכיר על העליונה. אך המע"י סבר שאחר שכך תקנו חכמים, נחשב ששניהם המשיכו את החווה, ולכן רק כשהתייקרו כל הדירות ונחשב לו להפסד לכו"ע, יכול לדרוש ממנו שישלם ביוקר. כיון דבכה"ג בטלה התקנ"ח ובטלה השכירות. אך לא כשרק אדם א' מוכן לשלם מחיר יקר.

ו] **ולדעת** הגינת ורדים יל"ע האם לחייב את השוכר לשלם \$ 3000 על הימים הסמוכים לל"ג בעומר, כיון שאם ישנו אדם אחד שמוכן לשלם מחיר יקר, כבר נחשב להתייקרו הבתים, וכ"ש בנדו"ד שכל הדירות להשכרה באזור הוקרו בחודשים בהם ההמונים שוכרים דירות ביוקר רב, וכן בימים הנוראים ובחגים ושבתות מסוימות. ואולם גם לדעת המט"י יל"ע, דאף דכ' שבמקום שאדם אחד בלבד מוכן לשלם מחיר יקר, אי"ז בגדר התייקרו הבתים, מ"מ הכא הרי כל הדירות הוקרו בזמנים אלו, ובזה יל"ד כנ"ל, האם את פרק הזמן ששכר ללא חווה וקנין, צריך להחשיב כמקשה אחת, או שניתן לדרוש מחיר אחרים על זמני שכירות יקרים בתוך השנה.

ז] **והנה** עד כה עסקנו בביאורו של רש"י ז"ל, שפירש דברי הש"ס דבנתייקרו הבתים צריך השוכר להשלים ההפרש משום דהפסד המשכיר ניכר. אולם בפסקי הרי"ד (בי"מ קב, א) ביאר טעמא דגמ' באופ"א, וז"ל: "לא צריכא דאייקור בתי, פי' אם נתייקרו כל בתי העיר, גם הוא מייקר לו ביתו ולא ידור בו כאשר השכירו בזול מתחילה, שאפי' אם היה מודיעו מתחלה לא היה מוצא כי אם ביוקר", עכ"ל. והיינו שהסיבה שהמשכיר צריך להשלים למחיר היוקר, הוא משום שגם אם השוכר היה מחפש דירה אחרת, היה צריך לשלם כעת את מחיר היוקר וא"כ אמאי שישלם מחיר מוזל.

ולפי"ז בנדו"ד יש יותר מקום לומר שעל השוכר לשלם את מחיר היוקר המקובל בשכירות דירה במירון בימים שלפני ל"ג בעומר, משום שאם היה שוכר כעת דירה, היה משלם גם הוא את מחיר היוקר.

ח] **ואולם** נראה שבנדו"ד, כיון שהמשכיר ידע אל נכון שמחירי הדירות בימים אלו יקרים המה, ואי"ז דבר חדש שנתחדש אצלו זה עתה, א"כ היה עליו להודיע מראש לשוכר שבזאת השנה חורג הוא מהסכום השכירות דאשתקד, ונוטל הוא שכר גבוה יותר על תשלום חודש אייר. ומדלא סיכס זאת והמשיך השכירות בלא אומר ודברים כפי ששילם לו השוכר בשנה שעברה, מחיר אחיד לכל חדשי השנה כולל חודש אייר, אינו יכול לתובעו לשלם יותר על חודש אייר, כיון ששתיקתו מורה על המשך השכירות באותם התנאים שסוכמו בשנה שעברה.

&&&&&



שבועות
וקבלת
התורה



הצעת התורה לאומות העולם

חז"ל הקדושים מספרים לנו (בע"ז ב' ב' ובשאר דוכתינן) שהקב"ה חיזר על כל האומות והציע להם את התורה. שאלו הגויים "מה כתיב בה" והוא השיב שכתוב בה "לא תגזול", "לא תרצח" ו"לא תנאף", והגויים סירבו לקבל את התורה. וצע"ג, שהרי מצוות אלו הם חלק מז' מצוות בני נח, שהגויים מחויבים בהם בלאו הכי, ועי' במש"כ בזה מו"ר הגרש"מ דיסקין זצ"ל בסי' משאת המלך עה"ת.

ונרלענ"ד דאה"נ, ואכן הגויים מחויבים היו במצוות אלו בלאו הכי, רק הקב"ה רצה שיאמרו לו שלא חפצים הם גם בז' המצוות שלהם. דהנה בב"ק ל"ח א' נאמר שכיון שהגויים לא קיימו את ז' מצוות, לכן גוי שמקיים את התורה נחשב ל"כמי שאינו מצווה ועושה". והנה אם הקב"ה היה מציע להם מצוה מתרי"ג המצוות ולא מז' מצוות בני נח, הגויים לא היו מפסידים מאומה, שהרי עד עכשיו היו להם רק ז' מצוות כדין המצווים ועושים, וגם כעת, אחר קבלת התורה, נשארו להם את אותם המצוות כמו שמצווים ועושים. אך כשהקב"ה הציע להם שוב את ז' המצוות סירבו לקבלם והודיעו בצורה רישמית שאינם רוצים לקיימם, אזי גם כשיקיימו את ז' המצוות, יקבלו את שכרם רק כמי שאינו מצווה ועושה, ונמצא שהצעת איסורים אלו גרמה להם להפסד שכר ולכן הציע הקב"ה דוקא מצוות אלו.

ועוד נראה שהקב"ה לא רצה באמת ליתן להגויים את התורה, והיתה זאת רק הצעה בעלמא כדי שיסרבו, ולכן הציג בפניהם דוקא את האיסורים הקשים עליהם לישום. ויש לזה הרבה ראיות לענ"ד, שהרי התורה ניתנה לישראל כבר קודם בריאת העולם. ובע"ז ג' א' באו הגויים בטענה להקב"ה מדוע נתן את התורה לישראל ולא להם, דלישראל כפה הר כגיגית ולא להגויים, כיון שרצה שישראל יקבלוה בדווקא. וכן מצינו במדרש פרשת פנחס שהגויים ביקשו לקבל את התורה ואמר להם הקב"ה "הראו ספרי יחוסין שלכם". והיינו שההצעה בזמן קבלת התורה היתה הצעה בצורה הקוראת לסרב להצעה, ולכן הקשה עליהם באיסורים הקשים על כל אומה ואומה.

וז"פ "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", דאלי"כ הרי לא הקב"ה בחר בנו, אלא אנחנו היינו העם היחיד מכל העמים, שהסכים לקבל את התורה. אלא כמשנ"ת בס"ד. (ואמנם אפ"ל ד'אשר בחר בנו מכל העמים' היינו שבחר באבותינו עוד טרם מתן תורה).

גדרי גרות והכניסה לעם ישראל קודם מתן תורה

א] בפרשת וירא אמר אברהם אבינו ע"ה לישמעאל ואליעזר "שבו לכם פה עם החמור" ובב"ק ל"ח ע"ב "עם הדומה לחמור". וצריך להבין מדוע ישמעאל ואליעזר, שהיה דולה ומשקה מתורת רבו, לא התגיירו ונקראו בשם "חמורים", כבני חס, ומדוע לא נכללו כבני אברהם ע"י שנכנסו תחת כנפי השכינה. ועל אליעזר מצינו שהיה עבד ואברהם לא שיחררו, וא"נ שמפני שהיה עבד נשאר בגויותו, עדיין "קשה מדוע גם על ישמעאל אמר אברהם "עם הדומה לחמור", והרי התרגום יונתן כ' שבשעה שהגר נישאה לאברהם, שיחררה אותה שרה וישמעאל לא היה עבד כלל. וכיצד יתכן שאברהם ושרה הכניסו אלפי נוכרים תחת כנפי השכינה ודוקא ישמעאל בנו לא התגייר. [וגבי אליעזר אמר לי מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שקיים מצוות כעבדים המחויבים במצוות כאשה].

ב] והנראה דאיכא ב' דינים בכל גירות עכו"ם: א-) קבלת עול תורה ומצוות והכרה בהקב"ה ית"ש. ב-) כניסה על ידי כל לכלל אומת ישראל. והדברים מוכחים לכאורה בסוגית גר קטן בכתובות י' א'. ועיי' בחידושי הגרנ"ט שם.

ולזה י"ל דהכנסת גר לכלל ישראל ע"י קבלת תורה ומצוות נעשית דוקא כשישנו כלל ואומת ישראל, והוא ממעמד הר סיני ואילך. אך בזמן האבות הק' שעדיין לא היה כלל מושג של "אומת ישראל", ממילא הגם שאאע"ה ושרה גיירו את הנוכרים, היה זה רק בכך שנכנסו תחת כנפי השכינה, אך לא שנכנסו "לאומת ישראל", ולו מפני שעדיין לא היתה "אומת ישראל", דנכנסו לגדר כלל ואומה רק ממתן תורה ואילך, או מיעקב וי"ב שבטיו. ולפי"ז א"ש דאה"נ ואליעזר וישמעאל קיבלו על עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה, אך זה לא הכניסם לכלל אומת ישראל ויחוס ישראל וממילא לא נתייחסו אחר אברהם ועם ישראל, ונשארו בני חס הדומים לחמור, ואף שקיימו מצוות.

ג] ובזה נבין דברי המדרש דאברהם יצחק ויעקב לא רצו לגייר את תמנע, שבעקבות זאת אמרה שאם לא חפצים בה תלך ותדבק בזרעם ונישאה לאליפז, דמהא דרצתה להידבק בזרע האבות מוכח שתמנע לא רצתה רק להיכנס תחת כנפי השכינה גרידא, אלא גם להיכנס כחלק מאומת ישראל וזרע ישראל, ולכן האבות הק' דחוה, כיון שעדיין לא נוצרה אומת ישראל. והנה הספר חסידים פ"י תש"צ כתב: "וגר המבקש על אביו ועל אמו שמתו, לא יועיל להקל בדינם", והיינו שגר אינו יכול להמתיק את דין הוריו כ"בנא כרעא דאבוה", שלכאו' ע"י עצם מעשי הגר וזכויותיו יתווספו להם זכויות בשמי שמים ככל בנים המועילים במעשיהם להוריהם שנפטרו, כבסנהדרין ק"ב, א. ועי"ז אמר הספר חסידים שכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואינו מתייחס אחר הוריו הנכרים, ל"ש שיעלה במעשיו הטובים את נשמתם. ועיי' בהערות מקור חסד הל הס"ח שם בשם רמ"א ובס' ויאמר שמואל סי' פ"ג. ואמנם הרמב"ן (בראשית י"א, ל"ב) כתב גבי פטירתו של תרח אבי אברהם וז"ל: "או שמא יש לו חלק לעולם הבא שאמרו חז"ל בזכות בנו", ונמצא שהרמב"ן סבר שדין "ברא כרעא דאבוה" שייך גם בנכרי שהתגייר.

ואולם לפימשנ"ת י"ל דזהו דוקא בתרח אבי אברהם, דקודם מתן תורה דעדיין הגרים לא נכנסו לאומת ישראל ולהיותם כבני אברהם יצחק ויעקב, שייך היה שגוי שנתגייר נחשב למיחוס אחר אביו הנכרי, כיון שעדיין לא נכנס לאומת ישראל וממילא לא יצא מיחוס אביו ויחוס הנכרים. אך אחר מתן תורה, שהתהוונו לאומה ויחוס, נאמר שהגר המתגייר חדל להתייחס אחר אביו הנכרי.

[ד] **ויעויין** בתוס' כתובות ז' א' דכ' דבמסכת כלה מייתי קרא ד"ויברכו את רבקה", וכ' התוס' דמזה למדו לברכת אירוסין ולא לברכת נישואין, ועיין חזקוני ובס' אהל אברהם עמ"ס כתובות בשם ר"ד אופנהיימר גבי ברכת "אחותנו את היי לאלפי רבבה" דהוא ברכת נישואין, ואע"ג די"א דבבעי לברך ברכת נישואין בעשרה (ע"י רא"ש כתובות פ"ק י"ב ובהג"א וביד המלך אישות פ"י ה"ה), י"ל שמאחר ונאמר בפסוק (בראשית כ"ד: ד, י) "ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו", אזי מסתבר שהיו עימו עוד תשעה אנשים ויחדיו היו עשרה, עכתו"ד. וחזינן מהכא דאליעזר עצמו הצטרף, מבחינת החיזקוני והרד"פ, לעשרה דברכת הנישואין, וחז"י דכניסתו לכנפי השכינה הועילה לו כלפי זה, ועיין.

&&&&&

אופן ברכות התורה בחג מתן תורה

כתב השו"ע (מז, יב): "אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן". וכתב המשנ"ב: "ואם היה ניעור כל הלילה, י"א שא"צ לברך בבוקר וי"א שצריך לברך, כי קבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר, וספק ברכות להקל. אך אם אפשר לו יראה לשמוע ברכה"ת מאחר ויאמר לו שיכוין להוציאו בברכות, והוא יכוין לצאת ויענה אמן, ויאמר אח"כ איזה פסוקים, כדי שיהא נחשב לו במקום לימוד, או יכוין לצאת בברכת אהבה רבה וילמד תיכף מעט אחר שיסיים תפלתו. ואם ישן ביום שינת קבע על מטתו ובלילה שלאחריו היה ניעור כל הלילה, פסק הגאון רע"א שבזה לכו"ע צריך לברך בבוקר ברכה"ת, ואין ברכת אהבת עולם של ערבית פוטרת, אם לא למד מיד אחר התפלה", עכ"ד.

ובשו"ע שם סי"א כתב: "שינת קבע ביום, על מטתו, הוי הפסק. וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו". וכתב המשנ"ב: "ובלחם חמודות כתב: ולי נראה שהמברך תבוא עליו ברכה, וכן נהג מורי מהר"י לברך. וכן הסכים הפר"ח וא"ר בשם הרבה ראשונים ואחרונים, וכ"כ הגר"א, וכן העתיק החיי אדם להלכה. [ואף דבפמ"ג משמע שנוכל לסמוך על המנהג הזה שלא לברך, עכ"פ נראה פשוט בהסומך על כל הפוסקים שהזכרנו, והמברך לא הפסיד]", עכ"ד.

הרי לנו שלדעת פוסקים כה רבים וחשובים, אדם שישן ביום שינת קבע, צריך לברך שוב ברכות התורה. והנה אנו ישנים בד"כ בערב שבועות, כדי לאגור כח ללימוד הלילה, [ובפרט השנה שערב שבועות חל בשבת, שישנים מפני ששינה בשבת תענוג. ושיעור שינת קבע ביום הוא חצי שעה, כמשעות הפוסקים וכמש"כ בלוח א"י (בהושע"ר)], וא"כ נמצא שלימודינו בשעות אחה"צ של ערב שבועות, וגם לימוד כל ליל שבועות, הוא ללא ברכות התורה. והנה בבוקר אנו מברכים ברכה"ת לפני שחרית (לאילו שישנו בערב שבועות, כדי הגרעק"א הנ"ל שהזכיר המשנ"ב) או שיוצאים מאדם שישן (לאילו שלא ישנו בערב שבועות), ואנו שומעים קריאת התורה ומגילת רות וכו', והנה שוב אנו עולים על יצוענו לישון שינת קבע, וכשאנו קמים לסעוד וללמוד שוב, הנה נמצא ששוב אנו לומדים ללא ברכה"ת. ודבר זה אינו מתקבל על הדעת, שדוקא ביום מתן תורה כמעט כל לימודינו נלמד ללא ברכה"ת, לכל הני דעות נכבדות.

והנה הפתרון הפשוט בזה הוא לצאת בברכת 'אהבת עולם' בליל שבועות, (וכמש"כ בשו"ע שם י"ז ובמשנ"ב סקי"ג. ושם בסקי"ד כי דנראה דיוצא אף אם לא כיוון בפירוש לצאת עי"כ ברכה"ת), וללמוד מעט מיד לאחר התפילה. ואלו שמתפללים השנה מנחה בשבת לאחר שישנו ביום, טוב שיבקשו מהעולה לתורה בקריאת התורה במנחה, שיכווין להוציאם ידי חובת ברכות התורה שמברך, והם יכוונו לצאת. ואמנם אלו שיצאו באהבת עולם של מעריב י"ח ברכה"ת, ולמדו מיד לאחר ערבית, שוב לא יוכלו לברך בעצמם למחרת אם ישנו ביום האתמול, כדעת הגרעק"א, וכדכתב הגרעק"א עצמו, והו"ד במשנ"ב הנ"ל, עי"ש. ויש להוסיף שמפורסם בשם מרן החזו"א דסבר דלא כהגרעק"א, כיון דסבר דשינת היום נחשבת לשינת עראי בכל גוונ, וכן מורה מו"ר הגר"ח ק שליט"א בשמו. (דהנה הרעק"א כתב דאם מברך בבוקר אחר שישן ביום אתמול, יוצא ממנ"פ. אם כהדעה שהיום עצמו מחייב ברכה, א"כ הנה החל יום חדש, ואם כהדעה ששינה מחייבת ברכה, הרי ישן ביום האתמול. ועי"ז העיר החזו"א דאכתי מכלל ספק לא יצאנו, כיון

דיתכן ששינת היום חשובה לשינת עראי. ויש להסביר דברי החזו"א ז"ל, דהנה, הב"י הביא את דעת האגור בשם אביו שכתב דאין מברכים על שינת היום, והב"י ביאר את דבריו כך: "ואפשר שטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק, ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו", עכ"ל. ולאור זאת הבין החזו"א דשינת היום אינה כשינת הלילה, וא"כ גם אם נסבור כהדעות הרבות ששינה הוי הפסק, עדיין ייתכן ששינת היום שונה היא, שהרי הב"י ביאר בד' האגור דגבי שינת היום חוששים לדעת ר"ת ששינה אינה הפסק). ולפ"ז הנוהגים כד' החזו"א, ודלא כהכרעת המשנ"ב כד' הגרעק"א, בלאו הכי לא יכולים לברך בעצמם גם אם ישנו ביום ערב שבועות, ושפיר טוב וראוי שייצאו בברכת אהבת עולם בליל שבועות וילמדו מעט אחר התפילה. (ואגב, אמר לי ידידי המו"צ הרה"ג רבי יוסף כ"ץ שליט"א שהגאון מהרי"ל מברדיטשוב, בעל יקדושת לוי זי"ע, רצה לברך בעצמו ברכה"ת בחג השבועות, יום מתן תורתנו הקדושה, ולכן ביקש מאדם שישן, שהוא יברך במקומו והוא יוציא מדין ערבות בברכה"ת...).

והנה בלוח א"י הביא בשם המהרי"צ דושינסקיא זצ"ל שניתן לכון בברכה"ת שבבוקר ערב שבועות (השנה- בשבת בבוקר) לפטור רק עד למחרת בבוקר, או עד זמן שירצה, ואז יכול לברך שוב ברכה"ת. וכמשי"כ המג"א בסי' תצ"ד. ואמנם כבר העירו דהמג"א סתר עצמו בזה, שבסי' תרל"ט הביא את דברי הב"ח שהציע עצה זו וכתב על כך: "ודבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות? הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות, לכן אין לברך דיש לחוש לברכה לבטלה", עכ"ל. ועי' שו"ע או"ח קע"א ס"ה שכתב: "המבדיל על השלחן, פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר, אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה". הרי שהשו"ע עצמו הציע עצה שכזו לגבי ברכות הנהנין, והגרעק"א בהגהותיו שם ציין לדברי המג"א בסי' תרל"ט הנ"ל ולד' התבו"ש שהציע עצה זו גבי ברכת השחיטה. ואכמ"ל בענין שדשו בו רבים וטובים.

ואולם חלקי אמרה נפשי, דהנה יש שביארו דברכה"ת אינה ברכת המצוות (כפשטות ד' הב"י והגר"א בסי' מ"ז), או כברכת הנהנין (כהלבוש שהביא הקה"י בברכות), אלא ברכת שבח והודאה על התורה, עי' בזה באגר"מ או"ח ח"א סי' כ"א ובסי' עבודת משא (ח"א הלכות תפילה פ"ז הי"י) ובספרי הקט ויאמר שמואל, ראיות רבות לזה. והנה א"י דאכן כך הוא, וברכה"ת עניינה ברכת שבח והודאה, הרי פשוט וברור שאדם אינו יכול לכון שהברכה תחול עד לזמן מסוים, כשם שא"א לאדם לכון שברכת 'פוקח עורים' או 'מתיר אסורים' תחול עד זמן מסוים. וא"כ לכאוי לא שייך לכון שברכה"ת יחול עד לזמן מסוים.

"ברכת התורה" הכפולה של רש"י

א] כתב בהגהות מימוניות (תפילה פ"ז אות כ'): "כשרש"י היה משכים לקרות בתורה היה מברך, וכשהיה בא לית הכנסת ואומר ברכות, חוזר ומברך, ומדמהו לקוראין בתורה שמברכים אע"פ שבירכו כבר. ולא נראה לר"י, דלא דמי להא דהתם ברכות נתקנו לכך לקורא בתורה, ואפילו אם בירך מיד "לעסוק בתורה" ולא הפסיק כלום, כמו שנתקנה ברכת "אשר בחר בנביאים" להפטר"ה, עכ"ל. ומנהג רש"י, שבירך פעמיים ברכות התורה, צריך ביאור ותלמוד.

ב] והנראה בזה, דהנה האחרונים האריכו למענייתם בגדר ברכה"ת, דהמנ"ח (מצוה ת"ל) כ' דגדרה כברכה קודם האכילה, דקודם מעשה הלימוד בעי ברכה, והגרי"ז (פי"א מברכות) בשם הגר"ח כתב דא"י ברכה על קיום מצות ת"ת, אלא דתורה בעי ברכה, וכדנילף מ"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו", ועי' אגר"מ (או"ח א' כ"א) דעניינה ברכת המצוות וגם ברכת ההודאה על נתינת התורה ומצוותיה.

והנה מדברי הרמב"ן (בהשמטותיו לסהמ"צ) מוכח דברכת התורה היא ברכת הודאה על עצם נתינת התורה"ק ומצוותיה. וכ"נ מד' רבנו יונה שכי' דמברכים "על דברי תורה", וביאר האבודרהם (כמובא בב"י) כך: "שיותר נכון לומר "על דברי תורה", לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות". ואמנם הב"י הסביר שראוי לברך דוקא "לעסוק בד"ת", "שהוא ברכה מיוחדת לקריאה"ת שהוא בא לעסוק בה עכשו, מלברך "על דברי תורה" שכולל ג"כ עשיית המצוות שאינו בא עכשו לעשותם, ולכשיעשה מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה". והיינו דר"י והאבודרהם סברו דברכה"ת היא ברכת הודאה כוללת על עצם קבלת התורה ומצוותיה, והב"י ס"ל דהיא ברכת המצוות, על עצם לימוד התורה שלומד כעת, ודו"ק. והנה בברכות י"א ב' פליגי אמוראי האם מברכים על לימוד המשנה או האגדה ותושבע"פ, והרי ודאי שמקיימים מ"ע דת"ת על כל חלקי התורה הללו, ואם היא ברכת המצוות, מהו הצד שלא לברך ע"ז?

והנה א"נ דעניינה "ברכת ההודאה" שפיר יש להסביר בזה ד' השי"ס ביתר עוז, שאע"פ שודאי שמקיימים מ"ע דת"ת על כל חלקיה, מ"מ דנו האמוראים על איזה חלק בתורה צריכים להודות, דס"ל דרק על החלק המובחר שבתורה צריכים להודות ולהלל. ואמנם א"נ כן מתורצת קושית הגר"א בהגהותיו בסי' מ"ז, דהקשה ע"ד השו"ע דכי' דאין מברכים ברכה"ת על לימוד בהרהור והקשה דהרי יוצאים י"ח ת"ת גם בהרהור, שנאמר "והגית". ולדברינו י"ל דאין הברכה על "מצות ת"ת", אלא "הודאה על התורה", וממילא שפיר י"ל דא"צ להודות בברכה על לימוד בהרהור, כיון שתקנת הברכה ניתקנה על לימוד חשוב ואיכותי יותר, וא"ש ד' השו"ע.

ובזה מתורצת ג"כ קושיית הט"ז שהקשה דאמאי כ' השו"ע שם דמברכים על כתיבת ת"ת ולא הרהור ת"ת, והרי דיניהם שווה, דאין כתיבה ואין הרהור כדיבור. ולפימשנ"ת א"ש, דס"ל להשו"ע דעל כתיבת ת"ת ישנו מקום להודות יותר בברכה מאשר על הרהור ת"ת, באשר הכתיבה נראית לעיניים ובאה לידי ביטוי מוחשי. ואמנם מכיון שהגר"א לא נחית להאי סברא, א"כ מוכח לכאוי' דס"ל דברכה"ת הוי ברכת המצוות ולא ברכת ההודאה.

ג] והרמב"ם בפ"ז מתפילה ה"י כתב: "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא ק"ש, בין קרא בתושב"כ בין קרא בתושבע"פ, מברך ג' ברכות התורה". ובהלכה י"א כתב: "בכל יום חייב אדם

לברך ג' ברכות אלו, ואח"כ קורא מעט מדברי תורה". ומשמע מיניה שישנם ב' חלקים בברכה"ת. א-) ברכה על לימוד התורה, אשר המשכים (מבעוד ליל) ללמוד, צריך לברך. ב-) ברכה כסדר ברכות השחר (כאשר הרמב"ם מביא הלכות אלו בהלכות ברכות השחר סדרן). ונראה דהר"מ ס"ל דהלומד תורה צריך לברך ברכה"ת מדין ברכת המצוות (או מהגדר דייסד הגר"ח ד"תורה בעי ברכה"), וע"כ כשמשכים ללמוד אחר שינת הלילה צריך לברך, כיון דהפסיק בשנתו והתחייב בברכה חדשה (וכמבואר בשו"ע ונו"כ סי' מ"ז גבי שינת הלילה). ואמנם עדיין ישנו חיוב נוסף והוא לברך "ברכת ההודאה" על התורה, וככל סדר ברכות השחר, שבזה חייב כל א' מישראל, אף שאינו בא ללמוד כעת תורה. אך מ"מ כ' הר"מ שיש ללמוד מעט תורה אח"כ, והוא משום, שכשאדם מודה על התורה ומיד תוכ"ד זונח אותה לטובת עניני החולין, אזי חסר בעצם הודאתו. ואולם להרמב"ם לא מצינו שאם בירך בהשכמה, שיצטרך לשוב ולברך שוב בביהכנ"ס בסדר הברכות, כיון דסו"ס ברך כשהשכים. וכן הוא בשו"ע מ"ז י"ג, דפסק שהמשכים קודם אור היום ללמוד, מברך ברכה"ת, וא"צ לחזור ולברך כשילך לביהכנ"ס. וביאר המשנ"ב דהוא מפני דמסתמא דעת האדם לפטור עצמו בברכה זו עד שינת הלילה שלאחריו.

ואולם רש"י סבר שמכיון וברכה"ת שבירך כשהשכים עניינה רק ברכת המצוות וכדו', היינו ברכה על לימוד התורה, ממילא עליו לברך שוב את "ברכת ההודאה" בבואו לביהכנ"ס, על סדר ברכות השחר שהם ברכות ההודאה. והוכיח רש"י את יסודו מכך שאנו מברכים שוב על קריאת התורה, למרות שכבר בירכנו קודם ברכה"ת, משום שלברכה"ת על קריאה"ת ישנו טעם וגדר נוסף לברכה, היינו ברכה משום כבוד תורה בציבור, וחז"י שהוספת פן וגדר חדש בברכה מחייבת ברכה נוספת, וא"כ ה"ה דבעי לברך שוב "ברכת ההודאה", אף שכבר בירכנו מדין "ברכת המצוות". (וא"א לצאת בברכת הלילה על ב' הגדרים, כיון דהודאה ניתקנה כסדר ברכות השחר, וגם מפני שהלומד ומברך משמע דמברך מצד מצות ת"ת ולא משום ההודאה על עצם נתינת התורה), וא"ש.

ד] **והנה** הניעור כל הלילה, לדעת הגר"א א"צ לברך ברכה"ת ביום כיון דלא הפסיק בשינה, ואילו לדעת המג"א וא"ר עליו לברך, "כי קבעו חז"ל ברכה בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר". ולכאוי הגר"א לשיטתו דס"ל דברכה"ת הוי ברכת המצוות, וממילא כל עוד לא הפסיק ממ"ע דת"ת של היום הקודם, א"צ לשוב ולברך. אך הני פוסקים דפליגי סברו דישנו חיוב לברך (גם) משום "ברכת ההודאה", ולכן כ' שכל יום חדש מחייב ברכת הודאה חדשה, למרות שלא הפסיק במצוותו, וכיתר ברכות השחר שמברכים בכל יום.

עוד באותו הענין והמסתעף

א כפי שכתבנו בס"ד לעיל, רש"י ז"ל בירך ברכה"ת בשעה שהשכים לתלמודו, וגם אח"כ, כשהגיע לביהכנ"ס. והסברנו את דעתו, שבלילה בירך מדין "ברכת המצוות" על לימוד התורה, לאחר הפסק שינת הלילה, ואילו בבוקר חזר ובירך מדין "ברכת ההודאה", כסדר יתר ברכות השחר. ורש"י הוכיח כמש"כ מהברכות שאנו מברכים על קריאת התורה, למרות שכבר ברכנו ברכה"ת קודם לכן. והראשונים הקשו עליו דשאני ברכות על קריאה"ת, שהם ברכה על תקנה חדשה, אך אין מקום לשוב ולברך שוב ברכה"ת לאחר שבירך אותה כבר כשהשכים לעסוק בתורה.

והנה כעת חיה מצאתי שרש"י בעצמו, בספר האורה סי' י"א, על ד' הש"ס שהמתפלל ואומר ברכת "אהבה רבה", א"צ לברך ברכה"ת, כיון שנפטר ב"אהבה רבה", כתב כך וז"ל: "א"ת הואיל ואמרינן שא"צ לברך על ת"ת שכבר נפטר ב"אהבה רבה", מאי טעמא מברכינן על קריאה"ת בציבור. תריץ האי ודאי לא דמיא להא, דלא מברכינן עלה מזה הטעם, אלא משום דהו"ל מצוה בפני עצמה כדתיקן עזרא, והו"ל כמצות תפילין או ציצית או שאר מצוות דאי עביד ליה בעי לברוכי", עכ"ל. ולפימשנ"ת פירוש הדברים הם דאכן חזינן שגם רש"י נחית להאי סברא דהראשונים דברכה"ת על קריאה"ת היא תקנה למצוה בפני"ע, וכהבנת הר"י מלוניל החולק עליו. ואולם סבר רש"י שכשם שעל כל חלק, מצוה וגדר, במצוות ת"ת, מברכים שוב ברכה"ת, וכדמצינו בקריאה"ת שהיא לתא דת"ת, וכבב"ק פ"ב דעזרא תיקן קריאה"ת כדי שלא יעברו ג' ימים ללא תורה, מ"מ מברכים עליה, כיון דסו"ס גדר ותקנה חדשה היא. וע"כ הוכיח רש"י דה"ה דמברכים ב' ברכות. א' על חלק המצוה שבלימוד התורה. ב' על חלק ההודאה שנתן לנו הית"ש את התורה, וכמשנ"ת, שכשם שמברכים ברכה על "מצות קריאה"ת", כך מברכים ברכה על "הודאה על התורה", אף שכבר בירכנו ברכה על "מצות תלמוד תורה".

ב [אגב, המעיין בד' ספר האורה, וכן הוא באור זרוע שלקמן, יראה שהקשו הם דאם יוצאים י"ח ברכה"ת בברכת אהבה רבה, מדוע שנצטרך לברך שוב ברכה"ת על קריאה"ת. והוא פלא, מדוע לא שאלו כן מעצם ברכה"ת, שאם בירכו בבוקר ברכה"ת, מבלי קשר ל"אהבה רבה", מדוע עלינו לברך שוב ברכות בקריה"ת?! והרה"ג ר' אשר כהן והרה"ג ר' משה נחמיה זלץ שיחיו תירצו נפלא. דהראשונים תמהו דוקא מדין "אהבה רבה", דחזינן דאע"פ דאהבה רבה ניתקנה על קריאת ק"ש ולא על מצות ת"ת, בכל זאת יוצאים עי"ז י"ח ברכה"ת. א"כ מדוע שאהבה רבה לא תואיל להוציאנו גם י"ח הברכה על תקנת קריאה"ת, דהרי ראינו שאהבה רבה פוטרת גם ברכות שאהבה רבה לא ניתקנה בשבילם, ודפח"ח].

ג **והאור** זרוע (ח"א הלכות ק"ש סי' כ"ב) הביא את דעת רש"י ופילפל בדבריו, ולבסוף מסביר הוא את מנהג רש"י כך: "ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא היה מפסיק, משום כך היה מברך, והיה סומך על הירושלמי".

הירושלמי שהאו"ז מביאו, הם ד' הירושלמי שהביאו כל הראשונים בסוגיה זו, האומרים שהיוצא י"ח ברכה"ת על "אהבה רבה", עליו לשנות על אתר דברי תורה. והרא"ש כ' ב' הבנות בד' הירושלמי. א-) דוקא היוצא י"ח באה"ר צריך ללמוד מיד לאחר התפילה, כיון שברכה זו ניתקנה על קר"ש ולא על התורה, וממילא ברכה זו "לא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר",

ומשא"כ בברכה"ת גופא, שא"צ לשנות לאחריה כיון דנתקנה על ת"ת ומוכח מתוכה שהיא לשם עסק התורה. וכ"כ התוס' בברכות י"א ב'. ב-) אין הבדל גבי השונה לאלתר בין ברכה"ת ואה"ר, אך א"צ לברך שוב בכל פעם שהפסיק מלמודו. להתוס' משום ש"דתורה אין אדם מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, כמו יושב כל היום ללא הפסק", ולהרא"ש שבדומה לזה, משום "שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה, ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרין לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם, לא חשיב הפסק לענין הברכה" [והמתבונן יראה הבדל משמעותי בין ד' התוס' והרא"ש, ודו"ק].

והשו"ע (מ"ז, י') פסק: "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור וללמוד, לא הוי הפסק. והוא הדין לשינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק". והמג"א כתב ש"משמע דמי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד צריך לברך" ואילו הט"ז סבר ש"אין האמת כן, דהטעם שאין הפסק מפסיד כלום מטעם שחייב הלימוד תמיד רובץ עליו אלא שהטרדה פוטרנו, וכל שעה שאינו טרוד חל עליו החיוב, ע"כ א"צ לחזור ולברך" וכו', עיש"ע. והמשנ"ב פסק דספק ברכות להקל, ועיי"ש במש"כ בדעת הגר"א ז"ל, שהסכים בביאור דעת הרא"ש עם הבנת המג"א בשו"ע ולהלכה פסק כהט"ז, וכפ"י קמא בהרא"ש.

ולזה נראה דסבר האו"ז שכיון דרש"י ז"ל הפסיק בתלמודו איזה שעה ולא היתה בדעתו ללמוד באותה שעה, או שהפסיק מלימודו ע"י שהלך לבית הכסא ולמקוה טהרה קודם התפילה, וסבר רש"י שגם כשמפסיקים בלימוד צריך לשוב ולברך שוב בכל פעם, וכהבנת הראשונים הנ"ל דהפסק בעי ברכה, אך לא כדעתם דהפסק מלימוד ל"ח הפסק כיון שדעתו לשוב ללמוד או מפני דמחויב ללמוד. ע"כ שב ובירך שוב ברכה"ת.

וכן י"ל דרש"י לא הסכים לד' הפוסקים דבית הכסא לא חשיב הפסק. דהא ב' טעמים נאמרו בזה בראשונים. לדעת הר"מ הוא משום "שאינו מסיח דעתו מללמוד", ואילו לדעת האגור טעמו מפני "שאף כשהוא נפנה צריך להיזהר בדינים כמו גילוי טפח וכיצד יקנח, וכה"ג בדיני מרחץ כמו שאלת שלום והנחת תפילין" (וד' האגור הובאו להלכה במג"א סק"י). ושפיר י"ל דרש"י לא סבר כן, וסבר דלא כהר"מ ודהוי הפסק, כיון דכעת היה אסור לו ללמוד (וכדפסקינן גבי הפסק בתפילין, דהנכנס לבית הכסא צריך לברך כיון שא"ל להניחם שם), וגם סבר דשמירה על הלכות בית המרחץ ובית הכסא אינם בגדר "תלמוד תורה", אלא גדר קיום מצוה הוא, וממילא נחשב להפסק. (והפרמ"ג ביאר דברי רש"י באופן אחר, דס"ל דישנה ברכת הציבור על פרשת התמיד).

ד] ואחתום בהערה-הארה קצרה מענין לענין באותו ענין. דבש"ס ברכות י"א ב' אמרו שהמברך אהבה רבה יוצא י"ח ברכה"ת ופירש"י: "שיש בה מעין ברכת התורה, ו"ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולקיים את כל דברי תורתך ותלמדם חוקי רצונך", עכ"ל. והנה רש"י כלל לא נחית לחלק "ברכת המצוות" שבאהבה רבה (שלכאו' אכן אינה נמצאת ואולי רק לנוסח ספרד, האומרים "לעשות רצונך בלבב שלם", שאולי הוא מעין "וצונונו") וגם לא לחלק "ברכת ההודאה" של "אשר בחר בנו" (הנמצא לכאו' במילים "אהבה רבה אהבתנו וכו'") ורש"י רק התייחס לברכת "והערב נא", שהיא בקשה, הדומה ל"ותן בלבנו ללמוד וללמד וכו', וצ"ע.

אכילת סעודה חלבית בליל שבועות

הרמ"א (סי' תצ"ד) כ' שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות כמו זכר הב' תבשילין בליל הסדר. וביאר המשנ"ב: "שכשם שבפסח עושים זכר לקרבן, כך אנו צריכים לעשות בשבועות זכר לשתיה הלחם שהיו מביאין, ועל כן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכים להביא עמהם שתי לחמים, שאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד, ויש בזה זכרון לשתיה הלחם", עכ"ל. ולפי"ז אלו הנוהגים לאכול בליל החג סעודה על טהרת המטבח החלבי ובבוקר אוכלים סעודה בשרית, לכאורה יש לעיין בזה, שהרי לפי הרמ"א כל מנהג אכילת מאכלי החלב נועד לאכילת שתי הלחם בסעודה שחצייה חלבית וחצייה בשרית, ובסעודה חלבית א"צ שתי הלחם.

וזאת ועוד שכ' המג"א (תקמ"ו סק"ד ותקצ"ו סק"ג) שגם בליל החג ישנו חיוב שמחה בבשר ויין, ועיי דרכי תשובה (פ"ט סק"ט) שמסיבה זו דחה את המנהג לאכול בלילה רק מאכלי חלב ולא בשר. ואמנם הסדר היום כ' שיוצאים י"ח "שמחה" במטעמים מתוקנים וטעימים, למרות שלא אוכל בשר ושותה יין, וכדעת הר"ן שיוצאים י"ח בכל דבר המשמח. ובס' אורחות רבנו (ח"ב עמוד תצ"ד) הביא שמרן הקה"י זצ"ל אכל בלילה רק סעודה חלבית, ואמר בנו הגר"ח שליט"א שאביו יצא י"ח שמחה בשתיית יין. ונראה שגם אלו שאוכלים בלילה סעודה חלבית, ידאגו לאכול את שתי הי"לחם-משנה" וכדו', כדי לעשות זכר לשתיה הלחם, כדברי הרמ"א והמשנ"ב.

ולפי"ז גם אלו האוכלים מאכלי חלב בבוקר חג השבועות, מבלי לאכול באותה הסעודה בשר ומבלי לאכול שתי הלחם, לא קיימו את עיקר המנהג, שנועד לאכילת שתי הלחם, וצ"ע שהרי לא נהגו כן במקומותינו, והוא לכאוי נגד ד' הרמ"א.

&&&&&

לימוד תורה בחג מתן תורה

לכאוי נראה מקור נפלא לגודל הענין לעסוק בתורה ללא הפוגה בחג השבועות. דבשבת ל' בי איתא גבי דוד המלך דכל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא, וכתב המהרש"א כך: לולי פיי רש"י אפ"ל דבהווא יומא דמת בי' הוי יתיב וגריס, משום שהי' יום של מתן תורה, דבעצרת מת כמ"ש תוס' חגיגה (יז), עכ"ל.

&&&&&&

כמה יוסף איכא בשוקא

פסחים ס"ח ב'. רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי עגלא תלתא. אמר: אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא. ונודעו הביאורים בזה.

ונראה לענ"ד להוסיף בזה ביאור חדש, דהנה איתא בשלהי הוריות (יד, א) רב יוסף סיני, רבה עוקר הרים, ופירש"י: סיני - מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני. רב יוסף - קרו ליה סיני לפי שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני. וכן בעירובין ל' א' ובמו"ק י"ב א', סיני אמר, ופרש"י דהוא רב יוסף, שקראוהו 'סיני'.

ולזה אמר רב יוסף דאי לא האי יומא היה נקרא ככל יוסף דאיכא בשוקא, אך מפני קבלת התורה בהר סיני, נקרא שמו בפי כל בשם 'סיני', לפי שהמשניות והברייתות סדורות לו כנתינתן מסיני.

&&&&&&

נסיון הריגת דוד המלך ע"י ערפה המואביה ובניה - "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים"

הגמרא בסנהדרין (צה, א) מספרת שדוד המלך נקלע לסכנת חיים על ידי ערפה המואביה ובניה, שרצו לרוצחו נפש, ודוד עלה למעלה והם נעצו חרב בקרקע, כדי שדוד המלך יפול על החרב וימות, ואמר אבישי שם משמות הקודש והעמיד את דוד בין שמים לארץ וכך הצילו. שואלת הגמרא: מדוע דוד עצמו לא השתמש בשם משמות הקודש והציל את עצמו? ותירצה הגמרא: אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין. ופירש רש"י: " אין חבוש - אין דעתו מכוונת לומר השם", עכ"ל.

וכתב על כך הבאר שבע (שם): "וקשה לי על פירושו שהרי בפרק קמא דברכות (ה, ב) נמי אמר לשון זה בעיניה גבי רבי יוחנן חלש עאל לגביה רבי חנינא כו', ולוקים רבי יוחנן אנפשיה אמרי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין, והתם אי אפשר לפרש שאין דעתו מכוונת, כי למה צריך שיהא דעתו מכוונת. לכן נ"ל לפרש הטעם משום דאיתרע מזליה ומדת הדין מתוחה כנגדו".

ולענ"ד נראה דענין 'אין חבוש' הוא משום דכח תפילת החולה או הנזקק אינה מתקבלת כ"כ, מהסיבות הידועות. אך משא"כ בדרך הצלה של אמירת שם הקודש, שאינו מדין תפילה, אלא הוא מכח שם הקודש (וגם בשמות טומאה אפשר לפעול גדולות), ובזה ל"ש האי ד'אין חבוש', ולכן ביאר רש"י שחסרון דוד היה חסרון טכני, בכך שהתקשה לכווין בשם.

&&&&&

תורת משה

איתא בפסחים (נ"ד, א') שהתורה קדמה לעולם, ובב"ר (א', ב') נאמר שהקב"ה הביט בתורה וברא את העולם, וכ"ה בהקדמת הזוה"ק. ובשבת (פ"ח, ב') מובא שהתורה היתה גנוזה תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם. ומצינו בירושלמי שקלים (ט"ז ב') שעם עשרת הדברות נכתבו על הלוחות גם "כל אותיות ודקדוקי תורה". ומצינו דהאבות למדו את כל התורה עוד קודם מתן תורה, וע"י גיטין ס' ע"א וע"ב. וידוע ד' הרמב"ן והגר"א על "משה כותב בדמע".

והנה הרמב"ם בהקדמתו ל"ד החזקה כתב: "כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו, ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנו בארון לעד, והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה, אלא ציוה בה לזקנים ויהושע ולשאר כל ישראל, ומפני זה נקראת תורה שבע"פ", עכ"ד. ויש להבין, שהרי אם התורה היתה כתובה עוד קודם מ"ת, מה היה הענין שמשה רבינו עצמו יכתבנה וימסרנה לישראל. וגם א"נ שהתורה כצורתה הנוכחית נכתבה ע"י משה ולא קודם לכן, מפני המאורעות הרשומים בה וכו', אכתי יש להבין מדוע דוקא משה כתבה ולא שהקב"ה עצמו יכתבנה וימסרנה לישראל. וכן מצינו במקומות רבים דהתורה היא "תורת משה", ויש להבין הענין בזה.

והנראה דהנה איתא בחז"ל (דברים רבה פ"א, ובעוד דוכתין ובמדרשי חז"ל ומובא בשפ"אהכמה מקומות) ד"משה איש האלוקים" פרושו שמה היה בבחינת "חציו איש חציו אלוקים". והר"א בן הרמב"ם כתב שלא היו יכולים לראות את משה בלא דרגת נבואה מסוימת, מרוב מעלתו ורוממותו. וכן מצינו שכי הרמב"ם (יסוה"ת ז' ו') שלהבדיל משאר הנביאים, משה "נקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק ממנו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

ונראה דצורת מסירת התורה מהקב"ה לישראל כצורתה וכתבניתה (אש שחורה ע"ג אש לבנה שנמסרה לגשמה בעוה"ז ולפעול בהלכותיה בעוה"ז) נמסרה דוקא בצורה זו, שהקב"ה העבירנה ע"י משה, אשר בחינתו כמי ש"חציו אדם" ו"נתקדש כמלאכים". ומסירת התורה למשה וממנו ליהושע וממנו לזקנים וכו', לא היתה סתם כך העברה בעלמא מדור לדור, אלא שסדאר השתלשלות המסירה היה בדווקא, שרק משה, שהיה כה נאצל וקדוש, יכול היה לקבלה מהקב"ה למוסרה לדורות שלאחריו. וחסרון "במוסרי התורה" מביא היה לחסרון בעצם "מסירת התורה". ולזה נצרך היה שדוקא משה רבינו בעצמו יכתוב את התורה, בהיותו בר הסמכא היחיד לקבלה מהקב"ה ולמוסרה לישראל, וז"פ דברי הרמב"ם.

ובזה יבוארו דברי משה להקב"ה (שמות ל"ב, ל"ב): "ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת", וצ"ת. ולפימשנ"ת יבואר דמחיקת שמו של משה מהתוה"ק ומסירתה, היא פגם בעצם מסירת התורה כצורתה, דדוקא משה, במעלתו וקדושתו המיוחדת, נועד להעביר את התורה מהקב"ה לישראל, ומחיית שמו תפגום במסירת התורה.

ובמנחות (כ"ט, ב') שאל משה את הקב"ה אמאי לא מוסר התורה לר"ע, שדורש תילי הלכות על כל קוף וקוף, והשיב לו הקב"ה "שתוק". ולפימשנ"ת י"ל דאמנם מצד דרגת הלימוד ועומק הבנת

התורה, היה ר"ע ראוי כמשה רבינו להעביר התורה לישראל, אך הקב"ה השתיקו למשה, כיון דמלבד דרגתו בתורה דמשה, נועד דוקא משה למסור התורה בהיותו "חציו אדם" וקרוב להקב"ה כ"נתקדש כמלאכים". ו"ותחסרהו מעט מאלוקים" שנאמר על משה, כבנדרים ל"ח, א'. וע"כ ל"ש שרבי עקיבא יקבל התורה וימסרנה. (ואמנם גבי עזרא מצינו בסנהדרין כ"א ב' דיכולה תורה להימסר על ידו. ויל"פ בזה).

והחת"ס כתב ש"משה" בגימטריא "צנור", הו"ד בס' יד אליעזר (הוצאת מכון ירושלים, יו"ד הלכות כיבוד אב ואם), ולדברינו משה אכן היה הצינור היחיד להעברת התורה.

והנה ביהושע (א', א') איתא "ויהי אחרי מות משה וכו'" ופרש"י שחז"ל דרשו: "ג' אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. בא יהושע ושאל. א"ל הקב"ה: משה עבדי מת והתורה על שמו נקראת, לומר לך אי אפשר, צא וטורדן במלחמה". ואילו בתמורה (ט"ז, א') איתא שהקב"ה השיב ליהושע שאינו יכול לומר לו ההלכות, כיון ש"לא בשמים היא", וכבר דקדקו בספרים על שינוי הענין. ולדברינו ישנה בזה הבנה חדשה בדין "לא בשמים היא". שאין הכוונה רק שהוחלט שא"א לקבוע הלכות ע"פ שיתגלה מן השמים, כיון שכ"א יאמר שמהשמים התגלה לו דין כזה או אחר, כש"כ בשו"ת חת"ס (ח"א או"ח סי' ר"ח). ואין פירושו רק שהתורה ניתנה לישראל והקב"ה הפקיע מכוחו לאסוקי אליבא דהלכתא אחר מתן תורה (כמש"כ הבית הלוי), אלא עוד חידוש יש בזה, והוא שתורה כצורתה א"א למוסרה לישראל אחר מיתת משה, כיון דרק משה בדרגתו יכול היה להעבירה לישראל, הוא ולא אחר. וממילא שאמר הקב"ה "משה עבדי מת והתורה נקראת על שמו", ושומר "לא בשמים היא" שני הדברים שווים המה.



בין
המצרים



ביקור התמיד וביטולו / י"ז בתמוז

אחד מחמשת האסונות שאירעו בי"ז בתמוז היה ביטול התמיד, כבתענית כו, א. ורש"י כתב שהתמיד התבטל לפי שגזרה המלכות גזרה מלהקריב עוד. וכתב הגבורת ארי דמשמע מדברי רש"י שבטל התמיד בבית שני קאמר. והרמב"ם פירש (תמיד פ"ד) דבטל התמיד בבית ראשון, ובירושלמי בשם רבי לוי מבואר כפירוש רש"י דאמר התם בימי מלכות אנטיוכוס היו משלשלין להן ב' קופות של זהב כו' ובסוף שילשלו להן שתי קופות של זהב והעלו להם שני חזירים, לא הספיקו להגיע למחצית החומה עד שנעץ החזיר וקפץ מארץ ישראל ארבעים פרסה, באותה השעה גרמו העוונות ובטל התמיד וחרב הבית, ומלכות הרומיים הזאת היא שהחריבה בית שני, עכ"ד הגבו"א.

והנה דעת התוס' בסוכה (מב,א) דביקור התמיד ד' ימים מעכב, וכן דעת הר"ש משאנץ והראב"ד בתו"כ פ' ויקרא. ובמנ"ח (מצוה ה') כתב דבעינן ביקור לכתחילה, אך מעכב בו רק ביקור פעם אחת. ועי' מנחת סולת (הוצאת מכון ירושלים, מצוה ה') בארוכה ובהערותי שם. והאור זרוע (הל' פסחים סי' רטז) דן בזה וכתב כך: "ולכאורה מסתייעא מילתא משלהי מרובה [ב"ק פב,ב] דת"ר כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס בחוץ ואריסטובלוס מבפנים, בכל יום ויום היו משלשלים להם דינרים בקופה והיו מעלין להם תמידים, משמע לכאורה שלא היו מבוקרים", עכ"ל. ויש לידע מה יענו החולקים על ראייה נכוחה זו.

עוד יש להעיר, דהנה בגמ' שם בב"ק ובמנחות (סד, א) נאמר: "כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה והיה הורקנוס מבחוץ ואריסטובלוס מבפנים בכל יום ויום היו משלשלין להן דינרין בקופה ומעלין להן תמידין היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית לעז להם בחכמת יונית אמר להן כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידכם למחר שלשלו להן דינרין בקופה והעלו להן חזיר כיון שהגיע לחצי חומה נעץ צפרניו בחומה ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה באותה שעה אמרו ארור שיגדל חזיר וארור שילמד בנו חכמת יונית". ויש להבין, דבשלמא אסרו ללמוד חכמה יונית, מפני שראינו את ההשלכות ההרסניות שנגרמו מלימוד היוונית, אך מדוע נאסר לגדל חזירים, והרי לכאוי לא העלאת החזיר בדווקא גרמה לביטול התמיד, אלא עצם זה שלא העלו כבשים. וכבר כתבו בזה הספרים, עיי' במגלה עמוקות בפ' קרח. ובפשטות י"ל דא"י הזדעזעה מהעלאת החזיר דייקא, בהיותו סמל השיקוץ והזוהמה. אך יתכן לבאר מעט יותר בזה, וכדלקמן.

והנראה דהסוברים דביקור ד' ימים בתמיד מעכב ס"ל דאכן גם בזמן המצור דבני חשמונאי ביקרוהו ד' ימים, ואמנם מכיון שגם הצרים את היושבים בירושלים היו יהודים שומרי תורה, על כן סמכו עליהם שהם עצמם ביקרו את התמיד ד' ימים, שהרי הקרבת התמיד היתה חשובה להם בדיוק כמו היושבים בירושלים. ואולם אחר כך לאחר שהעלו חזיר, אשר הוא היפך הקדושה וסמל הטומאה, וגם ההיפך למושג ה'ביקור', (אינן אומר בקרו חזיר אלא בקרו טלה', כבחגיגה ט, ב), על כן הבינו אל נכון שכל חזקת מעלי הקרבן בטלה ומבוטלת, וא"כ גם אם יעלו למחרת כבשים, אכתי יצטרכו להמתין ד' ימים לצורך הביקור. ולפי דברינו נמצא שמלבד זאת שלא העלו

כבשים באותו היום, היה בכך אסון נוסף, שדוקא העלאת החזיר גרמה לו, והוא שחזקת כשרותם לגבי הביקור בטלה, התבטלה, וכמשנ"ת.

ויומתקו דברינו עפ"ד הירושלמי הנ"ל (פ"ד דתענית ה"א), שם נאמר כך: " בימי מלכות יון היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני טליים. פעם אחת שילשלו להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני גדיים. באותה שעה האיר הקב"ה עיניהם ומצאו שני טליים **מבוקרים** בלישכת הטלאים. על אותה שעה העיד ר' יהודה בר אבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות". והנה א"נ כדעת האו"ז שא"צ לבקר בדיעבד אלא רק פ"א קודם ההקרבה, א"כ מה הענין שהיו הטלאים מבוקרים, הרי בלא"ה אפשר לבקרים כעת. וא"ת דסו"ס איכא מעלה לכתחילה לבקרים ד' ימים, הרי להאו"ז עד כה ג"כ לא נהגו בדין לכתחילה זה והקריבום מיד. (אם כי י"ל דכיון דבנס אתי לידם, ע"כ היה הנס מושלם, שהתקיים בו גם הדין לכתחילה. אמנם אם הנס היה לכתחילה דווקא, א"כ מדוע לא נמצא מיד אלא רק בדי שעות, אשר לכאוי משמע דלכתחילה עלינו להקריבו מיד ולא כה מאוחר, עיי ברמב"ם תמידין ומוספין א, ב). אלא דאכן ביקור ד' ימים לעיכובא, ולכן דוקא מפני שמצאו טלאים מבוקרין בביקור דד' ימים, יכלו להקריבן. ופיטפוטי דאורייתא טבין.

&&&&

"שהחיינו" בבין המצרים על יום הולדת שבעים

כתב השו"ע (תקנא, יז): "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה", וכתב הרמ"א: "וכן בפרי שלא ימצא אחר ט' באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים". ומקורו טהור בב"י, שכתב כך: "מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' לא) לברך שהחיינו בין המצרים כתוב בספר חסידים (סי' תתמ) דלא, ונראה לעניות דעתי כגון מילתא דאפשר לדחויי כגון פרי או מלבוש, אבל אי מיקרי פדיון הבן, אין מחמיצין את המצוה או הברכה, עכ"ל. ואמנם הגר"א ז"ל כתב על כך בביאורו: "חומרא יתירא הוא דאינן חמורים מאבל יום המיתה, ואמרינן בפרק הרואה א"ל מת אביו וכו', ודוקא בדאיכא אחר בהדיה הא לא"ה מברך שהחיינו, עכ"ל". (ובשו"ת הר צבי חאו"ח סי' קטז ציין שכך הוא לשון הרשב"א בשו"ת (ח"א, סימן רמה): "אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה, אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת, ואעפ"י שמתערב עמו צער ואנחה, שהרי אפילו מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו", עכ"ל). וכתב המשנ"ב: "טוב ליזהר מלומר שהחיינו - אע"ג דאפילו אבל מברך שהחיינו מ"מ ימים אלו כיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות אין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה. והגר"א בביאורו חולק ע"ז וכתב דהוא חומרא יתירא, וכן הטי"ז מפקפק בזה, וע"כ בשבת אין להחמיר בזה, דבלא"ה הרבה אחרונים מסכימין להקל בשבת".

והנה בשו"ת חוות יאיר (סי' ע, הו"ד בפ"ת יו"ד ריז, טז) כתב שהמגיע בס"ד לגיל שבעים, צריך לברך "שהחיינו", ואולם הגאון החיד"א (שיורי ברכה או"ח סי' רכג) כתב שעל כל פנים יברך בלא שם ומלכות, כיון שלא הוזכרה ברכה זו בתלמוד ובפוסקים. וכ"כ בשו"ת אפרסקא דעניא (ח"א קכג), ונהוג בזה לפטור עצמו בבגד או פרי חדש. והשאלה היא כיצד ינהג אדם שהגיע לגיל שבעים, האם יפטור עצמו בפרי ויברך "שהחיינו", שהרי כאשר יש בידו פרי שלא ימצא לאחר ט' באב, או כשישנה מצוה עוברת, יכול לברך "שהחיינו", וא"כ הזדמנות זו, בה נהיה הוא בן שבעים, לא תחזור לאחר ט' באב.

ואולם כל זה הוא אם קי"ל כהחוות יאיר, שמברכים "שהחיינו" בגיל שבעים, שאז אכן היה צריך לברך גם בשלושת השבועות. אך אנו הרי לא מברכים ברכה זו ורק פוטרים אותה ע"י פרי או בגד חדש, וא"כ פרי או בגד ניתן להשיג גם לאחר ט' באב.

והנה בביאה"ל (סי' כב) הביא מחלוקת הפוסקים האם מברכים "שהחיינו" על הנחת תפילין בפעם הראשונה וכותב שלכן יראה לפטור את עצמו בפרי או בגד חדש. והגרש"ז אורבך זצ"ל נהג לתת את התפילין שרכש בהשאלה לבניו עד בר המצוה, וביום בר המצוה העניק להם אותו במתנה, ואז יכלו הם לברך על התפילין עצמו "שהחיינו", שהרי קיבלו כעת רכוש השווה כסף רב. וכתב הגרש"ז אורבך זצ"ל (סי' שלמי מועד וסי' הקטן והלכותיו) שהמניח תפילין לראשונה בשלושת השבועות, לא יפטור את ה"שהחיינו" ע"י פרי חדש. ומח"ס אחד שאל את הגרש"ז זצ"ל האם כשספרו הגיע מבית הדפוס בשלושת השבועות, יכול לפטור עצמו ב"שהחיינו" ע"י פרי חדש, (כפי הנהוג בזה, ע"פ דעת המור וקציעה הסובר שמח"ס מברך "שהחיינו" על הוצאת ספרו, שע"כ נוטלים פרי חדש, כדי לפטור הברכה), והשיב לו הגרש"ז שלא יעשה כן, וביכולתו לברך "שהחיינו" גם לאחר ט' באב, כל עוד שמח הוא במיוחד מהוצאת ספרו. הרי לנו שדעת מרן הגרש"ז זצ"ל שלמרות שאם לא יטול כעת פרי חדש, שוב לא יוכל לברך "שהחיינו", מ"מ לא יעשה כן בימים אלו.

שריפת ביהמ"ק בעשירי

נודעת דעת הנמוקי יוסף בפ"ג דב"ק, שאין איסור על הדלקת נרות שבת גם למ"ד אשו משום חיציו, משום דאזלינן בחר תחילת המעשה. והקשה בזכרון יהונתן (חוי"מ סי' ב' כ"ד) שבתענית כ"ט אמר ר"י שאלמלי הייתי בדור החורבן הייתי קובע צום ט' באב בי' באב, מפני שרובו של היכל נשרף בו, ולהנמוקי"י אזלינן בחר תחילת המעשה.

ואולם לק"מ, דגם לדי' הנמוקי"י שבהדלקה המתמשכת והולכת מתייחסת אל מדליקה, זהו דוקא כשנדלקה כבר, דאז אמרינן דהמעשה התייחס אל הגברא משעה שהדליק, אך ודאי שכל עוד שהאש לא הגיעה אל העצים, אין העצים תבערה. והוי כמו הזורק חץ אל כלי נטילת ידים או לכוס קידוש, שפשוט שכל עוד שהחץ לא הגיע אליו ונטל ידיו בכלי או קידש בכוס, שיצא י"ח. שרק לאחר שנשבר אנו דנים אימתי השובר נחשב ששברו.

וכן הוא בנדו"ד, שבודאי שביהמ"ק נחשב לשרוף רק בשעה שנשרף, היינו ביום העשירי, ורק כלפי הגברא, היינו הרומאים השורפים, נחשב ששרפוהו כבר מיום התשיעי באב. ואנו לא מתענים משום הדלקת הרומאים אלא משום שריפת בית אלוקינו, שרובה התרחשה ביום י' באב. ואולי חכמים שקבעו ליום ט' סברו שישנו ג"כ חסרון בזה שהני רשיעי הדליקו הבערה ביום ט', ואזלינן בתר המעשה.

&&&&&&

תשעה באב נקרא מועד

כתב השו"ע (או"ח תקנ"ט, ד') שאין אומרים תחנון וסליחות ונפילת אפים בתשעה באב, מפני שנקרא מועד, שנאמר "קרא עלי מועד". ויש להבין מדוע יום חורבן בית מקדשינו נחשב למועד. ומדוע לעתיד, כשיבנה ביהמ"ק במהרה, ייחשב למועד, דמאי שמחה איכא בהאי יומא בו נחרב בית חיינו ומשוש נשמתנו.

ובספרי זמנינו כ' דהנה ביומא (נד, ב) אמר ר"ל בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, והיינו שבשעת החורבן גופא היו ישראל בשיא קרבתן לאביהם שבשמים. וביאור הדבר הוא שבשעת הפרידה חשים ברגשות אהבה וחיבה יתירה לרבש"ע ית"ש אשר כעת נפרדים מקרבתו הגדולה ומהשראת שכינתו. ונמצא שדוקא בשעת הפירוד בין ישראל להקב"ה, היה זה זמן של קירבה יתירה, וע"ז איקרי מועד.

וממו"ר הגרב"ש הכהן דויטש שליט"א שמעתי שישנם תאריכים המסוגלים, והיינו שהקב"ה קבע בעולמו ימים מיוחדים שאינם ימים רגילים, אך לא הוברר האם ימים אלו יהיו ימי שמחה או ימי צער, ובידינו לקבעם לשמחה או לחילופין, לצער. ולכן מצינו שהיו תאריכים ושנים בהם אמרו רבותינו גדולי הדורות שמסוגלים הם במיוחד לבוא משיח צדקנו, ולבסוף דוקא ימים ושנים אלו היו זמני פורענות קשים לישראל. (וכך אמרו גדולי ישראל שהמשיח אמור לבוא בשנת ת"ח, ובשנת תרפ"ט ובזמן השואה. ולבסוף דוקא שנים אלו היו קשות מאד לישראל) ומשמעות הדבר הוא שתאריכים אלו היו אכן מסוגלים ומיוחדים, רק לא הוכרע האם לטוב או למוטב, ובעוה"ר נהפכו הם לימי תוגה ורוע. וממילא יום תשעה באב יום מסוגל הוא. ואם בעוה"ר כעת הוא מסוגל לפורענות וחורבן, הרי לכשיבנה ביהמ"ק ותסתלק פורענותו, מילא יהיה הוא יום מועד ושמחה. שהרי או יום צער הוא ואם לא - מיד נהפך הוא למועד ושמחה.

ולענ"ד אולי אפ"ל בזה ביאור נוסף, והוא עפ"מ באיכה רבה (ד, יד): "מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך", לא הוה קרא צריך למימר אלא בכי לאסף, נהי לאסף, קינה לאסף, ומה אומר מזמור לאסף. אלא משל למלך שעשה בית חופה לבנו וסיידה וכיידה וציירה ויצא בנו לתרבות רעה, מיד עלה המלך לחופה וקרע את הוילאות ושיבר את הקנים ונטל פדגוג שלו איבוב של קנים והיה מזמר, אמרו לו המלך הפך חופתו של בנו ואת יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני שהפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו, כך אמרו לאסף הקדוש ברוך הוא החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר, אמר להם מזמר אני ששפך הקדוש ברוך הוא חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל", עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דבעצם היה צריך לעשות מועד בכל שנה בט' באב על כך שהקב"ה לא השחית את ישראל ורק שפך חמתו על עצים ואבנים. אך מכיון וסו"ס בטל משוש חיינו בחורבן הבית וסילוק השכינה, ע"כ לא נקבע למועד אלא רק לענין נפילת אפים ותחנון וצידוק הדין. אך כשיבנה ביהמ"ק בב"א, שוב תחזור סיבת השמחה בשלמותה ונחגוג ט' באב כיום מועד, על שגם בעת דין שפך הקב"ה חמתו על עצים ואבנים.

זמן כיבוי האורות בליל תשעה באב

כתב השו"ע (תקנ"ט ג'): ואין מדליקין נרות בלילה, כי אם נר אחד לומר לאורו קינות ואיכה. והמג"א כי בשם המהרי"ל שיש להדליק עוד נר אחד, שאם יכבה נר החזן ידליק ממנו, וכי המג"א שמשמע מדבריו שהקהל לא אומר איכה וקינות, אלא רק מקשיב ושומע את הש"ץ, ולכן הציבור יכול לשבת בחשכה. והט"ז כי שכל הציבור אומרים הקינות, ולכן נראה שבכל אזור בביהכ"ס ידליקו נר, לפי הצורך, והבאה"ט הביא דברי הבאה"ט הקדמון, דמש"כ השו"ע "כי אם נר אחד" היינו דוקא בכניסת הלילה, אך בשעת קריאת איכה וקינות יכולים שכל אחד ידליק נר לעצמו. ושמעתי מגאב"ד מאנצ'סטער הגרא"י וועסט'היים שליט"א לדייק שהפוסקים הנ"ל התירו להדליק נרות נוספים כדי שיוכלו לקרא האיכה והקינות, ואולם בזמן תפילת ערבית לא איפשרו להדליק כלל נרות, ואפשר שהוא מפני שכולם יודעים להתפלל מעריב בע"פ ואינם צריכים אור לכך. וע"כ תמה על מנהג העולם שמשאירים את רוב האור בתפילת מעריב ומכבים אותו יותר לאחר מכן, בשעת האיכה והקינות, בעוד שמהשו"ע והפוסקים הנ"ל משמע להיפך, שבשעת הקינות והאיכה רק התירו להדליק עוד נרות, מפני שלא יודעים לקרותם בע"פ, אך בזמן תפילת מעריב צריכה להיות חשיכה גמורה, ככל האפשר, עד כאן הערני מכובדי הגרא"י וועסט'היים שליט"א ודפח"ח.

ואולם מצוה לישוב מנהג העולם, שבשעת תפילת ערבית מדליקים יותר תאורה מאשר בשעת אמירת האיכה והקינות. וכן בס' הלכות חג בחג (פ"ט) כותב שנהגו לכבות את האורות רק לאחר שמו"ע וקדיש "תתקבל", ולכאוי' הלא צדקו דברי הגרא"י וועסט'היים הנ"ל, שצריך להיות להיפך. וחשבתי שאולי אדרבה, מזה שהשו"ע והפוסקים לא ביארו כלל כיצד נוהגים בתפילת ערבית, מוכח מיניה שהמנהג היה לכבות את האורות ולהדליק נר אחד רק לאחר ערבית ולא קודם. דהנה מקור מנהג זה הובא ברא"ש תענית פ"ד ל"ח ובהגה"מ תעניות פ"ה ובמהרי"ל ובעוד פוסקים, וכי דמקורו עפמש"כ באיכ"ר פ"א (א', א') שקרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם: "מלך בשר ודם כשמת לו מת והוא מתאבל, מה דרכו לעשות? אמרו לו: "מכבה את הפנסין". אמר להם: "כך אני עושה, שנאמר "שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם", עכ"ד המדרש. ואולי י"ל שנהגו להתחיל מנהג אבלות זה רק משעת העיסוק בחורבן, היינו באיכה ובקינות, ולא קודם לכן בשעת תפילת מעריב, שאין בה שום איזכור לאבלות.

והנה ראיתי דבר פלא במשנה ברורה. דהנה הרא"ש וההגמ"י והבי"י והמהרי"ל וכל שאר הפוסקים הערו מקור מנהג זה מדי' המדרש איכ"ר הנ"ל, ואילו המשנ"ב כתב: "אין מדליקין וכו', משום דכתיב "במחשכים הושיבני". וצ"ע מהיכי נפק ליה להמשנ"ב טעם זה. ואכן שמחתי למצוא מש"כ הלבוש, וז"ל: "אין מדליקין נרות בביהכ"ס, לומר שכבה נר ישראל, וכתוב "שמש וירח קדרו" וכתוב "במחשכים הושיבני", עכ"ל. ואמנם עדיין צ"ע מדוע הביא מקור אחר מכל דברי הראשונים והפוסקים, ובפרט שגם להבוש עצמו (שהמשנ"ב, אגב, לא הזכירו) הביא ב' טעמים נוספים נוספים לזה, ואת הטעם המובא בהראשונים, וצ"ת. שוב הראוני שגם במנהגים (טירנא) הובא טעם זה.

ואולי אפשר בדרך אפשר, שהמשנ"ב כיוון בזאת להדגיש דוקא את הטעם המובא כפוסק באיכה, לומר דבאיכה והקינות דייקא מתחילים במנהג כיבוי האור, אך לא קודם לכן, דכיוון דהאי קרא ד"מחשכים הושיבני" נאמר באיכה, ע"כ מקריאת האיכה ממעטין האור ויושבין במחשכים. ומצינו גם בקדמונים שהמנהג לשבת על הקרקע החל מאיכה ולא מתפילת מעריב.

ויש מקצת ראייה לדברינו ממש"כ הט"ז רסתקנ"א דהב"י בשם אבודרהם כ' שבת"ב שחל במוצ"ש מברכים על הנר קודם איכה, ונ"ל הטעם דבאיכה כתיב "במחשכים הושיבני", ע"כ יברך תחילה על המאור, עכ"ל. ומשמע דרק מזמן איכה לא משתמשים באור. ומ"מ אין זוהי ראייה ברורה, כיון שבלא"ה לא מברכים אף פעם על הנר קודם מעריב.

ומו"ר מרן הגר"ח קניבסקי כ' לי בזה כך "המנהג גם במעריב למעט האורות".

&&&&&

עישון בתשעה באב

א] ברכות י"ד א': בעי מיניה אשיאן, תנא דבי ר' אמי מר' אמי, השרוי בתענית מהו שיטעים, (וברש"י: שיטעום את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין), אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא. א"ל טועם ואין בכך כלום. ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא. וכ' התוס' בד"ה או דילמא הנאה קביל עליה, "האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקיבל עליו, אבל בתענית הכתוב לא". ובד"ה טועם ואין בכך כלום כתבו התוס': "פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות, ומשו"ה הפולט א"צ ברכה שאינו נהנה", עכ"ל. והטור (תקס"ז) פסק דמותר לטעום בכל התעניות, חוץ מיוה"כ וט' באב, ופירש הב"י בשם הראשונים דטעם הדבר משום דעשה שאר תעניות כתענית יחיד, כיון דברצו מתענין אוקמינהו (ר"ה יח, ב), והיינו דבשאר תעניות קבלו על עצמם רק תענית מאכילה ושתיה ותו לא מידי.

ב] ובספק הש"ס האם מותר לטעום בצומות אפשר לפרש בכמה צדדים: א) מספק"ל האם טעימה בכלל הנאה היא או לא. ב) ודאי שטעימה בכלל הנאה, ורק מספק"ל האם נאסר בתענית להנות כפי שנאסר לאכול ולשתות.

ובשיירי כנסה"ג (תקס"ז שם) הביא תשובת אחיו הגאון ז"ל שהוכיח מד' התוס' ור"ח שמספק"ל להש"ס האם טעימה בכלל הנאה היא, מהא דכתבו "דלא חשיב הנאה מן הטעימה" ולכן עליו לפולטו, דאל"ה הוי הנאה. וכתב שלפ"ז כאשר ישנה הנאה ודאית ומוכחת, כמו הנאת העישון, ודאי שנאסרה, כיון שמסקנת הש"ס אינה להתיר הנאה אלא לומר שטעימה אינה נחשבת להנאה. וכן פירש הצ"ח, עיי"ש.

ואולם תמהני טובא. שהרי אם נבאר שטעימה נחשבת להנאה ורק מספק"ל האם הנאה זו בכלל התענית היא, אזי שפיר יש לחלק בין סוגי הצומות ולאסור הנאה זו ביוה"כ וט' באב והתיר בשאר התעניות (ועיי' לקמן). אך א"נ דמסקנת הש"ס דטעימה אינה בכלל הנאה היא, א"כ מה מקום יש לחלק בין התעניות, כיון דחפצא דטעימה אינה הנאה, וצ"ע.

וגם השכנה"ג נחלק בדבר בעוז על אחיו מפני שלשון הש"ס אינו סובל כן, דמשמע דודאי דהוי הנאה ורק מספק"ל האם נאסר להנות, וכן שהחוש מוכיח שנהנים מטעימה, ועוד דא"נ דלא הוי הנאה, א"כ מאי איכפ"ל אם בולעו, (ועיי' יש להשיב בפשיטות שכשבולעו-נהנה). ועיי' פי' השכנה"ג דלכו"ע למסקנת הש"ס אכילה ושתיה קיבלו עליהו והנאה לא קבלו עליהו, והיינו דלא קיבלו עיי' הנאה שאינה קשורה לאכילה ושתיה ועיי' כ' התוס' והר"ח דכשבולע את הטעימה נחשב לאכילה ושתיה ועיי' כ' דמיירי שפלטו לאחר שטעם. ומ"מ בתענית ציבור אפילו הנאת טעימה קבלו עליהו. וכי דלדעת התוס' וסיעתו גם שתיית הטיטו"ם (נְרַגְלַת עישון) נאסר בתעניות ציבור שא"צ בהם קבלה, דבזה ל"ש למימר דלא קבילו עליהו. ואף א"נ שאלו המתירים לעצמם לעשן הטיטו"ם בשאר תעניות ציבור, כדעות הפוסקים שגם בשאר תעניות ציבור לא קבלו עליהו הנאה, מ"מ בתשעה באב אין מקום להתירו כיון שנאסרו בו שאר הנאות ונאסרו בו חמשה עינויים, א"כ העישון לא גרע מסיכה ורחיצה של תענוג האסורה, וכ"ש עינוג העישון שלמעשנים אין לך עונג גדול מזה, והמעשן משביעו רעב והוא ניזון מהעישון, ואיך נבוא לעשן שלא להרגיש

העינוי, עכתו"ד ועיי"ש בארוכה, שגם יש בו משום חילול ה' למול הנכרים הרואים יהודים המעשנים ביום הצום.

ג] **ואולם** לענ"ד לא הובררה דעת הכנה"ג, דהא גם לדעת התוס' וסיעתו דבתענית ציבור נאסרה הנאת טעימה, מ"מ י"ל דנאסרה דוקא הנאת אכילה, כהנאת טעימה. אך מי יימר לן דה"ה שנאסרו גם שאר הנאות, כמו הנאת העישון, שאינה קשורה להנאת אכילה ושתיה. וגם בט' באב נאסרו לנו רק חמשה ענויים ותו לא. ומ"מ שפיר י"ל דבט' באב אין לעשן משום שאנו מצווים למעט בהנאות, לישן על הארץ ועל אבן וכו', וע"כ ודאי דעישון לא גרע מיניה (וכמש"כ גם השכנה"ג עצמו לענין ט' באב, שצירף ענין הה' עינויים וענין ריבוי האבלות ומיעוט התענוג, עיי"ש). ואכן המעיין בפוסקים יראה שציטטו את ד' השכנה"ג בכמה דוכתין בדיני תעניות (בסי' תקנ"א ובסי' תקנ"ט ובסי' תקס"ז) ואילו המשנ"ב הזכירו דוקא עמש"כ השו"ע (תקנה, ב') ש"ימעט אדם מכבודו ומהנאתו בתשעה באב בכל מה דאפשר", והיינו שס"ל להמשנ"ב דבט' באב יש להחמיר טפי כיון שביום זה צריך למעט טובא מכבודו והנאתו. אך עדיין לא ברור כל צורכו דאם נאסרה הנאה בכל תעניות, דה"ה דנאסרה גם הנאת העישון, שאינה הנאת אכילה ושתיה.

ד] **ואחר** כתבי זאת עיינתי בספרים ושמחתי לראות שמש"כ לשאול דמאי שייטא הנאת אכילה להנאת עישון, כבר הקשה כן בשו"ת בית דוד סי' שמ"ג. ומש"כ בס"ד לחלק בין שאר תעניות לתענית ט' באב דאסור משום מיעוט הכבוד ורוב האבילות, כן כתבו רבים וטובים, עיי' ברכ"י תקס"ז א' בשם האחרונים וכן בשו"ת דרכי נועם (שהמשנ"ב הזכירו) ובשו"ת זרע אמת ח"א ע"ג ושו"ת פרי האדמה ח"א דל"ח ע"ב ועוד רבים, וכהכרעת המשנ"ב שבתשעה באב אדם שדחוק לו בעישונו ומורגל בו ביותר, יכול להקל לאחר חצות ולעשן בביתו בצנעה. והיינו מפני דס"ל דלא נאסר משום הנאה האסורה בתעניות ציבור (דא"כ אזי גם אחר חצות היה אסור לעשן), אלא מפני שבט' באב הצטוונו למעט בכבוד והנאה ותענוג, ולאחר חצות יש להקל בזה.

ולאחרונה זכיתי לעסוק בקדשים בעריכת שו"ת זכר יהוסף, להגאון הבקי הגדול בדורו הגרי"ז שטערן זצ"ל רב ואב"ד שאוועל, ושם או"ח סי' קצ"ח זעק מרה על המחמירים ואוסרים לעשן בת"ב, והביא הדעות בענין, עיי"ש, וכתב: "ועל המדפיסים מוטל להסיר כזאת ממ"ש בקיצורים בבאר היטב [סי' תקנא סקל"ט] וחיי אדם [כלל קלה סכ"ז], ולכל הפחות להזכיר דברי התשובות בזה ושאין להחמיר בזה יותר ממשא ומתן דמקילין מדינא אחר חצות". ובהמשך כתב: "דברי השיורי כנה"ג שמנדין אותו, מי נתן רצועה ומקל בידו על דבר שאינו כלום, ואולי במדינתו שישבו בביהכנ"ס כל היום, כמ"ש בשו"ע, לכך החמיר ואיים במקומו בשעת אמירת הקינות". וכתב בהמשך: "ועל כיוצ"ב נאמר ולא תוסיף ולא תגרע, כי ריבוי חומרות נוספות שאינם לסייג, גורם לגרוע גם במה שמחוייבים מהדין. ואולי שהחמיר השיורי במקומו בפהרסיא למזלזל באזהרותיו, על דרך שאמרו מנדין על כבוד הרב, ובפרט כנודע שהשיורי נכשל אז לבטל לגמרי התענית בט"ב, שהאמין לשמועת שקר שהגיע הזמן שיהפך לשמחה, ושכנודע שמינהו אז ש"ץ, וכנודע שמינהו אז ש"ץ שר"י לרב באיזמיר וכו', ולזה החמיר השיורי לשנה הבאה גם בשאר עינויין שאין מחוייבין מהדין, להוציא מלבן של צדוקים הנתעים באותה העת, וכן ראה מטעם זה להחמיר לעשן ביו"ט, שכידוע שהתועב ביטל ג"כ את כל ימי החגים, ולהראות שהיו"ט וגם התענית לא נתבטלו, מצא מקום להחמיר גם על עישון הטאבאק שנתחדש מקודם בימים מועטים ולא היו מורגלין כ"כ וכדי שלא לזלזל בקדושת יו"ט ושיתרחקו מהחשד שאין נזהרין בביטול יו"ט", עכ"ל ועיש"ע.

ה] ובעיקר הסברא לחלק בין תענית יחיד לתענית ציבור, י"ל ע"פ ספק הצפנת פענח (תענית א, ט ושבתת עשור א, ו) האם המקבל ע"ע תענית חייב בתענית מפני קבלתו, א"ד דאחד שקיבל ע"ע נחשב היום לגביו כ"יום התענית" על כל דיניו. ולפי"ז י"ל שדוקא בתענית יחיד שהמתענה קיבל ע"ע רק חיובי אכילה ושתייה ולא שאר הנאות, אזי שרי לו שאר הנאות. אך בתענית ציבור מחויב משום "עצם יום התענית" וי"ל שבגוף תקנת "יום תענית" נכלל גם להתענות מיתר הנאות, ואכמ"ל.

&&&&&

חיוב מיתה במשיח שקר

שאלה: אדם שאמר על עצמו שהוא המשיח, והתברר ששיקר ואינו המשיח, האם חייב מיתה? ומה דין אדם הדיוט ופשוט, שאיש אינו מאמין לו שהוא המשיח, האם חייב מיתה כשהכריז על עצמו שהוא המשיח?

תשובה: א] נאמר בסנהדרין (צג, ב) שבר כוזיבא אמר להו לרבנן ש"אנא משיח" ובדקוהו וראו שאינו מריח ודאין, כפי הנאמר במשיח בן דוד שדן ושופט ע"י חוש הריח, וכיון שכך-הרגוהו. ופירש היד רמה: "איכא למימר דכי האי גוונא נביא שקר הוי, דהא משיח ברוח הקודש הוא דמורח ודאין, ואיהו כיון דאמר דמשיח אנא ומורח אנא ודאין, הו"ל נביא שקר ומחייב קטלא", עכ"ל.

ואמנם דעת הרמב"ם (מלכים י"א, ג') שאומות העולם הרגו את בר כוכבא, ובכס"מ הערה מקורו ממדרש איכה (פ"ב ה'). ואולם הראב"ד שם נקיט כפשטות הש"ס, שישראל הרגוהו. והיינו שהרמב"ם סבר שהמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ולהחיות מתים ולהוכיח את עליונותו, כמשי"כ שם בפירוש, והוכיח כן מהא דר' עקיבא ע"ה היה נושא כליו של בר כוכבא המלך והוא וכל חכמי דורו דימו שהוא המשיח, עד שנהרג בעוונות, וכיון שנהרג- רק אז נודע להם שאינו משיח, ולא שאלו חכמים ממנו לא אות ולא מופת, עכתו"ד שם. ובהמשך כתב שאם יעמוד מלך מזרע בית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, ויכוף כל ישראל לילך בה ויחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' - הרי הוא ב"חזקת משיח", ואם אכן הצליח לבנות את ביהמ"ק ולקבץ את נדחי ישראל, הרי הוא משיח ודאי. ולד' הר"מ י"ל שהמשיח אינו מחויב להכריז על עצמו שהוא שליח הקב"ה בפועל ומורח ודאין, וממילא גם אין סיבה לחייבו מיתה, והרדב"ז ביאר שד' הרמב"ם אינם סותרים את דברי הגמ' בסנהדרין, ופירוש ד' הש"ס הוא שרפו ידי ישראל ממנו, לאחר שראו שאינו מורח ודאין, וממילא באו הגויים והרגוהו. או שאגדות חלוקות הם.

ב] **ואתה** הראת לדעת שלדברי היד רמ"ה המכריז על עצמו שהוא המשיח ומורח ודאין אנא (שכנראה לדעתו הוא תנאי בעצם ההכרזה ש"משיח אני"), נחשב כנביא שקר וחייב מיתה, כדין כל המתנבא דברי שקר בשם ה'. ועלינו לברר האם כשאדם פשוט ורגיל מכריז על עצמו שהוא המשיח, ואיש אינו מאמין לו וכולם בזים לדבריו, האם חייב מיתה כנביא שקר. והשאלה היא האם עצם האמירה השקרית בשם ה' הוא האיסור וחייב המיתה, או שנאמר שתוצאת הדיבור, שהבריות ינהו אחר דבריו, היא אסורה.

ודבר זה נפתח לכאוי בגדולים. שההגה"מ (ע"ז ה', ז') כתב בהלכות נביא שקר בשם הרא"מ: "הילכך יזהר אדם שלא יאמר אפילו דרך חוכא ושחוק "הקב"ה אמר לי כך", ולפי שראיתי בני אדם אומרים כך ואין מרגישים שעוון הדבר, כתבת". ואולם המנ"ח כתב (מצוה תקי"ז אות ד'): "שלא שייך נביא שקר רק אם הולך בדרך נביא שראוי להאמין בו על נבואת אמת, שאם משקר הוא נביא שקר, אך אם בא איזה הדיוט ומתנבא הרי זה לשחוק וללעג ומי יאמין לו, ואינו בכלל זה, ועי' בר"מ פ"ז מיסוה"ת ה"ז שכתב "תנאי הנביא שמחוייבים להאמין בו, ואם הוא משקר הוי

ליה נביא שקר", אבל אם אינו בגדר הזה לא שייך כלל נביא שקר", עכ"ל. וכתב שכן מצא במשנת חכמים, ועיי' בהעמק שאלה להנצי"ב שכתב (דברים י"ח, כ"י) כד' המנ"ח, שמדברי הרמב"ם נראה שדין נביא השקר שייך רק כשיתחזק לנביא, ומפני ש"הוא הולך בדרכי הנבואה". וא"כ בנידונו גופא נחלקו האי קמאי.

ואמנם יתכן שישנו הבדל מסוים בין דברי המנחת חינוך לדברי הנצי"ב. שהמנ"ח איירי בהדיוט שכולם שמים אותו ללעג וקלס, ובמקרה שמצהיר בשם ה', אינו חייב מיתה. אך הנצי"ב איירי באחד שאינו "הולך בדרכי הנבואה", שאז אינו מחויב מיתה. וההשלכה ההלכתית לכאורה בין ב' הדברים באחד הנחשב לאדם רציני ואמין, ואפילו צדיק גדול ות"ח, אך אינו נחשב ל"הולך בדרכי הנבואה", האם מחויב מיתה כשהצהיר ששמע בשם ה' ואמר שהוא משיח וכיוצ"ב, וצ"ע לעת הפנאי.

ג] **ובשו"ת** הרמב"ם סי' רכ"ה הובאה תשובה מנכד הרמב"ם רבי סעדיה ז"ל, וז"ל: "ולאחר חורבן בית שני בני בני"ב שנה קם כוזיבא המלך ואמר שהוא משיח וכו', ומלך שנתיים וחצי ונהרג. ורז"ל אמרו בסנהדרין פרק חלק שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא היה מזרע דוד", עכ"ל. ויש שביארו שכוונתו היא שבמעשהו כפר בהקב"ה, כפימשי"כ הרמב"ם בעיקר הי"ב מעיקרי האמונה (בפיהמ"ש בסנהדרין פ"י), שציוונו להאמין בביאת המשיח וכו' "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד, וכל החולק על המשפחה הזאת - כפר בשם הש"י ובדברי נביאיו".

ויש להבין שלפי זה מדוע לא נחשבו בני חשמונאי, הכהנים הצדיקים, ככופרים בה' יתברך, לאחר שנטלו את מלכות בית דוד ומלכו בעצמם, וכמשי"כ הרמב"ן בפרשת ויחי שנעשו על שעברו על "לא יסור שבט מיהודה". וצריך לומר שדוקא נטילת מלכות בית דוד בתקופות מסוימות, כמו בשעת המלכות הניצחית של מלך המשיח, אשר עליו דיבר הרמב"ם שם ביסודו, הוא מחשיבתם לכופרים בשם ה'. אך בתקופות אחרות, כמו בתקופת מלכי ישראל, שחילקו את מלכות ב"י לבי' חלקים ומלכו בישראל ב' מלכים יחדיו, אין במלכותם כפירת בהש"י ובדברי נביאיו, וצ"ב.

ואולם קצת צ"ע, שמדברי הגמ' בסנהדרין משמע שחכמי ישראל לא ידעו האם בר כוזיבא הוא המשיח, עד שבדקוהו במורח ודאין. ואם בר כוזיבא לא היה כלל מזרע בית דוד, כמשי"כ בשו"ת הרמב"ם, א"כ מדוע הסתפקו הם על תוקף משיחותו? - ואולי אכן בר כוזיבא שיקר להם וטען שהוא מזרע דוד, וס"ל לחכמים שגם אדם הטוען שהוא מזרע דוד והוברר שאינו מזרע המלוכה, נחשב הוא ל"חולק על המשפחה". והקב"ה יזכנו לראות במהרה במשיח בן דוד, מורח ודאין, שיבוא ויגאלנו ויבנה בית מקדשנו ותפארתנו.

כח חכמים בקביעת התעניות ומנהגי האבלות

כתב הרמב"ם (תענית ה, א-ג): "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר 'והתודו את עונם ואת עון אבותם' וגו'. ואלו הן וכו', ותשעה באב", עכ"ל.

מדקדוק דברי הרמב"ם נראה שהגדיר שהתעניות אינם 'ימי אבלות', אלא 'ימי תשובה'. ובפשטות כוונתו שהתענית עצמה מדין תשובה היא, ואילו על יתר מנהגי ת"ב אפ"ל שהם מדין אבלות. ומקובל לבאר דכוונת דבריו היא שמטרת התענית ותכליתה היא תשובה ומעש"ט, אף אם עיקרה מדין אבלות או צער. ונראה דביותר יש להוסיף בזה, דמדברי הרמב"ם נראה דגם כל תועלת דיני האבלות על המתים הינם לתועלת התשובה הבאה מהם, דהרמב"ם כתב בפיי"ג מהלכות אבלות הי"ב ד"כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה". ואמנם ליבי נוקפי בהסבר זה, כיון שלשון הר"מ מורה לעני"ד **שגדר התענית** הוא התשובה, ולא רק רק **מטרת התענית**.

ואמנם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ר"ח) העתיק דברי הרמב"ם וכתב כך: "הנה גילה לנו מה שלא היינו מעלים על דעתנו, שהיינו חושבים שהתעניות הללו אינם על דרך התשובה, אלא על דרך האבל והצער ביום שאירע רע כמו השמחה ביום שאירע טובה, וכן משמע קצת פ"ק דמגלה (ה' ע"א) דקאמר ט"ב שחל בשבת מאחרין ולא מקדימין מ"ט אקדומי פורענותא לא מקדימין, ובוודאי אקדומי תשובה זריזין מקדימין, מ"מ הודיענו הרמב"ם דלא כן הוא, ועל פיו נהגו לומר וידוים וסליחות באותן הימים (חוץ מט"ב דאיברי מועד), משום שנקבעו על התשובה. ומ"מ לא הודיעונו נושאי כליו מנ"ל הא. ולכאורה היינו משום דא"כ מנ"ל לנביאים לחדש דבר שלא מצינו כיוצא בו בתורה. בשלמא לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים, דאורייתא הוא מק"ו, משיעבוד לגאולה אומרים שירה בפסח ממיתה לחיים לא כ"ש (מגילה יד, א), וק"ו דאורייתא הוא. אבל לקבוע אבל עולם על צער לא מצינו כיוצא בו, אלא ע"כ על התשובה הוקבעו כדכתיב 'והתודו את עונם', ותענית מסוגל לכפרה ותשובה, וצדקו דברי רמב"ם", עכ"ל החת"ס.

והנה יל"ע בדבריו, שהרי איתא בש"ס בפירוש שבתשעה באב נוהגים דיני אבלות. כדמצינו בתענית (ל, א): "כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב". וכן כהנה רבות, בש"ס ובראשונים. וא"כ קשה לדבריו הכיצד יכלו חכמים לקבוע אבל עולם על צער ולצוותינו לנהוג דיני אבלות ישנה בת"ב.

והנראה דהחת"ס סבר דבכח חכמים לקבוע 'ניהוגי אבלות', וכפי שהנהיגו הלכות אבל למי שמת לו מת רח"ל, אך אינם יכולים לקבוע יום אבלות. והיינו דבכחם לצוותינו לקיים **הלכות וניהוגים**, אך אין בכחם לשנות את **עצם היום**, שמבחינת התורה הוא יום ככל ימות השנה, ולהופכו ליום מיוחד. וממילא עצם היום אינו משתנה ליום אבל, אלא הוא רק יום ששבים בו בתשובה, ולא מצד שנתהפך היום ועצמותו. (והנה יתכן שהגם שנקבע 'יום תשובה', שאין בו רק ניהוג שיבה בתשובה אלא הפיכת היום ליום תשובה קבוע. מ"מ אין חסרון בקביעת יום תשובה, כיון דכפרה ותשובה הוא דבר שצריך לעשותו בקביעות, ואינו משנה את עצם היום). ורק הנהיגו

בו דיני אבלות, אשר אינם קשורים לשינוי עצם מהות היום. והדבר יתבאר ע"פ יסודם הנודע של הראשונים וביאור האתווה דאורייתא (כלל י) והגרש"ש בשערי יושר, דאיסורי דרבנן אינם איסור חפצא אלא רק איסורי גברא, והיינו דאין כח ביד חכמים לשנות הדבר בעצמותו, אלא רק להורות להגברא כיצד לנהוג. וע"כ יכולים להורות לנהוג באבלות בת"ב, אך לא לשנות את עצם היום.

וידידי הרה"ג רבי יעקב שלמה מילר שליט"א, ר"מ בישיבת עטרת שלמה, הראני לדעת לדברי התרומה"ד (פסקים וכתבים סי' קטז) שנשאל: "יום טוב של גליות שהוא חול ואינו אלא מכח מנהג, התפילה שאנו עושין למה לא מיחזי כשקרא להזכירו בלשון ימים טובים וזמנים?". והשיב: "לא ידעין מאי קאמר בהא, דכיון שלא לשנות מנהג אבותינו אם כן מדרבנן קרויין ימים טובים, מאי מיחזי כשקרא איכא הכא, דיש כח ביד חכמים לעשות יו"ט חול או חול יו"ט, מאשר תקראו אותם קרי ביה תקראו אתם", עכ"ל. הרי לן דלולי האי קרא ד'אתם', הנאמר בקידוש החדשים והזמנים, אכן לא היה כח ביד חכמים לקדש הימים טובים שהוסיפו מדעתם ולהופכם ל'יתאריך של יום מיוחד', וכמשנ"ת.

וידידי הרה"ג רבי עדיאל טוויג פי' בד' החת"ס דכוונתו דהא דאין כח לחכמים לקבוע אבל וצער, הוא מפני שאין בידם כח לחדש 'מושג רעיוני' שאינו מופיע בתורה, ולכן ימי שמחה בגין מאורעות שמחים מצינו בתורה וכדילפינן בפ"ק דמגילה מפסח, אך קביעת 'אבל עולם' בגין מאורע עצוב, לא מצינו דוגמתו בתורה, ומינא להו לחז"ל לחדש רעיון כגון דא. וביאר החת"ס דלולי דברי הרמב"ם הו"א שאין בתענית ערך מוסף מעבר לאבל על מאורע שהיה – וזה הלא אין כח לחכמים לתקן, וכפי שנתבאר שלא מצינו כהאי גוונא בתורה. אמנם השתא דביאר לן הרמב"ם **שהמטרה** של הצער והאבל היא בכדי לעורר בתשובה, הרי שפיר יכולים חכמים לתקן זאת מצד דין 'והתוודו'.

אולם לענ"ד, אף אם נקבל את רעיונו שכוונתו שאין כח לחדש מושג רעיוני חדש של אבלות, שאין כדוגמתו בתורה ומועדיה, מ"מ ההנחה שהרמב"ם התכוין להגדיר את מטרת ותכלית התענית, כתשובה, כפי המקובל לפרש בדבריו, אינה נכונה. כי הרמב"ם אינו כותב בתחילת ההלכות את מטרת ותכלית הענין, אלא את גדרו. וכפי שלמשל כתב בסוף הלכות אבלות שצריך לשוב בתשובה, ולא בתחילת ההלכות. וכמו דמצינו בסוף הלכות שמיטה, שרק בסוף הענין מביא את תכליתה הרוחנית של השמיטה. כי בתחילת הענין מגדיר תמיד הרמב"ם את גדר הענין, ורק בסוף הענין כותב גם את טעמו ותכליתו הרוחנית, ואם פתח הרמב"ם בתשובה, משמע דסבר דזהו גדר ועצם התענית, ולא רק תכליתה הרוחנית. ודו"ק בדברינו.

וידידי הרה"ג רבי זאב יהודה וויס הוסיף בזה כך: אפ"ל, כפי שהבאתם מהרמב"ם בהל' אבלות. שמדרכי התשובה שהמקבל מכה מאביו שבשמים, שישים אל ליבו ויפנים את המכה ולא ינסה להתעלם, [ראה גם בהקדמת הרמב"ן לתורת האדם מה שכ' נגד הפילוסופים שהתעלו מעצמם ולא הרגישו בייסורים]. בכך משולבים האבלות – קבלת המכה ונזיפה והפנמה שמצב של חטא הוא בלתי נסבל. עם התענית – שהיא החרטה והתשובה. ועפ"י מעיקר גדר האבלות היא התשובה שבוה.

ואולם לאמיתם של דברים עצם ד' החת"ס תמוהים הם. שהרי אין שום שייכות בין התענית לדיני אבלות, שהרי אבל מותר באכילה ושתייה. וא"כ מצד זה הוכרח הרמב"ם לומר שהתענית אינה מדין אבלות אלא מדין אחר, וע"כ כ' דהוא משום זכרון הצרות ותועלת התשובה, וצ"ע.

גדר 'ונשלמה פרים שפתינו'

איתא בתענית (כז, ב) ובמגילה (לא, ב): "אמר אברהם לפני הקב"ה שמא יחטאו ישראל לפניך ותעשה להם כאנשי דור המבול אמר ליה לאו, אמר ליה במה אדע כי אירשנה אמר ליה קחה לי עגלה משולשת. אמר לפניו רבוננו של עולם תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר ליה כבר תקנתי להם סדר הקרבנות שכל זמן שקורין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם". מדברים אלו אנו למדים שקריאת סדר הקרבנות נחשבים כהקרבת הקרבנות.

ובמנחות (קי, א): "מאי דכתיב 'זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם', כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם".

ומדברים אלו נראה שדוקא העוסק בלימוד הלכות אלו, ולא רק הקורא אותם, זוכה לזה. וכן מצינו באוה"ח הק' ר"פ בחוקותי, שכתב כך: "זאת התורה לעולה ולמנחה, ודרשו ז"ל (מנחות ק"י א) אדם עוסק בפרשת עולה מעלה עליו כאלו הקריב עולה וכו', על דרך אומר (הושע י"ד) ונשלמה פרים שפתינו, ולא זה בלבד אלא כל מצוה ומצוה שאינה בפרק השג יד כשאדם לומד מצותה בתורה כאלו עשאה, והוא מאמר הכתוב אם בחקתי תלכו ואת מצותי וגו' אותם שאין מציאות לעשותם תשמרו פירוש תהיו מחכים אותם מתי יבואו לידכם לעשותם, מעלה אני עליכם כאלו עשיתם אותם גם כן, והוא אומר ועשיתם אותם לומר לא שכר מחשבה לבד אני נותן, והגם שכתבנו בסמוך ותלמוד תורה כנגד כולם, יש מצות שמבטלין תורה בשבילן כגון מעשה הקרבנות וכדומה, ולבחינה זו צריך שילמוד מצותה ויקו לעשותם".

והנה מדי חז"ל, שכפרת הקרבנות באה ע"י קריאת סדר הקרבנות או ע"י עסק תורת הקרבנות, נראה לכאוי שבכדי לזכות לכפרת ה'ונשלמה פרים שפתינו' צריכים לקרוא או ללמוד ענינים אלו, ולא די באיזכור קצר בענינים. וכן מצינו ברש"י יומא לו, ב: "ההוא דנחית - שליח צבור, שמסדר בתפלתו של יום הכפורים סדר עבודותיו של כהן גדול, על שם ונשלמה פרים שפתינו". והיינו שצריך לסדר כל סדר עבודת הכה"ג, בכדי לממש את ענין ה'ונשלמה פרים שפתינו'.

ואולם מצינו בירושלמי (פ"ד דברכות ה"ו) שאם התפלל י"ח ברכות וחידש בה דבר מועט במוספין, שאמר 'ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף', יצא, והו"ד ברא"ש ובב"י או"ח סי' רס"ח, וכ"פ הרמ"א (שם) כך: "במוסף אפילו לא אמר רק 'ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף', יצא". והנה התוס' בברכות (כו, א ד"ה איבעיא) כתבו ש"תיקנו שבע ברכות של מוסף משום ונשלמה פרים שפתינו", וכ"כ הרא"ש ותלמידי ר"י ועוד. וא"כ תפילת מוסף עניינה משום 'ונשלמה פרים שפתינו' ובכל זאת נאמר בהנ"ל שאם אמר רק 'ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף', יצא ומועיל לו לכאוי גם לכפרה במקום קרבן מוסף.

וביותר מצינו שכתב הגאון החיד"א בס' מחזיק ברכה (או"ח סי' מ"ח סק"א), שכתב לתרץ על שאלת הנובי"ק או"ח סי' ד' מדוע לא מזכירים את קרבן תמיד בתפילה, כך: "נראה דסמכו על מה שאומרים בתפילה 'והשב את העבודה' וכו'". הרי שלהחיד"א מועיל ל'ונשלמה פרים שפתינו' בזה

שרק מתפללים על השבת העבודה ואישי ישראל, וזהו כדי הירושלמי, בתוספת חידוש נוסף, שגם התייחסות של תפילה כללית על הקרבנות, מועלת.

והנה מצינו ביומא (נו, ב) שרבא הקפיד שיהיה כל נוסח סדר העבודה כדעה אחת, ולא שיאמרו חלקו כדעת אחד התנאים וחלקו כדעת החולקים עליו. והנה אם מועיל גם אם מזכיר מעט שבמעט מכל סדר עבודת הכה"ג, כמשמעות הירושלמי והמחזיק ברכה, א"כ מדוע הקפיד רבא על כך שיאמר הכל במדויק כדעת תנא אחד? ואולם י"ל בפשיטות שהוסיף שלא כהלכתו, גורע יותר מהמקצר. וכ"מ מד' הריטב"א (ביומא שם), שכתב: "וכתוב בספר העיטור שמעינן מהכא שבלשון המשנה אומר אותו כגון אתה כוננת דיוסי בן יוסי, ולא בלשון סתום, דרבא אם שמע בלשון סתום לא היה מקפיד", עכ"ל. ועוד י"ל דשאני סדר עבודת הכה"ג ביוהכ"פ, שיש בה חלקים רבים, וקשה לכוללה במשפט אחד. (אם כי זהו יועיל רק לד' הירושלמי, אך לד' החיד"א, שכתב שאיזכור כללי של יוהשב את העבודה' מועיל, א"כ ג"כ לכאוי יועיל. וכן הפרטים שרבא הקפיד בהם, עסקו לכאוי באותו הענין), ואכתי צ"ע.

והנראה שישנה דרך נוספת, דרך שלישית, שעל ידה ניתן לזכות למעלת הקרבנות, דהנה איתא בבמד"ר (קרח פי"ח): "כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד), אמרו ישראל רבשי"ע בזמן שבהמ"ק קיים היינו מקריבים קרבן ומתכפר, ועכשיו אין בידינו אלא תפלה, טו"ב בגימטריא י"ז תפלה י"ט ברכות הוצא משם ברכת המינין שתקונה ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו ורבי סימון אומר קח טוב בגימטריא נפ"ש אמרו ישראל כשבית המקדש קיים היינו מקטירים חלבים ואמורין ומתכפרין ועכשיו הרי חלבנו ודמינו ונפשותינו יהי רצון מלפניך שתהא כפרה עלינו, ונשלמה פרים שפתינו". וכן מצינו בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כד): ונשלמה פרים שפתינו, א"ר אבהו מי משלם אותם הפרים שהיינו מקריבים לפניך, שפתינו, בתפילה שאנו מתפללים לפניך", עכ"ל. ומלשון המדרש נראה שעצם התפילה היא במקום הקרבן ולא רק איזכור הקרבנות, וכמשמעות ד' הרמב"ם פ"א מתפילה דהתפילות במקום הקרבנות הן.

וביותר מצינו במדרש אגדה (בובר, ויקרא פי"ז): "אם על תודה יקריבנו. ראה היאך הקב"ה סולח עונותיהם של ישראל, אמר הקב"ה מי שיש לו פר יביאו, ומי שיש לו איל יביאו, ומי שיש לו שה יביאו, ומי שיש לו יונה יביאו, ומי שאין לו אחת מכל אלו יביא סלת, ומי שאין לו סלת יביא דברים, שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה' (הושע יד ג), ואם תאמר מקבל הן, אמר הקב"ה הן, ונשלמה פרים שפתינו (שם שם), לפי שאין חשוב לפני הקב"ה יותר מן ההודייה, לכך נאמר אם על תודה יקריבנו", עכ"ל. וחזינן שהתפילה נועדה לכפר אף בזמן שהיה ביהמ"ק קיים, לאלו שלא השיגה ידם ידי קרבנות ומנחות.

ולפי"ז מיושב, שאכן ג' ישנם ג' דרכים ובחינות לזכות ליונשלמה פרים שפתינו: (א) ע"י לימוד עניני הקרבנות. (ב) ע"י קריאת סדר הקרבנות. (ג) ע"י התפילות שנתקנו כנגד הקרבנות. וצ"ל שהכוונה בלימוד וקריאת עניני הקרבנות, הוא שילמדם או יקראם ככל ענינם. אך הירושלמי, התוס' בברכות והחיד"א איירי בחלק ה'ונשלמה פרים שפתינו' שבעצם התפילה, ובזה עצם התפילה מועלת, ומספיק רק שיזכיר את ענין הקרבנות באיזכור מועט. ואולם קריאת סדר העבודה ביוהכ"פ, עליו כתב רש"י שהוא מדין ונשלמה פרים שפתינו', הוא מחלק הלימוד והקריאה, ובחלק זה אכן צריך לקראו בארוכה ובפירוט, וא"ש.

--- מכתב מהגרא"י וועסטהיים שליט"א אב"ד בד"ץ מאנצ'עסטר ---

לידידי הרב הגאון רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א

תשוח"ח על דבריו היקרים, ואמרתי לנפשי שלא להחמיץ הזמן לשלוח שתי נקודות.

ראשית אציין דברי הפמ"ג בספר תיבת גמא פ' ויקרא שכ': אגדה צו כו' לאמר זאת תורת העולה היא העולה כו', בס' המגיד ובדרוש הארכתי וכאן אקצר. בקרבן אהרן בהקדמה עתה טוב ללמוד בקדשים מחשב לימוד ועשיה ביחד והיינו בתנאי שידאג ויתאונן על שא"א לקיים קרבנות בזמן הזה ונשלמה פרים שפתינו ומשל למלך שיש לו ב' עבדים א' זריז וא' עצל ובוחן אותם אומר להם לעשות מלאכה שא"א לעשותה העצל שוחק ואומר מיד תירוץ אדוני המלך זה א"א והזריז הולך בדאגה וכאב לב וחותר אולי יוכל עשוהו והמלך נהנה מזה וזה בכלל אמרם ז"ל חשב לעשות מצוה ונאנס כו' וז"ש רמז זאת תורת העולה היא יחשב כעולה על מוקדה ואימת צריך לזה כל הלילה עד הבקר גאולה אמר שומר אתא בקר שאז יחפוץ הש"י זבחי צדק כמ"ש בתהלים סימן נ"א זבחי אלהים רוח נשברה הטיבה כו' כי בקרבנות נאמר שם העצם משא"כ בגלות שאז שם אלהים זבחי אלהים דא"א להקריב עכ"פ צריך לימוד ורוח נשברה שא"א להקריב אבל כשיבנה בית המקדש זבחי צדק כענין צדק משלך ותן לו כי עתה חוב הוא שמשלם משא"כ לע"ל לא יהיה יצה"ר יהיה זבחי צדק. ובתנאי ואש המזבח תוקד בו התלהבות כמ"ש בשומרים לבקר והמזבח מתרגז על ביטול קרבנות. ובתהלים סימן ע"ג אך טוב לישראל אלהים לברי לבב כי לרשע כל טוב להאבידו ולצדיק לא טוב כל טוב כי ינוכה שם וגם פן וישמן ישורון כו' רק מיעוט טוב אז יפה לו אבל צדיק ורע לו ביותר ח"ו פן יהרהר אבל לחסיד גמור טוב לו זה כי לא יהרהר ושם ימצא הכל. א"ך מיעוט טוב לישראל כשר ויהיה מלת טוב משרת לשתים אלהים מדה"ד רק לברי לבב שאין מהרהר כו' אבל לרשע טוב לו כל טוב עכ"פ יהיה לו טוב בכאן ולא לירת תרתי גיהנם ומיהו לפעמים גם רשע יש רע לו מאוד וקנאתי בהוללים שלום רשעים אראה לא שלות רשעים רק שלומם התברך בלבבו ואין מתחרט כלל וקנאה לשון חרון אף ומ"ש אסף אך טוב מיעוט טוב הוא טוב לישראל מפני שזקנו קרח מחמת רוב עושר כו' אמר כן ע"ד כי העושק יהולל חכם:

ועוד בענין תפילות נגד קרבנות התמיד יש לעיין בדברי הלחם משנה פ"ג מה' תפלה ה"ב שכמדומני מסיק שעיקר התפלה היא נגד הקטרת ובזה מובנים כמה דברים, וביניהם שיטת המחבר ורמ"א דתפלת המנחה על הלילה ממש, ולא עד ספק חשיכה כמש"כ במשנ"ב, ומבואר כן בשו"ת מהר"מ שיי"ק חאו"ח סי' צ"א עיי"ש וכן היה המנהג ברוב [אם לא כל] העולם, לפני שנתפשט ספר המשנ"ב, ויש להאריך בזה ואין פנאי כעת.

בברכת שבתא טבא ובידידות

אשר יעקב וועסטהיים

אי איזכור קרבנות התמיד בתפילות היום

שאלה: מדוע אנו לא מזכירים בתפילות היום את קרבן התמיד, ואילו בתפילת מוסף אנו מזכירים את קרבנות התמיד והמוסף?

תשובה: כתב בשו"ת נודע ביהודה (או"ח קמא סי' ד): "ואשר בדק לן מעלתו למה פסוקי המוספין קבעו בתפלת המוסף ופרשת התמיד לא תיקנו לומר בתפלה פסוקי התמיד. הנה בדבר זה היה לי למנוע מלהשיב, כי מי הוא ואיזה הוא שיאמר מלבו טעם על דברים העומדים ברומו של עולם, ואנשי כנסת הגדולה להם לבדם נפתחו שערי שמים וקבעו הכל בטעם ידוע להם, ואין אתנו יודע עד מה. וע"פ פשוטן של דברים נלע"ד משום שהתפלות שנקבעו בכל יום נקבע בהם כל צרכי האדם, וכל אחד בעת הצורך יפרוש כפיו בתפלה להתפלל אפילו כמה פעמים ביום, וכמ"ד הלואי שיתפלל כל היום. ואפילו לדעת החולק, עכ"פ אם אירע לו לחדש דבר יכול הוא לחזור ולהתפלל. ואם היו מזכירין התמיד בפירוש בתפלה, לא היה אפשר להתפלל אלא שחרית וערבית, ולמי שהיה נולד איזה דבר להתפלל עליו לא היה יכול להתפלל, ואין כל אדם ביכלתו לחדש נוסח תפלה מלבו. ולקבוע תפלה אחרת חוץ מתפלה שבמקום התמיד לא רצו להטריח בכל יום. ולכן אף שתפלתנו נגד תמידין תקנו, לא קבעו זכרון התמיד בפירוש בתפלה, משא"כ בתפלת המוסף שהיא לפרקים קבעו פרשת המוספין מפורש", עכ"ל הנוביי.

והנראה בזה ובהקדם דברי הרמב"ם (תפילה א, ה-ו), שכתב כך: "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין. וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה", עכ"ל.

והנה לכאוי א"א לומר שהתפילות הם **במקום** הקרבנות, שהרי התפללו ג' תפילות גם בזמן שהקריבו קרבנות. שהרי הרמב"ם לעיל שם (ה"ד) כתב שעזרא ובית דינו תיקנו תפילת שמונה עשרה. והכס"מ ציין דבמגילה (יז, ב) תנא ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות על הסדר. ובברכות (לג, א) אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות. והנה הם ז"ל היו קודם בית שני או בתקופתו, וא"כ ודאי א"א לומר שתיקנו תפילין במקום הקרבנות, כיונשלמה פרים שפתינו, בשעה שמקריבים באותה שעה את הקרבנות עצמם, ואכן הדברים מדוייקים בד' הרמב"ם, שלא כתב שהתפילה במקום הקרבנות, אלא **כנגד** הקרבנות, והיינו שכיון שבזמן זה הקריבו קרבנות לרצון לפני הית"ש, ע"כ זהו גם הזמן הרצוי לתפילה קמי קוב"ה.

ואמנם התוס' בסופ"ג דברכות (כו, א) כתבו כך: "איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו' - לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום יונשלמה פרים שפתינו, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת".

וכן מצינו שכתב הרא"ש בפ"ד דר"ה (סי' יד), כך: "אבל מקראות של מוסף שהן במקום הקרבנות כדכתיב 'ונשלמה פרים שפתינו', (ובזמן) שהראה הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים כשיתבטלו הקרבנות שיהיו ישראל יוצאין בהזכרתן (תענית כז, ב) אין לבטלן וצריך להזכירם לעולם. אבל מוסף של ר"ח בר"ה אין צריך להזכיר אלא די בזה שהוא אומר מלבד עולת החודש ומנחתה שבוה נכלל כל מוספי ר"ח, ויאמר נמי ושני שעירים לכפר", עכ"ל. נמצא שסברו שבעוד שכל התפילות נתקנו כנגד הקרבנות, הרי תפילת מוסף נתקנה במקום קרבן מוסף, כיוןשלמה פרים שפתינו. ודלא כהמדויק בד' הרמב"ם, שגם תפילת מוסף נתקנה כנגד תפילת מוסף, ובסהמ"פ פרנקל ציינו שכן דייק הגר"ב ז'ולטי זצ"ל בס' משנת יעבי"ץ או"ח סי' ד', דד' הרמב"ם אינם כדי הרא"ש הנ"ל, (ואין הסי' תח"י לראות האם דייק ג"כ דא"יז כדי התוס' בברכות הנ"ל).

ואולם דברי התוס' והרא"ש צ"ב לכאן, דהא בסוכה (נג, א) איתא: "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד, שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה, משם לקרבן מוסף משם לתפלת המוספין". נמצא שמיד לאחר הקרבת קרבן המוסף בביהמ"ק, פנו הכל להתפלל תפילת מוסף, וא"כ בשלמא להרמב"ם שהתפילות הינן כנגד הקרבנות, ניחא. אך להתוס' והרא"ש דתפילת מוסף כנגד קרבן המוסף הוא, מדין 'ונשלמה פרים שפתינו', א"כ יקשה טובא אמאי התפללו מוסף לאחר שהקריבו קרבן מוסף, וצע"ג. ועיי' באוצר מפרשי התלמוד בסוכה שם דו"ד בזה.

ואולי י"ל דאכן גם התוס' והרא"ש מסכימים שעיקר תפילת המוסף נתקנה כנגד הקרבת המוסף ולא במקומה, וכמשמעות ד' הר"מ. אמנם אחר חורבן המקדש וביטול הקרבנות, הוסיפו בנוסח תפילת המוסף גם איזכור הקרבן, כדי שיושלמה פרים שפתינו. ונבאר הענין: הנה פשוט וברור שהתפילות שהתפללו בהם בזמן המקדש, אינם תפילותינו שלנו. שהרי לא יתכן שהתפללו אז על בנין ירושלים והשבת העבודה לציון, בשעה שביהמ"ק עמד על תילו.

והדברים מפורשים המה בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קסא), וז"ל: "ובלא ספק שאין נוסח התפלה שאנו מתפללין היום כנוסח שהיו מתפללין בפני הבית. שאנו מתפללין שתחזור מלכות בית דוד למקומה ושיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ושיתקבצו נפוצותינו, והם היו מתפללין שתתקיים מלכו' בית דוד ושלא יחרב ביהמ"ק ושלא יגלו ישראל מארצם, וכן כהן גדול כשהיה מתפלל ביוה"כ ברכת רצה, לא הי' מתפלל אותה על נוסח שלנו, וידוע הוא שיהושע תקן ברכת הארץ ודוד ושלמה ברכת בונה ירושלים (ברכות מח, ב), ובלא ספק שלא היו על נוסח זה שאנו מברכין אותן, וכן כתבו בזה המפרשים ז"ל", עכ"ל. וכן מצינו שכתב הרשב"א (ברכות מח, ב) וז"ל: "הא דאמרי' משה תקן להם ברכת הזן יהושע תקן להם ברכת הארץ וכו', ק"ל והא קיי"ל בסמוך דברכות אלו מדאורייתא נינהו, וי"ל דמטבען הוא שטבעו להן דאי מדאורייתא אם רצה לאומרה באי זה מטבע שירצה אומרה ואתו משה ויהושע ודוד ושלמה ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה, וכדאמרי' לעיל בפרק כיצד מברכין גמ' ועל כלם אם אמר שהכל יצא [מ' ב'] מנימין רעיא בתר דאכל אמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא ואקשינן מאי קמ"ל אעי"ג דאמרה בלשון חול יצא, תנינא אלו נאמרים בכל לשון וכו' איצטריך סד"א היכא אמרי' כי אמרה בלשון חול יצא היכא דאמרה כי היכי דתקינו לה רבנן אבל כי לא אמרה כי היכי דתקינו לה רבנן לא יצא קמ"ל, דאלמא המטבע הוא שטבעו רבנן, ובודאי דקודם כיבוש הארץ ובנין ירושלם לא היו אומרין כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין, וכמו שאין אנו אומרין כאותו מטבע שתקנו דוד ושלמה שאנו מבקשים להחזיר המלכות ולבנות הבית והם היו מבקשין להעמיד המלכות ולהעמיד הבית ולהמשיך שלות הארץ", עכ"ל. ולפי"ז אכן י"ל שבתחילה תקנו להתפלל מוסף כנגד הקרבת

המוסף, ולאחר שנחרב הבית תיקנו להתפלל מוסף גם במקום קרבן מוסף, ואז הוסיפו את איזכורי הקרבן עצמו.

ודבר זה מדוקדק מעט מדי התוס', שלא כתבו שתיקנו תפילת מוסף במקום הקרבת המוסף, אלא כתבו: "לא תיקנו **שבע ברכות של מוסף** אלא משום 'ונשלמה פרים שפתינו'. והיינו שאת עצם תפילת מוסף אכן תיקנו רק כנגד קרבן מוסף, ואילו את טופס הז' ברכות תיקנו, יתכן רק אחר חורבן הבית, באופן שיהיה במקום הקרבן, כ'ונשלמה פרים שפתינו'.

עכ"פ אנו למדים שלדי התוס' בעוד שכל התפילות 'רחמי נינהו', הרי תפילת המוסף שונה היא בכך שהיא במקום הקרבן. ולפי"ז י"ל שבתפילות היום לא מזכירים את קרבן התמיד, מפני שהתפילות הללו הוקדשו לרחמים לפני ה', ולא רצו לערב בהם עניינים נוספים. אך תפילת מוסף נועדה להיות במקום קרבן המוסף, וכדי ש'ונשלמה פרים שפתינו', ולכן שפיר מזכירים בו ענין הקרבת המוסף. ומה שמזכירים בתפילת מוסף גם קרבן התמיד ("על עולת התמיד ונסכה", "מלבד עולת התמיד"), צ"ל שמכיון שקרבן מוסף הוא תוספת לקרבן התמיד, לכן מזכירין גם את הקרבת התמיד.

&&&&&

מצוות הקבלת פני משיח צדקנו (מו"מ עם מרן הגר"ח קניבסקי בענין)

מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א הורה לאחרונה לכמה מנהלי מוסדות, הרוצים לאסוף ממון בחו"ל, להישאר בארץ הקודש, כיון דאפשר והבטחת חז"ל (מגילה יז, ב ועוד מקומות) ש"במוצאי שביעית בן דוד בא"י תתקיים בס"ד בזאת השנה ולכן טוב שיישארו בארץ להקביל את פניו. מרן שליט"א אישר לי את הוראתו זו בענין ועלינו לדון בקרקע בדברים אלו.

א] הנה נתבאר בספרים שישנם מספר ברכות שמברכים בשעת ראיית פני משיח צדקנו, ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא) כתב בשם הגר"ש הומינר זצ"ל, כך: "השי"ת יזכנו מהרה לקבל פני משיח ונברך אי"ה ארבע ברכות: א. ברוך... חכם הרזים, שבדאי יהיה שם שישים רבוא ישראל וכהנה וכהנה עד אין מספר. ב. ברוך... שחלק מחמתו ליראיו. ג. ברוך... שחלק מכבודו ליראיו. ד. ברוך... שהחיינו". ועיי"ש בד' הגרשז"א בענין. וישנם שהוסיפו ברכות נוספות. ואולם לא נתבאר האם ישנה מצוה להקביל פני משיח צדקנו ברגע בואו, או שמי שנמצא שם צריך לברך הברכות.

ומצינו בברכות (יט, ב) "מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם". אולם זוהי לכאוי הוראה כללית על ראיית מלכי ישראל ולא דוקא ברגע בוא משיח צדקנו.

ב] ובעירובין (מג, ב) איתא: "כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח". ופירש רש"י: "מפני הטורח - שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו". ומסופר שמרן הגר"י זצ"ל ערך פרוזבול קמיה הבד"ץ דירושלים והגר"ר בענגיס זצ"ל בירכו שיזכה להקביל פני משיח, ותהה הגר"י איזה מצוה יש בזה, להקביל פני משיח, וכשסיפרו על כך להגאון מטעשיבין זצ"ל הראה מקום לד' רש"י אלו, שמוכח שישנה מצוה להקביל פני משיח צדקנו. אולם לא ברירא לי האם כן הוא מדינא, או דכיון דיעשו כן בפועל, שמרוב השמחה הגדולה שבבוא משיח יקבלו פניו, על כן אית ביה טירחא.

וכתב לי מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א שאכן יש בזה מצוה, וכהקבלת פני רבו, אשר היא מצוה.

והנה חיוב הקבלת פני רבו הוא ברגל, ואולם כ' הריטב"א (סוכה כז, א): "מעשה ברבי אילעאי כוי איני והאמר ר' יצחק מנין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל. פי' בדליתיה במתא דאי בדאיתיה במתא בכל יום ויום הוא חייב. שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל. פי' כשהוא בתוך התחום, ומינה לראותו ברגל כשהוא מחוץ לתחום, ור' יצחק נקט מאי דשכיח ביה פשיעותא טפ"י. ונמצא שכשהתלמיד נמצא במתא דרבו, חייב להקביל פניו בכל עת. וכן הוא בפנ"י (ר"ה טז, ב) שמצד הסברא צריך היה התלמיד להקביל פני רבו בכל שעה, אלא אי אפשר לעשות כן משום ביטול מלאכה ולכן תיקנו לילך להקביל פניו בשעה שהעם בטלים ממלאכה.

והנה בספרי ויאמר שמואל (סי' לד) ביררתי בס"ד שישנם כמה גדרים וטעמים למצות הקבלת פני רבו, שמדי' הנוב"י (תניינא או"ח צ"ד) נתבאר שעניינו קבלת שפע מהרב. ואולם מדברי הרמב"ם (ת"ת ה, ז) נראה בפירוש שסבר שחיוב זה הוא מדיני כבוד רבו. ומדברי הפנ"י נראה שיסוד חיוב הקבלת פני רבו ברגל הוא משום תלמוד תורה, שאדם המצוי אצל רבו יחכים מתורתו ומהנהגות גדולה שימושה יותר מלימודה שלו. וכן חזינן מדברי הפרמ"ג (א"א סי' תקנד סק"י"ב). ולפי"ז י"ל שאכן ישנה מצוה להקביל פני משיח דוקא בעת בואו, משום שאין לך כבוד רבו גדול מזה, לכבדו בשעת בואו דווקא (ומכאן אסמכתא נכונה למנהג קהילות החסידים להקביל פני רבם בשו"ב מחו"ל, וכ"ש בהמשיח שיבוא). ויתכן שגם יהיו השפעות גדולות ברגע בוא משיח, בהתאסף רבבות ישראל יחדיו, ואולי ג"כ נזכה ללמוד תורה והנהגות טובות דוקא בעת בואו. כה יזכנו ה' לראות בקרוב. והרה"ג רבי חנוך גבהרד שליט"א הראני מקום לדי' הש"ס בכתובות (קד, א): "בשעה שהצדיק נפטר מן העולם אומרים מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע צדיק פלוני בא. אומר להם יבואו צדיקים ויצאו לקראתו ואומרים לו יבא בשלום ינחו על משכבותם". ולכאוי' שם הוא ענין של כבוד בהקבלת פני הצדיק, ולא מצוה, דהא במתים חופשי.

ב] אמנם גם אם אכן ישנה מצוה בעצם הקבלת פני משיח צדקנו בעזה"ש, אכתי יש לברר מנין לנו שצריך להתכוון למצוה זו טרם זמנה. והתייחס בשאר מצוות שאנו יודעים עיתם, נחלקו הפוסקים האם צריך להתכוון למצוה, כמו להשיג שופר ולקנות ד' מינים וכו', עוד בטרם זמן המצוה, ע"י לקח טוב (כלל ו אות ג), מני"ח (מצוה א) ונשמת אדם (כלל פח), וע"י בסי' שלהי דקייטא (סי' קטו). אך מהיכ"ת דה"ה במצוה אשר כלל לא ברור מתי תבוא לידינו ונקיימנה. אפשר היום, או למחר, או בשנה הבאה וכו'.

והשיבני מרן הגר"ח שליט"א: "עלינו לצפות כל רגע".

וכנראה כוונתו היא שכיון שעלינו לצפות בכל רגע שמשיח צדקנו יבוא הרגע, אם כן מבחינתנו המצוה מונחת לפנינו. ואולם אם כן לכאוי' תהיה בעיה להתרחק מא"י, גם לצרכים חשובים ונכבדים, בכל יום ויום, ולא דוקא בשנת מוצאי שביעית. ואם צרכי מצוה אחרים דוחים מצוה זו, א"כ מדוע בשנה זו בדווקא, שנת מוצאי שביעית, יש לדקדק יותר ולא להתרחק מא"י. ואולי כוונתו היא שכיון שאמרו חז"ל שבמוצאי שביעית בן דוד בא, לא לחינם אמרו כן, אלא להורות לנו שאף שחובה עלינו לצפות לבוא בכל יום ויום, מ"מ כעת יש לצפות יותר, משום סגולת הזמן המיוחד דמוצאי שביעית, וצ"ע לע"ע. וידידי הרה"ג רבי שלמה פורנברג הסביר שכוונת מרן שליט"א אינה לחיוב או מצוה גמורה, אלא לחביבות הענין, ועצה טובה קמ"ל לאלו שייסעו לחו"ל, ובהיותם בחו"ל יבוא משיח צדקנו ואזי בודאי יצטערו על ריחוקם ממקום הקבלת פניו. ואי"ה אשוב ואשנה פרק זה, בתקוה שלא נצטרך לזאת, ותשבי יתרץ שאלותינו השתא הכא.

והלום שאלתי את מרן שליט"א כך: בדבר אשר כתב לי רבנו שליט"א שמן הראוי שלא לצאת לחו"ל, כדי לצפות להקביל פני משיח צדקנו בקרוב, ולכאוי' הרי בימינו אפשר לטוס מחו"ל לאר"י ולהגיע לא"י תוך כמה שעות. ומאי גרע מהמתגוררים בסוף ארץ ישראל שנוסעים עד ירושלים ג"כ במשך כמה שעות. והשיב מרן שליט"א: "צריך לראותו מיד".



ימים
נוראים



זמן אמירת הסליחות

א **כ' הטושו"ע** (תקפ"א א'): "נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים". והמג"א הערה מקורו מד' המנהגים למהר"א טירנא (מנהגי סליחות עמוד פ"ב) שכתב כך: "מנהג לעמוד לסליחות במוצ"ש שלפני ראש השנה קודם היום [ובדפוסים אחרים: קודם עלוה"ש], לפי שאמרינן בפ"ק דע"ז שהקב"ה שט בי"ח עולמות בלילה ובג' שעות אחרונות בבוקר הוא שט בעוה"ז", והמג"א הוסיף: "והוא עת רצון". וכתב הפרמ"ג שלפ"ז אומרים הסליחות בסוף הלילה ממש, קודם אור היום.

והנה צ"ת מהיכא נילף דבר זה, כיון שבע"ז ג' ב' נאמר שהקב"ה "רוכב על כרוב קל שלו ושט בי"ח אלף עולמות", ולא מצאנו שמשייט בג' שעות אחרונות בעוה"ז. והנה הגר"א ז"ל ציין בביאורו על הלכה זו כך: "באשמורת - קינות (איכה) ב', י"ט. לומד - (איכה) שם, ע"ז ג' ב', ברכות ג', ב", עכ"ל הגר"א. ובאיכה ב' י"ט נאמר: "קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נוכח פני ה'", ובברכות שם מובא שדוד המלך קם משנתו בחצות הלילה ועוסק בשירות ותשבחות. ולפ"ז י"ל שמה שציין לע"ז ג' ב' כוונתו לכאורה שם "ובלילה שירו עמי", וציין רש"י שכן דוד ע"ה היה מתעסק בשירות ותשבחות בזמן זה. ונמצא דלפ"ז הגר"א לא ציין לעת הרצון שבג' שעות האחרונות של הלילה אלא לעת הרצון שמחצות ואילך. והלבוש הביא כן בשם מדרש, ויש שהביאו כן בשם פרקי דר"א, ולא מצאתי כן במדרש או בפדר"א (וכנראה שטעו ועירבו זה עם ד' פרד"א פרק מ"ו שהובא בטושו"ע שמשה עלה למרום במי יום אלו), וצ"ע.

ב **ואם** כנים דברינו בדעת הגר"א ז"ל ש"אשמורת" היינו חצות, ודלא כמשמעות כל הפוסקים שנביא בהמשך, עדיין לכאורה לא מובן המנהג לומר סליחות בחצות. דהנה הגר"א ייסד דבריו עה"פ "קומי רוני בלילה", ומשמע שישנו ענין לקום באופן מיוחד לצורך ה"שפכי כמים לבך", וכ"מ בלשון הרמב"ם (תשובה ג', ה') "ונהגו כולם לקום בלילה ולהתפלל", ובלשון השו"ע "לקום באשמורת", והיינו שישנו ענין לקום ולהתגבר משנתו לצורך הסליחות, ואילו אנו לא הולכים כלל לישון עד חצות וחסר לנו בענין הקימה הנ"ל, ושמחתי לראות שהעיר כן גם בס' הלכות חג בחג להגרמ"מ קארפ שליט"א. ודוחק לומר שלא דוקא הוא, ורק בזמנם שהחשכה שלטה בשעות אלו ונמו על משכבם כבר מצאת הכוכבים, לכן נאמר "לקום", וצ"ע.

ג **ואמנם** המנהג לומר סליחות בחצות מובא בספר המוסר למהר"י כלץ ז"ל (פ"ד), וכן מובא באגרת בעל דגל מחנה אפרים שכן נהג הבעש"ט הק' וכן בכמה ספרי גדולי החסידות (סי' משנת יעקב, קאפיש, וסי' דברי תורה - מונקאטש, ועוד). וכן ביאר מנהג זה בשו"ת אגרות משה ח"ב סי' ק"ה, דמאחר וע"פ הקבלה מחצות הוא עד רצון טובא, שווה הוא לאשמורת הבוקר.

ד **ורוב** הפוסקים כתבו לומר באשמורת הבוקר. ורבי עמרם גאון כ' "קודם עמוד השחר", והרמב"ם הנ"ל כ' "לקום בלילה ולהתפלל בדברי תחנונים עד שיאיר היום", וכן בסידור רש"י (סי' קל"ט) ומחזור ויטרי (ח"א סי' שיי"ג) כ' לקום לפני עלוה"ש, וכן ברמ"א (סי' תר"ב א') שגם את הוידי צריך לומר קודם עלוה"ש, והאריך בזה בספר ישראל והזמנים (לר"י הארפענעס, סי' נ). וכן הוא בשער הכוונות שכן נהג הקדוש האריז"ל, וכן מובא בכו"כ ספרי המקובלים.

ה) והנה מנהג הישיבות הקדושות בארץ ישראל לומר הסליחות אחר עלוה"ש, כשעה או כחצי שעה לפני זמן תפילת שחרית בישיבה, ויש לברר מנהג זה, שהרי הוא אחר האשמורת האחרונה, וביחוד שהובא בשם קדמונים ובשם האריז"ל שלא לומר סליחות אחר עלוה"ש (ובס' דרכי חיים ושלום הובא שהגאון בעל מנחת אלעזר ממונקאטש הורה שבשופו"א אין לומר סליחות אחר השעה-7 בבוקר, ויש לברר טעמו, וכדלקמן).

והנה במנהגי וורמיזא (עמוד פ"ח) כי שמנהגם היה לבוא באשמורת לביהכנ"ס ולהתחיל לומר "אדון עולם" ו"אשרי" ורק כשהאיר היום ממשמש החזן בטלית ומתחיל לומר הסליחות. ומנהגם צריך הסבר, שמדוע הקדימו לבא קודם עלוה"ש והתפללו אחר עלוה"ש.

ו) והנראה בזה דהנה בענין אמירת הסליחות ישנם כמה ענינים חשובים: א-) כיון שימים אלו בכללם הינם ימי רצון, יש להרבות בסליחות ותחנונים, ודבר זה מובא בכל ספרי הקדמונים והפוסקים. ב-) הענין לומר הסליחות דוקא בשעת עת הרצון המיוחדת שבאשמורת, וכנ"ל בבירור זמן "האשמורת". ג-) ענין "לקום" לצורך הסליחות, וכנ"ל (וכעת מצאתי ג"כ מש"כ בזה בס' שערים המצוינים בהלכה, עיי"ש. ובס' חשוקי חמד ביומא כ"ב א' כתב ע"ד הש"ס שם דשאני מיגנא מממיקם ופרש"י דנוח לו לאדם לנדוד שינה מעיניו שלא לילך לישון עד סוף הלילה, מלהיות עומד ממטתו בהשכמה, וכ"פ ר"ח שם, וכ' דלפי"ז ישנה יתר חשיבות לקום בהשכמה לומר סליחות מלנדוד שינה עד חצות ולומר סליחות, וכמש"כ בס"ד). ולפי"ז י"ל שסברו גדולי התורה שעדיף לוותר על ענין קימת אשמורת הבוקר, כדי שלא ייחלשו מלימוד התורה, כאשר עדיין ישנם את הענינים של עצם אמירת הסליחות משום שכל חודש אלול הם ימי רצון, והוסיפו לזה את ענין הקימה באופן מיוחד לצורך הסליחות, וע"כ הקדימו את שעת הסליחות ולא איחרו את שעת התפילה.

ולפי"ז יובן גם היטב מנהג בני וורמיזא, שאף שחששו מענין עטיפת הטלית קודם עלוה"ש, מ"מ לא ויתרו על קימתם לפני עלוה"ש ובאו ואמרו "אדון עולם" ו"אשרי", כדי להרויח את זכות ההתאמצות שבקימה מהשינה בשעה מוקדמת לצורך אמירת הסליחות. ואפשר דמשו"ה הקפיד בעל המנחת אלעזר שלא לומר סליחות לאחר השעה 7- בבוקר, כיון שבשעה זו בלא"ה קמים האנשים הרגילים ולמרות שניתן לקיים בכך את ענין הסליחות בימי הרצון, מ"מ יחסר בענין הקימה מהשינה המיוחדת לצורך זה.

לסיכום: א-) לדעת רוב הפוסקים עדיף לומר סליחות באשמורת האחרונה קודם עלוה"ש. ב-) לענ"ד לדעת הגר"א עדיף לומר החל מחצות הלילה. ג-) האומרים סליחות לאחר עלוה"ש עושים כן כדי שלא להפסיד מלימוד היום עקב העייפות, אך זוכים לענין הסליחות בזמן עת רצון וגם בענין הקימה המיוחדת לצורך הסליחות. ד-) האומרים סליחות בשעה מאוחרת, בה קמו הם בלאו הכי משנתם, זוכים לענין הסליחות בימי הרחמים, ומפסידים את הענינים הנ"ל.

"המתחיל במצוה אומרים לו גמור" בסליחות ותפילות

כ' הרמ"א (סי' תקפ"ה ס"א) בשם הכלבו: " ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות יתפלל כל היום". וכ' המג"א: "אפילו ערבית, שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור (מעגלי צדק). ונ"ל דמטעם זה הוא קודם לאבל ולמוהל וליארצייט, ויש קצת ראייה לזה ממ"ש סי' קע"ד ע"ש דאפי' איכא דעדיף מיניה הוא קודם, ע"ש, עכ"ל המג"א. ובביאור ראייתו מסי' קע"ד ביאר המחצה"ש וז"ל: "במג"א שם סק"יז כתב אותו שברך על היין שלאחר המזון, אם הביאו המוגמר קודם ברכהמ"ז זכה המברך על היין לברך גם על המוגמר משום המתחיל במצוה וכו', ואפי' איכא דעדיף מיניה. א"כ ה"ה הכא, אע"ג דלענין תפילה אבל ויא"צ ומוהל דינם כעדיף מיניה, מ"מ טעם שהמתחיל במצוה וכו' דוחה עדיפות דידהו", עכ"ל.

ודברי המג"א כפשוטם תמוהים ביותר, דאמאי אמרי' דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור לענין ש"ץ דסליחות ולא לש"ץ שמתפלל בכל יום שחרית, שיתפלל גם את יתר התפילות משום שהמתחיל במצוה. וביותר קשה שמשוהו הקשר בין מצות הסליחות למצות התפילות ומאי שייכא ביה כלל "המתחיל במצוה", וצ"ע. והנה מקור מנהג זה יסודו בכלבו (סי' ס"ה) שכתב: "יש מקומות שנהגו שמי שמתפלל באשמורת יתפלל אמש ערבית וגם מתפלל בבוקר שחרית". והנה לדבריהם מתפלל ערבית שקודם הסליחות ולא ערבית שלאחריה וא"כ תימה מאי שייכא ביה "המתחיל במצוה אומרים לו גמור", אחר שעדיין כלל לא התחיל במצות הסליחות הנאמרים רק באשמורת ולא לפני מעריב כמובן.

ואכן הא"ר כ' דמדברי המג"א משמע דמתפלל מעריב דאחרי יום הסליחות והקשה דבכל בו נקיט דמתפלל ערבית שקודם הסליחות, וביאר המחצה"ש דהד"מ והכלבו דסברו דאין הטעם בזה משום "המתחיל במצוה", ממילא כ' דמתפלל ערבית לפני הסליחות, ואילו המג"א שכ' בשם מעג"צ שטעמו משום "המתחיל במצוה", ע"כ מתפלל מעריב שלאחריו. [והחת"ס בהגהותינו כ' עהנ"ל דלדעתו נראה דערבית שלאחריו שייך שפיר למנחה שלפניו, מפני שהוא נגד איברים ופדרים שניתותרו מתמיד של ערב שהיא תפילת ערבית, עכ"ל]. וחז"י מהכא דהכל בו והד"מ ג"כ לא סברו דהטעם במנהג זה שייך ל"המתחיל במצוה".

ואכן בשו"ת בנין שלמה (סי' לו) האריך לחלוק ע"ד המג"א ופ"י בטעם המנהג דהוא כמו דמצינו במגילה כ"ד ב' דהמפטיר בנביא עולה לתיבה כדי לפדותו שעלה רק למפטיר, וכדמצינו ביומא כ"ב א' דכהן גדול שזכה בתרומת הדשן זכה גם בסידור המערכה, כדי לפצותו על שזכה בעבודת הלילה שאינה חשובה כ"כ, ה"ה גם הש"ץ דסליחות זוכה לפיצוי על שעלה רק לסליחות וע"כ מתפלל גם שאר התפילות. וע"י שו"ת תשובות והנהגות (ח"א קט"ו) טעם חדש בזה, ודלא כהמג"א, ודברי המג"א צ"ע. והלבוש והא"ר כתבו שכל דין המג"א נאמר רק בזמנם, שדרכם היה שהמתפלל בסליחות מתענה באותו היום, ואם יתפלל הש"ץ כל התפילות כדרכו תמיד, יכבדו עליו התעניות, ולכן נהגו שמתפלל הסליחות, שבלא"ה צם, יהיה שליח ציבור.

והנראה בזה דהנה הלבוש כי גבי אמירת קדיש תתקבל בסליחות, וז"ל: "אע"ג שבכל ימות השנה אין אומרים "תתקבל" אלא אחר תפילת י"ח וכו', שאני סדר הסליחות שנתקנו כולם על סדר התפילה של כל היום, כי הפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, והסליחות עם י"ג מידות שאומרים בין כל אחת לאחת הם במקום תפילת י"ח, שעיקר התפילה הוא י"ג מידות, ואח"כ נופלין על פניהם כמו אחר כל התפילות, ולכך אומרים אחריהם ק"ש עם "תתקבל" כמו אחר גמר כל תפילות השנה", עכ"ל. ויל"ע האם פ"י כוונתו ז"ל הוא דסליחות שייכים לתפילת כל היום וע"כ נתקנו כסדר תפילות כל היום, א"ד דסליחות והתפילות אינן קשורות זל"ז ורק הסליחות עצמן נתקנו כצורת וסדר התפילות. ואמנם א"נ כלשון ראשון, אזי שפיר י"ל דזוהי כוונת המג"א, דהסליחות וגי התפילות שביום הינם מקשה אחת, וע"כ שפיר ישנו קשר בין ש"ץ דסליחות לש"ץ דכל התפילות, ולאפוקי ש"ץ דשחרית שבכל יום, שאין בין מצות למצות המנחה מאומה ולכן אינו נגש להיות ש"ץ גם במנחה, וא"ש.

ויתכן לבאר בד' המג"א ביאור חדש ומחודש. והוא דגם המג"א לא סבר דעיקר טעמא דהש"ץ דסליחות ממשיך התפילות הוא משום "המתחיל במצוה אל"ג", דהרי הוא דבר שאינו מסתבר וכמשנ"ת. אלא דעצם זה שהש"ץ דסליחות מתפלל גם שחרית ומנחה, הוא מהטעמים המובאים בלבוש ובבנין שלמה וביתר הספרים המבארים הטעם, והמג"א לא איירי בזה ולא חולק על טעמיהם. ואולם מש"כ המג"א טעמא דהמתחיל במצוה, אזיל לתחילת דבריו דכ' דהש"ץ מתפלל גם ערבית. ולפ"ז מה דמתפלל שחרית ומנחה, הוא מטעם הלבוש, (שלא רצו להקשות על הש"ץ הרגיל ולהתענות וכנ"ל) או מטעם הבני"ש (שמקבל תפילות אלו כפיצוי, וכנ"ל), ואולם הוסיף המג"א בשם המעג"צ דמכיון וכיבדוהו בהני תפילות, מוסיפים לו גם מעריב משום דהמתחיל במצוה. אך מכיון ולתפילות עצמן יש קשר, וכמש"כ החת"ס דמעריב נתקן כנגד אברים ופדרים דמנחה, ע"כ המתחיל במצוה שחרית ומנחה, ממשיך להתפלל גם מעריב. וע"ז הביא המג"א ראייתו מסי' קע"ד דמצינו שם דאותו שבירך על היין, אע"ג דאיכא עדיף מיניה, כיון שהתחיל בברכות אחרונות גומרן (כ"ה לדעת רש"י ותר"י) או שאותו שבירך המוציא, מתכבד גם בברכת המוגמר (לד' הגאונים המובאים שם במג"א). ואמנם צ"ל דשאני הש"ץ דשחרית ומנחה דכל יום דלא אמרי ביה "המתחיל במצוה" גבי מעריב, כיון דלא היה ענין מיוחד לכבדו בתפילות אלו, אך ש"ץ דסליחות שהיה מנהג מפורש ונצרך לכבדו ביתר התפילות, הוי כמי שכיבדוהו בפירוש לברך על המזון דמברך גם על המוגמר, ואכתי הדבר צ"ב.

על איזה מצוות ועבירות אנו נידונים בר"ה ויוה"כ?

הרמ"א בסי' תרכ"ה וש"פ כי שמדקדקים להתחיל בבניית הסוכה במוצאי יוה"כ"פ כדי לילך מחיל אל חיל, והקשה הא"ר (סי' תרכ"ד) דכיון שעשיית הסוכה הינה מצוה, א"כ מדוע שלא יתחילו לבנותה קודם יוה"כ"פ, כדי להוסיף זכות מצוה ע"י בנייתה במנין הזכויות. וכן מצינו בלבוש (בסי' תכ"ו) שכי' שישנם המדקדקים לקדש הלבנה קודם יוה"כ"פ, שאולי יהיו עוונותינו שקולים עם הזכויות ותכריע זאת המצוה. ובעצם הדבר האם ניתן להטות הכף ע"י זכות אחר ר"ה, יעויין ברמב"ם (תשובה ג, ג) שרק תשובה יכולה להטות הכף בעשיית. ומד' הא"ר אין הכרע שסבר דלא כהרמב"ם, דאפשר דכוונתו שיבנה הסוכה כבר קודם ר"ה, אך מד' הלבוש, וכ"ה כנודע ג"כ דעת הגר"א ז"ל, מוכח לכאוי' דלא סברו כהרמב"ם.

וראיתי שהקשו (והו"ד בסי' "סוכה נאה" להר"מ אזולאי זצ"ל) דצ"ב האיך נוסף לו מצוה, דהרי אם יקבע להלכה להקדים עשיית סוכה ליוה"כ, הרי הקדים נמי עשיית הסוכה של השנה שעברה ליוה"כ"פ, וחשבון מצוה זו שייכת לחשבון השנה שעברה, ואם בשנה שעברה בנה הסוכה לאחר יוה"כ"פ של השנה שהתחילה כעת ואילו את סוכתו כעת בנה אחרי יוה"כ"פ, עדיין הרויח את מצות בניית סוכתו. שלאחר יוה"כ"פ הקודם, שתעלה לו לחשבון שנה זו, ונמצא שתמיד תהיה זכות מצוה אחת במאגר זכויות השנה...

ובפשטות לק"מ, כיון שאין איתנו יודע עד מה האם נחתם לשנה הבאה ג"כ ואז נוכל להחשיב את חשבון בניית הסוכה שלאחר יוה"כ"פ בחשבון השנה הבאה, וזהו גופא, בשעה שנקבעה ההלכה, לא יכולנו לומר שיבנה הסוכה אחר יוה"כ"פ, כיון שבשנה זו יפסיד מצוה אחת, וז"פ.

ואולם אם כנה אני בדברי, אזי קושיה מעיקרא ליתא. דהנה יל"ע האם הקב"ה דן אותנו על זכויות ועוונות השנה החולפת, או על זכויותינו ועוונותינו מאז ומתמיד, ולא מצאתי הכרע ברור לזה מד' הראשונים. וא"כ א"נ שדנים אותנו על מצבנו מהיום שהתחייבנו במצוות, א"כ גם המצוות של שנה שעברה נכללים במשפט ובמאזן יוה"כ השנה, וממילא שפיר י"ל דצריך להקדים בניית הסוכה וקידוש הלבנה קודם יוה"כ"פ, כיון שגם המצוות הללו שעשינו קודם יוה"כ"פ בשנה שעברה נכללים בחשבון זכויותינו...

תקיעה לב' סדרי תקיעות - ובדין כוונה בסדר התקיעות

א] העירני חכם אחד שליט"א הערה גדולה, אשר תפתח פתח לדון בהאי עניינא, וכדלהלן: כי השו"ע (תקצ, ו): אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת, וי"א שאפי' בשביל אחת לא עלתה לו. וכי הרמ"א: ואם תקע תקיעה יצא (בי"ו). הרי לנו שתקיעה מועלת לסדר הבא רק כשהתנה, וצ"ע דבסעיף ח' כתוב: אם הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים וכו' (כל עניני הפסק בתקיעות) הרי"ז הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה, וכי המשנ"ב בשם המג"א: "ואם כבר תקע גם תקיעה אחרונה, עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר", וצ"ת דלכאוי' סיתרא"ה נינהו, כיון דלא התנה והאידך מועיל. עכ"ד הערתו, ובוזה נתחיל הענין:

ב] הקשו התוס' ר"ה ל"ג סוע"ב. אמאי אינו יכול לתקוע תקיעה אחרונה דתשר"ת ותועיל גם במקום תקיעה ראשונה דתשר"ת או לתקיעה ראשונה דתשר"ת וממנ"פ ייפטר בתקיעה אחת. ותירצו: "ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשיטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה", והקשו ע"ז: "ומיהו אשכחן ומשך בשניה כשתים שהיתה עולה לשתים, אי לאו משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא מפסיקין", עכ"ל. והנה הרא"ש העתיק תירוץ התוס' כלשונו מבלי להביא את שאלתם מהא דמשך בשניה, וצ"ע אמאי.

והנה בסברת תי' התוס' והרא"ש מצינו ב' ביאורים, יעויין ר"ן לקמן ובקרוב נתנאל ס"ק ב' ובעוד פוסקים שנביאם לקמן. א=) חז"ל לא רצו לתקן לכתחלה כן משום גזירות וחששות דילמא אתי למיטעי שא"צ לתקוע אלא ש"ת, כיון שלא יבחינו שתקיעת סוף התשר"ת מועלת לזה. ב=) הדבר מחזי כתרתי דסתרי שאם תעלה לסדר תשר"ת וסדר זה אינו אמיתי הוי כתקיעה פסולה ואיך ניקחנה לסדר האמיתי לתשר"ת (לשון הקרב"נ). והקרב"נ נקיט כצד א' דז"פ התוס' והרא"ש.

ג] **והתקשתי** בהערה, אשר לא נגעו בה משום מה בספרים, דהנה ז"ל הבי"י: תי' הר"ן בשם התוס' דהיינו טעמא משום דילמא אתי למיטעי שאם אתה אומר שבשר"ת הראשון לא יחזור ויתקע, יטעה לומר שא"צ לעשות אלא ש"ת. והרא"ש תי' דאפשר דכיון שקשה התקיעה לשם פשוטה אחרי תרועה, לא רצו שתעלה לפשוטה שלפני תרועה, עכ"ל. ותימה דהא התוס' והרא"ש נקטו אותו התירוץ באותם המילים ממש שהביא הבי"י בשם הרא"ש ואמאי עשה הבי"י מחלוקת בתירוציהם, וצ"ע מהיכי יליף ד"ז.

והנראה דהבי"י נחית לזה מהא דהשמיט הרא"ש את קושית התוס' דמשך בשניים, וצ"ע אמאי וכנ"ל. וע"כ ס"ל להבי"י דהתוס' התכוון דלא רצו שתעלה לפשוטה לפני תרועה משום גזירת חז"ל שמא יטעו לומר שא"צ אלא ש"ת, וממילא הוקשה להתוס' דא"כ מצי למיטעי כן גם במשך בשניים. ואולם הרא"ש דלא נחית לזה סבר דהחסרון הוא משום דא"א ליקח תקיעה אחת לב' סדרים המתנגדים זל"ז, וכמש"כ הקרב"נ ועו"פ. וממילא סבר דלק"מ ממשך בשתיים, כיון דז"ל דכשמשך בתקיעה באורך ב' תקיעות ליכא האי חסרון, כיון דיש מקום באורך תקיעתו לב' הסדרים גם יחד, לולי החסרון דפסוקי תקיעה בתרתי לא פסקין.

ד] והב"י שם הביא לתיי הרא"ם דאנן ס"ל דמצוות צריכות כוונה וממילא ל"מ לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה קמא דתשר"ת, ותנאה ל"ש הכא דליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לראשונה ואינו יוצא בא"א מהם. וכי הב"י: "ואין דבריו נוחים לי, דבתנאי שפיר מיקרי מכיון, דאע"ג דמשום ספיקא מתנה, מ"מ מכיון הוא לצאת י"ח תקיעה", עכ"ל. והרמ"א הנ"ל פסק כן, דבמקום שהתנה מהני לבי סדרים.

ונלענ"ד דכוונת הרא"ם היא דמהני תנאה דוקא כשמתנה בין ב' דברים שאינם הופכיים, אך אם מכיון שיעלה לא' המתנגד בעצמותו לבי, לא מועיל תנאו, ומכיון דתקיעות תשר"ת מתנגדות לתשר"ת ממילא ל"מ תנאי בזה (והוי סוג של "כוונה הופכית" בכוונה במצוות דלא מועלת), ואולם הב"י והרמ"א לא הסכימו לזה וסברו שמועיל תנאי גם לבי התנגדויות. [ואגב אבוא העירה שצ"ע בעניותי האיך כי הקרב"נ וסיעתו דהוי כתרתי דסתרי וכנ"ל, והרי הרא"ש והר"ן עצמם הביאו לד' רב האי גאון דכל סדר תקיעות נכונים הם להדעה השניה, והב"י הביא דרך הרמב"ם חולק ע"ז וסבר דהוי מחלוקות וספק בעצם. וא"כ האיך אפ"ל דתקיעה דתשר"ת הוי **פסולה** כלפי תשר"ת, וצ"ע].

ה] ולפי כל זה יש לתרץ סתירת ההלכה בה פתחנו את דברינו ונאמר דבמקום דתקע בעבור ב' סדרים המתנגדים (כתשר"ת ותשר"ת), א"א להחשיבם לבי הסדרות כיון דחשיב כתרתי דסתרי, וע"ז כי הרמ"א בשם הב"י דאם התנה מהני, דכך חשוב שעושה כן משום ספק ועולה לאיזה שהוא הנכון (ולהרא"ם גם תנאי לא מועיל). ואמנם בסעיף ח' מיירי שתוקע שוב תשר"ת, אחר שהתשר"ת הראשון לא עלה לו יפה וכדאיתא שם, וממילא בזה, שרוצה ליקח תקיעת התשר"ת שוב לסדר תשר"ת, א"צ כלל לתנאי, דגם בלא תנאי מהני כיון דלי"ח לתרתי דסתרי, וא"ש.

ו] ויעויין בשו"ע ובמג"א ובלבוש ובמחצה"ש בסעיף ו' דשם דנו טובא בהאי דתקע בשניים ותקיעתו עלתה לא' או לא עלתה, וכי לחלק בין התוקע בסדר א' להתוקע לבי סדרים נוגדים. ואולם אי"ז שייך לנדו"ד, דהתם איכא חסרון דהתוקע בארוכה וחסר בראשו או בסופו, ומשא"כ בנדו"ד דתקיעתו טובה היא מצד עצמה, ורק משום חסרון כוונה וכי כנ"ל אמרי' דא"א לצרפו לבי סדרים, וע"ז כי הרמ"א בשם הב"י דמועיל בתנאי. וכתבתי זה להוציא מליבם של טועים שכי לטעות בזה.

ולפי"ז איכא חסרון בא' שתוקע לתשר"ת והקהל סובר שתוקע לתשר"ת, דהא התוקע מכיון לסדרה א' והתוקע מכיון לסדרה ב' הסותרת, וזהו החסרון, דתרתי דסתרי הם ובעי' כוונה לידע לאיזה סדרה תוקע. אך כשתוקע לאותו הסדרה עצמה ורק השומעים, או אפי' התוקע עצמו, אינו יודע האם מכיון לתקיעה ראשונה דתשר"ת או לתקיעה אחרונה דתשר"ת, ליכא ביה שום חסרון. וכן בשלושים התקיעות דמיושב שתוקעים תשר"ת תשר"ת תשר"ת, אין שום חסרון שלא יודע לאיזה מהתשר"ת תוקע כעת תקיעתו, דהא כל הג' סדרות לדעה אחת היא, דתשר"ת הוא העיקר, וכה"ג ליכא שום חסרון בכוונתו.

וזהו דלא כהמחמירים כד' הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים (ח"א ר"ה סי' ה' אות ב') שאם המקריא רוצה שהתוקע יחזור על התקיעה, ידפוק בידו על הבימה שאז הציבור יידעו לאיזה תקיעה מתכוין, ולדעתו גם באותו הסדר יש לעשות כן שלכתחילה נראה דבענין כוונה אלפניה או אלאחריה אפי' באותו הסדר.

והיינו דהגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א הבין שצריך לידע בכל תקיעה האם היא תקיעה דלפני הש"ת או לאחריה, ולפימשנ"ת זה אינו, וכל הענין הוא לכוין ולידע שהתקיעה שייכת לסדרה זו ולא לסדרה אחרת. ודברים מפורשים המה בריטב"א בסוגיין, שכתב: "דאין לא בענין כונה לראשונה או לאחריה דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה היינו לצאת, ובפי' אמרו בירושלמי היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציא ידי שניהם, אלמלא תקיעה אחרונה עולה לראשונה", עכ"ל ועיש"ע. והכל שריר וקיים.

&&&&&

רחיצה ועישון סיגריות בראש השנה

שאלה: מדוע אסור לחמם מים ביו"ט לצורך כל הגוף. והרי בזמנינו כולם מתרחצים בקביעות ולכאורה הדבר "שווה לכל נפש"?! ובמה שונה הרחצה, הנחשבת לתענוג בעלמא, לבין עישון סיגריות, הנחשב שווה לכל נפש?!

תשובה: א] כתב השו"ע (תק"א, ב'): "מותר להחם ביום טוב מים לרחוץ ידיו [ובמשנ"ב: וה"ה פניו ורגליו], אבל לא כל גופו, ואפילו אינו רוחצו בבת אחת", וכי המשנ"ב בשם הב"י: "שרחיצת פניו, ידיו ורגליו הוא דבר השווה לכל נפש, אבל רחיצת כל גופו הוא דבר שאין שווה לכל נפש רק למעונגין הרגילין בזה". ובש"כ (פי"ד הערה כ"א) התקשה מדוע בימינו לא תשתנה ההלכה בדבר, שהרי לכולנו ישנו חדר אמבטיה או מקלחת בבית, ומה ההבדל בין רחצה לעישון סיגריות, ועיש"ע בזה.

ונדברתי בזה עם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר בתמיהה: "מי מתרחץ כל יום? לא מתרחצים בכל יום!", ואמרתי: "אז כל יומיים"... ושוב דחה ואמר: "כל יומיים?! מי שאין לו כח ללמוד, מתרחץ כל יומיים"... וכך שמעתי ששאלו שאלה זו את מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל והשיב תשובה דומה, ש"אם מתרחצים כל יום-יומיים, מתי יש זמן ללמוד?!"... והדברים כמובן לא מסייעים לנו, אחר שכולנו יודעים שבימינו גם עמלי התורה מתרחצים פעם ביום-יומיים, וקשה לומר לכאן שרחצה היא רק למתענגים ותו לא.

ב] ואפשר שכאשר הגדירו לנו חז"ל שרחיצה היא למתענגים, אי"כ גם כשכולנו מתרחצים בקביעות, אין זה מצד שזהו דבר החשוב בעצם לצרכי הגוף, אלא הרחצה נועדה לתענוג יתר. ואע"פ שקשה לנו לחיות ללא הרחצה, בפרט בימי הקיץ, זהו מפני שהתרגלנו לתענוגים ופינוק, וקשה לנו בלא תענוג זה, אשר הגדרנוהו כצרכי גופינו החשובים ביותר, ולא היא - אין זה בעצם ממש מצרכי גופינו, אלא תענוג גופני. והדבר דומה לאלו שאינם מסוגלים לתפקד ללא כוס קפה וכדומה, שבוודאי נחשב הדבר לצורך של תענוג ופינוק.

ומצאתי את שאהבה נפשי בבית מאיר (יו"ד קצ"ז) שהביא דברי הגמ' בשבת מ' ע"א, שם למדים שכאשר גזרו שלא לרחוץ בחמין בשבת, לא יכלו הציבור לעמוד בגזירה זו, כיון שהיו אדוקין ברחיצה, ובכל זאת אמרו דרחיצה הוי דבר שאינו שווה לכל נפש, וכמש"כ התוס' בשבת (ל"ט, ב') שרחיצה אסורה ביו"ט משום דהיא לצורך תענוג ודומה היא למוגמר, שאינו שווה לכל נפש. וכתב הבית מאיר ד"והיינו משום דהוי תפנוקא יתירה, והראיה שמיעוט העם שאינם מפונקים אף כי מצוי להם אינם מתאווים אליו, ולהכי אף להמפונקים אסור, דלא התירה התורה אלא דבר הצריך לכל נפש ולא תפנוקא יתירא", וכתב עוד שבכתובות (ז', ב') נאמר שאכילת צבי נחשבת לדבר השווה לכל נפש, "משום דתענוג זה הכל מתאווים, אלא שלא להכל הוא מצוי", וכי עוד דגדר שווה לכל נפש אינו נמדד ע"פ רוב או מיעוט, "אלא דכדתבתי במה שחזינן שאותם שאינם מפונקים, אפילו מצוי להם אינם מתאווים אליו- תפנוקא יתירא הוא ואסור", עכ"ד. ובדבריו גם סרה קושיית השש"כ מדוע לאכול צבי נחשב לאוכל נפש ואילו רחצה שייכת למתענגים בלבד.

והנה עישון נחשב היה בזמנים ההם כהרגל של בריאות הגוף, וכמש"כ המור וקציעה בשם אביו החכם צבי, שכתב שהצורך שיהיה שווה לכל נפש הוא דוקא בדבר הנאה יתירה ותענוג, אך לא במה שהוא לצורך בריאות האדם, וכ"כ עוד רבים בזמנם, שהעישון נחשב לדבר בריאותי וכנראה שלא רק לתענוג בעלמא. ולפי"ז בזמנם ודאי שהיה מקום לחלק בין עישון סיגריות הנצרך לצרכי בריאות הגוף לבין רחיצה, שאם כנים דברינו הרי היא צורך של תענוג ופינוק, דבר שהמיעוט שאינם מפונקים, אינם מתאוים לו כלל. ויתכן שבזמנינו מה שאלו שאינם מעשנים, סולדים הם ומתרחקים מן העישון, הוא מפני שחונכו והורגלו שסיגריות הוא דבר רע ומזיק לבריאות. אך אם לא היו חיים בעולם שבו מזהירים השכם והערב שסיגריות הוא דבר מזיק ורע, היו נהנים כמו כל המעשנים מהסיגריות, ודומה הדבר לתענוג אכילת בשר הצבי, שלמרות שרוב העולם לא אוכלו, מ"מ זהו בגלל מחירו ויוקר השגתו וכו'.

עוד יתכן לחלק בין רחיצה לבין עישון סיגריות, בכך שהצורך בסיגריות אצל מעשנים כרוניים, חשוב הרבה יותר לגופם מאשר חשיבות הרחיצה אצל אלו המתרחצים בקביעות. וכידוע שחברות הסיגריות מחדירות בסיגריות חומרים ממכרים ורעילים הגורמים לגוף להשתוקק לסיגריה ולהיפגע מבחינה גופנית ללא עישון. וא"כ י"ל שלאילו המעשנים (אשר למרות המלחמה בעולם המערבי נגד העישון, מהווים עדיין עשרות אחוזים) נחשב צורך הסיגריה כאוכל נפש ממש ולהם אין זה רק צורך תפנוקי אלא צורך גופני אמיתי, יותר מרחיצה. ושו"ר שכבר צעד בדרכים אלו המרא דאתרא דאלעד הגרש"ז גרוסמן שליט"א בספרו הלכות המועדים פט"ו ופט"ז, ושמחתי לראות שהלכתי בדרך טובים. וע"ע בפנ"י שבת לט, ב: בא"ד ואומר ר"י בשם ריב"א.

&&&&&



סוכות



המצטער משיבת אחרים בסוכה

נשאלתי מבן תורה יקר שאמו, שהיא אלמנה מבוגרת, מפחדת ומצטערת לישון לבדה בבית פנימה, בשעה שבניה ישנים בסוכה, האם יכול לישון בתוך הבית ולא בסוכה משום כך. ובתחילה אמרתי לו דלכאוי לא גרע מכל מ"ע דאין לומר דכיוון שהשני מצטער מעשיית מצוותו, ייפטר מהמצוה. ואמנם לבסוף חכתי בדבר דאפשר ואכן יכול לישון עמה בבית, דהוי בכלל 'תשבו כעין תדורו', שסוכה היא כמו בית דירת קבע דכל השנה ואם ב"ב מצטערים שישן בחדר זה, הרי עוברים הם לישון בחדר אחר, וא"כ לא ישתנה דין זה בסוכה, דהיא כדירת האדם בימי הסוכות וכמש"כ הפוסקים וכמש"כ בס"ד בזה ויאמר שמואל (בענין סוכה בביהמ"ק).

והר"א פרוסמן שיחי העידני שחכ"א שאל בפניו את הגר"ש אוירבך שליט"א שאשה א' מקהילתו מפחדת לישון לבדה בדירה ללא בעלה, באשר מתגוררים הם באזור חילוני, והורה לו הגר"ש אוירבך שליט"א שיכול לישן בבית, והוכיח כן מהא דסוכה כ"ו א' דחולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה ומצטער ומשמשיו חייבים בסוכה, והוא מפני דחייבים כיון שהמצטער יכול להסתדר גם בלעדיהם, אך בלא זה שהיה יכול להסתדר בלעדיהם היו פטורים לכאוי גם הם, עכ"ד הגרש"א.

והנה דברים אלו עולים יפה עם ד' הערול"נ בסוגיה זו, דכתב וז"ל: חולה הוא ומשמשיו פטורין. לא ראיתי במפרשים ובפוסקים טעם מבואר למה בחולה גם משמשו פטור ובמצטער לא. גם צ"ע מאיזה טעם יפטר משמש החולה שהרי ע"כ איירי בחולה שאין בו סכנה, ומה שפטור לא מטעם דחיית המצוה היא, שאין דחייה אלא במקום סכנה, אלא הטעם דפטור הוא משום תשבו כעין תדורו או משום האזרח כמש"כ הריטב"א והרי זה לא שייך רק אצלו ולא אצל משמשו ולמה יפטר הוא מהמצוה. וצ"ל כיון דהחולה צריך לו, א"כ כמו שיצא מדירתו לשמש החולה כמו כן יכול לצאת מסוכתו. אבל מצטער אף שיש לו משמש, מ"מ כיון שאין צריך לו כ"כ, מסתמא המשמש לא יצא מביתו לשמשו, וכמו כן לא יצא מסוכתו. כן י"ל בדוחק ואכתי צ"ע, עכ"ל. ודומה לזה בגליוני הש"ס למהר"י ענגל ז"ל.

אמנם הלבוש בסי' תר"מ סעיף ג' כ' דחולה פטור מסוכה מדין 'וחי בהם' ומשמשיו פטורים מדין עוסק במצוה פטור מהמצוה, וכ"כ המשנ"ב שם סק"ז. ולדבריו ל"ש ההיתר הנ"ל, לולי עצם הדבר שבו הדואג לאמו לישון בבית כדי שלא תפחד, הוי עוסק במצוה ופטור ממצות סוכה.

וראה בערוה"ש בארוכה, ומשמע מדבריו כהערול"נ. וראה בנשמת אדם כלל קמ"ז שדן בענין ליל טבילה שחל בסוכות, האם מותר לישן חוץ לסוכה כדי לקיים מצות עונה, ודן בהאי עניינא, דון מינה ואוקי באתרא.

אתרוג לגדול הדור

ראובן הגיע לדוכן האתרוגים וראה אתרוג מיוחד במינו. הוא רצה לקנותו, אך אז הבחין שליזו עומד אחד מגדולי הדור, שהבחין באתרוג המופלא, שראובן נטל כעת כדי לקנותו. האם ישנו ענין לראובן לוותר על האתרוג ולאפשר לאותו רב נכבד, מגדולי הדור, לקנותו לעצמו?

תשובה: בסוכה (מא, א): "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר שלקחו באלף זוז? להודיעך כמה מצות חביבות עליהן".

ובשו"ת חוות יאיר (סי' קפו) כתב: "הרבותא הוא אע"פ שהיו באים בספינה בלי בית והון, וכדק"ל במשנה שעני היה באותו שעה, והיו צורכיהם מרובים, מ"מ לקחו רבן גמליאל באלף זוז, ואפשר כי לא הי' בנמצא רק אחד וחלקו כבוד לנשיא שהוא יקחהו, דאלי"כ ראבי"ע שהיה מופלג בעושר, כמ"ש בפרק במה בהמה על פרתו של ראבי"ע, לא היה נמנע מליקח לולב". ועיי' בארוכה בשו"ת זכרון יהוסף (או"ח ח"ד סי' רלב). והנה לפי"ז נמצא שישנו ענין לוותר על אתרוג מהודר, כדי שאדם הגדול מאיתנו יטלנו.

אולם יש לחלק בזה מספר חילוקים: א) לאותם תנאים קדושים היה רק אתרוג אחד, ואם ראבי"ע היה נוטל את האתרוג לעצמו, לא היה לרבן גמליאל אתרוג לעצמו, וא"כ יתכן שאין זה דומה לימינו, בהם ניתן להשיג בקלות אתרוגים, והגם שיהיה לת"ח אתרוג פחות מהודר, עדיין יהיה לו אתרוג אחר.

ב) יתכן שאדם אינו חייב לוותר על אתרוגו משום כבוד התורה, אלא רק לוותר על ענין חביבות המצוה, הנעשית ברכישת אתרוג בדמים מרובים. והנה במקרה שבאותה הספינה, גם יתר התנאים בירכו על אתרוג זה בעצמו, וכמובא שם בגמרא, ורק איפשרו לרבן גמליאל לקנותו ולשלם עליו, כדי שר"ג יקיים את המצוה וחביבותה בעצמו ובכספו, ולקיים את חביבות המצוה בממונו, כמשמעות הגמרא שם. וא"כ יתכן שכאשר האדם שיוותר על האתרוג, ייאלץ ליטול אתרוג פחות מהודר, עדיף שהוא בעצמו יקנה אותו לעצמו, כי מצות ההידור שבאתרוג קודמת לכבודו של הת"ח. ושאני ראבי"ע שרק ויתר לר"ג על ענין רכישת האתרוג בכספו, אך לא על עצם נטילת האתרוג המהודר, שהרי את האתרוג שרכש ר"ג, גם ראבי"ע נטל ויצא בו י"ח.

ונראה להוסיף בזה דבר נפלא, פקודי ה' ישרים משמחי לב. הנה איתא בשו"ע (תרנח, ט) כד: "מה שנוהגים במקום שאין אתרוג מצוי שכל הקהל קונים אתרוג בשותפות, הטעם מפני שכיון שקנאוהו לצאת בו, מסתמא הוי כאילו פירשו שכל הקהל נותנים חלקם לכל מי שנוטלו לצאת בו על מנת שיחזירוהו להם". וכתב הרמ"א בשם מהר"ם: "וגובין מעות אתרוג לפי ממון, דהדור מצוה מונח טפי על עשירים מעל עניים", עכ"ל. ודבריו צ"ע לכאן, דהא השו"ע נקט דאיירי במקום שאין אתרוג מצוי, ובפשטות משמע דאין עוד אתרוגים, וא"כ אמאי כ' הרמ"א דהידור מצוה שייך טפי בעשירים, והרי הכא איירי בגוף מצות האתרוג ולא רק בהידור מצוה, השייך

בלקיחת אתרוג מהודר יותר, וא"כ אמאי העשירים שייכים במצוה יותר מהעניים? (אם כי אפ"ל שהקהל קנו מספר אתרוגים ולא רק אתרוג אחד).

ובשע"ת (שם) ביאר כך: "דס"ל דאע"ג שהמצוה היא חובת הגוף, מ"מ היא חובה שמוטל לעשותה בממונו, ומי שאין לו ממון לקנות לו אתרוג, הוא פטור ממנה וא"צ לחזור על הפתחים, ומכ"ש כשיש לקנות אתרוג בדבר מועט שיהיה ראוי לצאת י"ח. אלא שהקהל הם צריכים להדר המצוה כפי עשרם, פשיטא שחייב זה אינו רק על בעלי כיסים, ולכך החליט מהר"ם לומר שגובין לפי ממון", עכ"ל.

ואפשר דאיירי להיפך, שהקהל רכש כבר אתרוג, וכולם ייצאו בו י"ח, אך כעת כולם רוצים להשתתף בקנייתו, כדי לקיים הענין המובא בש"ס של "חביבים מצוות על ישראל", ובחלק זה, חלק ההידור דחביבות המצוה, אכן העשירים קודמים לעניים.

וידידי הרה"ג רבי דוד ברוורמן הוסיף בזה סברה יפה, שהנה כאשר מחבבים את המצוה ברכישת האתרוג, אזי כל אחד צריך לחבבה לפי ערך ממונו, ולכן כ"א צריך ליתן יחסית למצבו הכלכלי, שהרי אם יוחלט שכ"א ישתתף באתרוג במאה שקלים, נמצא שהעני נתן מתמצית דמו ואילו סכום כזה אינו נחשב בעיני העשיר. לכן, כאשר רוצים לחבב את המצוה, יתן העשיר סכום גדול, שהוא סכום משמעותי בעיניו, והעני יתן סכום קטן, שגם הוא סכום משמעותי בעיניו, וכך יחבבו שניהם את המצוה לפי יחסיות כספם.

ולפי סברה נלבבת זו חושבני שמוכן שפיר מדוע דוקא רבן גמליאל רכש את האתרוג ולא האחרים. דהנה ר"ע ורבי יהושע רצו בכל מאודם לחבב את המצוה ולרכוש את האתרוג, אך לא היה להם אלף זוז (ור"ע היה עני מרוד והתעשר רק בהמשך חייו, ואין איתנו יודע עד מה מתי אירע מאורע זה שהפליגו בספינה). ומנגד, ראב"ע היה עשיר מופלג וביכולתו לרכוש את האתרוג. אמנם ראב"ע היה כה עשיר, עד שאלף זוז לא נחשב כלל בעיניו לסכום משמעותי, ולכן אם היה רוכש אתרוג באלף זוז, לא היה ניכרת חביבות המצוה, שהרי יחסית לעושרו, לא היה בכך שום מעשה של הקרבה והתאמצות. לכן נתנו התנאים דוקא לר"ג לרכוש את האתרוג. שמצד אחד היו לו אלף זוז, מחמת שהיה הנשיא, עשיר ואדם אמיד, ומאידך ברכישת אתרוג באלף זוז הוכיח את הקרבתו והתאמצותו בחיבוב המצוה, כיון שסכום זה היה משמעותי בעיניו, למרות שהיה לו ממון, יחסית להונו.

ג) במעשה דר"ג שבספינה שהה ר"ג עימם גם בזמן הנטילה עצמה, וא"כ יש כאן גם ענין של בזיון הנשיא, שהוא נמצא ללא אתרוג וראב"ע נוטל אתרוג. אך בנדו"ד אין בזיון לת"ח בכך שראובן, המתפלל בביהכ"ס אחר ואינו מצוי עימו בשעת נטילת הלולב ובזמן ההלל והנענועים, נמצא עם אתרוג המהודר יותר ממנו.

ד) יתכן שיש לוותר על אתרוג דוקא לנשיא, אשר צריך לכבדו במיוחד, וכבודו ככבוד רב מובהק, כבהוריות (יג, ב) וכברמב"ם (ת"ת ו, ו) ושוי"ע (רמד, טו). אך זה אינו שייך בכל תלמיד חכם. ואמנם מסתבר דה"ה גם בגדול הדור, דהתוספות בברכות (לא, ב) ובתרומת הדשן (סי' קל"ח) כתבו שדין גדול הדור כדין רב מובהק, ועי' בס' ויאמר שמואל (סי' פב, בדין טומאת כהן לרב) האם צריך לכבד את גדול הדור ככבוד הנשיא.

ובשע"ת (סי' תרנח) כתב: "וכתב בשכנה"ג שנוהגים שם שקונים מקופת הקהל כמה לולבים ואתרוגים וביום א' דסוכות מוכרים ע"י הכרזה ומי שמעלה בדמים נותנים לו ואחר יו"ט פורע וכו', ועיי"ש שכתב שאביו ז"ל העלה בדמים לולב אחד שקנאו גביר אחד להרב החסיד מוהר"ד הכהן ז"ל, ואמרו לו שלא היה לו לעשות כן מפני כבודו, והשיב הרב החסיד: "גדול כבודו, אך במצות ה' אין חולקין כבוד לרב, דיותר קרוב אדם אצל עצמו לעשות מצוה שצוה הקב"ה משום אדם", ושבחוהו על התשובה הזאת, עכ"ל. והשע"ת האריך טובא בזה, עיי"ש ורווה נחת. והנה במקרה זה דהשע"ת גם איירי באופן שהרב יזכה לאחרים את המצוה ובסופו של דבר כולם ייצאו י"ח, ובכ"ז סבר שאין חולקים בדבר כבוד לרב, ויש לפלפל בדבריו ובהמשך דברי השע"ת שם, ויתכן, לאור חלק מהנ"ל, שהחוות יאיר והכנסה"ג לא נחלקו, ותן לחכם ויחכם עוד.

&&&&&

אתרוג מהודר או אתרוג בחינם

במכירת האתרוגים שנערכה בערב יום כיפור בכולל "מדרש אליהו" באלעד, שאלני אברך יקר אחד שהנה כעת אוהז הוא בידו אתרוג, שעולה 150 ₪. האתרוג יפה ומהודר, אך אחיו יתן לו למחרת במתנה אתרוג מהודר יותר, אך חסרון יש בו, באתרוג שיקבל מאחיו, והוא שהוא יקבל מאחיו את האתרוג בחינם. והאברך שאל האם עדיף לו לקנות כעת אתרוג פחות מהודר, בסך 150 ₪, או להמתין עד למחרת ולקבל אתרוג מהודר יותר, אך בחינם.

תשובה: הרמ"א (תרנח, ט) כותב: "וכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה (הג"מ סוף הל' לולב)". המגן אברהם והמשנה ברורה מסבירים את טעם הדבר בכך ש"כי רוב העולם אינם יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן". מלבד הטעם המובא בהלכה, ישנו טעם נכבד על הענין, המובא בזוהר הקדוש בפרשת תרומה, הכותב שרוח טומאה שורה במצוות שקיבלו אותם בחינם, במקום לשלם עליהם. [ואלו הדברים המאד חמורים של הזוהר הקדוש: "בגין דלא זכי בההוא עובדא כלל לאמשכא עליה רוח דקדושה אלא באגר שלים. ובספרא דחרשי (ספרים של כשופין) דאוליף אשמדיה לשלמה מלכא כל מאן דבעי לאשתדלא לאעברא מיני רוח מסאבא וכו' בעי למקני ליה באגר שלים בכל מה דיבעין מיניה בין זעיר בין רב בגין דרוח מסאבא איהו אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא ואזדבן בלא אגרא ואנוס לבני נשא למשרי עליהו ומפתא לון לדיירא עמהון בכמה פיתויין"].

ב"שער הכוונות" (פרשת עקב) מובא שכשהאר"י ז"ל היה קונה מצוה, כמו תפילין או אתרוג וכדומה, לא היה מקפיד כמה מבקשים ממנו לשלם והיה משלם מיד כפי שדרשו ממנו, והכף החיים (סי' תנ"ד סקל"ט מ' מ"א) הביא את מנהג האריז"ל הלזה.

בשו"ת חוות יאיר (סי' רלב) נשאל שאלה מעניינת, על "פלוגי עשיר שנדר לבן דודו התלמיד חכם לשלוח לו בכל ערב שבת מידה יין לקידוש, ובן דודו חפץ לקיים את המצוה בממונו ולקנות יין לקידוש מכיסו כענין שנאמר "לא אעלה לה' עולת חנם", רק הוא חושש מפני שעל דעת זה נותנו לו, שישתמש ביין לקידוש, ואם לא יעשה כך, זה גזל". החוות יאיר מאריך בתשובתו ומרחיב בה, ולבסוף הוא כותב: "נראה פשוט שאם הוא באופן שאין קפידא, נכון להיזהר ליקח מממונו יין לקידוש ולארבע כוסות בפסח וקמח למצה וכל כהאי גוונא, אף שזה שנשלח לו לדורון עדיף וטוב יותר, מכל מקום יותר הידור ודקדוק מצוה הוא אם קונה את הדבר מכיסו, שלא נהיה מסיטרא דחינם, ואף שמסתבר הדבר, יש לנו עוד ראייה מהזוהר".

המשנה ברורה כותב בשם החיי אדם, שלמרות שניתן לצאת בארבעת המינים שקנו כל הקהל יחדיו, מכל מקום עדיף שכל אחד יברך על ארבעת המינים שלו עצמו, למרות שהם פחות מהודרים מארבעת המינים שקנו הקהל ביחד, מפני שיתכן שיהיו תקלות בעניני הקנאת ארבעת המינים הציבוריים הללו, העוברים מאחד לשני. ואמנם הם התייחסו לנושא ממהיבט של החסרון בהקנאה, ולא מצד דברי הזוהר הקדוש. ואמנם שם מדובר שהקהל כולו, כולל כל יחיד ויחיד, משתתפים ברכישה. ומכל מקום לא מצאנו איזכור ברמ"א ובפוסקים לדברי הזוהר, ולפי זה עדיף היה, לכאורה, לקחת אתרוג מהודר יותר, למרות שהוא בחינם, מאשר אתרוג פחות מהודר שנשלם עליו. כיון שההידור הוא חלק ממעלת המצוה, כמובא בגמרא, כמו הענין לשלם על האתרוג. ואולם לדברי הזוהר, פשוט וברור שעדיף ליטול אתרוג מהודר פחות מאשר ליטול אתרוג

מהודר שלא שילמנו עליו. (ואמנם ראו במשנה ברורה בהלכות תפילין, שכתב כך: כתב הכנה"ג בכללי הפוסקים כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים, הלך אחר הגמרא והפוסקים מיהו אם בעלי קבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ ואם לא הוזכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולין לכוף לנהוג כך ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים, יש לילך אחר דברי קבלה וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריע).

ובחומ"ס התשע"ד נדברתי בזה עם מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמרתי לו שהוריתי לאברך שיקח האתרוג המהודר יותר, למרות שהוא ניתן לו בחינם. ואמר שצדקתי בכך שאמרתי לאברך שהידור האתרוג עדיף על פני אתרוג בתשלום.

&&&&&

אכילה ושתיה בחוה"מ אחר התפילה

הטור בסי' תר"ס פרש כשמלה את כל סדר ההושענות דימי חוהמ"ס וסיים בדברים אלו: "ואומר קדיש ונפטרין לבתיהם", עכ"ל. וצ"ת מה רצה לומר בזה שנפטרין לבתיהם ומאי חידושא אית ביה.

והנראה דהנה בסוכה נ"ג ע"א תניא אמר רבי יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד, שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה, משם לקרבן מוסף, משם לתפלת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתיה וכו'. הרי לנו שסדר ההנהגה בחוה"מ הוא שקודם הולכים לבי מדרשא ללמוד ורק לאחר מכן הולכים לאכול ולשתות בבית. ואפשר דמזה רצה הטור לאפוקי, דאנו נפטרין קודם לבתינו ולא לביהמ"ד.

ואכן הטור בהלכות יו"ט (סי' תקכ"ט) שינה מסדרו דריב"ל וכתב כך: "כך היא המדה כל העם משכימין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין והולכין לבתי מדרשות ושונין עד חצי היום", עכ"ל. הרי דדברי הטור עולין יפה עם מש"כ.

ואמנם אכתי קשה אמאי שינה הטור, וכן הוא ברמב"ם (יו"ט ו,יט), מדברי הש"ס בסוכה, שהקדים לימוד תורה לאכילה ושתיה בביתם. והגרש"ז גרוסמן שליט"א גאב"ד דפק"ק אלעד אמרני תוכ"ד פרפרת נאה, דהנה מאכל ת"ח וצדיקים איתא בזוה"ק (ח"ב ס"א סוף ע"ב) מזונא עילאה יתיר מכולא הוא מזונא דחברייא וכו' מזונא דרוחא ונשמתא וכו' החכמה תחיה בעליה וכו' שהוא מוצא פי ה' שבמאכל זהו אכילה בקדושה וזה נקרא שולחן אשר לפני ה' שהוא כקרבן ממש, וכמו שמצינו (ברכות י' ב') כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו כאילו מקריב תמידין, ואמרו (יומא ע"א א') הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין, וכן כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים (כתובות ק"ה ב'), ועי' פרי צדיק פרשת תולדות. אי"כ בזמן שביהמ"ק היה קיים ושמחו בשמחת בית השואבה והקריבו הקרבנות, אזי הלכו לביהמ"ד אחר התפילה. אך בזה"ז שאין לנו קרבנות, שפיר כי הרמב"ם והטור דקודם הולך לביתו לאכול, בכדי שייחשב כהקרבת קרבנות, הבאת ביכורים וניסוך היין...

וידידי הרה"ג רבי שמעון (בן מו"ר הגרמ"י) שלזינגר שליט"א אמרני בזה דהנה בעצם שמחת בית השואבה השתתפו רק גדולי תורה, חסידים ואנשי מעשה, והרי מאכל ת"ח עד שעה שישית, כבגמ' ובשו"ע או"ח סי' קנ"ז א', וממילא שפיר יכלו לילך קודם לביהמ"ד ורק אח"כ לאכול. אך הר"מ והטור איירי בכל אדם, שצריכים לאכול פת שחרית עד שעה רביעית, וע"כ עליהם לילך קודם לביתם, ודפח"ח.

ואמנם בעיקר הדבר שכוונת הטור בדבריו 'ונפטרין לבתיהם', הוא לרמז שילכו לאכול, אולי אינו מוכרח, ולשון בעלמא נקט, דהא חז"י בסדר רב עמרם גאון בסדר תפילת ערבית של ליל יום הכיפורים, שכי' בסוף דבריו: ומקדש ונפטרין לבתיהם. וכן הוא בטור אורח חיים סימן רלד סדר תפלת המנחה בציבור אומר אשרי וקדיש ומתפללין י"ח וש"צ מחזיר התפלה כדרך שעושין בשחרית ונופלים על פניהם ואומרים ואנחנו לא נדע וכו' ואומר ק"ש ונפטרין לבתיהם לשלום. וכן בעוד כמה דוכתין. ואולי יש טעם בכל איזכור שכזה, עיי' שו"ת קול מבשר ח"ב סי' ל"א שביאר היטב ד' הטור בסי' רל"ד הנ"ל שכי' ונפטרין לבתיהם לשלום.

שמחת בית השואבה והפרדת האנשים והנשים

כתב הרמב"ם (סוכה ח, יב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו". הנה מדקדוק ד' הרמב"ם נראה שסבר שהתיקון הגדול שעשו במקדש לשמחת בית השואבה, להפרדת האנשים מהנשים, הוא חלק מעצם השמחה, שהרמב"ם מפרט את תיקון ההפרדה כחלק מעשיית השמחה, בכותבו " וכיצד היו עושין". ואין לומר שהרמב"ם פירט כחלק מהעשייה גם את ההכנות לשמחה, שהרי לא הביא את יתר ההכנות המוזכרות במתני" בריש החליל: "במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול, מנורות של זהב היו שם וארבעה ספלים של זהב בראשיהם וארבעה סולמות לכל אחד ואחד וארבעה ילדים מפירחי כהונה ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין", והזכיר רק את ה"תיקון גדול" שעשו שם, את התקנת המחיצות וההפרדה בין עזרת ישראל לעזרת נשים. הרי שסבר הר"מ שתיקון זה אינו ענין הקשור לקדושת ישראל וטהרת מחשבתם בזמן השמחה, (שעל ענין זה כבר כתב בהלכות יו"ט ב, כ), אלא כחלק מהשמחה, והדבר צריך הסבר.

והנראה בזה דהנה בסוכה נא, ב נאמר: "בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". הרי לנו שענין ההפרדה נועדה למנוע קלות ראש בשעת השמחה הגדולה.

והנה מצינו עוד ברמב"ם (שם הי"ד): "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידיים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע". והמאירי (סוכה נא) ביאר הדבר כך: "שהחסידיים ואנשי מעשה היו אומרים אשרי ילדותינו שלא ביישה את זקנותינו, לעורר שמחתו על אותו ענין שתהא שמחתו שמחת מצוה ולא שמחת הדיוטות וקלות ראש". והיינו דגם כל ההלכה שרק גדולי החכמים והצדיקים השתתפו בפועל בשמחה, היה מפני ששמחתם היא שמחת מצוה ולא שמחת הדיוטות וקלות ראש.

ולפי"ז יתבארו יפה דברי הרמב"ם, דהנה פתח הוא את הלכות שמחת בית השואבה בכותבו ש'בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים', והיינו דגדר שמחה זו עצמה היא שמחה לפני ה' אלוהיכם'. וכל שמחה שיש בה קלות ראש או היסח הדעת מ'ושמחתם לפני ה' ה', הרי זהו פגם בעצם גדר השמחה דידן. וממילא זהו שכתב הרמב"ם שתקנת ההפרדה בין אנשים לנשים היתה חלק מהשמחה גופא. כי הפרדה זו לא נועדה רק למניעת פריצת גדרי הקדושה או למניעת קלות ראש כללית, כפי שצריך למנוע בכל ימות השנה, אלא בכדי להגדיר את השמחה דידן, שכל עניינה הוא לשמוח רק בהקב"ה ולא לשמוח בקלות ראש. ולכן כתב הרמב"ם שתיקון זה הוא כחלק מעצם שמחה זו, שמחת 'לפני ה''. ולכן ג"כ רק גדולי ישראל שמחו בפועל בשמחה זו, ולא המון העם. כי שמחה זו גדרה לשמוח בה', ורק רמי מעלה אלו ידעו אל נכון לשמוח בהקב"ה.

אחיזת ספר התורה בשעת ההקפות

בס"ד, ערב חג הסוכות התשע"ד
לידידי עוז הרה"ג רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א

נא לעיין בהמצורף בזה בענין עדיפות לאחוז הס"ת בשעת ההקפות של הציבור ולהודיעני דעתו
בזה כי לכאורה זה חידוש ודעת העולם נראה ודאי להיפך

בידידות ובברכת חג שמח
אשר יעקב וועסטהיים

בביהמ"ד שכולם יש להם ד' מינים, איך יעשו בהקפת הושענות, האם יניחו הס"ת על הבימה,
או שאחד יניח הד' מינים שלו ויותר על ההקפות ויאחז הס"ת.

הנה בלבוש בסי' תר"ס ס"ב כ' ומניחים ס"ת על הבימה, משמע דאין צריך שיאחזנו אדם, אולם
אח"כ כ' הלבוש עצמו שם בסדר הקפה זו מקיפין על פי מעמד האוחז הס"ת על העמוד לכבוד
הס"ת, שהוא עומד עם הס"ת וכו', הרי מוכח דאינו מניח הס"ת על הבימה בלי מי שיאחזנו,
וכ"כ הפמ"ג שם במש"כ סק"א על דברי הלבוש דמש"כ ומניחים ס"ת על התיבה, לאו דוקא,
אלא אוחז אותו, יע"ש, עכ"ל, נראה כוונתו למה שכתבנו שאח"כ הלבוש עצמו כ' דיש מי
שאחזו.

ובאמת מצינו גודל החשיבות האוחז הס"ת בשעת הקפת הושענות בדברי האו"ז הגדול בה'
סוכה סי' שט"ו שהביא בשם הירושלמי, וז"ל, ומה שנהגו להוציא ס"ת מארון הקודש ולעמוד
עמו ע"ג הבימה וכו' חזן הכנסת עומד כמלאך האלקים וס"ת בזרועו והעם מקיפין אותו דוגמת
מזבח, עכ"ל, וכ"כ בס' מנהגי מהרי"ל (ע' ק"ה). הרי מוכח מכאן ב' דברים, הא' דצריך מישהו
לאחוז הס"ת ולא להניחו על הבימה, וב' דיש באוחז אותו חשיבות גדולה יותר מלהקיף, שהרי
החזן האוחז אינו מקיף, ונראה הטעם מפני שכ' הירושלמי דהוי כמלאך א' צב-אות והוי דומיא
דמזבח, ובזה הוא יותר חשוב מהמקיפים.

וכן ראיתי בס' מועד לכל חי (ס"ג ק"ב) שכ' לאחוז הס"ת בהקפה קודם להקפת התיבה, אלא
שהוסיף ואם אפשר לקיים שתיהם מה טוב, וכ"כ בשם הרב חיד"א בס' לדוד אמת (ב' י"ד).

והנה ז"ל בלדוד אמת שם, הקונה ספר הושענות ועומד עמו על התיבה כדי שיקיפו הציבור, טוב
שיתן ס"ת לאיש א' להחזיק בתיבה עד שהוא יקיף ויזכה בשתייהן, ואי לא אפשר לא יחוש אם
הוא אינו מקיף, דגדול המעשה, עכ"ל, וכוונתו דבלי אחיזת ס"ת על הבימה אין מקיפין, כמבואר
בפוסקים, וא"כ האוחז הוא המעשה לכל הציבור שיקיפו, א"כ גדול שכתב יותר מן המקיף, או
עכ"פ לא פחות מהמקיפין.

וא"כ צ"ב למה כ' לקיים שתיהן, שהרי גדול זכותו לכהפ"כ כמו המקיפין מטעם שכ', ותו דהוי כמלאך אלקים וכו' כנ"ל, א"כ צ"ע למה יבקש להקיף ג"כ, ובאמת גם מדבריו נ' דהוי רק מעלה בעלמא, ולא הכרח לעשות כן, ובס' מועד לכל חי קיצר קצת בהעתקתו.

עכ"פ מבואר מהנ"ל ג"כ דאין להניח הס"ת על הבימה, ומבואר ג"כ החשיבות של האוחזו, ושיש בזה עדיפות מלהקיף.

בס"ד, חוהמ"ס התשע"ד, אלעד

לכבוד גאב"ד איגוד הרבנים דמאנצ'עסטר
הגאון הנודע הגרא"י וועסטהיים שליט"א

שוכט"ס. כתשובה לבקשת כת"ר שליט"א שאשים עיני ועיוני בדב"ק בענין אחיזת הס"ת בשעת ההושענות

(א) כתב הטור (או"ח תרס): "אומר הושענות ויש שאין אומרין קדיש קודם הושענא ונוהגין להקיף התיבה פעם א' בכל יום ומעלין ס"ת על התיבה כשמקיפין אותה". והגר"א ז"ל בביאורו שם ביאר מדוע מעלין ס"ת, כך: "זכר כו". פ"ד דסוכה ומקיפין את הס"ת שהיא נשארת לנו במקום מזבח כמ"ש בסוף מגילה תינח בזמן שבהמ"ק קיים וכו' ", עכ"ל.

ונראה לבאר ענין אחיזת (או הנחת) הס"ת באופן אחר, דהנה הטור הביא בשם הירושלמי (פ"ד סוה"ג) דההקפות הם זכר להקפות שעשו בכיבוש יריחו, וכ"כ בילקוט תהילים (רמז תשג). והנה מצינו ביהושע (ה, יג-יד): "וַיְהִי בְּהִיּוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וַהֲיָה אִישׁ עֹמֵד לְנֶגְדוֹ וְחָרְבוֹ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ וַיִּלָּךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ וַיֹּאמֶר לֹא כִּי אֲנִי שָׂר צָבָא ה' עִתָּה בְּאַתִּי", ובמגילה (ג, א): "אמר לו: אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! - אמר לו: על איזה מהן באת? - אמר לו: "עתה באתי", מיד וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק". ובתוספות שם: "עתה באתי - פי' ריב"ן על תלמוד תורה באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם [את] השירה הזאת". והיינו דכל נצחון יריחו היה בזכות התורה. וממילא כשעושים זכר להקפות על יריחו ושבירת חומותיה, אך טבעי הוא לאחוז הס"ת, אשר בזכות התורה צלחה דרכם בכיבוש יריחו.

והנה הפוסקים (עי' ביאור הגר"א שם ועוד) הביאו שהמקור הקדום למנהג ההקפות בזמן הזה הוא מד' הילקוט (תהילים, רמז תשג), שם נאמר: "וכיצד הוא סדר ההקפה כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרוגיהם בידיהם השמאלית ומקיפין אחת, ואותו היום היו מקיפין שבע פעמים. אמר ר' חייא זכר ליריחו, הא תינח בזמן שיש מזבח, בזמן הזה חזן הכנסת עומד כמלאך האלהים וס"ת בזרועו, והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח".

ויש להבין מהו הענין ש" חזן הכנסת עומד כמלאך האלהים וס"ת בזרועו", דמהו הענין שהחזן יידמה למלאך אלוקים בסדר ההושענות והיכן מצאנו דוגמתו, וצ"ע. ואולם לפי הנ"ל יובן שפיר הרמז בזה, כאשר רצו לרמוז בזה דבר נוסף זכר ליריחו, למלאך שר צבא ה' שהגיע ובא על דברי תורה, כאשר "ספר תורה בזרועו", וכנ"ל.

ב) ויש להבין מדוע בהקפות ההושענות עושים זכר ליריחו. מדוע דוקא כעת, בחג הסוכות, רואים לנכון להקיף ז' הקפות כז' הקפות יריחו.

והנראה בזה דהנה סוכות הם זכר להשגחת הית"ש עלינו ביציאת מצרים וזכר לענני כבוד שאפפו את ישראל בלכתם במדבר. והנה מי יימר לן שהשגחה מיוחדת זו חופפת עלינו גם לאחר המדבר. וע"ז מציינים זכר לנס יריחו, שהתרחש מיד לאחר כניסת ישראל לארץ עם יהושע, להראות כי ההשגחה הניסית ממשיכה גם לאחר מות ג' רועי המדבר.

ג) והנה בצורת ההקפות הנהוגות בזמן הזה, מצינו כמה לשונות חלוקים בקדמונינו. בלשון הילקוט הנ"ל נקיט שהחזן עומד וספר התורה בזרועו. בתשובות הגאונים (שע"ת סי' לא) איתא: "וששאלתם רמו להקפת ס"ת בלולב והדס". וברמב"ם (לולב ז', כג) כתב: "וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". וכ"כ בכלבו (סי' עב). ומשמע שכלל לא מניחין או אוחזין ס"ת, ורק מקיפין את עצם הבימה. המהרי"ץ גאות (הלכות לולב) כתב כך: "בספרד נהגו ראשונינו דור אחר דור להעמיד ספר תורה על גבי התיבה ולהקיף סביבותיה בלולב". (ובהמשך שם ישנם חילופי גרסאות, וכתוב שם: "וביום השביעי מקיפין בערבה דרך ימין ז' פעמים (ותחנונים) [בדברי בקשה ותחנונים ומלויין] את ספר תורה בדברי שבח ופיוסים עד שמחזירין אותו למקומו"). ומנגד, הלשון בשו"ע (תרס, א) הוא: "נוהגים להעלות ספר תורה על (הבימה) ולהקיפה". ומשמע שמניחים את הס"ת על הבימה ולא אוחזים בו. והפרמ"ג כתב שצריך לאחוז בס"ת ולא להניחו על הבימה. והמהרי"ל כתב במנהגיו כך: "בכל יום מסבבין להושענות ס"ת ובהושענא רבה מסבב ז' ספר תורות באשר סובבין ז' פעמים. ולכל סיבוב מכניסין ספר תורה אחת, עד הכניסו כולם". והבכורי יעקב כתב שכשאין ס"ת, אזי לא מקיפין כלל. והבן איש חי (פ' האזינו) כתב שהעיקר הוא הבימה ולא הס"ת, וע"כ אין הנחת הס"ת מעכבת. והחיד"א כתב שאם לכל המתפללים ישנם ד' מינים, יטול אחד הס"ת דגדול המעשה.

ואולם בהליכות שלמה (פ"ב) הביאו בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל ובסי' וישמע משה הביא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שבכה"ג יניחו את הס"ת על הבימה ואין צריכים לאחוזו בידים דוקא אם עיי"כ יתבטל אחד מההקפה. ולא ביארו סיבתם.

ויתכן שסברו שהעיקר הוא ענין הבימה, או עצם הס"ת, ולא דוקא החזקתו ביד. ואף דהילקוט נקיט דחזן הכנסת אוחז ס"ת בידו, הנה יתכן וכל זה דוקא לטעם הילקוט, דכתב בהדיא שההקפות הם זכר ליריחו, ואם כנים הדברים הנ"ל, יבואר ענין הס"ת והאחיזה בו כמלאך האלוקים. אך אם הוא משום זכר למקדש גרידא, (וכדכתב הב"ח דמד' הטור נראה דאע"פ דטעם הירושלמי הוא דההקפות משום זכר ליריחו, מ"מ אנו לא קי"ל הכי וההקפות הם זכר למקדש, עיי"ש), אי"כ העיקר הוא הבימה הדומה למזבח, והטעם דכתב הגר"א ז"ל שכעת אין לנו אלא תורה, יעלה יפה גם כשיונח על הבימה, ונהרא נהרא ופשטיה.

ובחומ"ס התשע"ד שטחתי הענין קמיה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיבני דבר שאכן, מחמת הדעות בזה, כדאי שאחוז הס"ת יתחלף במהלך ההקפה עם אדם אחר שכבר הקיף עם הד' מינים, יתן לו את הס"ת, וכך יקיפו שניהם וגם יאחזו בס"ת.

בברכת חג שמח להדר"ג

שמואל ברוך גנוט

ישיבה בזמן הקפות "שמחת תורה"

הפוסקים דנו האם מותר לשבת בעת שמקיפים ההקפות עם ספר התורה ב"שמחת תורה", שהערה"ש (יו"ד סי' רפ"ב) כתב: "ויש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות שנוטלים כל הספרי תורה מההיכל ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות ורק מתחלפין מיד ליד. ולכאורה אסור לישוב עד שמחזירין אותן להיכל ולא נהגו כן, וגם טירחא גדולה היא, שלפעמים שוהין כשני שעות ונלע"ד דבעת שמסבבין עם הס"ת סביב הבימה מחוייבים לעמוד דזהו כמו שהס"ת עוברת אבל בין סיבוב לסיבוב כשמחזיקין הס"ת בידיהם א"צ לעמוד דאז הוה כס"ת על מקומה, דכשהיא על מקומה במנוחה וודאי שא"צ לעמוד מפניה, עכ"ל. ובשש"כ פכ"ד הערה קי"ח כ' היתר לזה במקום שספר תורה נמצא בתוך מעגל אנשים העומדים זה ליד זה במרחק פחות מג' טפחים אחד מהשני, שנחשבים הם למחיצה, והוא היתר לשעה"ד ובמקום הצורך. וראה בספר צדקה ומשפט פט"ז בשם מרן הגרש"ז אוירבך דאפשר דדוקא בעת ההקפה הראשונה שהיא מעיקר הדין צריך לעמוד, עי"ש.

ולענ"ד תמוה הענין להחמיר בזה, דהנה כל הדין לעמוד בפני ס"ת נלמד מדאיתא בקידושין ל"ג א' דאם מפני לומדיה עומדים, מפניה כל שכן. וכ"פ הרמב"ם (ס"ת י, ט), וביאר הכס"מ שמכיון ובפני נשיא ישראל צריכים לעמוד עד שיושב במקומו או עד שיתכסה מעיניו, לכן כ' הר"מ שהוא הדין בספר תורה, דנשיא מטעם רבו הוא דחייב לעמוד, דהא ממש רבינו ע"ה גמרינן, עכ"ד. והנה פשוט לענ"ד שאם הנשיא הגיע למקומו ולאחר מכן נעמד כדי למסור שיעור, בכדי לעבור בין הספסלים או לשוחח עם אחד הנוכחים וכדו', שא"צ לשוב ולעמוד בפניו ולהמתין עד שישב לשבת במקומו, מפני שהכבוד הוא רק בשעה שמגיע ויושב במקומו ותו לא. וא"כ לא נראה שבס"ת עלינו להחמיר יותר ולומר שגם כשהס"ת מסתובב בין הקהל, לאחר שיצא מארה"ק, שיצטרכו לעמוד בכל השעות שהולך ולא מתכוון כלל להגיע למקומו עד כלות ההקפות, דהבו דלא להוסיף עלה. ואולי לכן לא הביאו זאת יתר הפוסקים והמשנ"ב. ושוב הראוני שכבר העיר כעיי"ז בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' י"ט, ושמחתי.

וראה ד' השו"ע רמ"ב ז' שאם קראו לרבו לקרות בתורה בציבור, א"צ לעמוד כל זמן שרבו עומד, ופ"י הגרע"א דהוי כעומד במקומו הראוי לו, ועי"ע פרמ"ג או"ח קמ"א משבצ"ז ג'. ועוד העירוני שבקיצושי"ע כתב שאין מחזירין ס"ת אד לארה"ק אחר ההקפות וקוראים בו בתורה. ועי"ע טור סי' תר"ס בשם רס"ג גבי החזרת הס"ת אחר הקפות ההושענות, ובשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' ק"ע). ולפ"ז י"ל דכל ההקפות נועדו לצורך קריאת התורה, וכל ענין ההקפות מתחיל מהצורך לקרות בתורה, והכל צורת שמחה בדך לקריאה"ת, ולפ"ז יש לעמוד בהקפות, כיון שנחשב שהס"ת בדרכו לקריאה"ת. אולם הרי נהגו אצלנו להכניס את כל סה"ת לארה"ק ושוב להוציאם, וחזינן דאנו לא סוברים כן.

ומרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל אמר שמחפש הוא למצוא היתרים לשַׁבֵּת בזמן ההקפות, מפני שאם לא יהיו היתרים, אזי האנשים המבוגרים, שקשה להם לרקוד בכל העת וצריכים לנוח מידי פעם בפעם, ייצאו החוצה כדי לשַׁבֵּת, ובתוככי בית הכנסת ישוה וישמחו רק הצעירים שכוחם במותנם, ואין זה מכבוד התורה, שהזקנים יישבו בחוץ ורק הצעירים יותר ישוה בבית הכנסת.

ובחול המועד סוכות התש"ע נדברתי בעניין עם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שלא קיבל את דברי להתיר ואמר לי בחריפות: "רק מי שחולה ויש לו פיקוח נפש- שיישב... אם זה לא פיקוח נפש- לא יושבים.

דין ודברים על תשלום מכירת עלייה לתורה

כבוד גבאי ביהמ"ד... ידידי הדגול איש יקר רוח העוסק בצרכי ציבור באמונה רבי אריה הכהן פישר שליט"א, בן ידידי הדגול הרה"ג רבי אליעזר הכהן פישר שליט"א, מח"ס נפלאים וחשובים.

שוכט"ס. בדבר השאלה שראובן התמודד על רכישת עלייה חשובה בשמחת תורה, ע"י שליח ששלח כדי להעלות את הסכום ולקנות העלייה, ושלוcho קנה כרצונו את העלייה בסכום של 6500 ₪. ולאחר שרכש את העלייה והגבאי הודיע בקול רם ובנוכחות כל הקהל ש"זכה לו", שלח ראובן את שלוcho אל שמעון, שהתמודד מולו בנסיון לקנות את העלייה, והציע לו שהוא, שמעון, יקבל את העלייה, וישלם עליה 6000 ₪, כהסכום ששמעון הסכים לקנות בו את העלייה, וראובן יוסיף לו את ה-500 שקל הנוספים. לטענת השליח, שמעון הסכים לכך ולכן ביקש מהגבאי להעלות את שמעון לתורה במקומו, וכך היה, ששמעון עלה.

לאחר שמחת תורה פנו אל שמעון כדי שישלם את ה-6000 ₪, והוא הכחיש בכל תוקף שהסכים לשלם ולו שקל אחד על העלייה. לדבריו, הוא אמר בבירור לשלוcho של ראובן שאינו מוכן לקנות את העלייה בשום סכום שהוא, לאחר שראובן קנה אותה, וזה שהעלוcho לתורה אינו מעלה ומוריד את אי התחייבותו לתשלום העלייה. כעת השאלה היא מי אמור לשלם על העלייה.

תשובה: כתב המהרש"ל ז"ל ביש"ש פ"ה דביצה וז"ל: "הכרזת המצוות מי שיתן יותר הוא יזכה בה, דמי טפי למקח וממכר, והיה נראה לאסור אם לא שנאמר שאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה כי אם בחפץ הנקנה, וכל זה אינו אלא לישוב המנהג בדוחק. אבל קניית מקומות בב"ה כן וכן קניית האתרוגים מן הקהל אחר גמר מצותן אסור. והמחורר בעיני כמו שנהגו חסידי אסטריך דכל מה שהוציא בפיו ליתן נותן לצדקה אפי" קנה חבירו המצוה, א"כ הוי כקציצות דמים לצורך מצוה ול"ד למקח וממכר כלל ושרי אפי" קניית מקומות ובתים מהצדקה וכל ירא שמים יזהר בזה, עכ"ל היש"ש.

והמגן אברהם (או"ח סי' שו סקט"ו) הביא דברי המהרש"ל וכתב כך: "ובשלטי גבורים בע"ז דף שכ"ב מפקפק ג"כ על קניית המצוות ובמס' ב"ק כתב דאדם יוכל למכור מצוות שלו לאחר, עכ"ל. וביאר הלבושי שרד כך: "בא לסתור ההיתר של היש"ש דאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה אלא בחפץ הנקנה, וע"ז אמר דהרי גם המצוות יוכל למכור לאחר".

נמצא שלדעת המהרש"ל יתכן ורכישת עלייה אינה נחשבת לקנייה ממונית ועניינה רק התחייבות לדבר מצוה ככל נדרי מצוה, ואילו להשלטי הגבורים, בפרט להבנת הלבושי, נחשבת עלייה לדבר בר שיווי ממון. ויתכן שאף להמהרש"ל יכול הקונה למכור את העלייה לאדם אחר, אך זהו עדיין לא מחשיבו לדבר בר שיווי ממון, אלא להסכמת העולם, ויש לדון בזה.

והערוה"ש (שם) כתב כך: "במקום שמוכרין המצוות יש מגמגמים בזה שהרי זהו ממש כמקח וממכר שזה נותן כך וזה מוסיף עליו, ומ"מ אין זה כמקח וממכר דאטו יש בזה שיוי דמים! אלא שזה כמו שאומר אם אזכה בעלייה זו אני נותן כך וכך לצדקה וזה אומר אני מוסיף על הצדקה אם אזכה לעלייה זו, ולכן יש מן החסידים הקדמונים שהיו נוהגים לשלם לבהכ"נ כל מה שרצו ליתן בעד העלייה אף שהשני הוסיף ונשאר אצל השני, משום דחשבו שזהו כנודר לצדקה. מיהו לדינא אינו כן שהרי על תנאי נדר [עמג"א שם] ומנהג ישראל תורה ואין לפקפק בה כלל. ופשיטא

דלמכור מקומות בהכ"נ אסור בשבת ויו"ט דזהו ממש כמקח וממכר שהרי יושב על המקום. אבל שארי מצות כעלייה לתורה והגבהות וגלילות ופתיחות הארון ויין לקידוש ולהבדלה מותר דאין זה רק צדקה בעלמא וכמ"ש"י, עכ"ל. הרי דסבר דעלייה אינה שווה ממון ואינה כמכר, אלא כהתחייבות לצדקה ככל נדרי צדקה.

והגר"מ קליין זצ"ל בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' דש) כתב דכוונת הישי"ש שאין שייך מו"מ בדבר היינו דלענין מה שגזרו חז"ל על מקח וממכר בשבת לא גזרו אלא על מו"מ בחפץ הנקנה, אבל הקונה מצוה בשבת לא שייך ביה מו"מ ולכן לא גזרו בו חז"ל, אבל פשוט דקנין ודאי שייך במצוה.

והנה לכאוי גם א"נ שחיוב תשלום על קניית עלייה הוא מדין מקח וממכר, כקניית כל דבר השווה ממון, או שעניינו משום התחייבות לדבר מצוה, וכנ"ל, הנה כל זה אינו נוגע לנדונינו. כיון שאין ויכוח ועוררין על כך שראובן רכש את העלייה ב6500 ₪, וכך נסגרה המכירה מטעם ביהכנ"ס. וא"כ ראובן התחייב לביהכנ"ס סך זה של 6500 ₪. ורק לאחר מכן, לאחר שהעלייה נמכרה לו, הוא פנה ע"י שלוחו לשמעון. וא"כ ראובן חייב בוודאות את 6500 ₪ לביהכנ"ס, ואם יש לו דין ודברים על שמעון, יפנה לשמעון, ושמעון ייפטר מיד כדין המוציא מחבירו עליו הראיה.

ב] והנה כאשר אירע מעשה ולוי קנה עלייה, והגבאי העלה בטעות את יהודה במקומו, בזה דנו פוסקי זמנינו האם לוי חייב לשלם על העלייה, (וברור שיהודה אינו חייב לשלם על העלייה, כיון שלא קנאה), משום שכל התחייבותו לביהכנ"ס היא תמורת העלייה, ואם הגבאי טעה והעלה את יהודה, אזי לוי בהחלט יכול לטעון שבכה"ג לא התחייב ולו שקל אחד לביהכנ"ס.

אך כל זה דווקא כאשר הגבאי הוא זה שטעה והעלה לתורה אדם אחר. אך בנידונינו ראובן, קונה העלייה, הוא זה שאמר לגבאי להעלות את שמעון לתורה במקומו. וא"כ מבחינת ביהכנ"ס לא נעשתה שום טעות, וכל הטעות היא רק בין ראובן ושלוחו והדיון שבינם לבין שמעון. והיינו שראובן קנה עלייה ואמר לגבאי להעלות במקומו את שמעון, משום שסבר ששמעון ישלם לו על העלייה, שכיון שהגבאי העלה את שמעון ע"פ צו ראובן, אזי על ראובן לשלם לביהכנ"ס, ואם יש לו דו"ד עם שליחו, אשר יאמר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי (עי' כתובות צט, ב ועוד דוכתין), או עם שמעון, (ויתכן שאפשר לחייבו מדין נהנה, כיון שגילה דעתו שמוכן לשלם 6000 ₪ על העלייה. ואמנם יתכן וסכום זה מוכן לשלם דוקא אם ייזכה בעליה ויזכה לכבוד שבכך, ולא לקבל העלייה מאדם אחר), אי"ז נוגע כלל לחובו כלפי ביהכנ"ס.

ולענ"ד אין כאן מקום לפשרה בכלל כלפי שמעון, וראובן חייב לשלם את מלוא הסכום שעל ידו זכה בעלייה, אם נקודת הויכוח הוא בינו לבין שמעון.

ואמנם אם הנושא הוא נושא של התחייבות לדבר מצוה ולא לעיסקת מקח וממכר, א"כ בכל התחייבות לעלייה יכול המתחייב לשוב בו מהתחייבותו, אם התחייב בלי נדר. וגם אם התחייב בנדר, יכול להפר את נדרו ולא לשלם מאומה.

ואמנם במקרה כזה ודאי שביהכנ"ס לא יאפשר למי שהתחייב על עלייה ונסוג בו מהתחייבותו, לקבל עליות בעתיד, כאשר הגבאים יוכלו להעניק את העליות רק לאנשים שמתחייבים ומשלמים.

בברכה וידידות

שמואל ברוך גנוט

חטיפת שכר מצוה על הגבהה וגלילה

בביהכ"ס בעירנו מכרו בראש השנה העליות וההגבהה והגלילה לב' ספרי התורה, ובאמצע קריה"ת בספר הראשון מצאו בו פסול והחליפוהו בס"ת השני ואת הס"ת הראשון לא הגביהו כמובן כדרך המגביה והגולל, והסתפקו האם ההגבהה והגלילה שייכת לקונה ההגבהה דהס"ת הראשון, שהרי בס"ת השני קראו את קריאת רוב הס"ת הא', או לקוני ההגבהה והגלילה דהס"ת השני, שהרי קראו בס"ת השני ואותו הגביהו וגללו. והגר"מ טורעצקי שליט"א התפלל בביהמ"ד והורה שקוני הגבהה והגלילה דהס"ת השני יגביהו ויגללו, כיון שקראו בס"ת הראשון כהלכתו בב' העליות הראשונות, וא"צ לחזור על ב' העליות הראשונות, ומה שלא הגביהו וגללו ס"ת זה, הרי הוא הפסד הקונה דהגוי"ג דס"ת א' אשר קראו בס"ת זה ובכ"ז לא הגביהו וגללו.

ואני עני חשבתי לדון בדבר באופ"א, דהנה איתא במגילה (לב,א) דהגולל נוטל שכר כולם, [ובס' אמרי יושר מובא בשם החזו"א ז"ל בזמנינו ד' הש"ס דנוטל שכר כולם מתייחסים הן להמגביה והן להגולל] והערוה"ש (קמז,ח) כתב שמקבל שכר כולם מפני שאינו מניח שהס"ת ישאר פתוח אחר הקריאה וחש לכבודו. והנה אנו קונים ההגוי"ג בכדי לזכות לשכר כולם, וא"כ קונה הגוי"ג דהס"ת הראשון קנה הגוי"ג זו דוקא בכדי לזכות לשכר הז' קרואים בשבת (וד' קרואים בר"ה) ואילו קונה הגוה"ג של סה"ת השני קנה רק את זכות שכר עליית המפטיר, שהרי לא מסתבר שגוללי ב' ספרי התורה יזכו בשכר כל העולים ומסתבר שכ"א זוכה בשכר אלו שעלו בס"ת שהגוי"ג. וא"כ לכאוי ישנה זכות תביעה לקונה הגוה"ג שבס"ת הראשון, על כך שהמגוה"ג של הס"ת השני נטל ממנו את שכר העליות שהיו אמורים להיות בספרו שלו ולבסוף צורפו לקריאת הס"ת השני. ומדין 'נהנה' יתבענו. או שנאמר שמכיון ואת שכר כולם מקבלים רק כאשר הגוי"ג בפועל, וכאן לא עשה כן בפועל, א"כ אין לו זכות תביעה ע"ז.

ואם כנים דברינו ייצא דבר שלא שמענוהו מעולם, שיהודי שקנה הגוי"ג ע"ד ליטול שכר ז' קרואים, ולבסוף הוסיף הגבאי עוד 'הוספות' והעלה עוד קרואים לתורה, שהגבאי יוכל לתבוע מהמגביה והגולל את שכר העולים הנוספים.

ואמנם כ"ז הוא לכאוי רק פיטפוטי דאורייתא, שהרי לא מצינו חיוב תביעה על רווח ושכר רוחני בשמים. וכל מה דמצינו בש"ס (חולין פז וב"ק צא) הוא שהחוטף מצוה יכול לתבוע י' זהובים, והתם חטף את גוף מעשה המצוה ולא רק את 'שכר המצוה'.

ש"ץ ששכח לומר 'ותן טל ומטר' בערבית- האם יכול לומר קדיש 'תתקבל'

הרה"ג רבי רועי תמיר שליט"א מק"ק בית שמש יצ"ו שאלני בדין ש"ץ לתפילת ערבית ששכח לומר 'ותן טל ומטר לברכה', או שאר הזכרות הנצרכות, שמחויב לשוב על תפילת שמו"ע, האם יוכל לומר קדיש 'תתקבל', כיון שקדיש זה הוא תפילה שתתקבל תפילת שמו"ע והרי שמו"ע לא התפלל, כיון שצריך לשוב ולהתפלל, או שנאמר שהקדיש נאמר על תפילת הציבור, והם הרי התפללו שמו"ע כהלכה.

תשובה: הפרמ"ג (רי"ס נ"ה משבצ"ז סק"ה) כ' בשם הלבוש דקדיש 'תתקבל' נאמר על תפילת שמו"ע ורק לאחריו (והביא דהט"ז נקיט דה"ה דנאמר גם אחרי הסליחות, ועיש"ע בדי' הפרמ"ג), וכ"ה בתרומה"ד סי' י"ג והו"ד במשנ"ב סי' קכ"ג סק"ח, דהקדיש 'תתקבל' חוזר על השמו"ע. והנה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב מ"ח אות מ"ט, הו"ד בס' שיח תפילה שע"ז סי"ג) כתב בשם הגרא"י זלזניק זצ"ל שהקדיש תתקבל אינו שייך להיחיד, אלא הציבור צריכים לומר קדיש על תפילתם והש"ץ שבאותה השעה הוא זה שצריך לומר קדיש על תפילתם. וכתב שלכן אחר ההלל יאמרו הש"ץ דההלל ואין צורך שהש"ץ דשחרית יאמרנו, ודומה דינו לדין הש"ץ דאשרי ובא לציון שאומר את הקדיש 'תתקבל', למרות שלא היה החזן בשחרית, עכ"ד. ואמנם גם לדבריו לא ברור לנו עדיין האם היחיד יכול לאומרו גם כשלא התפלל כלל שמו"ע, וכנ"ל.

ובס' אשי ישראל (פכ"ד הערה קנח) כתב בשם מו"ר רבנו הגר"ח קניבסקי שליט"א שדוקא אם הש"ץ השני שמע את כל חזרת הש"ץ, יכול לומר קדיש 'תתקבל', וכתב שם דכ"ה בשו"ת בית שער, ועיש"ע. וכן הובא בשם הגאון האדר"ת ז"ל דקדיש 'תתקבל' יאמרו דוקא הש"ץ דשמו"ע. ומכל זה היה נראה שאכן הש"ץ צריך להתפלל שמו"ע בעצמו או לכה"פ לשמוע חזרת הש"ץ, כדי לומר קדיש 'תתקבל', וע"כ ראוי היה ליתן לאדם אחר לומר את הקדיש.

אולם נראה דזה אינו, דהנה נודע הדיון האם אי ששכח להזכיר בשמו"ע הזכרה המעכבת, מחשיבתו כמי שלא התפלל כלל, או כמי שהתפלל ורק החסיר אזכרה ומחמת זה צריך לשוב על תפילתו שוב. ויסוד הענין מדי' הטור (סי' רצב) וז"ל: אבל אם טעה והתפלל י"ח ברכות ולא הזכיר של שבת, כתב ר"י אעפ"י שלא יצא באותה תפלה ואילו נזכר מבעו"י היה צריך להתפלל ז' ברכות, אפ"ה לא יתפלל במ"ש שתיים כיון שכבר התפלל י"ח ברכות, וחכמי פרובינצא היו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו באותה תפלה הוי כאילו לא התפלל וצריך להתפלל שתיים לערב, עכ"ל. וראו בתוס' ברכות (כו ע"ב ד"ה טעה). ונודעו דברי מרן הגר"ח הלוי ז"ל (המודפס בריש סי' חידושי הגר"ח עהש"ס) שייסד שמי שלא אמר 'ותן טל ומטר', שהוא מסדר התפילה, הוי כאילו לא התפלל כלל, כיון ששינה ממטבע שטבעו חכמים. וגבי יעלה ויבוא' כתב שהוא רק חיוב הזכרה, ולמרות שעליו להתפלל שוב שמו"ע, מ"מ נחשב שהתפלל בפעם הראשונה. ואמנם מדי' המג"א (סימן קח ס"ק טז) משמע דלא ס"ל כן, וכפי שכתב בשו"ת הר צבי או"ח סי' נד, עיי"ש. וכן הוכיחו דלא כהגר"ח ז"ל מכמה דוכתין ואכ"מ.

ואם כמסקנת האחרונים שחסרון הזכרה אינה מחשיבתו כמי שלא התפלל, אזי שפיר יוכל השׁוּץ לומר הקדיש 'תתקבלי', מפני שלמרות שעליו לשוב ולהתפלל שמו״ע, מ״מ נחשב כמי שהתפלל את תפילת השמו״ע הראשונה, ועליה יאמר הקדיש.

ואכן בסי' אשי ישראל (פכ״ד הערה קעז) הביא כן למעשה בשם רבנו הגר״ח קניבסקי שליט״א והגר״ש דבליצקי שליט״א, ששׁוּץ שטעה במעריב ושכח הזכרות, יכול לומר הקדיש 'תתקבלי', אף שיתפלל שוב שמו״ע רק לאחר שסיים את תפילת ערבית, ואולם הביא שיש חולקים בזה, ולא ביאר טעמי ב' הצדדים.

&&&&&



חנוכה



פרסום הנס או זכרון הנס

(א) אמרתי אשיחה וירווח לי, אשאל את תלמידי החכמים היקרים, ואקוה שיעמידוני בקרן אורה זו תורה: איתא בשבת (כג, ב): "בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו. קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא".

והנה הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה כתב: "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", עכ"ל. וצ"ע מדוע שינה הרמב"ם מלשון הש"ס, שאמרו שנר חנוכה עדיף משום "פרסום הנס", וקבע שנר חנוכה קודם משום "זכרון הנס". ומו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי דהיינו הך. אולם בעניותי לא הבינותי מדוע זהו היינו הך, וא"א לומר שהרמב"ם הגדיר "פרסומי ניסא" כ"זכרון הנס", שהרי בתחילת הלכות חנוכה כתב: "ומדליקין בהן הנרות להראות ולגלות הנס", הרי שהגדיר "פרסומי ניסא" בדיוק כפי ההגדרה המקובלת, שעניינו להראות ולגלות הנס. ונדברתי בזה עם מו"ר הגרבי"ש דויטש שליט"א וחכך בדבר, ולא עלתה בידו דבר מרווח בזה, וצ"ע.

(ב) והנה הגם שמצינו שהרואה נר חנוכה צריך לברך משום זכרון הנס, ומצינו דעות ראשונים (עיי ב"י ושו"ע סי' תרעה וסי' תרעז) שגם אדם שאינו מדליק בפועל, ומדליקים עליו בביתו, צריך ג"כ להדליק נרות בעצמו במקומו, לזכרון הנס. ועיי בב"י דעת הרמב"ם בזה. אכתי הדבר לא יתרץ, משום שהגמרא קובעת במפורש שסיבת הקדמת נר חנוכה לקידוש היום הוא מצד חלק הפרסום שבו, ולא משום חלק הזכרון שבו, וצ"ע.

(ג) והגר"מ גרוס שליט"א אמרני דהנה לענין דברי הרמב"ם (פ"ד הי"ב) ש"אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", כתב המגיד משנה ש"נראה שלמדו ממה שנתבאר שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בני"ח דעדיף מקדוש היום", ובד' כוסות הרי אין עניינו פרסום פומבי, והוא דומה יותר לזכרון אישי של הנס, ובכל זאת הגדירו הש"ס בפסחים (קז, א) כ"פרסומי ניסא".

והנה אם אכן כך הוא, נוכל לתרץ בזה לכאוי קושיית הלח"מ שם, שהקשה כך: "כתב הרב המגיד יכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקדוש היום". וקשה דמאי כ"ש הוא זה, אי אמרינן חנוכה עדיף מקדוש היום היינו דחנוכה הוי פרסומי ניסא כדאמרינן בגמרא משא"כ בקדוש היום, אבל ד' כוסות דאיכא בהו פרסומי ניסא כדכתב הרב המגיד ז"ל, ודאי דהוי כמו חנוכה וא"כ לא היה לו ללמוד הדין מכל שכן, אלא מהוא הדין, וצ"ע", עכ"ל. ואולם א"נ שפרסום הנס שבד' כוסות הוא פרסום שבגדר 'זכרון הנס', א"כ ודאי שכ"ש שיצטרכו לחזר על הפתחים כדי להדליק נרות חנוכה, כיון שבכך יתקיימו ב' הדברים, גם פרסום הנס הנעשה ע"י זכרון אישי, וגם ע"י פרסום פומבי.

ד) וידידי הרה"ג רבי פסח שמרלר שליט"א אמר בזה ישוב נאה, שייתכן שהרמב"ם נקט כן אחר שבשעת הסכנה מניח על שולחנו ודיו, וכברמב"ם פ"ד ה"ח. א"כ לית ביה פרסומי ניסא, ובכל זאת סבר הרמב"ם שצריך להעדיף נ"ח על פני קידוש היום, משום זכרון הנס. ואמרו לי שכ"כ הגרב"ד פוברסקי שליט"א בספרו בד קודש, ואינו כעת תח"י.

ה) וחכ"א השיבני דהנה בער"ש מדליקים נרות קודם השקיעה, לפני שעת הדלקת הנרות, ודעת הרמב"ם שניתן להדליק כבר מפלג המנחה. וא"כ בשעה זו עדיין אין פרסומי ניסא אלא זכרון הנס גרידא. וידידי הרה"ג רבי צבי קופמן ת"י בזה דדו"ק ותשכח שלשון הרמב"ם הוא כך: "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס". ואילו לשון השולחן ערוך (סימן תרעח) הוא כך: "ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה וליין לקידוש היום, יקנה לנר חנוכה, משום פרסומי ניסא". והיינו דבשולחן ערוך מדובר כשיש לו כסף לנר חנוכה בשיעור הנדרש או לקידוש, ועל זה כתב שיקנה לנר חנוכה משום פרסומי ניסא, שאכן בהדלקת הנר יש פרסום הנס. אך הרמב"ם מדגיש שיש לו רק פרוטה אחת, היינו שיעור מינימלי ביותר, ולא מסתבר שיספיק לשיעור השמן הנדרש, שאם כן היה כותב שיש לו בכדי לקנות נר אחד כפי שכתב השו"ע, ומדבריו משמע שיכול לקנות משהו מכל דבר, או שמן או יין, ועל זה כתב שעדיף שיקנה שמן להדלקה כלשהיא ויקיים בזה זכרון הנס, שאכן בשיעור כזה אין פרסומי ניסא מאחר ואין שיעור ראוי, אך יש זכרון הנס.

נס המלחמה ע"י הכהנים החשמונאים

הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה כותב כך: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם", ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם", עכ"ל. ויש לדקדק, אמאי הרמב"ם מדגיש לנו שהנצחון נעשה על ידי הכהנים החשמונאים.

הרמב"ם מונה כאן את הצרות והצער שציערו אותנו היוונים, יחד עם ניסי הקב"ה בנצחון החשמונאים. והנה הרמב"ם כותב כאן דבר נפלא, שאחד הניסים שעשה לנו הית"ש הוא שדוקא "גברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם". מלבד עצם נס ההצלה, זכו ישראל בנס נוסף, והוא שההצלה לא הגיעה על ידי אנשים פשוטים, חיילים מן השורה. אלא דוקא על ידי גדולי עולם, "בני חשמונאי הכהנים הגדולים". וכשניסי המלחמה הגיעו על ידי כהנים גדולים ומרוממים ברוחניות, הרי שאין מקום להרהורי "כוחי ועוצם ידי", לחשבונות של פילי מלחמה ופאלנגות מול 'צבא קטן וחכם', לחישובים של כוח וחרב, אסטרטגיה מלחמתית או גבורת הזרוע. כאשר היוונים נמסרו דוקא בידי הכהנים הגדולים, וזדים ניתנו למשיסה "ביד עוסקי תורתך", אזי פשוט היה, ברור ונהיר, שהנצחון היה נס להתנוסס. נצחון רוחני-שמימי.

והוסיף גיסי יקירי הרה"ג רבי יצחק צבי שוגרמן שליט"א, שאכן, כל ענין נס חנוכה הוא נס הצלחה רוחני, שהרי היוונים רצו להשליט בעולם את הטבע וכחכמתם חוכמת יון, והנס היה שאדרבה ראו את יד ה', וחזו ש'לא בחייל ולא בכל כי אם ברוחי עמד ה'-- כהפטרת חנוכה. ובזה תירץ שהא דמקשים (החת"ס ועוד) על נוסח 'על הניסים', דבשלמא 'רבים ביד מעטים' ו'גבורים ביד חלשים' הוא נס, אך מהו ענין 'טמאים ביד טהורים' ורשעים ביד צדיקים וזדים ביד עוסקי תורתך' הוא נס. ולהנ"ל אי"ש דזה גופא כל הנס. ולכן מסיימים בעל הניסים 'וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו', דצ"ת מה ענין לקבוע זה בתוך נוסח ההודאה, ועוד שהרי בפורים בנוסח לא מסיימים במה שקבעו. אכן להנ"ל שזהו כל נס חנוכה, אי"ש ההדגשה, שכל עניין המועד והנס לפרסם שאין טבע, ושהנצחון מסור דוקא לצדיקים, ומשום שזה הרצון האלוקי המהווה את הבריאה.

וזהו גם כל ענין הדלקת נרות חנוכה, שהרמב"ן דימהו למנורה הק' כנודע, ושם אחז"ל וכי לאורה הוא צריך אלא להודיע לכל באי עולם וכו', הינו להודיע השגחתו בפרטות. וזהו מדרשי חז"ל שדימו את יוון לחושך, וכנודע. והדברים ארוכים.

גדר הלל של חנוכה וחיוב הנשים באמירתו

כתב הרמב"ם (חנוכה ג, ד): "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה". ויש לדקדק בדבריו שלגבי הלל דחנוכה לא כתב כן, שכל המחויבים בקריאת המגילה, וגם נשים בכללם, חייבים בהלל, ומוכח שסבר שאכן הנשים פטורות מקריאת ההלל. וכן דייק הכלי חמדה (בקונטרס המילואים פרשת מקץ אות ב'). והשדי חמד (ח"ט מערכת חנוכה אות ט' סק"ב) הביא בשם הגאון רבי שלמה הכהן ז"ל מו"צ דוילנא ובעל ה"חשק שלמה" לדייק גם מהמשך ד' הרמב"ם שסבר שנשים פטורות מאמירת הלל של חנוכה, שבהלכה ה' כתב "בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל", ובה"ו מנה את י"ח הימים בהם גומרים את ההלל והביא את דיני ההלל, ובהי"ד כתב שאשה אינה מוציאה את האיש שאמירת ההלל ומשמע שדין זה הוא דין כללי לכל הי"ח ימים, שאשה אינה חייבת באמירת ההלל, ולכן אינה מוציאה את האיש באמירתו.

והנה התוס' בסוכה (לח, א ד"ה מי) כ' שמדברי הש"ס ש"מי שהיה עבד או אשה מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין", משמע שאשה פטורה מהלל דסוכות ועצרת משום מעשהז"ג. והא דחייבות בהלל דליל פסח וכו', שאני הלל דפסח דעל הנס הוא בא ואף הן היו באותו הנס, עכ"ד. והנה בתוס' במגילה (ד, א) איתא שנשים חייבות בקריאת המגילה, והביאו פירוש הרשב"ם שעיקר הנס נעשה ע"י הנשים בפורים ע"י אסתר, בחנוכה ע"י יהודית ובפסח נגאלו בזכות נשים צדקניות, והתוס' כ' באופ"א, והוא שבפורים היו בגזירת להשמיד ולהרוג, בפסח היו משועבדות לפרעה במצרים ובחנוכה "הגזירה היתה מאד עליהן". והנה לפי"ז קשה דא"כ מדוע שהנשים לא יתחייבו באמירת ההלל על נס חנוכה, שהרי היו הן באותו הנס, וצ"ע.

וכן הוא ג"כ במג"א ובא"ר ובביה"ל בסי' תכ"ב, שכתבו שנשים פטורות מקריאת כל ההלל, מלבד הלל של ליל פסח, כיון שהיו באותו הנס, וצ"ע כנ"ל מדוע פטורים מהלל של חנוכה, והרי בחנוכה היו באותו הנס, וצ"ע.

והנראה בזה ובהקדם ד' מו"ר הגרש"ם דיסקין זצ"ל (משאת המלך הערות והארות אות פ"ו) שכתב ואלו דבריו: כבר העירו מדוע לא נהגו הנשים להדליק לעצמן. ויתכן לבאר לפי"מ שביארתי (ושמעתי שכבר קדמוני בזה) דמה שיש דין מיוחד של מהדרין בנרות חנוכה, הוא לפי שכל עיקר הנס היה להידור, שהרי מהדין היה אפשר להדליק בשמן טמא, דטומאה הותרה בציבור. ומעתה י"ל שהרי תקנת נ"ח היה הן לתשועות המלחמה והן להדלקת המנורה. ומעתה נשים שאינם במצות עבודת ביהמ"ק (ע"י זרע אברהם סי' ג' סק"ו), מעתה לדידהו כל ההדלקה היא רק על התשועות דהמלחמה, וכדאיתא שאף הן היו באותו הנס, וא"כ אין להן דין מהדרין, וכיון דכל הדין להדליק בעצמן הוא מדין הידור, לכן אינן מדליקות, עכ"ד מו"ר זצ"ל. ודבריו ז"ל שגם הדלקת נ"ח יסודם מניסי המלחמה וגם מניסי פך השמן, משמעותם בד' הרמב"ם, שהקדים וכתב שנס ההצלה היתה בכך שהיונים פשטו ידם בבנותיהן ובממונם וצר להם לישראל וכו', ושוב הביא לנס נצחון המערכה ע"י הכהנים החשמונאים דייקא, והיינו שגדר ההודאה על הנס הוא בכך שניצחו את המלחמה ושנס המלחמה היה דוקא ע"י הכהנים החשמונאים הצדיקים, שנס הנצחון

הוא נס גבוה ומרומם יותר עי"ז שגם הנצחון הושג ע"י אנשי מעלה, וזאת יחד עם נס פך השמן, אשר בגינו מוסיפין נר בכל יום ויום.

ולפי יסוד זה, שהדלקת נר אחד בכל יום ויום הוא מדין נס המלחמה, ניתן לבאר את הדברים כך: שנשים חייבות בהדלקת נ"ח, כיון שהיו בנס המלחמה וניצלו מהא דפשטו ידן בבנותיהן. אך ההלל ניתקן על נס פך השמן, ונשים אינן בכלל נס השמן כיון שאינם בדין נתינת מחצית השקל שמהן קונים קרבנות ציבור, וע"כ פטורים הן להרמב"ם מהלל דחנוכה.

וראיה נפלאה לדברינו שהלל דחנוכה ניתקן על נס פך השמן ולא על נס המלחמה, יש להביא מדברי התוס' בתענית (כח, ב), שכתבו וז"ל: "דחנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל". והרי רק נס פך השמן היה מתגדל והולך, אך לא נס המלחמה, שהסתיים בכ"ה בכסלו, ובהכרח שלדעת התוס' הלל דחנוכה נתקן על נס פך השמן. [ואע"פ שגם הדלקת הנרות שבכל יום מתווספת בעוד נר בכל יום, בגלל הוספת נס פך השמן, וכד' הש"ס בשבת, מ"מ ע"ז כבר הקדמנו יסודו של הגרש"מ דיסקין זצ"ל, שהנר הראשון שבכל יום עניינו משום נס המלחמה, ואילו הוספת נר ונר בכל יום עניינה הודאה על נס פך השמן].

ואולם בתפילת "על הניסים" כלל לא נזכר נס פך השמן אלא רק ניסי המלחמה (ואף שהוזכר שם "והדליקו נרות בחצרות קדשך", הלא כבר ביארו האחרונים שהכוונה לנרות התשועה על המלחמה, אותן הדליקו ב"חצרות קדשך", בירושלים עיה"ק, אך לא על הדלקת נרות המקדש, שהרי מנורת המקדש לא היתה במקום הנקרא "חצרות). ואם כנים אנו בדברינו נמצא שנשים פטורות מקריאת ההלל, אך יתחייבו באמירת "על הניסים", שהיא הודאה על נס המלחמה, בהן שייכות הן.

כבתה זקוק לה

שבת כא, א: אמר רב הונא פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה ורב חסדא אמר מדליקין בהן בחול אבל לא בשבת קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה וכתב רש"י: זקוק לה - לתקנה, הלכך: צריך לכתחלה לעשות יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה. והפנ"י דקדק אמאי כתב רש"י דדילמא פשע בה ולא נקיט דשכח או לא שם את ליבו ולא הדליקה שוב, עיי"ש.

והנראה דהנה יש לחקור האם למ"ד כבתה אין זקוק לה הכוונה דכיון שכבתה א"כ איגלאי שההדלקתו הראשונה לא היתה כהוגן וכעת זקוק להשלים את מצוותו הראשונה, א"ד דכיון שהדליק בראשונה, שוב התקיימה מצוותו, רק מכיון ועדיין לא השלים את חוק שיעור הדלקתו, לכן צריך הגברא להדליק שוב. ולפי"ז י"ל דזהו כוונת רש"י, דאכן אין חסרון במעשה המצוה הראשוני שעשה, וע"כ אינו צריך לישוב ולצפות ולראות כיצד יפול דבר בנרו והאם הנר ייכבה, ולכן אם לא שת ליבו שהנר נכבה, שפיר קיים מצוותו, וחסרונו הוא רק כאשר ראה שהנר כבה, ופשע ולא הדליק שוב.

והכי נראה מדברי הרמב"ן, דכתב: "הא דאמרינן כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ק"ל מנ"ל שמותר להשתמש לאורה, דלמא אף בשבת אין מדליקין בהן לפי שכבתה זקוק לה ובשבת אי אפשר להזקק לה. ואיכא למימר דס"ל לתלמודא כיון דבשבת א"א להזקק לה, לא חיישינן ומדליקין בכל השמונים, דכיון שאפשר שלא יכבו אע"פ שפעמים שכבין, לא איכפת לן, ושבת למ"ד כבתה זקוק לה דינו שוה לחול למ"ד כבתה אין זקוק לה כשם שבחול מותר להדליק בשמונים הללו ואם כבו אין זקוק לה אף בשבת כן לדברי הכל, ואין מחזרין להדליק בפתילות ושמונים אחרים, שבשבת לדברי הכל כבתה אין זקוק לה ואין לך בה אלא מצות הדלקה בלבד, אבל קשיא לן מה שפ"י רבינו הגדול ז"ל ש"מ כבתה אין זקוק לה מדקאמר מדליקין בהן בשבת דאי כביא לא מצי מדליק לה, ולפי פירושו אין ראיה משבת דלכ"ע אין זקוק לה אלא מחול מדלא חיישינן דלמא פשע כדפרש"י ז"ל, עכ"ל. והיינו דהרמב"ן סבר דכבתה זקוק לה פי' דאין חסרון במצוה קמייטא דיליה, דא"כ אזי זה שכבתה הוא חסרון בעצם מעשה המצוה הראשוני, ושפיר היה עלינו לחשוש שיכבה ויפסיד מצוותו. אלא ס"ל רק שנאמרה ההלכה שידליק שוב כדי להשלים זמן שיעורו. אך בשבת דא"א להדליק שוב, ממילא לא איכפ"ל שכבתה.

ויש להכריח כן מעט, דאף למ"ד כבתה זקוק לה הכוונה שאין חסרון בהדלקתו הראשונה, אלא שהצריכוהו להדליק שוב, דהנה אנו מברכים ברכה בשעת ההדלקה, וא"נ דאם הנר כבה הוי חסרון בעצם המצוה ומעשה ההדלקה, א"כ יקשה האיך מברכים על הספק, והרי דברים שבכל יום שהנרות נכבים, והוא דבר המתרחש הרבה בכל בית, וא"כ נמצא שיתכן שהברכה תהיה לבטלה. ועיי' פסחים (ז, ב) חוץ מן הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מאי טעמא וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי. ובירושלמי ברכות (פ"ט ה"ג) נאמר: יוסי בן נהוראי אומר משישחוט למה שמא תתנבל שחיטתה,

מעתה משיבדוק הסימנין, חזקת בני מעיים כשרים. ועיי שבולי הלקט (הלכות מילה סי' ד). וא"כ חזי' מד' הירושלמי דמברכים על השחיטה רק משום חזקה, הרי דבמקום שישנו חשש שהמצוה לא תעלה יפה, חיישינן לברכה. וא"כ מדוע לא חוששים שיכבה הנר והאיך יברך. (וקשה לומר שיכול לברך, כיון שיכול להשלים מצוותו ע"י שידליק שוב. כי לעיתים לא ישים את ליבו שהנר נכבה, או שיראה כן אחר השיעור שתכלה רגל מן השוק וכדו'). אלא דכיון דאף אם יכבה אכתי קיים מצוותו הראשונה, ורק חייבוהו להדליק שוב, ע"כ אין חסרון בברכתו.

והנה התרומה"ד (סי' קב) כתב וז"ל: שאלה: הא דקיימא לן בנר חנוכה כבתה אין זקוק לה. אם כבתה בע"ש קודם קבלת שבת, שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום זקוק לה כה"ג או לא? תשובה: יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג. ואע"ג דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה. ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה. אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה. כדפירשו התוספות הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות (ו, א בד"ה שכן), שחוט לי בשל לי אכתי ליכא מצוה עד אחר זמן שמאכילו לאביו. ואפ"ה בעי למימר התם דלידחי ל"ת שיש בו כרת. הא קמן דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר.

וראיתי מקשים מה הוכיח התרומה"ד מהא דמברכינן על המצוה דהוי כהתחלת המצוה בהכשר, והרי שפיר אפ"ל דהדלקת הנרות בער"ש לא נחשבת להתחלת המצוה כלל, רק מכיון שא"א בענין אחר, ע"כ מברכים בשעת ההדלקה. (ובאמת התרומה"ד עצמו נחית לזה וכתב כנ"ל: " ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה". ואולם לדברינו יבואר יותר בס"ד).

ולדברינו י"ל דהוכחת התרומה"ד היא דהנה אם במקום דקיי"ל כבתה זקוק לה חסר בעצם מצוותו הראשונה, א"כ האיך מברכים על ההדלקה, הרי יתכן שהנר יכבה ואז תהיה ברכתו לבטלה. וכאן א"א לטעון ולומר שידליק את הנר שוב, כפי שניתן לעשות בימות החול. שהרי בשבת א"א להדליק הנר שכבה. אלא בהכרח, וכך הוכיח התרומה"ד, בהכרח שנחשב שהמצוה החלה עם ההדלקה, למרות שהדליק עוד קודם שקיעה"ח, וממילא גם בער"ש כבתה אין זקוק לה.

בדברי המאירי בדמיון "כבתה" דנר שבת ל"כבתה" דנ"ח

המאירי (בפ"ב דשבת, ריש הל' חנוכה) כתב דברים מופלאים, וז"ל: "כל פתילות ושמנים שאמרו עליהם חכמים שאין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם בחנוכה אפי' בשבת שבה, ולמדת מכאן שני דברים. א' שממה שהתרת כן בשבת, אתה למד שאסור להשתמש לאורה של נר חנוכה, שאלו היה מותר להשתמש לאורה, לא היית מתיר בהדלקתן של אלו בשבת, שהרי היה שם חשש שמא יטה. והשני הוא שלמדת שמאחר שהדליק נר חנוכה אם כבתה אין זקוק להדליקה ויצא ידי חובו במה שהדליק, שאלמלא כן היאך היית מתיר בהדלקתן של אלו בשבת ונמצאת גורם לכיבויים ואי אתה יכול לחזור ולהדליק, ולא עוד אלא שאף בחול היה אסור שמא יתרשל אחר כבויין, וא"כ זו השניה אתה למד אותה בין מהדלקת חול בין מהדלקת שבת. ואע"פ שגדולי הפוסקים הביאו את שתייהן מהדלקת שבת סוגיא זו מוכחת להדיא שלא כדבריהם. ועוד שאין ללמדה משבת שמ"מ הייתי אומר שבשבת הוא שאין זקוק לה שאף בשל עצמה כן, הא בחול זקוק, עכ"ל.

ודבריו צ"ע, שמהו הקשר והדמיון להא דבשבת אמרי' דכבתה אין זקוק לה להא דנ"ח. ומו"ר הגרש"מ דיסקין זצ"ל ניסה לתרץ בזה דאפשר דהמאירי סבר שגם הדלקת נ"ח ענינה לכבוד היום ובזה מתקיים הפרסומי ניסא, ולכן סבר שאם נר שבת שהוא לכבוד היום וכבה אין זקוק לה, א"כ כ"ש נר שהוא לכבוד היום דחנוכה לא עדיף ממנו, אך כתב דהוא דוחק לפרש כן בד' המאירי וצ"ע. (ואם כדבריו, ייקשה אמאי לא נילף מהכא גם להדלקת נ"ח בימות החול).

והנראה בס"ד בביאור ד' המאירי ובהקדם ד' החת"ס (שו"ת ח"ו סי' ז) דהביא ד' תרומה"ד הנ"ל דבע"ש מברכים 'וציונו' דהתם א"א בענין אחר, וכתב ע"ז כך: "ולפע"ד לא היה צריך לדחוק בזה כלל, דבנר חנוכה א"א לשמנה ימים בלי שבת, וא"כ חשמונאים שתקנו הדלקת חנוכה, מעיקרא הכי תיקנו להיות זמן הדלקתו קודם לילה, ושייך 'וציונו' שהרי המתקנים כך ציוו מעיקרא", עכ"ל. והיינו דכיון שא"א להדליק נ"ח בשבת אחר השקיעה, ע"כ זאת גופא תיקנו, שבער"ש מדליקים קודם השקיעה.

והנה יש להעיר האידך תיקנו להדליק בער"ש אי כבתה זקוק לה, והרי יתכן מאד שהנ"ח ייכבה וא"נ שכשנכבה הנר חסר במצוותו, נמצא שלא הדליק וגם ברכתו לבטלה? אלא בהכרח שזאת גופא היתה התקנה של הדלקת נ"ח בער"ש, שתהיה ההדלקה כהדלקת נר שבת, שכשם שבנר שבת כבתה אין זקוק לה לא בגלל פטור אונס, אלא דזה גופא היתה התקנה, להדליק את הנר מבלי צורך לשומרו שלא יכבה, כן הוא ג"כ עיקר התקנה דהדלקת נ"ח בער"ש, שגוף התקנה היתה דכיון א"א להדליקה כיון שאסור להדליק נר בשבת, לכן נתקנה תקנה דכך היא מצוותה, דאם ייכבה הנר א"צ להדליקו שוב, ולא רק מטעם דאונס רחמנא פטרי'. וממילא י"ל דכך נתקן רק בהדלקת ער"ש, אך לא בהדלקת נרות ימות החול, כי אז ניתן להדליק הנר שכבה וע"כ כבתה זקוק לה.

(ובעצם ד' המאירי דכ' דבנר שבת כבתה אין זקוק לה יש להבין, דבשלמא א"נ כדעת הראשונים דהדלקת נר שבת מדין כבוד הוא, אכתי י"ל דמתקיימת מצוותו בעצם ההדלקה ואי כבתה אין

זקוק לה. אך המאירי הרי סבר (לקמן בפ"ב דשבת) דהדלקת נ"ש מדין עונג שבת הוא (דכתב: "הדלקת נר בשבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה"), ופשוט שאם לא התענג בשבת גופא אזי לא קיים מצוותו, וכ"כ הגר"א בביאורו בסי' תקמ"ט ועיין בזה בחידושי הגר"ז סטנסיל. א"כ מדוע באמת אם כבתה קודם השקיעה אין זקוק לה? וצ"ל דאה"נ ואכן א"א להוכיח דהמאירי סבר כהתרומה"ד דאם כבתה אף קודם השקיעה אין זקוק לה, אלא כוונתו היא שכיון שבהדלקת נר שבת צריך לקבל שבת, או שכבר נכנסת השבת, וא"א לשוב ולהדליקה, ע"כ עצם תקנת חכמים היתה דכבתה אין זקוק לה. והדברים יתיישבו יפה עם דברינו הנ"ל בעזה"ש).

&&&&

"נהנה" ו"משתרשי ליה" באכסנאי בנרות חנוכה

ובגדר דין אכסנאי

בן ישיבה התגורר כאכסנאי בדירת בעה"ב, וכשהגיע חנוכה נתן פרוטה לבעה"ב כדין אכסנאי, היוצא בהדלקת בעה"ב ע"י פרוטה. הביט בו בעה"ב ותהה: "מדוע אתה משלם לי רק פרוטה?! הלא אם אני לא הייתי מדליק נרות בעבורך, היית צריך לקנות מכספך בקבוק שמן זית, פתילות וכוסיות, וכעת אתה נהנה מהשמן שלי. מדוע שלא תשלם לי את דמי הנאתך וה"משתרשי ליה"?!?"

א [שבת כ"ג א': אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. והקשה הגר"ח"י שריבר שליט"א ראש ישיבת מהרי"ל, דהנה קי"ל מהא דר"ז שאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה, כדי לצאת י"ח נר חנוכה שהדליק בעה"ב. וצ"ע דמי יימר דנתן את הפרוטה כדי לצאת י"ח נ"ח. אולי י"ח נ"ח יצא בעצם הדלקת בעה"ב, ומה ששילם פרוטה הוא מדין "נהנה", כיון שנהנה מכך שלא הצטרך לשלם מכספו ולרכוש שמן ופתילות?! ואין לומר דהוי "זה נהנה וזה אינו חסר", כיון שבעה"ב הדליק בלא"ה את הנרות לעצמו. דהא כתב הרמ"א (ח"מ רס"ד) שהעושה פעולה לצורך עצמו ולצורך חבירו, אף שאילולי צורך חבירו היה עושה אותה לעצמו, מ"מ כאשר פעולתו נועדה עבור שניהם, ופשוט וברור הוא שעושה את מעשהו גם לטובת חבירו, על חבירו לשלם לו דמי הנאתו. וז"ל הד"מ (שם): "וני"ל דדוקא שירד תחילה להציל שלו, אלא להציל גם של חבירו עמו, אבל אם ירד תחילה על דעת שניהם, חייב ליתן שכרו, דמאי חזית דאזיל בתר דידיה ולא בתר חבריה, ומאחר שהציל הוי כאילו הציל חמור חבירו דחייב לתת לו שכרו", עכ"ל.

ב [והנה אי"נ ד"פריטי" שנתן ר"ז היינו רק פרוטה, וכפי שאכן פסקו הטושו"ע סי' תרע"ז, אזי לכאוי א"ש. שהרי אם חיוב הפרוטה היה מדין "נהנה", היה עליו לשלם הרבה יותר מפרוטה, כיון שודאי שהנאתו וחסכונו בזה שלא קנה בעצמו שמן זית, עולה על הנאת פרוטה גרידא. ומוכח מיניה שחיוב הפרוטה עניינו להשתתף בההדלקה ובזה סגי בפרוטה. ואמנם זה גופא צ"ב, אמאי לא חיישי' בזה גם לחיובי חו"מ דנהנה ומשתרשי ליה.

ג [והנה לכאוי נראה דאף דקי"ל דמצוות לאו להנות ניתנו, הכא ל"ש כאן הסברא דמצוות לאו להנות ניתנו גרידא, כיון דאע"פ דאין הנאה מעצם ההדלקה, מ"מ הרי חסך לו ע"י ההדלקה דמי שמן ופתילות. ומצללה"נ היינו דווקא שעצם המצוה ל"ח הנאה, אך לא כשיצטרך להוציא ממון עבור רכישת המצוה וכעת חסך לו את הממון.

ד [ואולי יש לומר שכיון שמצוות לאו להנות ניתנו, אי"כ אי"ז בגדר "נהנה". ואף שנמנע לו הפסד ממון ע"י הדלקת בעה"ב, מ"מ מניעת הפסד אינה בגדר "נהנה", אלא רק ברווח. וידידי הרה"ג רבי אי"ש טורצין שליט"א תירץ שבכל חיובי נהנה דידן היינו שבעה"ב נאלץ לעשות זאת מאילוצי הפסד וכדו', וע"כ אין סיבה שרק הוא ישלם לו על ההפסד ולא השני שנהנה ג"כ מטרתו

והוצאותיו. אך מצוה שאני, דבעה"ב רוצה בעצמו לעשות המצוה בשלימות ובחפץ לב, עכ"ד. ואם כנים הדברים אזי גם במקום שפעל וטרח כדי להרויח הרבה ממון וכדו', וחבירו הרויח גם הוא מבלי לפגום ברווחיו הוא, יהיה הדין כן, דלא יצטרך לשלם על ה"נהנה", וצ"ע.

ה) ואמנם מצאתי דאכן כ' הפוסקים דבכה"ג דנהנה ממה שקיבל נר לחנוכה, חשוב משתרשי ליה, דנהנה בשו"ת שער אפרים (סי' לח) דן בדין הדלקת נר חנוכה באיסורי הנאה, ובהגהות יד אברהם על השו"ע (סי' פז, יא) הביא בשם ס' דרישת הזאב שהקשה ע"ד השער אפרים אמאי שרי לן להדליק בני"ח משמן של איסוה"נ והא קא משתרשי לי בזה שמרויח שאינו צריך להוציא ממון על קניית הנר, ובכה"ג אסרו בנדריים דמיקרי נהנה, עיי"ש מה שתירץ בזה. ובשו"ת אגרי"מ (או"ח א' סי' קצא) כתב כך: "מה שהקשה כתר"ה על השער אפרים שהובא בבאה"ט סי' תרע"ג סק"א שהתיר להדליק נר חנוכה בשמן חמאה או שומן שנאסרו בהנאה מדין בשר בחלב מטעם דאסור להשתמש לאורה ומצד הנאת המצוה לאו ליהנות ניתנו מרוב הראשונים שמפרשים בעי"ז דף י"ג שבמניח העטרה נמצא נהנה ואסור שהוא מהנאה דמניחין לו המכס אלמא דאף מה שמרויח במה שנשארו מעות שלו בידו בהנחת העטרה ואין נוטלין ממנו המכס נחשב נהנה מעי"ז שאסור, א"כ גם הכא באם יש לו מעות לקנות נר חנוכה שהיה ודאי מוציא מעותיו כפי שמחוייב ומרויח עיי' שקיים המצוה בשמן האסור בהנאה יש להחשיב הנאה שאסור, והם רוב ראשונים, לכאורה היא קושיא גדולה. והנכון לעי"ד דרק היכא שהחויב שעליו הוא ליקח ממנו המעות שלו כהא דחויב המכס, ואיסור הנאה דעי"ז וכדומה עשה שישארו מעותיו בידו ולא יקחו ממנו סברי ראשונים אלו שאסור גם הנאה זו מאה"נ כיון דעכ"פ הרויח ממון ממנו אבל מצוה שאין החויב שעליו להוציא ממון כחנוכה ושופר וסוכה וכדומה רק שכיון שמחוייב להדליק הנר ולתקוע בשופר ולישב בסוכה ואין לו נר להדליק ולא שופר לתקוע בו ולא סוכה לישב בה ואונס ממון אינו אונס להפטר נעשה עליו בהכרח חיוב להשיג הנר והשופר והסוכה אף שצריך להוציא מעותיו עליהו, ולכן כשיש לו שמן דאה"נ ושופר ועצים דאה"נ הרי יש לו לקיים המצוה בלא הוצאת מעותיו ולא נעשה עליו חיוב כלל להוציא ממון ולא שנפטר עיי' האה"נ מלהוציא מעותיו אלא שנגרם על ידם שלא נעשה עליו חיוב כלל והנאה זו ודאי הוא רק גרם בעלמא שלכו"ע אין שייך לאסור ונשאר רק מה שהוא נהנה מקיום המצוה שעל זה הא לאו ליהנות ניתנו", עכ"ל. הרי לנו דס"ל דאכן שייך חיובא דקא משתרשי ליה בני"ח, אע"פ דמללי"נ.

ו) ולענ"ד הביאור בכל זה אחר הוא. דנראה דסברת הדבר דבכה"ג לא אמרי' ז"נ וזא"ח פטור, הוא שבעצם שניהם צריכים כעת בשווה לעשות את הדבר, ואין סיבה שבגלל שא' מהם קדם וטרח ועשהו לבדו, שהשני לא יתחלק עימו. אך כל זה דוקא כששניהם שווים הם בחיובם ובדרגתם, אך כאשר עיקר חובת ההדלקה מוטלת על בעה"ב ואילו האכסנאי הוא רק נספח וטפל לחובת ההדלקה, עיי"כ בעה"ב אינו יכול לחייבו לשלם את דמי הנאתו, כיון שבעה"ב הוצרך יותר ממנו להדלקת הנר וחיובא רבתא רמי עליה יותר מחיוב האכסנאי.

ז) וזהו שעיקר החיוב הוא על בעה"ב ואילו האכסנאי נספח לחיובו, נראה להוכיח כן מכמה דוכתיין, וכדלהלן:

הנה לדעת הפר"ח (סי' תרע"א ה' וסי' תרע"ז א') רק אכסנאי יכול להשתתף בפרוטה עם בעה"ב, ואילו כמה בעה"ב הדרים יחדיו בבית אחד, אינם יכולים להשתתף בפרוטה. וביאר הפרמ"ג דכל דין השתתפות נאמר רק באכסנאי. והביאה"ל (ר"ס תרע"ז) הביא דהלבוש חולק בזה, עיי"ש. ובפשטות מחלוקתם היא דהפר"ח סבר שכל הדלקת האכסנאי הוא כטפל ונספח לחיוב הדלקת

בעה"ב, כיון דסו"ס הבית שייך לבעה"ב. והאכסנאי, הגם שהתחדש בדברי ר' ששת שיש לו שייכות להבית, אכתי טפל הוא, וע"כ חידש ר' זירא שיכול לצאת בפרוטה, אך ב' בעה"ב שחיובם שווה אינם יכולים לצאת רק בהשתתפות של פרוטה, כיון ששניהם חייבים בהדלקה באותה מידה ועל כל אחד מהם לתת את מלוא השמן ותשלומו.

ח] נחלקו הפוסקים האם האכסנאי צריך להוסיף בשמן גופא, דלדעת הפר"ח א"צ להוסיף כלל בשמן, ולדעת הא"ר צריך ליתן בשבילו כשיעור חצי שעה ולדעת הב"ח צריך להוסיף מעט שמן בשביל האכסנאי חוץ מהשיעור שנותן לחצי שעה משום חשדא, ולדעת הפרמ"ג צריך להוסיף כהב"ח, אך לא משום חשדא, אלא מעיקר הדין.

ונרלענ"ד פשוט דהפר"ח לשיטתו הנ"ל דאכסנאי אינו אלא רק טפל ונספח וע"כ א"צ להוסיף בעצם השמן. ונראה דגם להחולקים, ואפי' להא"ר, אינו אלא רק טפל. דא"נ דמוסיפים לאכסנאי עוד שיעור של חצי שעה, א"כ שידליק בעצמו?! אלא בהכרח דגם כעת, שישנה הלכה להוסיף להאכסנאי שמן של חצי שעה, אע"פ שההדלקה אינה יותר מחצי שעה וההוספה לא תוסיף בהמצוה, מ"מ טפל ונספח הוא להדלקת בעה"ב. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

ט] והכי ראיתי מש"כ מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל (הליכות שלמה מועדים ח"ב פי"ג) שאכסנאי המדליק נ"ח לעצמו, לא יכול אכסנאי אחר להשתתף עימו בפרוטה, כיון שתועלת ההשתתפות היא רק בבעה"ב ולא עם אכסנאי. והיינו דכיון דחיוב האכסנאי חיוב נטפל הוא לבעה"ב, להכי מהני השתתפותו בפרוטה, אך לא כשב' האכסנאים שווים בדרגת חיובם.

י] ועוד נראה ראייה פשוטה לזה. דהנה בכל הפוסקים לא מצאנו זכר לזה שבעה"ב עצמו יוכל להשתתף בפרוטה בהדלקת האכסנאי, ואמאי לא נאפשר לבעה"ב לעשות זאת? אלא בהכרח כמשנ"ת, דחיוב בעה"ב חיוב עיקרי והאכסנאי טפל לו.

יא] וידידי הרה"ג רבי יהושע בחר שליט"א הוסיף ראייה לזה, דהנה המהרש"ל (שו"ת סי' פ"ה) נקיט דיש להדר כדעת הרמב"ם שכאו"א מבני הבית ידליק נר לעצמו, ואילו בהמשך, גבי דין אכסנאי, כתב: "והאידנא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיה מר' זירא, זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר, והלואי שלא יקילו במצוות החמורות". ומוכח מיניה דבאכסנאי, שהוא טפל להדלקת בעה"ב אף יותר מכל אי' מבני הבית המדליקין לעצמם, אין אפי' הדור להדליק כ"א בפני"ע.

ולענ"ד אפשר דדבריו מבוארים באופן אחר, דהנה כבר הקשו המפרשים אמאי ר' זירא עצמו לא הידר והדליק נר בעצמו. ונרלענ"ד דהנה לשון ר' זירא הוא: "מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא וכו'. וחז"י דעד עתה מספק"ל האם כר' ששת, והשתתף מספק בפרוטה, וכעת כשנשא אישה "ודאי צריכנא", ועפ"ז ברור מדוע לא הידר והדליק לבדו, דהבו לא להוסיף עלה. ושוב הראוני דברי השפת אמת, שכתב וז"ל: "א"ר זירא מריש הוי משתתפנא כו' קצת נראה דה"י מסופק בדינא דר"ש אי אכסנאי חייב ולכך אשתתף והיינו דאמר השתא ודאי לא צריכנא דמשמע דמעיקרא נסתפק בדבר", עכ"ל. ואפשר דזוהי כוונת המהרש"ל.

יב] והנה בס' שלמי תודה (עמוד קפח) הקשה הגרב"צ פלמן זצ"ל אמאי רב זירא לא הדליק הנר בעצמו. דאף א"נ דמדינא דמהדרין ל"ש שידליק לעצמו, כיון דהשתתפותו מחשיבה שהדליק בעצמו, מ"מ היה לו להדליק בעצמו מדין 'מצוה בו יותר מבשלוחו', וכי דשמעינן מהכי דליכא בכה"ג דין זה, וצ"ע אמאי.

ולדברינו יוסבר היטב, דכיון דבאכסנאי עיקר המצוה היא שבעה"ב ידליק והאכסנאי טפל לו, ע"כ ל"ש בהטפל למצוה 'מצוה בו יותר מבשלוחו' ועדיף שהבעה"ב, שהדלקתו היא היא עיקר המצוה, ידליק.

וגם לפימשנ"ת דר' זירא היה מספק"ל בדינו, ע"כ י"ל דלכן הסתפק בכך שבעה"ב מדליק בעבורו ולא חש ל'מצוה בו יותר מבשלוחו', וכמשנ"ת בס"ד.

יג] **ושמחתי** למצוא ד' המקור חיים (סי' תרע"ז) שכתב: "ראובן הנאסר מהנאתו של שמעון, אין לשמעון להשתתף עימו בפריטי, משא"כ בהיפך, מותר לצאת אפ"י בלא שיתוף פריטי", עכ"ל. הרי לנו שסבר שאין כלל חיוב "נהנה" באכסנאי המדליק ע"י בעה"ב.

יד] **והנה** איתא בכתובות ק"ח ע"א המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו, ופורע את חובו, ומחזיר לו אבידתו, ובמקום שנוטלין שכר - תפול הנאה להקדש; בשלמא שוקל לו את שקלו - מצוה קעביד, דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות, ומחזיר לו אבידתו - נמי מצוה קעביד, אלא פורע לו את חובו - הא קמשתרשי ליה. וחזינן דכל מה דהש"ס דן האם איכא משתרשי ליה, הוא רק גבי פורע חובו, אך לא לענין מצוה. ומשמע דבמצוה ל"ש משתרשי ליה. ועיין בשיטמ"ק שם שכתב בשם תלמידי רבנו יונה כד: בשלמא שוקל לו שקלו מצוה קא עביד. דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות פי' באדר היו גובין השקלים כדי שיהיו כולם מגיעין ללשכה קודם ר"ח ניסן כדי שיהיו כל קרבנות הצבור הבאין מר"ח ניסן ואילך באין מתרומה חדשה כדכתיב "זאת עולת חדש בחדשו", אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, והיו תורמין בשלש קופות וכתוב בהן אב"ג לידע איזו מהן נתרמה א' מפני שמצוה בראשון, ובי"ד היו תורמין אותן על כל ישראל בין על מי שהגיע שקלו ללשכה בין על מי שלא הגיע כדי שיהיה לכל ישראל חלק בקרבנות ואין לתמוה למה היו עושין זה דכל המקדיש אדעתא דבי דינא מקדיש ותנאי ב"ד הוא שיהו השקלים עולין על כל ישראל כדי שיתכפרו כולם והיינו דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי כו' פי' לא מבעיא על מי שאבד שקלו שהגיע ללשכה אלא אפ"י על הגבוי שבא לידי הגזבר ונאבד קודם שהגיע ללשכה ולא מבעיא על זה אלא אפ"י על העתיד לגבות שעדיין לא נגבה כל עיקר ולפום הכי קתני גבי המודר הנאה מחברו בשוקל לו שקל דכיון דבלאו הכי תורמין ב"ד בעבורו אשתכח דלא מהני ליה ולא מידי מאי אמרת שהוא חסור מצוה ונמצא שזה פורע בעבורו מהנהו האי לאו הנאה מקרי"י דכיון שנתכפר מן הקרבן שהיה עליו לחיוב בעבור מה שעשה שאבדו לא חיסר מצוה, לא מקרייא הנאה, כדקי"ל המודר הנאה מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דמצות לאו ליהנות נתנו", עכ"ל.

ואמנם רש"י ז"ל נקיט כד: "ועל העתיד לגבות - ואפילו לא נגבה לאחר מכאן יש לו חלק בתרומה ובקרבנות אלא שחיסר מצוה נמצא שכר המצוה על הנותן", עכ"ל. וחזינן שרש"י מדגיש לנו שגם שכר המצוה עצמה אזיל להנותן ולא למי שתרים בעבורו. וא"כ אזי דוקא במקום שחוב ממון ליתא, וכפרת קרבן איכא בלא"ה לכל מי שיתרמו בעבורו, וגם שכר המצוה מישך שייכא רק

להנותן, דאז ליתא לדינא דמשתרשי ליה, אך כשמצוה ושכר מצוה רמיא על המקבל, וכבנר חנוכה, שפיר י"ל דאיכא משתרשי ליה.

וביותר שיש מהראשונים שפירשו הא דשוקל את שקלו באופן שכלל אינו חייב מצה"ד לתרום, וז"ל השיטמ"ק שם בשם רש"י במהדו"ק: בשלמא שוקל את שקלו איכא לאוקמי דכגון דלא מהני ליה ומצוה בעלמא קא עביד דיהב שקל שאם לא שקל עליו לא הפסיד כלום שיש לו חלק בקרבנות, כדתנן תורמין את הלשכה על השקלים שהובאו לידי שלוחי ב"ד ונאבדו קודם שבאו בלשכה. ועל הגבוי שגבום שלוחי ב"ד ועדיין לא הגיע שליח לשם. ועל העתיד לגבות כי היכי דלהוי לכולהו חלק וכפרה לקרבנות הבאין מאותן תרומות. ה"נ מוקמינן לה כגון שנאבד שקלו ולא נודע לו עד שהורמו ג' תרומות של ג' פרקים כדאמרינן התם, אם עד שלא הורמה התרומה נודע לו אינו חייב באחריותו, הלכך לא מהני מידי דבלאו הכי מתכפר. וכע"ז בתוס' ובריטב"א ועוד. וממילא הכא בלא"ה אינו חייב לשקול, וממילא ל"ש כלל לנדו"ד.

ואמנם עדיין יש לדון בדבר, שגם א"נ שמכיון ובנדו"ד יקיים את עצם המצוה ויקבל את שכרה, וזהו הרווח שלו בנתינת חבירו, אכתי י"ל דאיי"ז שייך לדין משתרשי ליה, אלא לדין נהנה. כיון דגדר משתרשי לי הוא שגרם לו שלא להוציא מממונו לצורך דבר המחויב בו, וכפריעת חובו, ואילו בחיוב נהנה מתחייב באופן שגם נהנה מנתינת חבירו. ויל"ע האם קבלת שכר המצוה דהדלקת נ"ח (וכן אם היה מקבל את שכר מצות מחצית השקל שהפריש לו חבירו), תחייבתו בחיוב נהנה.

וכן יל"ע האם האי דמצללי"נ דכ"י הראשונים בשיטמ"ק הנ"ל גבי השוקל את שקלו, שייך גם לנדו"ד דהדלקת נ"ח. דאפשר ושאני חיוב מחצית השקל, דכל גדרו הוא 'חיוב' ולא 'מצוה' (וכך שמעתי שדן בזה החזו"א, ולא ראיתי כעת דבריו). ובלו"נ אשוב ואשנה פרק זה בעזה"ת"ש.

האם נרות המקדש מעכבים זה את זה

הב"י כותב בריש הלכות חנוכה שמכיון והיה לחשמונאים הצדיקים כמות שמן המספיקה ליום אחד והם היו צריכים שמן לשמונה ימים, לכן מזגו בכל נר שמינית כמות, כדי שיוכלו להדליק שמונה ימים בשמינית כמות. ויש לשאול מדוע לא מזגו שמן לנר אחד באופן מושלם, כאשר יוכלו כך להדליק בנר אחד בכמות מספקת לכל יום, במשך שמונה ימים.

קושיית האדר"ת והקודמין לו ותירוץ ע"ז

תשובה: א] איתא במנחות כ"ח א': שבעה נרות המנורה מעכבין זה את זה, וכ' הגאון האדר"ת בספרו הגדול 'חשבונות של מצוה' (מצוה צ"ח) דא"כ שעיקר המצוה היא בעת שיהיו כל הנרות דלוקים יחדיו ורק אז מתחלת המצוה, א"כ יקשה שבשבת כ"ב ב' דפריך למ"ד דאין מדליקין מנר לנר ע"י קינסא, מהא דתנן גבי מנורת המקדש דהיה מדליק ומסיים מהנר המערבי וחזי' דמצי להדליק מנר המערבי ע"י קינסא. ולכאוי' מאי קושיא, הא י"ל דרב דאמר דאין מדליקים מנר לנר מיירי כשרוצה לקיים ההידור מצוה, אחר שכבר קיים את המצוה עצמה בהדלקת הנר הראשון, ומשא"כ במנורת המקדש שכל עוד שלא הדליק את כל ז' הנרות, לא קיים עדיין את המצוה ולכן יכול בינתים להדליק מנר לנר. וכתב דנראה דאין הפי' בגמ' במנחות שהדלקת ז' הנרות מעכבין זה את זה, אלא הכוונה למקום הנרות והפתילות, אך ההדלקה עצמה אינה מעכבת וניתן להדליק כל נר לכשעצמו. והכי מוכח ברמב"ם פ"ג מבנין בית הבחירה ה"ז שכתב שקני מנורה ונרותיה מעכבין, וגם לא הזכיר הלכה זו בהלכות הדלקת המנורה (בפ"ג מתמידין ומוסיפין).

והאמת היא שכן הוא פשטא דמתני' במנחות שם, שקני הנרות עצמן מעכבים ולא הדלקת ז' הנרות.

ב] ואמנם הנידון קדום הוא, שכקושיית האדר"ת הקשו הבני יונה והשפת אמת, והבני יונה הוכיח מזה דהש"ס לא נחית לחלוק חילוק זה לענין אכחושי מצוה, והשפ"א כ' דאולי יש להוכיח מזה כפי ששמע מזקנו הגאון החידושי הרי"ם זצ"ל להסתפק דאע"ג דקני מנורה מעכבין, מ"מ בהדלקתן י"ל דאינן מעכבין. וכן בספר כלי חמדה (בפרשת במדבר) כ' בשם האבני נזר דאין מעכבין וכל נר הוא מצוה בפני"ע, עיי"ש. ואולם היד המלך (חמץ ומצה ד', ה') כ' דאם כלי הנרות מעכבין, ודאי שגם הדלקת כולן מעכבת, וע"ד ראיית הש"ס בשבת כ"ב כ' דהרי גם אם המצוה מתקיימת רק לבסוף, בהדלקת הנר השביעי, עדיין הוברר למפע שהדליקו את שאר הנרות בבזיון או במכחושי מצוה. ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' כ"ג) כתב שהדלקת כל הז' נרות מעכבת, אלא שעל נר נחשב לחלק שלם בפני"ע ולא חצי שיעור של שיעור שלם, רק דמצות מנורה להדליק ז' נרות שלמים שכי"א מהם קדוש בפני"ע, עיי"ש. ונמצאנו למדים שישנה מחלוקת בין רבותינו בדבר זה, האם הדלקת ז' הנרות מעכבין זא"ז או לא.

ג] וידידי הרה"ג רבי שלמה מילגרום שליט"א ת"י תירוץ נפלא על ד' הש"ס בשבת כ"ב, דמהתם לק"מ כיון שהרי הדליקו את כל הנרות מהנר המערבי, שדלק עוד ממצות יום האתמול, וא"כ גם א"נ שהדלקת כל הנרות לא נחשבת למצוה על הדלקת הנר השביעי, אך הנר המערבי ודאי נחשב לנר מצוה, כיון שקיימו בו את הדלקת הנרות של יום האתמול, ואם אין מדליקין מנר מצוה לנר מצוה, אזי א"א להדליק בו, ושפיר הוכיח הש"ס מיניה.

ד] ולענ"ד יש לתרץ זה, דהנה נודעת מחלוקת הביאור הלכה בשם הבית הלוי והאבי עזרי, כמה ידליק אדם שיש לו רק ב' נרות ביום ג' דחנוכה, האם ב' נרות או נר א'. ולהביה"ל דמדליק נר א' כיון שלא שייך הידור ביום ג' בב' נרות, א"כ נמצא שהחל מיום ג' דחנוכה לא מתקיים ההידור אלא עד שידליק את כל מנין הנרות של אותו היום, וא"כ גם א"נ דהדלקת ז' נרות המנורה מעכבים זא"ז, שפיר מדמה הש"ס לנרות חנוכה, כיון שהחל מיום ג' גם נרות חנוכה מעכבים זא"ז, שהרי עד שלא הדליק את כולם לא קיים את ההידור, וא"ש. וגם לדעת האבי עזרי א"ש, כיון דנידון הש"ס היה גם האם מצי להדליק מנר הידור לנר הידור, ודו"ק.

השיעור הנצרך מדינא להדלקת נרות המקדש

ה] ונעסוק כעת בשאלה בה פתחנו את דברינו: דהנה ידועה קושית הב"י מדוע תיקנו זכר לנס ח' ימים והלא ביום א' לא היה נס כלל, ותירץ שחילקו החשמונאים חילקו את השמן לשמונה חלקים, לשמינית הנצרך בכל לילה, והשמינית דלקה כל הלילה, וממילא גם ביום הראשון התרחש נס. והנה א"נ שניתן להדליק נר אחד וח' הנרות אינן מעכבות זא"ז, יל"ע מדוע לא חילקו את השמן באופן שידליקו נר אחד בלבד בכל יום, ותתקיים שמינית ממצוותו למשך ח' ימים. ומדוע העדיפו הדלקת שמינית כמות בכל הנרות, כדי שידלק ח' ימים, על פני האפשרות הזאת?

ו] ויש לדעת הדלקת שמינית כמות מהי, והכיצד מקיים בה מצוה, אחר שהשיעור הוא חצי לוג לכל נר (כבשבת כ"ב ב' וברש"י שם), והאם נתינת פחות משיעור זה הוא "חצי שיעור".

הרא"ש בשבת כ"א ב' כ' להקשות כקושית הב"י וכתב: "וי"ל שחילקו את הפח לשמונה והדליקו בכל לילה עד השמינית. ואע"ג דאמרינן התם "תן לה מידתה שתהיה דולקת מערב עד בוקר", היינו היכא שאפשר", עכ"ל. וחז"י שהשיעור אינו לעיכובא ובמעט שמן מתקיימת המצוה, והוספת חצי לוג הוא מצוה מן המובחר, או שבכל הוספת שמן מקיים עוד מצוה, שממשיך ודולק עד הבוקר. וא"כ הוא שמדליק מעט שמן מקיים מצוה בשלימות, אזי ודאי שזה עדיף על הדלקת חצי לוג בנר אחד בלבד, באופן שידלק ח' ימים, כיון שכה"ג כלל לא קיים את ההדלקה בשש הנרות הנוספים. [הגה"ה: הנה בשו"ת זכרון יהוסף (להגרז"ש זצ"ל, חאו"ח סי' ק"כ) דן בארוכה בנידון האחרונים האם איכא מצוה בחצי שיעור, וכתב וז"ל: "ונראה להביא עוד ראיה ממ"ש הב"י באו"ח ר"ס תע"ר הא דקבעו ח' ימי חנוכה, אף דבשמן שבפך היה כדי להדליק לילה אחת, די"ל שחלקו השמן שבפך לח' חלקים ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר כו', הרי במנורה היה צריך להדליק כל הלילה ומ"מ היו מדליקין לח' חלקים שלא היו סומכין על הנס שתדלק עד הבוקר, וא"כ מבואר מדעת הב"י דאיכא מצוה בחצי שיעור ועדיף טפי לעשות המצוה בחצי שיעור כמה פעמים ואף שאם היה מדליק כל השמן בפעם אחד הי' מתעביד המצוה באותו הפעם כמצותה בשלימות", עכ"ל. ואולם להמתבאר בד' הרא"ש דהא דבעינן שידלק שמן כל הלילה הוא רק בדאפשר, א"כ ליכא ראיה לנידונו].

המצוה - בהדלקת הנרות או בהטבת הנרות

[ז] ובעיקר הדבר, הנה א"י שישנה מצוה בכך שהנר יהיה דלוק עוד ועוד עד הבוקר ובכל רגע נתוסף מצוה, א"כ יליע אמאי יש להעדיף את הדלקת היום הבא על פני הדלקת הנר הדולק כעת, שידלק גם במשך הלילה, ומדוע - לדעת הב"י- העדיפו להפחית שמן מהמצוה של היום בכדי להדליק נרות ביום שלמחרת. והנה להר"מ (ביאת מקדש ט', ז') אין עבודה בהדלקה וכשרה בזר, ולהראב"ד ודאי דאיכא מצוה בהדלקת כהן ורק בדיעבד כשרה בזר, וביאר הגר"ח הלוי ז"ל שעצם מעשה ההטבה זהו גופא קיום המצוה וע"כ פסולה בזר, וההדלקה אף דהיא מעשה מצוה, מ"מ אינה בגדר עבודה והיא רק הכשר מצוה שע"י הנרות דולקות וע"כ ל"ה עבודה וכשרה בזר. והחזו"א (במנחות סו"ס ל') כתב שאין כלל מצוה במעשה ההדלקה ועיקר המצוה היא שיהיו נרות דולקות, ואפי' כשהדליקו קוף כשר, וגם אם צריך בר דעת אכתי לאו עבודה היא, והיינו שלדבריו מעשה ההדלקה כלל אינה מצוה והמצוה היא בהטבה בלבד. ועי' חשבונות של מצוה שם שביאר באופן דומה, ועי' בד' מו"ר הגר"ח קניבסקי בקובץ נזר התורה התשס"ח עמוד ע"ז.

והנה לפי"ז יש לדון, דא"י דהמצוה היא בעצם מעשה ההדלקה, א"כ י"ל דעדיף להדליק בכל יום ולקיים מצוה זו, מאשר להדליק יום א' באופן שידלק הנר בכל הלילה. אך א"י דעיקרו שיהיה מודלק ותו לא, וליכא מצוה בעצם מעשה ההדלקה, א"כ מי יימר לן דעדיף שיהיה מודלק ח' ימים קצת, מאשר שידלק יום א' עד הבוקר. ואמנם עדיין י"ל דשפיר בעי' שיהיה מודלק בכל יום ויום ולא רק ביום א', והיינו א"י דמצות "מערב עד בקר" אינה לעיכובא, וכד' התוס' הרא"ש.

[ח] וא"י דעיקר המצוה היא בהטבה (וביחוד לד' הגאון האדר"ת הנ"ל בחשבונות של מצוה, שכתב דאיכא ב' מצוות, הטבה והדלקה), אפשר דטפי א"ש, דהא אם יטיב הנרות ויניח שמן רב שיספיק רק ליום אחד, א"כ לא יקיים מצות ההטבה בשאר הימים שאין לו שמן בשבילם וממילא א"צ להיטיב הנרות, ובזה לכאוי עדיף שידליק מעט בכל יום ויטיב הנרות קודם, ומקיים לכה"פ מצות ההטבה בשלמותה, ודו"ק.

החלוקה לשמינית תגרום שלא יהיה שמן ליום השמיני

[ט] ואולם בעיקר השאלה מדוע העדיפו להדליק נר א' מושלם בכל ח' הימים על פני הדלקת כולן בשמינית הכמות במשך ח' ימים, זה אינו, כיון שבהכרח שהיה להם ג' וחצי לוג שמן, העולים למנין הדלקת ח' קני המנורה ביום אחד. ואם נחלק ונשים חצי לוג אחד בנר אחד, יהיה להם כמות רק לז' ימים (1\2 לוג X 7=3.5 לוג) ולא יהיה להם שמן ליום השמיני כלל, וממילא לכן העדיפו את חלוקת שמינית השמן. אולם אכתי יכלו להדליק בז' ימים.

חינוך המנורה - בהדלקת כל הנרות בשלמות

[י] **וחשבתי** לדון בתירוץ נוסף לנדו"ד, מדוע מילאו את כל ז' הבזיכים בשמינית השמן ולא מילאו בזיך אחד בשלימות במשך ח' ימים. דהנה במנחות מ"ט א' אמרי' דאין מחנכין את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערביים. וא"כ הרי החשמונאים חנכו כעת את המנורה החדשה וא"כ צריכים היו למלאות שמן בכל ז' נרותיה, דאילולי כן המנורה לא היתה נחנכת כלל. ואמנם אכתי יל"ע האם המנורה מתקדשת דוקא בנתינת שמן וחצי לוג בכל נר, וכדמשמע קצת מדי הר"מ תמידין ומוספין פ"ג הי"א, ועי' מנחות פ"ט ב' חצי לוג למה נמשח וכו' ובחזו"א מנחות ס"י ל' סק"ו, וצ"ע.

ואמנם יש לדון האם חנוכת המנורה מיירי בתחילת בנין המקדש דייקא והיינו דהוי כחלק מחינוך המקדש, דבענין לחנוך הבית וגם כליו. וממילא בימי חשמונאי שלא חנכו המקדש כבתחילה שוב לא הוצרכו לחנוך המנורה בז' נרותיה. א"ד דהוא דין חינוך כלי המקדש בפני"ע וממילא גם כשנפסלה המנורה ועשו אחרת תחתיה בעי' לחנכה.

וראיתי בספר המפתח (פרנקל) שצינו שדנו בזה באור גדול יומא פ"ז מ"ד ובכלי חמדה ריש בהעלותך. והחזו"א (שם) נקיט דהאי חינוך הוא דוקא חינוך בחנוכת הבית ביום חידושו, עיי"ש. ויעויין באוה"ח ר"פ בהעלותך גבי נחמת הקב"ה לאהרן שחלשה דעתו בחנוכת הנשיאים, שחייך שאתה מדליק ומיטיב הנרות בכל יום, ופי' האוה"ח דבעוד שחנוכת המזבח היתה פעם אחת בלבד, הרי הדלקת והטבת הנרות נחשבת שעושה מעשה חינוך בכל פעם, ופעם, ועי"כ שלך גדולה משלהם. ולפיי"ז הוא חינוך תמידי כהלכותיו ולא רק בזמן הקמת המקדש. ויש לפלפל בזה טובא, שהרי ידועים הדברים שהחשמונאים חנכו המנורה, ועי"כ לא אמרי' ביה דטומאה הותרה בציבור וכו', כנודע. ועוד חזון למועד.

מזיק בנר חנוכה

ב"ק סב, ב: גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל גמל חייב הניח חנוני נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור. ובפשטות ר"י פוטרו כיון דהוי ברשות מצוה, (עי' ב"ק ל, א: רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות, מאי לאו משום רשות בית דין, לא משום רשות מצוה, דתניא רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה), ואילו חכמים מחייבים אותו כיון דזה שהוא ברשות מצוה, אי"ז סיבה לפוטרו. וכ"כ המאירי (בפ"ב דשבת), וז"ל: נר חנוכה אע"פ שאדם יכול להניחה ברה"ר אם הזיק חייב לשלם והוא שאמרו ג' היוצא מתחת הפטיש והזיק חייב גמל טעון פשתן ועובר ברה"ר ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל הגמל חייב שלא היה לו להרבות במשאוי כ"כ הניח החנוני את נרו מבחוץ חנוני חייב ואפי' בנר חנוכה שאף העושים ברשות צריכים לזהר שלא להזיק וכמו שאמרו באלו שפותקין ביבותיהן בימות הגשמים שאע"פ שברשות הם עושים אם הזיקו חייב לשלם, ואין חילוק בין רשות גמור לרשות של מצוה ומה שאמ' ר' יהודה בנר חנוכה פטור אין הלכה כן, עכ"ל.

ואולם מד' הרמב"ם נראה דלא כן, דכתב (נזק"מ יד, ג): "גמל שהוא טעון פשתן וכו', הניח החנוני נרו מבחוץ החנוני חייב אף בדמי פשתן מפני שהניח נרו מבחוץ, ואפילו נר חנוכה היה לו לישיב ולשמור". וכ"כ הטושו"ע (ח"מ תית, יב). וחז"י דחיובו משום שהיה לו לשמור, ולא משום עצם הנחת הנר. והיינו דביאר הרמב"ם שהרי להדליק חייב, וא"כ כל חיובו הוא בזה שלא שמר. ולפי"ז באופן שלא יכול היה לשמור, כיון דנאנס וכדו', מיפטר.

ובתוספתא (ב"ק ו, כח) איתא: "וכן היה ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהניח ברשות וחכמים אומרים בין זה ובין זה חייב, כגון אילו מסככין על פתחי חניותיהן ברשות הרבים בחג, אע"פ שיש להן רשות ובא אחר והוזק בהן, הרי זה חייב". ובפשטות ד' התוספתא אינם כד' הרמב"ם, שהרי קשה לומר שחיובו בהיזק הסוכה מצד שלא שמר, דוכי יישב וישמור ז' ימים רצופים על סוכתו! אלא הכוונה היא כהפשטות, דרבנן סברי דאע"פ דהותר לו לאדם להוציא נר חנוכה או סוכה לרה"ר, מ"מ אם הזיק חייב לשלם, דהותר לו להוציא אך לא להזיק. וכ"נ גם מד' הש"ס גופיה בב"ק (ל, א) ד"כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים אם הזיקו חייבין לשלם ורבי יהודה פוטר", והיינו דאף דהותר להוציא הזבלים בשעת זבלים, כבסוגיה שם, מ"מ אם הזיקו חייבין. ואמרו (שם ו, א) "פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות החמה אין להם רשות בימות הגשמים יש להם רשות, אע"פ שברשות אם הזיקו חייבים לשלם", וא"ל שחיובו משום העדר השמירה, דודאי אין חיוב לאדם לשמור ברה"ר בכל העת על זבליו ועל ביבותיו. וא"כ צ"ת אמאי נקיט הרמב"ם דלרבנן חייב מצד שלא שמר.

ואולי י"ל דאה"נ ודוקא בדברים שהם רק כרשות ב"ד, חייבים לשלם גם לא מצד חיוב השמירה, אלא דב"ד התיר רק ע"מ שאם הזיק ישלם, (ולכן הרמב"ם בפ"ג מנזק"מ, שהביא האי דינא דהוצאת זבלים ופותקין ביבותיהן, לא נקיט דחיובם משום שלא שמר), ורק בנ"ח שרשות מצוה הוא, בזה י"ל דמודים חכמים לר"י שדינו אחר הוא, כיון שחז"ל חייבוהו להדליק בחוץ משום

פרסומי ניסא (עיי רש"י ב"ק ל, א ד"ה מפני וברשב"א סב,ב מש"כ גבי סוכות ברשות), אך סו"ס מחייבים הם מצד שהיה לו לשמור.

והנה ידועה חקירת האחרונים האם חיוב נזיקין הוא מצד שהתורה הטילה דין שמירה על הבעלים, או דהבעלים חייבים לשלם כשממונם הזיק והשמירה היא רק פטור, שאמרה תורה דאם שמר כראוי מיפטר, ומד' הרמב"ם (ריש הל' נזק"מ) שכתב: "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק" מוכיחים האחרונים (עיי אבהא"ז ועוד) שסבר דבעלותו הממונית מחייבתו ולא אי שמירתו. וא"כ ביותר קשה מדוע נקט הרמב"ם שהיה לו לשמור ולא שמר, דהר"מ נקיט דזהו חיובו ולא משמע דהוא מניעת הפטור ע"ז שלא שמר, וצ"ת.

ומענין לענין באותו ענין ראיתי דמספק"ל (בס' חנוכת אברהם) האם לר"י מזיק בנ"ח פטור אף אם הניח שמן ליותר ממשך זמן השיעור של חצי שעה, והוכיח מהא דרבינא דאמר בב"ק סב,ב דאי בעי מדליק למטה מי' טפחים, אע"פ דמעיקר הדין שרי להדליק ביותר מי' טפחים, עיי"ש בדבריו. ולכאוי יש לחלק דהנחה בתוך י' טפחים הוא קיום המצוה דלכתחילה, ומשא"כ אחר חצי שעה דמשמע מכל ד' הפוסקים דא"צ כלל להוסיף יותר מחצי שעה, אף במקום דבמקום זה עדיין לא כלתה רגל מן השוק, עיי"ש בספר הנ"ל במאמרו של הגר"נ קרליץ שליט"א שהוכיח כן מכו"כ מד' הפוסקים. ורק ידוע שהגר"ז זצ"ל הקפיד להדליק עד שעה מאוחרת, בגלל שברחוב בו התגורר הלכו רבים עד שעה מאוחרת. אך מד' הפוסקים לא משמע כן, וא"כ יש לחלק דהכא כבר סיים המצוה.

&&&&&

הדלקה בשמן שומשומי

שבת כג, א: אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר האי משך נהורי טפי, כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה טפי. ופירש"י: משוך נהוריה - אינו ממהר לכלות כשמן זית. וצ"ע מהו הענין בזה שהשמן אינו ממהר לכלות, והרי שיעור השמן הוא חצי שעה, וא"כ שיוסיף שמן עד לשיעור זה ודיו. ומצאתי שהשפת אמת וגם בס' מאורי המועדים להגרמ"ד סולוביצ'יק שליט"א, עמדו בזה, עיי"ש.

והנראה דאה"נ ואביי אכן היה מוסיף עוד שמן כפי הצורך, אך כאשר עמדה לפניו ברירה לרכוש סוג שמן אחד מכל השמנים, העדיף לרכוש שמן שומשומי, כיון שאם וכאשר לא יהיה בידו שמן מספיק, או כשישים את השיעור הראוי ולבסוף יהיה חסר בשיעור, תמיד יהיה יד שמן שומשומי על העליונה. וכמו, דרך משל, שאדם שמגיע לחנות ויש באפשרותו לבחור מוצר מאחת החברות, שאע"פ שמבחינת הטיב והמחיר והצטרפותו האישית, הכל שווה בפניו, כי יכול להסתדר לצרכיו ולקחת גם מהמוצר הפחות איכותי, מ"מ תמיד יעדיף הוא לקחת את המוצר האיכותי יותר, (כאשר המוצר האיכותי לא יעלה יותר ממון וכדו'), וז"פ.

&&&&&

החסרון בהדלקת נ"ח ונרות המקדש בשמנים ופתילות שאינן מדליקין בהם בשבת

שבת כא, א: אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול, אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ופרש"י: כבתה זקוק לה - לתקנה, הלכך צריך לכתחלה לעשות יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה. וכתב הבית הלוי וז"ל: דקדוק לשון רש"י צע"ק דלמה כתב ולא מתקן והו"ל שלא יחזור להדליקה. והנראה דס"ל לרש"י דאם יכבה לגמרי ליכא למיחש דיפשע בו דהא אין לו מקום טעות וסברא להקל בו. ואם בשאט נפש יפשע ולא ידליק הרי גם מעיקרא לא ידליק כלל. רק ס"ל לרש"י דגם כשעודו דולק עדיין רק שכבר הוא חשוך והולך וכבה שוב אין מקיים בו המצוה דאז אין בו שום הידור והכר למצוה וככבה לגמרי חשיב, עכ"ל ועיש"ע.

ודבריו צ"ת, דמהיכי תיתי לן שצריך לשפר ולהיטיב את הנר הקלוש והדועך, למרות שדולק הוא כעת. וכבר קדמוני בהערה זו ע"ד הבית הלוי.

והנראה בזה דהנה איתא שם בגמ' לעיל: פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן מפני שאין נמשכין אחר הפתילה, ופרש"י: שאין נמשכין - ואתי להטות. ועוד נאמר שם בהמשך הגמ': פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר 'להעלות נר תמיד', הוא תני לה והוא אמר לה כדי שתהא שלהבת עולה מאיליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר, ופרש"י: ולא שתהא עולה כו' - ולא שתהא צריכה תיקון והטייה. הרי לנו דבשמנים ובפתילות שאין מדליקין בהן בשבת, חסרונם מחשש מצד שיצטרכו תיקון והטייה, ואם לא יתקנס או יטה אותן יכבו.

ונראה דאכן אין החשש שמא יכבה ולא ידליק, (וכמש"כ הבית הלוי דאם מיירי בפושע שאינו מדליק נ"ח, הרי לא היה מדליק אף נרות בתחילה). אלא החשש הוא שלא יתקנו ויטה אותן בכל העת שהן דולקות, ואז ממילא יכבו, והחשש שעד שיראה שנכבו ועד שידליקן שוב, יחלוף זמן, אפילו זמן מועט, ואז תתבטל מצוותו. דהא עיקר התקנה היא להדליק משקיעה"ח במשך חצי שעה, שזהו שיעור הזמן דכלתה רגל מהשוק, ומדינא דגמרא אם הדליק לאחר שקיעה"ח, אי"צ ליתן שמן בהנר אלא רק עד שתכלה רגל מהשוק, כמש"כ הפר"ח בסי' תרע"ב והו"ד במשנ"ב שם. וא"כ אם יפשע ולא יתקן הנר, והוא יכבה, אזי גם אם ישוב וידליקנו כבר חסר במצוותו, וע"כ אם כבתה זקוק לה עליו לדאוג לעשותה יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה, וזהו הביאור בד' רש"י ז"ל בס"ד.

ואמנם העירוני בזאת דהדברים עולים יפה רק לדעה קמייטא בשבת (כא, ב) דשיעורא דעד שתכלה רגל מן השוק היינו דאי לא אדליק מדליק, (וע"ז כ' התוס' שם כד: דאי לא אדליק מדליק - אבל

מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי). אך דעה בתרייתא דא"נ לשיעורא, דבעי שיהיה בה שמן כשיעור זה ואפשר אף לאחרו, שוב קשה. (ועי' ביאור הלכה סי' תרעב ד"ה ולא מקדימים דרק לדעת הרמב"ם הא דאיתא ד'לא מקדימין ולא מאחרין אזיל אני"ח, ולשאר ראשונים, ורש"י בינותם, אזיל אנר שבת).

וע"כ נראה לפרש הדברים באופ"א, והוא דהמניח שמן באופן שאם לא יעמוד לתקנו, ייכבה הנר, אזי חסר בעצם הדלקתו. וכיון דחיישינן שמא יפשע ולא יתקן הנר, יכבה הנר, ע"כ חסר בעצם הדלקתו, דהוי כהמדליק שמן פחות מהשיעור ויודע שישלימו לאחר מכן, או המניח הנר במקום שיכבה ע"י הנר (דכ' השלטי הגבורים דלא יצא בהדלקתו, והו"ד במשנ"ב תרעג, ב). ואמנם מכיון שאין הכיבוי מוכרח המציאות, ע"כ מהני שהאדם יתקן את הפתילה מידי פעם בפעם, אך אם פשע ולא יתקן אזי הוברר דחסר בהדלקה קמייתא דלילה, אע"פ שאחר שיכבה ידליקנה שוב. וזמש"כ רש"י דלמא פשע ולא מתקן לה, דהפשיעה בזה שלא עמד על הנר לשומרו, וכשכבה הוברר שהדליקו באופן שא"א שידלק מעצמו את שיעור הזמן הראוי, ולכן לא יצא י"ח.

ואמנם אם דברינו נכוחים, ייקשה אמאי כן הוא רק למ"ד דכבתה זקוק לה ולא גם למ"ד דכבתה אין זקוק לה, דהא אם חיישינן שמא יפשע ויגרום לנר להיכבות, והוא חסרון בעצם הדלקה קמייתא, ע"כ שיהיה חסרון גם למ"ד כבתה אין זקוק לה, כיון דאין להדליק נר שיכול להיכבות. ואכן המאירי כתב בסוגיין כך: "ושמא תאמר לכלם אע"פ שאין זקוק לה, היאך מתירין לו לכתחילה לעשות המצוה שלא כראוי. מתוך מיעוט הזמן לא חששו שסתם הדברים אינה כבה בשיעור זה", עכ"ל. הרי דביאר דהחסרון מצד כיבוי, וכיון שכך ס"ל למ"ד כבתה אין זקוק לה דלא חיישינן שיכבה, ורק למ"ד דזקוק לה חיישינן לזה, והוא ז"ל לא חש רק לדילמא שמא יפשע ולא יתקן, וצ"ע.

ואולי יש להמתיק קצת את ד' הבית הלוי שחידש שצריך בני"ח לתקן ולהטות את הנר הדולק ואורו עמוס, דהא גבי נרות המקדש מצינו ברש"י דחסרונו בזה שצריך הוא תיקון והטייה, ולא משום שחיישינן שנכבה. ואולי ס"ל לרש"י דבעי לנהוג כן גם בנרות חנוכה, דומיא דמנורה, וכפי שמצינו שכי הראשונים ז"ל דראוי שפרסום הנס יהיה דומיא דנס המנורה, וכמש"כ רש"י (שבת כב, ב ד"ה אי) ד"אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקתה, מדליקין, כדאשכחן במנורה". והר"ן (הו"ד בב"י שם) כ': "אסור להשתמש לאורה, פי' כל תשמישין, ואפי' תשמיש מצוה, דכיון דע"י נס שנעשה במנורה תיקונה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל". והרשב"א (שבת כא, ב) כ' ע"ד הש"ס דאסור להשתמש לאורה ד"טעמא דמילתא משום דע"י נס שנעשה במנורה תקנו, והלכך עשאוה כמנורה שאסור להשתמש לאורה", וחזי' דס"ל דמדמינן הדלקת נ"ח להדלקת המנורה. (ועי' בספרי ויאמר שמואל (סי' מ"ב) בדין הדלקת נ"ח בשמן זית).

הדלקה בשמן שריפה במקדש ובנר חנוכה

שבת כא, א: תני רמי בר חמא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כז) 'להעלות נר תמיד', הוא תני לה והוא אמר לה כדי שתהא שלהבת עולה מאיליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר. והגרעק"א בגליונו כתב: "קשה לי למאי נקט שמנים, הא במקדש אין מדליקין רק בשמן זית זך". והשפת אמת תירץ: "י"ל כגון שעירב בשמן זית הרבה מעט שמן פסול באופן שנתבטל, ואמרי' נהפך האיסור להיות היתר והוי שמן זית ממש, אלא משום שאינו דולק יפה וחיישינן שמא ישאר בסוף משמן הפסול וידלוק כך [כמו שפיי הר"ח דמה"ט אסור להדליק בש"פ שנתן לתוכן שמן כשר] אבל משום שמן זית הא כבר נתהפך להיותו שמן זית".

ולענ"ד נראה בזה דהש"ס בא לומר דגם בשמן שריפה אין מדליקין במקדש, דהנה בשבת (כג, א) נאמר: ולא בשמן שריפה וכו' מאי שמן שריפה אמר רבה שמן של תרומה שנטמאה ואמאי קרו לה שמן שריפה הואיל ולשריפה עומד, ובשבת מאי טעמא לא, מתוך שמצוה עליו לבערו, גזרה שמא יטה. ופרש"י: שמא יטה - כדי שיתבער מהר. ולזה י"ל דרמב"ח בא ללמדנו שאף בשמן זית של תרומה טמאה אסור להדליק במקדש, דאפשר דגזירת שמא יטה שייכת היא גם במקדש, דאף שאין שבות במקדש, אך הרי לא התירו שבות במקדש אלא כשא"א לעשות אותו הדבר בלא השבות, א כשאפשר לעשותו בהיתר לא התירו, עיי' רמב"ם וכס"מ סוף הל' בית הבחירה. וכן מצינו דשבות הנראית כמלאכה של תורה, או שקרוב לבוא לידי איסור תורה לא התירו במקדש, עיי' רש"י מנחות צז, א ד"ה אמאי ותוסי' שבת קכג, ב ד"ה לא וערובין קב, ב ד"ה והעליון ריטב"א ערובין קב, א. ועיי' כ"ל דמשו"ה אין להדליק גם בשמן שרפה במקדש.

ואולם דברינו אינם מסתברים כלל כמובן, דהרי גזירת שמא יטה עניינה רק בשבת ואילו בפשטות רמב"ח איירי בחול ולא רק בשבת. ועיי' רדב"ז תרומות יא, יח. ועיי' צ"ל דאין להשתמש בשמן שריפה משום ענין אחר.

והנראה דהנה הפרמ"ג (א"א ר"ס תרעג) מספק"ל האם שרי להדליק נ"ח בשמן תרומה טמאה וערלה וכלאי הכרם, דכ' דמשום איסור הנאה לית לן בה דהא אין משתמשין לאורן וגבי הנאת מצוה הרי מל"י, אלא מספק"ל האם אמרי' ביה כתותי מיכתת שיעורא כיון דבעיי שיעור הדלקה של כחצי שעה א"ד דכל להדליק שרי. ולפי ספיקו אפ"ל דה"ה בנרות המקדש דשייך ביה כתותי מיכתת ועיי' אין להדליק בשמן שריפה אף בחול. ואמנם כבר הביאו המחברים דהדין להתיירא מפורש בירושלמי סוף תרומות וברמב"ם (תרומות יא, יח) דכ': "ומי שאין לו חולין להדליק נר חנוכה, מדליק שמן שריפה שלא ברשות הכהן". ובס' שלמי תודה כ' בשם הגאב"ד דפוניבז' הגרי"ש כהנמן זצ"ל דבני"ח ל"ש כתותי מיכתת שיעורא כיון דאין בזה שיעור בשמן, אלא שיעור בזמן הדלקתה. והנה לכאוי' גם שיעור חצי לוג דהדלקת המנורה אינו שיעור בפני"ע אלא שיעור בזמן הדלקתה, דהא במנחות (פט, א) נאמר: שלשה ומחצה למנורה חצי לוג לכל נר, מה"מ דת"ר

'מערב עד בקר' תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר דבר אחר מערב עד בקר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בקר אלא זו בלבד ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא. וחזי דאי"ז שעור בחשיבות השמן אלא בחשיבות הזמן דמאורתא עד צפרא. [ואמנם איתא שם: איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו מאן דאמר ממטה למעלה שיערו התורה חסה על ממונן של ישראל ומאן דאמר ממעלה למטה שיערו אין עניות במקום עשירות. וכי רבנו גרשום דלמ"ד דהתורה חסה על ממון ישראל, אסור להוסיף יותר מחצי לוג. ואולם בודאי סיבה זו אינה מחשבת את חצי הלוג ל'שיעור', כיון דאי"ז שיעור מדיני השמן אלא מדין בל תשחית]. ואי"כ אי"נ דל"ש כתותי מיכתת בנ"ח, ה"ה גם בנרות המקדש.

שו"מ דכבר דנו רבות בזה בספרים האם מדליקין בשמן שריפה במקדש, עיי' נוב"ת סי' צ"ו ובשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' פז כ' דאיכא מחלוקת ראשונים אי שייך בהנ"ל כתותי מיכתת, והביא כל הנידון בזה. ובשו"ת יד חנוך (להגרחה"ה טייטלבוים אבי"ד סאסוב, סי' כא) כ' דאסור משום דבעי להניח תרומה טמאה בכלי בזוי, עיי' פסחים כ"ב, ושייך ביה הקריבו נא לפחתך. ופטפוטי דאורייתא טבין.

&&&&&

ביטול שמן פסול להדלקה עם שמן הזית

שבת כא,א: תני רמי בר חמא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כז) 'להעלות נר תמיד', הוא תני לה והוא אמר לה כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר. והגרעק"א בגליונו כתב: "קשה לי למאי נקט שמנים, הא במקדש אין מדליקין רק בשמן זית זך". והשפת אמת תירץ: "י"ל כגון שעירב בשמן זית הרבה מעט שמן פסול באופן שנתבטל, ואמרי' נהפך האיסור להיות היתר והוי שמן זית ממש, אלא משום שאינו דולק יפה וחיישינן שמא ישאר בסוף משמן הפסול וידלוק כך [כמו שפי' הר"ח דמה"ט אסור להדליק בש"פ שנתן לתוכן שמן כשר], אבל משום שמן זית הא כבר נתהפך להיותו שמן זית".

וד' השפ"א עוררני לתהות מדוע אם כן לא עשו כן בני חשמונאי, שהוסיפו מעט שמן רגיל שאינו נטמא (או שמנים שאינם מקבלים טומאה) אל תוך פך השמן שמצאו, והיו מוסיפין מעט מעט שמן וקמא קמא בטיל, וכך היו מוסיפין שמן לשאר ימים. ועי' ב"י (סי' צט) שהביא ב' הדעות בראשונים האם אמרי' דראשון ראשון בטל, כאשר רבה האיסור על ההיתר. וא"כ לדעות הראשונים דשייך קמא קמא בטיל, וכרבי יוחנן (ע"ז עג, א) דהמעהר יין נסך מחבית לבור אפילו כל היום כולו ראשון ראשון בטל, א"כ נאמר דה"ה הכא.

וי"ל ע אי שייך בהכי דאין מבטלין איסור לכתחילה, דהנה הב"ח (או"ח סי' תרכו) כתב בשם האגודה דדבר הפסול למצוה שרי לערבו בידיים ולבטלו ברוב כשר, ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, שכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אינו נהנה מהביטול, ולכן מותר לבטל סכך הפסול לסוכה ברוב סכך כשר. וכ"כ המג"א שם, וז"ל: "ומבטלין - אע"ג דאין מבטלין איסור לכתחילה י"ל דקודם י"ט שאינו אסור עדיין נתבטלו (ולפ"ז אסור בח"ה) ועי"ל דה"מ במקום שנהנה אבל מצו' לאו ליהנות ניתנו (ב"ח, מרדכי) והר"ן כ' אע"ג דאיסור שיכול להסירו אינו בטל מ"מ הכי אגמרי' רחמנא למשה בפלגא סגי דפרוץ כעומד מותר אלא דהכא כיון שהן מעורבין בעי רובא עכ"ל וא"כ אין כאן מבטל איסור, עכ"ל. ואמנם הט"ז שם כתב שאינו מותר אלא כשמערב קודם החג, שאין עדיין שם פסול עליו, והרי זה כמבטל איסור בזמן היתרו. ועי' פמ"ג (יו"ד סי' צט שפ"ד ס"ק יא). [ונידידי הרה"ג רבי שמואל יהודה סלמון שליט"א, מו"צ בבית ההוראה דקהילת באבוב בעירנו, כתב לי בזה כך: ואולי השאלה קאי לשי' הפוסקים דאין מבטלין הוא אינו אסור מן התורה אלא הוא רק שבות [עי' ש"ך סי' צ"ט סק"ז שנחלקו בזה התוס' והראב"ד] ואין שבות במקדש. ומ"מ יש לעיין אם בכגון זה שייך לומר אין שבות במקדש [עי' פסחים סי' ע"א דלא התירו שבות שהיה אפשר לעשותה מערי"ש, א"כ ה"נ היה אפשר להדליק בשמן זית אם היו משמרים עוד פכים בחותמו של כהן גדול, ואולי יש לחלק בין שוגג לאונס, דשם מיירי בשכח שדינו כשוגג והכא הרי נאנסו מלשמר יין כנ"ל, וצ"ע].

והנה בעצם ד' השפ"א דהשמן הבטל נהפך להיות שמן זית, יש לציין דבהגהות ברוך טעם (או"ח סי' תע"א סק"ה) כתב על דברת המג"א למה צריך בערב תאכלו מצות תיפוק ליה דצריך לאכול ביו"ט פת וכתב דנראה דאם נתערב חמץ בפחות מכזית ברוב מצה שמותר מה"ת באכילה בפסח האוכל כזית ממנו יוצא ידי סעודת יו"ט, אך אינו יוצא ידי חובתו לענין אכילת מצה דלענין אכילת

מצה לא שייך ביטול דאין החמץ נעשה מצה אלא שאיסור חמץ נפקע ע"י ביטול ומ"מ לאו מצה הוא וא"כ חסר בשיעור מצה. ותמה עליו המחנה חיים בספרו ק"ן סופר סי' קמ"ו מירושלמי פ"ג דפסחים אר' יוסה מה נן קיימינן אם בשרובו חמץ חייב כרת אם בשרובו מצה יוצא בהן ידי חובתו בפסח הרי מפורש בירושלמי דכשנתערבו חמץ ומצה ובטל החמץ יוצא בו ידי חובתו בפסח, ודלא כהברוך טעם. והגר"י וועלץ ציין בזה לשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קכה וריז) ושו"מ (מהדו"ק ח"ג סי' פז ומהד"ג ח"א סי' קסז) ושו"ת הרי בשמים (מהד"ג סי' ק). ועי' שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קנב) שציין לדבריהם. וכן מצינו מחלוקת הפוסקים האם אורז שנתבטל בחיטין האם כשר למצה, עי' פמ"ג (פתיחה לה' פסח ח"ב פ"א) ומהרי"ט אלגזי (הלכות חלה אות יד) ושו"ת תורת חסד (או"ח סי' לד). וביארו דתליא האם ביטול ברוב פועל ביטול המציאות של גוף הדבר המתבטל, ואז ממילא לא יוכל להשלים לשיעור, שהרי אנו מחשיבים אותו כאילו אינו, או שפועל רק ביטול המהות והשם של הדבר, שאין עליו שם האיסור וכדומה שהיה עליו מקודם, אבל המציאות לא נתבטלה, ולכן יוכל להשלים להשיעור של הרוב, וא"כ לכאוי ה"ה בנידו"ד דתליא במחלוקת זו האם הביטול גורם שהדבר המתבטל ייחשב ממש ממין המבטל. ושו"ר דהשפ"א חש לנושא זה וכתב ד"כה"ג מצינו בעושה עסה מחטים ואורז דיוצא בו ידי חובת מצה לדעת הרבה פוס' אפי' אין בו כזית בכא"פ מן החטין משום שנהפך האורז להיות חטים". וידועים ד' שו"ת עונג יו"ט בזה, שדן האם שייך ביטול גבי מצוה, ואכמ"ל. [והערני הרה"ג רש"י סלמון שליט"א, כך: מה שכתבתם שדין זה תלוי במח' אם ביטול הוא דין או או מציאות, נראה לענ"ד דגם אלו שכתבו שביטול הוא מציאות, זה אינו אלא כ"ז שהוא בטל, אבל הדין דקמא קמא בטל הוא ודאי רק בדין ולא במציאות. דאל"כ הגה עצמך, אם לדוגמא יהא בכוס קצת יין ויפול לתוכו מים באופן שקמא קמא בטל, היעלה על הדעת שלאחר שיתמלא הכוס במים יוכל לקדש ע"ז ולברך בפה"ג כשאין בו טעם יין אלא טעם מים גמורים, ודאי שאין מים אלו מקבלים דין יין, אלא שלעניין איסורים י"ל קמא קמא בטל ופקע מיניה איסוריה].

והנה התוס' הרא"ש (שבת כא, ב) כתב: "וא"ת ולמה קבעו שמונה ימים, והלא הנס לא היה כי אם שבעה ימים כי היה בו שיעור ללילה אחד". ותירץ בתירוצו השלישי: "אי נמי לאחר שהריקו השמן מן הפך בלילה ראשונה נשאר הכלי מלא וניכר הנס אף בלילה ראשונה". ובעולם נודעת קושיה זו ותירוץ זה בשם הב"י (סי' תרע), שגם הקשה ותירץ זה. ונודעת קושיית הגר"ח מבריסק ז"ל דא"כ הכיצד הדליקו בשאר הימים משמן זה, והא הוי שמן נס ופסול להדלקה.

ואם כנים דברינו להני דעות הנ"ל, אזי אפ"ל באופן נפלא, דהחשמונאים רוקנו מעט מעט מהפך וכל הזמן הזה התווסף להם עוד מעט שמן נס, והתערב והתבטל מיד בשמן הזית, קמא קמא בטיל. וא"כ גם א"נ דהחשמונאים עצמן לא רצו לערבב את השמן זית עם שמן אחר, אולי משום דאין מבטלין איסור לכתחילה (אף דמסתבר דלצורך מצוה רבתא שרי בכה"ג), או מפני דלא רצו להסתמך בחנוכת המנורה על היתרים דחוקים, (כפי שתירצו הספרים על השאלה מדוע לא הדליקו בשמן טמא והרי טומאה הותרה בציבור). אך את הוספת שמן הנס לא הן עשו, אלא משמיא הוסיפו שמן נס על כל טיפה וטיפה שנוספה להם, ובכל שמונת הימים, כאשר הוציאו שמן, נכנס מיד, בעוד הפך מלא למחצה לשליש ולרביע, עוד שמן, וממילא קמא קמא בטיל ול"ח לשמן נס.

ההבדל בין בן פקועה לנר חנוכה

רש"י בתחילת ריש פרשת וישב כותב שיוסף האשים את אחיו שאוכלים אבר מן החי, וידוע ביאור מרן הב"י בס' פרשת דרכים שהשבטים אכלו מפרכסת או בן פקועה, וסברו שדינם כדן ישראל המותרים באכילתם, ואילו יוסף סבר שדינם כבני נח האסורים בזה. ושאלני בן עליה משיבת כנסת יחזקאל קושיה נפלאה ומשמחת מאד: השו"ע פוסק שלמרות שכן פקועה א"צ שחיטה, מ"מ צריך לשוחטו מפני החשד ויש לברך על השחיטה. וצ"ע מאי שנא מנר חנוכה שמדליקו מפני החשד, שאינו מברך על הדלקתו.

ומקופיא השבתיו כך, דהנה נ"ח היא מצוה חיובית, שחייבו חכמים להדליק משום נס חנוכה, ועל כך, על ההדלקה משום זכרון ופרסום הנס, תיקנו ברכה, ולא משום החשד, שעניינו משום 'והייתם נקיים'. ומשא"כ בשחיטה שכלל אינה מצוה חיובית, אלא שאם רוצה לאכול בשר, עליו לשחוט הבהמה, וא"כ המצוה וברכתה לא ניתקנו על עצם החיוב לשחוט, שהרי אין חיוב לשחוט. אלא שהכשר האכילה היא המצוה ועליה מברכים. וא"כ הרי לולי שישחוט את הבן פקועה, לא יוכל לאוכלה, מפני החשד, וממילא עליו להכשיר את אכילתו ע"י שחיטה, וע"ז הרי תיקנו ברכה. והיינו דאם המצוה והברכה היא על 'הכשר האכילה', אזי כשמכשיר את האכילה - לא משנה האם מוציאו מהיותו אבר מן החי או אינו זבוח, או שמוציאו מהחשד, (המונע ממנו לאוכלה לולי השחיטה)- צריך לברך על כך.

ולאחר מכן התבוננתי בספרים וראיתי ששאלה מתוקה זו נפתחה בגדולים רבים וטובים, וכדלהלן:

איתא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תקכ"ה): שאלת עוד הא דאמר רבא (פסחים ו') עיסת ארנונה חייבת בחלה משום דלית לה קלא, אם חייב לברך על הפרשתה? דנראה שאינו חייב, כיון שאינו אלא משום הרואין ולא מן הדין דהא כתוב עריסותיכם. וכן הדומין לזה כבן פקועה שהפריס על גבי קרקע? תשובה: כל שהצריכו חכמים להפריש או לשחוט מאיזה טעם שאמרו, מצוה של דבריהם היא, ועל מצוה של דבריהם מברכין. והפרי חדש יו"ד סי' יג העיר דזה אינו כדעת הר"ן (שבת י, א מדפי הרי"ף) שכתב כך: "ומסתברא דכיון שאינו מדליק אלא משום חשדא, לא מברך אלא אחד פתחא". והו"ד בבית יוסף (סוס"י תרע"א), וכן פסק הרמ"א שם (סעיף ח'). דלדעת הר"ן אינו מברך מפני החשד על נרות החנוכה ואילו להרשב"א מברך משום החשד, עליו תיקנו שחיטת בן פקועה.

והתבואות שור (יו"ד סי' יג) כ' לחלק בין מראית העין באיסור דאורייתא, כשחיטה, לבין מראית העין דרבנן, כנר חנוכה. עוד חילק בין תקנת בי"ד הגדול שבא"י, שגזרו על בן פקועה ועיסת ארנונה, שמקורם במשנה ובברייתא, לבין הדלקת נ"ח בב' פתחים שמקורו מדברי רב הונא האמורא, דנקיט כן מסברא, וכה"ג לא עדיף ממנג נביאים שלא מברכים עליו. והפלתי שם חילק בין חשדא למראית העין, שענין אחר הוא (ובמק"א הארכתני בזה). ובמחזיק ברכ שסביאר כוונתו דיש לחלק בין חשד על מניעת מעשה חיובי, שיאמרו שלא הדליק נרות, לבין חשד שעבר איסור ואכל בלא שחיטה. ועוד חילק הפלתי, דבנ"ח מברך על פתח אחד ולכן א"צ לשוב ולברך על הפתח הנוסף. אך בבן פקועה עליו לברך ולו ברכה אחת. והרה"ג רבי אליעזר הכהן רבינוביץ, מו"צ בבית

שמש, שלח אלי עשרים תירוצים של האחרונים בענין, ראו בתבו"ש שם, ושו"ת כת"ס או"ח כא, ברכ"י יו"ד שם, שו"ת בית שערים או"ח סי' ש"ס, שו"ת חתן סופר סי' ע"א, שו"ת שבט סופר סי' ג', שו"ת שאילת יעקב, ועוד. ובבית שערים והמחנה חיים והגרי"מ פינשטין זצ"ל תירצו כמו שביארתי בזה כנ"ל.

תפקיד הנשים במלחמת החשמונאים, מעשה יהודית ואיסור מלאכה לנשים

כתב השו"ע (תרע, א): "ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות", וביאר הב"י: "טעמן כדי שיהא להן הכירא שאסור להשתמש לאורן". והמשנ"ב הביא בשם מג"א בשם מטה משה: "דוקא נשים, לפי שנעשה נס על ידיהם כדלקמיה ס"ב בהג"ה". ובס"ב כי הרמ"א שיש לאכול גבינה בחנוכה, לפי שהנס נעשה בחלב שהאכילה יהודית את האויב. וכי המשנ"ב: "היא היתה בתו של יוחנן כהן גדול, והיתה גזירה שכל ארוסה תבעל לטפסר תחילה, והאכילה לראש הצוררים גבינה לשכרותו וחתכה את ראשו וברחו כולם".

והנה התוס' במגילה (ד, א) הביאו את ד' הרשב"ם שכי' שעיקר הנס נעשה ע"י יהודית בחנוכה, והקשו התוספות שמלשון "אף הן היו באותו הנס", משמע שהיו טפלים להנס ולא עיקרו, וע"כ פירשו שהכוונה שהנשים סבלו אף הן מאד מגזירות היונים, והיינו כוונתו לגזירה הנ"ל ולמש"כ הרמב"ם ש"פשוטו ידם בממונם ובבנותיהם". וכן הר"ן שם כי שע"י מעשה יהודית "ברחו כולם", וכ"כ עוד ראשונים.

ויש להתפלא, שהרי בקורות דברי אותם ימים, ובמגילת אנטיוכוס, מובא שהמלחמה והנס נעשו ע"י האנשים, ובמגילת אנטיוכוס ובמקורות נוספים כלל לא מוזכר מעשה יהודית. וא"כ גם אם נאמר שהיה נס חשוב להצלחת המערכה ע"י יהודית, וע"כ הנשים לא עושות מלאכה, עדיין ייקשה מדוע האנשים עושים מלאכה, והרי הנס נעשה גם על ידם!?

ואכן ישנם מספר נוסחאות חשובות למעשה יהודית. בנוסחת המדרש שהדפיס הרב ב"מ לוי (ירושלים ת"ש) אנו למדים שעיקר הצלחת המלחמה נעשתה ע"י כריתת ראש המלך היווני ע"י יהודית, ורק משום כך הצליחו להתיש את היוונים. וכן הוא בספר המעשיות לרבינו ניסים גאון ז"ל. ובגרסת המדרש המובאת בשאילתות דרב אחאי גאון (מכת"י, תרכ"א, ש"י מירסקי) מובא שבאה בתו של חשמונאי להינשא, ומכיון שחששה מגזירת "להגמון תחילה", נהגה בחוסר כבוד וחילקה משקה לכל המסובים וכו', וכעסו אחיה עליה, והשיבה להן: "מדוע תכעסו על מעשי, הלא בהמשך אצטרך ללכת להגמון הרשע", ומיד התעוררו יהודה ואחיו החשמונאים לצאת למלחמה, וע"כ נפתחה המלחמה. ובהמשך מתאר רב אחאי גאון בשם מדרש שהיתה אשה נוספת בשם יהודית וכו', ככל המעשה הנודע, וכי שע"כ ניצחו ישראל להיוונים. א"כ לפי"ז אכן עיקר הנס נעשה ע"י יהודית, ולא ע"י הגברים אשר בבני חשמונאי, וגם תחילת המלחמה נסובה על סמך התעוררות אחותם של בני חשמונאי, שעוררה אותם על הנבלות הנעשות ע"י היוונים. ואמנם למש"כ במגילת אנטיוכוס, כלל לא מוזכרים הנשים במלחמה ותוצאותיה, וכל הנס דשם נעשה ע"י האנשים.

ואולם במגילת אנטיוכוס מובא (בכמה גרסאות שם) המעשה דבתו של מתתיהו שעוררה אותם ע"י מעשיה ודבריה לצאת למלחמה. ולפי"ז י"ל שדוקא נשים מפסיקות מעשיית מלאכה, מפני שהן גרמו לתחילת המלחמה וסיבבו את הנס כולו.

וראיתי מש"כ מו"ר הגה"צ רבי גדליה אייזמן זצ"ל, שעיקר נס חנוכה היה בכך שהחשמונאים החליטו לצאת למלחמה נגד הצבא היווני האדיר, שזהו גופא נס ופלא, להתעורר ולהילחם בצבא החזק ביותר בעולם באותם הימים. וממילא אכן התעוררות זו באה ע"י אחותם ושפיר שייך לקרות הנס ע"ש הנשים, וכאמור.

ויתכן שאף א"נ שהנס נעשה ע"י האנשים, מ"מ רק הנשים קיבלו על עצמן להמנע ממלאכה בשעה שהנרות דולקות, כיון שהאנשים הם אלו שמדליקים את הנרות, וציון הנס נעשה על ידיהם, והאנשים הרי גם אומרים בשעת ההדלקה את "נרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד" וממילא זוכרים הם שאין להשתמש לאורם. וגם בני הבית שלא מדליקים כעת נרות, מ"מ ידליקו לכשיגדלו בביתם, ומשא"כ נשים, שאינן מדליקות נרות כלל, הן משתתפות באיזכור הנס ע"י מניעתן ממלאכה.

ויש קצת להעיר, שהרי הדלקת הנרות נועדה לזכור את נס פך השמן ולא את נס המלחמה (וע"י במאירי ובמעשה רוקח ריש ה"ל חנוכה דכ' שהדלקת היום הראשון הוא על נס המלחמה, והאריכו בזה ואכ"מ). ונשים הרי אינן בתורת הדלקת המקדש, דאינן מחויבות בשקלי הקודש ובקרבת ציבור, כנודע. וא"כ מה שייך שיימנעו ממלאכה בשעת הדלקת הנרות, שנועדו לזכור את נס פך השמן. ויש ליישב בפשיטות דסו"ס ע"י נס המלחמה זכינו לנס פך השמן, וז"פ.

ואגב, הערני דודי ידידי הגרא"ש מאיר שליט"א דהנה מצינו בפוסקים (והובא במשנ"ב) שאשה אינה מדליקה לבדה נרות ומשתתפת בהדלקת בעלה מפני ש"אשתו כגופו". (ונודעים בזה ד' החת"ס, שכיון שמדליקים נרות בפתח הבית, אין דרכה של אשה לצאת החוצה, שהרי "כל כבודה בת מלך פנימה", ולכן התקנה הייתה שבעלה ידליק בעבורה). ונראה דכיוון דכל המלחמה החלה בעקבות גזירת "להגמון תחילה" שתכליתו ביטול היחוד בין איש לאשתו, ע"כ אנו מדגישים דוקא בהדלקת נרות החנוכה ש"אשתו כגופו".

שכח להזכיר 'רצה' ו'על הניסים' בשבת חנוכה

כתב המג"א (בהלכות ברכת המזון, קפג, יח): "וני"ל דחנוכה בשבת והזכיר של חנוכה ולא של שבת, חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה כדאיתא בגמרא". והפרמ"ג הביא דבריו וכ' דמ"מ צ"ע הוא. והשעה"צ שם כתב ע"ד המג"א: "ולא העתקתי מה שכתב לענין חנוכה דדבריו אינן מוכרחין, וכמו שהעיר הפרי מגדים". ואכן ד' המג"א צ"ת, דהנה ידועה החקירה, אשר תלו בה מחלוקת הראשונים, האם כשלא הזכיר את האזכרות הנצרכות, נחשב שלא בירך או התפלל כלל, וא"כ ייקש הדאם לא אמר 'רצה' נחשב שלא בירך ברכהמ"ז כלל בפעם הראשונה שבירך, א"כ נמצא שכלל לא אמר גם 'על הניסים' בברכהמ"ז, שהרי לא נחשב לו שבירך את ברכהמ"ז, וא"כ מדוע שלא ישוב ויזכיר 'על הניסים' כשמברך שנית, וצ"ע.

והנראה בזה דהנה בשבת (כד, א) איתא: "איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן או דילמא משום פרסומי ניסא", וכ' התוס' (ד"ה מהו): "מהו להזכיר של חנוכה בבהמ"ז - בתפלה פשיטא ליה דמזכיר משום דתפלה בצבור הוא ואיכא פרסומי ניסא אבל בבהמ"ז שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי". והיינו ששונה אזכרת 'על הניסים' מכל האזכרות, שהם חלק מברכהמ"ז, ד'על הניסים' נתקן להזכיר כדי שיתפרסם הנס, ובאמת היה אפשר לתקן שיפרסמו הנס ב'על הניסים' בכל שעה משעות ימי החנוכה, ורק קבעו שמכיון שא"א לעשות כן, ע"כ תיקנוהו בתפילה שהיא בציבור וגם בברכהמ"ז. אך אין אזכרה זו קשורה בקשר ישיר לברכהמ"ז, אלא נתקן לאומרו שם רק כהיכי תימצא לעוד פרסום הנס, שבשעה שיושב ומברך, גם יפרסם הנס. וממילא אם כבר פירסם הנס בברכהמ"ז הראשונה שבירך, הגם שהוברר שלא נחשב לברכהמ"ז כהוגן, אכתי יצא ידי ענין פרסום הנס ושוב א"צ לשוב ולפרסמו כששב ומברך.

והרמ"א (קפז, ד) כתב: "ואומרים על הנסים בחנוכה ובפורים, ואם לא אמרו, אין מחזירין אותן, ומ"מ יוכל לאומרו בתוך שאר הרחמן, ויאמר: הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה בימים ההם וכו' (היינו שממשיך ואומר: בימי מתתיהו וכו', וכן בפורים בימי מרדכי וכו', כמש"כ הלבוש וש"פ) והכי נהוג", עכ"ד. ולדברינו יובן שפיר אמאי אומרים 'על הניסים' ב'הרחמן' ואילו אם שכח יעלה ויבוא בברכהמ"ז לא מזכירו ב'הרחמן הוא יחדש עלינו את החודש הזה לטובה ולברכה', כיון שאכן אזכרת 'על הניסים' אינה קשורה במישרין לברכהמ"ז, ואזכרתה שם היא רק כ'מראה מקום' לפרסום הנס, וא"כ שפיר יכול לאומרו ב'הרחמן'.

נר המנגן

שאל הרה"ג רבי אליהו מן שליט"א את מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א על ה"נר המנגן", שכשמדליקים אותו, פוצח הנר במנגינה. האם יש בכך איסור של השתמשות לאור נר החנוכה, כיוון שהנר מחמם את חוטי המתכת ומפעיל על ידם מנגינה. והשיב רבנו שליט"א שקול מראה וריח אין בהם משום איסור מעילה, ומכיוון שכל תכלית שימושו הוא ל"קול", גם מה שמתמש בשמן להפעילו, אין בו משום הנאה.

ושאלתי את מרן שליט"א לפשר דבריו, שהרי איתא בפסחים כ"ה דאף דבוקל, מראה וריח אין מעילה, אך ישנו בהן איסור. וגם נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קח, ז) שאסור להריח ריח של עבודה זרה, של איסור הנאה, למרות שאין בריח איסור מעילה. ואיך שרי להשתמש בנר לצורך מנגינה?

השיב לי מרן רבינו שליט"א בהסבר נפלא: איסור ההשתמשות בנר חנוכה אינו שייך לכללי איסורי הנאה וכדומה, וכל עניינו משום בזיון המצוה, ולכן מכיון שהנאת קול אינה נחשבת להשתמשות מרכזית, ממילא שימוש שכזה בנר מותר, כי הוא אינו נחשב לשימוש המבזה את הנר והדלקתו.

&&&&&

בדין מהדרין בנר חנוכה

(מאחי אהובי המופלג הרב אברהם ישעיהו גנוט שליט"א)

א) שבת כ"א, ב': ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא. חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין. וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה הלל דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה. זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין. ע"כ. וצריך ביאור, דהכא חזינן דאיכא שתי דרגות, 'המהדרין' ו'המהדרין מן המהדרין'. ובשום מקום לא מצינו כהאי גוונא.

והנראה בזה דהנה קשה עוד דבב"ק (ט, ב) גבי דין הידור מצינו: "אמר ר' זירא, בהידור- מצוה עד שליש במצוה. בעי רב אשי, שליש מלגיו או שליש מלבר, תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא, עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה". וברש"י שם: שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור. דתניא (שבת קלג, ב) "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצות. עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה. וא"כ הכא, הלא הדלקת 'מוסיף והולך' הוי יותר משליש במצוה, ומאיזה דין מחויב בזה.

ועוד קשה, דלפי הפשטות שהדלקת נר לכל אחד ואחד היא רק מדין הידור, א"כ איך אנו מברכים על הדלקה זו, וכי מצינו בהידור שיברך עליו.

ובעיקר כל דין 'מהדרין' זה יש להבין, איזה 'הידור' יש בזה להדלקה העיקרית המחויבת מן הדין, ע"י שמדליק עוד בן-בית. דהא אין כאן 'התנאה לפניו במצות', כיון דאין זה כהוספת יופי במצוה הקודמת.

ועוד קשה, דלפי זה ייצא שהבעה"ב עצמו לא יקיים את דין ההדר הלזה, ולמה יגרע.

והנראה לומר בזה, שלא מדין 'ההדר' קאתינן עלה, שמייפה את גוף המצוה מדין "זה קלי ואנוהו". שבזה הוא דאיכא דינים ד'שליש', ושצריך שיעשה הוספת יופי, ולא הוספה מחוץ למצוה, וכו'. אלא דין חדש, שיחזר ויהדר אחר המצוות. והכא בהדלקת נרות-חנוכה, עיקר ושורש המצוה הוא, שיפרסם ויודיע ברבים שעשה ה' עמנו ועם אבותינו ניסים ונפלאות, ובזה שיד דרגות לאין מספר. וא"כ אין הכונה שמהדר את המצוה הקימת, ומיפה ומתנאה לפניו במצוות. אלא שמהדר אחר מצוה קיימת ונפרדת, מחוץ למצות נר איש וביתו ע"י שעושה עוד פירסום לנס.

והמדקדק שם יראה, דהם הם דברי רש"י שם. שכתב וז"ל: והמהדרין- אחר המצות, עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית, עכ"ל. וכן מדויק זה שם, מדלא הזכיר כלל לקרא

ד"זה קלי". ומוכח כדברינו שאין זה שתי דרגות בהידור כלל, אלא שהאחד הוא למחזרים אחר המצוות. והשני דמוסיף והולך (לב"ה), הוא משום יופי המצוה שעושה מצוה בשלמות, ומראה חביבותה בעיניו, ועי"כ מהנהו להקב"ה.

רק דאכתי קשה, דתינח ההידור- חיזור הראשון, אין לו הגבלות של יעד שלישי במצוה. מ"מ ב'מוסיף והולך' שהוא 'הדר' מדין היופי, מדוע לא אמרינן דרק עד שלישי.

ושמא נרחיב את דברינו הקודמים, גם לדין ה'מוסיף'. שאין הוא מדין ההדר הכללי, שהוא במקום שאין תוכן עצמי להידור, מלבד היופי והנוי. וכגון באתרוג שקנה בדמים מרובים מחמת יופיו או גודלו, דאין זה מוסיף ב'אתרוגי שבו, אלא רק בהדר. משא"כ הכא, דיש תוכן להוספה זו במה שמציין הימים. והוא, שמלבד זה שהרואה הדלקה זו, יזכר מיד בכל הניסים והנפלאות שעשה ה' לנו בימים ההם. איכא מזכיר מעין הנס, שלא רק שמציין את נס פח-השמן, אלא שמוסיף ומרחיב בהזכרתו ובפירסומו, שגר של יום אחד דלק שמונה ימים. וזו עוד מצוה באיכות ובתוכן פירסום הנס, ולא רק ביופי המצוה הקימת.

ודברינו מדויקים שם בדברי הרמ"א. שכתב גבי הדלקה מנר לנר שאסור, 'משום שאינו מצוה כ"כ'. ובפמ"ג נמי כתב, 'אין מדינא כ"כ מצוה ע"כ. ואי משום הדר, אינו מצוה כלל. אלא משמע שהוי מצוה, רק חסר ב'מדינא'.

(ב) בשו"ע סיי תרע"א סעיף ב' כתב וז"ל: כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק א'. מכאן ואילך מוסיף והולך א' בכל לילה, עד שבליל אחרון יהיו ח'. ואפי" אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר ע"כ.

ולכאורה צ"ע, דהוא פסק הלכה זו כהלכה פסוקה ושוה לכל, ובלא חילוק בין לכתחילה למהדרין. (ועוד, דמהדין דנר לכל אחד ואחד התעלם לגמרי. והנה את זה אפשר לתרץ בנקל, שסבר כהתוס' שם שהמהדרין מן המהדרין שידק על דין 'נר איש וביתו', ועין בביה"ל שנחית לזה).

(ג) והנה המעין שם בר"ח, יראה שכתב דלא כדברינו, אלא שזה דין 'נוי'. וז"ל: מהדרין, מהדרין המצוות, כדאמרינן 'להדור מצוה עד שלישי במצוה', עכ"ל.

וברמב"ם פרק ד' מהלכות חנוכה הלכה א' כתב גם כמותו, וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. ובהלכה ב' כתב: כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, ובליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות, עכ"ל.

והנה הוא שלמד שמהדרין זה במצוה עצמה, מוכרח לפרש ש'לכל אחד ואחד' היינו ש'מדליק נרות כמנין אנשי הבית'. דאל"כ, מה 'הדר' יש פה ולמה יברכו. רק דאכתי קשה, היכן מצינו ב' דרגות הידורים.

ואפ"ל דתפוס לשונו, שכתב בהידור: 'והמהדר את המצוה'. ואילו במהדרין מן המהדרין כתב, 'והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר'. וא"כ נאמר שהם שני דינים, כמו שביארנו כבר. שיש יופי ללא תוכן עצמי, ויש שגם איכא יופי וגם תוכן שמפרסם את פרטי הנס.

והנה בדברי הרמב"ם האלו יש לדקדק, שמגיע לברר כמה נרות הוא מדליק, ומצא לנכון לחדש דין 'שיהיה כל בית ובית מדליק'. שאין זה חיוב על הגברא אלא על הבית, וצל"ה מה ענין זו אצל זו. ועוד צל"ה מה פרסום הנס טובא איכא כשמדליק כמנין אנשי הבית, דלכאורה הוי פרסום מנין בני הבית ולא פרסום הנס.

ד) ובמה שביארנו ש'מהדרין' פירושו ש'מהדר אחר המצוה', יש לבאר בשני אופנים. הראשון, שמקיים הוא גם את המצוה הראשונה, ע"י שיוצא בהדלקת בעה"ב. ומוסיף עוד מצוה של פרסום, ומדליק לבדו. (ולפ"ז מה שמברך, הוא משום שיש דין שמברכים על מצות 'פירסום הנס'. ותמוה, אי משום הא מדוע לא יברך מאה ברכות). והדרך השניה היא, שמכוין שלא לצאת בהדלקת בעה"ב. וזה גופא הדורו, שמחזר לעשות המצוה בעצמו משום חבוב המצוה.

וכ"כ הגרעק"א (תנינא), שנסתפק שם במי שהתחיל להדליק נ"ח ושכח לברך, ונזכר קודם שסיים ההדלקה, אם יכול לברך על הנותרים. די"ל שכבר יצא ידי המצוה, ורק מהדר בהדלקת הנותרים, וא"כ י"ל דלא יברך. והוכיח משיטת הרמ"א ש'מהדרין' בני"ח פירושו נר לכל אחד ואחד, ובכ"ז מברכים אף שהוא רק הידור. וכי לדחות, דשאני התם כיון שמכוין בהדיא שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, וממילא מחויב מדינא. ודברים אלו תמוהים, דכיון דהוכחנו מהרמב"ם דאינו מצוה על 'קרקפתא דגברא', אלא על ה'בית' כמו במזוזה. א"כ מה שייך לכיון שלא לצאת בהדלקתו, והא סו"ס הבית נפטר.

וכדברים האלו מוכח נמי מדברי תוס' סוכה מו. בד"ה הרואה, שאין זה דין אלא על ה'בית', וז"ל: בשאר מצות כגון לולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס. וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, ע"כ. ומשמע שמי שאין לו בית, פטור, ותמוה.

והנראה לומר בזה, דאיכא בזה ג' דינים. חיוב על הגברא, על הבית, ומקום. שבעצם הוי דין עליו, דמצוה עליו לפרסם הנס. ורק כיון שמעיקר הדין סגי בפתח הסמוך לרה"ר, א"כ הוי כאילו הוא מצוה על ה'פתח'. ולו יצויר שבמזוזה היה דין רק על הישער הראשי, לא היה יכול להחמיר ולעשות בעוד שערים. משא"כ הכא, בעצם יכול לפרסם כאוות נפשו, ורק לא בעי, וכיון שלא בעי עשו את זה כאילו היא מצוה על הבית. והילכך לא צריכים לכוון שלא לצאת בהדלקת הפתח הסמוך, אלא לחזר אחר מצות פרסום הנס נוספת.

וכדברים האלו ממש כתב בפנ"י בשבת (כא:): וז"ל: נראה, דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצוות שהם חובת-הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקימא לן נמי 'מצוה בו יותר מבשלוהו'. אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה"ר, שהוא משום פרסומי ניסא. משום כך הטילו חובת מצווה זו כאילו היא חובת הבית, ע"כ. ונכון הוא.

וארווח לן לבאר מה דהקשה הגרעק"א לשיטתו, מדברי הרמ"א שלא ידליק מנר לנר. והא הוי מצוה, כיון שכיון שלא לצאת. ולדברינו צריך לומר, שאינו מצוה כ"כ. או שאינו מעיקר המצוה, והילכך אין מדליקין.

הדלקת נ"ח ע"י אונן

כתב הפרמ"ג (סי' תרע משב"ז סק"ה) דאונן לא ידליק נרות חנוכה וא' מבני ביתו ידליק עבורו, ואם אין לו א' בביתו, ידליק בלא ברכה משום פרסומי ניסא. וצ"ע דהא כשם שהאונן פטור מכל המצוות, כן פטור הוא מלפרסם הנס לרבים. וכבר עמדו בשאלה זו האחרונים.

ובדרך פלפול י"ל דהנה הדרכי משה (סי' תרעב ג) הביא דעת ה"ר מנחם מירזבור"ק שכתב דמי שלא הדליק בליל ראשון ומדליק בלילות הבאים, דידליק נר אחד כשמתחיל להדליק, כיון דלדידה ה"ל ליל ראשון. והיינו דהר"מ מירזבור"ק סבר דפרסום הנס הוא ענינו של כל אדם ועליו להוסיף בכל יום ממה שהדליק בעצמו אמש. ולדבריו נמצא שביום השמיני ידליק רק ז' נרות ושוב לא ידליק יותר מכך.

והנה הנודע ביהודה (קמא סי' כז) דן בדין ספירת העומר דאונן, וכתב כך: "ואומר אני דלא גרע הפסד המצוה של כל ימי העומר מהפסד ממון, וכו', וא"כ לפי זה היה מותר לזה לספור ספירת העומר כדי שלא יבטל כל ימי העומר, אלא שמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה לברך, אבל עכ"פ כיון שבזה גופיה אם רשות ביד האונן לקיים המצוה נחלקו הפוסקים ולכן בו בלילה יספור בלא ברכה ושוב ממילא בימים שאחריו יספור בברכה", עכ"ל. והיינו דכיון דאם יפסיד מצות ספירת העומר ביום אחד, יפסיד גם המשך הימים, על כן יכול לספור, דלא גרע מהפסד ממון.

ולפי"ז י"ל דכיון שלשיטת הר"מ מירזבור"ק אם יפסיד יום אחד, ייאלץ להדליק את הנרות גם בהמשך הלילות שלא ככו"ע, ובלילה האחרון יצטרך להדליק רק ז' נרות ואת הדלקת הנר השמיני יפסיד, על כן דומה הדבר לספירת העומר ויוכל להדליק גם בליל אנינותו. וכמובן דזהו לפילפולא בעלמא ולא מטעמיה דהפרמ"ג.

ולולי דברי הפרמ"ג הייתי אומר שצריך להדליק משום החשד, אא"כ כולם יודעים שמתו מונח לפניו דיל"ע האם אונן חייב בקיום מצות 'והייתם נקיים', ויל"ע בזה.

ונראה לבאר דברי הפרמ"ג כך. דהנה המהרש"ל (שו"ת סי' ע) נשאל האם מותר לאונן למול את בנו בטרם שיבוא מתו לקבורה והשיב בתוכ"ד כך: "אכן נראה לי גבי מילה דמצוה רמיה עליה בפרט ויש לו זמן לא נפטר ממנה כלל". והנובי"ק (שם) ביאר דבריו וז"ל: "הנה עלה בדעתי שלא אמרו אונן פטור מכל המצוות, אלא במצות הנוהגות בכל יום שאם אתה מחייב האונן בהם, נמצא ברוב פעמים יתבזה המת ולא יהיה מתעסק עמו. אבל המצוות הנוהגות בזמנים ידועים ואין להן תשלומין, דחביבה מצוה בשעתה בזה אין אנינות דוחה אותה, ואף שגם תפלה וק"ש אף שנוהגים למחר, מ"מ מצוה זו כבר עברה ועבר זמנו בטל קרבנו, מ"מ לא מקרי חביבה מצוה בשעתה". ואמנם הנודע ביהודה דחה את הדברים ש"הרי אונן פטור מתקיעת שופר בר"ה כדאיתא בירושלמי הביאורו התוס' בריש מי שמתו בד"ה ואינו מברך וא"כ הרי היא מצוה בשעתה וזמנה קבוע ואעפ"כ נדחה מחמת אנינות".

ונראה לבאר דברי המהרש"ל באופן אחר, דאונן פטור מכל המצוות שהוא עצמו צריך לעשותם עבור עצמו, אך מצוות שחייב לקיימם לצורך האחרים, כמו מילה, צריך לקיימם. וזמש"כ דהיא מצוה דרמיה עליה לקיימה לתועלת בנו, שיהיה מהול. וא"כ י"ל דה"ה בהדלקת נ"ח, דצריך

להדליק בכדי לפרסם הנס לאחרים, ומכיון דהיא מצוה דרמיה עליה לצרכם, עליו לקיימה. ונראה דהביאור בזה הוא דהנה נתבאר בפוסקים, (וכמש"כ הנוב"י שם), דאונן אינו מקיים המצוות מפני שצריך לדאוג לכבוד המת. ולזה י"ל דכיון דצריך לדאוג למילת בנו ולפרסום הנס לאחרים, א"כ מאי אולמיה צרכם מצורך המת. וגם א"נ שכבוד המת עדיף, מ"מ כאשר יש לו זמן לב' המצוות, יעשה אותם, כמש"כ שם המהרש"ל בהמשך דבריו. וא"ש.

[ואמנם מצינו שהגרשז"א כתב שאונן פטור ממצוות צדקה, ע"י שו"ת מנחת שלמה סי' צא סקכ"ה אות ד. אך מ"מ יש לחלק בין צדקה, שכל אדם אחר יכול לעשותה במקומו ולהשלים לעני את כדי חסרונו, לבין מצות מילה שהוא מחויב באופן מיוחד למול את בנו. וכן בהדלקת נ"ח, שעל כאו"א ישנה מצוה מיוחדת לפרסם את הנס בפני עצמו, ולא יעזור שגם אחרים מפרסמים הנס].



עשרה

בטבת

תעניות

ט"ו

בשבט



סיבת ותוקף תענית עשרה בטבת

ידועים דברי האבודרהם (בהלכות תענית) שכתב שבשונה מכל הצומות, אם היה חל עשרה בטבת בשבת, לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו (יחזקאל כד, ב) "בעצם היום הזה" כמו ביום הכיפורים, ואולם בסידור לוח השנה קבעו קובעי הלוח שעשרה בטבת לא יחול לעולם בשבת. והבית יוסף (תקנ, ג) כתב על דבריו: "ולא ידעתי מנין לו זה", וכבר העיר השדי חמד שרש"י במגילה ה' א' כתב כך: "אם חל להיות בשבת - מאחרין ליום מחר, וכן תשעה באב שחל להיות בשבת, והוא הדין לשבעה עשר בתמוז, ולעשרה בטבת", עכ"ל. הרי שכתב בפירוש שאם חל י" בטבת בשבת, צמים ביום ראשון. ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג ס"י קע"ט מה שתירץ בזה. וראה מנ"ח (מצוה שא) שמבואר מדבריו שלא כהאבודרהם.

ישנם שהקשו ע"ד האבודרהם, שבעוד ש"בעצם היום הזה" הנאמר ביוהכ"פ נכתב זה בלשון ציווי, ומכך שהוסיף "בעצם" כוונת התורה לכוונה מיוחדת, לתקפו של היום שאינו נדחה ואפילו מפני השבת. אך ביחזקאל מובא לשון "בעצם היום הזה" רק לענין סיפור המאורע, שהמזור על ירושלים החל בעצם היום הזה של עשרה בטבת, וכפי שמצינו ג"כ שנח בא אל התיבה "בעצם היום הזה", או: "בעצם היום הזה נמול אברהם", או "בעצם היום הזה יצאו צבאות ה' מארץ מצרים", וכן ביהושע: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלי בעצם היום הזה", ועוד כהנה. וכן הוא לכאורה גם לגבי צום העשירי, שהנביא מתאר בשם הקב"ה על תחילת המזור על ירושלים, שאירע "בעצם היום הזה", וצ"ע. וכ"ק האדמו"ר מערלוי זצ"ל תירץ דשאני הכא, שהפסוק ביחזקאל כופל פעמיים את המילים "בעצם היום הזה", בכדי ללמד שתענית זו חמורה מיתר הצומות, ודפח"ח.

נראה שאכן שונה צום י" בטבת משאר הצומות, באשר אכן בעשרה בטבת נחתם דינם על חורבן ביהמ"ק, ויום זה היה יום הפורענות וההכרעה הגורלית על החורבן, ואילו לאחר מכן רק התבצעה הגזירה בפועל, מן השפה ולחוץ, שריפת העצים והאבנים.

דברים אלו ניתן להוכיח מדברי הנביא יחזקאל, אשר דבריו בשם הית"ש הם מקור למאורע ולצום עשרה בטבת, וז"ל (יחזקאל פכ"ד): "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בְּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר וכו', כָּתַב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מְלֶכְךָ בְּבַל אֶל יְרוּשָׁלַם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: וּמָשַׁל אֶל בֵּית הַמְּרִי מָשַׁל וְאִמְרַת אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים שְׁפַת הַסִּיר שְׁפַת וְגַם יָצַק בּוֹ מִים: אָסַף נְתַחֲיָה אֲלֵיהָ כֹּל נְתַח טוֹב גֵּרָד וְכִתְף מְבַחַר עֲצָמִים מְלֵא וכו', לְכֹן כֹּה אָמַר ה' וכו', אוֹי עִיר הַדְּמִים סִיר אֲשֶׁר חֲלָאֲתָה בָּהּ וְחֲלָאֲתָה לֹא יִצְאָה מִמֶּנָּה לְנְתַחֲיָה לְנְתַחֲיָה הוֹצִיאָה לֹא נָפַל עָלֶיהָ גּוֹרֶל". ופירש רש"י שהחל מי' בטבת "בא העת שתהיה לסיר ואתם בתוכה לבשר, יבוא נבוכדנצר ויתננה על האור". וכן פי' בהמשך, שהחל מתחילת המזור נאספו ל"סיר" כל ראשי ישראל ושריו וחיטבו לנצח אויביהם, אך באמת שום טצדקי ופעולה לא עזרה להם ואויביהם הוציאו מהסיר, לא כשאר קדירות שמוציאים נתחיהם יחד לתתה לפני כל אחד ואחד חלקו וגורלו, אלא הוציאו בלא בדיקה וסדר ונפלו כולם שדודים בפני הבבלים. והיינו שהחל מי' בטבת נסתם הגולל על ירושלים והוכנסו כולם לסיר מוות אחד שכבר הועמד על האש, וכל מאמציהם נדמו להמצויים בתוך הסיר ומנסים להיחלץ משם לשווא.

וכן מצאתי בס"ד ד' התנחומא (תזריע סי' ט'), שכתב: "ועוד טובה גדולה עשה עם ישראל. כיצד? שבעשרה בטבת היו ראויין ישראל לגלות מירושלים, שכן הוא אומר "בן אדם כתב לך את שם היום הזה בעצם היום הזה" וגו'. מה עשה הקב"ה? אמר, אם יוצאין עכשיו בצינה הם מתים. המתין להם והגלה אותם בקיץ". הוי לנו שאכן הגלות היתה אמורה להתרחש בפועל ב"י בטבת, ורק משום שהקב"ה לא רצה שנצטנן, ע"כ המתין עד הקיץ. וביותר, שהתנחומא ביאר את ד' הפסוק "בעצם היום הזה" להסביר שמילים אלו מורות לנו שאכן החורבן נרקם בעשרה בטבת, וממילא אין מקום לשאלת המפרשים ע"ד האבודרהם מדוע למד הוא ממילים אלו, למרות שסיפרו לכאוי את סיפור קורות אותו היום, כפי שמובא גבי נח ואברהם, יציאת מצרים ויהושע. דלהנתבאר לא מעצם המילים הללו דורשים זאת, אלא מהנלמד מהם, שיום י' בטבת היה יום החורבן בעצם, ודחיית חורבנו שבפועל נגרמה רק מסיבות צדדיות. (ועי' בני יששכר מאמרי חודש טבת, ודו"ק).

וביחזקאל שם (כד, כו) מובא שהקב"ה אמר ליחזקאל לומר לישראל שאחר חורבן הבית יבוא הפליט לספר על החורבן ואז יידעו שדיבר דברי אמת. ובר"ה י"ח ב' נאמר שר"ע אמר שצמים בעשרה בטבת, בו החל המצור, ואילו ר"ש אומר שצמים בה' בטבת, בו הגיע הפליט, מספר חודשים לאחר חורבן הבית, וסיפר על החורבן.

והנה בסליחות לעשרה בטבת אנו אומרים בפייט: "סֶדֶר פְּרָעָנִיּוֹת בְּתוֹךְ לְבָבִי יִבְעִיר. בָּבֵא אֱלִי הַפְּלִיט לְאֹמֶר הַפֶּתַח הָעִיר". ולכאורה צ"ע, כיון שהדורש "סדר פורעניות" ולא "סדר חודשים" בגמ' שם הוא ר"ש, והוא ג"כ מביא את ענין הצום על הגעת הפליט, לבשר על ענין החורבן, ולכן לדעתו צמים בה' בטבת ולא ב"י בטבת. וא"כ לא מובן מדוע הפייטן מביא בסליחות לעשרה בטבת, את סיבת הצום של הסובר שצמים דוקא בחמשה בטבת (היינו הפליט שהגיע), ולכאורה הוא סתירה. ואולי לכן הדגיש הפייט "בתוך לבבי", דעל י' בטבת אנו צמים וכמש"כ שם בתחילה גבי "סדר חדשים", ואילו את ציון ה' בטבת אנו מדגישים רק בתוככי הלב, ובלא צום קבוע.

ואולם לפימשנ"ת אולי יומתקו מעט הדברים, שמשמעות הפסוקים ביחזקאל מורים, כאמור, שהפורענות החלה, וגם הסתיימה מבחינת הגזירה, בעשרה בטבת, ובואו של הפליט לבשר על החורבן הפיזי והמציאותי הוא חתימת הגולל על כל ענין החורבן וסיומו, אך הכל נכלל כבר ב"י בטבת. ממילא גם אנו, הפוסקים כר"ע שצמים ב"י בטבת ולא בה' בטבת, מבכים מרה על סיבת הצום של ה' בטבת, היינו בוא הפליט לבשר על החורבן, דכל זה נכלל כבר ב"י בטבת. וממילא גם אנו, הפוסקים כר"ע שצמים ב"י בטבת ולא בה' בטבת, מבכים מרה על סיבת הצום של ה' בטבת, היינו בוא הפליט לבשר על החורבן, דכל זה נכלל כבר בהתחלת הפורענות בעשרה בטבת.

אסון העתקת התורה ליוונית ע"י תלמי המלך

כתב השוי"ע (תקפ,ב): בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והיה חשך בעולם שלשה ימים. ואכן, כך אנו אומרים בסליחות לעשרה בטבת: דַּעְכְּנֵי בְּשִׁמוֹנָה בּו שְׁמַאֲלִית וַיִּמְנִית. הֲלֹא שְׁלֶשֶׁתָן קִבְעֵתִי תַעֲנִית. וּמִלֶּךְ יוֹן אֲנִסְנִי לְכָתוּב דַּת יוֹנִית. עַל גְּבֵי חָרְשׁוֹ חוֹרְשִׁים הָאָרְיִכוּ מַעֲנִית. וכן מצינו במסכת ספר תורה (א,ו) כד: 'שבעים זקנים כתבו כל התורה לתלמי המלך לשון יונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שעשו בו את העגל, שלא היתה תורה יכולה להתרגם כל צרכה. שלשה עשר דברים שינו בה, אלהים ברא בראשית, אעשה אדם בצלם ובדמות וכו', עכ"ל. ופירוט י"ג השינויים ששינו ע"ב הזקנים מופיע גם במגילה (ט,ב) ובעוד מקומות, והדברים ידועים.

והנה במגילה (שם) נאמר: אף כשהתירו רבותינו יונית - לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך. דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת וכו'. והמפרשים שם התקשו ביותר, שאם תלמי המלך אילצם להעתיק את התורה ליוונית, והם עשו זאת רק מחמת פיקוח נפש ומורא מלכות. א"כ מדוע התירו, רק בגלל מעשה מצער זה, להעתיק את התורה ליוונית באופן גורף?

והרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב בזה כך: ומה שייחד לשון יוני משאר לשונות לפי שהיה ידוע אצלם, הלא תראה אמרו לעיל בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית, והטעם לכך לפי שהם תרגמו את התורה בלשון יון לתלמי המלך ונתפרסם אצלם אותו התרגום עד שנעשה אצלם אותו הלשון כלשונם וכאלו הוא אשורית, וכך אמרו לשון יוני לכל כשר. ונוסף לכך היתה לשון זו חשובה בעיניהם, רבינו הקדוש אמר מה לי ללשון טרסי אי לשון עברי או לשון יוני, עכ"ל.

ואמנם החת"ס כתב בתוכ"ד כך: דמדהתיר רשב"ג יונית ועיקר טעמי משום דס"ל דמן התורה נכתב בכל לשון ורבנן אסרו ושיירו יונית משום שנעשה בו נס בתלמי המלך, עכ"ל. וכן כתב ג"כ הגאון בן איש חי זצ"ל בספרו בניהו על מגילה שם, שמכיון שראו שנעשה להם נס כה מופלא בתרגום התורה ליוונית, ש-72 הזקנים הצליחו לתרגם את התורה בשווה, כולל 13 שינויים, שכולם שינו בשווה מפאת חוסר הבנתו (כמו כמעט כל השינויים) וכבודו של תלמי (כמו השינוי בשם ארנבת, שמה של אשתו), לכן סברו שמן השמים סומכים על תרגום התורה ליוונית ולכן התירו לתרגמה לשפה זו.

והדברים מופלאים הם בעליל. הלא אנו מתענים על תרגום התורה ליוונית, בעוד שלדעת החת"ס והבא"ח איפשרו חז"ל לתרגם את התורה ליוונית, דוקא בגלל המאורע המופלא והניסי שאירע בתרגום הזקנים לתלמי המלך. ועוד קשה, שאדרבה, מצינו בספר יוסיפון ובספר מאור עינים שבזכות תרגום התורה ליוונית היתה אורה ושמחה ליהודים, והשיגו עי"ז כבוד גדול, והמלך והעמים הכירו יקר התורה כי רבה, (ועיין דרשות חת"ס ובספרו עה"ת פרשת שמות ובשו"ת מנח"י ח"ג ס"י צ"ח), וצ"ע למאד מאד.

ואולם מצאתי מציאה מופלאה, שאולי תביא אותנו אל רעיון חדש בענין: איתא במסכת סופרים (א,ז): 'מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה ליוונית, והיה אותו היום קשה

לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה. **שוב מעשה** בתלמי המלך, שכינס שבעים ושנים זקנים, והושיבם בשבעים ושנים בתים, ולא גלה להם על מה כינסם, נכנס אחר כל אחד ואחד מהם, אמר להם, כתבו לי תורת משה רבכם, נתן המקום עצה בלב כל אחד ואחד, והסכימה דעתן לדעת אחת, וכתבו לו תורה בפני עצמה, ושלשה עשר דבר שינו בה, וכו', עכ"ל. הרי לנו שלפי דברי מסכת סופרים תירגם תלמי המלך את הזקנים ב' פעמים. וכן פשיט"ל למפרשי המסכת סופרים שם, ועי' בפ"י כסא רחמים להחיד"א שם. -ולפ"ז יתכן לומר שאכן אך ורק בפעם הראשונה 'היה אותו היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא הייתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה', כלשון המסכת סופרים. אך בפעם השניה, שהושיב 72 זקנים וכיוונו בדעתם בצורה ניסית לתרגם את התורה עם 13 שינויים וכולם כתבוה כאחד, אכן על זה אנו שמחים ובגלל תרגום זה, התרגום השני, איפשרו חכמים לתרגם את התורה ליוונית, מגודל הנס שהיה בו. ואכן לא מצאתי עד כה בשום מקור, מלבד המסכת ס"ת הנ"ל, שמשמע ממנו ששלושת ימי החושך היו בזמן תרגום ע"ב הזקנים ולא בזמן תרגומם של חמשת הזקנים.

ואולם גם אם יתברר ששגיתי בהנ"ל והצום והצער נקבע על תרגום ע"ב הזקנים ולא על תרגום חמשת הזקנים, נראה שעדיין ניתן לבאר את האסון שבתרגום מחד ואת הנס והשמחה מאידך, כך: דהנה כתב בשו"ת אבני נזר (סי' תקכא) שרבותינו התירו לתרגם ליוונית אליבא דר"י, כיון שסברו שמהתורה נכתבים הספרים בכל לשון ורק חכמים החמירו לכתוב אשורית, ומכיון שהוכרחו לכתוב יוונית מחמת אונס דמעשה תלמי המלך, לכן התירו לגמרי לתרגם ליוונית, עיי"ש. וכן משמע מעצם ד' הש"ס במגילה (ט, ב) רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית. ואמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל, אמר קרא יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, דבריו של יפת יהיו באהלי שם. וברש"י: יפיותו של יפת - הוא לשון יון, לשונו יפה משל כל בני יפת. וכן משמע מד' הר"מ בפיהמ"ש הנ"ל, שלשון יוונית היתה לשון חשובה. ועי' שפ"א בסוגיין ובחזו"א (ידים סי' ח סק"י) ובעמק ברכה (הלכות ס"ת אות ג). ונראה דאכן באמת אין מניעה בעצם תירגום התורה לשפת יוונית, שהיתה שפה משובחת ומעולה מיתר השפות, ואולם החסרון בהתרגום של תלמי המלך היה בכך שאותו נכרי היה זה שהחליט לחכמי ישראל מתי ואיך לתרגם את התורה"ק, וההתערבות הזאת של מרשיעי ברית בתורת ישראל, היא היא האסון הגדול והרעה החולה.

ולפ"ז עיקר החסרון היה, כלשון הפייט, בכך ש'וּמְלֵךְ יִן אֲנִסְנִי לְכָתוּב דַּת יְוֹנִית'. היינו שלא עצם התרגום גרוע הוא, אלא ההכרח והאונס שגרם לכך. וממילא גם שנעשו ניסים בתרגום זה, וגם שאין מניעה לתרגם, מ"מ ישנו אסון נוראי בכך שאויבינו הם אלו שמכתיבים לנו את תורותינו וסדריה. והית"ש יצילנו, גם בימינו אנו, מהתערבות זרה של מרשיעי הברית בסדרי לימודינו ותורתינו ותכניהם הקדושים, אמן ואמן.

-מכתב-

לכבוד הרב הגאון המובהק כמהר"ר שמואל ברוך גנוט שליט"א.

אחדשה"ט

שמחתי במאמרו אודות תרגום התורה לתלמי המלך, ודברי פי חכם חן.

רק אוסיפה בזה אודות מ"ש שתרגום השבעים הוסיף יקר לישראל, הנה במלבי"ם (דניאל יא, ה) מבואר שתלמי הלזה היה אוהב ישראל, וכנראה מסיבה זו ביקש לתרגם בכדי ליהנות מתורתם.

וכאשר דמיתי מצאתי בספר יוחסין להמקובל הקדמון רבי אברהם זכות (מאמר ראשון) שכתב בזה"ל: כדאיתא בפ"ק דמגלה ובמסכתא סופרים (פ"א הי"ח) כי כתבו חמשה זקנים לתלמי התורה יונית. ועוד כינס שבעים זקנים ושינו לו י"ג דברים. **וזה תלמי היה חכם וחסיד ונתן מתנות רבות לחכמים ולבית המקדש**. ובדברי הימים לנוצרים שהיו שלש מאות אלף ספרים מהחכמות, ושאמרו לו חכמיו כל הספרים שיש לך כלם ספורים והבל, והעיקר שתעתיק תורת היהודים האלהית. ואז שלח מיד לירושלים בעבור אלעזר הישיש וע"ב זקנים **ועשה להם כבוד גדול ושמח שמחה גדולה**. עכ"ל. מבואר שבקשתו לתרגום היה מתוך הערכה עצומה לתוה"ק, ואולי דא אהניה להו שעל ידו נתגלגל ההיתר לתרגם ליונית, ונתקיים בו בכתוב יפת אלקים ליפת וישכן באהלי שם.

אולם בספר תורה תמימה (בראשית א, א אות ה) כתב שתכלית ומטרת תלמי המלך בהעתקה זו אולי [כפי שמשמע מכל השנויים שעשו ומסדר האספה שעשה הוא], היתה למצוא עילה בתורת משה, ולכן הכניסם בע"ב בתים ולא גילה להם מקודם על מה כנסם כדי שלא ישוו דעותיהם בנוסח ההעתקה, והיה זה בהשגחה מאת ה' כי אע"פ שהיו מוכרחים לעשות איזו שנויים בהעתקה כדי שלא יתאנה להם, כפי שיתבאר אי"ה לפנינו בהמשך החבור בכל המקומות ששינו, בכ"ז יצאה העתקת כל אחד שוה ומכוונת זו לזו. עכ"ל. אבל גם הוא לא ברירא ליה וכתב זאת בדרך 'אוליי'. וה' היודע.

ולעצם הענין נראה כמ"ש כת"ר שכפיית אומות העולם והתערבותם בתוה"ק היא היא צרת ישראל. עדי יבא משיח צדקנו ויקראו כלם בשם ה' בב"א.

בברכה רבה

משה יוחאי רז

רב קהילת "תפילה למשה" לוד

חיוב תענית על צרה פרטית

שאלה: האם יהודי שאחד מבני ביתו חולה במחלה קשה, צריך להתענות? והאם החולה עצמו צריך להתענות, כדי שיתרפא מחוליו?

תשובה: א) כתב הרמב"ם (תענית א, א-ד): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר "על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות", כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהן והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב "עונותיכם הטו" וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה "והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי", כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי. ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים", עכ"ל. נמצאו למדים שישנו דין נוסף בחובת התשובה, והוא לשוב בתשובה באופן מיוחד כאשר האדם רואה שמידת הדין מתוחה עליו. ויעויין בס' העקידה (שער ע') שהמתוודה לאחר שלקה ממידת הדין, ומתוודה מבלי שחדל לחטוא, אלא כמתוודה מחמת הכאת הרצועה, עונשו יגדל ח"ו.

והמג"א (סי' תקעו) הקשה מדוע בימינו לא תוקעין בעת צרה, ואפילו אם נאמר דאין תענית ציבור בבבל, הלא מהתורה מצוה לתקוע גם ללא תענית, ונשאר בצ"ע. והמשנ"ב כתב שהנתיב חיים תירץ דמדאורייתא מצוה זו נוהגת רק בארץ ישראל, וכדכתיב "וכי תבואו מלחמה בארצכם" וגו', והפרמ"ג כתב שאפשר שאף בא"י דוקא כשהיה תחת רשותינו, ואפשר עוד שדוקא כשהגזרה היא על רוב ישראל, אז ישנה מצוה לתקוע, אבל בלא"ה לא. (ואכן, שמעתי שהגר"ש דבליצקי שליט"א תוקע בציבור בעת צרה בארץ ישראל, כיון שכאמור הדבר תלוי בתירוצי האחרונים והמשנ"ב הרי לא הכריע בדבריהם).

ב) עוד כתב הרמב"ם (שם ט): "כשם שהצבור מתענים על צרתן, כך היחיד מתענה על צרתו, כיצד, הרי שהיה לו חולה או תועה במדבר או אסור בבית האסורין, יש לו להתענות עליו ולבקש רחמים בתפלתו, ואומר עננו וכו' בכל תפלה שמתפלל". והמגיד משנה כתב שמדברי הרמב"ם נראה שהיחיד חייב להתענות על צרתו, כפי שהציבור חייבים לצום על צרתם, וכ"פ השו"ע (סי' תקעח) והמשנ"ב כתב: "וכתב הפמ"ג דמשמע שיש עליו חיוב להתענות, וכן מצדד הב"ח", עכ"ל.

ובמקור ד' הרמב"ם כתב המגיד משנה דמכיון דתענית הציבור על צרה הוא מדרכי התשובה, אי"כ ה"ה גם ביחיד כן הוא. והגר"א כתב בביאורו בסי' תקע"ח כך: "כשם כו'. כמ"ש בפ"א ת"ר מי שהי' כו' וביחיד איירי", עכ"ל. וכוונתו להא דאיתא בתענית י' ב' "מי שהיה מתענה על הצרה ועברה על החולה ונתרפא, הרי זה מתענה ומשלים". ואולם נראה דגם הגר"א לא סבר שזהו ממש מקור הענין, כיון דלא כתוב שם שהוא חובת היחיד לצום, אלא רק שאם התענה ונתרפא החולה, שצריך להשלים תעניתו.

והנה על עצם תעניות הציבור, אשר לא צמים כיום בימינו, אפ"ל שכיום אין מי שיש בידו כח וסמכות רוחנית לגזור תעניות על הציבור, וחוששים שכל הרוצה ליטול את השם יגזור תעניות על סוגי צרות שונות, וכדי בזיון וקצף וכו', כנודע בשם גדולים בזה, וגם מפני שהציבור חלש והתענית תגרום לחולשה והפרעה בעבודת ה'. אך גם אם אי אפשר לגזור תענית על הכלל, יש להודיע בשער בת רבים שישנו חיוב ליחיד, היכול לצום מבחינת כוחות גופו, להתענות כאשר יש לו חולה בתוך ביתו או צרות אחרות רח"ל.

וכן שמעתי ממו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א, שאכן בודאי צריך לצום בכהאי גוונא, ורק אמר שאין זה חיוב גמור (וצ"ע דהא מד' המ"מ, הפרמ"ג והב"ח הנ"ל נראה שהוא חיוב גמור).

ג) והנה לשון הרמב"ם מורה לכאוי שלא החולה עצמו או הכלוא בעצמו בכלא, צריכים להתענות, אלא רק האחרים. ואולם נראה מסברא שמכיון שבדרך כלל החולה עצמו, או החבוש בבית האסורים, נמצאים במצב של פיקוח נפש, לכן הם עצמם אינם צריכים לצום. אך אם הם יכולים להתענות, בודאי שיצומו, שהרי דבר זה מדרכי התשובה הוא ובודאי שעיקר התביעה היא לחולה עצמו ולא לקרוביו, ושו"מ שבשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ל"ג דן בזה וכותב שאל להם לצום, כדי שלא יחלישו עצמם, וכמש"כ. אך פשוט שאם מדובר בצרה שאין בה חולשת הגוף, או בחולי שהתענית לא תפריע לחולה, שעליו עצמו לצום ג"כ.

ד) ולשון הרמב"ם והשו"ע הוא: "הרי שהיה לו חולה", ולא כתבו, כמו שמצינו במקומות רבים אחרים, את הלשון של "חולה בתוך ביתו". וא"כ יש לדעת מהי מידת קירבת האדם לחולה, המחייבת אותו לצום בעבורו, וצ"ע.

ה) עם פרוץ המהומות בחודשים האחרונים, כאשר המחבלים הערבים, מבוגרים ונערים, רוצחים יהודים, דוקרים ופוצעים, שאלתי את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (באמצעות ידידי, נכדו חביבו הרה"ג רבי יעקב קניבסקי שליט"א) האם אנו נמצאים ביעת צרה, שלפי הרמב"ן ישנה מצוה דאורייתא של תפילה. והשיב מרן רבינו שליט"א: תמיד זה עת צרה.

תקיעה בחצוצרות בשעת מלחמת מדין ובמלחמת גוג ומגוג

נאמר בפרשת מטות: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. נִקְּם נַקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמִּדְיָנִים אַחַר תִּאֲסָף אֶל עַמִּיד. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הִחְלְצוּ מֵאִתְּכֶם אַנְשִׁים לְצַבָּא... וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה אֶלְף לַמָּטָה לְצַבָּא אֹתָם וְאֵת פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לְצַבָּא וְכָלִי הַקֹּדֶשׁ וְחֻצְצֹרוֹת הַתְּרוּעָה בְּיָדוֹ". ותירגם יונתן: וְחֻצְצֹרוֹת יִבְבָּא בְיָדֵיהּ לְמַכְנָשׁ וּלְמִשְׁרֵי וּלְמִיטַל מִשְׁרֵיתָא דְיִשְׂרָאֵל.

ובקובץ עיון הפרשה הקשה מורי שלימדני תורה הרה"ג רבי משה מונק שליט"א, ר"מ בישיבת דרכי משה בב"ב, קושיה אלימתא. שהרי מאחר שישנה מ"ע להריע בחצוצרות בעת צרה ומלחמה, ובפשטות לכך נועדו החצוצרות, א"כ מדוע תירגם יונתן שהחצוצרות נועדו לפזר ולכנס את המחנות, וצ"ע.

והנראה בזה דהנה מקור המ"ע לתקוע בחצוצרות בשעת מלחמה נילף מקרא (במדבר י, ט): "וְכִי תִבָּאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעַתְם בְּחֻצְצֹרוֹת וְנִזְפַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם". והנה לשון התורה היא "תבאו מלחמה בארצכם". ולכאוי י"ל דדין תקיעת חצוצרות בשעת מלחמה, הוא דוקא במלחמות שבא"י, ומשא"כ במדבר לא תקעו בחצוצרות במלחמותיהם.

ואכן הרמב"ן (תענית טו, א) כתב כך: "בפרק משוח מלחמה (סוטה מג, א) גבי מלחמת מדין דריש "וחצוצרות התרועה בידו", אלו השופרות. ולא ידעתי אם שלא דקדקו בלשונם, או שאין חצוצרות אלא במלחמת אויבים הצרים עליהם בארץ, כדכתיב "בארצכם על הצר הצורר אתכם", דלמה להם לפרש אלו השופרות אלא לכך", עכ"ל.

והנה בספרי (בהעלותך פיסקא עו) כתיב: "וכי תבאו מלחמה בארצכם", במשמע בין שאתם יוצאים עליהם ובין שהם באים עליכם. "על הצר הצרר", במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר. אתה אומר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בכל המלחמות שבתורה, ת"ל "ונושעתם מאויביכם", אמרת צא וראה איזו היא מלחמה שישראל נושעים ממנה ואין אחריה שעבוד, אין אתה מוצא אלא מלחמת גוג ומגוג. וכן הוא אומר "ויצא ה' ונלחם בגוים ההם", (זכריה יד ג) מהו אומר והיה ה' למלך על כל הארץ ר' עקיבא אומר אין לי אלא מלחמה שדפון וירקון ואשה מקשה לילד וספינה המטרפת בים מנין ת"ל על הצר הצורר אתכם על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור", עכ"ל הספרי.

ואכן, הפענח רזא (במדבר י ט) ביאר עפ"ד הספרי שאין מצוות תקיעת החצוצרות נוהגת במלחמה, אלא רק במלחמת גוג ומגוג, שהרי בכיבוש יריחו על ידי יהושע נאמר "וירע העם ויתקעו בשופרות", ולא בחצוצרות, (אמנם כתב שיתכן שהמצוה היא אף בשאר מלחמות, ובמלחמת יריחו הוראת שעה היתה לתקוע בשופרות). ועיי צפנת פענח עה"ת שם שפ"י כן מ"ש בסוטה שם אלו השופרות. וא"כ אף דכו"כ ראשונים פליגי בזה, מ"מ יתכן וכן סבר יונתן בן עוזיאל.

וחשבתי אפשרות נוספת בזה, דהנה הרשב"ץ בס' זהר הרקיע (עשין רכב ס"י עד, וכ"נ מסהמ"צ להרמב"ם מ"ע נט) ייסד לן דתקיעת החצוצרות בעת מלחמה היא מדין התקיעות הנצרכות בעת צרה. ואולי י"ל שמלחמה שהקב"ה ציוה עליה, כמו מלחמת מדין, אינה נחשבת לעת צרה, כיון

שלא נלחמו במדין משום צרה, אלא כדי להענישם על שהחטיאו את ישראל. וגם לבני ישראל לא היה כל חשש שלא ינצחו במלחמתם, וכפי שהאריך רבנו הגאון האדר"ת זי"ע בס' חשבונות של מצוה, שבכל מלחמות ישראל שנעשו ע"פ הדיבור לא מת אפילו אדם אחד מישראל, וכולם שבו בשלום מהמלחמה, ושומר מצוה לא ידע רע, וכאשר מתו ל"ו מישראל במלחמת העי, היה זה בדבר מעל עכן. ולפייז אולי יש לחדש ולומר דבמלחמות כגון דא לא חשיבא עת צרה ולא תקעו בחצוצרות.

ושוב שמחתי לראות שבשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תכה) הסתפק האם במלחמת רשות או מלחמת מצוה לכיבוש א"י, תקעו בחצוצרות, דאפשר דאין זו בכלל עת צרה שהרי הובטחו לישועה, וכתב: "וראי' שהרמב"ם פ"א מהל' תעניות לא הביא המצוה במלחמה בפרט. רק להריע בעת צרה. ועל כרחך כשגוים באים על ישראל נקרא עת צרה. אבל היוצאין למלחמת הרשות שאין יוצאין בלא בית דין ואורים ותומים. וכל שכן היוצאין למלחמת מצוה היינו כיבוש ארץ ישראל שהובטחו לישועה. לא זו עת צרה. ואין מחויבין לתקוע בחצוצרות, עכ"ל, ועי"ש שהוכיח כן מד' הראשונים. ואכן האבני"ז עצמו נחית להאי קושי"י וכתב כך: "וגבי פינחס במלחמת מדין דכתיב [במדבר ל"א ו'] וחצוצרות התרועה בידו. אף שישראל באים על מדין. פירש בתרגום יונתן וחצוצרות יבבא בידו למכנש ולמשרי ולמיטל משריתא. פירוש מחנה ישראל. הנה שלא הי' החצוצרות לזכרון כדכתיב בחצוצרות במלחמה ונזכרתם לפני ד' אלקיכם. רק להקהיל את הקהל ולמסע המחנות. ומשום שהי' שלוחו של משה שאליו נתנו החצוצרות לדברים אלו. אבל לדורות שאין החצוצרות לדברים אלו. רק לזכרון בעת צרה ובקרבת. אין מלחמות שישראל שיוצאין בדין זה כלל", עכ"ל, והכל בא על מקומו בשלום. (ואמנם האבני"ז כ' דמד' הספרי הנ"ל לא משמע כן, עי"ש). כן יעזרנו הית"ש לתקוע בחצוצרות במלחמת גוג ומגוג, ויבוא משיח צדקנו בקרוב.

מעלתו וגדרו של ט"ו בשבט וטעם אכילת הפירות בו

כתב השו"ע (קלא, ו): "נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב, ולא בט"ו בשבט". וכתב המג"א: בט"ו בשבט - ראש השנה לאילנות. ונוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות (תיקון יששכר דף ס"ב כ"ה), עכ"ל. ויש להבין את הדבר. שהרי ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות הוא (מתני' ריש ר"ה), וביאר הש"ס (ר"ה יד, א) שהוא מפני ש"יצאו רוב גשמי שנה", ופירש רש"י: "שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה". וענין זה שייך אך ורק לדיני תרו"מ, ערלה ונטע רבעי שבארץ ישראל. וא"כ מהו הענין לאכול מפירות האילן ולהתפלל על הפירות, (כמובא בבני יששכר להגרצ"א מדינוב ובלשון חכמים להגאון הבן איש חי), כאשר דין הפירות אינו אלא בחג השבועות, כבמתני' בר"ה ט"ז א' ("בעצרת נידונים על האילן")?

והנה במרדכי (פ"ק דר"ה) כתב שאסור להתענות בט"ו בשבט, משום דהוי ר"ה לאילנות, דלא אשכחן תענית בראש השנה. וכיון דתנן ד' ראשי שנים הם' בהדי הדדי, כולם שוים זה לזה שאין מתענים בהם. וכ"כ בהגמה"י (שופר פ"א) בשם ריצב"א, ועי' שו"ע או"ח תקע"ב. ועי' עמק ברכה (תענית אות ד') שהעיר שלפ"י יאסר להתענות בא' באלול, שהוא ר"ה למעשר בהמה, זאת מלבד היותו ר"ח. וכן בביאור הגר"א (קלא, ו) כי שאין נופלים אפיים בט"ו בשבט, "שהוא ר"ה לאילנות, וכמו כל ד' ראשי שנים שהם יו"ט", עכ"ל. הרי לנו סיבה חדשה וגדר במעלת ט"ו בשבט, שמעלתו היא מפני שהוא 'ראש השנה'. ומכיון שכך, אין מתענים ואומרים בו תחנון, ויתכן שמשום כך גם מציינים אותו בריבוי אכילת פירות ובתפילות על הפירות. -ואכן, בכל ספרי ההלכה שהזכירו את מנהג אכילת הפירות, לא הזכירו כלל שאוכלים דווקא מפירות א"י. כיון שההדגשה היא אינה על הלכות המצוות התלויות בארץ העולות מיום זה, אלא על ה'ראש השנה' של פירות האילן.

ואכן ראה ראיתי בתיקון יששכר, אשר הוא מקור כל דברי הפוסקים במנהג זה, שכתב וז"ל: "נוהגים האשכנזים יצ"ו להרבות בו במיני פירות של אילנות, **לכבוד שמו של יום**", עכ"ל. הרי לנו כמשנ"ת, שכל אכילת הפירות נועדה רק בגין **שמו** של היום, היינו ששמו 'ראש השנה לאילן'. והראוני שבס' הח"ן כתבו שכשם שט"ו בשבט הוי ר"ה בעוה"ז, כן הוא ר"ה בעולמות העליונים, וביום זה משתלשל השפע לאילנות כבר"ה וכו', ולכאוי' הן הן הדברים.

ב] והגאון האדר"ת ז"ל (סדר אליהו נפש דוד) כתב: "נראה לי שהראשונים קבעו יום זה ליום טוב שלא לומר בו תחנון, הוא להזכירנו מצות הפרשת מעשר אילנות, וכדברי חז"ל על הפסוק 'שתי ליבך למסילה דרך הלכת הציבי לך ציונים'. וכן מצינו כע"ז בס' טעמי המנגים (נפ"א קכ"ח) שכי' שישנם שביארו שתיקנו שלא לומר תחנון במנחה שקודם ר"ח, כדי שיזכרו שבמעריב אומרים יעלה ויבוא'. ולפי"ז י"ל דאולי זהו ג"כ הענין לאכול פירות בט"ו בשבט, כדי להזכיר לעצמנו שהיום מתחילה שנה חדשה לעניני תרו"מ ויתר הדינים הקשורים בכך. ואולם זה שאין אנו עושים כל איזכור למעשר בהמה בא' באלול או בא' בתשרי (שנחלקו בש"ס ובפוסקים קמאי אימתי ר"ה למעשר בהמה), אפשר שהוא מפני שכיום הרי ביטלו מעשר בהמה ועקרוהו חז"ל בשוא"ת משום תקלה, וכבבכורות נ"ג ע"א.

**לכבוד הרב הגאון המשמח אלוקים ואנשים בתורתו ובחכמתו
רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א**

שלום וברכה

קיבלתי מאחד מידידי קובץ ובו ספר של כת"ר המכונה בשם "דבר למועד", ואמר לי אותו ידיד שתשמחו בהערות על הספר טרם ירידתו לדפוס. ובאמת עיינתי בספר ומאד נהנתי, ויה"ר שתזכו תמיד להגדיל תורה ולהאדירה בחידושיכם הערבים. ואף שבטוחני שכת"ר לא צריך לדידי ולדכוותי בהערותי הדלות, חשבתי בכל זאת לשלוח למר כמה דברים קטנים שעלו בדעתי בעת שעיינתי בספר, ולפעמים אפשר למצוא מרגליות נאות גם באפרקסותו של עני.

א. בעמ' ס"א בענין הגדר של עד שתחטפנו שינה, כתב כת"ר שמהחק יעקב וסייעתו שכתבו שאם נרדם והתעורר מותר לאכול ולשתות, מבואר שהחיוב פוקע אחר שנרדם, והיינו שזה שיעור במצוה ולא גדר של אונס וכו'.

אמנם בזמנו דנתי בזה כמה פעמים עם מו"ר הג"ר נתן קופשיץ שליט"א, והוא טען שבאמת גדר הדין הוא דהוי כעין אונס, כלומר שבאמת צריך לספר כל הלילה, אלא שאם הוא הגיע למצב של עד שתחטפנו שינה אזי הוא נפטר מהמצוה. אך יתכן באמת שכדאי שאדם שהוא עייף וקשה לו לספר, שילך לישן זמן מה ואח"כ יקום ויברך ברכת התורה וימשיך במצוה של סיפור יציאת מצרים.

וכששאלתי שאולי הגדר הוא שונה, ואחר שכבר הפסיק את המצוה והלך לישון, שוב אין ענין להמשיך ולספר, לא הסכים עם זה הגר"נ קופשיץ כלל, וחזר ואמר שהגדר הוא דהוי כאונס ולכן כשהוא כבר לא אנוס והשינה כבר אינה חוטפת אותו חוזרת המצוה. וחזרתי ושאלתי שאם אכן זה הגדר מדוע צריך לומר זאת, והרי אם כשהגיעה שינה הוא אנוס ודאי שהוא פטור מהמצוה, כמו שיש פטור מכל המצוות. והשיב הרב שהחידוש כאן הוא דא"צ לאמץ את עצמו מאד להמשיך ולספר אף שחוטפתו שינה, ומשעה שמגיע לשיעור זה הוא נפטר.

שוב שאלתי מדברי החק יעקב שהביא מר, שלפי הטעם שאסור לשתות יין אחר הד' כוסות כדי שלא ירדם ויהיה יכול לספר ביציאת"מ א"כ אחר שחטפתו שינה רשאי האדם לשתות יין, עכתו"ד, ומשמע דאחר שחטפתו שינה שוב אין את המצוה לספר, ומבואר שאין הפשט שיש כאן רק אונס שהוא במצב שלא יכול לספר וכשעובר האונס חוזרת המצוה אלא שמשעה שהגיע לשיעור זה הוא נפטר לגמרי מהמצוה. ודחה הרב ראיה זו ואמר דלעולם אחר שקם מהשינה חוזר חיוב הסיפור כיון שהאונס התבטל, ומש"כ החק יעקב שמותר להמשיך ולשתות כוונתו היא בשעה שהאדם הוא במצב של עד שתחטפנו שינה לפני שנרדם, [דהגדר של עד שתחטפנו הוא גם קודם שנרדם לגמרי], ובאותה שעה הוא אכן פטור מהמצוה ובאותו הזמן מותר לשתות יין.

ב. בעמ' ק"א דן בצירוף ספירה שלא לשם מצוה, האם יוכל להמשיך ולספור בימים הבאים.

ובעניי חשבתי לבאר דאי נימא כצד זה, שמועילה ספירה שלא לשם מצוה, אפשר יהיה לבאר ב' ענינים בדיני ספירת העומר.

(א) ראשית יעויין בביאור הלכה (תפ"ט סע' ח' ד"ה סופר) שכתב משמיה דהרי"ף גיאות בשם ר"ה גאון בתו"ד כשדן בענין מי ששכח לספור יום אחד אם ימשיך ויספור, "דהיכי דאישתלי יום אחד יספור בליל שני שתי הספירות כגון בשכח ספירה ראשונה יאמר בספירה שניה אתמול היה אחד בעומר ויומא דין תרי בעומרא וכיון דמני גם של אתמול לא נפק מכלל תמימות תהיינה עיי"ש. וכן מובא בשינוי קצת בשבולי לקט בשם תשובת הגאונים עיי"ש בס"י רל"ד. אכן שארי פוסקים לא הזכירו סברא זו וכו'. ובא"ר מצאתי שכתב שטוב לחוש לדברי רב האי גאון בתירוץ השני ולספור גם הספירה של אתמול ביחד. ובלי ברכה וכו"ל. ושארי אחרונים לא הזכירו ד"ז". ולכאורה סברת רה"ג צ"ב, מהיכי תיתי שיספור תחילה את המספר של אתמול.

והשתא אפשר דהיינו משום דאי אפשר לומר "היום ארבעה ימים לעומר" אם לא אמרו לפני כן שאתמול היה שלושה ימים, דהמספר ארבע בא רק אחרי שלש, ואם אומר ארבע בלי לומר שלש לפני כן, לא מקרי ספירה. ונפק"מ בזה שצריך להקדים ולומר שאתמול היה כך וכך לפני שאומר את הספירה של היום, ולא מהני להשלים את הספירה של אתמול אחר ספירת היום, [וכמו בתפילה שצריך להתפלל קודם את התפילה הנוכחית לפני שמשלים את התפילה הקודמת], דכאן אין זה דין תשלומין, אלא זה דין בספירה של היום, שאי אפשר לסופרה לפני שסופר את הספירה הקודמת. אלא שביאור זה הוא רק אם ננקוט דמהניא ספירה אף שאין קיום מצוה באותה ספירה, שהרי נראה פשוט דאין שום מצות ספירה כשאומר שאתמול היה כך וכך. וא"כ מדברי רה"ג יש לפשוט שמועילה ספירה בכה"ג.

(ב) ראיתי בזמנו למי שתמה על המשנ"ב (תפ"ט סק"ז ובשעה"צ שם) שביאר דשכח ולא ספר בלילה יספור ביום, והביא ראיה לזה מהרמב"ם (פ"ז מתו"מ ה"ז) שנקצר ביום כשר וכו', וצ"ע מאי טעמא הוצרך השעה"צ להוכיח ממשמעות הרמב"ם לענין קצירה, והרי הרמב"ם כתב כן להדיא (שם הכ"ג) דאם שכח ולא מנה מונה ביום.

ובעניי חשבתי ליישב שמהרמב"ם בהל' כ"ג אין הכרח שמקיימים גם את עצם המצוה של ספירת העומר כשסופר ביום, דאפשר שמש"כ הרמב"ם הרמב"ם שסופר ביום היינו לענין שיהיה רשאי להמשיך ולספור בשאר הימים

בברכה, אף שאת המצוה של אותו היום הוא כבר הפסיד. והיינו לפי היסוד הנ"ל שמועילה ספירה שאין בה קיום מצוה. ועל כן הביא השעה"צ דוקא את הרמב"ם בקצירה, דהתם מבואר שמקיימים את המצוה כשקוצר ביום, וא"כ ה"ה לספירה.

ג. בעמ' קס"א בענין זמן אמירת הסליחות, לענ"ד יש טעם נוסף להעדיף לומר הסליחות בבוקר לפני התפילה מאשר לאומרו אחר חצות קודם שהולך לישון, וזה על פי מש"נ להלן (באות ד') שהסליחות הן כעין פתיחה והקדמה לתפילות של היום, ובפרט לתפילת שחרית, ולכן אין כ"כ טעם לאומרו ואז ללכת לישן. ומסתבר שלכן גם אומרים אותן קודם התפילה, ודלא כבתעניות וכדו' שאומרים את הסליחות אחרי התפילה.

ד. בעמ' קס"ד דן בדעת המג"א שהטעם שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום הוא מדינא דהמתחיל במצוה וכו', וצ"ע מאי שנא מכל התפילות בכל השנה דלא אמרינן הכי, וביאר על פי הלבוש דהסליחות נתקנו על סדר התפילה של היום ויש קשר בין הסליחות לתפילות של כל היום וכו'.

ונראה לסייע לזה ממש"כ בלקט יושר (עמ' 128) בזה"ל, "ואמר מקצת בני אדם עומדים לסליחות, ואח"כ הולכים לצרכיהם או ישנים ולא באו לבהכ"נ לברכו ולקדושה, הם טועים תעים, כי התפילה בכל יום בא במקום התמיד, והיא עיקר יותר מהסליחות, כי הסליחות אינם באים רק כדי שיהא התפילה לרצון, ואמר משל לזה, למי שיבוא לו אורח חשוב נתן לו תבשיל קודם, ואין להאריך". ולדבריו א"ש היטב מדוע שייך בזה המתחיל במצוה אומרים לו גמור.

ה. בעמ' קע"ז בענין אתרוג מהודר או אתרוג בחינם, אפשר להוסיף ולציין למשנ"ב (תקפ"ד סק"ח) שכתב דאדרבה יש עליו יותר במצוה שבאה אליו בדמים ממצוה שבאה לו בחנם אין כסף. [ומן הענין לציין גם לגמ' בברכות (ט). דהתם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא].

ומיהו לדינא נראה כדברי כת"ר מטעם נוסף, דאפשר שבנדו"ד לא שייכים דברי הזוהר, דהזוהר קאי על מצוות שמגיעות בחינם, אך כאן זה לא בחינם, דאחיו שילם על זה כסף, ולא כתוב בזוהר שצריך שדוקא הוא ישלם. ובפרט שכעת הוא חייב בהכרת הטוב לאחיו, ומי שמקבל מתנה מחבירו יש בזה טובת הנאה גם לנותן, ובאדם חשוב אפשר לקדש אשה בכה"ג, וזה ג"כ נחשב כתשלום, ועל כן נראה דבדאי עדיף לברך על האתרוג המהודר יותר, למרות שהוא עצמו לא שילם עליו דמים.

ו. בעמ' קפ"ח דן בש"ץ ששכח ותן טל ומטר בערבית האם רשאי לומר תתקבל, וכתב דכיון שחסרון הזכרה אינו נחשב כמו שלא התפלל, ורק שיש דין שצריך לחזור ולהתפלל, א"כ הוא רשאי לומר תתקבל.

אכן לפי טעם זה יש לחלק בין ב' ציורים שונים, דסברת מר שייכת אמנם בנידון שבו הוא דן, והיינו ש"ץ ששכח להזכיר טל ומטר בחורף. אבל ש"ץ שטעה בקיץ והזכיר טל ומטר, דהוי ממש כאילו לא התפלל, [וכמשמעות המשנ"ב תפ"ח סק"ב שהברכות הן ברכות לבטלה], בכה"ג יתכן שלא יהיה רשאי לומר תתקבל. ובאופן זה הדברים יהיו תלויים בנידון האם הקדיש קאי על תפילת לחש של כלל הציבור או שצריך דוקא שמי שאומר את הקדיש יתפלל קודם.

ובספר הזכרון שירת מרים (עמ' רס"ה ועמ' תקל"ט) הבאתי ממו"ר הג"ר נתן קופשיץ שליט"א שאכן חילק בין ב' הנידונים הנ"ל, והורה שאם אמר בקיץ ותן טל ומטר טוב שאחר יאמר את הקדיש. [אך הוספתי שם שלפעמים יש בזה משום כבוד הבריות, ובכה"ג שפיר אפשר להקל שיאמר בעצמו את הקדיש].

ז. בעמ' רי"ג בדבר השאלה מה הענין בשמן שומשמן שאינו ממהר לכלות והרי שיעור השמן הוא חצי שעה, ע"ע דבר נחמד בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ד סי' קנ"ה) שביאר בתו"ד, [בשיטת תוס' דדברי אביי הם בנר חנוכה], דהמעלה בשמן שומשמן אינה רק שדולק יותר מהשיעור הנצרך, אלא שבשאר השמנים לפעמים הם נכבים בתוך השיעור שאילו הוא התכוון, ואף שמן הדין יצא בכה"ג כיון דכבתה אין זקוק לה, אך זו המעלה בשמן שומשמן שאינו מצוי לכבות וידלק כמו השיעור שרצה מתחילה [ונראה פשוט שעדיף שידלק כשיעור אף למ"ד כבתה אין זקוק לה], וזו כוונת אביי דמשך נהוריה טפי, דאין חשש שיכבה.

ח. בעמ' ר"כ בענין ההבדל בין בן פקועה לנר חנוכה, מה שתירצתם דשאני בן פקועה שמכשיר את האכילה ולכן צריך לברך, כעין זה תירץ גם הגרשז"א בהליכות שלמה (פ"ג הערה 50 אות ב').

ואחתום בזה מעין הפתיחה, בהודאה מרובה על שעה של הנאה וקורת רוח שהיתה לי כשעיינתי בספר, ובתפילה שיזכה כת"ר לזכות את הרבים בעוד כהנה וכהנה מחידושו.

בברכה מרובה,

מרדכי הלוי פטרפרוינד

לזכרון עולם יוחק בספר

לעילוי נשמת

הרב רבי אלתר אליעזר בהרה"צ רבי יחיאל פלדמן זצ"ל
נלב"ע י"ב מר חשון תשנ"ב

הר"ר זאב ב"ר חיים שוגרמן ז"ל
נלב"ע י"ז טבת תשס"ה

מרת אסתר בת הרב רבי אברהם זרח הלוי שוגרמן ע"ה
נלב"ע ה' באלול תשמ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י מו"ח רבי אברהם זרח שוגרמן שליט"א וחמותי מרת חיה תחי'